MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2012/3 (56. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Morális felelősség

Tartalom

TANULMÁNYOK

Morális felelősség (Mekis Péter – Tőzsér János) 5
LUDASSY MÁRIA: A jövő nemzedékek iránti felelősség Condorcet koncepciója 9
HUORANSZKI FERENC: Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások 15
BERNÁTH LÁSZLÓ: Naturalizmus és erkölcsi felelősség: A Frankfurt-típusú példák 34
RÉZ ANNA: Befolyásoljuk a meggyőződéseinket? 53
NEMES LÁSZLÓ: Szituáció, erény és lelemény: Az erkölcsi felelősség kérdése egykor és ma 65

VARIA

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ: Martin Heidegger gondolkodása mint egy lehetséges tájfilozófia alapja 82
LOBOCZKY JÁNOS: Az esztétikai tapasztalat „olvasása" Gadamer hermeneutikájában 115
HORVÁTH LAJOS – SZABÓ ATTILA: Integratív tudatállapotok fenomenológiája – az észlelés és fantázia határmezsgyéjén 125

FÓRUM

FEHÉR M. ISTVÁN: Vonakodni, visszariadni, értelmezni – Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához 151
LENGYEL ZSUZSA MARIANN: Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak 160

SZEMLE

CSABAI TAMÁS: A megismerés határtapasztalata mint apológiai alapvetés Pavlovits Tamás Pascal-monográfiájáról 178

MEGEMLÉKEZÉS

Magyar Philosophiai Szemle 1882–2012 (Szerkesztőség) 185

E SZÁMUNK SZERZŐI 189

SUMMARIES 191

Morális felelősség

2012. június 2-án a Kaposvári Egyetem Pedagógiai Karának Társadalomtudományi Tanszéke, a Magyar Coachszövetség és az IACM Üzleti Akadémiája konferenciát szervezett *Morális felelősség* címmel. A *Magyar Filozófiai Szemle* jelen számának tematikus blokkjában szereplő öt tanulmányból hármat (Ludassy Máriáét, Réz Annáét és Nemes Lászlóét) e konferencia előadásainak írásos változatai alkotják. Két további tanulmány (Huoranszki Ferencé és Bernáth Lászlóé) lapunk felhívására érkezett.

Ludassy Mária *A polgári felelősség kialakulása a 18. században: Condorcet koncepciója* című tanulmányában az utolsó francia enciklopédistának a jövő nemzedék iránti felelősségről szóló elgondolásait ismerteti és elemzi. Condorcet korában egyedülálló módon úgy vélte, hogy e felelősségvállalás helyes módja a születésszabályozás. Amellett is síkraszállt, hogy a nők emancipációja következik az egyetemes emberi jogok eszméjéből. Ugyanakkor Condorcet indoktrináció-ellenes meggyőződése kizárja, hogy az emberi jogokat megkérdőjelezhetetlen dogmának tekintsük; mi több, lehetővé teszi, hogy az elkövetkező nemzedék elvesse e hipotézist. Ez a radikalitás zavarba ejtően időszerűvé teszi Condorcet elgondolásait.

Huoranszki Ferenc *Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások* című tanulmánya azzal a klasszikus metafizikai problémával foglalkozik, hogy a determinizmus összeegyeztethető-e a másképp cselekvés képességével. Számos kortárs elemzés szerint a felelősségtulajdonítás szempontjából az alternatív lehetőségekre vonatkozó kérdés vagy egyáltalán nem releváns, vagy csak bizonyos kontextusban az. Ennek az az oka, hogy e nézet képviselői szerint bizonyos racionális képességek elégségesek az erkölcsi felelősséghez, és ennélfogva az alternatív cselekvés képességére vonatkozó kérdés irreleváns. Az aszimmetrikus modell képviselői (Susan Wolf, Michael Smith, Philippe Pettit) szerint az alternatív lehetőségek kérdése csak a helytelen viselkedés esetén merül fel, egyébként a helyes elvek alapján történő helyes viselkedés a felelősség feltétele. Az elméletek másik csoportja Harry Frankfurt nevezetes példái alapján úgy véli, a helytelen cselekedetekért viselt felelősség sem követeli meg azt, hogy a személy

képes legyen másképp is cselekedni, mint ahogyan tesz. Egyesek szerint (Jay Wallace) a racionális, illetve morális képességek birtoklása önmagában is elég a felelősséghez, míg mások szerint (John Fischer, Mark Ravizza) a felelősség feltétele, hogy az adott cselekedet a racionális érvekre érzékeny mechanizmus eredményeként jöjjön létre. Huoranszki a tanulmányában amellett érvel, hogy még ha a racionális képességek *birtoklása* valóban elengedhetetlen is az egyén erkölcsi felelősségéhez, azok megfelelő *gyakorlása* feltételezi az alternatív lehetőségeket.

Bernáth László *Naturalizmus és erkölcsi felelősség: a Frankfurt-típusú példák* című tanulmánya – hasonlóan az előzőhöz – szintén a determinizmus és szabad akarat viszonyát vizsgálja. A tanulmány fókuszában az a kérdés áll, hogy az erkölcsi felelősségnek a filozófiai tradíció által ránk hagyományozott fogalma összeegyeztethető-e a kortárs analitikus filozófiában domináns naturalizmussal. Kompatibilistának szokás nevezni azokat a filozófusokat, akik szerint ezek a koncepciók kibékíthetők. A kompatibilistáknak egy újszerű érvelési stratégiát adnak a kezébe az úgynevezett Frankfurt-típusú példák. Ezek a gondolatkísérletek olyan erkölcsi döntéshelyzeteket írnak le, amelyekben a döntés nem változtatja meg érdemben a dolgok alakulását, de ennek ellenére hajlunk arra, hogy a döntéshozónak erkölcsi felelősséget tulajdonítsunk. E gondolatkísérletek a szerző elemzésének fényében sikertelennek bizonyulnak, valószínűvé téve a negatív konklúziót: a naturalizmus nem egyeztethető össze az erkölcsi felelősség fogalmával.

Réz Anna *Befolyásoljuk a meggyőződéseinket?* című tanulmánya azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy felelősséggel tartozunk-e a meggyőződéseinkért. A kérdés megválaszolása azon áll vagy bukik, hogy képesek vagyunk-e a szó releváns értelmében befolyást gyakorolni a meggyőződéseinkre. Réz amellett érvel, hogy igen; mégpedig pontosan úgy, ahogyan azt a hétköznapokban gondolni szoktuk: új bizonyítékok gyűjtése, a régiek felülvizsgálata és súlyozása révén. Bár kétségtelen, hogy a meggyőződéseink feletti befolyás más természetű, mint az a befolyás, amelyet a cselekedeteink felett gyakorlunk, ez mégsem kell, hogy zavarjon bennünket: a befolyásgyakorlásnak az előbbi fogalma is teljes összhangban van mindennapi szóhasználatunkkal. Amikor a hétköznapokban azt kérdezzük, hogy képesek vagyunk-e befolyást gyakorolni tárgyakra, helyzetekre vagy személyekre, akkor a befolyásgyakorlásnak egy sokkal gyengébb fogalmával dolgozunk, mint amit a legtöbb felelősségelmélet feltételez. Réz tanulmányában arra a következtetésre jut: nincsen okunk azt gondolni, hogy nem vagyunk képesek befolyásolni a meggyőződéseinket, és hogy ennélfogva nem is viselhetünk értük erkölcsi felelősséget.

Nemes László *Szituáció, erény és lelemény: Az erkölcsi felelősség kérdése egykor és ma* című tanulmányában az 1990-es években egyes amerikai filozófusok között kibontakozott ún. *szituációnizmus-vita* kapcsán tárgyalja azt az álláspontot, miszerint a morális döntéseinkkel és viselkedésünkkel kapcsolatos újabb empirikus tudományos eredmények aláásnák az antik erényetika néhány központi

előfeltevését. Nemes arra próbál rámutatni, hogy az erényekről való antik gondolkodás sokkal összetettebb, mint szituácionista kritikusai sugallják, és számos olyan eleme is van, amely éppenséggel összeegyeztethető a szituácionisták azon feltevésével, hogy erkölcsi döntéseinkben, illetve erkölcsi felelősségünk megítélésében a döntéseinket befolyásoló környezeti hatásokat is be kell vonnunk a megfontolások körébe. Három ilyen példát említ: Odüsszeusz leleményes eljárását a szirének éneke kapcsán, Seneca tanácsát a tömegek elkerülésére, illetve az antik filozófiában a lélek részekre oszthatóságára vonatkozóan megjelenő különböző koncepciókat.

Végül hadd ajánljunk a morális felelősség témája iránt érdeklődők figyelmébe egy jövő tavasszal, a Gondolat Kiadó gondozásában megjelenő tanulmánykötetet: Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások – A felelősség elméletei* című könyvét. A tanulmánykötet olyan, zömmel kortárs filozófusok etikai tárgyú írásainak fordítását tartalmazza, mint Harry Frankfurt, Thomas Nagel, Bernard Williams és még sokan mások.

Mekis Péter – Tőzsér János

Ludassy Mária

A jövő nemzedékek iránti felelősség
Condorcet koncepciója

Egy meglepő és merész idézet miatt döntöttem úgy, hogy segítségül hívom legkedvesebb tizennyolcadik századi filozófusomat, Condorcet-t, hogy a politikai felelősség – és ezen belül a jövő nemzedék iránti felelősség – fogalmának kialakulását illusztráljam. A század filozófusai és közgazdászai kivétel nélkül natalisták voltak, azaz a születésszám növekedése és a társadalmi jólét közötti korrelációt természetesnek tekintették. Így érvelt Hume az antik népesedési adatok kontra a modern társadalmak növekvő népessége vitájában, de Diderot tahiti szexuális felszabadítási utópiájában is fontos elem a lányok hozományaként szereplő gyermek, s a fiziokraták földművelés-központú szabadságeszményében is meghatározó a dolgos kezek szaporodásának tétele. Malthus kihívására egyedül Condorcet, a női emancipációnak és a politikai pluralizmusnak a korban kivételes képviselője válaszol úgy, hogy az eljövendő nemzedék iránti felelősségünknek nem feltétlenül az a legjobb formája, ha korlátlanul életet adunk mindenkinek, aki számára az emberi élet feltételeit nem tudjuk biztosítani, hanem az, hogy a minőségi élet érdekében korlátozzuk a születések számát. Ez a kvalitatívan értelmezett személyes szabadságnak és minden kvantitatív közjó-fogalomnak oly módon történő szembeállítása, melyet még Mill sem mert kimondani; s amely messze megelőzi a demokrácia mint a többség uralma és a liberalizmus mint az individuális/kisebbségi jogok védelme közötti különbség koncepcióinak a kialakulását, amelyet Constant a *régiek és modernek szabadsága* különbségeként, illetve Tocqueville a *többség zsarnoksága* terminus segítségével fogalmazott meg. Azaz a felelősséget az individuum – a karteziánus *cogito* inkarnációja – morális értelemben akkor sem ruházhatja át a többségi döntésre, ha közjogi értelemben elfogadja a majoritárius demokrácia politikai princípiumát.

Condorcet az *Esquisse*-ben így írja le az emberi jogok „felfedezésének" és a többségi döntés törvényhozói felhatalmazásának viszonyát:

> Rájöttek, hogy az emberek politikai közösségekbe tömörülésének egyetlen célja a természetes jogok megőrzése volt, és hogy a társadalmi élet művészete csak az emberi jogok megőrzésének a legteljesebb egyenlőségben a legszélesebb rétegekre kiterje-

dő biztosítása lehet. Megértették, hogy mivel az egyes embereket megillető jogok biztosításának módjait és eszközeit minden társadalomban azonos szabályoknak kell irányítaniuk, ezeknek az eszközöknek a megválasztása, e szabályoknak a megállapítása felett nem dönthet más, csak az illető társadalom tagjainak többsége, az egyes ember az ilyen döntés közben csak úgy tudja érvényesíteni a saját igazát, ha a többi embertársáét alárendeli neki, ezért a többség akarata az egyetlen jellemző jegye az igazságnak, amelyet mindenki elfogadhat az egyenlőség megsértése nélkül (Condorcet 1986. 192).

Ez eddig a majoritárius demokrácia felhőtlen hite, de a következő bekezdésben már megjelenik a karteziánus kétely:

Minden ember ténylegesen eleve elkötelezheti magát a többség akarata mellett, amely ilyen formán az összes ember akarata lesz, ám csak magát kötelezheti el: sőt még ez az elkötelezettség is csak annyiban áll fenn, amennyiben a többség, miután egyszer elismerte az ő egyéni jogait, később sem sérti meg azokat (Condorcet 1986. 192).

Nyilvánvaló, hogy Condocet-től távol áll a *volonté générale vs. volonté de tous* „dialektikája", a *forcer d'être libre* szofizmájáról nem is szólva, ám arra a helyzetre, ha egy partikuláris többség le találná szavazni az egyetemes emberi jogokat, maga sem tudna más megoldást, mint Tocqueville, jelesül, hogy a népszuverenitástól az emberi nem fenségéhez lehet folyamodni, ami morálisan rendben van, csak jogi-procedurális szempontból problémás.

Condorcet-nak a francia forradalom előtt írott, az amerikai forradalomra reflektáló írásában egyértelmű a karteziánus elkötelezettség a kollektív döntéssel sem felülírható individuális kogitáció, a csak egyes szám első személyben belátható *clara et distincta* ideák mellett: „Még a polgárok egyhangú döntése sem – ha csak egyetlen kivétel van – kényszerítheti azt, aki nem csatlakozott ehhez a döntéshez, hogy saját racionális meggyőződése ellenére cselekedjék" (*Lettre d'un bourgeois de New-Heaven a un Citoyen de Virginie*, Condorcet 1804. *Tome XII. 4.)*. Ez nemcsak az individuális, intellektuális belátás „demokratikusan" sem megkérdőjelezhető, leszavazható lényegére utal – John Stuart Mill „az egész emberiség kontra egyetlen ember" tézisét megelőlegezve –, hanem az „erényre kényszerítés" minden kollektivista programját is kizárja mint negatív utópiát.

Képtelenség minden olyan tervezet, mely azt célozza, hogy minden embert erényessé tegyen. Inkább abban kellene reménykednünk, hogy a felvilágosodás, melyet a szellem szabadsága táplál, boldogabb nemzedékek számára olyan nevelési rendszert, olyan emberséges törvényeket teremt, melyek csaknem teljesen feleslegessé teszik a hősiességet és az erényt (*Discours de réception à L'Academie française*, *Condorcet 1804.* Tome X. 108).

Ezzel messzebbre került Montesquieu-nek a demokrácia és az erényelvűség közé egyenlőségjelet tevő tételétől, mint *A törvények szelleme* 29. könyve relativizmusának bírálatában, amely azt hozza fel a földrajzi determinizmus ellenében *(ami szerinte kizár minden politikai-morális felelősséget)*, hogy „egy jó törvénynek a Föld minden pontján jónak kell lennie, ahogy egy helyes osztás eredménye sem más Ázsiában és Európában" (*Observations sur le vingt-neuvième livre de l'Esprit des Lois*, Condorcet 1847–1849. Tome I. 378).

Ilyen univerzálisan érvényes jó törvénynek tekinti Condorcet a szükségletek végtelen expanzióját posztuláló felfogást, ami Rousseau és Robespierre Spárta-ideálja ellenében Benjamin Constant-nak a modernek szabadságaként leírt fogyasztói társadalmát előlegezi meg:

> Mogorva moralistáink azt állítják, hogy mindaz, ami új szükségleteket ad az embereknek, rossz, ám szerintünk újabb és újabb szükségletek kialakítására a természet rendelt bennünket. Ekképpen a törvényhozónak nem az a feladata, hogy korlátozza az új, mesterségesnek minősített szükségletek kialakulását, hanem hogy megsokszorozza a kielégítésükre alkalmas eszközöket, hogy kevésbé költségessé tegye kielégítésüket. Az egyenlőtlenséget nem azáltal kell megszüntetni, hogy üldözik az új, mesterségesnek mondott szükségletek kialakulását, hanem hogy mindenki számára elérhetővé teszik ezek kielégítését: a jó törvényhozás ezt lassan, de biztosan megvalósíthatja, Európában is megszüntetvén a vérlázító egyenlőtlenségeket, anélkül, hogy lerombolná az emberi nem végtelen aktivitását, szorgalmának motorját, olthatatlan kíváncsiságát, mely elengedhetetlen az emberi nem haladásához, következésképpen boldogságához (*De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe*, Condorcet, 1804, Tome XI. 265).

A „boldogság keresése" fontosabb az önmegtartóztatás és az önfeláldozás republikánus erényénél, ami egy jól működő törvényhozás esetében akár feleslegessé is válhat: ez az amerikai forradalom üzenete Európa számára. Az *Esquisse*-ben még világosabb, hogy ez az absztrakt közakarat primátusának tagadását jelenti a konkrét egyéni érdekérvényesítés ellenében:

> Az embernek tehát joga van szabadon kibontakoztatni képességeit, rendelkezni vagyonával, kielégíteni szükségleteit. A társadalom általános érdeke egyáltalán nem azt parancsolja, hogy akadályozzuk az egyéni szabadság gyakorlását, ellenkezőleg, tiltja ennek megsértését, és a közrend az egyén természetes jogainak biztosítását jelenti, nincs más hasznos politika, ez a társadalmi hatalom egyetlen kötelessége. Csak e jogok védelmében gyakorolhat a közakarat kényszert az egyének felett (Condorcet 1986. 195).

Azaz az államnak nem házi feladata a polgárok morális megigazulásának elősegítése, csupán a felelősen dönteni képes *citoyen*ek számára kell biztosítania a politikai-intézményi kereteket – méghozzá a magánember, a *bourgeois* magánéleti szabadságának korlátozása nélkül.

A francia forradalom – bár a „mogorva moralisták" itt inkább a modern szabadsággal szemben megfogalmazott antikizáló erény elvét hangsúlyozták – demokratikusabb a boldogság keresését elfogadó, de az angol „félszabad" alkotmány vívmányaival megelégedő amerikai forradalomnál:

> Franciaországban a forradalomnak ki kellett terjednie a társadalom egész gazdaságára, meg kellett változtatnia a társadalmi viszonyok egész rendszerét, elhatolni a politikai láncolat legutolsó szeméig, azokig az egyénekig, akik békésen élvén javaikból vagy szorgos munkájukból, sem nézeteiknél, sem foglalkozásuknál fogva, sem vagyoni érdekeltségből, sem nagyravágyástól fogva nem kívánnak ilyen politikai forrongásban részt venni (Condorcet 1986. 211).

És ezekkel a passzív tömegekkel is el kell fogadtatni a politikai felelősség vállalásának, a demokratikus forradalom vívmányainak következményeit, a szabadnak és egyenlőnek született ember erkölcsiségének „önevidens" igazságát, az emberi jogokat deklaráló alkotmány tiszteletét.

Ám ahogyan elvbarátai, a fiziokraták nagyon nem demokratikus – és még kevésbé népszerű – gazdaságelméletének tragikus története igazolja, nem mindig triviális egy mindenki számára üdvös igazság egyedül üdvözítő voltáról meggyőzni a társadalom többségét:

> Ezt az oly egyszerű rendszert, amely a korlátlan szabadság élvezésében találta meg a kereskedelem és az ipar legbiztosabb buzdítóját, amely megszabadította a népeket a roppant egyenetlenül kirótt, roppant költséges módon és gyakran embertelen eszközökkel behajtott adók pusztító csapásától és megalázó igájától, s igazságos, egyenlő és szinte nem is érezhető adózással helyettesítette, ezt a tant, amely az államok igazi erejét és gazdagságát összekötötte az egyének jólétével és jogaik tiszteletben tartásával, s a közös boldogulás kötelékével fűzte egymáshoz ama különböző osztályokat, amelyekre természetes módon tagolódnak a társadalmak (Condorcet 1986. 203).

– nem fogadták nagy lelkesedéssel még azok sem, akik haszonélvezői lehettek. Egy igazság, igaznak tartott tan demokratikus elvetése, mintegy leszavazása (persze Turgot bukása távolról sem így történt) komoly kihívás Condorcet számára: a demokratikus döntés nemcsak a szabadság kiterjesztésének eszköze, hanem ellensége is lehet. Mi az írástudók felelőssége egy igazsága miatt feltétlenül elfogadandó, de népszerűtlensége miatt elutasított doktrína esetében? Az, hogy a *laissez-faire* elméletét nem sikerült elfogadhatóvá tenni, részben a fiziokraták hibája:

> csupán kevés hívet tudtak szerezni tanításuknak, s bár az embereket elrettentették általánosságokban mozgó elveik és tételeik merevségével, s jóllehet ők maguk ártottak ügyüknek azzal, hogy homályos és dogmatikus nyelvet használtak, hogy a kereskedelem szabadságának érdekében túlságosan is megfeledkezni látszottak a politikai szabadság érdekeiről, s ellentmondást nem tűrő, túlzottan oktató hangnemben adták elő rendszerük […] egyes tételeit (Condorcet 1986. 204).

Ezt a hibát Condorcet is elkövette, amikor a tulajdonosi *jus utendi et abutendi* védelmében az 1793-as alkotmány vitájában Robespierre tervezetében csak a lehetséges – és hamarosan valósággá lett – terrorisztikus implikációkat látta meg, a munkához vagy a megélhetéshez való jog követelése népszerűségének okait nem: ennyiben a tulajdonjog ultraliberális/természetjogi védelme felelőssé tehető a munkához való jogot hamarosan munkakényszerré transzformáló protoszocialista alkotmány sikeréért. Az alkotmánykoncepció kapcsán igen fontos, hogy Jeffersonhoz hasonlóan Condorcet is a demokratikus mivolt fontos kellékének tekintette a (húszévenkénti) megváltoztathatóság inkorporálását az alaptörvénybe: „magába az alkotmányba kell belefoglalni, intézményesíteni és szabályokba foglalni a békés lehetőséget magának az alkotmánynak a megreformálására, és hogy ezt el kell különíteni a törvényhozó hatalomtól" (Condorcet 1986. 210). Persze a dolog nem egészen problémamentes, ha az alkotmány az emberi jogok nyilatkozatán alapul, s az esetleges változtatás ezen jogok visszavételére irányul. Ebben az esetben megint csak a liberális elv, az alkotmányváltoztatás alkotmányos jellegének posztulálása tehető felelőssé az alkotmányellenes (azaz az emberi jogokat felszámoló) politikáért. Ám ahogy a sajtószabadságról szólván az emberi jogok ellenségeinek emberi jogait védelmezte (máig vitatott, hogy ez vajon a liberális demokrácia legjobb védelme-e), ez esetben is elveti a „semmi szabadságot a szabadság ellenségeinek" elvét: „Attól a pillanattól kezdve, hogy akár csak egyetlen tanítást is megjelölnek, amelyet nem szabad vizsgálni és kritika tárgyává tenni, vége a szabadságnak. Márpedig ez ellentétes a francia alkotmány szellemével, mely a kritikai szabadságot mintegy morális kötelezettségünkké teszi" (*Plan de l'instruction publique*, Condorcet 1804. *Tome IX. 513*). Azaz a két felelősségvállalás közül – az emberi jogokkal ellenétes, sőt emberiségellenes eszmék korlátlan szabadsága, illetve a szólás- és sajtószabadság korlátozása az egyetemes emberi szabadság védelmében – Condorcet kétségkívül az elsőt választja, sőt erkölcsi evidenciának tekinti eme választást, mert ezzel szemben a „szabadság zsarnoksága", a jakobinus terror elfogadhatatlan politikája áll.

Hasonló morális evidencia Condorcet számára a női egyenjogúság, ami azonban demokratikus módon, többségi döntéssel belátható időn belül nem juthatna érvényre. Ezért több, a törvényhozásban közröhejbe fulladó kísérlet után a női emancipáció népszerűtlen eszméjét éppúgy a tizedik korszak *uchroniá*jába utalja, mint a nemzetek közötti egyenlőtlenséget és a nemzeti előítéleteket egyaránt felszámoló szabad kereskedelem világméretű győzelmét, vagy az

egyazon társadalmon belüli egyenlőtlenséget minimalizáló egyenlő és kötelező közoktatás tervét, a Robespierre-féle nemzeti nevelés erényes elképzelésének pedagógiai és politikai ellenpontját. „Az emberi szellemnek az általános boldogulás szempontjából legfontosabb eredményei közé kell számítanunk amaz előítéletek teljes lerombolását, amelyek a két nem közötti és még az előnyben részesített fél számára is gyászos következményekkel járó jogi egyenlőtlenséget szülték" (Condorcet 1986. 260).

Ezen előítéletek kapcsán a tradicionalista demokraták többsége elmondhatja a konzervatív Burke-kel egyetemben: „mi az előítéleteinket azért imádjuk, mert azok előítéletek". Még inkább igaz ez arra a merész következtetésre, amit Condorcet a nők egyenjogúsítása és az esetleges túlnépesedés kapcsán levon – s amely konklúziót a nemzeti szuverenitás szupraindividuális elve alapján csak elutasítani lehet –, jelesül a születés-szabályozás elvére.

> Ha feltételezzük, hogy a babona nevetséges előítéletei már megszűntek azt az önsanyargatást hirdetni, amely ahelyett, hogy nemesítené és felemelné, rontja és lealacsonyítja az erkölcsiséget, az emberek tudni fogják, hogy vannak ugyan kötelezettségeik azokkal szemben, akik még nem születtek meg, de ezek a kötelességek nem abból állnak, hogy mindenáron életet adjanak nekik, hanem hogy boldogságot biztosítsanak számukra (Condorcet 1986. 256).

E boldogság biztosításának fontos eszköze Condorcet szigorúan indoktrinációmentes oktatáselmélete, mely semmilyen erkölcsi és politikai érték tanítását nem engedi meg – az emberi jogok tana is csak egyike lehet a vitatható hipotézisként bemutatandó nézeteknek. Így az eljövendő nemzedék szellemi szabadsága kétségkívül biztosított, de vajon felelősséggel tartozunk-e azért, ha korlátlan szabadságával élve egy következő nemzedék korlátozni kívánja a szabadságot, s elvetvén az emberi jogok „hipotézisét", olyan feltételezéseket fogad el, melyek megtagadják a szabadnak és egyenlőnek született ember háromszáz éve erkölcsi evidenciának tekintett tézisét?

IRODALOM

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1804. A. Mme de Condorcet – A. Barbier – P. J. G. Cabanis – D. G. Garat (szerk.) *Œuvres Complètes de Condorcet.* Brunswick–Paris. I–XXII.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1847–1849. A. Condorcet O'Connor – F. Arago (szerk.) *Œuvres de Condorcet*. Paris, Firmin Didot. I–XII.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1986. *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pődör László; előszó, jegyzetek Ludassy Mária. Budapest, Gondolat.

Huoranszki Ferenc

Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások

A szabad akarattal kapcsolatos viták egyik központi kérdése a gyakorlati modalitások és az erkölcsi felelősség viszonya. Gyakorlati modalitáson egy cselekedet végrehajtásának lehetőségét, illetve szükségszerűségét értjük. Egy cselekedet gyakorlatilag lehetséges, ha a cselekvő egy konkrét szituációban képes az adott típusú cselekedet végrehajtására még abban az esetben is, ha nem hajtotta végre. Egy cselekedet gyakorlatilag szükségszerű, ha a cselekvő a konkrét szituációban nem képes arra, hogy az adott cselekedetet ne hajtsa végre. A gyakorlati modalitások elemzése során tehát három kérdést kell tisztáznunk. Először is, hogy milyen szempontok szerint soroljuk a cselekedeteket típusokba. Másodszor, hogy miként azonosítjuk a releváns szituációkat. Végül, hogy miként értelmezzük az adott cselekedet végrehajtására vonatkozó képességet. Mint látni fogjuk, a három kérdésre adott válasz nem független egymástól.

A modern filozófiai hagyomány szabad akarattal kapcsolatos vitáinak többsége azon a feltevésen alapult, hogy a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség feltétele a gyakorlati lehetőség. A cselekvő csak akkor felelős azért, amit tett (vagy azért, amit elmulasztott megtenni), ha képes volt arra, hogy az adott típusú cselekedetet ne hajtsa végre (vagy végrehajtsa azt, amit elmulasztott megtenni). Ezt az elvet az alternatív lehetőségek elvének szokás nevezni. Az utóbbi fél évszázad során az alternatív lehetőségek elvével kapcsolatban számos kritika fogalmazódott meg. Az elv kritikusai szerint a gyakorlati lehetőség vagy csak bizonyos körülmények között feltétele a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek, vagy egyáltalán nem az. A következőkben azt igyekszem megmutatni, hogy azok az elméletek, amelyek tagadják a gyakorlati lehetőségek szükségességét, bár sok fontos belátással gazdagították az erkölcsi felelősség feltételeiről szóló irodalmat, nem bizonyítják, hogy az alternatív cselekedet végrehajtásának képessége ne lenne az erkölcsi felelősség szükséges feltétele.

I. KOMPATIBILIZMUS, INKOMPATIBILIZMUS ÉS SZEMIKOMPATIBILIZMUS

A szabad akarattal kapcsolatos viták klasszikus kérdése, hogy a determinizmus körülményei között rendelkezhet-e valaki azzal a képességgel, hogy másképp is cselekedhessék, mint ahogyan tette. A hagyományos kompatibilisták álláspontja szerint igen, míg az inkompatibilisták szerint nem. Utóbbiak ezért úgy vélik, hogy egy determinisztikus világban nem létezik erkölcsi felelősség. Hogy az a világ, amelyben mi élünk, determinisztikus-e vagy sem, eldöntetlen kérdés. Ám az inkompatibilisták szerint a determinizmus bármely formája – tehát nemcsak a biológiai vagy pszichológiai determinizmus, hanem a fizikai is – kizárja, hogy viselkedéséért bárkit is felelősnek tartsunk.

A kompatibilisták szerint ez a következmény elfogadhatatlan. Ám a kompatibilisták nézetei radikálisan különböznek egymástól a tekintetben, miért tartják az inkompatibilizmust elfogadhatatlannak. A talán *hagyományos kompatibilizmusnak* nevezhető álláspont szerint nincs okunk feltételezni, hogy a determinizmus bizonyos formái összeegyeztethetetlenek lennének az erkölcsi szempontból releváns gyakorlati lehetőségekkel. A kortárs kompatibilisták jelentős része szerint azonban, akiket manapság *szemikompatibilisták*nak nevezünk,[1] a determinizmus kérdése azért irreleváns, mert a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel, tehát nem követeli meg, hogy a cselekvő képes legyen másképp cselekedni, mint ahogyan tette. Végül a kompatibilisták egy harmadik csoportja szerint bizonyos típusú cselekedetekért viselt felelősség megköveteli a gyakorlati lehetőségeket, más típusúakért viselt felelősség azonban nem. Susan Wolf klasszikus tanulmánya nyomán (Wolf 1980) ezt a nézetet *aszimmetrikus felfogás*nak fogom nevezni. Következésképp a hagyományos kompatibilisták erkölcsi felelősséggel kapcsolatos álláspontja sok tekintetben közelebb áll az inkompatibilistákéhoz, mint a szemikompatibilistákéhoz. Az inkompatibilisták és a hagyományos kompatibilisták ugyanis egyetértenek abban, hogy gyakorlati lehetőség nélkül nincs értelme a cselekedetekért viselt felelősségről beszélni, míg a szemikompatibilizmus szerint a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel.

A gyakorlati modalitásokkal kapcsolatos vita két módon is megközelíthető. Egyrészt a szemikompatibilisták példákkal igyekeznek illusztrálni, hogy felelősnek tarthatunk valakit még olyan helyzetekben is, amikor képtelen volt mást tenni, mint amit tett. Ezeket a helyzeteket a példák első modern megfogalmazója után „Frankfurt-eseteknek" szokás nevezni (Frankfurt 1969). A Frankfurt-esetek olyan szituációk, amelyekben egy cselekedet végrehajtása melletti döntés túldeterminált, abban az értelemben, hogy ha maga a cselekvő nem döntene egy adott típusú cselekedet végrehajtása mellett, akkor a döntés egy külső

[1] Az elnevezés John M. Fischertől származik, vö. Fischer 1994.

hatás (például a cselekvő idegrendszerébe történő külső beavatkozás) eredményeként következne be. A szemikompatibilista értelmezés szerint ebben a helyzetben az egyén nem képes arra, hogy másképp döntsön és cselekedjen, mint ahogyan tette. Ugyanakkor ha a cselekedet végrehajtásához nem volt szükség „külső beavatkozásra", akkor a cselekvőt felelősnek tartjuk azért, amit tett.

Ami az utóbbit illeti, abban szinte mindenki egyetért. A körül azonban heves vita zajlik, hogy a Frankfurt-példák valóban kizárják-e az alternatív lehetőségeket. A szemikompatibilisták egyes kritikusai szerint a példák szerkezetének részletesebb vizsgálata azt mutatja, hogy nem, mivel nincs olyan szituáció, amelyben a cselekvőt felelősnek tarthatnánk anélkül, hogy rendelkezne *valamilyen* gyakorlati lehetőséggel. Szerintük minden olyan szituációban, amelyben a cselekvőt felelősnek tartjuk, létezik olyan cselekvéstípus, amelyet a cselekvő képes lett volna végrehajtani, még ha nem is tette. Ahhoz például, hogy a döntést eredményező alternatív oksági sor működésbe lépjen, a cselekvő állapotainak már a döntés előtt jelezniük kell, miként fog dönteni. Az inkompatibilisták szerint azonban legalább ekkor még rendelkeznie kellett alternatív lehetőségekkel, ellenkező esetben nem tartanánk felelősnek.[2] Mások szerint, ha a beavatkozás elmarad, a cselekvő nem veszíti el azt a képességét, hogy másként cselekedjék, mint ahogyan tette, még ha nincs is alkalma arra, hogy e képességet gyakorolja.[3]

Érdekes azonban megfigyelni, hogy még abban az esetben is, ha a „Frankfurt-esetek" bizonyítanák, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel, ezek az esetek önmaguk semmit sem mondanak arról, milyen feltételeknek kell kielégülniük ahhoz, hogy valakit felelősnek tartsunk cselekedeteiért. Pusztán azt igyekeznek megmutatni, hogy a gyakorlati lehetőség *nem* feltétele a felelősség tulajdonításának. A szemikompatibilizmus mellett azonban talán lehet más módon is érvelni. Mint említettem, a hagyományos viták kiindulópontja az volt, hogy a gyakorlati lehetőség a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősség szükséges feltétele. A szemikompatibilista úgy is érvelhet a gyakorlati lehetőségek feltétele ellen, hogy megmutatja, azok semmilyen körülmények között sem szükségesek az erkölcsi felelősséghez. Ebben az esetben az érvelés kiindulópontja egy az erkölcsi felelősség feltételeit azonosító „pozitív" elmélet lesz. Egy ilyen elmélet *következménye* – nem pedig kiindulópontja –, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető az erkölcsi felelősséggel. Ez az érvelési stratégia talán ígéretesebb a szemikompatibilista számára, mint a pusztán „negatív" példákon alapuló, amennyiben a gyakorlati lehetőségek szükségességét nem csupán egyes példák alapján kívánja tagadni, hanem egy

[2] Ezekről a kritikákról, illetve a szemikompatibilista válaszokról lásd részletesen Fischer 1994.

[3] E mellett érvel például Huoranszki 2011a.

a cselekedetekért viselt felelősségre vonatkozó általános elmélet következményének tekinti.[4]

Összefoglalva, az erkölcsi felelősség feltételeire vonatkozó elméleteket a gyakorlati modalitások kérdése szempontjából három csoportra oszthatjuk. A szemikompatibilista elméletek szerint a gyakorlati lehetőségek semmilyen esetben sem feltételei a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek. Az aszimmetrikus felfogás szerint a gyakorlati lehetőségek bizonyos esetekben feltételei az erkölcsi felelősségnek, más esetekben nem. Végül a hagyományos kompatibilista és inkombatibilista felfogás szerint – kivételes esetektől eltekintve, amelyeket most nem tárgyalunk – a gyakorlati lehetőség az erkölcsi felelősség általános feltétele.

Bár mint látni fogjuk, azok az elméletek, amelyek tagadják, hogy a gyakorlati lehetőség az erkölcsi felelősség szükséges feltétele, lényegesen különböznek egymástól metafizikai és cselekvéselméleti feltevéseik tekintetében, valamennyi elképzelés kiindulópontja közös. Eszerint az erkölcsi felelősség alapvető feltétele bizonyos *racionális képességek* birtoklása és gyakorlása. Az elméleteket megosztó kérdés arra vonatkozik, miben állnak ezek a képességek, illetve hogy milyen feltételek közt gyakorolhatók. Természetesen a hagyományos kompatibilisták sem tagadják, hogy a racionális és/vagy erkölcsi kompetencia feltétele az erkölcsi felelősségnek. Egyetértenek azonban az inkompatibilistákkal abban, hogy a kompetencia gyakorlásának feltétele, hogy a cselekvő rendelkezzék gyakorlati lehetőségekkel. A szemikompatibilisták és az aszimmetrikus felfogás hívei azt igyekeznek bizonyítani, hogy ez nincs így. Ha e tanulmány szerzőjének érvei helytállóak, sikertelenül.

II. ASZIMMETRIA ÉS AUTONÓMIA

Az aszimmetrikus felfogás a felelősséggel kapcsolatos kortárs vitákban később fogalmazódott meg, mint a szemikompatibilizmus melletti érvek. Mint említettem, forrása Susan Wolf 1980-ban megjelent tanulmánya, míg a kortárs szemikompatibilizmus klasszikusa Frankfurt 1969-ben megjelent írása. Frankfurt elméletének bizonyosan vannak korábbi, sztoikus előzményei.[5] Az aszimmetrikus felfogással kapcsolatban a történeti előzmények bizonytalanabbak. Egyes értelmezések szerint Locke szabad akarattal kapcsolatos fejtegetései az aszimmetrikus felfogás előzményének tekinthetők, de ez az értelmezés erősen vi-

[4] Az érvelés tehát a reflektív egyensúlyi eljáráshoz hasonló módon az egyes esetekre vonatkozó intuícióinkat és az általános elvekre és elméletekre vonatkozó intuícióinkat igyekszik koherens egésszé formálni. A reflektív egyensúlyi módszer jelentőségéről a filozófiai érvelésben, különös tekintettel a normatív kérdések tárgyalására, vö. Huoranszki 1999. 225–227.

[5] Vö. Bobzien 1998 és Frede 2011.

tatható.[6] A gyakorlati lehetőségek feltételével szemben megfogalmazott kritika tárgyalása során azonban nem az elméletek keletkezésének sorrendjét követem. Elsőként az aszimmetrikus felfogást tárgyalom, a szemikompatibilizmust pedig – a szokásostól némiképp eltérő módon – az aszimmetrikus felfogás kiterjesztéseként értelmezem.

Az aszimmetrikus felfogás kiindulópontja, hogy akkor tarthatunk valakit felelősnek, ha rendelkezik az *orthonómia* képességével, vagyis ha képes arra, hogy adott szituációban a helyes erkölcsi érvek *(reasons)* alapján az erkölcsileg helyes cselekedetet hajtsa végre.[7] Az aszimmetrikus felfogás egyes képviselői az orthonómiát a felelősség autonómiafeltételével állítják szembe. Az autonómia mint a felelősségtulajdonítás feltétele e felfogás szerint nemcsak azt követeli meg, hogy a cselekvő képes legyen helyes (erkölcsi) érvek alapján helyesen cselekedni, hanem azt is, hogy ugyanabban a helyzetben képes legyen irracionálisan vagy erkölcsileg helytelenül viselkedni. Úgy tűnik azonban, semmi sem támasztja alá azt, hogy valakit tetteiért ne tartsunk felelősnek csak azért, mert képtelen irracionálisan vagy erkölcstelenül cselekedni bizonyos helyzetekben.

Mielőtt részletesebben elemeznénk, mit von maga után az erkölcsi felelősség orthonómiafelfogása a gyakorlati lehetőségekkel kapcsolatban, érdemes egy rövid terminológiai kitérőt tenni. Talán különösnek tűnhet, ahogyan az aszimmetrikus felfogás hívei szembeállítják egymással az autonómia és az orthonómia fogalmát. Kant legalábbis, akitől az erkölcsi autonómia fogalmát a modern filozófiai tradíció örökölte, szabad cselekvésen éppen olyasvalamit értett, amit az aszimmetrikus felfogás hívei az orthonómián értenek: az erkölcsi személyiség azon jellegzetességét, hogy képes helyesen cselekedni helyes erkölcsi elvek alapján. Mi több, Kant éppen a helyes erkölcsi érvek alapján végrehajtott helyes cselekvéssel azonosítja az emberi szabadságot, amelyet közismert módon a racionalitás megtestesülésének tekintett.

Ennek ellenére, mint az később talán világossá válik, Kant mégsem volt az orthonómiafelfogás előfutára. Először is, Kant szerint csak az orthonóm (vagy kanti értelemben autonóm) cselekvés szabad, de a cselekvés szabadsága nem feltétele az erkölcsi felelősségnek, hiszen a heteronóm cselekedetekért is felelősek lehetünk. E tekintetben Kant egyértelműen a sztoikus felfogás követője. Továbbá, Kant számára a sajátosan emberi szabadság feltétele a helytelen cselekedetre való motiváltság lehetősége, mit több, tényleges adottsága. Márpedig épp ez az, amit az aszimmetriafelfogás hívei tagadnak.[8]

[6] Az értelmezést Yaffe 2000 fogalmazta meg. Kritikáját lásd Lowe 2005.

[7] Az orthonómia fogalmát Pettit-Smith 1996 és Smith 1997 vezeti be, de a fogalom segítségével jól megragadható Susan Wolf – időben ezt megelőző – elmélete is. Mint hamarosan látni fogjuk, a két nézet közti eltérés az alternatív lehetőségek értelmezésében van, mindkettőnek azonban központi tézise a gyakorlati modalitások aszimmetriája.

[8] Kant felfogását az erkölcsi motivációk és az akarat szabadságával kapcsolatban egy korábbi tanulmányomban bővebben is elemzem, vö. Huoranszki 2004.

Az orthonómiafelfogás képviselői tehát amellett érvelnek, hogy a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető a dicséretre méltó cselekedetekért viselt felelősséggel. Ha az autonómiát tartjuk a felelősség feltételének, abból az következik, hogy a felelős cselekedet nemcsak azt követeli meg, hogy adott szituációban valaki képes legyen racionálisan és/vagy erkölcsileg helyesen cselekedni, hanem azt is, hogy ugyanabban a helyzetben képes legyen az irracionális és/vagy erkölcsileg helytelen cselekedetre. De miért lenne az irracionális és/vagy erkölcstelen cselekedetre való képesség feltétele az erényes cselekedetekért viselt felelősségnek? Miért ne tarthatnánk felelősnek azt az egyént, aki adott helyzetben csak a jót képes tenni? És miért kellene értékelnünk azt, hogy valaki irracionálisan és helytelenül is képes cselekedni (Wolf 1990. 56–61)?

Az aszimmetrikus felfogás szerint csak úgy kerülhetjük el azt, hogy ezekre a megválaszolhatatlannak tűnő kérdésekre választ keressünk, ha elfogadjuk, hogy egy erkölcsileg helyes cselekedet végrehajtásáért felelős lehet valaki akkor is, ha az gyakorlatilag szükségszerű volt, tehát az illető nem volt képes másképp cselekedni, mint ahogyan cselekedett. Egy sokat idézett ókori mondás szerint Cato „jó volt, mert más lenni nem tudott" (Chisholm 1964/2004. 177). Az aszimmetrikus felfogás képviselői szerint ezt a kijelentést szó szerint kell vennünk: a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethető a helyes cselekedetekért viselt felelősséggel.[9]

Mi a helyzet azonban a helytelen cselekedetekért viselt felelősséggel? Az elmélet képviselői szerint pontosan ez alapozza meg a feltételek aszimmetriáját: ha valaki helytelenül cselekszik, csak akkor tartjuk felelősnek, amennyiben cselekedhetett volna másképp is, mint ahogyan cselekedett. Pontosabban csak akkor tartjuk felelősnek, ha rendelkezik azzal a képességgel, hogy a helyes cselekedetet hajtsa végre a helyes erkölcsi érvek alapján. Aki nem ismeri fel az érveket, vagy képtelen arra, hogy (adott körülmények között) a (racionális) gyakorlati érveknek megfelelően cselekedjék, azt erkölcsi értelemben nem hibáztathatjuk cselekedeteiért. A felelősség forrása a helytelen cselekedetek esetében az, hogy valaki képes volt a helyes erkölcsi érvek alapján helyesen cselekedni, mégsem tette ezt. A gyakorlati lehetőség ezért feltétele annak, hogy valakit erkölcsileg felelősnek tartsunk egy helytelen cselekedetéért, azonban a gyakorlati szükségszerűség nem zárja ki, hogy valaki erkölcsileg dicséretre méltó tetteket hajtson végre. Innen ered a feltételek aszimmetriája.

Tagadhatatlan, hogy az aszimmetriafelfogás sok esetben jól tükrözi a felelősségtulajdonítás kapcsán használt gyakorlatunkat. Amikor azt akarjuk eldönteni, hogy valakit erkölcsileg hibáztathatunk-e egy helytelen cselekedetéért, azt vizs-

[9] Érdekes megfigyelni, hogy Dennett igen hasonló érveket hoz fel a felelősség és gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetősége mellett az aszimmetria említése nélkül (Dennett 1984. 131–144).

gáljuk, képes volt-e felismerni a helyes cselekedet végrehajtása melletti érveket, illetve képes volt-e azoknak megfelelően cselekedni. Az előbbiek hiánya miatt nem tartjuk felelősnek például a gyermekeket vagy a súlyos értelmi fogyatékosokat, az utóbbi miatt pedig azokat, akik fizikai kényszer vagy közvetlen pszichológiai befolyás hatása alatt cselekedtek. Amikor azonban valaki egy hőstettet hajtott végre, ritkán firtatjuk, képes lett-e volna tartózkodni a végrehajtásától. Az utóbbi kérdés nemcsak feleslegesnek, de bizonyos értelemben sértőnek is tűnik. Hasonló módon, ha valaki egy nehéz helyzetben racionális döntést hoz, nem azért dicsérjük, mert képes lett volna ostoba módon is cselekedni. Úgy tűnik tehát, a felelősségtulajdonítás feltételei nem szimmetrikusak a helyes és a helytelen cselekedetek esetében. Előbbi összeegyeztethető a cselekedet gyakorlati szükségszerűségével, az utóbbi viszont nem.

Ennek ellenére mégsem nyilvánvaló, hogy a dicséretre méltó cselekedet összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel. Wolf érvelésének meggyőző ereje például abból ered, hogy a racionális cselekedettől való tartózkodás képességét mint *az irracionális cselekedet végrehajtására vonatkozó képességet* írja le. Miért is vágyna bárki arra, hogy ilyen képességgel rendelkezzék? És miért tekintenénk fontosnak azt, hogy valaki erkölcsileg visszataszító módon is képes legyen cselekedni akkor, amikor erényes viselkedéséért dicsérjük? Ha a gyakorlati lehetőségekre vonatkozó kérdést úgy tesszük fel, mint ami az irracionális és erkölcstelen viselkedésre való képességre vagy annak értékére vonatkozik, könnyű a gyakorlati szükségszerűséget összeegyeztetni az erényes cselekedetekkel. Ámde nyilvánvaló, hogy azok, akik a gyakorlati lehetőséget az erényes cselekedet feltételének tartották, egész más értelemben tették ezt, nem az ostoba és dicstelen cselekvésre való képességet tekintették az erkölcsi felelősség feltételének.[10]

Senki sem vitatná, hogy valaki akkor felelős egy erkölcsileg dicséretre méltó cselekedet végrehajtásáért, ha azt a helyes erkölcsi érvek alapján teszi (tehát a „the right action *for* the right reason" elve alapján). Ám a döntő kérdés éppen arra vonatkozik, mit jelent a helyes érvek *alapján* helyesen cselekedni. Pontosabban, hogy lehetséges-e ezen érvek alapján *felelős módon* cselekedni úgy, hogy a cselekedet egyben gyakorlatilag szükségszerű volt. Wolf maga is látja, hogy ez az igazán érdekes kérdés, amikor megemlíti, hogy talán (?) ez az „autonómiafelfogás" alapja (Wolf 1990. 61–62); vagy amikor azt a kérdést tárgyalja, miért nem tekintjük a „kényszeres jótevő" viselkedését dicséretre méltónak (Wolf 1980). Ennek ellenére úgy véli, hogy a pszichológiailag determinált és ebben az érte-

[10] Az egyetlen kivétel, akit Wolf maga is említ, talán Sartre és néhány más egzisztencialista. Kant a helytelen cselekedetre való hajlamot nem képességnek, hanem emberi adottságnak tekintette.

lemben gyakorlatilag szükségszerű cselekedet is lehet dicséretre méltó, tehát lehet olyan, amit a cselekvő a helyes erkölcsi érvek *alapján* hajtott végre.

Ez azonban vitatható feltevés. Tegyük félre egy pillanatra a morális felelősség kérdését, és gondoljunk egy átlagos teszt-szituációra, amikor a vizsgázónak az a feladata, hogy az előre megadott válaszok közül kiválassza a helyeset. Tegyük fel, hogy a vizsgázó komolyan veszi a helyzetet, nem akar gúnyt űzni a vizsgáztatóból, és pontosan tudja, mi a helyes válasz. A helyes érvek alapján a helyes választ adja. Mégis, ahhoz, hogy a tesztnek a vizsgáztató szempontjából értelme legyen, fel kell tételeznie, hogy a vizsgázó képes lett volna más választ megjelölni. Amikor ezt a képességet feltételezzük, nem arra gondolunk, hogy a vizsgázó rendelkezik a „helytelen válaszadás képességével". Ez valami olyasmit jelentene, mint hogy valaki csak akkor képes szabadon járni, ha bármelyik pillanatban képes megbénulni is. De amikor a járás vagy a helyes válaszadás képességének gyakorlásáról beszélünk, nyilván nem erre gondolunk. Sokkal inkább arra, hogy a helyes válasz csak akkor mutat valamit a vizsgázó képességeiről, ha ő maga döntött úgy, hogy az általa helyesnek tartott választ jelöli meg. A kérdés tehát az, hogy maga ez a döntés összeegyeztethető-e a pszichológiai determinizmussal, tehát a gyakorlati lehetőségek hiányával.

Ha a „kényszeres jótevő" azért nem felelős, mert cselekedetét ugyan az erkölcsi érvek ismerete okozta, de – pszichológiai értelemben – nem cselekedhetett másképp, mint ahogyan cselekedett, mi teszi felelőssé az erényes, de ugyancsak pszichológiailag determinált cselekvőt? A hagyományos válasz a következő: a kényszeres viselkedés nem a cselekvő saját döntésének eredménye abban az értelemben, hogy a döntés képessége feltételezi a gyakorlati lehetőségeket. A kérdés nem az, hogy az alternatívák a cselekvő számára *vonzóak-e* vagy helyeselhetők-e, hanem hogy *léteznek-e*.

Számos olyan pszichológiailag determinált cselekedet létezik, amely gyakorlatilag szükségszerű és a cselekvő *éppen ezért* nem felelős érte, hiszen az ilyen viselkedést az különbözteti meg a felelős cselekedettől, hogy a cselekvő nem volt képes a döntésre. Ha azonban valaki felelős, és ezért képes a döntésre, annak arra is képesnek kell lennie, hogy másképp döntsön és cselekedjen, mint ahogyan tette. Nincs értelme ugyanis a döntés képességéről beszélni olyan helyzetekben, amikor nincsenek alternatívák.

Röviden: a gyakorlati lehetőségeket nem azért tekintjük a felelősségtulajdonítás feltételének, mert értékeljük az irracionalitásra vagy az immoralitásra való képességet – ahogyan azt Wolf érvei feltételezik –, hanem azért, mert úgy véljük, senki sem cselekedhet a helyes érvek *alapján*, ha viselkedése nem saját döntésétől függ. Döntésről pedig csak akkor van értelme beszélni, ha a döntés hatókörébe eső cselekedet gyakorlatilag nem szükségszerű. Az erős jellemmel rendelkező ember nem abban az értelemben „képtelen mást tenni, mint a jót", hogy tudatos döntéseivel képtelen lenne viselkedését kontrollálni, hanem abban az értelemben, hogy azokban a helyzetekben, amelyekben másoknak tuda-

tos döntésre van szükségük a helyes cselekedet végrehajtásához, az erős jellemű embernek nincs szüksége ilyen döntésre, mivel számára a helytelen viselkedésnek nincs motiváló ereje. De ez nem jelenti azt, hogy felelős lehet a tetteiért abban az esetben is, ha cselekedeteit *nem képes* döntéseivel kontrollálni.

III. ORTHONÓMIA ÉS OKSÁGI CSELEKVÉSELMÉLET

Az orthonomikus felfogás mellett azonban létezik egy másik megfontolás is, amely nem az „irracionális viselkedésre való képességek" állítólagos feltételének kritikájából indul ki. Eszerint az orthonomikus felfogás egyeztethető össze legkönnyebben az oksági cselekvéselmélet standard értelmezésével. Ezen elmélet szerint egy cselekedet akkor szándékos, ha azt a cselekvő olyan pszichológiai állapotai okozzák, amelyek a cselekedetét számára (szubjektíve) igazolttá is teszik. Ezek a pszichológiai állapotok pedig a cselekvő vágyai, amelyek céljait kijelölik. Az elmélet szerint akkor cselekszik valaki szándékosan, ha ezek a vágyak, valamint azon meggyőződése, hogy adott helyzetben milyen típusú cselekedetek szolgálhatnak e vágyak kielégítésére, cselekedetének okai is egyben. Cselekedetünk azért intencionális, mert megfelelő mentális állapotaink a megfelelő módon okozzák azt, amit teszünk (Davidson 1963, Goodman 1970, Smith 1987, Smith 1997. 307).[11]

Az oksági cselekvéselmélet részleteit itt nem vizsgálhatjuk, fontos azonban látni, hogy az oksági elmélet nem egyeztethető össze azzal a feltételezéssel, hogy két ugyanolyan vágyakkal és meggyőződésekkel rendelkező egyén különbözőképp is dönthetne és cselekedhetne. Pontosabban, csak abban az esetben cselekedhetnek különbözőképpen, ha egyikük cselekedete nem szándékos, és ennyiben felelősnek sem tarthatjuk érte. Egy ilyen elmélet keretében tehát a felelősség feltételeit csakis a cselekvést meghatározó mentális állapotok feletti kontroll segítségével érthetjük meg. A cselekedetekért viselt felelősség forrása eszerint a helyes vágyak és a meggyőződésekért viselt felelősség kell legyen. Ha feltételezzük, hogy az erkölcsi felelősség feltétele a cselekedetek felett gyakorolt racionális kontroll, ez a felfogás azt vonja maga után, hogy a racionális kontroll nem a cselekvés értékére vonatkozó ítéletek és viselkedés közti kapcsolatban nyilvánul meg, hanem abban a folyamatban, ahogyan a cselekvő valamely konkrét cselekedetre irányuló vágyai és meggyőződései alakulnak.[12]

Mi lesz egy ilyen elmélet következménye a gyakorlati lehetőségek és szükségszerűségek tekintetében? A kérdésre adott válasz nyilván azzal függ össze,

[11] Közismert módon az elmélet legfőbb nehézsége annak megértése, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy a „megfelelő módon" követelmény teljesüljön. Ez a nehézség azonban nem érinti jelen tanulmány tárgyát.

[12] Az ezzel ellentétes nézetről vö. Huoranszki 2011b.

hogy miként képes valaki saját vágyait és meggyőződéseit kontrollálni. A cselekvést meghatározó vágyak kontrollja tűnik a kevésbé nehéz kérdésnek, mivel feltételezhetjük, hogy a kontroll ebben az esetben azt jelenti, hogy a cselekvő képes vágyait aszerint alakítani, hogy adott helyzetben mit ítél racionálisnak, illetve erkölcsileg helyesnek. Ez ellen vethető, hogy a helyes ítélet alapján történő cselekedet csak azt követeli meg, hogy a cselekvő a megfelelőnek ítélt cselekedetet *szándékozza* végrehajtani, azt már nem, hogy vágyjon is erre. Az ellenvetés súlyát az határozza meg, mit gondolunk a cselekvést okságilag befolyásoló vagy meghatározó mentális állapotok természetéről. Az oksági elmélet számos képviselője véli úgy, hogy a szándékok hitek és/vagy vágyak speciális esetei, nem azoktól független, önálló oksági szereppel bíró mentális állapotok, mások vitatják ezt.[13] Az orthonomikus felfogás képviselői nem tulajdonítanak speciális szerepet az intencióknak, pontosabban azokat a meggyőződések és vágyak terminusaiban értelmezik. Ebben az elméleti keretben a racionális vágy értelmezhető úgy, mint a racionális ítéletnek megfelelő vágy.

A döntő kérdés tehát az, miként lehetséges, hogy valaki saját meggyőződéseit kontrollálja. Sok filozófus véli úgy, hogy a meggyőződések feletti kontroll fogalma értelmetlen, illetve még ha értelmes is, semmiképpen sem alkalmas a *racionális* kontroll fogalmának értelmezésére.[14] E filozófusok abból indulnak ki, hogy a racionális kontrollt a szándékos cselekedetekben megnyilvánuló kontroll mintájára kell értelmeznünk. Egy cselekvő szándékai segítségével kontrollálja saját cselekedeteit. Hasonló módon, a cselekvő csak akkor kontrollálhatja meggyőződéseit, ha azt gondolja igaznak, illetve hamisnak, amit akar. Azonban először is kétséges, hogy az akaratlagos vagy szándékos meggyőződések fogalma értelmes. Másodszor, még ha nem is tagadjuk, hogy egy vélekedés lehet akaratlagos, ebből nem következik, hogy a vélekedések racionalitása akaratlagos voltuktól függ. Épp ellenkezőleg, amikor valaki csak azért van meggyőződve egy kijelentés igazságáról, mert azt hinni akarja, azt a legtöbb esetben az irracionalitás jelének tekintenénk. A vélekedések kialakításának célja az igazság megragadása, de azt, hogy mi igaz, nem az egyén szándékai, hanem a tények határozzák meg.

A vizsgált elmélet szerint azonban éppen ezen a ponton nyeri el értelmét az erkölcsi felelősség feltételének orthonomikus jellege. Eszerint a meggyőződések feletti kontrollt nem úgy kell értenünk, mint egy a „szándék kialakítását megelőző" szándékot. A meggyőződéseinkért viselt felelősség alapja sokkal inkább a meggyőződések kialakítására vonatkozó normáknak való megfelelés. Ezeket a normákat pedig az határozza meg, hogy diszkurzív kapcsolataink során mit várunk el egymástól. Elvárjuk például, hogy törekedjünk arra: vélekedé-

[13] Az intenciók redukálhatatlanságáról az oksági elméleten belül lásd Harman 1977 és Bratman 1987.

[14] Vö. Owens 2000.

seink ne mondjanak ellent egymásnak vagy a rendelkezésre álló evidenciáknak. Ez a „törekvés" nem akaratlagos mentális cselekvés, de nem is független az egyén mentális diszpozícióitól (Pettit és Smith 1996; Smith 1997).

Az elmélet jelen tanulmány témája szempontjából fontos következménye, hogy amennyiben a cselekvő helyes érvek és meggyőződések alapján cselekszik, a viselkedéséért viselt felelősség összeegyeztethető annak gyakorlati szükségszerűségével. Ha valaki a rendelkezésére álló evidenciák alapján igaz meggyőződésekre tesz szert – még ha adott esetben ez fájdalmat okoz is neki –, ezt helyesnek tartjuk, és nem firtatjuk, hogy képes volt-e másképp vélekedni. Ha a szándékos cselekedeteket a cselekvő vágyai és meggyőződései határozzák meg, akkor a cselekedetekért viselt felelősség feltétele az, hogy a cselekvő helyes vágyak és vélekedések alapján cselekedjen. Ha a helyes vélekedés az, ami megfelel az episztemikus normáknak, szükségtelen azt feltételeznünk, hogy a cselekvő csak akkor felelős, ha képes lett volna másképp is cselekedni (vélekedni), mint ahogyan tette.

Mi a helyzet azonban akkor, amikor a cselekvő szándékosan, ámde helytelenül cselekszik? Ebben az esetben már releváns kérdésnek tűnik, hogy képes volt-e a helyes vágyakra, illetve meggyőződésekre szert tenni. A kérdés természetesen nem arra vonatkozik, hogy „képes lett volna, ha akarja". Vannak azonban esetek, mikor úgy érezzük: képesek lettünk volna például egy feladat megoldására, vagy arra, hogy egy jobb döntést hozzunk, anélkül, hogy az akaratlagosság kérdése felmerülne. Aki csak egy félévet tanult franciául, attól nem várjuk el, hogy egy még soha nem hallott francia mondatot hibátlan ortográfiával leírjon. Ugyanezt valószínűleg elvárjuk egy iskolázott francia felnőttől. Ha utóbbi hibázik, abból indulunk ki, hogy képes lett volna helyesen is leírni a mondatot, és ezért tartjuk hibájáért felelősnek. Hasonló módon, ha valaki képes egy adott szituációban helyes nézetet kialakítani arról, hogy miként kell cselekednie, és arra is képes, hogy a cselekedet végrehajtására vágyjon, akkor felelősnek kell tartanunk a helytelen vélekedések és vágyak alapján végrehajtott cselekedetéért. Az erkölcsi megrovás tehát, szemben az erkölcsi magasztalással, összeegyeztethetetlen a gyakorlati szükségszerűséggel.

Az elmélet képviselői szerint az erkölcsi felelősség és szabadság orthonomikus elmélete jól magyarázza a felelősség tulajdonításával kapcsolatos intuícióinkat (Smith 1997, Smith 2003). Eszerint például az akaratgyenge egyén azért felelős, mert képes arra vágyni, hogy az általa helyesnek ítélt cselekedetet hajtsa végre. Ezzel szemben a kényszeres cselekvő azért *nem* felelős, mert nem képes arra vágyni, amit helyesnek ítél. Hasonló módon, a manipulált egyén azért – és olyan mértékben – nem felelős, amennyiben nem képes helyes ítéletet hozni arról, mit kell tennie adott helyzetben. Ezzel szemben ha valaki azért hoz helytelen ítéletet, mert kapkodva, az általa ismert vagy számba vehető szempontokat figyelmen kívül hagyva dönt, az felelős azért, amit tesz, mert képes lett volna másképp is ítélni és cselekedni. A helytelen viselkedésért tulajdoní-

tott felelősség feltétele tehát gyakorlati lehetőség abban az értelemben, hogy valaki adott szituációban képes volt másként ítélni és más cselekedet végrehajtására vágyni.

Általában véve az orthonomikus felfogás melletti érvelés meggyőzőereje nagyban függ attól, mit gondolunk az oksági cselekvésmagyarázat azon változatáról, amit az elmélet feltételez. A felelősségtulajdonítás felől nézve különösen fontos szempont, hogy az elméletbe rendkívül nehéz beilleszteni azt a feltételezésünket, hogy az erkölcsileg felelős személy képes döntést hozni arról, mit tesz. Ha a szándékos cselekedet a releváns vélekedések és vágyak következménye, akkor a döntéshozatalnak mint sajátos mentális képességnek nincs közvetlen szerepe a viselkedés alakításában. Közvetett szerepe akkor lehetne, ha feltételeznénk, hogy képesek lehetünk arra, hogy másra vágyjunk, vagy a cselekedet értékéről mást gondoljunk, ha úgy döntünk. De ilyesmit az elmélet – nagyon helyesen – nem feltételez. Következésképp ezen elmélet szerint nem *az erkölcsi normák alkalmazása* követeli meg a gyakorlati lehetőségeket (ahogyan azt a hagyományos „ought implies can" elv képviselői vélik), hanem a lehetőségek alapulnak a vágyaink és vélekedéseink alakításával kapcsolatos normatív elvárásokon. Érdemes megjegyezni, hogy bár – mint korábban láttuk – az elmélet alkotói az orthonómia fogalmát a kanti autonómia fogalmával állítják szembe, ez az elképzelés nem volt idegen Kanttól.

A szabad választást tehát nem úgy kell értenünk, mint egy képesség gyakorlását, hanem mint a „szabad vélekedés és vágy" következményét (Smith és Petit 1996, 448). De miként lehet egy vélekedés szabad, ha kialakítása nem követeli meg a gyakorlati lehetőségeket? Mi különbözteti meg a pusztán kényszeresen vagy manipuláció hatására helyesen cselekvő egyént a dicséretre méltó módon cselekvőtől? Az, hogy utóbbi helyes cselekedete saját, vélekedései és vágyai kialakítására vonatkozó képességének gyakorlása, előbbié azonban nem. A szabad és felelős egyén olyan körülmények között, amelyben aktuális vágyai és vélekedései helytelenek lennének, más vágyakkal és vélekedésekkel rendelkezne, mint amikkel aktuálisan rendelkezik. A kényszeres vagy manipulált egyén vágyait azonban a körülmények változása nem befolyásolná. Ebben az értelemben vágyai és meggyőződései nem saját racionális képessége gyakorlásának termékei, ezért nem felelős azokért a cselekedeteiért, amelyeket az ilyen vágyak okoznak.

Nem világos azonban, hogyan egyeztethető össze mindez azzal, hogy a helyes cselekedetekért viselt felelősség nem kívánja meg a gyakorlati lehetőségeket. Az elmélet feltevése szerint a helyes és helytelen cselekedetekért viselt felelősséget az különbözteti meg egymástól, hogy a helytelen cselekedetek esetében az *aktuális* körülmények között az *aktuális* képességekkel rendelkező egyén vélekedhetett/cselekedhetett volna másképp, míg helyes cselekedetek esetében csak az érdekel bennünket, hogy az *alternatív* körülmények között az *aktuális* képességekkel rendelkező egyén vélekedhetett/cselekedhetett volna másképp.

Ha azonban e két kontrafaktuális két különböző képességet ragad meg, abból az következik, hogy a helytelenül vélekedő/cselekvő egyén olyan képességek birtokában van, amivel a helyesen cselekvő *nem* rendelkezik. Következésképp a felelősségtulajdonítás oksági cselekvés magyarázaton alapuló elmélete hasonló nehézséggel kell, hogy szembenézzen, mint a korábban tárgyalt orthonomikus elmélet: a cselekedetet egy aktuális képesség hiánya tesz helyessé. Ezt a következményt pedig igen nehéz elfogadni. Például nem az erkölcsi ítéleteinek megfelelő módon cselekvő felelős egyénről gondoljuk, hogy híján van valamilyen racionális képességnek, hanem az akaratgyenge cselekvőről.[15]

IV. MENTÁLIS MECHANIZMUSOK ÉS KÉPESSÉGEK

Számos kortárs kompatibilista szerint azonban a helyes és helytelen cselekedetekért viselt felelősség feltételei közt nincs aszimmetria. Mégpedig azért, mert mind a helyes, mind pedig a helytelen cselekedetekért viselt felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel. A szemikompatibilisták szerint annak megítélése során, felelős volt-e valaki tetteiért, nem azt vizsgáljuk, képes volt-e másképp cselekedni, mint ahogyan cselekedett, függetlenül attól, hogy helyes vagy helytelen cselekedetet hajtott-e végre. A kérdésünk inkább az, milyen mentális folyamatok vagy mechanizmusok eredménye volt a cselekedet.

A szemikompatibilisták, akárcsak az aszimmetrikus felfogás hívei, amellett érvelnek, hogy az egyént racionális képességeinek gyakorlása teszi felelőssé. Az aszimmetrikus felfogás képviselőivel ellentétben azonban nem kell szembenézniük azzal a nehézséggel, hogy a felelős, ámde helytelenül cselekvő egyénnek olyan képességet tulajdonítanak, amelynek a helyesen cselekvő, ámde felelős egyén híján van. Mindkét típusú cselekvőnek ugyanazon racionális képességekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy felelősnek tartsuk, és e képességek gyakorlása egyik esetben sem követeli meg a gyakorlati lehetőségeket.

Mint láttuk, az orthonomikus felfogás szerint a cselekvő akkor felelős a helyes cselekedetéért, ha aktuális képességeivel rendelkezve, de eltérő körülmények között másképp cselekedett volna (mert más, az adott körülmények között helyes vágyai és meggyőződései lettek volna). A szemikompatibilizmus egyik változata szerint egy hasonló kontrafaktuálisnak kell kielégülnie akkor is, amikor helytelen cselekedetekért tulajdonítunk felelősséget. Van azonban két fontos különbség abban, ahogyan a kontrafaktuálisokat az orthonómiafelfogás képviselői és a szemikompatibilisták értelmezik.

Először is, a szemikompatibilisták e feltételt közvetlenül a cselekedetekre alkalmazzák, nem pedig a cselekedeteket befolyásoló/meghatározó vágyakra és vélekedésekre. Másodszor, a szemikompatibilisták egy része szerint a releváns

[15] Vö. Huoranszki 2011b.

kontrafaktuálisok nem *képességeket,* hanem a képességek gyakorlásának alapul szolgáló konkrét mechanizmusokat azonosítanak. A „mechanizmus – képesség" distinkciót nem könnyű értelmezni, de mint látni fogjuk, a szemikompatibilista elmélet két eltérő típusát épp ennek segítségével különböztethetjük meg. Márpedig épp a két eltérő típusú szemikompatibilista elmélet kapcsán felmerülő dilemma segítségével érzékeltethető a legkönnyebben az elmélet legfőbb gyengesége.

A felelősségtulajdonításra vonatkozó szemikompatibilista elméletet érdemes az orthonomikus elmélettel összevetve bemutatni, mert utóbbi a felelős egyén vélekedéseire, illetve vágyaira vonatkozó feltevése nagyon hasonlít a szemikompatibilisták cselekedetekre vonatkozó feltevésére. Bár az orthonomikus felfogás képviselői tudtommal erre sehol sem hivatkoznak, mindkettő rokonságot mutat a tudás úgynevezett nyomkövető elméletével.[16] Eszerint csak akkor mondhatjuk, hogy valaki tud valamit, ha igaz vélekedése érzékeny azokra a tényekre vagy körülményekre, amelyek vélekedését igazzá teszik. A vélekedések szenzitivitását egy kontrafaktuális segítségével értelmezhetjük: egy igaz vélekedés akkor minősül tudásnak, ha a (releváns) körülmények változásával a vélekedés is megfelelő módon változna. Hasonló módon, az orthonomikus felfogás szerint a helyes cselekedetért viselt felelősség feltételezi, hogy az egyén képes a helyes cselekedetre vonatkozó vélekedéseit és vágyait megváltoztatni, ha a szituáció változik. Ez pedig azt jelenti, hogy vélekedései és vágyai érzékenyek azokra a tényekre, illetve racionális megfontolásokra, amelyek alapul szolgálnak nekik.

A szemikompatibilizmus egyik változata szerint azonban a nyomkövetés kritériumát nem arra kell alkalmaznunk, hogy a felelősségtulajdonításnak alapul szolgáló helyes vélekedések kialakításának képességét jellemezzük vele, hanem közvetlenül a cselekedetek és az alapjukul szolgáló gyakorlati érvek *(reasons)* viszonyára. Eszerint akkor felelős valaki azért, amit tesz, ha cselekedete egy olyan mechanizmus eredménye, amelyről igaz, hogy ha az illető más, megfelelően erős gyakorlati érvekkel rendelkezett volna, akkor ezen érvek konklúziójának megfelelően cselekedett volna. Az elmélet képviselői szerint ez *nem* jelenti azt, hogy az illető – akár helyesen, akár helytelenül cselekedett – adott körülmények között képes lett volna arra, hogy mást tegyen, mint amit tett (Fischer és Ravizza 1998. 75). A kontrafaktuális pusztán azt az aktuális – feltételezhetően pszichológiai – mechanizmust jellemzi, amelynek eredményeként a cselekedet létrejött. Következésképp az erkölcsi felelősség összeegyeztethető a gyakorlati szükségszerűséggel. A felelős cselekvőnek nem kell képesnek lennie arra, hogy adott körülmények közt másképp is cselekedhessen, mint ahogyan tette.

A szemikompatibilizmus „mechanizmuselméletének" azonban legalább két, igen nehezen megválaszolható ellenvetéssel kell szembenéznie. Az egyik, hogy

[16] Erről magyarul Nozick 1980/2002. Bővebben Nozick 1980. 172–185. Fischer explicit módon utal Nozick tudásról alkotott elméletére, lásd Fischer 2004. 168.

az elmélet rendkívül szűkre szabja azoknak a cselekedeteknek a körét, amelyért felelősséget kell vállalnunk. Számos olyan eset van ugyanis, amikor egy cselekvő adott szituációban kellőképp erős gyakorlati érvvel rendelkezik egy meghatározott típusú cselekedet végrehajtására anélkül, hogy meg is tenné, ennek ellenére felelősnek tartjuk azért, amit elmulasztott megtenni. A legnyilvánvalóbb esetei ennek a nem szándékolt mulasztások. Gyakran vagyunk felelősek azért, mert elmulasztunk megtenni valamit, ami mellett erős – és általunk sem megkérdőjelezett – érvek szólnak. Ennek oka lehet egyszerű felejtés (nemtörődömség) vagy akaratgyengeség (például lustaság). Ezekben az esetekben felismerjük, mit kellene tennünk, és bár cselekvésünk nyilván nem „szenzitív" a felismert erős gyakorlati érvekre, mulasztásainkért mégis felelősek vagyunk.

Általánosságban nehéz belátni, hogy egy olyan elmélet, amely a racionális képességek *aktuális működéséhez* köti a felelősségtulajdonítást, miként képes magyarázni az irracionális cselekedetekért viselt felelősséget. Az erkölcsi vétek leghétköznapibb formája az erkölcsi gyengeség, amikor valaki egy adott szituációban felismeri, mit helyes (racionális) tenni, önérdekből vagy más okból azonban nem annak megfelelően cselekszik. A szemikompatibilizmus mechanizmuselmélete szerint ekkor azért felelős, mert ha megfelelően erős gyakorlati érvei lettek volna, azok alapján cselekedett volna. De mint fentebb láttuk, ilyen érvei lehetnek egy felelős cselekvőnek anélkül, hogy azok alapján cselekedne.

Erre talán a mechanizmuselmélet képviselője azt felelhetné, hogy a megfelelő érvek adott szituációban nem voltak elég erősek. Függetlenül azonban attól, hogyan értelmezhetjük tényleges motivációs potenciáljuktól függetlenül a gyakorlati érvek „erejét", nyilvánvaló, hogy egy ilyen kritérium segítségével nem tudjuk megkülönböztetni, ki felelős cselekedeteiért és ki nem. Ha például a „megfelelően erős gyakorlati érv" valamilyen rendkívül súlyos következményekkel járó fenyegetés, akkor valószínűsíthető, hogy mind az akaratgyenge, mind pedig a kényszeres cselekvő a fenyegetés által kikényszerített cselekedetet hajtaná végre. Előbbi azonban felelős az aktuális körülmények közti viselkedéséért, míg utóbbi nem (Watson 2004, Huoranszki 2011a. 110–115).

A másik, az elmélet részleteit érintőnél mélyebb – és a jelen tanulmány témája szempontjából fontosabb – probléma, hogy a mechanizmuselmélet miként egyeztethető össze a gyakorlati szükségszerűséggel. A felelős cselekedet által megkövetelt gyakorlati lehetőségekkel kapcsolatos egyik legrégebbi kompatibilista elmélet – melynek forrásai legalább Hume-ig nyúlnak vissza – éppen úgy jellemzi a felelősségtulajdonítás szempontjából releváns gyakorlati lehetőségeket, mint az egyén azon képességét, hogy adott helyzetben mást tett volna, ha más motívumai és/vagy gyakorlati érvei lettek volna.[17] A mechanizmuselmélet megfogalmazói szerint azonban az a kontrafaktuális, hogy megfelelően erős alternatív gyakorlati érvek birtokában valaki azoknak megfelelően cselekedett

[17] Az elmélet egyik klasszikus megfogalmazása Ayer 1954/2004.

volna, nem közvetlenül az illető felelősségtulajdonítás szempontjából releváns képességét azonosítja, hanem azt az aktuális pszichológiai mechanizmust jellemzi, amely a cselekedet végrehajtásához vezetett.

A „mechanizmus-képesség" megkülönböztetést azonban nagyon nehéz világosan értelmezni. Senki sem vitatja, hogy számos képességnek valamilyen – neurális vagy egyéb pszichológiai – „mechanizmus" az alapja. De ha valaki jól beszél franciául, nem a mechanizmusról állítjuk, hogy képes helyes francia mondatok megfogalmazására, hanem a franciául tudó egyénről. Hasonlóképp ha valaki erős gyakorlati érvek hatására másképp viselkedne, mint ahogyan viselkedik, akkor, még ha ez valóban valamilyen mechanizmuson alapul is, a kontrafaktuális nem a mechanizmust jellemzi, hanem magát a felelős cselekvőt.

A fentebb tárgyalt két ellenvetés, úgy tűnik, ugyanabba az irányba mutat. A szemikompatibilista elméletnek talán nem a cselekvés során működő konkrét mechanizmusok segítségével kellene megértenie a felelősség feltételeit, hanem azoknak az általános racionális képességeknek a segítségével, amelyek birtoklása nélkül nem tartunk valakit felelősnek. Ezek közé az általános képességek közé tartozik, hogy valaki adott helyzetben képes felismerni a megfelelő morális, illetve gyakorlati érveket, és ezek fényében képes cselekedetét kontrollálni (Wallace 1994. 157, 164). Mármost aligha vitatná bárki, hogy e képességek birtoklása szükséges feltétele a cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek. Az azonban már vitatható, hogy elégséges-e, illetve hogy e képességek értelmezése összeegyeztethető-e a cselekedetek gyakorlati szükségszerűségével.

Ami a gyakorlati érvek felismerésének képességét illeti, mint korábban láttuk, az orthonomikus felfogás e képesség birtoklásában látja az erkölcsi felelősség feltételét. Ám az orthonomikus felfogás szerint ez a képesség az erkölcsileg helytelen cselekedetekért viselt felelősség esetében feltételezi, hogy a cselekvő képes lett volna helyes ítéletet hozni és annak alapján cselekedni. Ez pedig a gyakorlati lehetőség egyik értelmezése, nem pedig annak tagadása.

A szemikompatibilista elmélet számára azonban az igazán fogós kérdés az, miként értelmezzük a felelősség azon feltételét, hogy az egyén képes a cselekedetét a felismert morális érvek fényében kontrollálni anélkül, hogy feltételeznénk a gyakorlati lehetőségek valamilyen formáját. A szemikompatibilista képességelmélet valóban választ tud adni a mechanizmuselmélet nehézségeire. A képességelmélet a cselekvő személyről szól, és összeegyeztethető a mulasztásokért vagy az irracionális viselkedésért vállalt felelősséggel, mivel a *személy generikus képességeit* tekinti a felelősségtulajdonítás feltételének, nem pedig a cselekvés során működő konkrét mechanizmusok sajátosságait. Ez azonban a mechanizmuselmélet kapcsán említettekkel éppen ellentétes nehézségekhez vezet.

Egy alvó ember rendelkezhet azzal az általános (generikus) képességgel, hogy adott szituációban felismerje a megfelelő morális érveket, és annak megfelelően cselekedjék. Mulasztásáért mégsem tartanánk felelősnek, ha azért nem cselekszik ezen elveknek megfelelően, mert éppen nincs tudatos állapotban.

Következésképp az általános racionális/morális képességek, ha szükségesek is, nem elégségesek az erkölcsi felelősség tulajdonításához. Az elégséges feltételek részét kell képezze, hogy az illető a konkrét helyzetben képes volt másképp is viselkedni, mint ahogyan tette. Úgy tűnik tehát, a gyakorlati lehetőségek követelménye természetes kiegészítője a racionalitás megkövetelte generikus képességeknek akkor, amikor a konkrét cselekedetekért vagy mulasztásokért viselt felelősség feltételeit akarjuk azonosítani.

V. KONKLÚZIÓ

A fentebb vizsgált ellenvetések természetesen nem elégségesek ahhoz, hogy igazoljuk: a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetetlen az erkölcsi felelősséggel. Ha másért nem, mivel vannak nyilvánvaló esetek, amikor valamely konkrét helyzetben akkor is felelősnek tartunk valakit viselkedéséért, ha csak azt tehette, amit tett. Más kérdés, hogy a nyilvánvaló esetekben a felelősség származtatott, méghozzá a felelős személy olyan korábbi cselekedeteiből, amelyek (még) nem voltak gyakorlatilag szükségszerűek.[18] Talán lehetséges olyan elméletet megfogalmazni, amely nem konkrét mechanizmusokra hivatkozik, de nem is az egyén generikus képességeire, és ezért elkerülheti a fentebb tárgyalt dilemmát anélkül, hogy az erkölcsi felelősség és a gyakorlati szükségszerűség összeegyeztethetetlensége következne belőle.

Ragaszkodhatunk például ahhoz, hogy a konkrét esetekben a racionális képességek gyakorlása, illetve annak elmulasztása elégségesek a morális felelősséghez, miközben tagadjuk, hogy ennek bármi köze lenne ahhoz a kérdéshez, miként kontrollálhatja valaki cselekedetét (Arpaly 2006). Ez a radikális felfogás a kontroll semmilyen formáját sem tekinti a felelősségtulajdonítás feltételének. Mivel a gyakorlati lehetőségek kérdése hagyományosan éppen e kontroll természetének megértése kapcsán merül fel, a kontroll kérdésének irrelevánssá nyilvánítása könnyen összeegyeztethetőnek tűnik azzal, hogy felelősek legyünk azokban az esetekben is, amikor cselekedetünk gyakorlati szükségszerűség eredménye volt.

A fentebb tárgyalt problémák azonban kiküszöbölhetők úgy is, hogy – mint azt a libertariánus és hagyományos kompatibilista elméletek teszik – az erkölcsi felelősséghez szükséges racionális kontroll feltételének tekintjük a gyakorlati lehetőségeket. Gyakorlati lehetőség nélkül nem érthetjük meg, hogyan kapcsolódik a racionális és erkölcsi érvek felismerésének passzív képessége azokhoz a cselekedetekhez, amelyekre az egyén felelőssége kiterjed. Természetesen nyitott kérdés marad, pontosan hogyan értelmezzük a felelősség tulajdonítását-

[18] Ezekről részletesebben lásd Huoranszki 2011a. 166–170.

hoz szükséges képességeket. De a szemikompatibilizmus mellett felhozott ma ismert „pozitív" érvek aligha elég erősek ahhoz, hogy az erkölcsi felelősséget összeegyeztethetőnek tartsuk a gyakorlati szükségszerűséggel.

IRODALOM

Alpary, Nomy 2006. *Merit, Meaning, and Human Bondage*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.

Ayer, Alfred J. 1954/2004. Szabadság és szükségszerűség. Ford. Szabó L. Imre. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc 2004. 165–173.

Bobzien, Susanne 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford. Clarendon Press.

Bratman, Michael 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas–Huoranszki (szerk.) 175–187.

Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, Donald 1963. Actions, Reasons, and Causes. Újranyomva: Davidson 1980. 3–20.

Dennett, Dennett C. 1984. *Elbow Room: The Variety of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA. MIT Press.

Farkas, Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest. Eötvös Kiadó.

Fisher, John M. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford. Blackwell.

Fisher, John M. 2004. Responsibility and Manipulation. *The Journal of Ethics*. 8. 145–177.

Fisher, John M. – Ravizza, Mark 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge. Cambridge University Press.

Frankfurt, Harry 1988. *The Importance of What We Care About*. New York. Cambridge University Press.

Frankfurt, Harry 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. Újranyomva: Frankfurt 1988. 1–10.

Frede, Michael 2011. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Szerk. A. A. Long. Berkeley. University of California Press.

Goldman, Alvin 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.

Harman, Gilbert 1977. Practical Reasoning. In *Philosophy of Action*. Szerk A. R. Mele. Oxford. Oxford University Press. 1997. 149–177.

Huoranszki Ferenc 1999. *Filozófia és utópia*. Budapest. Osiris.

Huoranszki Ferenc 2004. Törvénnyé tett szabadság. *Világosság*. XLV. 10–11–12. 65–81.

Huoranszki Ferenc 2011a. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York. Routledge.

Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengeség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55. 34–55.

Lowe, Jonathan E. 2005. *Locke*. New York. Routledge.

Nozick, Robert 1980. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Nozick, Robert 1980/2002. Szkepticizmus. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Budapest. Osiris Kiadó. 47–60.

Owens, David 2000. *Reason without Freedom*. London. Routledge.

Pettit, Philip – Smith, Michael 1996. Freedom in Belief and Desire. *Journal of Philosophy*. 93. 429–49.

Smith, Michael 1987. The Humean Theory of Motivation. *Mind*. 96. 36–61.

Smith, Michael 1997. A Theory of Freedom and Responsibility. In G. Cullity – B. Gaut (szerk.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford. Clarendon. 293–343.

Smith, Michael 2003. Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.): *Weakness of the Will and Practical Irrationality*. Oxford. Oxford University Press. 17–38.

Strawson, Peter 1962. Freedom and Resentment. In *Freedom and Resentment*. London. Methuen & Co. 1–25.

Watson, Gary 2001. Reasons and Responsibility. *Ethics*. 111. 374–394.

Watson, Gary (szerk.) 1982. *Free Will*. Oxford. Oxford University Press.

Wolf, Susan 1980. Asymmetrical Freedom. *Journal of Philosophy*. 77. 151–166.

Wolf, Susan 1990. *Freedom within Reason*. Oxford. Oxford University Press.

Yaffe, Gideon 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton. Princeton University Press.

Bernáth László

Naturalizmus és erkölcsi felelősség: A Frankfurt-típusú példák*

BEVEZETÉS

Az analitikus filozófiában csaknem valamennyi metafizikai probléma kapcsolódik valahogyan a naturalizmushoz. Ez egészen természetes, ha az analitikus filozófia egyik legfőbb törekvése abban áll, hogy a józan ész meggyőződéseit összeegyeztesse egymással, valamint azokkal a természettudományos belátásokkal, amelyek sok esetben meghökkentőek a mindennapi észjárásunk számára. Miután az újkori természettudományos gondolkodás számára megszokottá vált, hogy gyakorta csalatkoznunk kell a „természetes" kozmológiai-ontológiai meggyőződéseinkben, egy mai filozófus számára nem feltétlenül okoz különösebb megrázkódtatást, ha belátja, hogy ismereteink harmonikus összeegyeztetése érdekében fel kell adnia a józan ész egyik-másik metafizikai tételét.[1]

Úgy hiszem, az jóval nagyobb megütközést keltene, ha végül filozófiai érvek mentén bebizonyosodna, hogy a józan ész ontológiai meggyőződéseivel együtt korrigálnunk kell azokat az etikai kategóriákat is, amelyeket egészen ösztönösen használunk a mindennapokban. Nem véletlen – ahogyan Eszes Boldizsár és Tőzsér János megjegyzi –, hogy az analitikus filozófiának az az egyik legnagyobb egzisztenciális súllyal rendelkező vállalkozása, hogy összeegyeztesse a fizikalista-naturalista világképet azokkal az értékekkel, melyeket őseink korábban nem materialista keretben rögzítettek (Eszes – Tőzsér 2006. 12–13). Az egyik ilyen fontos etikai fogalom az erkölcsi felelősségé, amely etikai jellegű gondolkodásmódunknak minden bizonnyal alapkategóriája. A továbbiakban azt fogom vizsgálni, hogy milyen lehetőségek és nehézségek adódnak a naturalizmus és az erkölcsi felelősség összeegyeztetésével kapcsolatban. Az idevágó elméletek

* Külön köszönettel tartozom Schmal Dánielnek, akinek a segítsége, kritikai megjegyzései nélkül ez a cikk nem született volna meg.

[1] Itt lehetne pontosabban is fogalmazni. A józan észnek megkülönböztethetjük formai és tartalmi aspektusait. Formainak nevezhetjük azokat az állandó eljárásmódokat, amelyeket képtelenek vagyunk feladni: az okozatot pl. nem tudjuk időben korábbinak tekinteni az oknál, és más ehhez hasonlók. Tartalmi mozzanatok azok, melyek összhangban vannak a mindennapi érzéki tapasztalttal és a társadalom is bevett ismeretként közvetíti őket. Ilyen volt a kopernikuszi fordulat előtt a Nap Föld körüli forgásának a tétele.

közül a legbővebben a Frankfurt-típusú példákra építő szemikompatibilizmust fogom elemezni, mivel ez a koncepció tűnik számomra a legígéretesebbnek, bár – mint igyekszem megmutatni – ennek a próbálkozásnak is leküzdhetetlen nehézségekkel kell szembenéznie.

A DISKURZUS FOGALMI KERETEI ÉS FŐBB ÁLLÁSPONTJAI

Mielőtt a Frankfurt-típusú példák körül kialakult vitát részletesebben bemutatnám, röviden felvázolom azt a fogalmi keretet, amelynek segítségével az erkölcsi felelősség és a naturalizmus összeegyeztetésének a kérdését igyekeznek kezelni az analitikus filozófusok. Ezután röviden megindokolom, miért gondolom azt, hogy érdemes a Frankfurt-típusú példákat az elemzés középpontjába helyezni.

Az analitikus filozófia az erkölcsi felelősség és a hozzáilleszthető metafizikák problémáját eleinte a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztetésének vizsgálatával kezdte felfejteni. Az egyik alapítóatya, G. E. Moore igen hamar védelmébe vette a kompatibilizmust (Moore 1925/1945. 196–222), amely azt mondja ki, hogy a szabad akarat létezését nem zárja ki az, ha egy teljesen determinisztikus világban élünk, ahol nemcsak a természeti törvények univerzálisak és determinisztikusak, de a kiinduló feltételek sem véletlenszerűek. Sok kompatibilista egyben erős-kompatibilista is, mivel úgy gondolják, hogy az erkölcsi felelősség, így a szabad akarat is, egyenesen elképzelhetetlen szigorúan determinisztikus természeti törvények nélkül.

Ahhoz, hogy ezt a talán első hallásra kevéssé intuitív álláspontot megértsük, érdemes néhány terminológiai kérdést tisztázni. Akaraton egyfelől azt a mentális képességet értjük, amely által képes valaki olyan cselekedetek elindítására, amelyek valamilyen célt – legalábbis a cselekvő hite szerint – előremozdítanak. Hogy mit értünk szabad akaraton, abban nincsen nagy egyetértés. Azt ugyan senki sem vitatja, hogy a szabad akarat a metafizikai alapja annak, hogy erkölcsi felelősségről beszélhessünk. Mindenkinek nagyjából hasonlóak az intuíciói arról, hogy mely konkrét esetekben rendelkezik a cselekvő erkölcsi felelősséggel: nem szokás megkérdőjelezni, hogy amennyiben valaki tudatos megfontolás nyomán lop, az erkölcsileg felelős, de aki például hipnózis alatt vagy kleptománia miatt teszi ezt, az nem. Az is világos, hogy az erkölcsi felelősség lényegében valami olyasmit jelent, hogy azok méltóak a dicséretre vagy a megvetésre, a jutalomra vagy a büntetésre, akik ilyen típusú felelősséggel rendelkeznek. A földrengés, ami oksági hatását tekintve felelős egy város romba dőléséért, erkölcsi értelemben természetesen egyáltalán nem felelős, és elég abszurd volna, ha megvetéssel viszonyulnánk hozzá. A kompatibilisták arra teszik a hangsúlyt, hogy nemcsak a földrengés, de még az állatok sem rendelkeznek azzal az értelmes – tudatos racionális mérlegelésre képes – emberi természettel, amely az

erkölcsi felelősség alapja. Ugyanígy a hipnózis alatt álló egyén, ha ideiglenesen is, de elvesztette azt a képességét, hogy aktivizálja a cselekedetei fölött gyakorolt racionális-tudatos kontrollt. Így a szabad akaratot a kompatibilista azonosítja azzal az emberi képességgel, hogy – ellentétben az állatokkal – felül tudunk emelkedni a kényszerítő jellegű ösztönökön, s racionális mérlegelés alapján tudunk cselekedni.[2] Az embernek tehát akkor nincs szabad akarata és erkölcsi felelőssége, ha valamilyen kényszerítő erő nem engedi, hogy az ember lényegi természete érvényesüljön az események alakításában. A konkrét egyén esetében a természetéhez nemcsak a – feltételezhetően mindenkinél hasonlóan működő – értelem tartozik, hanem az illető hitei és a jelleme is. Ha ezek határozzák meg, hogy mit tegyen a cselekvő, akkor szabad akaratából, és nem kényszer hatására tette azt, amit tett. Nem véletlen, hogy a kompatibilisták az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban szeretik hangsúlyozni az autonómiafeltétel érvényesülésének szükségességét: akkor rendelkezem erkölcsi felelősséggel, ha én határoztam meg az események menetét. S az előbbiek után szintén nem meglepő, ha azt mondjuk, hogy a kompatibilisták azonosítják az ént a cselekvő természetével, amely pedig az értelmi képességeknek, a hozzá kapcsolódó hiteknek és a jellemnek valamilyen kompozituma lesz.

Innen már könnyen belátható, miért nem okoz a kompatibilistának különösebb problémát az, hogy harmonizálja a szabad akaratot a szigorúan determinisztikus természeti törvényekkel. Ha a természeti törvények azt írják le, hogyan határozza meg a dolgok természete a viselkedésüket, akkor a természeti törvények a szabad cselekedetekkel kapcsolatban éppen arról biztosítanak, hogy: i) igenis létezhet egy jól megragadható emberi természet, amely lehetővé teszi, hogy normális körülmények között mindig legyen az embereknek erkölcsi felelőssége – ahhoz hasonlóan, ahogyan a természeti törvények garantálják, hogy az arany normális körülmények között vezesse az áramot –, valamint ii) megmagyarázhatóvá válik, hogy egyes, konkrét cselekedetekért miként lehet felelős az egyén: azért, mert az ember természete képes – amennyiben hétköznapiak a körülmények – a döntéseinknek megfelelően a szükségszerűség erejével hatni az empirikusan megfigyelhető eseményekre. Sőt az erős-kompatibilisták azt állítják, hogy a determinisztikus természeti törvények nélkül egyáltalán nem is volna lehetséges erkölcsi felelősség. Hiszen ha a természeti törvények indeterminisztikusak, akkor a jellem véletlenszerűen alakul ki, így a belőle következő cselekedetek is véletlenszerűek. Abban pedig mindenki egyetért, hogy véletlenszerű cselekedetekért senki sem lehet felelős. Ám még hogyha el is tekintünk a jellem véletlenszerűségétől, indeterminisztikus törvények mellett

[2] Másik gyakori nézet az, amelyik nem a racionális-irracionális ellentétpár segítségével határozza meg az erkölcsi felelősséget, hanem a magasabb rendű szenvedélyek-késztetések és az alacsonyabb rendű késztetések megkülönböztetésével. Az erényetikai jellegű megközelítések is, különösen azok, ahol az értelemnek nem jut vezető szerep – például Hume morálfilozófiája –, ebbe az irányba tendálnak.

a jellem akkor sem lehet megfelelő alapja egyetlen cselekedetnek sem, mivel oksági determináció híján a jellem nem okozhat semmilyen cselekedetet. A cselekedetek így a jellemtől független véletlenszerű eseményekké válnának. Ezért – legalábbis az erős-determinista szerint – a determinisztikus természeti törvények hiányában nem volna értelme a dicséreteknek és a büntetéseknek,[3] azaz nem volna a cselekvőknek erkölcsi felelősségük.

Az inkompatibilisták ezzel szemben úgy látják, hogy a determinisztikus természeti törvények nem összeegyeztethetőek a szabad akarattal és az erkölcsi felelősséggel. Az álláspontok valószínűleg azért ilyen eltérőek, mert más a két tábor kiindulópontja. Egy kompatibilista szeret abból kiindulni, hogy az ember olyan lény, akinek van erkölcsi felelőssége, s az szorul magyarázatra, hogy egyes esetekben miért nincs mégsem. Az inkompatibilista viszont abból indul ki, hogy az nagyon is érthető számára, miért nincs erkölcsi felelőssége az értelemmel nem rendelkező dolgoknak és lényeknek, de az magyarázatra szorul, hogy egy értelmes lény miként rendelkezhet erkölcsi felelősséggel. Ha valóban a tudatos, mérlegelő racionalitás a kulcs, akkor e között és az ösztönök között kell keresnünk valamilyen lényegi különbséget. Az ösztönszerű viselkedésről azt gondoljuk, hogy ha teljes egészében ismertük volna a körülményeket, valamint a fajra jellemző ösztönrendszert, akkor még a cselekvés megtörténte előtt 100%-os biztonsággal megjósolhattuk volna, hogy az állat mit fog tenni. Olyannyira, hogy minden cselekedettel kapcsolatban már az állat születése előtt sikerrel megtehettük volna ezt a jóslást. Ugyan az állat is „választ" ösztönei segítségével, de botor dolog volna ezekért a választásokért felelőssé tenni, hiszen a saját ösztöneit inkább az anyatermészet választotta meg, mintsem a faj egyes példánya. Ha adva vannak az ösztönök, akkor minden egyes helyzetben egyetlen reális lehetőség áll az állat előtt: az ösztönök összességéből és a körülmények interakciójából kialakuló egyetlen alternatíva. Ezért ahhoz, hogy az értelmes természettel rendelkező embert erkölcsileg bármiért felelőssé tegyük, fel kell tételeznünk, hogy az értelmes mérlegelés és döntés nem hasonlítható az ösztönökhöz. Amikor az ember választ, még a döntés pillanatában is több valós alternatíva áll rendelkezésére arra nézvést, hogyan dönt.[4] A szigorúan determinisztikus természeti törvények mellett ez nem látszik lehetségesnek, hiszen azok már a születés előtt megszabják az értelmes lénynek, hogy a különböző szituációkban hogyan

[3] Hiszen nem gondolhatjuk megalapozottan, hogy arra a jellemre hatunk a büntetéssel, amelyik a tett oka volt, mint ahogyan abban sem lehetünk biztosak, hogy a büntetés megfelelő hatással lesz az elkövetőre, és még azt sem tehetnénk föl, hogy a cselekvő volt az oka a nem kívánatos tettnek. Az erős-kompatibilizmus háttérben meghúzódó előfeltevése az, hogy a természeti törvények vagy determinisztikusak, vagy csak a tiszta véletlen alakítja a történéseket.

[4] Döntés pillanatán azt a pillanatot értem, ami közvetlenül megelőzi azt a pillanatot, amikor már eldőlt, hogy a cselekvő melyik lehetőséget választotta.

döntsön.[5] Az inkompatibilisták „vesszőparipája" az alternatívafeltétel: csak akkor van valakinek erkölcsi felelőssége, ha a döntés pillanatában több reális alternatíva közül választhat.

A libertáriusok úgy vélik, hogy az erkölcsi felelősség és a szabad akarat az indeterminisztikus természeti törvényekkel összeegyeztethető – ezért lehet őket puha-inkompatibilistáknak is nevezni.[6] E megközelítésen belül két csoport található: azok a libertáriusok, akik szerint az indeterminisztikus természeti törvényeken kívül még kell egy extra-faktor, egy a természeti törvények által nem meghatározott szabad ágens, amely választ a természeti törvények által nyitott alternatívák közül.[7] A másik csoport elutasítja az extra-faktor stratégiát, szerintük az indeterminisztikus természeti törvények bonyolult összjátéka önmagában elegendő az erkölcsi felelősséghez.[8] Az erős-inkompatibilisták viszont tagadják, hogy akár az indeterminisztikus természeti törvények mellett lehetséges volna bárhogyan is a szabad akarat, így szerintük erkölcsi felelősséggel senki sem rendelkezik (Pereboom 2001, 2007).

Ha az ontológiai értelemben vett naturalizmus azt jelenti, hogy csak tér-időbeli, fizikai természetű entitások és a változások irányát megszabó természeti törvények léteznek, akkor nem mindegyik álláspont fér meg a naturalizmussal. A kompatibilizmus, valamint az extra-faktor stratégiát elutasító libertarianizmus az, amelyik szerint az erkölcsi felelősség összeegyeztethető ezzel a világnézettel. Az erős-kompatibilisták szerint akkor, ha determinisztikus természeti törvények állnak fönn, a naturalista libertáriusok éppen ellenkezőleg vélekednek, szerintük az indeterminizmus mellett van csak lehetőség arra, hogy erkölcsileg felelősek legyünk.

A naturalista libertarianizmussal nem kívánok részletesebben foglalkozni, véleményem szerint ugyanis szükségképpen nem képes kezelni egy problémát. Még ha azt meg is tudja magyarázni, hogy indeterminisztikus természeti törvények mellett miként lehetünk felelősek egyes cselekedetekért – azt hiszem, ennek a kihívásnak ténylegesen meg lehet felelni (Kane 2007. 16–22.) –, arra nemigen látok lehetőséget, hogy kiküszöbölje a cselekedetet meghatározó jellem véletlenszerűségét. Ha a jellemből és a racionalitásból következnek azok

[5] Ezt igyekszik egy aprólékosan kidolgozott érv formájában bizonyítani a konzekvencia-argumentum. Amióta Peter van Inwagen a modális logika formális eszközeit latba vetette az érv megfogalmazásánál, igen részletesen vitatták meg az érvet. Lásd pl. Inwagen 1983, 1991, 2004; Kapitan 2001; Baker 2008; Slote 1982.

[6] Néhány, magyarul is olvasható angolszász libertárius szöveg: Berlin 2006, Inwagen 2004, Chisholm 2004. Bár nem kapcsolódik szorosabban az analitikus tárgyalásmódhoz, következetes libertárius álláspontja miatt érdemes megemlíteni: Szombath 2009. Továbbá a libertáriusokra az is jellemző, hogy elvetik a determinizmust, és állást foglalnak a szabad akarat létezése mellett.

[7] Ezt az álláspontot szokták még ágens-oksági *(agent-causal)* libertarianizmusnak is nevezni.

[8] Esemény-oksági *(event-causal)* libartarianizmus. Robert Kane dolgozta ki leginkább ezt az álláspontot. Lásd Kane 2007.

a cselekedetek, melyekért felelősek vagyunk, és a jellemünk adottságairól végül kiderül, hogy nem tehetünk róluk, akkor ebből levezethető, hogy egyetlen döntésünkről vagy cselekedetünkről sem tehetünk. Robert Kane úgy próbálja kiküszöbölni ezt a nehézséget, hogy bevezeti koncepciójába a jellemalakító döntéseket, amelyek mintegy „rögzítik" a cselekvő adottságait, azaz csökkentik a valószínűségét annak, hogy a későbbiekben e döntéssel ellentétesen fog dönteni.[9] Ezeknek a rögzített adottságoknak az összessége a jellem, amely ugyan nem határozza meg, de nagyban valószínűsíti azt, hogy mit fogunk tenni. Ám ha a kezdeti jellemalakító döntések egészen véletlenszerűek – legalábbis az indeterminisztikus természeti törvények egyik lehetséges alternatívát sem valószínűsítik különösebben –, akkor véletlenszerűek a jellem alapjait lerakó kezdeti jellemalakító döntések is. Ezért egyáltalán nem tudtuk kiküszöbölni az eredeti problémát. Ha pedig az első jellemalakító döntések előtt is megvannak már olyan adottságok, amelyek nagyban meghatározzák a későbbi jellemalakító döntéseink kimenetelének valószínűségét, s ezen keresztül a cselekedeteink valószínűségét is, akkor megint csak az a helyzet, hogy összességében nem tehetünk arról, hogy milyenné alakul az idő folyamán a jellemünk. Ezért azután arról sem tehetünk, hogy a későbbiekben így vagy úgy cselekszünk.[10]

[9] Kane igen részletesen és körültekintően védelmezi álláspontját több különböző verzióját kidolgozva az elméletének, ennek ellenére úgy gondolom, hogy nem jár sikerrel. Kane 2007. 26–40.

[10] Hadd világítsam meg egy példával, mire gondolok. Képzeljünk el egy embert, aki előtt két alternatíva áll egy bizonyos szituációban: egy olyan, aminek végrehajtása erkölcsileg dicséretes volna, és egy erkölcstelen cselekvési lehetőség. Tételezzük fel, hogy a jelleme racionális döntésének kimenetelét úgy valószínűsíti, hogy 80% az esély a rossz, 20% a jó cselekedetre. Véleményem szerint ha valaki ebben az esetben a jó cselekedetet hajtja végre, az nem dicsérhető, mert bár a jellemének egyik komponense érvényesül, ez csupán a véletlennek köszönhető, az illető jelleme ugyanis összességében nézve éppen az ellenkező cselekvést valószínűsítette. Inkább a szerencsének, mintsem a jellemnek köszönhetjük a szerencsés kimenetelt. Mégis, ha valaki úgy érvelne, hogy éppen azért mégiscsak felelős az illető a tettéért, mert a jellemének köszönhetően a 20% esély azért jelen volt, akkor az a kérdés merül föl, hogy honnan származik az a jellemvonás, amire a 20% esély épül. Kane elismeri, hogy amennyiben egyszerűen a körülmények, a születéstől meglévő adottságok, vagy a kettő egymásra hatása volna az eredete a jellemvonásnak, akkor nem tarthatnánk az egyént felelősnek. Pontosan ezért vezeti be a jellemalakító döntések fogalmát az elméletébe. Ezek olyan döntések, amelyek szintén összeütköző motivációk és jellemvonások szorításában jönnek létre, és módosítják a már meglévő jellemet. Esetünkben: feltételezzük, hogy 20%-os esély azért van jelen, mert egy korábbi döntés (ahol az erkölcsileg helytelen döntésre 90%, a másikra 10% az esély, és mégis a 10% érvényesült) mintegy mellékesen ezt eredményezte, hiszen a döntés intenciója nem a jellem alakítása, hanem valami egyéb cél volt, mivel a jellemalakító döntések többségükben egy cselekvést és egy célt, s nem a jellem alakítását célozzák meg. A probléma az, hogy ezzel a jellemalakító döntéssel kapcsolatban is megkérdezhetjük, hogy miért adódott lehetőség egy olyan kimenetelre, ami erkölcsileg pozitív volt. Így aztán végül el kell jutnunk az első jellemalakító döntéshez. Az ember első jellemalakító döntésének kimeneteli esélyeit szükségképpen az adottságok és a körülmények határozzák meg, végső kimenetelét – mint eddig is – a véletlen. Az, hogy az első jó irányú döntésnél volt 5% esély, azért mi nem lehetünk felelősek, mert ezért nem egy másik jellemalakító döntés, hanem az adottságaink és a körülményeink felelősek. A véletlenszerű eseményekért pedig senki sem

A kompatiblistáknak a véletlenszerűség problémája helyett az alternatívafeltétel jelent megoldandó feladatot. Két stratégia lehetséges: az egyik, hogy elmagyarázzák, a determinizmus mellett miként érvényesülhet mégis az alternatívafeltétel. A tradicionális kompatibilisták ezt az utat választják.[11] Ilyenkor azt kell megmutatni, hogy valamilyen értelemben igaz az, hogy az ágens cselekedhetett volna másképpen, mint ahogyan cselekedett. Kezdetben a kondicionális elemzés volt a legnépszerűbb eszköz ennek bizonyítására. Moore azzal érvelt, hogy a „cselekedhetett volna másképpen" kifejezés azt jelenti, hogy „ha mást akart volna, akkor másképpen cselekedhetett volna" (Moore 1925/1945. 196–222). Csakhogy ez az elemzés azt a kérdést veti fel, hogy vajon nem veszélyezteti-e mégiscsak az erkölcsi felelősséget az a tény, hogy a szigorúan determinisztikus törvények világában biztosan nem akarhatott mást a cselekvő, mint amit akart. Ezt a nehézséget tradicionális kompatibilisták azzal igyekeznek kezelni, hogy részletes elemzésnek vetik alá a diszpozíció és a képesség fogalmát.[12] Bármilyen körültekintőek is azonban ezek az elemzések, azt nem tagadhatják, hogy a determinisztikus világban a döntések pillanatában nem áll rendelkezésre több reális alternatíva.[13] Mert bár a determinisztikus világban is elsősorban a döntés jelöli ki, melyik logikailag lehetséges világállapot fog bekövetkezni, emellett azt is fontos figyelembe venni, hogy valójában a döntés miléntje is előre rögzített – ismétlem, a múlt és a természeti törvények konjunkciója által –, így t_x időpillanatra vonatkoztatva már a döntés lefolyása előtt is csak egyetlen vi-

lehet felelős, ezért, ha végigkövetjük a jellemalakító döntések fonalát, arra kell rájönnünk, hogy egyáltalán nem sikerült megalapozni az erkölcsi felelősség elgondolását. Ugyanezt a fonalat akkor is végigjárhatjuk, ha az első esetben nem a 20%-os, hanem a 80%-os esélyt adó jellemvonásra kérdezünk rá.

[11] 20. századi angolszász kompatibilista szövegek magyarul: Ayer 2004, E. Nagel 2006.

[12] Ilyen elemzésekre nyújt példát: Saunders 1969, Campbell 2005, Fara 2008, Lewis 1981.

[13] Én nem különösebben tartom meggyőzőnek azokat a stratégiákat, amelyek amellett próbálnak érvelni, hogy valamilyen értelemben képesek vagyunk megváltoztatni a múltat vagy a természeti törvényeket. Mindkét esetben onnan indul ki a bizonyítás, hogy valamilyen értelemben tartható az az állítás, amely szerint ha másképp cselekedtem volna, akkor más lenne a múlt vagy a természeti törvények összessége. (Esetleg a múltba visszaható okság fogalmát is feltételezik, amit sajnos még elgondolni sem voltam képes.) Ez a kijelentés valamilyen értelemben tényleg igaz. Ám az, hogy „ha másként cselekedtem volna, mások lettek volna a természeti törvények" nem biztosítja, hogy reális lehetőségeim lettek volna másképpen cselekedni, amennyiben a természeti törvények determinisztikusak. Ugyanaz a probléma bukkan föl, csak más köntösben, mint a többi stratégiánál, amit a tradicionális kompatibilisták alkalmaznak. Egy ilyen szigorúan determinisztikus világban még a lokális csodák is lehetetlenek, valós lehetőségként nem számolhatunk velük, így nem sok közük lehet az erkölcsi felelősség tulajdonításához. Akad egy másik probléma is a természeti törvényekkel kapcsolatban, de nekem úgy tűnik, ennek a látszat ellenére nincs olyan nagy jelentősége. Többféleképpen lehet értelmezni a természeti törvényeket, realista vagy antirealista (például humeiánus) módon. Úgy látom, hogy egy világ metafizikailag a természeti törvények miatt csak akkor lehet determinisztikus, ha valaki realista módon értelmezi őket. Ha valaki antirealista, az még hihet valamilyen fatalizmusban, de a hagyományos értelemben vett determinista álláspontról le kell mondania. Erről a témáról sokkal bővebben lásd Huoranszki 2003.

lágállapot volt metafizikailag lehetséges. Ezért azután a kompatibilistáknak azt kellene kimutatniuk, hogy az erkölcsi felelősség esetében nem a döntések idején ténylegesen aktualizálható vagy aktualizálódó képességek és diszpozíciók számítanak – ezek szabják meg ugyanis, hogy egy adott szituációban metafizikailag mi lehetséges –, hanem a konkrét szituációtól elvonatkoztatott, általános képességek.[14] Viszont nehéz megmagyarázni, hogy az ilyen, a konkrét szituációtól elvonatkoztatott képességek és lehetőségek miért volnának az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban relevánsak. Egy pontos embernek úgy általában véve megvan az a képessége, hogy pontosan érkezzen, de ha például késik a busz, akkor a konkrét szituációban nincs meg az a konkrét képessége, hogy pontosan megérkezzen, ezért nem is tartjuk felelősnek a késésért, miután megtudtuk, milyenek voltak a körülmények. Egy kleptomániás is képes általában véve ellenállni a lopásra irányuló késztetéseknek, de a betegségének lényege az, hogy bizonyos konkrét esetekben ez tényleg lehetetlen. A determinizmus világában pedig minden egyes konkrét szituációban csak egyetlen döntés és cselekvési alternatíva lehetséges a cselekvő számára, pontosan úgy, ahogy az ösztönvezérelt állatok esetében – ha egy kutya megharap valakit, attól még nem lesz erkölcsileg felelős, hogy általában roppant szelíd, s képes tartózkodni az agresszív megnyilvánulásoktól, hiszen az ösztönei teljesen megszabják cselekedeteinek menetét minden időpillanatban.

Ha valaki hozzám hasonlóan elfogadja, hogy az alternatívafeltétel a döntés pillanatában reálisan meglévő alternatívákat igényel, akkor a tradicionális kompatibilizmust el fogja vetni. Ez még nem jelenti azt, hogy a kompatibilizmust is el kellene utasítania, hiszen a kompatibilisták újabban – mivel a tradicionális kompatibilizmus érvelésmódja átütő eredmény nélkül egyre bonyolódott – stratégiát váltottak, és azt próbálták megmutatni, hogy az erkölcsi felelősséghez nem szükséges az alternatívafeltétel teljesülése. Ha sikerrel jár ez a fajta kompatibilizmus – amit szemikompatibilizmusnak is neveznek –, egy elegánsabb megoldásunk lesz, mint amit a tradicionális kompatibilizmus fel tudott ajánlani, mivel a szemikompatibilizmus, mint látni fogjuk, a diszpozíciókról és a képességről szóló bonyolult analízisek helyett az erkölcsi intuíciónkból kíván kiindulni, ráadásul egy nagyon leleményes gondolatkísérlet segítségével.

[14] Joseph K. Campbell az előbbieket „egészében vett képességeknek" *(all-in abilities)*, utóbbit „általános képességeknek" *(general abilities)* nevezi. Campbell 2005. 398–401. Campbell véleménye éppen ellentétes az enyémmel. Szerinte a konkrét képességeket csak azért hisszük erkölcsileg relevánsnak, mert erkölcsi szituációban éppen akkor beszélünk róluk, amikor valakinek hiányzott az a lehetősége, hogy racionális kontrollt gyakoroljon. De Campbell úgy látja, hogy a konkrét szituációra csak azért utalunk, hogy jelezzük, valakiben – például egy kiskorú gyermekben – általában nincs meg ez a képesség, s ezért erkölcsileg relevánsabbak az általános képességek. Szerintem ez nem túl meggyőző. Én inkább azt gondolnám, hogy az általános képességekre – például, hogy *x* gyerek mivoltából következően nem mérhette fel cselekedetének jelentőségét – azért utalunk, mert ezzel akarjuk felmutatni, hogy a konkrét helyzetben *x* nem lehetett felelős a tettéért.

FRANKFURT-TÍPUSÚ PÉLDÁK

Harry G. Frankfurt 1969-ben felvázolt egy gondolatkísérletet, amelynek segítségével újfajta módon lehetett védeni a kompatibilizmust. Az eredeti példát több bírálat érte, ennek hatására más szemikompatibilisták egyre finomabb változatait dolgozták ki. A gondolatkísérletnek ezeket a különböző változatait nevezzük Frankfurt-típusú példáknak. E példáknak meglehetősen hasonló a szerkezetük. Mindegyik változatban adott egy döntési szituáció, amelyben – bárhogyan dönt is a cselekvő – szükségképpen ugyanazon forgatókönyv szerint zajlanak le az események. A gondolatkísérletnek az a csattanója, hogy az alternatívahiány ellenére az olvasó mégis úgy érzi, hogy a cselekvő erkölcsileg felelős a döntés által okozott eseményért, habár valós alternatíva nem állt rendelkezésre: az esemény szükségképpen bekövetkezett volna akkor is, ha a cselekvő más döntést hoz.

Egy olyan Frankfurt-típusú példát fogok itt felvázolni, ami lényegileg megegyezik Frankfurt eredeti példájával.[15] Képzeljük el, hogy Jones valakit önös érdekből meg akar gyilkolni. Vannak azonban fenntartásai – fél a büntetéstől, vagy magasabb erkölcsi megfontolások eredményeképpen –, és még nem döntötte el, hogy ténylegesen megöli-e az illetőt. Ám Jones nem tudja, hogy néhány napja Black, a különc agysebész, egy olyan kis chipet ültetett el az agyába, amely képes befolyásolni Jones agyi folyamatait. Nem is akármilyen módon: ha Black aktiválja a chipet, akkor az arra kényszeríti Jones-t, hogy ölje meg éppen azt a valakit, akinek a meggyilkolásán korábban már Jones is gondolkodott. Black csak akkor akar bármit is tenni, ha muszáj. A chip érzékeli, ha Jones végleges döntésre jut: amennyiben úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a chip nem csinál semmit. Ha viszont Jones hallgat aggályaira, és eláll a gaztettől, akkor a chip küld egy jelet Black-nek, aki élesíti a chipet, és a chip csak ekkor kényszeríti Jones-t arra, hogy végrehajtsa a gyilkosságot. Tehát Jones mindenképpen elköveti a gyilkosságot, ebben a tekintetben nincs nyitva előtte realizálható alternatíva, bár erről Jones nem tud. A gondolatkísérlet legfontosabb eleme a következő: annak ellenére, hogy Jones nem tehet mást, mint hogy meggyilkolja *x*-et, erkölcsileg mégis felelősnek tartjuk, amennyiben nem a chip hatására[16] hajtja végre

[15] Annyit változtatok, hogy Black nem valamilyen cselekedet végrehajtását kívánja Jonestól, hanem konkrétan egy gyilkosságot, hogy az erkölcsi felelősség kérdése jobban kidomborodjon. Valamint az eszközt is pontosabban meghatározom, Black egy igen kifinomult chipet használ arra, hogy adott esetben a gyilkosság megtételére kényszerítse Black-et. A szakirodalomban is hasonlóan szokták „retorizálni" a Frankfurt-típusú példákat. Népszerű az a változat is, amelyben Jones-nak valamilyen pártra kell szavaznia. (Vö. Frankfurt 1969.)

[16] Mivel a Frankfurt-típusú példákban a cselekvő többnyire el is követi az erkölcstelen tettet, Black-et és társait szokás kontrafaktuális beavatkozónak *(counterfactual intervener)* nevezni. Vihvelin megkülönbözteti a kontrafaktuális és a kondicionális beavatkozót. A kondicionális beavatkozó csak akkor avatkozik be, ha Jones tudatos döntése megszületett, de nem abban a formában, ahogyan azt Black szeretné. Ha így nézzük, akkor Black-et inkább kondicionális beavatkozónak kellene hívni az általam vázolt példában. Vö. Vihvelin 2008.

ezt a cselekedetet.[17] Ez pedig Frankfurt és a többi szemikompatibilista[18] szerint azt bizonyítja, hogy az alternatívafeltétel teljesülése nem szükséges az erkölcsi felelősséghez, elegendő, ha az autonómiafeltétel nem sérül a racionális-tudatos cselekvő esetében.

Ha valaki azért nem volna hajlandó figyelembe venni a gondolatkísérletet, mert az alaphelyzet egy csöppet sem hasonlít a hétköznapi szituációkra, hibát követne el. A „fantasztikus" elemek csak arra szolgálnak, hogy világosabbá tegyék a példát. De jobban megértjük, hogyan kötődnek ezek a példák azokhoz a hétköznapi problémákhoz, amelyek az erkölcsi felelősséggel kapcsolatosak, ha elolvassuk Frankfurt egy másik szövegét (Frankfurt 1971), amelyben azt igyekszik feltárni, hogy miért van az embereknek az állatokkal szemben erkölcsi felelősségük. Ő is arra a következtetésre jut, hogy azért, mert az ösztöneink a mi viselkedésünket nem határozzák meg direkt módon. Ugyanakkor ő a racionalitás helyett arra helyezi a hangsúlyt, hogy bennünk – akár a racionális meggyőződéseink hatására – diszharmónia alakulhat ki a cselekvés végrehajtásával kapcsolatban, s éppen ez a feszültség teszi lehetővé, hogy az ösztöneink ne közvetlenül irányítsanak minket. Számunkra nem is annyira maga az elmélet a fontos, mint inkább azok a példák, amelyekkel Frankfurt a saját elméletét illusztrálja. Ha egy súlyos szenvedélybeteg küzd az ellen a narkotikum ellen, amelynek a rabja, de különböző biológiai okok lehetetlenné teszik, hogy pusztán az akaratának a megfeszítése által sikerrel vegye fel vele a harcot, akkor mindnyájan egyetértünk abban, hogy – amennyiben nem felelős a függőség kialakulásáért – erkölcsileg egyáltalán nem felelős azért sem, hogy nem tud leszokni. Viszont abban is igaza van Frankfurtnak, hogy ha az illető nem akar leszokni, nem küzd szerencsétlen helyzete ellen, s akaratát csak arra használja, hogy kiszolgálja szenvedélyét, akkor erkölcsileg felelősnek tekintjük őt minden egyes esetben, amikor az adott élvezeti cikkhez nyúl, amelynek a rabja.

Sem a betegünk, sem Jones előtt nem állnak alternatívák, amikor cselekszenek, mégis úgy érezzük, hogy adott esetben megérdemlik az elmarasztalást, sőt a büntetést is. John Martin Fischer egy hasznos megkülönböztetéssel még jobban megvilágítja, mire mutatnak rá a Frankfurt-típusú példák. Az inkompatibilisták szerint szükség van arra, hogy valaki másként is cselekedhessen, mint ahogyan végül cselekedni fog, ahhoz, hogy erkölcsileg felelős legyen, valamint arra is, hogy az illető maga válassza ki, melyik lehetőség teljesüljön. Tehát – mondja Fischer – szerintük az erkölcsi felelősséghez regulatív kontroll kell. Ezt cáfolják a Frankfurt-típusú példák, melyek bebizonyítják, hogy ilyen típusú kontroll

[17] Lehet ezt is vitatni. Én azt hiszem, hogy az eredeti példában Jones ténylegesen felelős, ha nem a chip hatására cselekszik, de később, a módosított példában már nem, vagy legalábbis nem feltétlenül.

[18] A kifejezést Frankfurt még nem használta.

nem szükséges, csupán a „vezérlő kontroll”.[19] Csak arra van szükség, hogy racionális megfontolások segítségével képesek legyünk irányítani önmagunkat.[20] Ez a fajta kontroll pedig a szigorúan determinisztikus törvények világában is lehetséges, hiszen az emberi természet racionalitásra való képességét, valamint azt a képességünket, hogy adott esetben a racionális belátásaink alakítsák cselekedeteinket, egyáltalán nem érintik a determinizmus metafizikai jellegű állításai. Milyen ellenérvek lehetségesek? Az erről szóló diszkusszió igen kiterjedt, ezért lehetetlen volna itt felsorolni az összes változatot. De az ellenérvek alaptípusait érdemes röviden felvázolni Fischer és Ziegler Zsolt egy-egy cikkére támaszkodva (Fischer 2002, Ziegler 2009).

Először hadd rekonstruáljam a Frankfurt-típusú példák premisszarendszerét:

(1) Amennyiben van olyan eset, amikor erkölcsileg felelős valaki egy cselekedetért, pedig az adott szituációban csak egyféleképpen cselekedhetett, akkor nem érvényes az alternatívafeltétel.
(2) Ha Jones mindenképpen végrehajtja a gyilkosságot – s mindenképpen ugyanazon a módon –, akkor Jones csak egyféleképpen cselekedhet.
(3) Ha Jones úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a döntése miatt végrehajtja a gyilkosságot.
(4) Ha Jones nem dönt úgy, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a chip miatt végrehajtja a gyilkosságot.
(5) Jones vagy úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, vagy nem dönt úgy, harmadik eset nincs.
(6) Jones, ha végrehajtja a gyilkosságot, biztos, hogy *(m)* módon hajtja végre a gyilkosságot.
(7) Jones erkölcsileg felelős a gyilkosságért, ha a döntése miatt hajtja végre a gyilkosságot.
(8) Ha az alternatívafeltétel nem érvényes, akkor a (szemi)kompatibilista álláspont igaz.

K: A kompatibilista álláspont igaz.

[19] Ha valaki ragaszkodik ahhoz, hogy szabad akaratnak csak a regulatív kontrollal bíró akaratot nevezhetjük, annak számára úgy is meg lehet fogalmazni a szemikompatibilisták álláspontját, hogy ők tagadják, hogy az erkölcsi felelősséghez szükség volna a szabad akaratra.

[20] Fischer egyik szemléletes példája a következő: képzeljünk el egy sofőrt. Normális esetben úgy gondoljuk, hogy jobbra is vagy balra is fordulhat, s ő a kormánykerék elfordítása előtti pillanatokban véglegesíti döntésével, melyik irányba fog menni. Tehát regulatív kontrollt tulajdonítunk neki. De tételezzük fel, hogy valaki megbütykölte az autóját, és az autó csak a jobb oldali irányba fordulhat a kereszteződésnél, és szükségképpen arra is fog fordulni. Ha a sofőr fordította el a kormányt, akkor ő az okozója az eseményeknek, így van vezető-kontrollja, de nincs regulatív kontrollja, mivel nem állt volna hatalmában balra fordulni. Fischer 2007. 56–57.

Ha így rekonstruáljuk a Frankfurt-típusú példákat, akkor eloszlik az a gyanú, hogy az érvelésben már előfeltételeztük volna a konklúziót. A levezetés a premisszákból nézetem szerint helyes.

A tradicionális kompatibilisták – akik elfogadják az alternatívafeltétel szükségességét az erkölcsi felelősséghez – elsősorban a második premisszával vitatkoznának. Az ő véleményük szerint ugyanis az, hogy valaki egy t_x időpontban mindenképpen így és így fog cselekedni, még nem jelenti azt, hogy ne cselekedhetne másképpen, mint ahogy cselekedni fog. Jones-nak meg van az „általános-képessége" arra, hogy ne kövessen el gyilkosságot, s amennyiben ez a forgatókönyv érvényesül, amelyikben Black nem avatkozik közbe, akkor ez a képesség is teljesen érintetlen maradt. S ha Jones rendelkezik ilyen „általános képességgel", akkor cselekedhetett volna másképpen is.[21] Mint említettem, nem értek egyet azzal, hogy az „általános képességek" fontosak volnának egy erkölcsileg megítélendő szituációban, amennyiben nem társul hozzájuk „konkrét képesség". Ezért a tradicionális kompatibilizmus felől megfogalmazódó ellenvetéseket nem tartom megfelelőnek.

A következő probléma abból adódik, hogy a példában nem egyértelmű, hogy indeterminisztikus vagy determinisztikus természeti törvények szerepelnek. Az, hogy a chip képes kényszeríteni Jones-t, mintha azt implikálná, hogy a természeti törvények determinisztikusak, viszont az a tény, hogy a példában Jones kétféleképpen dönthet (még ha csak egyféleképpen cselekedhet is), arra utal, hogy a törvények indeterminisztikusak. Attól, hogy ez ellentmondást eredményez, két ok miatt nem kell aggódnia a szemikompatibilistának. Először is, egy kis találékonysággal eltüntethető ez a feszültség azzal, hogy feltételezzük, mikroszinten (az agyi folyamatok szintjén) indeterminisztikus törvények, makroszinten viszont (a chip szintjén, amely nem olyan finom szerkezet, mint az agy), determinisztikus törvények érvényesülnek, s az agynak azon részét manipulálja a chip, ahol a törvények ismét determinisztikus karakterűek. Metafizikailag talán nehézkes elmagyarázni, ez hogyan volna lehetséges, de a fogalmi ellent-

[21] Fischer szépen összefoglalja ennek az ellenvetésnek a lényegét, bár ő sem találja túlságosan megnyerőnek. Fischer 2002, 303–304. Ahogy Campbell, Vihvelin is arra helyezi a hangsúlyt, hogy Black-nek nem áll módjában elvenni ezt az általános képességet. Hiszen ha Black egy hipotetikus beavatkozó, azaz csak akkor avatkozik be, amikor észleli, hogy Jones nem megfelelően döntött, pusztán attól fosztja meg Jones-t, hogy abban az egyetlen, konkrét esetben sikeresen végrehajtsa a gyilkosság elkerülését. De attól például nem fosztja meg Jones-t, hogy általában véve képes legyen elkerülni a gyilkosság elkövetését, sőt attól sem, hogy megpróbálja elkerülni a gyilkosságot, hiszen a döntése nyomán erre nyilván kísérletet tehetne. Ha pedig Black egy kontrafaktuális beavatkozó, tehát képes előre megjósolni, mit fog csinálni Jones, akkor Jones története olyan, mintha Black nem is szerepelne benne, hiszen, ha Black előre látja mit fog tenni Jones (azaz meg fogja ölni magától *x*-et), akkor mi okból helyezné el Jones agyában a chipet? S ha elhelyezné, mi értelme volna ennek a tettnek? A chip ugyanis semmit sem változtat meg. Campbell 2005. 398–404, Vihvelin 2008.

mondás elkerülhető.[22] A másik ok a következő: a Frankfurt-típusú példák csak azt az intuíciót akarják belőlünk előcsalogatni, hogy az alternatív cselekvési lehetőségek nem szükségesek az erkölcsi felelősséghez, s így az alternatívafeltétel sem szükséges. Tehát ha valaki szerint nem lehetséges, hogy egyazon világban különböző szinteken más és más típusú természeti törvények érvényesüljenek, attól még, ha felelősnek érzi Jones-t, le kell vonnia a konklúziót, hogy az alternatív lehetőségek nem szükségesek az erkölcsi felelősséghez.

Ezzel összefüggésben viszont felmerül egy újabb probléma. Amennyiben úgy gondolom el a példát, hogy közben hozzáteszem: Jones-nak nincs reális lehetősége úgy dönteni, hogy életben hagyja *x*-et, mivel a természeti törvények ezt előre meghatározzák, akkor elpárolog az az intuícióm, hogy abban az esetben, amikor a chip nem avatkozik be, Jones kárhoztatandó. A Frankfurt-féle példa ekkor visszaminősül egy olyan történetté, amely eddig sem győzte meg az inkompatibilistákat: adva van egy ember, Jones, akivel kapcsolatban már születése előtt eldőlt, hogy t_y időpontban meg fogja ölni *x*-et. Hogy a Frankfurt-típusú példa ne csússzon vissza a tradicionális kompatibilizmus problematikájába, s az erkölcsi intuíciót felhasználva bizonyítani tudja, hogy az alternatív lehetőségek létezése nem szükséges az erkölcsi felelősséghez, meg kell engedni, hogy a példában indeterminisztikusak legyenek a természeti törvények, legalábbis a finomabb agyi folyamatok szintjén.

Mindez csak egy hosszabb bevezető volt a második – és erősebb – ellenvetéscsoporthoz, amely azon alapul, hogy a Frankfurt-féle példákból nem lehet teljesen eltávolítani a reális alternatív lehetőségeket és az indeterminisztikus természeti törvényeket.[23] Sokak szerint éppen azért tartjuk Jones-t felelősnek, mert a természeti törvények a példában indeterminisztikusak, és így a szabadság alapfeltételei – a reális alternatívák – biztosítva vannak. A példának ezen indeterminisztikus vonását nevezik a szabadság csírájának,[24] amely valamilyen formában mindig vissza-visszatér.

Ezt nagyon erős ellenvetésnek tartom. Eléggé intuitív az a meglátás, hogy Jones-t éppen azért tartom felelősnek a fenti példában, amennyiben a chip közbeavatkozása nélkül követi el a gyilkosságot, mert nem hagy nyugodni a gondolat, hogy Jones higgadtan, racionálisan s erkölcsösen dönthetett volna úgy is – bármilyen csábító legyen is az elképzelés –, hogy mégsem öli meg *x*-et. Ha – mint fentebb említettem – a döntésről is kiderülne, hogy valamiképpen rögzített volt a kimenetele, mégpedig nem Jones egy korábbi, a döntés időpontjában

[22] Ami azt illeti, szerintem sem különösebben tetszetős az az elképzelés, amelyik megengedi, hogy a mikroszintű indeterminisztikus törvényekre makroszinten determinisztikus törvények épüljenek. Nem nagyon látom, hogyan lehetne csupán a valószínű események halmozásával eljutni a teljes szükségszerűségig.

[23] Ez az ellenvetés a (3), (4), (5)-ös premisszákhoz köthető az általam vázolt rekonstrukcióban.

[24] A fordítást Ziegler Zsolt remek cikkéből vettem át: Ziegler 2009.

rögzítetlen kimenetelű döntése által, hanem valami egyéb miatt (pl. természeti törvények és a világ kiinduló állapotának együttese is lehet az ok), akkor rögtön nem érezném úgy, hogy Jones felelős. Hiszen ennél a forgatókönyvnél azokat a faktorokat, amelyek a döntésének kimenetelét rögzítik, nem ő választotta meg, s így annak a döntésnek a kimenetelét sem, amely meghatározta, hogy megöli *x*-et.

A kompatibilisták a szabadság csírájának e problémájára mindig a példa olyan módosításával válaszolnak, amelyben az alternatív lehetőségek olyan picire zsugorodnak, hogy semmiképpen sem feltételezheti senki, hogy ezek az alternatív lehetőségek alapjai lehetnek az erkölcsi felelősségnek. Eléggé technikai kérdés, hogy miként lehet a példát úgy átalakítani, hogy az a lehető legjobban elvégezze ezt a munkát. Ám a séma minden esetben ugyanaz: a chip mindig úgy van beállítva, hogy éberebb legyen, s előbb beavatkozzon, ha valami nem Black tervei szerint alakul.

Egy egyszerű módosított példán szeretném modellezni, hogyan működik ez a stratégia. Bár minden ugyanúgy van, mint az előző példában, Black még biztosabbra akar menni. Kiderítette, hogy van egy tudattalan agyi mintázat – legyen ez az *a*, *b*, *c* neuronok egymás után való tüzelése –, amely mindig meg kell előzze Jones-nak azt a döntését, hogy mégsem öli meg *x*-et. Amint a chip észleli ezt a mintázatot, úgy avatkozik közbe, hogy az *x*, *y*, *z* agyi mintázat jelenjen meg, amely viszont Jones-nak az ölés melletti döntését kell megelőzze. Ha *a*, *b*, *c* mintázat nem jelenik meg, akkor a chip semmit nem csinál, s Jones magától meggyilkolja *x*-et. Végül Jones tényleg megöli *x*-et, anélkül hogy a chip közbeavatkozott volna. A szemikompatibilista ezután rámutat arra, hogy bár *a*, *b*, *c* tudattalan mintázat felvillanhatott volna, nem azért szoktunk valakit felelősnek tartani a tetteiért, mert néhány kósza neuron felvillanhatott volna az agyában. Tehát ha valaki a módosított példában is felelősnek gondolja Jones-t abban az esetben, amikor a chip beavatkozása nélkül cselekedett, akkor be kell látnia, hogy nem az alternatív lehetőségek miatt tesz így, mivel azok túlságosan jelentéktelenek.

Én úgy látom, hogy egy ilyen módosítás alapvetően változtatja meg a Frankfurt-típusú példát. Nem vagyok meggyőződve arról a módosított példával kapcsolatban, hogy Jones-t felelőssé lehet tenni a tettéért abban az esetben, ha a chip beavatkozása nélkül végül mégis végrehajtja a gyilkosságot.[25] Hasonló belátást fogalmaz meg cikkében Laura W. Ekstrom is (Ekstrom 2002. különösen 312). A problémát az a kérdés jelenti, hogy miként lehetnénk felelősek döntéseinkért akkor, ha azokat tudattalan agyi mintázatok határoznák meg. Ha ugyanis feltesszük, hogy a felvillanó *x*, *y*, *z* mintázatért Jones nem felelős, és azt is, hogy *x*, *y*, *z* mintázat azért előzi meg mindig Jones erkölcstelen döntéseit, mert *x*, *y*, *z*

[25] Visszautalva az érvrekonstrukcióra: véleményem szerint a libertárius jól teszi, ha a *módosított* példánál nem fogadja el, hogy (7)-es fennállna.

szükségszerűvé teszi Jones tettét, akkor Jones nem lehet felelős. Vagy legalábbis visszajutottunk a tradicionális kompatibilista problémához: hogyan lehetnénk felelősek egy olyan tettért vagy döntésért, ami egy olyan világállapotból következik szükségszerűen, amelyért a cselekvő nem felelős? Hogy ezt elkerülje, a szemikompatibilista feltételezheti, hogy a tudattalan agyi mintázatok nem teszik szükségszerűvé, miként döntsön a cselekvő, csak előfeltételei annak, hogy egyes döntések megszülessenek. Ekkor viszont az a kérdés merül föl, hogy *a*, *b*, *c* mintázat miért nem villant föl Jones agyában – hiszen tudjuk, hogy nem így történt, mivel a chip nem avatkozott be. Mitől lett olyan ember Jones, hogy nem volt meg a lehetőségi feltétele annak, hogy helyesen döntsön? Ha környezeti hatásra vagy genetikai adottságra vezetjük vissza e tényt, akkor Jones nem tűnik felelősnek, ha pedig azt mondjuk, hogy nincs semmi oka annak, hogy ez a mintázat nem jelent meg, azaz véletlen, hogy így történt, akkor nemcsak Jones, de más sem tehető felelőssé azért, hogy Jones úgy döntött, ahogy. Ha Jones egy korábbi szabad döntése miatt nem villant fel az *a*, *b*, *c* mintázat, akkor visszavezettük az eset kimenetelét egy éppen olyan szokványos döntési szituációra, mint ami az eredeti példában is szerepelt, s érdemben semmivel sem léptünk túl az eredeti példán. Abban igaza van a kompatibilistának, hogy néhány tudattalan agyi folyamat önmagában akkor sem lehet az erkölcsi felelősség alapja, ha ezek a folyamatok valamelyest véletlenszerűek. Önmagukban valóban nem. A szabad, erkölcsileg megítélendő döntéseket azonban senki nem akarja ilyen tudattalan agyi villanásokkal azonosítani. Ha viszont ezek az agyi folyamatok – legyenek véletlenszerűek vagy sem – a szükségszerűség erejével meghatároznák döntéseinket, akkor aligha lennénk erkölcsi tekintetben különbek az állatoknál, nehéz volna bármiért is kárhoztatni a döntéshozókat. Ha a cselekedetet nem tudjuk visszavezetni olyan klasszikus döntési szituációkra, ahol úgy tűnik, hogy legalább a döntéshozatal miként jének vannak alternatívái, s ahol a cselekvő a döntést ezeknek az alternatíváknak a tudatában hozza meg, akkor a cselekvőt semmilyen tettéért nem tarthatjuk felelősnek, vagy legalábbis a Frankfurt-típusú példák ezt az intuíciót nem rendíthetik meg. Az eredeti Frankfurt-típusú példákban a szabadság egyáltalán nem csíraszerű, hiszen a döntésnél teljesen tudatos és valós alternatívák állnak a rendelkezésére – még ha az empirikusan megmutatkozó cselekedetnek nincs is alternatív forgatókönyve –, a módosított példában pedig oly mértékben csíraszerű ez a szabadság, hogy akkor sem tarthatjuk Jones-t felelősnek, ha a chip beavatkozása nélkül ölte meg *x*-et.

Ekstrom helyesen állapítja meg, hogy jobb volna, ha az inkompatibilisták a Frankfurt-típusú példák hatására átfogalmaznák az alternatívafeltételt. Korábban többnyire úgy határozták meg ezt a feltételt, hogy az olyan cselekedetekért lehetünk csak felelősek, amelyekre igaz, hogy a cselekvő cselekedhetett volna másképpen is. Frankfurt érvelése éppen az így megfogalmazott alternatívafeltétel ellen irányult. Erre utal a korábbi érvrekonstrukcióban az (1)-es premissza. Számos átfogalmazási kísérlet létezik ugyan, ám bizonyos okokból kifolyólag én

is szeretném megfogalmazni a sajátomat (Ekstrom 2002, 314–315). Azért teszek így, mert az átfogalmazási kísérletekben még mindig a „cselekvés" fogalma a döntő, pedig – éppen a Frankfurt-típusú példák tanítanak meg erre – szerencsésebb volna, ha a „döntés" fogalmát állítanánk a középpontba, még akkor is, ha a döntést is egyfajta cselekvésnek tartjuk.

> ***Az alternatívafeltétel átfogalmazása:*** X *csak akkor lehet felelős valamely* Y *döntéséért, ha igaz az, hogy (i) a döntés pillanatában több reális alternatíva áll nyitva a döntés számára, vagy akkor, ha (ii) a döntés pillanatában azért nem állnak nyitva ilyen alternatívák, mert ez az alternatívavesztés* X *egy olyan tudatos döntésének a következménye, amelynek az esetében több reális alternatíva nyitva állt* X *döntése számára. És (iii)* X *csak akkor lehet felelős valamely cselekedetéért, ha* X *cselekedetének* X *egy olyan döntése volt a fő oka, amely megfelel az előbbi két feltétel valamelyikének.*[26]

Az (1)-t ennek a feltételnek a fényében a következőképpen kellene átfogalmazni:[27]

> (1') Ha van olyan eset, amikor *X* erkölcsileg felelős egy cselekedetért, pedig az főként nem egy olyan döntés következménye, amelynek a pillanatában több reális alternatíva volt nyitva *X* számára, akkor nem érvényes az alternatívafeltétel.

Az átfogalmazott alternatívafeltétel pedig nem kompatibilis a determinizmussal, és a Frankfurt-típusú példa sem bizonyítja (1') hamisságát, mivel amikor Jones-t felelőssé tehetjük tettéért, az átfogalmazott alternatívafeltétel érvényesül. Persze lehetne még pontosítani, mit értek azon, hogy „főként", és mit értek más általam használt kifejezéseken is. A „főként" kifejezéssel csupán azt kívánom jelezni, hogy a Frankfurt-típusú példában, bár a döntés miként az oka annak, hogy amikor Jones Black szándékaival ellentétes módon dönt, akkor a chip bekapcsol, ettől még Jones nem felelős, hiszen a fő oka a gyilkosságnak – bármit is jelentsen ez – nyilvánvalóan nem Jones döntése, hanem a chip működése. Így abban igaza van Fischernek, hogy nemcsak az alternatívafeltétel meghiúsulása esetén tévedés valakinek erkölcsi felelősséget tulajdonítani: ha az emberek döntése abszolút véletlenszerű lenne – tehát nemcsak az én, de más sem határozná meg a döntés kimenetelét –, akkor ugyanúgy hiba volna elmarasztalni vagy dicsérni azt, akiben a döntés megszületik.[28] De ez már a libertáriusok – s

[26] Ez a feltétel Ekstrom átfogalmazására hasonlít leginkább: Ekstrom 2000. 211.

[27] A rekonstrukció vonatkozásában mindez azt jelenti, hogy a legjobb, amit az inkompatibilista tehet, ha (1)-et nem fogadja el, és módosítja az alternatívafeltétel érvényesülésének kritériumait.

[28] Ziegler Zsolt cikkében azért látja úgy, hogy az alternatíva- és az autonómiafeltételt nem lehet egyszerre kielégíteni, mert úgy véli, hogy egy cselekedet vagy véletlen (ilyenkor az alternatívafeltétel ki van elégítve, de az autonómiafeltétel nem), vagy valami által meghatáro-

különösen az extra-faktor stratégiát elutasító libertáriusok – egyik legsúlyosabb problémája, s nem befolyásolja azt, hogy a Frankfurt-típusú példák nem visznek közelebb ahhoz a belátáshoz, hogy a determinizmussal az erkölcsi felelősség összeegyeztethető.

BEFEJEZÉS

Amennyiben a fenti megfontolások megállják a helyüket, kijelenthetjük, hogy a Frankfurt-féle példák nem sikeresek, s így a naturalizmus – valószínűleg – nem egyeztethető össze az erkölcsi felelősség fogalmával. Ha ez igaz, akkor el kell ismernünk, hogy Nietzsche nem tévedett akkor, amikor úgy gondolta, hogy a tudományos forradalom nyomán kialakult naturalista világszemlélet nem teszi lehetővé, hogy értelmesen használjuk erkölcsi fogalmaink jelentős részét. Azt nem vitatom, hogy a „van"-ból semmiféle „kell"-re nem következtethetünk, de ha bizonyos típusú „kell"-eknek vannak olyan lehetőségi feltételei, melyek nem egyeztethetőek össze a naturalizmussal, akkor mégis lehetséges, hogy a naturalizmusnak vannak etikai jellegű következményei.

IRODALOM

Ayer, A. J. 2004. Szabadság és szükségszerűség. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 165–173.

Baker, L. R. 2008. The Irrelevance of the Consequence Argument. *Analisys*, 68. 13–22.

Berlin, I. 2006. Történelmi szükségszerűség. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemelmélet II*. Budapest, Osiris Kiadó. 590–648.

Campbell, J. K. 2005. Compatibilist Alternatives. *Canadian Journal of Philosophy*. 35. 387–406.

Canfield, J. V. 1961. Determinism, Free Will and the Ace Predictor. *Mind*. 70. 412–416.

Chisolm, R. M. 2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Houranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2004. 175–187.

---

zott, azaz valami okozza az adott tettet. Mivel az oksági kapcsolat szükségszerűséget implikál, ezért, amennyiben az autonómiafeltétel érvényesül – például úgy, hogy a cselekvő jelleme a fő oka a cselekedetnek –, az alternatívafeltétel nem érvényesülhet, hiszen a cselekvő jelleme nem tette lehetővé, hogy más alternatíva is valóra váljon. Ha így nézzük a dolgot, akkor persze az alternatíva- és az autonómiafeltétel együtt valóban kielégíthetetlen. Viszont a libertáriusok sokszor hajlamosak arra, hogy a cselekvőt, az ént ne azonosítsák egy az egyben jellemükkel, hiteikkel vagy vágyaikkal, s nem gondolják azt, hogy csak akkor vagyunk autonómok, hogyha a már meglévő jellemünkkel összhangban cselekszünk (lásd pl. Chisolm 2004). Természetesen ekkor felmerül a kérdés, hogy az az én, amelyiknek a választását ezek a faktorok nem egészen határozzák meg, mégis miért választ úgy, ahogyan választ. Ez egy nehéz kérdés, elképzelhető, hogy nem is lehet megoldani. De ettől még figyelembe kell venni, hogy a libertáriusok például kísérletet tesznek a kettő kibékítésére úgy, hogy átfogalmazzák az autonómiafeltételt, s ez azt mutatja, talán mégsem zárja ki egymást a kettő. Vö. Ziegler 2009.

Dennett, D. C. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MIT Press.
Ekstrom, L. W. 2000. *Free will. A Philosophical Study*. Boulder, Westview Press.
Ekstorm, L. W. 2002. Libertarianism and Frankfurt-style Cases. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 309–322.
Eszes B. – Tőzsér J. 2006. Mi és mi nem az analitikus filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2006/1–2. 75–109.
Fara, M. 2008. Masked Abilities and Compatibilism. *Mind*. 117. 843–65.
Fischer, J. M. 2002. Frankfurt-type Examples and Semi-compatibilism. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 281–308.
Fischer, J. M. 2007. Compatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 44–84.
Flanagan, O. 1996. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. New York, Oxford University Press.
Flanagan, O. 2007, *The really hard problem: Meaning in a Material World*. Cambridge, MIT Press.
Frankfurt, H. G. 1969. Alternate Possibilites and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*. 66. 829–839.
Frankfurt, H. G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*. 68. 5–20.
Hobbes, T. 1998. Szabadság és szükségszerűség (részlet). In uő: *Logika, rétorika, szofisztika*. Budapest, Kossuth Kiadó. 143–153.
Hume, D. 1739/2006. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Hume, D. 1751/1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest, Nippon Kiadó.
Huoranszki F. 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris Kiadó.
Huoranszki F. 2003. Szabad akarat és természeti törvény. *Világosság*. 44/5–6. 141–148.
Inwagen, P. van 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Caledon Press.
Inwagen, P. van 1991. Modal Inference and the Free Will Problem. *Daimon*. 3. 57–63.
Inwagen, P. van 2004. A szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetetlensége. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 189–202.
Kane, R. 2007. Libertarianism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 5–44.
Kapitan, T. 2002. A Master Argument for Incompatibilism? In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 127–158.
Lewis, D. 1981. Are We Free to Break the Laws? *Theoria*. 47. 112–121.
McKenna, M. 2009. Compatibilism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Winter 2009 edition)* <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>. 2010-07-26
Moore, G. E. 1925/1945. *Ethics*. London, Oxford University Perss.
Nagel, E. 2006. Történelmi szükségszerűség. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemelmélet II*. Budapest, Osiris Kiadó. 649–672.
Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York – Oxford, Oxford University Press.
Pereboom, D. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pereboom, D. 2007. Hard incompatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 85–126.
Saunders, J. T. 1969. The Temptation of Powerlessness. *American Philosophical Quarterly*. 5. 100–108.
Slote, M. 1982. Selective Necessity and the Free-Will Problem. *Journal of Philosophy*. 79. 5–24.

Slote, M. 1992. *From Morality to Virtue*. Oxford, Oxford University Press.
Smith, M. 2003. Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.): *Weakness of the Will and Practical Racionality*. 17–38.
Strawson, P. F. 2008. Freedom and Resentment. In uő: *Freedom and Resentment and other Essays*. New York, Routledge. 1–28.
Szombath A. 2009. *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest, Kairosz Kiadó.
Szabó L. E. 2004. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex Kiadó.
Vihvelin, K. 1990. Freedom, Necessity, and Laws of Nature as Relations between Universals. *Australian Journal of Philosophy*. 68. 371–381.
Vihvelin, K. 2000. Freedom, Foreknowladge, and the Principle of Alternative Possibilities. *Canadian Journal of Philosophy*. 30. 1–23.
Vihvelin, K. 2008. Foreknowledge, Frankfurt, and the Ability to Do Otherwise: A Reply to Fischer. *Canadian Journal of Philosophy*. 38. 343–72.
Vihvelin, K. 2011. Arguments for Incompatibilism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Spring 2011 Edition)* <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/incompatibilism-arguments/>. 2011-03-17.
Weatherford, R. 1991. *The implications of determinism*. London, Routledge.
Widerker, D. 2002. Responsibility and Frankfurt-type Examples. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 323–331.
Young, R. 1974. Compatibilism and Freedom. *Mind*. 83. 19–42.
Ziegler Zs. 2009. Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák. *Elpis*. 5. 123–147.

Réz Anna

Befolyásoljuk a meggyőződéseinket?*

A morális felelősség és szabad akarat elméletei hagyományosan arra a kérdésre keresik a választ, hogy milyen körülmények fennállása esetén viselünk erkölcsi felelősséget *cselekedeteinkért* és (szándékos) *mulasztásainkért*. Ez érthető és indokolt. Egyfelől tagadhatatlan, hogy cselekedeteinken keresztül gyakoroljuk a legnagyobb hatást a világra; általuk árthatunk vagy segíthetünk a legtöbbet másoknak – következésképpen cselekedeteink és mulasztásaink kiemelt erkölcsi jelentőséggel bírnak. Másfelől – bár az előző ponttól nem teljességgel függetlenül – felelősségről leggyakrabban a felelősnek tartás, a felelősségre vonás terminusaiban szoktunk beszélni – és ezen belül is kiemelt jentőséget tulajdonítunk a (jogi vagy nem jogi) büntetés problematikájának. Ha viszont *per definitionem* kizárólag azokért a dolgokért vagyunk felelősek, amelyekért erkölcsileg igazolt megbüntetni bennünket, ebből az látszik következni, hogy kizárólag cselekedeteink és mulasztásaink lehetnek a felelősségtulajdonítás tárgyai. Előzetes intuíciónk legalábbis azt sugallja: mélyen igazságtalan volna megbüntetni bennünket teszem azt a meggyőződéseinkért, a vágyainkért vagy a jellemvonásainkért.

Mindazonáltal a morális felelősség kortárs irodalma keveset foglalkozik a büntetés, pláne az intézményes büntetés kérdésével. Amikor arra keresik a választ, hogy mely dolgokért és milyen körülmények fennállása esetén viselünk felelősséget, akkor felelősségen sokkal inkább az egyén *hibáztathatóságát* értik. Akkor vagyunk tehát felelősek egy cselekedetért, mulasztásért vagy bármi egyébért, ha az adott dolog alapján indokolt minket dicsérni vagy hibáztatni. Ám amennyiben a felelősségnek ezt a gyengébb, megengedőbb értelmét fogadjuk el, akkor felmerül a kérdés: kizárólag a cselekedeteinkért és a mulasztásainkért vagyunk felelősek?[1]

* Ez a cikk szűkebb – ámde cserébe precízebb – tárgyalása azoknak a kérdéseknek, amelyekkel a 2012. június 2-án tartott *Morális felelősség* konferencián foglalkoztam. Köszönettel tartozom Kovács Dávidnak és Reich Orsinak, akik már ekkor felhívták a figyelmemet a meggyőződésekkel kapcsolatos speciális problémákra. Ezúton szeretném megköszönni a rengeteg hasznos megjegyzést és javaslatot, amelyet a *What is it to be human?* kutatócsoport projektszemináriumának résztvevőitől kaptam (különös tekintettel Bárány Tiborra, Betegh Gáborra és Ryan Cookra). Hasonlóképp köszönet illeti a CEU Filozófia Tanszékén tartott *5th*

Mindennapi gyakorlataink alapján semmiképp. Az emberek vágyait, meggyőződéseit, érzelmeit, jellemvonásaikat, illetve a dolgokhoz való ilyen vagy olyan hozzáállásukat gyakorta tesszük bírálat tárgyává. Csak hogy néhány véletlenszerű példát említsek: helytelenítjük a rasszista meggyőződéseket; a zsugori személyiséget; a kirekesztő hozzáállást; a végletesen önző indítékokat; az igazságtalan haragot és az irigységet. Úgy tűnik, hogy nem kizárólag cselekedetek és mulasztások válhatnak morális megítélés tárgyává.

Mindazonáltal ebből még nem következik, hogy morálisan helyesen járunk el, amikor ezen dolgok alapján hibáztatjuk, bíráljuk embertársainkat. Nem elegendő rámutatni: a hétköznapokban megállás nélkül felelősségre vonjuk az embereket erkölcsileg kifogásolható meggyőződéseik, jellemvonásaik, indítékaik vagy érzelmeik miatt – valamilyen módon *igazolnunk* kell, hogy mindezen gyakorlatok erkölcsileg elfogadhatóak. Ehhez pedig meg kell vizsgálnunk, hogy általában milyen feltételek mellett tartjuk erkölcsileg igazoltnak a felelősnek tartás bármely formáját.

A kortárs felelősségelméletek képviselőinek nagy többsége úgy gondolja: csak azokért a dolgokért viselhetünk erkölcsi felelősséget, amelyek felett képesek vagyunk *befolyást gyakorolni*.[2] A negatív példák azonnal egyértelművé teszik, miért vonzó ez az alapgondolat. Úgy gondoljuk, rettentő igazságtalan lenne felelősségre vonni valakit az időjárásért, a szemszínéért, a magasságáért vagy épp azért, amit egy számára tökéletesen ismeretlen ember tett. Kézenfekvőnek tűnik azt feltételezni, hogy mindezen dolgokért azért nem lehetünk felelősek, mert nincs semmi befolyásunk felettük. Mi több, a befolyásgyakorlás lehetőségére való hivatkozással arra is egységes választ adhatunk, mi különbözteti meg azokat a cselekedeteinket, amelyekért hétköznapi felfogásunk szerint felelősséget viselünk, azoktól, amelyekért nem. Ha azért léptem rá a lábadra, mert valaki meglökött; vagy mert hipnózis alatt ezt az utasítást kaptam; vagy mert épp alva

In-House Graduate Philosophy Conference résztvevőit is a remek tanácsokért és ötletekért. A cikk megírását az NKTH ERC_HU BETEGH09 pályázat támogatta.

[1] Egy tisztázó megjegyzés ezen a ponton elkél. Ezen tanulmány központi kérdésfelvetése: olyan típusú dolgok a meggyőződéseink, amelyekért *elvileg* erkölcsi felelősséget viselhetünk? Ha igenlő választ adunk erre a kérdésre, ezzel még nem köteleztük el magunkat amellett a – kevéssé hihető – állítás mellett, hogy *minden* meggyőződésünkért felelősek vagyunk.

[2] Lásd például (Fischer–Ravizza 2013): „Az általunk képviselt felelősségelmélet alapgondolata az, hogy az erkölcsi felelősséget a befolyásgyakorlás lehetősége alapozza meg." Az angol *control* szót befolyásgyakorlásnak fordítottam. Ez a fordítás kétségtelenül a gyengébb értelmét adja vissza az angol kifejezésnek, hiszen a *control* gyakran jelent irányítást, ellenőrzést is. Úgy gondolom, hogy az eredeti angol kifejezés ezen kétértelműsége sok félreértés és (látszólag) tartalmi vita forrása. A magyarban ezeket a kétértelműségeket a fordítás által kénytelen-kelletlen megszüntettem. Abban reménykedem, hogy ennek az eljárásnak annyiban lehetnek járulékos filozófiai tanulságai, hogy leleplezi az angol szövegek eredendő kétértelműségét. (Ugyanezt a gyakorlatot követték a [Réz 2013] tanulmánykötet fordítói is.)

jártam, akkor nem voltam rá képes, hogy befolyást gyakoroljak a tettem felett – ergo nem is vagyok érte erkölcsileg felelős.[3]

Hogy pontosan milyen feltételei vannak a befolyásgyakorlásnak, az persze a legkevésbé sem tisztázott kérdés. A szakirodalom véleménye erősen megoszlik például abban a tekintetben, hogy a befolyásgyakorlásnak *tudatosan* kell-e végbemennie.[4] De hasonlóan vitatott kérdés az is, hogy elegendő-e, ha kizárólag az adott dolog áll a befolyásunk alatt, vagy arra is szükség van, hogy azok felett a (mentális vagy fizikai) tényezők felett is befolyást gyakoroljunk, amelyek az adott dolgot – cselekedetet, mulasztást, mentális állapotot, diszpozíciót stb. – előidézték. Ebben a tanulmányban nem fogom pozitív meghatározását adni a befolyásgyakorlás azon fogalmának, amely az erkölcsi felelősség szükséges feltétele. Mindössze egyetlen konkrét állítás cáfolatára vállalkozom: nem igaz az, hogy nem viselhetünk felelősséget a meggyőződéseinkért, mert azok nem állnak a befolyásunk alatt. Arra teszek kísérletet, hogy megmutassam: ha a befolyásgyakorlás leghétköznapibb fogalmából indulunk ki, semmi okunk arra, hogy úgy gondoljuk, nem vagyunk képesek befolyásolni a meggyőződéseinket. Kizárólag akkor vagyunk rákényszerítve, hogy kitartsunk e mellett az állítás mellett, ha úgy hisszük: a cselekedeteink feletti befolyásunk a befolyásgyakorlás paradigmatikus esete, és minden, ami ennél tökéletlenebb, fogyatékosabb vagy egyszerűen más természetű, egyáltalán nem számíthat befolyásgyakorlásnak. Ám ez az állítás megkérdőjelezhető: a hétköznapokban legalább olyan gyakran beszélünk arról, hogy befolyásunk van emberek, helyzetek, történések vagy tárgyak felett, mint amilyen gyakran cselekedetek (és pláne mulasztások!) feletti befolyásról. Ha pedig abból indulunk ki, hogy milyen feltételek mellett tűnik indokoltnak az előbbi esetekben befolyást tulajdonítani, akkor beláthatjuk: a meggyőződések feletti befolyásgyakorlás egyáltalán nem lehetetlen ötlet.

Pár bekezdéssel korábban jó pár olyan dolgot felsoroltam, amelyek alapján bírálat tárgyává válhatunk, bár azok nem cselekvések vagy mulasztások. Ezen írásomban kizárólag a meggyőződésekkel fogok foglalkozni – elsősorban azért, mert a befolyásgyakorlás pontos természete, mibenléte minden esetben eltér, így nem könnyű ezeket egyszerre tárgyalni. Mindazonáltal meggyőződésem, hogy az itt következő gondolatmenet kis módosításokkal a legtöbb felsorolt jelenségre – érzelmekre, jellemvonásokra, hozzáállásra – is jól alkalmazható.

Meggyőződéseink alapvetően két okból válhatnak bírálat tárgyává. Az első eset az, amikor azért hibáztatjuk a személyt, mert valamifajta „episztemikus vétek" eredményeképpen tett szert a meggyőződésére. Hibáztathatóak vagyunk, ha a meggyőződésünket nem elegendő vagy részrehajló bizonyítékok alapján hoztuk meg; ha az evidenciák mérlegelése helyett zsigeri érzéseink vezettek a

[3] Mi több, bizonyos esetekben felmerül a kérdés: vajon nevezhetjük-e egyáltalán az én cselekedetemnek, ami történt.

[4] Lásd George Sher és Neil Levy vitáját: Sher 2013, illetve Levy 2008.

meggyőződésünkhöz; ha a meggyőződésünk inkonzisztens a többi meggyőződésünkkel (például mert önbecsapás révén jött létre). Ezen az alapon bírálhatjuk azokat, akik hisznek az asztráltestek létezésében, és azokat a kisgyermekes szülőket, akik úgy gondolják: a borostyán nyaklánc csökkenteni fogja gyerekük fogzási fájdalmait.

Ám bírálhatunk egy meggyőződést azért is, mert etikailag helytelen vagy kártékony: mert olyan normatív elvek fogalmazódnak meg benne, amelyek véleményünk szerint elfogadhatatlanok; mert erkölcsileg megengedhetetlen alapállást tükröznek mások iránt; vagy mert úgy gondoljuk, hogy erkölcsileg káros cselekedetekhez vezethetnek. Bár abban ilyenkor is biztosak vagyunk, hogy az adott meggyőződés igazolatlan és hamis, elsősorban mégsem arra vagyunk kíváncsiak, hogyan tett szert valaki a kérdéses meggyőződésre.

Mivel vitatott kérdés, hogy az első esetben tárgyalt episztemikus felelősség a morális felelősség egyik fajtája-e, ezért a továbbiakban kizárólag a második esettel fogok foglalkozni. A továbbiakban nyitva hagyom azt a kérdést, hogy pontosan *miért* tartunk egy adott meggyőződést erkölcsileg kifogásolhatónak (vagy épp dicséretre méltónak). Hogy mi a válasz erre a kérdésre, nagyban függ attól, milyen értékelmélet mellett tesszük le a voksunkat. Ha a konzekvencializmus valamely formáját fogadjuk el, feltehetőleg azt fogjuk gondolni: egy meggyőződésnek kizárólag annyiban lehet morális értéke, amennyiben erkölcsileg helytelen cselekedetekre sarkall. Ha erényetikusok vagyunk, akkor feltehetőleg azon meggyőződéseinket fogjuk morális értékkel felruházni, amelyek valamely jellemvonásunkban gyökereznek. Könnyen elképzelhető, hogy míg az egyik elmélet szerint az adott meggyőződés helytelen, addig a másik szerint morálisan semleges. Ez azonban nem kell, hogy foglalkoztasson bennünket: abból ugyanis, hogy erkölcsileg felelősek vagyunk valamiért, még nem következik, hogy az adott dolog pozitív vagy negatív erkölcsi értékkel bírna. Minden valószínűség szerint felelős vagyok azért, hogy épp a dohányzóasztalon pihentetem a lábam, noha legjobb tudomásom szerint ennek a cselekedetemnek nincs semmifajta morális relevanciája. Azzal, hogy kimondjuk, valaki felelősséget visel az adott dologért, mindössze a lehetőségét teremtjük meg annak, hogy az illetőt hibáztathassuk vagy dicsérhessük – amennyiben az adott dolog negatív vagy pozitív erkölcsi értékkel rendelkezik.

Annak a kérdésnek, hogy milyen alapon tulajdonítunk erkölcsi értéket bizonyos meggyőződéseinknek, már csak azért sincs különösebb jelentősége, mert mindaz, amit a meggyőződéseink feletti befolyásgyakorlásról mondani fogok, minden meggyőződésünkre ugyanúgy áll. Pontosan ugyanannyira és ugyanúgy gyakorlunk befolyást az erkölcsileg valamilyen szempontból lényeges, mint a tökéletesen irreleváns meggyőződéseink felett.[5]

[5] Adódik itt egy probléma: egyfelől azt állítom, hogy bizonyos meggyőződéseink kifejezetten erkölcsi alapon bírálhatóak azok tartalma vagy potenciális hatásai miatt; másfelől viszont

Vegyünk tehát egy – reményeim szerint többé-kevésbé konszenzusos – példát: azt gondolni, hogy bizonyos embereket nem illetnek meg bizonyos jogok.[6] Számos módszer adott, amelynek segítségével a személy felülvizsgálhatja és módosíthatja ezen meggyőződését.[7] Mivel az – jó esetben – ugyanúgy evidenciákon alapul, mint minden más meggyőződése, semmi nem gátolja meg abban, hogy mindezen evidenciákat számba vegye, új evidenciákat keressen, ezeket súlyozza és mérlegelje. A konkrét esetben a személy meggyőződése feltehetőleg valamifajta empirikus állításon alapszik – amely mondjuk a kérdéses emberek intellektuális vagy morális képességeivel kapcsolatos –, amelyet valamifajta erkölcsi elvvel – ti. hogy ha valakiből hiányoznak bizonyos képességek, akkor bizonyos jogok nem illetik meg – párosít. Az episztemikus felülvizsgálat tehát erre a két állításra terjed ki. Ha személyünk megfelelő episztemikus őszinteséggel lát munkához – ami persze közel sem garantált –, akkor kiderülhet számára: empirikus állítását nem elegendő vagy nem megfelelő típusú evidenciákra alapozta. De arra is rájöhet, hogy valójában semmilyen érvet nem tud felhozni a kérdéses erkölcsi elv védelmében – leginkább azért ragaszkodott hozzá, hogy valamilyen módon racionalizálja az adott emberek iránti ellenérzéseit. Ha az egyén ráébred erre, akkor eddigi meggyőződését jó eséllyel feladja.

Az iménti leírás persze némileg idealisztikus. Számos dolog gátolhatja, hogy személyünk feladja addigi meggyőződését. Elképzelhető, hogy érzelmei továbbra is makacsul mást súgnak neki, ő pedig nem tud felülemelkedni rajtuk. Esetleg nem hajlandó rá, hogy pártatlanul számba vegye a meggyőződése ellen szóló evidenciákat, így fel sem ismeri, hogy azok nem szolgáltatnak megfelelő alátámasztást a meggyőződésének. De az is lehet, hogy egyáltalán nem találunk magyarázatot: bár személyünk eljut a megfelelő következtetésig, mégsem képes

amellett fogok érvelni, hogy kizárólag meggyőződéseink létrejötte, illetve módosítása felett gyakorlunk befolyást. De miért lennénk akkor felelősek a meggyőződésünk – teszem azt – tartalmáért? Nem azt kéne mondanunk, hogy a cselekvők kizárólag az általuk elkövetett *episztemikus* vétkekért viselhetnek felelősséget?

Bár a probléma nagyon is valós, álláspontom szerint van más lehetőség is. Feltételezésem szerint – bár emellett a jelen cikk keretei között nincs lehetőségem érvelni – morális kötelességünk, hogy elkerüljük, hogy morális értelemben káros meggyőződésekkel rendelkezzünk. Ahhoz, hogy ennek a kötelességünknek eleget tehessünk, bizonyos kérdésekben különös episztemikus óvatossággal kell eljárnunk. Végső soron tehát úgy gondolom: az *episztemikus* vétkek és a *morális* felelősség közti rést az a morális kötelességünk hidalja át, amely előírja számunkra, hogy meggyőződéseink kialakítása során bizonyos esetekben a szokásosnál is nagyobb episztemikus óvatosságot tanúsítsunk.

[6] A példát Robert Adamstól (2013) kölcsönzöm.

[7] A továbbiakban azt feltételezem: az egyén motivált abban, hogy felülvizsgálja vagy módosítsa a meggyőződését. Ez persze sok esetben nem így van; mi több, a „kognitív bűnökkel" (lásd Adams 2013, uo.) kapcsolatos egyik legfőbb kérdés az: mitől lenne valaki érdekelt abban, hogy felülvizsgálja már meglévő meggyőződéseit. Mindazonáltal ez a probléma a befolyásgyakorlás szempontjából lényegtelen: attól, hogy nem akarok valami felett befolyást gyakorolni, még minden további nélkül képes lehetek rá.

változtatni addigi meggyőződésein. David Owens[8] részletesen tárgyalja azokat az eseteket, amikor valaki annak ellenére ragaszkodik egy meggyőződéséhez, hogy arra nincs semmifajta evidenciája – vagy épp annak ellenére nem képes elfogadni egy állítás igazságát, hogy minden evidencia egy irányba mutat. Owens ezekre az esetekre alapozva érvel amellett, hogy *semmifajta* befolyásunk nincs a meggyőződéseink felett.

Ilyen esetek kétségtelenül előfordulnak – ám kérdés, hogy ez szabály vagy kivétel. Owens úgy látja, egyetlen ellenpélda is elegendő ahhoz, hogy aláássa a meggyőződéseink feletti befolyás lehetőségét. Én ezzel szemben úgy látom, hogy ezek az esetek anomáliák. Bár a meggyőződéseink felülvizsgálatára és módosítására irányuló kísérleteink nem mindig sikeresek, a felsorolt módszerek – új bizonyítékok gyűjtése, a régiek felülvizsgálata és súlyozása, reflektálás a normatív meggyőződéseinkre – ettől még képesek *megbízhatóan* ellátni ezt a feladatot. Egészen addig, amíg meggyőződéseink érzékenyek az evidenciákra, képesek vagyunk befolyást gyakorolni felettük.[9]

A kérdés csak az, hogy a befolyásgyakorlás ezen módjai alkalmasak-e egy felelősségelmélet megalapozására. Sokak szerint nem: ők úgy látják, hogy a meggyőződések – belső szerkezetüknél fogva – alkalmatlanok arra, hogy a felelősség szempontjából releváns értelemben befolyást gyakoroljunk felettük. Konkrét meggyőződésekre ugyanis nem tehetünk szert kizárólag azáltal, hogy szert *akarunk* tenni rájuk. De a fordítottja is igaz: legtöbbször nem azért alakulnak ki bennünk bizonyos meggyőződések, mert azt *akartuk*, hogy kialakuljanak.

A meggyőződések lényegi tulajdonsága ugyanis – és ezzel nem is kívánok vitatkozni –, hogy „az igazságot célozzák meg". Csak akkor meggyőződésünk,

[8] Owens 2000, illetve Owens 2002.

[9] A *Magyar Filozófiai Szemle* egyik anonim lektora arra hívta fel a figyelmemet: ez nem elég meggyőző érv amellett, hogy a „makacs nézetek" problémája puszta anomália, amellyel e helyütt nem szükséges foglalkoznunk. Ez nem meglepő, hiszen érvem egy kvázi-empirikus állításon áll vagy bukik: azon, hogy meggyőződéseink az esetek többségében – rendszeresen és nem esetlegesen – érzékenyek a bizonyítékokra, következésképpen a meggyőződések formálására és módosítására tett kísérleteink rendszerint sikerrel járnak. Érthető, ha valaki ez ügyben pesszimistább nálam – és nehéz megmondani, hogyan is tehetnénk igazságot. Mindazonáltal úgy látom, ez az Owensszel szembeni kritika létjogosultságát nem érinti: az, hogy időnként *elveszítjük* a befolyást valami felett, nem mond ellent annak, hogy általában képesek vagyunk befolyást gyakorolni felette.

Az anonim lektor azt is kiemelte: figyelmen kívül hagyom azt a tényt, hogy a meggyőződéseink feletti befolyásgyakorlás lehetősége jórészt egyéb meggyőződéseinktől függ. Teljes mértékben egyetértek: gyakran előfordul, hogy a cselekvő nincs abban az episztemikus helyzetben, hogy belássa: meggyőződései felülvizsgálatra szorulnak. Ezek az esetek analógnak tűnnek a tudatlanságból fakadó mulasztással – és véleményem szerint hasonlóképp mentesítik a cselekvőt a felelősség alól. Ám ugyanúgy, ahogy a tudatlanságból elkövetett rossz cselekedetek létezéséből sem következtetünk arra, hogy nincs befolyásunk a cselekedeteinkre, ugyanúgy tévedés lenne a makacs nézetek létezéséből a meggyőződések feletti befolyásgyakorlás elvi lehetetlenségére következtetni.

hogy *p*, ha úgy gondoljuk, hogy *p* igaz.[10] Márpedig nehéz hinni abban, hogy *p* igaz, ha minden létező bizonyíték arra mutat, hogy *p* hamis. Következésképpen nem hihetünk azt, amit csak akarunk: csak akkor alakulhat ki bennünk egy meggyőződés, ha a tőlünk független tények megerősítik – de legalábbis nem cáfolják – annak igazságát. Ergo: ha az életünk múlna rajta, akkor sem lennénk képesek pusztán az akaratunk által hinni egy adott propozíció igazságában, ha semmi okunk rá, hogy higgyünk benne. Mi több: meggyőződéseink túlnyomó többsége nem azért alakult ki bennünk, mert azt akartuk, hogy kialakuljon. Érzéki tapasztalataink kézenfekvő példát szolgáltatnak: tekintve, hogy a világ és az érzékelő apparátusom olyan, amilyen, ha akarnék, sem tudnék változtatni azon a meggyőződésemen, hogy az előttem lévő asztal fehér. De akkor mégis hogyan tudnám befolyásolni a meggyőződést?

Ehhez kapcsolódóan megfogalmazható egy másik típusú ellenvetés is. A meggyőződéseinkkel nem kizárólag az a probléma, hogy nem az akaratunk termékei. Azok a módszerek, amelyeket az imént ismertettem, arra utalnak, hogy a befolyásunk a meggyőződéseink felett nem *azonnali* és *közvetlen*. Ugyan van rá módunk, hogy új meggyőződéseket alakítsunk ki, illetve módosítsuk vagy feladjuk már meglévő meggyőződéseinket, de ezt kizárólag *azáltal* és *azután* tehetjük meg, hogy új evidenciákat gyűjtöttünk, felülvizsgáltuk az eddigieket, mérlegeltünk, stb. Márpedig ez esetben felmerül a gyanú: valójában kizárólag az új meggyőződéshez vezető lépések felett tudunk befolyást gyakorolni, maguk a meggyőződések felett nem.

Szemléltessük egy hétköznapi példával az imént tárgyalt ellenvetéseket! Tegyük fel, hogy ma este meg szeretném nézni a Mammut mozijában a *Batman* utolsó részét, de nem tudom, hánytól játsszák. Üzembiztos módszereim vannak rá, hogy választ kapjak a kérdésemre, és ezzel kialakítsak magamban egy új meggyőződést e tárgyban: megnézem a neten a moziműsort, esetleg felhívom a mozit telefonon, stb. Azok, akik szerint ennek dacára nincs befolyásom a meggyőződésem felett, a következő dolgokra hívhatják fel a figyelmet. Egyfelől mondhatják azt, hogy csak akkor tehetek szert a meggyőződésemre, ha előzetesen lépéseket teszek: netezek, telefonálok. Ergo csak annyiban van befolyásom a meggyőződéseim felett, amennyiben befolyásolom mindezen cselekedeteimet. Vagy még ennyi se: valójában *kizárólag* a cselekedeteim felett bírok befolyással. Másfelől felhívhatjuk a figyelmet a meggyőződések sajátos természetére: ugyan igaz az, hogy mivel ezt akarom, képes vagyok szert tenni egy meggyőződésre azzal kapcsolatban, hogy hánykor játsszák a Mammutban a *Batman*t, arra azonban nem vagyok képes, hogy az evidenciáktól függetlenül higgyek egy konkrét propozíció igazságában – mondjuk abban, hogy a *Batman*t fél nyolctól vetítik. Mi

[10] „Gondoláson" nem azt értem, hogy az illető tudatosan elfogadja a „*p* igaz" állítást. Nyilvánvalóan akkor is lehetnek meggyőződéseink, ha egyáltalán nem ismerjük az igazság fogalmát. Lásd (Chignell 2010), 3. szakasz.

több, ha egyszer már (tegyük fel, véletlenül) megnéztem a moziműsort az interneten, akkor egészen biztosan ki fog bennem alakulni egy meggyőződés azzal kapcsolatban, hogy mikor vetítik a filmet – akár akartam ezt, akár nem.

Nem nehéz észrevenni, hogy a befolyásgyakorlásnak az a fogalma, amely az ellenvetésekből kirajzolódik, kísértetiesen emlékeztet a cselekedeteink feletti befolyásunkra. Ha úgy döntök, hogy felemelem a karom, akkor azon nyomban fel is emelem – ha pedig nem döntök így, akkor nem fogom felemelni. Azt teszek, amit csak akarok – no meg amit fiziológiai felépítésem megenged. A meggyőződéseink ebben az értelemben nyilvánvalóan nem akaratlagosak: hiszen csak köztes lépések megtétele által tudok rájuk szert tenni, és – legalábbis a standard esetben – kizárólag olyanokra, amelyeket az evidenciák alátámasztanak.

Összefoglalva: megegyezhetünk abban, hogy vannak rá megbízható módszereink – új evidenciák gyűjtése, a régiek felülvizsgálata és súlyozása –, hogy új meggyőződésekre tegyünk szert, illetve felülvizsgáljuk, módosítsuk már meglévő meggyőződéseinket. Ennek ellenére érvelhetünk amellett, hogy a szónak a felelősség szempontjából releváns értelmében mégsem gyakorolhatunk befolyást a meggyőződéseink felett. Akik ezt állítják, általában két alapvető különbségre hívják fel a figyelmet a cselekedeteink és a meggyőződéseink feletti befolyásgyakorlás között. Egyfelől még ha valamilyen okból szeretném is megváltoztatni egy meggyőződésemet, ez nem megy *azonnal* és *közvetlenül:* először indokot kell találnom arra, hogy feladjam azt. Másfelől – a meggyőződések természetéből fakadóan – nem hihetek azt, amit csak akarok: a meggyőződések az igazságot célozzák meg, így (eltekintve a ritka és kivételes anomáliáktól) csak olyan propozícióban hihetek, amelynek igazságát legalább némileg megalapozottnak látom.

Hogyan lehet itt igazságot tenni? Nos, menjünk végig az egyes ellenvetéseken, és nézzük meg, hogy az imént felsorolt kritériumokról valóban azt szoktuk-e gondolni, hogy szükséges feltételei a befolyásgyakorlásnak! Az első esetben relatíve könnyű dolgunk van: az égvilágon semmi nem utal arra, hogy csak akkor gyakorolhatnánk befolyást valami felett, ha az adott dolog azonnal és késedelem nélkül idomul az akaratunkhoz. Ha az autóm rendeltetésszerűen üzemel, akkor képes vagyok befolyásolni a sebességét – ez azonban nem jelenti azt, hogy képes lennék a százötvennel száguldó autót egy szempillantás alatt lefékezni. Hasonlóképp: ha van fűtés a lakásomban, akkor képes vagyok befolyásolni a szoba hőmérsékletét – ám ha most bekapcsolnám a radiátort, a hőmérséklet csak órák alatt melegedne fel annyira, amennyire szeretném.

Az sem okoz különösebb problémát, hogy a befolyás, amelyet a meggyőződéseim felett gyakorlok, abban az értelemben nem közvetlen, hogy bizonyos – mentális vagy fizikai – lépéseket kell tennem ahhoz, hogy megváltoztassam őket. Attól még, hogy bizonyos dolgokat azáltal teszek meg, hogy más dolgokat teszek, a dolog feletti befolyásom semmivel nem lesz kisebb – a cseleke-

detem nem lesz kevésbé szándékos. Ahogy Pamela Hieronymi (2006) helyesen megjegyezte: „Nem tudok anélkül vacsorát készíteni, hogy ne darabolnám fel a zöldségeket, kapcsolnám be a tűzhelyet, és forrósítanám fel az olajat. Ám ettől még – a szó lényegi értelmében – ugyanúgy »szándékosan« készítem el a vacsorát. Mindössze arról van szó, hogy vacsorát készíteni összetett cselekvéssor." Hasonlóképp, a meggyőződéseimre *azáltal* teszek szert, és azáltal módosítom őket, hogy új bizonyítékokat gyűjtök, súlyozom és mérlegelem őket. Ám ettől még semmi okunk azt gondolni, hogy nem gyakorlok felettük befolyást.

Az utolsó ellenvetésre már nehezebb egyértelmű választ adni – főként, mivel nehéz hétköznapi analógiát találni arra a típusú korlátozásra, amely a meggyőződések kialakulására jellemző. A kérdés ugyanaz: vajon gyakorolhatok-e befolyást a meggyőződéseim felett annak ellenére, hogy nem hihetek azt, amit akarok, és legtöbbször nem azáltal teszek szert rájuk, hogy ezt akarom?

Bár véletlenül sem kívánom elbagatellizálni a kérdést, mégis szeretném kiemelni: valójában már maga az a kérdésfelvetés, hogy vajon képesek vagyunk-e pusztán az akaratunk által hinni valamiben, kissé szokatlan. Ha eltávolodunk a filozófiai gondolatkísérletektől, világossá válik: rettentően ritka és furcsa helyzet az, amikor az ember egy konkrét meggyőződésre akar – valamilyen praktikus oknál fogva – szert tenni. Persze ha hiszünk a pozitív gondolkodás teremtő erejében, akkor gondolhatjuk azt, hogy bizonyos propozíciók elfogadása már rövid távon is nagyban javítaná az életminőségünket. De legtöbbször, amikor tudatosan törekszünk arra, hogy szert tegyünk egy meggyőződésre, vagy felülvizsgáljuk már meglévő meggyőződéseinket, akkor azt kérdezzük: vajon mi a helyzet (ezzel vagy azzal)? Vajon tényleg úgy vannak a dolgok, ahogyan mostanáig gondoltam? A célunk nem az, hogy eljussunk egy adott propozíció elfogadásáig, hanem hogy megtudjuk: hogyan vannak a dolgok *valójában*.

Ennek fényében némileg oktalannak tűnik számon kérni a meggyőződéseinken, hogy miért nem az akaratunk hívta őket életre. Mindazonáltal valaki azt mondhatná erre: no igen, kétségtelen, oktalan volna – és ez a legékesebb bizonyíték arra, hogy a meggyőződéseink természetükből fakadóan nem állhatnak a befolyásunk alatt! Az, hogy fel sem vetődik bennünk, hogy megpróbáljuk akaratlagosan magunkra erőltetni egy adott propozíció elfogadását, mindössze arra mutat rá, hogy mindannyian tisztában vagyunk vele: a meggyőződéseink, a szó releváns értelmében, nem állnak a befolyásunk alatt.

Nem gondolom, hogy ez az érvelés megállná a helyét. Két dologra szeretném felhívni a figyelmet azzal kapcsolatban, ahogyan a mindennapokban a befolyás gyakorlásáról beszélni szoktunk. Egyrészt: akkor vagyunk képesek valami felett befolyást gyakorolni, ha az adott dolog többé vagy kevésbé, de érzékeny a szándékainkra – annak megfelelően működik, ahogyan azt mi szeretnénk. A befolyás ebből adódóan részben fokozati kérdés. Visszatérve az autós példához: minél erősebb az autóm motorja, minél korszerűbbek a berendezései, annál érzékenyebb lesz a szándékaimra – annál finomabban reagál arra, hogy merre, ho-

gyan és milyen sebességgel szeretnék haladni. Ebben az értelemben *nagyobb* a befolyásom egy vadonatúj sportautó, mint egy tizenöt éves Suzuki felett. Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy a Suzuki felett csak részben vagy egyáltalán ne tudnék befolyást gyakorolni: amennyiben az autó rendeltetésszerűen üzemel, a felette gyakorolt befolyásom nem kevésbé *teljes*, mint a sportautó feletti. Hasonlóképp: minél több időt és energiát szánok arra, hogy célirányosan felkészítsem a testem bizonyos mozdulatok (mondjuk egy dupla rittberger) végrehajtására, annál nagyobb befolyásra teszek szert felette. Ám ettől még furcsa lenne azt állítani, hogy aki csekély akrobatikus képességekkel rendelkezik, az csak részleges befolyást gyakorol a teste felett (vagy még olyat se). Bár a befolyásgyakorlás *mértéke* együtt változik azzal, ahogyan az adott dolog egyre érzékenyebbé válik a szándékainkra, ez magán a befolyásgyakorlás lehetőségén nem változtat. Amikor egyszerűen azt kérdezzük, hogy van-e befolyásunk valami felett, akkor a tárgy számos olyan tulajdonságát adottnak vesszük, amelyek kisebb vagy nagyobb mértékben, de korlátozzák a felette való befolyásunkat.

Másrészt: amikor azt kérdezzük, hogy egy adott tárgy, esemény vagy helyzet érzékeny-e a szándékainkra, következésképpen van-e felette befolyásunk, akkor teljesen nyilvánvalóan nem vesszük számba *minden* szándékunkat. A vadonatúj sportautót és az öreg Suzukit azért tudjuk összehasonlítani, mert nagyjából hasonló dolgokat várunk el tőlük. Ám míg a sportautó érzékeny arra a szándékunkra, hogy száznyolcvannal hasítsunk a sztrádán, miközben a szél fújja a hajunkat, addig a Suzuki nem az. De most tegyük fel azt a kérdést, hogy mi felett gyakorlok nagyobb befolyást: a Suzukim vagy a kávéfőzőm felett? Idétlenül hangzik, ugye? A két dolog feletti befolyásom mértékét lehetetlen összehasonlítani, mert teljesen eltérő szándékaimra érzékenyek.[11] Amikor tehát azt kérdezzük, hogy gyakorlunk-e befolyást valami felett, akkor nemcsak a tárgy bizonyos – a felette való befolyásunkat korlátozó – tulajdonságait vesszük adottnak, hanem azt is, hogy milyen *típusú* szándékokra kell hogy az adott dolog érzékeny legyen.

Talán most már könnyebben belátható, miért elhibázott számon kérni a meggyőződéseinken, hogy nem tudjuk őket pusztán az akaratunk által létrehozni, feladni vagy módosítani. A meggyőződéseink felett is akkor gyakorlunk befolyást, ha azok – többé vagy kevésbé – érzékenyek a szándékainkra. De nem bármilyen szándékunkra: a meggyőződéseinktől azt várjuk el, hogy megbízhatóan illeszkedjenek ahhoz, ahogyan a dolgok valójában vannak. Amikor meggyőződéseket formálunk, vagy azokat módosítjuk, akkor – eltekintve a bizarr kivételektől – nem az a célunk, hogy valamilyen módon rávegyük magunkat egy meghatározott propozíció elfogadására – a célunk az, hogy *igaz* meggyőződésekre

[11] A kérdés legfeljebb akkor lehet értelmes, ha úgy értelmezzük: adottnak véve a kávéfőzők és a személygépjárművek teljes piaci repertoárját, melyik berendezésem a korszerűbb (összevetve a hasonló funkciójú berendezésekkel)? Ebben az értelemben persze mondhatom azt, hogy nagyobb befolyást gyakorlok a professzionális la Pavoni presszógépem, mint a tizenöt éves Suzukim felett. Bár még így is elég furcsán hangzik.

tegyünk szert az adott kérdésben. Márpedig – most egy pillanatra feledkezzünk meg a szkeptikus szcenáriókról és érvekről! – ezt a célt általában képesek vagyunk elérni. Kétségtelen, nem hihetünk azt, amit csak akarunk – ám ezt várni a meggyőződéseinktől olyan, mintha az autónkkal akarnánk kávét főzni.[12]

Az utolsó bekezdésekben amellett érveltem, hogy a befolyásgyakorlás képességét nem veszélyezteti az, hogy az adott dolog csak bizonyos típusú szándékainkra (és csak egy bizonyos mértékig) érzékeny, és ebből fakadóan csak bizonyos funkciók ellátására alkalmas. Ha ezt belátjuk, az is világossá válik, hogy a befolyásgyakorlásnak olyan fogalmát kértük számon a meggyőződéseken, amelyet a meggyőződések *funkciója* eleve kizár. Ebből azonban mindössze annyi következik, hogy rossz kérdést tettünk fel – az semmiképp, hogy tagadnunk kellene a meggyőződéseink feletti befolyásgyakorlás lehetőségét.

Mindazonáltal felmerülhet, hogy a befolyásgyakorlásnak az a mindennapi fogalma, amelyről eddig beszéltem, túlságosan gyenge ahhoz, hogy segítségével igazolhassuk a felelősnek tartás bármely formáját. Értelmesen felvethető: ahhoz, hogy morálisan felelősek legyünk valamiért, a befolyásgyakorlásnak egy másik, erősebb értelme szükséges. Itt és most ezt nem is próbálom cáfolni. Mindazonáltal idézzük fel, honnan indultunk el! Azt állítottam – a felelősség kortárs szakirodalmával összhangban –, hogy a befolyásgyakorlás lehetősége azért döntő jelentőségű az egyén morális felelősségének szempontjából, mert intuitíve úgy hisszük: igazságtalan valakit olyasmiért felelősnek tartani, ami felett nem gyakorolhatott befolyást. A továbbiakban elfogadtam ezt az elvet, és abból a kézenfekvőnek tűnő feltételezésből indultam ki, hogy a befolyásgyakorlás hétköznapi fogalmát kell alapul vennünk ahhoz, hogy pontosan elemezhessük, mi következik ebből az elvből. Természetesen érvelhetünk amellett, hogy még többet kell követelnünk – ám lehet, hogy ebben az esetben kezdeti intuíciónk már messze nem lesz olyan határozott. Csak hogy egy példát mondjak: ha úgy gondoljuk, hogy csak azokért a mentális állapotainkért lehetünk felelősek, amelyek a szándékos irányításunk alatt állnak – abban az értelemben, hogy kizárólag az akaratunkon múlik, hogy létrejönnek-e –, akkor fel kell tennünk a kérdést: *tényleg* úgy gondoljuk, hogy csak akkor igazságos a személyeket felelősnek tartani valamiért, ha az adott dolog a szándékos irányításuk alatt állt? Nos, biztosan vannak, akik erre is rábólintanának, de az elv ebben a módosított változatban már sokkal kevésbé plauzíbilis.

Az eddigiekben amellett érveltem, hogy a szó leghétköznapibb értelmében igenis gyakorolhatunk befolyást a meggyőződéseink felett. Amikor új evidenciákat gyűjtünk, a régieket felülvizsgáljuk és súlyozzuk, akkor pontosan az történik, amit befolyásgyakorláson érteni szoktunk: meggyőződéseink érzékenyen reagálnak arra a szándékunkra, hogy megtudjuk: hogy is vannak a dolgok valójá-

[12] Hálásan köszönöm Betegh Gábornak, hogy figyelmeztetett: ez az elvárás nem is annyira abszurd. Az új Fiat 500L ugyanis már rendelkezik beépített eszpresszógéppel.

ban. Természetesen léteznek anomáliák – amikor a rendelkezésünkre álló indokok ellenére ragaszkodunk addigi meggyőződéseinkhez. Ezekben az esetekben valóban nem vagyunk képesek befolyást gyakorolni a meggyőződéseink felett, és ez mentesít a morális felelősség alól. Ám minden más esetben szabad a pálya azon felelősségelméletek számára, amelyek igazolni szeretnék a meggyőződésekért viselt felelősségünket.

IRODALOM

Adams, Robert 2013. Szándékolatlan bűnök. Ford. Balogh Zsuzsanna. Előkészületben in Réz 2013.

Fischer, John Martin – Mark Ravizza 2013. Erkölcsi felelősség szabadság nélkül. Ford. Bárány Tibor. Előkészületben in Réz 2013.

Réz Anna (szerk.) 2013. *Vétkek és választások*. Budapest, Gondolat Kiadó. (Előkészületben.)

Hieronymi, Pamela 2006. Controlling Attitudes. *Pacific Philosophical Quarterly* 87. 45–74.

Sher, George 2013. A befolyás hiánya. Ford. Bárány Tibor. Előkészületben in Réz 2013.

Levy, Neil 2008. Restoring Control: Comments on George Sher. *Philosophia* 36, 213–221.

Chignell, Andrew 2010. The Ethics of Belief. Url: http://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/. Utolsó letöltés: 2012. október 7.

Owens, David 2000. *Reason without Freedom*. New York, Routledge.

Owens, David 2002. Epistemic Akrasia. *The Monist* 85. 381–97.

Nemes László

Szituáció, erény és lelemény: Az erkölcsi felelősség kérdése egykor és ma

I. BEVEZETÉS

Felelőssé tehető-e erkölcsileg az a személy, aki tucatnyi szomszédjával együtt tétlenül nézi végig, ahogy a lakása közelében megerőszakolnak és meggyilkolnak egy fiatal nőt? Felelős lehet-e erkölcsileg az, aki a kapott utasításokat követve akár halálos erősségű áramot is vezetne egy másik emberbe? Felelős-e morális átváltozásáért az a börtönőr, aki a börtönkörülmények hatására agresszív gonosztevővé válik? Terheli-e erkölcsi felelősség azt a katonát, aki a harctéri helyzet (állandó életveszély, golyózápor, hullák jelenléte, erős zajok, szagok és mocsok) közepette a civil lakosság ellen fordul? Vagy azokat a katonákat, akik ugyan nem harctéri körülmények, de háborús viszonyok között kínozni kezdik a hadifoglyokat? Felelőssé tehetők-e a példáimban megjelenő emberek erkölcsileg a szokásos értékrendünk alapján kifogásolható döntéseik és viselkedésük miatt akkor, ha tudósok azt találják, hogy valamiképpen a vizsgált emberi populációra nézve tipikusan elvárható reakciókat produkálnak?

Az elmúlt évtizedek egyik legnagyobb tudományos felismerése, hogy döntéseinket és viselkedéseinket bizonyos pszichológiai mechanizmusok határozzák meg (viselkedési megnyilvánulásainkért bizonyos pszichológiai mechanizmusok „felelősek"), ami jelentős kihatással van erkölcsi integritásunk és személyes azonosságunk közkeletű felfogásaira nézve is. Ha konkrét viselkedésünkért nem „mi", nem racionálisan igazolható vélekedések hálózataként kialakított énünk felelős, hanem természeti-társadalmi jelenségként leírható és értelmezhető pszichológiai mechanizmusok és agyi megfelelőik oksági hozzájárulásának eredményeként értelmezhetők, akkor az erkölcsi felelősségről vallott felfogásunk is jelentős revízióra szorul. Sok vita volt a természet *versus* nevelés témakörében; a közös ezekben a megközelítésekben az, hogy mindkettő az oksági meghatározottságot hangsúlyozza az emberi autonómia hagyományos ideáljával szemben. A személyes azonosság és erkölcsi felelősség megkérdőjelezésének tapasztalatát egyaránt erősíti az elme freudi felfogása, a behaviorista megközelítés, a kognitív és evolúciós pszichológia, a szociálpszichológia, a döntéshozatali mechanizmusokról szerzett újabb kutatási eredmények vagy a mai idegtudomány. Ténylegesen a *neuroetika* fundamentális kérdését is az képezi, hogy ha a mentális életünk

és viselkedésünk tudományos leírásában agyi szinten leírható jelenségekre támaszkodunk, az miként hat ki az önmagunkról és végső soron az emberi szabadságról és felelősségről hagyományosan kialakított elképzelésekre.

De nem csupán tudományos belátásokról van itt szó. Történelmi tapasztalatok nagyban alátámasztják azt a félelmet, hogy valójában nem vagyunk urai saját cselekedeteinknek. A huszadik század legsúlyosabb tapasztalata éppenséggel nem az volt, hogy az emberek milyen *gonoszak* tudnak lenni, hanem az, hogy még csak gonosznak sem kell feltétlenül lenni embertelenségek elkövetéséhez, a gonosz legtöbbször mennyire *banális*. A legtöbb esetben a fizikai és társas környezet határozza meg, hogy milyen döntéseket hozunk, miként viselkedünk, milyen emberekké válunk. Ennek a felismerésnek egyik békebeli verzióját az jelentheti, hogy a reklámok és egyéb marketingtevékenységek miként élnek vissza döntéseink környezeti meghatározottságával, és ez mennyire korlátozhatja tényleges érdekeink érvényesülését. Teljes diszciplínák szerveződtek ezeknek a jelenségeknek a kutatására, és egész iparág az eredmények gyakorlati alkalmazására. Újabban ennek a tendenciának az ellenpontozására jött létre az alkalmazott etikán belül az ún. *új* vagy *libertariánus paternalizmus* eszméje a hagyományos (kontextusfüggetlen kompetenciát feltételező) liberális koncepció alternatívájaként (Trout 2009; Thaler–Sunstein 2011). A mögöttes elgondolás ugyanaz: az emberek döntéseit tudományosan jól megragadható döntéshozatali mechanizmusok határozzák meg, ha pedig ez így van, valós érdekeik és autonómiájuk érvényre juttatásában ezekre kell odafigyelni és támaszkodni. Ahelyett, hogy minden további nélkül megbíznánk a látszólag kompetens döntésekben, a döntési környezet tudatos alakításával, illetve döntéshozatali egyenetlenségeink tudatos kihasználásával hatékonyabban érvényesíthetjük önmagunk és mások érdekeit, amely lehetőség így etikai vonatkozást is nyer.

Filozófiatörténeti megközelítésben a kérdés a kilencvenes évek második felében vetődik fel. Az erkölcsi felelősség problémája ebben a vonatkozásban úgy jelenik meg, hogy alkalmasnak tekinthető-e az erényetika (éppen feléledőben lévő) antik tradíciója arra, hogy a legújabb tudományos felismerések fényében is eligazítást nyújtson számunkra abban, hogy miként éljünk erkölcsileg helyes életet, illetve hogy az erényetikai hagyományhoz társítható morálpszichológiai koncepciók megállják-e ma a helyüket. Az aktuális fizikai és társas környezet erkölcsi döntéseinkben és viselkedésünkben tudományosan bizonyított meghatározó szerepét hangsúlyozó *szituácionista* megközelítés filozófus hívei (mint Gilbert Harman és John Doris[1]) arra hívták fel a figyelmet, hogy a különböző helyzetekben következetesen érvényesülő erkölcsi karakter vagy jellem hagyományos felfogása erősen megkérdőjelezhető. Nincs túl sok értelme *alapvetően* jó vagy rossz, bátor vagy gyáva, igazságos vagy igazságtalan, nagylelkű vagy kicsinyes, azaz derék (erényes) vagy hitvány emberekről beszélni – a fő tényező

[1] Harman 1999, 2000; Doris 1998, 2002.

(statisztikailag legalábbis) az a szituáció, amelyben az egyén aktuálisan találja magát. Ha tehát komolyan vesszük a legújabb tudományos felismeréseket (ami egy filozófustól elvárható), akkor el kell vetnünk az erényetikai tradíció azon előfeltevését, miszerint a konkrét döntések és cselekedetek jórészt az egyén erkölcsi karakterétől függenek. Az antik eredetű erényetika tehát hamis előfeltevésekre épül, nincs túl sok jó okunk azt újjáéleszteni.

Írásomban erre a – rendkívül fontos és érdekes – felvetésre és a körülötte kialakult vitára szeretnék reflektálni. Mindenekelőtt leszögezném, hogy elkötelezett híve vagyok annak, hogy ha komolyan akarjuk venni a régi idők filozófusait, akkor ki kell tennünk őket a mai felismerésekből fakadó kihívásoknak. Az antik filozófia nem lehet csak történeti érdekesség: meggyőződésem, hogy ma is sokat tanulhatunk belőle. Ezzel együtt természetesen azt is gondolom, hogy ha fontos előfeltevések hamisnak bizonyulnak, akkor ezzel szembe kell néznünk. Összességében úgy gondolom, hogy a kurrens pszichológiai felismerésekre épülő filozófiai kihívásoknak igazuk van, amennyiben egy szituációérzéketlen erkölcsi jellemet feltételező koncepcióval szemben kifogásokat fogalmaznak meg. Másrészt úgy vélem, tévedés az antik filozófia erényekre építő gyakorlati elgondolásait az adott szituációkra vak, ebből adódóan pedig valamiféle túlzott morális önbizalomra alapozó elméletként felfogni. Amellett fogok érvelni, hogy az antik erénytan egy számottevő része úgy fogta fel az erényes viselkedést, mint ami valamiféle gyakorlati *leleményt*, bizonyos pszichológiai mechanizmusok és a környezeti szituációk kijátszásában megmutatkozó gyakorlati készséget, előrelátó ügyességet igényel. A „leleményes Odüsszeusz" példája ebben a vonatkozásban jó mintát kínálhat számunkra az erény antik felfogására. E leleményesség morális felelősségre vonatkoztatott megnyilvánulása bizonyos helyzetekkel és az azokra érzékeny pszichológiai mechanizmusokkal, 'mentális modulokkal' szemben mutatott tudatosságban és az erényes ember valós érdekeire veszélyt jelentő szituációk tudatos elkerülésében jelenik meg. Így felfogva az erényről szóló antik tanítást, azt nagyon is korszerű gyakorlati etikai felismerések forrásává tehetjük, amelynek fényében fontos belátásokra tehetünk szert az erkölcsi felelősségre nézve. Eszerint felelősségünk nem csupán az adott helyzettel, hanem alapvetően az erkölcsi döntéseinkben kulcsszerepet játszó lelki folyamatokkal szemben jelentkezik. A következőkben röviden áttekintem a szituációnizmusvitát, és egy olyan választ adok erre, ami az abban feltételezett (jórészt Arisztotelész tanaira összpontosító) antik erényfelfogás kiterjesztésén alapul.

II. A SZITUÁCIONIZMUSVITA A MORÁLIS JELLEM ÉS AZ ERÉNYEK KAPCSÁN

Az elmúlt évtizedek morálfilozófiájának egyik legfontosabb fejleménye az erényetika hagyományának feltámasztására irányuló törekvés volt. Olyan szerzők munkái, mint Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Julia Annas, Rosalind Hursthouse vagy Richard Sorabji nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy mind a moralitás természetéről, mind az antik gondolkodásról kialakított nézeteink jelentősen gazdagodtak az erényeket a középpontba állító megközelítés újbóli komolyan vétele által. Az erényetika meghatározó sajátossága az, hogy nem bizonyos egyedi cselekedetek vagy cselekedettípusok szintjén határozza meg az erkölcsi megítélés hatókörét, hanem az erényes ember jelleméhez köti azt. Azaz, nem olyasféle kijelentéseket tesz, mint például „hazudni rossz" (tehát „ne hazudj!"), vagy „részesítsük előnyben azt a döntési lehetőséget, amely öt ember halálával szemben egy ember halálát eredményezi" (például az ún. *villamoskocsi probléma* kapcsán), azon elv alapján, hogy az elfogadhatóbb kimenetet eredményező választási lehetőséget kell előnyben részesítenünk, hanem arra az előfeltevésre alapul, miszerint az etikailag elfogadható cselekedet mércéje maga az erényes ember. Ebben az értelemben az erényetika markáns alternatívát kínál mind a deontológiai, mind a konzekvencialista etikai koncepciókhoz képest.

Az erényetika szokásos értelmezése szerint az erényes ember hosszas nevelkedési és önképzésen alapuló folyamat eredményeképp eljuthat arra a szintre, ahol cselekedetei megbízható támpontul szolgálnak arra vonatkozóan, hogy egy adott helyzetben mi képezi az erkölcsi értelemben legjobbnak tekinthető döntést. Az erényes ember tehát mintegy magában foglalja döntéseinek és cselekedeteinek erkölcsi igazolását. Másrészt azt is gondolhatjuk, hogy az erényes ember valamiféle erkölcsi *jellemmel* (karakterrel) rendelkezik, amely révén azt tételezhetjük fel róla, hogy következetesen cselekszik, és rendíthetetlenül ellenáll a csábításoknak vagy a dolgát megnehezítő egyéb tényezőknek. Ha például valaki bátor, akkor *mindig* bátornak fog mutatkozni. Az erényetikai megközelítés nem azt mondja, hogy ebben vagy abban a helyzetben ez vagy az a döntés bátor dolog volt, hanem hogy vannak bátor emberek: ez vagy az az ember *bátor*. Aki pedig bátor, az minden körülmények között bátor lesz, hiszen éppen ebben áll bátorsága. Az erényetika ezen leegyszerűsített verziójának plauzibilitása tehát abban áll, hogy elfogadjuk: akik az egyik alkalommal bátrabban viselkedtek, azok rendszerint más alkalmakkor is bátraknak fognak mutatkozni, így aztán őket nevezhetjük bátor embereknek.

Látnunk kell, hogy a konceptuális összefüggéseken kívül ennek az elméletnek fontos empirikus vonatkozásai is vannak. Az ugyanis, hogy az emberek különböző alkalmakkor vagy különböző helyzetekben hasonló, ezáltal pedig megbízhatóan előre jelezhető módon viselkednek, egy empirikus hipotézisként is felfogható. Erre mutattak rá többen az elmúlt években, és ez a felismerés vál-

tott ki egy kiterjedt vitát, amely nemcsak az erények természetével, de általában a moralitás mibenlétével és az erkölcsfilozófiában alkalmazandó módszerek kérdésével kapcsolatban is érdekes belátásokhoz vezetett. Az alapul szolgáló feltevés az volt, hogy ha az erényetika arra a premisszára épül, hogy az emberek rendelkeznek bizonyos jellembeli jegyekkel, amelyek révén a viselkedésük többé-kevésbé következetes lesz, és megbízhatóan előre jelezhető, akkor ennek következtében az erényetikai koncepció tarthatósága empirikusan is megvizsgálható. Mi több – és itt jön a lényeg – ez az empirikus tesztelés tulajdonképpen már meg is történt, mégpedig negatív eredménnyel, azaz azt mutatta, hogy nem léteznek az erényetikát tartható elméletté tenni képes jellemek, tehát az erényetika maga is erősen megkérdőjelezhető. *Q. E. D.*

Nézzük, mik is lennének a szóban forgó empirikus tapasztalatok. A szituácionista kihívás fő képviselői, mint John Doris és Gilbert Harman, azokra a jórészt az 1960-as és 70-es években szociálpszichológusok által végzett kísérletekre utalnak, amelyeknek a filozófiai interpretációja még évtizedekkel később is váratott magára. Ezek között vannak jól és talán (filozófusok számára) kevésbé ismert kísérleti eredmények. A jól ismertek közé tartozik mindenképpen a Stanley Milgram által az emberek engedelmességével kapcsolatban végzett híres (esetleg hírhedt) kísérlet. Röviden: a Milgram-kísérletből az derült ki, hogy az emberek az autoritásként elfogadott személy jelenlétében olyan dolgokat is megtesznek, amelyekkel semleges helyzetben nem értenének egyet (Milgram 1974). Az emberi természetről hasonló képet nyújtott a Philip Zimbardo nevéhez fűződő szintén jól ismert, a Stanford Egyetemen végzett börtönkísérlet. Míg a Milgram-kísérletnél az embereket arra vették rá, hogy erős áramütéssel sújtsanak más embereket (amelyek elvileg akár azok halálát is okozhatják), itt azt tapasztalták, hogy a szociális és fizikai környezet nagyban befolyásolhatja az emberek embertársaikkal szembeni érzéseit és viselkedését, ami a börtönkörnyezetben egyenesen kegyetlenségig fajulhat (Zimbardo 2012). További fontos és a szemléltetni kívánt jelenséget jól demonstráló pszichológiai kísérletek is zajlottak.

A különböző környezeti tényezők erkölcsi döntéseinkre és viselkedésünkre való hatását egy sor kísérlet révén tanulmányozták a kutatók.[2] Isen és Levin (1972) azt vizsgálták, hogy milyen hatással van az emberek segítőkészségére, ha találnak egy tízcentest *(dime)*. Kísérletük során azt találták, hogy azok a megfigyelt emberek (ők persze nem tudták, hogy egy szociálpszichológiai kísérletben vesznek részt), akik egy nyilvános telefonkészülékben találtak egy tízcentest, sokkal nagyobb hajlandóságot mutattak egy kisebb bajba került (könyveiket elejtő) embertársuknak a megsegítésére, mint akik nem találtak semmit: a tízcentest találók között a segítők aránya 84% volt, míg a többieknél csak 4%! Darley és Batson (1973) némiképp hasonló megfigyelése arra mutatott rá, hogy az idő-

[2] A kísérleti leírások összefoglalásához lásd Doris–Stich 2005.

zavarban lévő emberek kevésbé segítőkészek, mint azok, akik jobban ráérnek. Ebben az esetben a segítők aránya a sietni igyekvők között 10%-nak bizonyult, míg a jobban ráérők között ez az arány 63% volt. A környezeti tényezők hatásának még látványosabb demonstrációját nyújtotta Mathews és Canon kísérlete (1975). Ők azt vizsgálták, hogy az erős zaj, amit kísérletükben egy fűnyíró produkált, miként hat az emberek arra vonatkozó hajlandóságára, hogy másoknak segítséget nyújtsanak. Azt találták, hogy normális körülmények között ez 80%, míg erős zajban csak 15%. Egy másik kísérletben Baron és Thomley (1994) a szagok hasonló jellegű hatását vizsgálta, és azt találták, hogy egy pékség által kibocsátott kellemes illatban az emberek sokkal segítőkészebbek voltak, mint semleges illatú (egyébként megegyező) körülmények között.

A kérdés természetesen az, hogy ezen megfigyelések fényében gondolhatjuk-e azt, hogy az embereket inkább belső tulajdonságaik, erényeik, morális jellemük határozza meg viselkedésükben, és nem az őket körülvevő környezet? Lehet-e például bátorságról vagy segítőkészségről beszélni úgy, hogy azokat jórészt függetlennek tekintjük az aktuális szituációtól, és ebből kifolyóan konzisztensen érvényesülnek a legkülönbözőbb helyzetekben? Az említett kutatási eredmények azt sugallják, hogy az esetek többségében inkább a környezet határozza meg erkölcsi döntésünket és viselkedésünket, nem pedig belső tényezők.

A megfigyelések értelmezése sok vitát váltott ki. Az egyik sarkalatos kérdés, hogy a statisztikai adatokból valóban levonhatjuk-e azt a következtetést, hogy nincsenek erények és morális jellemek. Végső soron jól tudjuk, hogy a nagy antik erkölcsfilozófusok is úgy tartották, hogy az erény nehezen elérhető, ritka dolog, inkább ideál, semmint hétköznapi realitás. Ebből a perspektívából nézve az a tény, hogy a legtöbb ember nem viselkedik következetesen erényesen, még nem elég ahhoz, hogy elvessük az antik erényfogalmat. Ugyanakkor ha az erény túl ritka, akkor az a morálfilozófiai koncepció, amelyen belül kulcsszerepet játszik, aligha lehet alkalmas arra, hogy az emberek többsége számára használható útmutatásokat nyújtson hétköznapi életük etikai dilemmáinak intézésében.

Egy másik szempont az, hogy ha a környezeti tényezők határozzák meg erkölcsi viselkedésünket, akkor talán nem is beszélhetünk valódi moralitásról. Ahhoz, hogy moralitásról tudjunk beszélni, arra van szükség, hogy döntésünket és viselkedésünket tudatos erőfeszítések, azok igazolására való bizonyos törekvés és *morális szándék* előzze meg. Tegyük fel például, hogy kellemes illat befúvása révén segítőkészebbé tehetünk embereket. Ez bizonyos értelemben pozitív eredmény lehet, de komoly kétségünk lehet afelől, hogy az ily módon 'jobbá tett' emberek valóban *erkölcsileg* jók, egyáltalán, hogy cselekvésük erkölcsi jellegű-e. Ahhoz, hogy erkölcsiségről, erkölcsileg megítélhető emberi megnyilvánulásokról beszélhessünk, az szükséges, hogy erkölcsi indítékokat tulajdonítsunk az erkölcsi ágens számára. Legtöbbünk vélhetően ódzkodna például attól, hogy egy más emberek segítésére programozott robotot erkölcsileg megítélhetőnek tartson.

Ebben a vonatkozásban fontos lehet az is, hogy a fentebbi kísérletekben esetleg erkölcsileg kifogásolható módon viselkedő (nem segítő) emberek erkölcsi *ítéletalkotása* érintetlen maradt. Attól, hogy siettemben vagy idegesítő zaj hatására nem segítek egy másik embernek, még nem jelenti azt, hogy a segítségnyújtást nem tartanám erkölcsileg helyesnek, és nem ítélném el saját figyelmetlenségemet. Ezt némiképp árnyalhatja, hogy vannak olyan esetek is, amikor külső tényezők magukat az erkölcsi ítéleteket is megváltoztathatják. Ilyen például az ún. Macbeth-hatás (Zhong–Liljenquist 2006). Ez abban áll, hogy a fizikai tisztaság befolyásolja az erkölcsi *ítéleteinket*. Schnall és munkatársai (2008) egy kísérletben azt bizonyították, hogy azok az emberek, akik egy erkölcsi döntés előtt alkohol alapú kéztisztító szerrel mostak kezet, kevésbé szigorúan ítéltek meg egy adott viselkedést, mint azok, akik hagyományos kéztisztítóval mostak kezet. Wheatley és Haidt (2005) pedig azt találták, hogy ha hipnózis alatt undorral társítottak erkölcsileg semleges kifejezéseket, akkor kísérleti alanyaik azt később morálisan elítélendőnek ítélték.

Nem célom, hogy a vonatkozó kérdéskör összes részletére kitérjek, csupán néhány érdekességre szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik központi kérdés, hogy miként hathatnak ki a szituácionista felismerések a felelősség kérdésére. John Doris és Dominic Murphy (2007) a katonák pszichológiai helyzetét elemezve egészen odáig mennek, hogy a vietnami My Laiban és az iraki Abu Ghraib börtönben kegyetlenkedő amerikai katonákat (részben) felmentik a morális felelősség alól. Ez elsőre bizarrnak hangozhat, de jobban meggondolva a szokásos magyarázatokhoz képest akár elfogadhatóbb hozzáállást kínál, ami pedig még fontosabb: hatékonyabb ellenlépesek bevezetését eredményezheti. A legtöbbször megjelenő interpretáció ugyanis az, hogy ezeket a borzalmakat néhány elvetemült alak, esetlegesen a katonaság kötelékeibe került pszichopata követte el (ezt nevezik „rohadt alma" magyarázatnak). Doris és Murphy ehelyett azt állítják, hogy ez a magyarázat kevésbé elfogadható, mint az, hogy az erkölcstelen viselkedést szisztematikusan váltja ki a katonai helyzetekre gyakran jellemző környezet (nagy zaj, félelem, traumák, bizonyos szagok, pszichés stressz, parancsok stb.). Valami olyasmiről van szó, mint amit Hannah Arendt „a gonosz banalitásának" nevezett. A gonosz azonban talán nem is banális, hanem jelenvaló és drasztikus, megjelenését jól előre jelezhetjük. A releváns környezeti tényezők azonosítása és tudatos elkerülése révén hatékonyan lehet megelőzni az emberi természet sötétebb oldalának előtörését. Ebben pedig felelősségünk van.

A következőkben rátérek arra a példára, amely mentén John Doris bemutatja a szituácionizmus hétköznapi erkölcseinkben való érvényesítésének lehetőségeit. Doris (2002) a következő szemléltető történetet hozza példaként:

> Képzelje el, hogy egy kollégája, akivel régóta flörtöl, meghívja vacsorára, érdekes ételt és elegáns bort kínálva – azon az apropón, hogy ön időlegesen magára maradt, mivel társa városon kívül van. (…) Ha ön olyan, mint Milgram válaszadói, azt gondolhatja,

> hogy ez nem nagy ügy, végül is ön egy egyenes ember és egy kis kiruccanás még senkinek sem ártott meg. Másrészt, ha a szituácionizmus leckéjét agyába véste, *úgy kerüli azt a vacsorát, mint a pestist*, mivel tudja, hogy nem képes megbízhatóan előre jelezni viselkedését problémás helyzetekben előzetes értékei alapján (Doris 2002. 147. Kiemelés tőlem – N. L.).

Ez a példa jó kiindulópont lehet az erények természetével kapcsolatos viták felelevenítésére. Vannak-e erények, morális jellemek, van-e egyáltalán morális felelősségünk – és ha igen, az pontosan miféle erkölcsi koncepción belül értelmezhető és valósítható meg? A továbbiakban amellett fogok érvelni, hogy a Doris által említett kihíváshoz hasonló helyzetekkel szemben az antik filozófiai gondolkodás nem teljesen mutatkozik védtelennek. Ennek bizonyítására három egyszerű példát említek: *a)* az *Odüsszeia* egy emlékezetes epizódját; *b)* Seneca egyik gyakorlati-erkölcsi tanácsát; illetve *c)* a lélek különböző részekre osztására épülő antik erkölcsfilozófiai felfogásokat.

a) Odüsszeusz az árbocon

Odüsszeusz alakja mindannyiunk számára jól ismert. Az archaikus görögség szemléletmódját képviselő személy, akinek Homérosz által elénk tárt alakja már egy későbbi időszak szellemiségét is magán hordozza (Smith 2001). Odüsszeusz alakja meghatározó hatást gyakorolt az antik filozófiai gondolkodásra (Montiglio 2011). Ez önmagában is alapot adhatna arra, hogy kitérjünk az Odüsszeia egy rendkívül érdekes epizódjára, de azt hiszem, a történeti kontextus nélkül is érdemes ezt megtenni. A szóban forgó rész nem más, mint Odüsszeusz nevezetes esete a szirénekkel.

Odüsszeusz hajója a szirének szigetéhez közeledik. Kirké azt a tanácsot adja a nagyszerű férfiúnak, hogy a szirénekhez érve:

> Húzz el ezek mellett, s a fülét jól tömd be viasszal
> minden társadnak, nehogy egy is hallja; puhítsd meg
> mézédes viaszod; de te hallgasd meg, ha kívánod.
> Kössék ők a kezed meg a lábad a fürge hajónak
> árboca talpához, s a kötélzet rátekeredjék
> hogy, gyönyörödre, a két Szírén hangjára figyelhess.
> És ha esengesz a társakhoz, ha parancsot is adsz, hogy
> oldjanak el – csak kössenek ők oda több kötelékkel.
> (*Odüsszeia* 12. ének. Ford. Devecseri Gábor.)

Odüsszeusz ezt meg is teszi, és – kínok között ugyan, de – alkalma nyílik elsőként élvezni a szirének énekét életének veszélyeztetése nélkül. Ennek a történetnek a filozófiai jelentősége felbecsülhetetlen. Odüsszeusz története arra mutat rá, hogy nem mindig bölcs dolog bízni a saját erőnkben és morális tartásunkban, számos esetben hasznosabb lehet előzetes *elköteleződéseket* eszközölnünk személyes integritásunk megőrzése érdekében.

Odüsszeusz alakja úgy él bennünk, mint a *leleményes* hősé. Ezen túlmenően Odüsszeusz erényes ember is. Azt gondolom, fontos lehet összekötni ezt a két tulajdonságot. Homérosz *Odüsszeiá*jának egyik üzenete éppen az lehet a számunkra, hogy az erényesség bizonyos fajta leleményességet is igényel. A szirén-történet ebben a vonatkozásban azért fontos, mert egy sajátos emberkép bontakozik ki benne. Milyen ember is Odüsszeusz e történet alapján? Bátor? Gyáva? Élvhajhász? Mértékletes? Racionális? Irracionális? Ezek nagyon is valós dilemmák, amelyek révén talán közelebb kerülhetünk a görög emberkép és erényfelfogás megértéséhez is.

Nézzük a racionalitás kérdését. Odüsszeusz leleményes, amit esetleg úgy értelmeznénk, mint hogy elmés, okos, netán bölcs; ebből pedig arra következtetnénk, hogy Odüsszeusz racionális. Ez nyilván így is van. Látnunk kell azonban azt is, hogy az az emberkép, amely Odüsszeusz alakjában megtestesül, valójában nem abban az értelemben racionalista, ahogy ma talán gondolnánk. Nem azt jelenti tehát, hogy alapvetően racionálisak, hanem éppen ellenkezőleg, azt sugallja, hogy alapvetően *irracionálisak* vagyunk. Vágyaink erősebbek nálunk. Odüsszeusz leleményessége és *nota bene* erényessége abban áll, hogy felismeri: nem győzheti le irracionális érzéseit, vágyait, késztetéseit pusztán lelki erejére, rendíthetetlen jellemére támaszkodva. Az antik erényességre gondolhatunk úgy, mint egy arról szóló elképzelésre, hogy az erényes ember egyszerűen olyan erőt alakít ki magában, amely révén szembeszállhat a különböző csábításokkal. Megtehetné, hogy egyszerűen a hajó orrába kiállva minden további nélkül tanúbizonyságát adja rendíthetetlen erényességének. De nem ez történik! Odüsszeusz mintha nem bízna saját magában, ami azonban nem kisebbíti érdemeit, éppen ellenkezőleg, azáltal válik hőssé, hogy bölcs előrelátással intézkedéseket foganatosít, hogy megóvja magát a csábítástól, végső soron önmaga vágyaitól.

A homéroszi/odüsszeuszi emberkép annyiban irracionalista, amennyiben a vágyakat, indulatokat erősebbnek tartja az értelemnél, ugyanakkor annyiban racionalista, amennyiben az értelem megfelelő használatával megtörhetőnek tartja az érzelmek erejét. A leleményesség ezen a ponton kapcsolódik az erényhez. Számunkra ez a kapcsolat jórészt idegennek tűnik, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a leleményesség, az ügyeskedés, okoskodás összeegyeztethetetlen a tiszta erkölcsiséggel. Ráadásul úgy gondoljuk, hogy ezt a nézetet az antik bölcsektől örököltük. Arra szeretnék rámutatni, hogy ez a megközelítés nem állja meg a helyét, az antik etikai gondolkodás felülvizsgálatra szorul.

Ami a „leleményesség” egy bizonyos formáját illeti, ennek a mai etikában való megnyilvánulása is Odüsszeusz nevéhez kötődik. A klinikai etikán és más alkalmazott etikai területeken is jól ismert az ún. *Ulisszesz* (avagy *Odüsszeusz*) *szerződés*. Ez olyan esetekben lehet fontos, amikor valaki azzal a jövőbeli kilátással néz szembe, hogy elveszti cselekvőképességét. Ez éppúgy előfordulhat bizonyos degeneratív neurológiai kórképek, mint bizonyos pszichiátriai betegségek esetén. Ilyen esetekben felmerülhet az a lehetőség, hogy előzetes döntést hozhatunk arra vonatkozóan, hogy mi történjen velünk, amikor már (tartósan vagy időlegesen) nem vagyunk teljes döntéshozatali kapacitásunk birtokában. Például ha Alzheimer-kórral diagnosztizálnak, hozhatok olyan döntést, hogy ha annyira előrehaladt az állapotom, hogy már nem tudok autonóm döntést hozni, akkor a korábbi rendelkezéseimet vegyék figyelembe *még akkor is,* ha adott állapotomban ezzel ellentétes megnyilvánulásokat teszek (Puran 2005).

De nem szükséges ennyire szélsőséges esetekre hivatkoznunk. Az az ember, aki épp leszokóban van a dohányzásról, de azok a barátai, akikkel korábban szórakozni járt, beszélgetésre invitálják, talán előre a lelkükre kötheti, hogy akkor se kínálják meg cigarettával, ha néhány sör hatására esetleg megváltoztatja preferenciáit, és kérni találna tőlük. De alkalmazhatunk hasonló technikákat közvetlenül önmagunkkal szemben is. Ha például valaki fogyni szeretne, jó ötlet lehet nem tartani élelmet otthon – abban bízva, hogy eléggé eltökélt marad a csábítások elleni küzdelme során. A társas és fizikai környezet tudatos alakítása kulcskérdés a kívánt eredmény eléréséhez. Ha jól ismerjük vágyainkat, késztetéseinket, az hozzásegíthet minket ahhoz, hogy kordában tudjuk tartani őket. Ennek eszköze nem a nyers (lelki) erő, hanem a leleményesség. A mai erkölcsi nézeteinkben ezt elég ritkán alkalmazzuk, talán ez is valami olyasmi, amit megtanulhatnánk régi elődeinktől.

b) Seneca a tömeg csábításairól

Senecánál gyakran visszatérő kérdés a tömegek véleményének a filozofikus életre esetlegesen gyakorolt negatív hatásnak a kivédése. A 123. levélben (8–9) a következőt olvassuk erről:

> Az az emberfajta látszik a leghitványabbnak, amely híreket terjeszt, pedig vannak olyanok is, akik bűnöket terjesztenek. Sokat árt az ilyen emberekkel való társalgás. Ha nem is éri el ugyanis rögtön a hatását, magokat hagy a lélekben, és a baj akkor is követ bennünket, amikor az ilyen emberektől eltávolodunk, sőt később is feltámadhat. Valamint azok, akik hangversenyt hallottak, füleikben magukkal viszik a dallamok ritmusát és az ének elbájoló varázsát, amely a gondolatok kialakulását megakadályozza, és nem engedi, hogy a lélek nehéz dolgokra irányuljon, ugyanúgy a hízelkedőknek és a fonák dolgokat dicsérő embereknek beszéde is tovább megmarad bennünk, mint

> amennyi ideig hallgatjuk. Nem könnyű a lélekből egy édes dallamot kiverni: követ bennünket, kitart, és időközönként visszatér. Ezért kell elzárni füleinket a hamis hangok elől, mégpedig már az elején; amikor ugyanis már betörtek, és magunkhoz engedtük őket, merészebbek lesznek (Seneca 2002. 603).

Ezt követően Seneca hosszan taglalja az ilyenfajta rosszra csábító beszédeket, mint hogy mi értelme a filozófia elvei szerint élni, ha azok csak üres szavak, az élet fő célja, hogy élvezni tudjuk: „Egyetlen boldogság van, kellemesen leélni az életet, enni, inni, élvezni a vagyonunkat" stb. Seneca javaslata pedig a következő:

> Az ilyenfajta hangok elől éppúgy menekülni kell, mint azok elől, amelyek mellett Odysseus csak úgy tudott elhaladni, hogy lekötözték; ugyanaz a hatásuk, eltávolítanak a hazától, a szülőktől, a barátoktól, az erényektől és (reményekkel) kecsegtetve, szerencsétlenné teszik az elaljasított életet (Seneca 2002. 604).

Nyilvánvaló, hogy Seneca itt nem arra biztat, hogy erősítsük meg magunkat, a helyes útra tért emberről úgyis lepereg a rossz üzenet, netán kifejezetten hasznos lenne annak kitenni magunkat, hogy ezáltal is próbára tehessük erényességünk mértékét, hanem azt tanácsolja, hogy *zárkózzunk el* az efféle hangok és azon helyzetek elől, ahol azok potenciálisan megtalálhatnak minket. Ugyanez a téma jelenik meg Seneca 7. levelében is:

> Azt kérdezed, hogy szerintem mit kell elsősorban kerülnöd? A tömeget: egyelőre nem bízhatod magad veszélytelenül a tömegre. Én legalább megvallom gyöngeségemet: sohasem térek vissza ugyanazzal a tiszta lélekkel, amellyel a tömeg közé mentem. Valami abból, amit elrendeztem, összezavarodik. Valami azokból, amiket elkerültem, visszatér. Ez történik a betegekkel is, akiket a hosszú gyengélkedés annyira letör, hogy sohasem vihetjük őket a szabadba károsodás nélkül; ez történik velünk is, akiknek a lelke hosszú betegségből gyógyul fel. (…) A gyenge és a helyes úthoz még kevéssé ragaszkodó lelket távol kell tartani a tömegtől, mert könnyen csatlakozik a többséghez. Még Socratesnek, Catónak és Laeliusnak az erkölcsi magatartását is megingathatta volna a másféle erkölcsű tömeg: annyira nem képes közülünk senki, bármennyire fegyelmezzük szellemünket elviselni az ily nagy kísérettel érkező bűnöknek a támadását (Seneca 2002. 112).

Seneca tanácsa tehát az, hogy próbáljunk elkerülni bizonyos helyzeteket. Ha úgy tetszik, arra hívja fel a figyelmet, hogy nem bízhatunk saját magunkban, erkölcsi tartásunkban, erényünk megingathatatlanságában. Vegyük nagyon is figyelembe a környezeti tényezők erejét, vegyük számításba azokat az erényesebb élet felé vezető úton. Végső soron tehát az a szempont jelenik meg ebben az erkölcsi tanításban, hogy lelki gyengeségeinket, általában pedig lelki műkö-

déseinket igyekezzünk megismerni, és ezt az ismeretet felhasználni az erkölcsös és jó élet elérésére tett erőfeszítéseinkben.

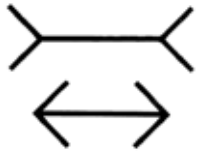
A tömeg elkerülése csak egy példa; Seneca és más sztoikus filozófusok írásaiban tucatjával találunk hasonló gyakorlati tanácsokat. A sztoikus erkölcstanban a praktikus megoldások, köztük számos 'pszichológiai' technika kulcsszerepet játszott (Irvine 2008). A helyes élet sztoikus modellje nem csupán a követendő elvek felállítását jelentette, hanem a kívánatos erények eléréséhez közelebb vezető praktikus irányelvek megfogalmazását is.

c) Lélekrészek és az elme moduláris felfogása

A szituácionizmusvita kapcsán az egyik leginkább szembetűnő szempont, hogy az abban részt vevő felek magát a *környezeti helyzetet* állítják a morális döntésekkel és viselkedésekkel kapcsolatos megfontolások középpontjába. A szituácionista tábor érvelése azt sugallja, hogy bizonyos környezeti tényezők közvetlenül játszanak döntő szerepet az aktuális döntéseinkben. Ez egyrészt magától értetődő, másrészt nem teljesen az. Egészen más megvilágítást kaphat a környezeti tényezők bevonása, ha az azokra specifikusan érzékeny *pszichológiai mechanizmusokra* helyezzük a hangsúlyt. Abban, hogy a mai pszichológiai felismeréseket érdemben összhangba tudjuk hozni az antik filozófiai gyakorlattal, ennek a lehetőségnek fontos szerep jut. Ma a pszichológusok és az elme más kutatóinak jelentős része gondolja, hogy így vagy úgy az elmebeli folyamatok egymástól többé-kevésbé elkülönülten működő mentális alrendszerek eredményeként írhatók le és magyarázhatók (például Fodor 1983; Gigerenzer 2002).

Jelen írás keretei között nincs túl sok értelme belebocsátkozni az elme moduláris architektúrájáról az elmúlt évtizedek során a kognitív tudományok, a pszicholingvisztika, az evolúciós pszichológia vagy az elmefilozófia területén kidolgozott különböző koncepciók részleteibe. Arra sem tennék kísérletet, hogy a viták mai állását illetően egyértelműen állást foglaljak bármely felfogással kapcsolatban. Fontos lehet azonban, hogy az a megközelítés, amely az emberi vagy állati elme működését egyetlen homogén információfeldolgozó mechanizmus működésének eredményeként fogta fel, számos támadást kapott, amelynek eredményeként ma úgy gondoljuk, az elme leginkább specifikus feladatok teljesítésére szakosodott mechanizmusok együttműködő halmazaként fogható fel. Az egyes elme-részek („modulok") működésével kapcsolatban a legfontosabb felismerés az, hogy azok közvetlen egymásra hatása erősen korlátozott.

A moduláris elme teóriájának egyik legkorábbi és igen hatásos bizonyítékául az optikai illúziók példái szolgáltak. Ebben a vonatkozásban a jól ismert Müller–Lyer-illúzió számunkra is jó illusztrációként szolgálhat.



1. ábra. *Müller–Lyer-illúzió*

Ennek a példának a legfőbb tanulsága, hogy hiába *tudjuk,* hogy a két központi szakasz egyforma hosszú, vizuális percepciónk akár több ezer kísérletet követően is úgy fogja értelmezni számunkra az ábrát, hogy az egyik hosszabb, mint a másik. Az egyik elmebeli mechanizmusunk felismeri, hogy a két egyenes egyforma, egy másik, ettől függetlenül működő viszont nem képes erre. A főleg gyors adatfeldolgozásra specializálódott periferikus mentális mechanizmusok modelljét azóta a legkülönfélébb megismerési folyamatokra alkalmazták: így érzelmekre, arcfelismerésre, elmeolvasásra, bizonyos megfogalmazási módokra (keretezésre) vagy éppen erkölcsi intuíciókra.

Mindezzel kapcsolatban az erkölcsi felelősség kérdésére irányuló gondolatmenetem szempontjából két fontos állítást fogalmaznék meg:

(1) Az egyes erkölcsi szituációkra adott viselkedési reakcióink értelmezése beilleszthető az elme moduláris felépítéséről kialakított elméleti keretbe.
(2) Az emberi lélek (elme) elkülönült részekből való felépülésének eszméje keresztül-kasul áthatotta az antik gondolkodást, így az erkölcsi felelősségről kialakított nézeteket is.

Ennek a két tézisnek az elfogadása révén közelebb kerülhetünk az erényekről szóló antik tanítások jobb megértéséhez, illetve azoknak a mai pszichológiai felismerésekkel való összeegyeztetéséhez.

Az antik gondolkodásban a lélek elkülönült részekre osztása a legkülönbözőbb formákban bukkan fel. Néhány példát említek csupán. Az *Odüsszeia* egy nevezetes részében Odüsszeusz a mellére csapva és szívét korholva próbálja indulatait csillapítani (XX. 17–23). Platón írásaiban számos helyen találkozhatunk a lélek részekre tagolásának koncepciójával. Arisztotelész filozófiájában szintén központi szerepet kap a lélek részekre való felosztása. Gyakori, hogy az egyes lélekrészeket gyerekekhez, személyekhez, vadállatokhoz és háziasított jószágokhoz hasonlítják. Platón például a ló, illetve lófogat metaforáját használja. Plutarkhosz az értelem és érzelem viszonyának leírásához az ökrök és lovak metaforáját használja:

> Azok sem öntik ki a bort ugyanis, akik félnek attól, hogy lerészegednek, sem azok nem törlik ki az érzelmet, akik zavaró hatásától félnek, hanem kordában tartják. Az ökrök és lovak esetében is azt próbálják meggátolni az emberek, hogy azok rúgkapál-

> janak és megbokrosodjanak, és nem azt, hogy mozogjanak és egyáltalán dolgozzanak, s ugyanígy a gondolkodás is hasznát veszi az érzelmeknek, mikor azokat leigázza és megszelídíti; nem bénítja meg és nem metszi ki teljesen a léleknek azt a részét, amelyik a segítője lehet (Plutarkhosz 1998. 54–55).

Kamtekar (2006) szerint az egyes lélekrészek megszemélyesítésének önmagában is fontos erkölcsi funkciója van: „hajlamosak vagyunk sokkal intenzívebben szeretni és gyűlölni az emberi lényeket és más állatokat, mint a többi dolgot, így aztán más dolgok, köztük saját késztetéseink emberként vagy más állatként való reprezentálása képessé tehet minket a velük szembeni érzelmi és motivációs források mozgósítására" (186). A lélek részekre osztása mögött meghúzódó egyik indíttatás tehát részben éppen a nemkívánatos lelki késztetésekkel való gyakorlati megbirkózás elősegítésében ismerhető fel.

III. ÖSSZEGZÉS

Az eddigiekben arra próbáltam rámutatni, hogy az erényesség antik filozófiában elterjedt felfogásának gyakorlati megvalósítása leleményességet igényelt. Ez a leleményesség részben abban állt, hogy ügyes technikákat dolgoztak ki arra vonatkozóan, miként kerüljenek el a helyes életvitelre veszélyt jelentő szituációkat. Ahelyett, hogy a megingathatatlan erkölcsi jellemben vakon megbíztak volna, az antik világ gyakorlati filozófusai nagyon is tudatában voltak azoknak a helyzeteknek, pszichológiai mechanizmusoknak vagy lélekrészeknek, amelyek könnyen bajba sodorhatták volna őket. Az erkölcsi felelősség kérdését nem csupán bizonyos cselekedetek vonatkozásában tették fel, hanem az azokat kiváltó mentális mechanizmusokkal, illetve az ez utóbbiakat aktiváló helyzetekkel összefüggésben.

Az egymástól részben elkülönült módon működő mentális mechanizmusokról a mai pszichológiai tudomány által kialakított különböző („modularista") koncepciók, bár fontos pontokon eltérő elméleti alapvetés mentén, az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban lényegileg hasonló kérdéseket fogalmaztak meg, mint a görög és római antikvitás több fontos morálfilozófusa, akik sok esetben különböző lélekrészek vonatkozásában dolgozták ki az erényes élet gyakorlati feltételeit. Mint az előbbi, Senecától vett példa mutatja, még a sztoikus gondolkodóknál (akikre ez a megközelítés kevésbé alkalmazható) is találhatunk olyan szövegrészeket, amelyek a lélek összetett működésére alapozva fogalmaznak meg gyakorlati tanácsokat.

Összességében úgy vélem, hogy a szituácionista kihívás nagyon fontos szempontokra hívja fel a figyelmet. Nemcsak az erényetika bizonyos (egy rendíthetetlen következetességgel megnyilvánuló erkölcsi jellemre épülő) felfogásával szemben, hanem általánosságban arra vonatkozóan is, hogy a mai pszichológia

eredményeit be kell vonnunk egy hatékonyan képviselhető morálfilozófiai vagy morálpszichológiai teóriába. Az erényetika szituácionista kritikusaival ellentétben azonban azt gondolom, hogy az erényekről való antik gondolkodás egészében véve nem állt lényegi ellentétben a döntési környezetet fontos tényezőnek tekintő megközelítéssel. Ha erkölcsi felelősségről beszélünk, nem állhatunk meg a konkrét szituációnál, azt egy lépéssel korábban kell megfontolás tárgyává tennünk, azaz erkölcsi felelősségünk alapvetően abban áll, hogy milyen választási helyzeteknek tesszük ki magunkat, illetve másokat. Így felfogva, az erényekről való beszédmód fontos támogatásra találhat a döntéshozatali mechanizmusokra vonatkozó mai kutatások felismeréseiben.

Az antik erkölcstan egyik szembetűnő sajátossága, hogy az erkölcsi döntések kapcsán nem korlátozódik a *mit* és *miért* kérdéseire, ezeken túlmenően a *hogyan* problémáira is jelentős hangsúlyt fektet. Az erkölcsös élet eléréséhez nem elegendő a helyes cselekedetek megragadása és igazolása, megvalósításuk gyakorlati folyamatában is segítségre lehet szükségünk.[3] A régi erkölcsfilozófiai értekezések jórészt nem érthetők meg a történeti kontextus és a gyakorlati vonatkozások folytonos jelenléte nélkül (Yu 2010). Kellően megértve azokat viszont fontos szempontokat ismerhetünk fel bennük erkölcsi felelősségünk és kötelességeink mibenlétét illetően. Felelősségünk ezen felfogás szerint nem kizárólag (és talán nem is elsősorban) egyes erkölcsi dilemmák vonatkozásában jelenik meg, hanem lelki működésünk tudatos irányításában. A szituácionisták által használt és az emberi döntéshozatali mechanizmusokról szerzett újabb ismereteink fényében közelebb kerülhetünk a régi erkölcsfilozófusok gondolkodásának megértéséhez, ezen túlmenően pedig számos fontos gyakorlati tanácsot tanulhatunk tőlük, amelyek hasznunkra válhatnak az erényessé válás hétköznapi nehézségei során.

Az erkölcsi és egyéb döntéshozatali mechanizmusokról a pszichológia és a magatartástudományok különböző területein szerzett újabb ismeretek ahelyett, hogy elvennék a kedvünket az antik szerzők tanulmányozásától, éppen arra mutatnak rá, hogy az erény természetéről és megvalósításáról szóló régi filozófiai szövegekben mindmáig értékes felismerések kimeríthetetlen tárházát ismerhetjük fel. A szituácionisták sugallata ellenére úgy vélem, hogy a mai empirikus kutatások eredményei nem mondanak teljes egészében ellent az erényre

[3] A filozófia első és legfontosabb része az, amely tanítások gyakorlati alkalmazásáról szól; például az, hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni? A harmadik rész az előzőeknek alapvetésül és megvilágosításul szolgál. Miért bizonyítás ez? – kérdezi. Mi a bizonyítás? Mi a következtetés? Mi az ellentmondás? Mi az igaz és mi a hamis?

A harmadik rész tehát a második rész miatt szükséges. A második pedig az első miatt. A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de annak a bizonyítási módja, hogy nem szabad hazudni, kéznél van nekünk. (Epiktétosz 1978, LII)

vonatkozó antik hagyomány számottevő részének. Éppen ellenkezőleg: mai érdeklődésünk és megszerzett ismereteink tovább erősíthetik az antik filozófusok tanításaival kapcsolatban újabban megélénkült érdeklődést. Mindeközben azt is remélhetjük, hogy az antik filozófia, valamint általában a morálfilozófia és etika iránt érdeklődő kutatók új inspirációkat nyerhetnek a mai empirikus vizsgálódásokból, illetve hasznos meglátásokkal segíthetik azokat.

IRODALOM

Baron, Robert A. – Jill Thomley 1994. A Whiff of Reality: Positive Affect as a Potential Mediator of the Effects of Pleasant Fragrances on Task Performance and Helping. *Environment and Behavior*. 26. 766–784.

Darley, John. M. – Daniel C. Batson 1973. From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 27. 100–108.

Doris, John 1998. Persons, Situations, and Virtue Ethics. *Noûs*. 32. 504–530.

Doris, John 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge, Cambridge University Press.

Doris, John – Dominic Murphy 2007. From My Lai to Abu Ghraib: The Moral Psychology of Atrocity. *Midwest Studies in Philosophy*. 31/1. 25–55.

Doris, John – Stephen Stich 2005. As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics. In F. Jackson – M. Smiths (szerk.): *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. New York, Oxford University Press. 114–152.

Epiktétosz 1978. *Kézikönyvecske*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA, MIT Press.

Gigerenzer, Gerd 2002. *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. New York, Oxford University Press.

Harman, Gilbert 1999. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 99. 315–331.

Harman, Gilbert 2000. The Nonexistence of Character Traits. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 100. 223–226.

Irvine, William B. 2008. *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York, Oxford University Press.

Isen, Alice M. – Paula F. Levin 1972. Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*. 21. 384–388.

Kamtekar, Rachana 2006. Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 31. 167–202.

Mathews, Kenneth E. – Lance K. Canon 1975. Environmental Noise Level as a Determinant of Helping Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 32. 571–577.

Milgram, Stanley 1974. *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.

Montiglio, Silvia 2011. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. University of Michigan Press.

Plutarkhosz 1998. Az erkölcsi erény. In: *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, Kossuth Kiadó, 25–65.

Puran, Namita 2005. Ulysses Contracts: Bound to Treatment or Free to Choose? *The York Scholar* 2. 42–51.

Schnall, Simone – Jennifer Benton – Sophie Harvey 2008. With a Clean Conscience Cleanliness Reduces the Severity of Moral Judgments. *Psychological Science* 19/12. 1219–1222.

Seneca 2002. *Prózai művei I*. Ford. Sárosi Gyula. Budapest, Szenzár Kiadó.

Smith, Nicholas D. 2001. Some Thoughts about the Origins of „Greek ethics". *The Journal of Ethics*. 5. 3–20.

Thaler, Richard H. – Cass R. Sunstein 2011. *Nudge: Jobb döntések egészségről, pénzről és boldogságról*. Manager Könyvkiadó Kft.

Trout, J. D. 2009. *The Empathy Gap: Building Bridges to the Good Life and the Good Society*. New York, Viking/Penguin

Wheatley, Thalia – Jonathan Haidt 2005. Hypnotic Disgust Makes Moral Judgements More Severe. *Psychological Science*. 18 10. 780–84.

Yu, Jiyuan 2010. The Practicality of Ancient Virtue Ethics: Greece and China. *Dao* 9/3. 289–302.

Zhong, Chen-Bo – Katie Liljenquist 2006. Washing Away Your Sins: Threatened Morality and Physical Cleansing. *Science*. 313. 1451–1452

Zimbardo, Philip 2012. *A Lucifer-hatás*: *Hogyan és miért válnak jó emberek gonosszá?* Budapest, Ab Ovo Kiadó.

Csejtei Dezső – Juhász Anikó

Martin Heidegger gondolkodása mint egy lehetséges tájfilozófia alapja*

Létezik-e a táj*filozófia* szempontjából valamilyen továbblépés ahhoz képest, amit Simmel, Ritter és Weber ezen a téren elért? Úgy gondoljuk, igen, és ebben a vonatkozásban – a spanyol gondolkodók, Unamuno és Ortega y Gasset mellett, akik nagyon sokat foglalkoztak a tájproblematikával – elsősorban Martin Heidegger jön számításba. Még akkor is, ha vele kapcsolatban már elöljáróban jelezni kell egy fontos tényt; azt tudniillik, hogy Heidegger nem írt tájfilozófiát, részletekbe menően nem foglalkozott a táj filozófiai problémáival.[1] Ez annál is inkább sajnálatos, mert olyan gondolkodóról van szó, akinek egész filozófiai hozzáállása, *éthosza* azt sugallja, hogy ő az, aki igazán arra „termett", hogy tájfilozófiát írjon. Életművében ugyanakkor – akárcsak annak a mozaikpadlónak az esetében, ahol a hiányzó darabka alakját pontosan körülírja a többi – viszonylag jól behatárolható, hogy voltaképp hol is helyezkedne el a táj filozófiája – ha azt Heidegger megírta *volna*. De nem tette meg. A következőkben mi sem arra vállalkozunk, hogy ezt pótlólag megírjuk helyette, legfeljebb arra teszünk kísérletet, hogy egy majdan megírandó, lehetséges tájfilozófia néhány összetevőjét

* Részlet a szerzők monográfiájából, amely *Filozófiai elmélkedések a tájról* címmel 2012-ben jelent meg (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő). Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával" című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

[1] Maga a „táj" terminus igen ritkán fordul elő az életműben, s akkor is meglehetősen pejoratív értelemben. Így például a *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* című kötetben mintegy a természet degradálódásának végső stádiumaként tűnik elénk: „Mi történik a természettel a technika korában, ha a természettudomány kiemeli azt a létezők közül? A »természet« növekvő – jobban mondva, egyszerűen végiggördülő – elpusztítása. Mi volt a természet hajdanán? Hely az istenek megérkezésének és ott-tartózkodásának pillanatára, midőn – még *phüszisz*-ként – magában a Lét lényegelésében nyugodott.

Azóta először *létező*vé vált, aztán pedig a »kegyelem« ellentettjévé, majd e leértékelés után teljességgel kitették a számító machináció és gazdaság kényszerének.

Végül csak »táj« marad és üdülési alkalmatosság – s még ez is mérhetetlenre szabva és a tömegek számára berendezve. És aztán? Ez a vég?" (Heidegger 1989. 277).

a heideggeri gondolkodás alapjaiból kiindulva, azt gyökérterületnek tekintve, továbbgondoljuk néhány vonatkozásban.

Mint ismeretes, Heidegger munkaprogramjában igen korán felmerült a létkérdés történetének *destrukciója*, ezt a *Lét és idő*ben ekként fogalmazta meg: „Ha a létkérdés megoldásához annak tulajdon történetét kell áttekinthetővé tennünk, akkor a megkövült tradíció fellazítására és az általa előidézett elfedések megszüntetésére van szükség. Ezt a feladatot […] *destrukcióként* fogjuk fel" (Heidegger 2001. 39). Ugyanakkor azt is hozzáteszi ehhez, hogy az említett destrukció nem negatív természetű, nem megszüntetni akarja e hagyományt, hanem éppenséggel annak megértő-elsajátító meghaladására törekszik: „A destrukció azonban nem akarja a múltat a semmiségbe temetni. Szándéka *pozitív*" (Heidegger 2001. 39).

Úgy gondoljuk, hogy a léttörténet destrukciójának e modellje, „kettős mozgása" – *mutatis mutandis* – a tájproblematikára is alkalmazható. Vagyis egyrészt szükség van a korábbi kezdemények meghaladására, túllépésére, ám ez nem jelentheti azok megsemmisítését, eliminálását.

Hogyan vonatkoztatható mindez a táj témájára? A modern tájproblematika – megítélésünk szerint – ott futott tévútra, amikor – az újkor hajnalától kezdve – a tájat átutalták a *művészi-esztétikai* látásmód hatáskörébe; ebben a korabeli tudományosság (a filozófia megalapozó formájában, gondoljunk Descartes-ra) éppúgy kivette részét, mint ahogy a kor képzőművészete is szinte önként vállalta magára. Ha viszont a művészetet – főképp a tájproblematika szempontjából – nem úgy tekintjük, mint olyan refúgiumot, amelyben a táj mintegy meghúzhatja magát, s melynek mindenkori határait a tudomány jelöli ki, hanem – Heidegger nyomán – elsődleges *létfeltáró* eseménynek, akkor a táj ebben helyet foglaló státusza is gyökeres változáson megy keresztül. Ha a tájra nem a „*szép*", hanem az – *alétheuein* értelmében vett – „*igaz*" terminusaiban gondolunk, akkor annak egészen más szerep jut. Márpedig Heidegger megítélése szerint a művészet az újkor során épp ezzel ellentétes utat futott be, amennyiben lemondott létfeltáró szerepéről, és az esztétikaiba „húzódott vissza". *A világkép kora* című tanulmányában ennek az alábbi módon adott hangot: „Az újkornak egy harmadik, éppily lényeges jelensége rejlik abban a folyamatban, melyben *a művészet az esztétika látókörébe kerül*. Ez azt jelenti: a műalkotás *az élmény tárgyává* válik, s ennek köszönhetően számít a művészet az emberi élet *kifejezésének*" (Heidegger 2006. 70. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).

Heideggernek ezek a sorai igen figyelemreméltóak. Nemcsak azért, mert arra a mozgásra utalnak, amelynek során a művészetet az esztétika fokozatosan „magába szívja" – meglehetősen viszonylagos győzelem ez persze, hiszen egy olyan művészet kerül az esztétika birtokába, melyet, ontológiai szempontból, a tudomány már korábban kivéreztetett, amennyiben elragadta attól saját(os) létfeltáró funkcióját –, hanem azért is, mert szinte kendőzetlenül jelennek meg

bennük azok a terminusok, melyeknek *táj*feltáró vizsgálódásai során Alexander von Humboldt *hermeneutikai* jelentőséget tulajdonított. Ha Heidegger kijelentését tájfilozófiai szempontból próbáljuk meg értelmezni, akkor odajutunk, hogy az a nyitás a táj hermeneutikuma felé, melynek nyomai Humboldt fejtegetéseiben egyértelműen kimutathatók, most – a művészet hanyatlásának heideggeri taglalása során – már olyan kontextusba kerül, amely nem csupán elvitatja annak jelentőségét, hanem egyenesen károsnak tartja azt. A két elképzelést – a művészet hanyatlására vonatkozó heideggeri álláspontot, illetve a táj hermeneutikumát felvető humboldti nézetet – egymáshoz viszonyítva azt mondhatjuk tehát, hogy Heidegger minden bizonnyal azért utasít*aná* vissza a nevezett humboldti gondolatkezdeményeket, mert *a táj hermeneutikuma* voltaképpen egy már korábban „esztétizált" – és ennyiben elszegényített, stilizált – művészet terrénumára szorult vissza. Ugyanakkor abból, hogy Heidegger nem fogad*ná* el ezeket az „esztétizált" művészetre vonatkozó hermeneutikai kategorémákat, egyáltalán nem következik az, hogy – heideggeri alapon – a tájnak ne lehetne hermeneutikai jelentőséget tulajdonítani; a feladat épp annak biztosításában állna, hogy ez a táj-hermeneutika ne tapadjon meg a puszta „tetszés" esztétikai világában, hanem az *a lét értelmére* kérdező *univerzális* hermeneutika fontos tartományává váljon.

Heidegger gondolatait parafrazálva tehát ott tartunk, hogy a táj voltaképp *kettős megszabadításra* szorul: egyrészt ki kellene szabadítani a *művészet* fogságából, ahová valamikor az újkor kezdetén a tudomány sorolta, másrészt pedig abból a még szűkebb fogságból is meg kellene szabadítani, melybe a művészet *esztétizálódása* során került. Csak ha ezeket a „programpontokat" szem előtt tartjuk, csakis akkor tudjuk felmérni például ama simmeli mondás teljes horderejét is, mely a táj és a művészet viszonyáról, a művészetnek a táj-értelem befogadásában játszott szerepéről szól. E szerint ugyanis oly módon „tehetünk szert legalább közelítő értékekre, ha a tájat *a festői műalkotás formájában* vesszük szemügyre" (Simmel 1990. 102. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). Nos, a heideggeri kiindulópontból nézve pontosan *annak* a művészeti megközelítésnek a felmondásáról lenne szó, melyet Simmel ebben a kitételben proponál. Ugyanakkor ez az elutasítás nem jelenti másfelől azt, hogy heideggeri alapról a tájtól minden művészi-esztétikai kvalitást meg kellene vonni. Hanem épp annak megteremtése lenne a feladat, hogy ezen esztétikai kvalitásokat egy *ontológiai* alapvetés keretében mutassuk fel.

A heideggeri pozíció felől Simmel tájfilozófiai megközelítésének voltaképpen három összetevője kérdőjelezhető meg (azért tekintjük Simmel gondolatait kiindulópontnak, mert a tájra vonatkozó „hagyományos" elképzelések mégis csak az ő esszéjében fogalmazódnak meg a legegyértelműbben), nála a táj *esztétikai*, *szubjektív*, illetve *szemléleti* megalapozottságú felfogása körvonalazódik. Az esztétikai megközelítésmód problémájáról az imént röviden már esett szó; figyelmünket most a másik két elem felé fordítjuk. S továbbra is hangsúlyozzuk, hogy az alábbiakban *nem* a heideggeri gondolkodás némely kérdésének belső

interpretációjáról lesz szó, hanem inkább arról, hogy az ő gondolatanyagát miként lehetne felhasználni, *mozgósítani* egy lehetőség szerint hiteles tájfilozófia megalkotása során.

A táj korábbi, elsősorban *szubjektív* és *szemléleti* megalapozottságú felfogásával *szemben* két tételt kívánunk megfogalmazni:

1. *Nem alkotói* vagyunk a tájnak, hanem annak *feltárói;*
2. ha pedig *mégis* alkotói vagyunk, akkor ezt a *poiészisz* értelmében tesszük.

1. *NEM ALKOTÓI* VAGYUNK A TÁJNAK, HANEM ANNAK *FELTÁRÓI*

Nézzük először az első tételt. Simmelnél már akkor, amikor a táj esztétikai jellegét bontja ki, erősen hangsúlyozódik az a szubjektív kiindulópont, melyről most szó van, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy a tájat voltaképp *mi hozzuk létre*, mi alkotjuk meg. Ez a gondolat már az esszé legelején megjelenik, amikor kijelenti, hogy „a táj nem azonos valamely földdarabbal, amelyen mindenféle dolog terül el, s melyeket közvetlenül szemlélünk. Megpróbálom néhány előfeltétele és formája alapján értelmezni azt a sajátosan *szellemi* folyamatot, amely mindezekből *tájat teremt*" (Simmel 1990. 99. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Erre a kezdő gondolati felütésre rímel azután az a megállapítása, melyet az esszé vége felé fogalmaz meg. Ezt írja: „táj, állítjuk, akkor jön létre, amikor természeti jelenségeknek a földfelszínen kiterjedt egymásmellettiségét sajátos egységgé *fogjuk össze*" (Simmel 1990. 106. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

E megközelítéssel szemben mi arra kívánunk hangsúlyt helyezni, hogy mi szolgál *alapjául* e szubjektív tájkonstitúciónak. Vagyis fel kell tennünk a kérdést, hogy abban az „előzetes állagban", amiből majd táj „lesz", lappang-e valami, ami már akkor valamilyen előzetes tájjá, „*proto-tájjá*" teszi, amikor *még nem* ment vége a szóban forgó tájkonstitúció. Vagy csupán szubjektív megítélés – vagy épp szeszély – kérdése lenne, hogy valamit történetesen tájnak nevezünk, mást pedig nem? Vajon nem fog-e bennünket körül a táj *már akkor* is, amikor egyáltalán nem tűnik fel olyanként a szemléleti mezőnkben?

S akkor, amikor Simmel a szubjektum által „megszervezett" tájjal az előzetes, „szervezetlen" természetet állítja szembe, vajon nem dezorganizálja túlságosan is azt? „Természeten – mondja – a dolgok végtelen összefüggését értjük, formák szakadatlan születését és megsemmisülését, a történés áramló egységét, amely a tér- és időbeli létezés folyamatosságában fejeződik ki" (Simmel 1990. 99). De vajon elegendő-e ez a meghatározás *arra* a természetre, amelyből majd kiemelkedik a táj, jobban mondva, amelyből *kiemeljük* a tájat?

Vagyis Simmel szubjektív tájkonstitúciójának bírálata során nemcsak magára erre a konstitúciós folyamatra kell rákérdeznünk, hanem az ennek mintegy „alapul szolgáló" látásmódra is, mely a táj „előtti természetet" az említett vonásokkal tünteti ki.

Heideggerhez visszanyúlva és az ő felfogását továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy a táj végső elméleti horizontja *létfilozófiai* természetű. Vagyis a táj végső ontológiai „támasza" először is nem a szubjektumban rejlik, másodszor pedig nem a létezők összességeként felfogott természetben, még akkor sem, ha azt „a dolgok végtelen összefüggéseként", „a történés áramló egységeként" fogjuk fel. A táj, végső horizontját tekintve, abba ágyazódik bele, abban fogan meg, amit *létnek*, mégpedig egy sajátos – és témánkhoz tárgyilag is jobban illő – értelemben vett létnek, *phüszisz*nek nevezünk.

A *phüszisz* kérdésével Heidegger számos írásában foglalkozott; jelen esetben elsősorban ahhoz a megközelítéshez kapcsolódunk, melyet *A metafizika alapfogalmai* című művében fejtett ki. Itt egyebek között a következő megállapítást találjuk: „Most világosabban és az eredetileg elgondolt jelentéshez közelebb kerülve nem annyira növekedésként fordítjuk a *phüszisz*t, hanem inkább »az egészében vett létező önmagát kibontakoztató működéseként«." Majd nem sokkal később hozzáteszi: „A *phüszisz* ezt az egész működését jelenti, mely magát az embert áthatja, s amit az nem ural, ami azonban áthatja és körülveszi őt" (Heidegger 2004a. 51).

Ezekből az elgondolkodtató sorokból több minden kiemelhető. Először is az, hogy Heidegger értelmezésében a *phüszisz* olyan totalitás – „egészében vett létező" –, mely a szó szoros értelmében véve „mindent" átfog, magába zár. Totális, kompakt mivolta alapján nyelvérzékünk nemigen tud vele valamilyen *ellenfogalmat* szembeszegezni; s valóban, ha a terminust fordításoknak tesszük ki, s egy másik nyelv szavaival kell visszaadni (*natura*, „természet"), akkor ezekbe már sokkal könnyebben beleértünk valamilyen ellentettséget – „kultúra", „társadalom", „történelem" stb. A *phüszisz*t viszont – ellentétben mindezen fogalmi hasítékokkal – valamilyen eredendő egység, teljesség jellemzi. (Ennek a gondolatnak ad Heidegger hangot egy másik tanulmányában is, lásd Heidegger 2003. 226–227.)

Másodszor, erre a *phüszisz*re az „önmagát kibontakoztató működés" jellemző; ebben az összefüggésben tehát *élő*, *eleven*, nem azonos a mai fizika kutatási tárgyául szolgáló „élettelen", „holt" természettel. (Akárhogyan is nézzük, el kell ismernünk, hogy a modern természettudomány *tette* a fizikai univerzumot – sajnos nem csak metaforikus értelemben – „holttá", „élettelenné", *kiölte* belőle az eredendően beleérzett életelevenséget.) Az eredeti görög felfogás szerint a tűzhányó ugyanúgy „működött", mint a hajtásokat hozó növény vagy az ivadékokat világra hozó állat.

S az idézett passzusnak még egy vonatkozását kell kiemelnünk: amikor a *phüszisz* „kibontakoztatja önmagát", nem valamilyen *más*, rajta kívül levő *cél* végett működik, magamagát minden rajta túlmutató teleológiai tételezés nélkül hozza napvilágra.

Harmadszor, az idézett passzus az *embert* is e *phüszisz*től áthatottnak tekinti; vagyis nem „helyezi el" az embert ebben a közegben, mégpedig azért nem,

mert soha nem is vette ki abból. Az, hogy az ember a *phüszisz*től „áthatott", azt jelenti, hogy áthatja őt annak „működése" – ritmusa, taktusa, lüktetése.

Nos, véleményünk szerint ennek a *phüszisz*nek a *küldötte* a táj. Vagyis a táj, *mielőtt még* a szubjektív konstitúció tárgyává válna – s ekként *megszületne* –, prenatális állapotban, *magzatként* már előzetesen megvan a *phüszisz*ben. Ezért a táj bizonyos értelemben már megszületése *előtt* „világra jön", ugyanakkor várakozó helyzetben van, vár arra, hogy explicite is „világra hozzák", a táj folyamatosan képződik is ebben az értelemben. Az az egyoldalúság és veszély, mely a tájnak a szubjektivitáshoz rendelésében rejlik, valódi természetét csakis ennek a most érintett összefüggésnek az alapján tárja fel. A korábbiak során a tájképződés újkori kialakulásának folyamatát tudomány és művészet valamilyen „munkamegosztásának" szellemében értelmezték. S e ponton mutatkozik meg e „munkamegosztás" valódi értelme: a tájnak a szubjektum általi *művészi-esztétikai* konstitúciója. Azzal, hogy a tudomány a tájat beszorította azokba a refúgiumokba, melyeket a maga számára még nem tudott hozzáférhetővé tenni –, vagyis az a konstitúció, melynek, mint láttuk, még Simmel is hódolt, valójában *a táj birtokbavételének, meghódításának másodlagos*, mintegy „*gyöngített*", „*tompított*" formáját jelenti. Ez azt foglalja magában, hogy ebben a „leosztásban", e felfogás szerint azért és abban a mértékben birtokoljuk a tájat *művészileg-esztétikailag*, mert *még nem* vagyunk képesek arra, hogy *tudományosan* birtokoljuk. Ha viszont a tájat nem a szubjektum, hanem a lét, a *phüszisz* felől gondoljuk el, akkor eleve elesik annak lehetősége, hogy a táj kiszolgáltatott helyzetbe kerüljön – bármilyen magasztos (művészi-esztétikai) formában történjen is ez meg.

Továbbkérdezünk: milyen a természete annak a *phüszisz*nek, melynek küldötte a táj? Itt érdemes újból visszanyúlnunk Heideggerhez, aki ezzel kapcsolatban Hérakleitosz egy híres apophtegmáját idézi: „*phüszisz krüpteszthai philei*", a szokványos fordítás szerint „a természet rejtekezni szeret". Heidegger átültetésében: „A dolgok működése magától fogva törekszik arra, hogy elrejtőzzön" (Heidegger 2004a. 53). Mit jelent itt az elrejtőzés? Interpretációs lehetőséget maga Heidegger nyújt. Egy későbbi tanulmányában ugyanis óva int a *phüszisz* rejtekezésének szimpla értelmezésétől. Nem lehet egyszerűen úgy értelmezni, mint „felhívást" arra, hogy ezt a rejtekező ellenállást megtörjük, s erőszakkal csikarjuk ki a *phüszisz*ből azt, amit „elrejt". Épp ellenkezőleg, a *phüszisz* azért kedveli az elrejtőzést, mert másfelől nagyon is „megmutatja magát", hiszen „önmagát kibontakoztató működés": „A lét lényege, hogy elrejtőzködik, fölfakad, szárba szökken, kibújik az elrejtetlenbe – *phüszisz*. Csak ami lényege szerint elrejtetlenségébe *fordul* [*ent*birgt], csak aminek lényege szerint elrejtetlenségébe kell fordulnia, szerethet elrejtőzködni. Csak ami elrejtetlenségbe fordulás, lehet elrejtettségbe fordulás. S ezért azután a dolgunk nem is az, hogy a *phüszisz*-nek a *krüpteszthai*-ját legyűrjük, és a *phüszisz*-től elszakítsuk, a feladatunk ennél jóval nehezebb: az, hogy a *krüpteszthai*-t mint a *phüszisz*-hez tartozót, lényegének teljes tisztaságában hagyjuk meg a *phüszisz*-nek." Majd ezután következik egy, a

létet *phüszisz*-ként értelmező, döntő jelentőségű megállapítás: „a lét az önelrejtő rejtetlenedés [das sich verbergende Entbergen]" (Heidegger 2003. 281).

Ez a kitétel először is nagyon jól megmutatja azt a szemléleti változást, mely Heidegger gondolkodásában a harmincas évek elején következett be (az úgynevezett fordulat, *Kehre* – a léttörténet felé fordulásról van szó). A német gondolkodó ugyanezt az apophtegmát értelmezi az 1929–1930-as előadásban is, valamint tíz esztendővel később is, 1939-ben. A döntő különbség abban rejlik, hogy a „korábbi" Heidegger még egyértelműen amellett foglal állást, hogy az ember *leküzdje*, „*lebírja*" ezt a rejtekezést: ezt fejezi ki az „igazság" akkor adott értelmezése, épp a *phüszisz* kapcsán: „Az igazságban a létezőt *kiragadják* az elrejtettségből. Az igazságot a görögök *zsákmányként* értik, olyasmiként, amit *ki kell ragadni* az elrejtettségből egy olyan összeütközésben [Auseinandersetzung], melyben épp a *phüszisz* törekszik arra, hogy elrejtőzzék." S ugyanebben az értelemben magyarázza a *logosz* terminusát is, amikor kijelenti, hogy „a *legein*, a »kifejezésre juttatás« *ellenfogalma* a *krüptein*, a rejtve és az elrejtettségben tartás" (Heidegger 2004a. 55. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Látható, hogy a *phüszisz*nek ezt az egyoldalú „kiragadottságát" tíz esztendővel később már sokkal árnyaltabban, a feltárás és a meghagyás sajátos dinamikus egyensúlyában elemzi.

Ennél azonban fontosabb, hogy milyen következménye van mindennek a tájra nézve. Azt már láttuk, hogy a táj a lét *(phüszisz) küldött*ének tekinthető; ez a „küldött" mivolt azonban további árnyalásra, értelmezésre szorul. A táj *mint a lét küldötte* nem egykönnyen tárja fel magát. Ez benne rejlik abban, hogy már az is, amiből ered – a *phüszisz* –, „rejtekezni szeret". A táj osztozik a *phüszisz*nek ebben az alapvonásában. Szokványos értelemben a táj egyszerűen feltárul előttünk, megmutatja magát, hiszen a „szemünk előtt van", s csak kellő pillantást kell vetni rá, hogy megnyíljon előttünk. Heidegger alapján viszont azt kell gondolnunk, hogy a táj olyan „küldött", amely természeténél fogva *visszahúzódik;* bár „ott van előttünk", valójában azonban még sincs „ott", hanem „őrzi önmagát". Azt jelentené ez vajon, hogy a tájnak „titka van"? Aligha. A titokhoz ugyanis már szubjektivitás tapad, ha másként nem, a titok „megfejtésének", „feltárásának" *akarásában*. A táj azonban már *azelőtt* visszahúzódik, hogy „titokzatossá válna"; másfelől még *azután* is rejtett marad, hogy – mint „titokról" – esetleg már „lerántották róla a leplet". Attól, hogy a szubjektum úgy véli, hogy – egy különösen sikerült rátekintés, odapillantás formájában – megalkotta magának a tájat, talán csak a táj *képét* mondhatja magáénak, annak *mögöttes lényegét* azonban nem. A tájnak ezzel a különös, fugitív természetével majd Unamuno és Ortega esszéiben is találkozunk.

Ugyanakkor abból, hogy a táj – nemtőjével, a *phüszisz*-szel együtt – „rejtekezni szeret", nem következik az, hogy ne mutatná meg magát. Tökéletes, hermetikus elzárkózás esetén ugyanis sohasem alakulna *látvánnyá*, hanem mindig is megragadna a puszta, külsőleges – ennélfogva hamis – „*látottság*" szintjén. Másfelől az, hogy a táj – „rejtőzködése" ellenére – megmutatja magát, nem azt jelen-

ti, hogy – mintegy kiszolgáltatva magát – átadja magát annak, hogy a szubjektum *lássa*, hanem inkább *hagyja, engedi magát láttatni; felajánlkozik*, de nem szolgáltatja ki magát. Heidegger alapintencióit továbbgondolva azt mondhatnánk, hogy a táj látása mindig *látva látás*, jobban mondva, a táj *hagyja*, *engedi*, hogy *látva legyen*. A látásnak ezzel a sajátos természetével Heidegger több írásában is foglalkozott; így például *A világkép kora* című tanulmányában is ezt fejtegeti általánosan, a létező mint olyan természete kapcsán, ám gondolatai a táj látására, látottságára is alkalmazhatók: „A létező nem azáltal létezik, hogy előbb az ember szemléli a szubjektív érzékelés módján vett előállítás értelmében. Sokkal inkább az ember az, *akire a létező rátekint*, aki *a megnyíló jelenlétéhez odajárul*" (Heidegger 2006. 83. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Ugyanerre a kettősségre hívja fel a figyelmet – Heidegger Parmenidész-értelmezései kapcsán – Richard Rojcewicz is, aki az alábbiakat írja:

> Heidegger a látás kétféle formáját ismeri el; az egyik mindnyájunk számára ismerős, ez a megragadó pillantás, valaminek a fürkészése vagy szemrevételezése. Heidegger számára azonban ez a fajta pillantás a látásnak egy eredendőbb fajtáján alapul, ami nem foglalja magában a nézést, hanem szinte annak ellentétével egyenlő: megmutatni magát, előlépni a fénybe, felajánlani magát, *hogy* látva legyen. Heidegger ebben a sajátos értelemben beszél „a Lét látásáról" (Rojcewicz 2006. 50).

Végezetül – szintén a Parmenidész-előadás kapcsán – Michael M. Zimmerman is hasonló következtetésre jut:

> A *thea*, látás, egyáltalán nem „nézést" jelent a meg-jelenítő látás értelmében, melynek révén az ego-szubjektum a tárgy felé irányul és megragadja azt. Valójában, helyesen értve, az emberi létezést „ragadja meg" a létezők léte úgy, hogy ezek felmutatják magukat és így „vannak". Nem mi találkozunk a dolgokkal; inkább *a dolgok találkoznak velünk* (Zimmerman 1990. 98. A szóban forgó Heidegger-passzust lásd Heidegger 1992. 152. skk.).

Mindezek a meglátások a táj feltárulkozására is tökéletesen vonatkoztathatók. Mi valójában csak azért látjuk a tájat, mert a táj ezt megelőzően már „láttatta magát", hagyta magát meglátni. Vagyis a szempillantás seprője azért képes pásztázni a tájat, mert ezt megelőzően már megtörtént a megnyílás. Meglehet, ez az elsődleges tapasztalat lappang azokban a szokványossá vált kifejezésekben, amikor azt mondjuk, hogy az embert „megragadja", „*rabul ejti*" valamely táj látványa.

Nos, az eddig kifejtettek mind azt célozzák, hogy a *phüszisz* sarjadékaként előlépő táj nem állítható bele egy olyan *uralmi* viszonyba, melyben a szubjektum – a táj „megteremtésének" aktusától kezdve – a diktáló pozíciójába kerül, maga a táj pedig alárendelt, gyakorlatilag szolgai szerepet kap. Márpedig a modernitás

korában a tájnak ez a szerep jutott osztályrészül. Ebben a megközelítésben azonban csak annak a metafizikai hagyománynak a továbbélése figyelhető meg, melynek értelmében „lenni" annyit tesz, mint *előállítva lenni*. Ezért nevezi Michael M. Zimmerman munkájának bevezetésében a nyugati metafizikát *produktív metafizikának*, melyben a „lenni" fokozatosan a „nyersanyagnak lenni" alakját öltötte magára, s ekként degradálódott (Zimmerman 1990. xiv–xv). Márpedig, ha a tájat egyértelműen a szubjektum – akárha művészi – produktumának tekintjük csupán, akkor óhatatlanul a „produktív metafizika" termékévé, áldozatává tesszük.

Zimmerman könyvében átfogó parafrázisát adja a heideggeri phüszisz fogalmának. Értelmezése szerint Heidegger a *phüszisz*t kettős értelemben interpretálja: mint *ön-felbukkanást* (self-emergence) és mint *megjelenést* (appearing) (Zimmerman 1990. 224). Az előbbi a létezők, élőlények ön-generáló létrejövését jelenti, az utóbbi pedig azt, ahogyan ezek egy adott világon belül előtűnnek. E kettős, *generatív*, illetve *feltáró* funkción belül megítélése szerint Heidegger a második elemnek ad prioritást. A két oldal összekapcsolódását pedig az alábbi módon ábrázolja: „A *phüszisz* létrehozza az embereket – mondhatnánk, ez a *generatív* oldal –, amire azért van szükség, hogy azok feltárják azt, amit a *phüszisz* létrehoz" – ez pedig a *feltáró* funkció. Majd az idézet így folytatódik:

> Az élőlényekben működésben levő *phüszisz* viszont ellenáll annak, hogy az emberi létezésen át ható *phüszisz* feltáró dimenziója betolakodjon. Az emberi előállítás [producing] radikálisan függ a *phüszisz* mindkét aspektusától: egyrészt az ön-létrehozó oldaltól, mely a Föld dolgainak felbukkanásában foglaltatik benne, másrészt pedig a feltáró oldaltól, mely a világgal bíró dolgok megjelenni hagyásában foglaltatik benne. A *phüszisz* neve az emberi létezésben *poiészisz:* a feltárultság (a legátfogóbb értelemben vett művészet), ami lehetővé teszi a létrehozást (a minden fajta előállítást) (Zimmerman 1990. 234).

Zimmerman gondolatmenetének követését bizonyos mértékben megnehezíti, hogy korábban nem tárgyaltuk „Föld" és „világ" viszonyának heideggeri dialektikáját; a fő mondanivaló viszont egyértelműen kideríthető. Zimmerman szerint a *phüszisz* lényegét kitevő két oldal egységet képez ugyan, azonban ez az egység konfliktusokkal terhes, ellentmondásos jellegű. Az pedig, hogy Heidegger vajon miért ad a feltáró oldalnak prioritást, akkor világosodik meg, ha ennek emberi vetületét, a *poiészisz*t vesszük szemügyre: ahhoz tudniillik, hogy bármiféle előállítást, létrehozást – „termelést" – folytathassunk, egy előzetes feltárultságra – valóságos *világ-alapításra* – van szükség. Ezt az előzetes világ-alapítást pedig Heidegger szerint a *poiészisz* egyik ága, a művészet teremti meg; ekként válik alapjává és feltételévé a *poiészisz* másik ágának, a kézművességnek.

A passzus talán legfontosabb eleme *phüszisz* és *poiészisz* benső összekapcsolása. S valóban, Heidegger számos írásában megtalálható ez a párosítás, például a technikáról szóló híres előadásában is:

> A *phüszisz* is, a magától kibomló és megalkotó létrehozás, az is *poiészisz*. Sőt, a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*. Mert a *phüszisz*ben jelenlévőben magában *(en heautó)* van a megalkotó létrehozás kifeslése, mint például a bimbó kifeslése. Ezzel szemben a kézműves és a művész által és a művészileg létrehozott dolgok, például az ezüstcsésze létrejövésének kifeslése nem önmagában, hanem valami másban *(en alló)* van, a kézművesben és a művészben (Heidegger 2004. 115).

Mindeme gondolatoknak komoly tájfilozófiai hozadékuk van. Kissé visszanyúlva a *phüszisz* kettős – generatív, illetve feltáró – funkciójához, azt mondhatjuk, hogy épp ez a kettős viszony, amit nyugodtan lehetne *lét-reflexív* viszonynak nevezni – hogy tudniillik egyik oldalon a *phüszisz* létrehozza, *generálja* az embereket, akik, a másik oldalon, *feltárják* azt, amit a phüszisz önmagában véve létrehoz, *generál* –, a tájproblémára alkalmazva szemünk elé tárja annak igazi természetét: hogy tudniillik a tájat *nem az ember teremti, nem ő hozza létre* – ennélfogva az *nem szubjektív termék* –, hanem, a feltárás révén, legfeljebb *önmagához segíti*, explicitté – s ezáltal explikációra alkalmassá – teszi. Ebben mintegy megerősítést nyer az a korábbi megállapítás, hogy a táj elsődlegesen nem a szubjektum kreálmánya, hanem a lét küldötte, eredendően a felől értelmeződik.

A passzusok másik tanulsága ugyanakkor az, hogy bár a phüszisz *generatív* oldala létszerű elsődlegességgel bír a táj megszületésében, ez az oldal mintegy ellentétébe fordul azáltal, hogy idővel a *feltáró* oldal kap prioritást, amiben kétségtelenül benne rejlik az a mozzanat, hogy az ember maga is hozzájárul a táj létrejöttéhez. Azonban minden azon múlik, hogy ezt a „feltárást" helyesen értjük-e. Nem az ember tárja fel a tájat, hanem a *phüszisz* – az ember *közre*-működése révén – a tájban tárja fel önmagát. Az ember kétségtelenül bele van vonva ebbe a folyamatba, de nem mint *ön*-működő lény (automaton), hanem úgy mint *közre*-működő, sőt még inkább mint *együtt*-működő lény.

Végül pedig – egy majdan megalkotandó tájfilozófia szempontjából – külön kiemelhető *phüszisz* és *poiészisz* összekapcsolása, ez markánsan jelen van mind Heidegger, mind Zimmerman értelmezésében. A kapcsolódás két szempontból is jelentős. Egyrészt abból a szempontból, hogy már itt – vagyis azon a szinten, amikor a tájat még nem az *alkotás,* hanem pusztán csak a *feltárás* felől vesszük szemügyre – megjelenik az a szinte kikövetelő dialektika, hogy a táj „*fizikai*" természetének óhatatlanul át kell csapnia „*poiétikai*" természetbe. Ezt azonban majd csak a második tétel elemzése során részletezzük.

Másrészt *phüszisz* és *poiészisz* összekapcsolása utal arra már ezen a szinten is, hogy – a „destrukció" heideggeri fogalmának *pozitív* összefüggésében, de nem lét-, hanem *tájtörténeti* vonatkozásban – visszakerül a képbe a táj *művészi-poiétikus* összetevője, csak nem abban az értelemben, ahogyan azt Simmel gondolta, hanem egy egészen más szempontból; de erre is majd csak később térünk ki.

Az első tétellel kapcsolatban még azt a témát kívánjuk röviden érinteni, amelyet Simmel „a táj *hangulata*" címen vizsgált. Láttuk, hogy Simmel meglehető-

sen bizonytalan volt a hangulat természetének pontos megítélésében. Egyrészt fontos egyedi jegyeket tulajdonított neki – „egység", „objektivitás", „egyediség" stb. –, másrészt viszont homályban hagyta annak általános jellegét. A hangulatot többnek tartotta ugyan annak egyes elemeinél, de megtorpant az ezen túlmutató út küszöbénél: „nehezen leírható módon mindegyik részlet osztozik benne, de ő maga nem áll sem e részleteken kívül, s nem is belőlük tevődik összse" (Simmel 1990. 107). Azt mondhatjuk, hogy Simmel jó irányba indult el, de a döntő következtetéseket ezen a téren nem vonta le.

Úgy véljük, ha táj hangulatáról megfelelő módon akarunk szólni, Heideggerhez kell visszanyúlni. Ő ugyanis életművének számos szöveghelyén foglalkozik a „hangulat", „hangoltság", „alaphangoltság", „diszpozíció" kérdéseivel.[2] Annak illusztrálására, hogy milyen jelentőséget tulajdonított e problémának, egyik késői alapművéből idézünk: „Minden lényegi gondolkodás megköveteli, hogy gondolatait és tételeit mindannyiszor újonnan, érchez hasonlóan, az alaphangoltságból kalapálják ki. Ha az alaphangoltság elmarad, akkor minden pusztán csak fogalmak és üres szótokok kényszerű kelepelése" (Heidegger 1989. 21).

A hangulatok természetével kapcsolatban Simmel elemzésének fő gyengéjét az jelenti, hogy nem kérdezett rá kellő eréllyel azok *transzcendentális* előfeltételeire. Nem vetette fel kellő hangsúllyal az ismert kérdést: „hangulatok vannak – hogyan lehetségesek?" Heidegger hangulatelemzései ezzel szemben épp a transzcendentális kérdésfeltevés szellemében fogantak, még akkor is, ha – mint látni fogjuk – ezen a téren is vannak elmozdulások a „korai" és a „késői" Heidegger felfogása között. Ez a kettősség már a hangulat és hangoltság egyik korai taglalásában, a *Lét és idő*ben is megtapasztalható: Heidegger itt egyfelől azt emeli ki, hogy „a hangolt-lét, azáltal, hogy megmutatja, »hogyan érezzük magunkat«, a létet »jelenvalóság«-ába juttatja" (Heidegger 2001. 162). Ebben az esetben a hangoltság a lét felől határozódik meg, mintegy megragadhatóvá teszi magát az „érezzük magunkat" állapotában. Ennek a megközelítésnek viszont némiképp ellentmond az, amikor néhány oldallal később azt írja, hogy a diszpozíció „az az egzisztenciális létmód, amelyben *a jelenvalólét* folyamatosan *kiszolgáltatja magát* a »világ«-nak, *hagyja magát* illetni tőle" (Heidegger 2001. 168. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Itt viszont a hangoltság inkább a szubjektum felől körvonalazódik. Ez utóbbi oldal, mint látni fogjuk, a késői Heideggernél háttérbe szorul.

A hangoltság lehetőségfeltételeire való rákérdezést alapvetően három tényező, három meggyökeresedett előítélet akadályozza, melyek a tudományban éppúgy eluralkodtak, mint a közfelfogásban:

(1) A hangulatok olyan szubjektív történések, melyek a lélekben zajlanak le, ott futnak végig, ennélfogva képlékenyek, illékonyak, megragadhatatlanok. Ér-

[2] A kérdés átfogó tárgyalása megtalálható Romano Pocai monográfiájában, lásd Pocai 1996.

dekes, hogy az ebben az értelemben vett hangulatot Heidegger metaforikusan épp *a tájjal* hozza összefüggésbe: „Az érzések és hangulatok állandóan váltakoznak. Nincs szilárd állaguk, ezek a legtünékenyebbek. […] Hangulatok – nem épp olyanok, mint tünékeny s megfoghatatlan árnyékai a felhőknek, melyek átvonulnak *a táj* felett?" (Heidegger 2004a. 97–98. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

(2) A tudomány olyképpen próbált rendet rakni a hangulatoknak, élményeknek ebben a kusza összevisszaságában, hogy megpróbálta ezeket *klasszifikálni*, *fakultásokba* rendezni. Így tett a klasszikus pszichológia is, amikor bizonyos ősrégi filozófiai felismerésekre támaszkodva – gondoljunk Platón *Állam*ára – három ilyen lelki fakultást állapított meg; az ember – érdemes figyelni a sorrendre – *gondolkodó*, *akaró* és *érző* lény.

(3) Az „érzések" a hagyományos klasszifikáció szerint a legalsó – hogy ne mondjuk: legalacsonyabb rangú – fakultásnak számítottak: a pszichológia, mondja Heidegger, „nem véletlenül nevezi meg az érzést a harmadik, alárendelt helyen. Az érzések képezik az élmények harmadik osztályát. Mert természetesen az ember először is eszes élőlény. Először és mindenekelőtt gondolkodik és akar. Bizonyára megvannak az érzések is. De ezek nem csak mintegy a gondolkodásunknak és akarásunknak a megszépítői vagy azok befeketítői és gátjai?" (Heidegger 2004a. 97). Heidegger itt szinte ugyanazt a kérdést ismétli meg, melyet egy tizennyolcadik századi angol költő, Edward Young tett fel *Éji gondolatok* című nagyívű költeményében, s amelyet Kierkegaard a *Vagy-vagy* mottójává tett:

> Hát csak az értelmet keresztelték meg,
> s a szenvedélyek pogányok lennének?
> (Kierkegaard 1978. 7).

A fenti kitételekkel ellentétben Heidegger a hangulatokat először is nem ingatag és illékony lelki történéseknek tekinti, hanem olyasvalaminek, aminek „az ember létének legbensőbb lényegéhez, jelenvalólétéhez van köze. *A hangulat az ember létéhez tartozik*" (Heidegger 2004a. 96–97). Ezért természetük feltárásához, másodszor, el kell hagyni a fakultások ketrecét, és eleve másképpen kell viszonyulni hozzájuk. A hangulatok vagy hangoltság vizsgálatának tudományos, tárgyi irányultságú természetét némi iróniát sem nélkülöző módon vonja kétségbe. Ezt írja: „A hangulat olyasmi, ami nem állapítható meg minden további nélkül általánosan érvényes módon, úgy, mint egy tény, melyhez bárkit odavezethetünk" (Heidegger 2004a. 98). Tudományosan már csak azért sem viszonyulhatunk hozzájuk – s itt rejlik a probléma voltaképpeni *transzcendentális* kiindulópontja –, mert „lehetséges, hogy egy hangulat megállapításához nemcsak az szükséges, hogy rendelkezzünk vele, hanem hogy *annak megfelelően legyünk hangolva*" (Heidegger 2004a. 92. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). A hangoltság

bizonyos értelemben *önmaga előfeltételét* is jelenti, hiszen nem lehet *elébe menni*, mert már a sor legelején is „hangoltságban vagyunk". Másrészt viszont éppen itt nem megengedett az úgynevezett tudományos „elfogulatlanság" – a vizsgált tárgyra való külső rátekintés –, és aki mégis ezt akarja érvényesíteni, az eleve elvéti a tárgyat, pontosabban nem „magához a dologhoz" jut el, hanem annak pusztán tárgyszerű preparátumához.

Mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a hangoltság feltárásában – tudományos objektivitás híján – a semmire sem kötelező, a laza megközelítésmód kerül előtérbe. Épp ellenkezőleg, *egzaktság* helyett *szigorúságra* van itt is szükség, ami a maga nemében még pontosabb és szabatosabb ismereteket nyújt, mint amennyi szabatosságra a pusztán tudományos megközelítés képes. Heidegger ennek „metodikáját" természetesen nem dolgozta ki, mert nem is lehet, pontosan a transzcendentális kiindulópont miatt: ahhoz, hogy hangulatokat elemezzünk, már eleve hangoltnak kell lennünk. Ugyanakkor szót ejt a helyes eljárás néhány eleméről, melyben nagy szerepet tulajdonít a hangulat *felébresztésének:*

> Egy hangulat nemcsak nem állapítható meg, de nem is kell megállapítani, akkor sem kellene, ha megállapítható volna. Mert minden megállapítás tudatossá tétel. Minden tudatossá tétel a hangulatra való tekintettel annak elpusztítását jelenti, vagy legalábbis megváltoztatását, miközben számunkra egy hangulat felébresztésekor az a fontos, hogy úgy hagyjuk lenni ezt a hangulatot, ahogy annak e hangulatként lennie kell. *A felébresztés a hangulat lenni-hagyása* (Heidegger 2004a. 98. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

S harmadszor, a hangulatok, a hangoltság elsődleges létfeltáró szerepéből következik a fakultások hagyományos sorrendjének felcserélése. Amikor Heidegger arról beszél, hogy „a hangulat a gondolkodás és cselekvés »előfeltétele« és »médiuma«" (Heidegger 2004a. 102), akkor pontosan ezt a sorrendváltoztatást hajtja végre. Megállapítása szinkronban van a *Lét és idő* ama kitételével, mely szerint „valójában a világ elsődleges felfedését *ontológiailag* alapvetően a »puszta hangulatnak« kell átengedni" (Heidegger 2001. 166).

Mondanunk sem kell, hogy a hangulatok és hangoltság heideggeri elemzésének mélyreható következményei vannak a táj filozófiája szempontjából is. Az alábbiakban, a teljesség igénye nélkül, néhány szempontra irányítjuk rá a figyelmet:

(1) A hangulat a táj szempontjából „nem semmi", hanem éppenséggel *döntő szerepe van* annak feltárásában. Simmelnek igaza volt, amikor – némi tétovázás után – a hangulatot jelölte meg a táj filozófiai megragadásának legfőbb instanciájaként. Ő azonban még foglya maradt a „tájhangulat" pszichológiai magyarázatának, így nála ez a fogalom nem válhatott egy elmélyültebb tájelemzés alapjává. Heidegger elemzései a hangoltság ontológiájáról viszont arról győznek meg ben-

nünket, hogy éppenséggel ez képes megnyitni az utat a táj felé, mégpedig egy sokkal mélyebb értelemben, mint ahogyan azt Simmel gondolta.

(2) Simmel a hangulat tájfilozófiai elemzése során a hangsúlyt főleg két elemre helyezte:

(a) a hangulat – bár nem azonos az egyes hangulatállapotokkal – alapvetően *szubjektív* és *pszichológiai* természetű tényező;

(b) a hangulat beillesztése a tájfilozófiába elsősorban *művészi-esztétikai* szempontból történik meg.

Ezzel szemben Heidegger hangoltság-elemzését felhasználva a következő konklúzióhoz juthatunk:

(a) a hangoltság döntően az *objektum*, maga a táj felől konstituálódik;

(b) a hangoltság beépítése a tájfilozófiába eredendően *lételméleti* szempontból történhet meg.

(3) Ha e két tényezőből most az elsőt külön kiemeljük, a hangulat *irányát*, *irányultságát* tekintve az alábbi különbség áll fenn Simmel és Heidegger között:

Simmel:	*szubjektum*	→ *objektum*
korai Heidegger:	*szubjektum*	→ *objektum*
		←
késői Heidegger:	*szubjektum*	← *objektum*

(4) Bár a terminológia olykor Heideggernél is ingadozik, megállapítható, hogy a tájnak eredendően nem *hangulata*, hanem *hangoltsága* van, a hangoltság mint olyan (diszpozíció) mintegy *lehetőségfeltételét* képezi az egyes – akárha pszichikai természetű – hangulatoknak. S visszakapcsolódva az előbbiekhez: míg a hangulat elsősorban szubjektív *lelkiállapot*, a hangoltság ezzel szemben alapvetően *létállapot*. Ilyen értelemben a hangoltság heideggeri koncepciója a hangulat *destrukciójaként* is jellemezhető, s ekként illeszthető bele egy tájfilozófiai alapvetésbe.

(5) A tájnak *mindig van* hangoltsága – vagy pedig ontológiai értelemben vett *hangulata;* ezért még a legjellegtelenebb, „legszürkébb" táj is rendelkezik valamilyen hangulattal. Ezt főként azért kell hangsúlyozni, mert általában hajlamosak vagyunk arra, hogy hangulatot csak olyan tájnak tulajdonítsunk, ami *rendkívüli*, *eltér*, *elüt* a szokványos, megszokott tájaktól. Ezen a ponton fel lehet használni Heidegger fejtegetéseit, azt, amit az – ontológiai értelemben vett – hangulat természetéről ír: „Mivel a hangulatokat a kilengések felől fogjuk fel, úgy tűnik, ezek csak a többihez hasonló történések, és így átsiklunk a sajátos hangolt-lét, az egész jelenvalólét eredendő hangulata fölött" (Heidegger 2004a. 102). E gondolatot részletezve aztán finom megkülönböztetést tesz *hangulattalanság* és *hangolatlanság* között, s megjegyezi: ha valahol hangulattalanságot tapasztalunk, még nem jelenti azt, hogy ott egyben hangolatlanság is honolna:

> Még kevésbé feltűnő egy csendes aggodalom vagy egy tovasikló elégedettség. Látszólag egyáltalán nincs jelen, és mégis jelen van azonban az a *hangulattalanság,* melyben sem „rossz", sem pedig „jó" hangulatban nem vagyunk. Ebben a „sem-sem"-ben azonban mégsem vagyunk soha hangolatlanul. Annak azonban, hogy a hangulattalanságot miért tartjuk teljes hangolatlanságnak, megvannak az okai, s ezek egészen lényegiek. Ha azt mondjuk, hogy egy vidám ember hangulatot visz egy társaságba, csak annyit jelent, hogy emelkedett vagy féktelen hangulatot teremt. Azt azonban nem jelenti, hogy korábban nem volt jelen semmiféle hangulat. Hangulattalanság volt jelen, melyet látszólag nehéz megragadni, s amely valami közömbösen indifferensnek tűnik, de semmiképp sem az. Ismét csak azt látjuk, hogy a hangulatok nem mindig a lélek üres terében bukkannak fel, majd tűnnek el ismét, hanem a jelenvalólét jelenvalólétként már mindig alapjában véve hangolt. (Heidegger 2004a. 102).[3]

E gondolat alkalmazhatóságát főképp majd Unamuno tájesszéiben látjuk viszont.

(6) Külön hangsúlyt érdemel a táj hangoltságának *objektivitása*. Nem győzzük elégszer hangsúlyozni, hogy a hangulat nem valami finom tüllből készült lepkeháló, melyet mintegy ráterítünk a tájra, úgy, hogy „annak még hímporát se dörzsöljük le vele", hanem megvan a maga sajátos tárgyléte. A *phüszisz*ben mint „önmagát kibontakoztató működésben" – melynek küldötte a táj –, mint élő és eleven ősvalóságban ott hat, működik az is, amit hangulatnak nevezünk, s ami rajtunk keresztül közvetítődik. A táj hangulatát nem mi „állítjuk elő", hanem rajtunk keresztül *szólal meg.* Ebben az értelemben a táj hangulata is *válasz:* a „hang"-ot, ami *hangolttá* tesz bennünket, nem mi adjuk, hanem az fel-*hangzik* a *phüszisz* – illetve küldötte, a táj – felől. S mindehhez még egy további momentum járul: ha a *phüszisz,* mint tudjuk, „rejtekezni szeret", akkor annak küldötte, a táj a hangoltságon keresztül *fedi fel,* illetve *rejti el* önmagát. S ezért annyira nehéz „kitapintani" egy táj valódi hangulatát. S ez vezet át bennünket egy további lényeges momentumhoz,

(7) *a táj hermeneutikájához*. Ha ugyanis Heidegger az ontológiai alapkérdést „a lét *értelmének*" kérdéseként teszi fel, akkor a *phüszisz*ként értett lét folyományára, a hangolt tájra is hasonló módon lehet rákérdezni: *mi a (hangolt) táj értelme?* Mire fut ki, milyen *célosz*t emelhetünk ki belőle? Mi lehet a „tájban-való-lét" *értelembeteljesítése?* S mindebben komoly szerepet játszik a hangoltság. Korántsem véletlen, hogy Heidegger már a *Lét és idő*ben egyazon fejezeten belül tárgyalta *diszpozíció* és *megértés* kérdését; ez a tartalmi összekapcsolódás most tájfilozófiai értelemben is alkalmazható: *milyen vonatkozásban járul hozzá a táj hangulata a táj értelmének feltárásához?* A táj hangoltsága a *phüszisz*nek az az *értelemhordozó* része, síkja, felülete, melyet az az ember felé bocsát ki magából, afelé *küld* – hiszen

[3] E passzusok helyes értékeléséhez figyelembe kell venni, hogy Heidegger munkásságának ebben a korszakában még erőteljesen érvényesíti a transzcendentális kiindulópontot.

a táj, mint mondtuk, az ő küldötte. Ha viszont a *phüszisz*, melynek küldötte a táj, „rejtekezni szeret", akkor a táj hangulati feltárása eminensen *hermeneutikai* horizonttal rendelkezik. Mindezekkel a kérdésekkel majd Unamuno és Ortega tájesszéi kapcsán szembesülünk igazán.

S mindezek alapján tézisszerűen is megfogalmazható az, hogy *lételméleti szempontból a táj filozófiája a hangoltságra épül;* a simmeli megközelítéssel szemben ez adja „tárgyi-objektív" oldalát. (Idézőjelet a megfogalmazásnál azért használunk, mert itt nem a szubjektummal *szemben álló* tárgylétről van szó.) S ahogy jeleztük, tendenciáját tekintve a hangoltság jelenségének jelentése Heideggernél is efelé tart. Érdemes ebből a szempontból két passzust egymás mellé helyezni. A húszas évek végén *A metafizika alapfogalmai* című előadásában így fogalmazott: „A hangolt-lét és a hangoltság semmiképp sem lelki állapotok tudomásul vétele, hanem az egészében vett létező mindenkor sajátos megnyíltságába való *kitettség,* és ez azt jelenti: a jelenvalólét mint olyan megnyíltságába, úgy, ahogy az ezen egész *közepette* található" (Heidegger 2004a. 348. Második kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). A passzus jelentésének belső játékterét – s egyben mozgásának határértékeit – a két kiemelt terminus jeleníti meg. Egyfelől a „kitettség" a hangoltság „*tárgy*ontológiai" természetét foglalja magában, vagyis azt, hogy a hangoltság révén a jelenvalólét mintegy „kikerül" a létbe, az „egészében vett létező" zónájába. Másfelől viszont az a momentum, hogy a jelenvalólét az „egészében vett létező" *közepette* létezik, vagyis úgy, hogy az mintegy körülötte centrálódik, még erőteljesen magán viseli a lételméleti értelemben vett egológiai kiindulópontot.

Néhány évvel később, a harmincas évek derekán, Hölderlin-előadásaiban viszont már másképp fogalmaz:

Az alaphangoltság lényege számunkra pozitíve négyféle szempontból határolódott körül:

1. Az alaphangoltság elragad bennünket a létezők határaiig, s – akár odafordulásként, akár elfordulásként – az istenekkel hoz bennünket kapcsolatba.
2. Az alaphangoltság elválaszt, és – az elragadásban – egyúttal be is illeszt bennünket a Földhöz és az otthonhoz való növekvő viszonyokba. Az alaphangoltság mindig eltávolító és még inkább beillesztő. Mint ilyen, feltárja
3. az egészében vett létezőt mint áthatott körletet s mint egy világ egységét.
4. Az alaphangoltság így kiszolgáltatja jelenvalólétünket a létnek [Seyn], úgyhogy annak ezt át kell vennie, formálnia és hordoznia kell (Heidegger 1999. 223).

Ebben az igen tömény passzusban a hangsúly az alaphangoltságnak a létre való orientáltságára esik, anélkül azonban, hogy ez mindennemű emberi ténykedés felfüggesztését jelentené.

S ezen a ponton merül fel a kérdés: vajon tájfilozófiai szempontból lehet-e valamilyen *alaphangoltságról* beszélni? Mint ismeretes, Heidegger először a *szoron-*

gás létállapotához kapcsolta, ezt tüntette ki ezzel a címmel, s ennek gyakorlatilag minden történelmi meghatározottságon túlmutató, egzisztenciálisan időtlen érvényességet tulajdonított (Heidegger 2001. 217–224). Később, a húszas évek végétől azonban az alaphangoltságot történeti értelemben kezdte vizsgálni, és az egyes korszakokhoz különböző alaphangoltságokat kezdett hozzárendelni. Így az antikvitáshoz a *rácsodálkozást* (Heidegger 1984. 162. skk.), a karteziánus korszakhoz a *bizonyosságot*, a technológiai emberiség korszakához pedig a *rettenetet* (Erschreckung) és az *unalmat* kapcsolta (Zimmerman 1990. 115). Így nem alaptalan a kérdés, hogy rendelkezhet-e a tájfilozófia is ilyen alaphangoltsággal.

Bár a kérdés sok fejtörésre ad alkalmat, a tájfilozófia szempontjából mint alaphangoltságot az *áhítat* fenoménjét neveznénk meg, ennek latin megfelelője a *devotio*. Jelen fejtegetés nem tesz lehetővé hosszabb fenomenológiai elemzést. Ezért csak arra utalunk, hogy az áhítat egyszerre foglal magában egy erős *szubjektív* késztetést – ha erősen kívánunk, óhajtunk valamit, vagy hőn vágyunk valamire, akkor mondjuk, hogy „áhítunk" valamit –, ugyanakkor hangsúlyosan jelen van benne a *szubjektum önfeladásának* momentuma is (felajánlkozás, odaadás, feláldozás stb.). Emellett megvan benne az a *szentség*-érzés is, ami nem feltétlenül jelent valamilyen kikristályosodott, ekkléziasztikus szakralitást. Ezért úgy gondoljuk, hogy egy majdani tájfilozófia megalkotásakor szükség lenne az áhítat fenoménjének részletes elemzésére is.

2. HA *MÉGIS* ALKOTÓI VAGYUNK A TÁJNAK, AKKOR EZT A *POIÉSZISZ* ÉRTELMÉBEN TESSZÜK

S ezután következne a másik tétel kibontása, melyet korábban ekként fogalmaztunk meg: ha pedig *mégis* alkotói vagyunk a tájnak, akkor ezt a *poiészisz* értelmében tesszük. Vajon miért van szükség erre a második tételre? Azért, mert Simmel a maga esszéjében joggal hangsúlyozta az ember aktivitását a táj „megteremtésében"; a heideggeri „destrukció" *pozitív* értelmében ennek az „aktivitásnak" kellene elmélyültebb értelmet adni.

Simmel fő hibáját ezen a téren abban látjuk, hogy egyoldalú. Az általa képviselt és hangoztatott aktivitás csupáncsak *szemléleti* aktivitás; kimerül abban, hogy az ember valamilyen módon szellemi-hangulati-szemléleti egységbe foglalja a tájat, de *nem nyúl bele abba*, nem formálja azt alkotó módon. Mintha Simmel akaratlanul is tartaná magát ahhoz a korábban már említett „munkamegosztáshoz", melynek szellemében a természethez (szűkebb értelemben a tájhoz) való *aktív-gyakorlati* viszonyt mintegy rá kell hagynunk a tudományra, és a művészetre maradna annak művészi-szemléleti „újraalkotása", ami kimerül annak megjelenítésében, leképezésében, *reprezentációjában*. A szemléletességnek ez a beszűkítő értelmezése pedig tovább erősödött azáltal, hogy Simmel még a *művészeti* megközelítést is voltaképpen egy *esztétikai* alapbeállítódásra redukálta – mint-

egy megfeledkezve a művészet eredendően *poiétikus-alkotó* természetéről vagy figyelmen kívül hagyva azt –, s ezáltal a tájat óhatatlanul a pusztán esztétikai „tetszés" körébe utalta. Így állt elő nála az a furcsa hasadás, hogy egyik oldalról a táj művészi elsajátítása – sőt megteremtése – mellett foglalt állást, a másik oldalon viszont ezt a teremtő elsajátítást merőben szemléleti természetűvé stilizálta.

Nos, ezzel a felfogással szemben kell hangsúlyoznunk azt, hogy a táj – túl azon, hogy eredendően *nem* vagyunk annak alkotói – másodlagos vonatkozásban *mégiscsak* emberi alkotás. Kérdés az, milyen értelemben és hogyan.

Ezen a ponton lehetne és kellene alkalmazni az *ontológiai kreativitás* fogalmát. Ez a típusú alkotás felmondja a napnyugati, metafizikai gondolkodásnak azt a már érintett alaptételét, mely szerint „lenni annyi, mint előállítva lenni", s ami *„produktív metafizikának"* nevezhető. Ez a séma, mely már Platón idea-elméletében jól kidolgozott formában előttünk áll, az alkotás lényegét a *létre-hozásban* pillantja meg, mégpedig az idea mint tökéletes modell, minta, prototípus szemrevételezése alapján. A kézművesnek a létre-hozás alapján e mintát kell mindenekelőtt szem előtt tartania, s ehhez kell igazítania a megvalósítás eseménysorát. Az, amit létre-hoz, tulajdonképpeni értelemben „nincs" is – vagy „nem volt", legfeljebb csak „lett", és akkor is csak múlékony, efemer értelemben – ahhoz az eredendő „van"-hoz képest, amit az ideák mint „igazi", „valódi" létezők jelentenek. Az autentikus létre-hozás lényege nem a konkrét kivitelezésben van, hanem egy azt megelőző mentális operációban, a létrehozandó dolog ősmintájának koncipiálása egy időfeletti „van"-ban. Ez jelentené, rövidre fogva, a *produktív metafizika* alapvonását.

Ezzel a „produktív metafizikával" áll szemben az *„ontológiai kreativitás"*, melyre nem az jellemző, hogy az esszenciális formákat ráerőszakolja, rápréseli a létezőkre, hanem inkább az az alkotás, ami közben *engedi* a létezőket „szóhoz jutni", *hagyja őket lenni*. Az ontológiai kreativitás nem erőszakolja rá magát a dolgokra, hanem a szó szoros értelmében *együtt-működik* azokkal. Azt hozza ki belőlük, ami eleve bennük van, kreativitása nem a „semmiből" való *létre-hozás*, hanem az eleve létező valamiből való *„világra-hozás"*, világra segítés. Vagyis az ontológiai kreativitásra inkább a szülésznő, a bábaasszony munkálkodása jellemző, mintsem egy modern tervezőmérnöké.

Az alkotás két módja közötti különbséget olykor azt a jelentéskülönbséget is figyelembe véve szokták értelmezni, mely Heidegger bölcseletében a *schaffen* és a *schöpfen* jelentése között áll fenn. Ennek kapcsán Zimmerman leírásához lehet folyamodni, anélkül persze, hogy túlfeszítenénk a két terminus közötti jelentésbeli különbséget. Ezt olvashatjuk:

> Mind a *schaffen*, mind pedig a *schöpfen* lefordítható „alkotás"-ként, azonban az előbbi terminus a művész szerepét hangsúlyozza egy dolog megformálásában vagy megmintázásában, míg az utóbbi a művésznek azt a szerepét nyomatékosítja, hogy ő kihúzza

> vagy feltárja azt, ami valamiképp már ott van. A *schaffen* az erőszakos emberre jellemző, aki létrehozza és fennállóvá teszi a *Gestalt*ot; a *schöpfen* ezzel szemben azt az embert jellemzi, aki emlékszik az eredetre, s képes hallgatni a műalkotásban feltárandó létező létére (Zimmerman 1990. 122).

Úgy gondoljuk, hogy ugyanez a kettősség megvan a tájalkotásban is. Az egyik esetben szimpla „*tájtermelésről*" beszélhetünk, ez megrendelésre ugyanúgy állítja elő a tájat, mint bármilyen más terméket, tekintet nélkül annak inherens tulajdonságaira. S már most fontos hangsúlyozni, hogy ez a fajta tájtermelés akkor is elevenen hat – sőt, igazán csak akkor hat elevenen –, ha közben „egy ujjal sem nyúlnak" a tájhoz. Egy kilátó beépítése valamilyen kiemelkedésbe önmagában véve a turizmus „látványiparának" nyersanyagává teszi a feltárulkozó tájat; s ez a viszonyulásmód igencsak eluralkodott korunk turistaiparában. A másik esetben viszont nem „tájtermelésről", hanem a táj „*világra segítéséről*" beszélhetünk, amikor hagyjuk, engedjük, hogy a természetben eleve megbúvó „proto-táj", „táj-mag" felmutathassa „igazi önmagát". S hangsúlyoznánk, hogy ebben az esetben is aktivitásról van szó, csak nem ki- és ráerőszakoló aktivitásról, hanem ama táj „színre hozásának", „napvilágra hozásának" *elősegítéséről*, *előmozdításáról*, ami eleve benne rejlik abban.

Az ontológiai kreativitás tájfilozófiai értelemben is *poiészisz*. Mit is jelent ez közelebbről? Korábban már idéztük Heideggertől azt a kitételt, mely szerint „a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*". Vajon miért tekinthető a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*nek?

Heideggernek e kijelentése a technikáról szóló előadásából származik. Ebben az előadásban – a *poiészisz* mibenlétének meghatározása során – fontos szerepet kap Platón egyik mondata a *Lakomá*ból: „mert minden, ami a nemlétezőnek létezőbe való átmenetét eredményezi, alkotás *[poiészisz]*" (205b–c, Platón 1999. 72). Úgy tűnik, ez a sora Platónnak, intencióját tekintve, ellentétben áll azzal a szándékkal, melyet az ontológiai kreativitás kapcsán Heidegger képvisel. S erre Richard Rojcewicz hívta fel a figyelmet, aki részletes kommentárral látta el az említett előadást (Rojcewicz 2006. 36). Platón ugyanis a *poiészisz* kapcsán kifejezetten a „nem-létezőnek létezőbe való átmenetéről" beszél, nem pedig egy már előzetesen létező állag „világra segítéséről". Rojcewicz ezt úgy magyarázza, hogy a „hagyás", „engedés" *aktív* passzivitást sugalló alapjelentése Heideggernél a „hozás", a „vitel" – vagyis a pro-dukálás valamilyen formája felé tart; s ez magában a heideggeri szövegben is nyomon követhető: „De most miben játszódik le az indíttatás négy módjának összjátéka? A még nem jelenlévőt a jelenlétbe *engedik* jutni. Eszerint egységesen áthatja őket egy bizonyos *vitel*, ami a jelenlévőt színre *viszi*" (Heidegger 2004. 115. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).[4]

[4] A szöveg a német eredetiben: „Worin spielt nun aber das Zusammenspiel der vier Weisen des Ver-an-lassens? Sie *lassen* das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen. Demnach

Nos, azt a *poiészisz*t, ami a nem-létezőből a létezésbe való átmenetét éppúgy magában foglalja, mint valami korábban már valamiképp meglévőnek a „világra segítését", Heidegger *Her-vor-bringen*-nek fordítja. A kötőjeles írásmódnak természetesen megvan a maga jelentősége. A német szó egybeírva – és közgazdasági értelemben véve – valaminek a létrehozását, előállítását jelenti; tehát valóban a nem-létező létezésbe való átmenetét biztosítja. A kettős kötőjeles szerkezet alkalmazása viszont szó szerint azt jelenti, hogy valamit „ide-előre-hozni", vagyis valamit, ami nincs elöl, előrehozni, színre vinni. A kötőjeles szerkezetben viszont, mint látható, az a jelentés dominál, melyet Heidegger úgyszintén „belelát" a *poiészisz* terminusába: valaminek napvilágra hozását, a rejtettségből való elő-állítását. S a *poiészisz* ezen utóbbi jelentése az, ami tájfilozófiai szempontból is releváns: a táj „kiemelését", *világra hozását* jelenti abban az értelemben, hogy elősegítő, támogató módon *hagyja*, *engedi világra jönni* azt, ami a világban látens módon benne rejlik. Ennélfogva a táj *poézise* messze nem azonos annak *poétikájával;* tájfilozófiai szempontból Simmel és Heidegger felfogása talán ekkor van a legtávolabb egymástól. Az utóbbi ugyanis a táj *esztétikai* megragadását jelenti csupán, az előbbi viszont annak *létét*, *megteremtését* az ontológiai kreativitás már érintett értelmében.

Azonban még nem adtunk választ arra, hogy miért is tekinthető a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*nek. A technika-előadás korábban már érintett passzusában Heidegger világos magyarázattal szolgál. A poiétikus tevékenységnek három fajtáját különbözteti meg egymástól:

– a *kézművesek* által létrehozott dolgokat;
– a *művészek* által létrehozott dolgokat;
– a természet, a *phüszisz* által létrehozott dolgokat.

„Nemcsak a kézműves elkészítés, nemcsak a költői-művészi képszerűvé és láthatóvá tevés a megalkotó létrehozás, a *poiészisz*. A *phüszisz* is, a magától kibomló és megalkotó létrehozás, az is *poiészisz*." Majd pedig a döntő mondat, a *phüszisz* legmagasabb értelemben vett *poiészisz*ként való felfogása után következik az indoklás:

> Mert a *phüszisz*ben jelenlévőben magában *(en heauto)* van a megalkotó létrehozás kifeslése, mint például a bimbó kifeslése. Ezzel szemben a kézműves és a művész által és a művészileg létrehozott dolgok, például az ezüstcsésze létrejövésének kifeslése nem önmagában, hanem valami másban *(en allo)* van, a kézművesben és a művészben (Heidegger 2004. 115).

---

sind sie einheitlich durchwaltet von einem *Bringen*, das Anwesendes in den Vorschein *bringt*" (Heidegger 1978. 14–15. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).

Ezt az értelmezést úgy is fel lehet fogni, mint a *poiészisz* megvalósulási módjainak rangsorát. E szerint a rangsor élén a *phüszisz* poiézise áll, amely magamagát hozza létre. Tájfilozófiai szempontból ez a táj eredendő *önformálódását* jelenti. A második helyet a *művészi poiészisz* foglalja el, mégpedig azért, mert a művész egy egész világot alapít, szemben a *kézművessel* – az ő *poiészisz*e foglalná el a harmadik helyet –, aki már ezen a világon *belül* alkot. „Heidegger nézete szerint a legfontosabb személy a társadalomban nem a kézműves-iparos – bármennyi »hasznos« dolgot állítson is elő –, hanem a művész, mivel az utóbbi egy világot alapít, melyben végbemegy a tevékenység vagy termelés, a dolgok lenni hagyása" (Zimmerman 1990. 231).

Tájfilozófiai szempontból ez azt jelenti, hogy a művészi világ-alapítás voltaképpen *a táj megalapításával* – „megteremtésével", vagyis *létrejönni engedésével* – függ össze. Vagyis a tájhoz a „világra segítés" módján, tehát művészileg viszonyulunk, de ez messze nem azonos az esztétikai leképezés simmeli felfogásával. Harmadik szinten pedig megjelenik a kézműves *poiészisz*e mint konkrét tájformáló tényező, amiről a későbbiek során még szólunk.

A *poiészisz* e hármas rangsorában a második és a harmadik szint kapcsolatban áll a *tekhné*vel. *Tekhné* és *poiészisz* szoros kapcsolatát egyébként maga Heidegger is hangsúlyozza: „Először is a *tekhné* nemcsak a kézműves ténykedés és képesség neve, hanem a magas művészeté és a szépművészeteké is. A *tekhné* a létrehozáshoz, a *poiészisz*hez tartozik, valamiféle *poiétika*" (Heidegger 2004. 116).

A másik momentum viszont furcsa kettősséget foglal magában. Heidegger ugyanis egyrészt azt hangsúlyozza, hogy „a *tekhné* szó a korai időktől fogva egészen Platónig az *episztémé* szóval járt együtt". Vagyis ebben az esetben a két terminus szemantikai *hasonlóságáról*, *rokonságáról* van szó. Néhány sorral lejjebb viszont már azt jegyzi meg, hogy „Arisztotelész egy külön elmélkedésben különböztette meg az *episztémé*t és a *tekhné*t (Eth. Nic. VI. c.3. és 4.)" (Heidegger 2004. 116). Itt viszont már a jelentések *különbsége* kerül terítékre. Mit foglal magában akkor ez a kettősség?

Nézzük először a hasonlóságot. Ezzel a kérdéssel Heidegger több munkájában is foglalkozott; *A filozófia alapkérdései* című művében például ezt fejti ki:

> Meg kell fontolnunk, hogy ez a szó [*tekhné*] olykor épp Platónnál időlegesen azt a szerepet ölti magára, hogy az egyáltalában vett megismerést – ez a létezőhöz mint olyanhoz való észlelő viszonyt jelenti – jelöli. Ebben azonban az mutatkozik meg, hogy a létezőnek a maga elrejtetlenségében való észlelése nem puszta rábámulás, valamint az is, hogy az el-csodálkozás inkább a létezővel szembeni eljárásban megy végbe, azonban úgy, ahogyan az maga pontosan megjelenik. Mert ezt jelenti a *tekhné:* a magától felbukkanó létezőt abban megragadni, ahogyan az mutatja magát, a maga kinézetében, *eidoszá*ban, *ideá*jában (Heidegger 1984. 179).

Az idézet több szempontból is tanulságos:

– a *tekhné* Platónnál az *egyáltalában vett tudást* jelenti, ennyiben rokon az *episztémé*vel;

– a *tekhné,* észlelésként, felfogásként értve nem merő rábámulás, hanem *aktív elsajátítás;*

– ebben az aktív elsajátításban van némi *erőszakosság* is, hiszen a *tekhné* mint tudás mintegy előremegy a dolgok felé, *szembemegy* azokkal, hogy feltárja őket;

– ez a feltárás, küzdelem viszont úgy megy végbe, hogy épp *maga a létező* jelenjen meg. Vagyis a cél nem a létező legyűrése, hanem éppenséggel annak „életre hívása";

– s épp ezen az úton, amely szembemegy a létezőkkel, ám ugyanakkor előmozdítja azok feltárulkozását, tűnik fel az, amit kinézetnek, *eidosz*nak, *ideá*nak nevezünk.

Ugyanezt a gondolatmenetet mutatja egy másik passzus is, ezúttal a *Szofista* kommentárjából: „Anélkül, hogy elébe akarnánk vágni az ideatan megtárgyalásának, utaljunk arra, hogy Platón ideáinak genezisét, azok elsődleges értelmét és homályosságát csak akkor értjük meg, ha ahhoz az irányultsághoz tartjuk magunkat, ahol az *eidosz* először egészen természetesen színre lép. […] A *tekhné* az a talaj, melyen olyasmi, mint az *eidosz,* először láthatóvá válik" (Heidegger 1992a. 46–47).

Ezekből az idézetekből egyértelműen kiderül, hogy a *tekhné* és az *episztémé* közötti párhuzam alapja a tudás, a biztos és szilárd, megingathatatlan tudás, olyan tudás, melyen az ember bizton „megvetheti a lábát". Vagyis a hangsúly a *tekhné* esetében nem a gyakorlati megvalósításra esik – ahogyan azt ma gondolnánk –, hanem az azt megelőző – és bizonyos mértékig lehetővé tevő – *alapos* ismeretre. Hiszen mi mást jelenthetne az, hogy a *tekhné* révén az *eidosz,* az *idea* kerül az ember látókörébe?

Ugyanakkor azt is láttuk, hogy *tekhné* és *episztémé* között – legalábbis Arisztotelész korára – már inkább a *különbségek* domináltak; vajon minek az alapján? Heidegger ezt úgy magyarázza, hogy a két instancia „arra való tekintettel" különbözik egymástól, „hogy mit és hogyan tárnak fel" (Heidegger 2004. 116. A fordítást módosítottuk – Cs. D. és J. A.).

A „mit" arra vonatkozik, hogy míg az *episztémé* a *változatlan* létezőt tárja fel, addig a *tekhné* a *változót,* vagy legalábbis azt, aminek *köze van* a változáshoz. A „hogyan" pedig arra, hogy míg az *episztémé* esetében a feltárás *önmaga kedvéért* történik, a *tekhné* esetében egy *ezen túli* motívum is szerepet kap.

Mindebből most az a fontos számunkra, hogy a *tekhné*ben foglalt tudás mégsem tiszta, egyszerű és végső tudás; ugyanakkor mégis részesedik a tudásból, „mivel a *tekhné* elsődlegesen a lényeg előzetes látása" (Rojcewicz 2006. 60). A *tekhné* révén valamelyes belátást nyerhetünk a *változó* létező *változatlan* létébe. S ezen túlmenően a tekhné valamilyen iránytűt is képes biztosítani a helyes cselekvéshez: „A *tekhné* valóban gyakorlatibb az *episztémé*nél; ám annak gyakor-

lati oldala, gyakorlati szerepe nem a manipuláció, hanem pusztán a manipuláció folyamatának irányítása vagy elrendezése, úgy, ahogy a művész-mester irányítja a rabszolgát" (Rojcewicz 2006. 60).

Mi következik mindebből a tájfilozófia számára? A tájhoz való viszonyulás szempontjából a *tudás* mindkét módja revelatív jelentőségű. A *tiszta* tudás képes feltárni az adott táj *eidosz*át, ennek révén vagyunk képesek belelátni annak igazi természetébe. Ennek jelentőségét főleg majd Unamuno tájesszéiben pillanthatjuk meg. A *gyakorlathoz kötött* tudás viszont még talán ennél is fontosabb: felhívja a figyelmet *a tájba való „belenyúlás"* felelősségére. Hiszen a *tekhné*, mondja Heidegger a számunkra döntő passzusban, „olyasmit tár fel, ami *nem önmagát hozza létre* és még nincs meg; és ami ennél fogva *hol így, hol úgy* vehet fel külsőt, *majd ilyenre, majd olyanra sikeredhet*" (Heidegger 2004. 116–117. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Vagyis a gyakorlathoz kötött tudás mint korlátozott tudás alkalmazásában mindig benne rejlik a kockázat lehetősége; az, hogy a táj *poiészisz*e során lehet hibázni, „melléfogni" is. Mint láttuk, a táj a *poiészisz* legmagasabb rendű formájában – *phüszisz*ként – önmagát hozza létre, önmagát formálja meg, s ennyiben talán „nem tévedhet", olyanra sikeredik, amilyen lesz. A *poiészisz* alacsonyabb szintjein – vagyis azokon a szinteken, ahol már szerepet kap a *tekhné* is – állandóan jelen van a hibázás lehetősége. Épp ezért különös jelentőséget kap a tájhoz való *helyes viszonyulás* kérdése, ami abban áll, hogy nem külsőlegesen és nem erőszakosan nyúlunk bele abba, hanem „hagyjuk magunkat vezettetni" a táj által, nem diktálunk neki, hanem – az *aktív* hagyás értelmében – engedjük, hogy az rajtunk keresztül, a mi együtt-működésünk révén jusson el igazi, eidetikus önmagához. Nem mi dolgozzuk „bele" magunkat a tájba, hanem a táj rajtunk keresztül dolgozza „ki" önmagát. S ezt a viszonyulást megtanulhatjuk, ha mindig szem előtt tartjuk, hogy a *tekhné* révén a táj „majd ilyenre, majd olyanra sikeredhet".

Mindennek az a folyománya, hogy – Heidegger gondolatmenetét alkalmazva – a táj igazi *poiészisz*e a *feltárás* (Entbergen), az *alétheuein* korrelatívuma. A feltárás, mondhatni, hiteles emberi válasz a *phüszisz* tájban való önfeltárulkozására. A feltárás, kommentálja Rojcewicz,

> egyszerre passzív és aktív: látás, és mint ilyen, befogadó, nem pedig teremtő. Ugyanakkor ez nem puszta bámulás, hanem aktív, feltáró látás, melynek, úgymond, félúton találkoznia kell a lét, az önfelmutató lét pillantásával. Az embernek ki kell mennie önmagából, hogy félúton találkozzon a léttel; az ember pillantásának a feltárásra való erőfeszítésből, az éberségből és a fogékonyságból kell fakadnia. A feltáró pillantás így valóban befogadás, de aktív befogadás (Rojcewicz 2006. 55).

Ennek megfelelően a táj igazi *poiészisz*ében a szubjektivitásnak is megvan a maga szerepe: de ez nem más, mint a táj hiteles világra segítésének *művészete*. Ezzel a végszóval visszajutottunk a Simmel által felvetett problémához, ám egy sokkalta összetettebb és elmélyültebb formában.

Második tételünk kibontását, mely szerint, ha mégis alkotói vagyunk a tájnak, akkor azt a *poiészisz* értelmében tesszük, egy olyan Heidegger-idézettel szeretnénk zárni, mely mintegy sűrített formában foglalja magában a kifejtetteket. Így hangzik: „*A legnagyobb*, amivel az ember rendelkezik, az elrejtetlen mondása és ezzel együtt a cselekvés *kata phüszin*, azaz általában a világ egész működésébe és sorsába való *illeszkedés*, az ehhez való igazodás" (Heidegger 2004a. 54. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Igen, a legnagyobb az illeszkedés a világ működésébe és sorsába. Nem tudni, hogy ez a döntő antropo-ontológiai jegy miért nem vált soha olyan embert definiáló tényezővé, mint a többi – az ember eszes természetét, eszközkészítését, közösségalkotó képességét, nyelvhasználatát stb. kimondó – tétel. Mert hiszen az összes többi vonás valamiképp az uralom, a létezők feletti uralom szimbolikáját hordozza magában, szemben emezzel. Ugyanakkor a világ működésébe és sorsába csak az tud illeszkedni, aki valamilyen módon már *eltávolodott* attól; az ásványnak, növénynek, állatnak nincs *mibe* illeszkednie. Ezért az illeszkedni tudás *méltósága* csakis az embert illetheti meg.

S ez, vagyis az illeszkedés lehetősége és képessége lehet záróköve és csúcspontja a tájhoz való *aktív* viszonyunknak. S Heideggert Heideggerrel magyarázva azt mondhatjuk, hogy a *phüszisz* – az embert is magába vonva – az illeszkedés révén válhat igazán legmagasabb értelemben vett *poiészisszé*. S a táj ebből a szempontból nem más, mint a *phüszisz*nek az emberi illeszkedésen keresztül való *önteremtése*.

S ehhez a témához, egy majdan megírandó tájfilozófia témájához ezen a ponton, az illeszkedés magaslati pontján már csak egyetlen további elemet illesztünk hozzá: a táj mint *környék* (Gegend) vagy *világló tisztás* (Lichtung) elemét. Az előbbi téma Heidegger egyik kivételes szépségű – és mélységű – dialógusában bukkan fel, melyet még 1944–1945-ben vetett papírra, de csak 1959-ben látott először napvilágot; a dialógus a *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)* címet viseli, ami azért különös, mert az az előadás, melynek magyarázatául a dialógus szolgálna, közel tíz esztendővel a dialógus megírása *után*, 1955 októberében hangzott el szülővárosában, Meßkirchben. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a két írást igen szoros gondolati szálak kötik egymáshoz.

Jelen összefüggésben nincs mód a dialógus részletes elemzésére; ugyanakkor szeretnénk felhívni a figyelmet egy olyan összefüggésre, mely ezt a dialógust tájfilozófiai szempontból eminens szöveggé teszi. Maga a beszélgetés, mely egy kutató, egy tanár és egy tudós között folyik, légies, szinte éteri tisztaságú, ugyanakkor mélyen földszagú párbeszéd, melyben olyan súlyos kérdésekről esik szó, mint amilyen az ember és a gondolkodás, az igazság, a nyelv, a történelem lényege. A három ember közötti diskurzust egyrészt az jellemzi, hogy beszélgetésüket egészében véve áthatja a misztika; ennek a tudós egy alkalommal kifejezett tanújelét is adja, mikor megemlíti Eckhart mester nevét (Heidegger 1960. 36). E misztikus hangulat egyik folyománya, hogy a dialógusban a fontos terminusok

szinte teljes egészében elveszítik szemantikai csontozatukat, ugyanakkor puha, plasztikus, pépes, szinte amőbaszerű képlékenységre, rugalmasságra tesznek szert, ami igencsak megnehezíti a megértést. Másrészt viszont ez a misztikus hangvétel egyáltalán nem akadálya annak, hogy a beszélgetés egy szilárd gondolati ívet fusson be; a megbeszélésre kerülő témáknak megvan a maga belső logikája, melyben – igazi heideggeri módon – keveredik egymással a linearitás és a körkörösség. Tájfilozófiai szempontból viszont az a roppant érdekes, hogy a sejtelmes, misztikus hangvétel és szilárd gondolati keret szinte ráfeszül, ráborul egy *topológiai* alapzatra, egy meghatározott *helyszínre*, ahol a beszélgetés folyik. Ennek pedig az a következménye, hogy maga a táj, ahol a beszélgetés folyik, szinte *beemelődik* abba, átitatódik a beszélgetés sejtelmes fogalmiságával; vagy másképpen szólva, maga a dialógus *táji jelleget ölt*, áthatja a környezet sajátos hangulata. Ezekről a táji körülményekről csak annyit tudunk, hogy a beszélgetés valahol egy *dűlőúton* zajlik a három ember között, *távol* minden *emberi lakhelytől*, és *az éj beállta előtt* veszi kezdetét; ám ez a néhány jel is épp elég ahhoz, hogy mintegy az olvasót is e sejtelmes közeg részesévé tegye.

Az alábbiakban pontokba szedve próbáljuk meg kiemelni a dialógus tájfilozófiai szempontból lényeges elemeit.

– Kiindulópontként azt kell leszögezni, hogy a beszélgetés legfőbb, legvégső témája ebben az esetben is a *lét;* csakhogy ez itt egy, a körülményeknek megfelelő módon van kódolva. Vagyis kikerülünk a pusztán emberi létezés hatóköréből, amire a kezdőmondat is utal – a kutató az alábbi szavakkal indítja a beszélgetést: „Legutóbb azt állították Önök, hogy az ember lényegére irányuló kérdés nem az emberre irányuló kérdés" (Heidegger 1960. 31) –, azonban ez az emberen túlmutató *télosz*, másfelől, mégis az emberhez van kötve.

– A lét jelen esetben a *tájon*, a *tájékon* keresztül közli önmagát. Heidegger jelen esetben is legjobb önmagát adja, amennyiben egy olyan szofisztikált szóhasználattal áll elő, ami egyrészről már-már szétfeszíti a szokványos nyelvhasználat kereteit, másrészről viszont épp ennek révén tör utat saját mondandója számára. A fonalat ott lehet felvenni, amikor – összhangban a *Ráhagyatkozás* előadásában elhangzottakkal – a gondolkodás többféle módozatát különbözteti meg. A kutató a maga „szimplább" felfogásában ennek hangot is ad: „Legutóbb a gondolkodást a transzcendentál-horizontális megjelenítés [Vorstellen] alakjában képzeltük el magunknak" (ugyanott, 38). Egy másik, ezzel szemben álló gondolkodásmód viszont fogékony marad arra, amit „nyitottság"-nak nevezünk:

KUTATÓ: Mi ez a nyitott mint olyan, ha eltekintünk attól, hogy megjelenítésünk horizontjaként is megjelenhet?

TANÁR: Olyasminek tűnik fel előttem, mint egy *tájék* [Gegend], melynek varázsa révén mindaz, ami őhozzá tartozik, abba tér vissza, amiben nyugszik (ugyanott, 40.).

Tehát először is a tájék szó jelenik meg; ezzel kapcsolatban idéznénk a dialógus angol fordítója, John M. Anderson megjegyzését: „a beszélgetésben Heidegger nem használja a *Lét* szót; azonban, hogy nyomatékosítsa a Lét benső nyitottságát és aktivitását, helyette a *tájék* szót és annak származékait használja" (Heidegger 1969. 27). E megjegyzés alapján is valószínűsíthető, hogy a „táj", „tájék" terminus a beszélgetésben a Lét fedőneveként szerepel.

Heidegger azonban nem áll itt meg: a „tájék" szót egy régebbi nyelvi változattal cseréli fel, mely a délnémet nyelvjárásokban olykor még ma is használatos: ez pedig a *die Gegnet* terminusa. Bevezetése a következőképp történik:

> TUDÓS: Régebbi formájában „Gegnet"-nek hangzik és szabad tágasságot jelent. Nos, kivehető ebből valami annak lényegére nézve, amit tájéknak nevezhetünk? […]
> TANÁR: A Gegnet az elidőző tágasság, amely, mindent egybegyűjtve, feltárul, úgyhogy benne a nyitott van meg- és fenntartva, s mindent felolvasztva hagy a nyugalmában (Heidegger, 1960. 42).

A „Gegnet" szó igen furcsa nyelvi képződmény. Alaktani szempontból főnév, de lehetetlen nem kihallani belőle az igei természetet (például regen – regnet). Heidegger ekként kívánja megőrizni benne azt az eredendő *dinamikát*, ami a Lét működésére is jellemző. Ha tehát a lényeg „lényegzik", a semmi „semmizik", akkor a táj – mint a Lét megjelenésmódja – „tájzik".[5]

Mindezt a nyelvi leleményt Heidegger még azzal is megtoldja, hogy a „Gegnet" szót igei alakban is használja: így jön létre a „vergegnen", ami – a Lét hatványozott dinamikájának értelmében – „el-tájzást" jelent.

Miben látjuk mármost mindennek tájfilozófiai jelentőségét? Legfőképpen abban, hogy e terminusok révén Heidegger közvetlen kapcsolatot létesít Lét és táj között. A dialógus alapján *a Lét a tájon át tűnik fel, a tájon keresztül tájzik, ad hírt önmagáról*. A Lét elevensége, mozgása, dinamikája a tájban manifesztálódik. A Lét immáron nem „a teljességgel transzcendens", hanem akár érzékileg is megjeleníthető. Vagyis az a mégoly banálisnak tűnő tevékenység, amit az ember valamely táj elmélyült *szemlélése* során gyakorol, valójában a legmélyebb momentum, amire az ember egyáltalán képes: hogy *ráhangolódik*, *elmerül a Lét értelmében*. Ennek alapján adja meg a beszélgetés egyik pillanatában a tanár a választ az egész dialógus nyitó problémájára. Így szól: „Ennyiben pedig az ember *lényege nem* az emberből nyeri el alakját, hanem abból, amit tájzónak és a tájzó eltájzásának nevezünk, az Önök által vélt történelem a tájzó története alapján megy végbe" (Heidegger 1960. 57–58). S ezt a lényegi egybetartozást emeli ki a tudós egy másik passzusban: „Az ember lényege nyilvánvalóan azért hagyatkozik arra-ami-tájzik, mert ez a lényeg olyannyira ahhoz tartozik, ami-tájzik, hogy ez az ember-lényeg nélkül nem lényegelhet úgy, ahogyan lényegel" (ugyanott,

[5] John M. Anderson fordításában: „az-ami-tájzik" *(that-which-regions)*.

64). Alapvető hiba lenne ezt az egybetartozást a szubjektum-objektum korreláció új válfajának tekinteni, mert ekkor visszazuhannánk az eltárgyiasító gondolkodás szintjére; az ember valójában nem szubjektuma, hanem *küldötte* a Létnek, ennek moccanása az ember révén hajlik vissza saját magára.

– Tájfilozófiai szempontból igen tanulságos az a beszélgetés, melyet a résztvevők – a tájzóra való „rányílás" során – a *horizontról* mondanak. A horizont először perspektivikusan jelenik meg, mint a látóhatárt lezáró vonal, ami, úgymond, minden meg-jeleníthetőt e határvonalon „belül" helyez el. A kutató a maga naiv módján ezt így fejezi ki: „A horizont, ahogyan Ön újfent leírta, a kilátásunkat övező látókör." A tanár azonban rögtön hozzáteszi: „A horizont túlmegy a tárgyak kinézetén" (ugyanott, 38). Vagyis a horizontban épp a „túlnani", a transzcendáló elem a lényeges. Ezt emeli ki később a tanár, amikor azt mondja, hogy „a horizontszerű ily módon egy bennünket övező nyitottság felénk forduló oldala csupán" (ugyanott, 39). A horizontnak ezt a kettős – egyszerre lezáró és megnyitó – mozgását az alábbi beszédrészlet összegzi:

> TANÁR: Soha nem vagyunk és nem is lehetünk azon kívül, ami-tájzik, amennyiben gondolkodó – vagyis egyúttal transzcendentálisan megjelenítő – lényként mégis-csak a transzcendencia horizontjában tartózkodunk. A horizont azonban a meg-jelenítésünk felé forduló oldala annak, ami-tájzik. Az-ami-tájzik horizontként vesz körül bennünket és mutatkozik meg nekünk.
>
> TUDÓS: Úgy találom, hogy horizontként inkább elrejtőzik.
>
> TANÁR: Természetesen; egyúttal azonban – transzendentálisan megjelenítőként és a horizontban túllépőként – abban vagyunk, ami-tájzik. Ugyanakkor azonban mégsem vagyunk benne, ameddig be nem bocsáttatjuk magunkat abba, ami-tájzik (ugyanott, 50–51).[6]

Mindennek tájfilozófiai szempontból az a hozadéka, hogy a horizont az előttünk levő tájat nem lezárja, hanem éppenséggel *megnyitja*. A táj ennélfogva lényegszerűen rendelkezik *látenciával*, s e vonás főleg majd Ortega tájesszéiben jut szóhoz. Ahhoz tehát, hogy egy tájat a maga igaz valójában láthassunk, valójában *túl* kell látnunk rajta. A pillantás csak akkor érkezik el igazán ahhoz, amit maga előtt lát, ha mintegy a táj *mögül* jut vissza hozzá. Ily módon a horizont a tájat *par excellence metafizikai* természetű képződménnyé avatja.

– A heideggeri párbeszéd, mint tudjuk, elsősorban azzal foglalkozik, hogy a Lét elgondolásának olyan módját teremtse meg, mely radikálisan különbözik a Létet eltüntető, azt száműző kalkulatív gondolkodástól. Ennek során kiemelt szerepet kap a *ráhagyatkozás* fogalma, mely eredetét tekintve a középkori né-

[6] William J. Richardson „különösen értékesnek" nevezi a párbeszédnek a horizont eme kettős természetére vonatkozó fejtegetését, lásd Richardson 1974. 503.

met misztikára nyúlik vissza.[7] A ráhagyatkozás *a tájként értett Lét* kontextusában is értelmezhető; erre utal a kutató megjegyzése: „A tulajdonképpeni ráhagyatkozás mármost mégis abban áll, hogy az ember a maga lényegében ahhoz tartozik – vagyis arra hagyatkozik –, ami-tájzik" (ugyanott, 63). Ez a gondolkodás azért autentikusan „tájszerű", mert nem kíván erőszakot tenni azon, hanem türelmesen vár annak megnyílására, feltárulkozására. Ennélfogva a *várakozás* is fontos alkategóriaként jón szóba, ami egyrészt nem egy konkrét dolog*ra*, esemény*re*, személy*re* való várást jelenti, másrészt nem is tétlen semmittevést, hanem inkább a felkészültség értelmében vett készenlétet, *megérést* valami bekövetkezésére. Ahogyan a tanár fogalmaz: „E várakozás lényege mindamellett a ráhagyatkozás arra-ami-tájzik" (ugyanott, 52). Richardson azt emeli ki, hogy a nem-megjelenítő várakozásnak két oldala van: egyrészt *meg*szabadít bennünket a meg-jelenések*től*, másrészt pedig *fel*szabadít bennünket a Léthez (Richardson 1974. 506). Azt a türelmet, nyugalmat azonban, ami e várakozás során alakul ki, nem nyerjük el egyszer és mindenkorra; ezért szükség van ennek az állapotnak tartós megőrzésére, folytonos fenntartására is. Ezt fejezi ki egy újabb terminus, az *állhatatosság (Inständigkeit)*, melynek szintén vannak tájfilozófiai relevanciái: John M. Anderson szerint „az állhatatosságban a meditatív gondolkodás azt a követelményt fejezi ki, hogy hűek maradjunk az iránt, ami-tájzik" (Heidegger 1969. 31).

Mindezek a vonások, melyek teljes természetét most korántsem aknáztuk ki, finom erezetét alkotják annak az ontológiai diszpozíciónak, mely eljuttat bennünket a tájhoz mint *léteseményhez*.

– Ennek a léteseménynek fontos összetevője az, ahogyan a *történelem* beleszövődik a beszélgetés fonalába. A témát először a kutató veti fel, egyúttal azonban el is véti azt:

„Mindeközben valami más világossá számomra: az Én és a tárgy viszonyában valami történeti rejtezik, ami az ember lényegi történelméhez tartozik hozzá."

Ezt a megjegyzést a tanár azonnal korrigálja:

„Az Ön által sejtett történelem, mint annak történelme, ami-tájzik, csak akkor megy végbe, ha az ember *lényege nem* az emberből nyeri el alakját, hanem abból, amit mi tájzónak (Gegnet) és e tájzó eltájzásának (Vergegnis) nevezünk" (Heidegger 1960. 57–58).

A kutató a történelmet is a szubjektum-objektum korrelációjának értelmében gondolja el, vagyis abban a gondolati alakzatban, ami végleges formáját Heidegger szerint az újkor során nyerte el. Ebben a konstrukcióban a történelem – Dilthey kifejezését használva – „történeti világként" prezentálódik a történeti szubjektum számára. Eközben azonban elsikkad magának a történetinek a Létből

[7] Érdemes megemlíteni, hogy az eredeti német terminus *(Gelassenheit) dejamiento* néven már a 16. század elején felbukkan a kasztíliai koramisztikában az úgynevezett „megvilágosodottak" (los alumbrados) mozgalmában.

való lényegeredete, vagyis az, hogy az ember csakis a Lét *küldötteként* történeti lény, hogy történeti mivolta már *azelőtt* eléje vetül, hogy történelmet „kezdene csinálni". Itt a magyarázata annak, hogy a tanár az eredendő történelem fogalmát miért nem az ember „lényegéből" akarja levezetni.

Ha azonban a Lét mint történelem – a szó szoros értelemben vett „léttörténet" – mintegy azon keresztül érvényesül, ami-tájzik, akkor ennek ismét megvan a maga tájfilozófiai hozadéka. Ennek értelmében ugyanis a táj eminensen annak *történetével* válik azonossá. A táj – legyen szó akár a legtisztább értelemben vett természeti tájról – sohasem „van", hanem mindig is „lett", de nem a külső fizikai idő, hanem az azt lehetővé tevő egzisztenciális idő alapján. A táj igazán a történelem – a Lét története – révén kezd „tájzani". Másfelől ez a történelem révén „tájzó" táj messze nem azonos a kultúrtájjal, mint az emberi szubjektivitás által kialakított, átformált, „berendezett" tájjal. Hanem épp fordítva, csakis a Lét „tájzása" teszi lehetővé a kultúrtájat mint olyat.

S a táj ily módon való történetisége visszavezet bennünket egy korábbi témához, a *horizont*, illetve a *látencia* problémájához. A táj ugyanis nemcsak téries értelemben mindig „több-mint-táj", hanem a temporalitás szempontjából is, sőt, így még inkább az. A táj „*jelenlévősége*", „*most*"-ja ugyanis közvetlenebbül vezet át annak történetéhez, *múltjához*, mint a horizont a térbeli „túlnanihoz". Különösen Unamunónál lesz majd nagy jelentősége annak, hogy – mintegy a „most" pillanatnyiságában benne állva (in-*stantia*) – pillantsa meg annak közvetlenül nem látható, de láthatóvá tevő mély múltját, örökkévalóságát.

– A táj látenciája még egy további összefüggésre vet fényt. A mérvadó szavakat a párbeszédben ezúttal a tudós mondja ki: „Ha az igazság lényegét a görög mondás és gondolkodás szerint elrejtetlenségként és feltártságként [Entbergung] tapasztaljuk, akkor arra emlékszünk vissza, hogy az-ami-tájzik vélhetőleg az igazság elrejtett lényegzője" (ugyanott, 61).

Miről is van itt szó? A szokványos elképzelés szerint nincs természetesebb és magától értetődőbb dolog annál, hogy egy táj „előtt állva" befogadjuk azt, szemléljük annak jelenlétét. Most viszont, ahogy fokozatosan előrehaladunk a táj filozófiai problémáinak feltárásában, odajutunk, hogy a táj *valódi* látása a legnehezebb feladatok egyike. *A szemünk elé táruló táj* valójában *nem látszik*. Valami kétségtelenül látszik belőle – akár azok a róla leváló „képecskék", melyekről az érzékelés kapcsán Démokritosz beszélt –, ám ez nem több a táj felszínénél, héjánál. Mélyértelműen mondja Sartre *Az undor*ban, hogy amikor azt mondjuk, „látom a tengert", akkor valójában nem „a" tengert látjuk, hanem pusztán csak annak nedves bőrét, azt a mozgó felszínt, melyet áramlatok és szelek barázdálnak recésre.[8] S ha ez a helyzet konkrétan, a „tenger mint táj" esetében, hasonlóképp van a „táj mint olyan" esetében is. Sőt, ha még élesebben akarunk fo-

[8] „Az *igazi* tenger hideg és fekete, tele van állatokkal; ott nyüzsög a vékony, zöld hártya alatt, amely csak arra való, hogy félrevezesse az embereket. A tündérlányok körülöttem meg-

galmazni, azt mondhatjuk, hogy a „látott táj" nem meg-jeleníti „a" tájat, hanem éppenséggel *elfedi*, *eltakarja* azt, vagyis a tájat a maga *igaz valójában*. A valódi tájat valósággal elő kell kaparni, *ki kell bányászni* a „látvány-táj", a pszeudo-táj mélyéről. Ennek jelentőségére mutat rá Unamuno is, amikor szembeállítja egymással a *hiteles*, illetve a turisták számára való *turisztikai* tájat.

– Az igazi, autentikus táj valójában nem más, mint *a Lét tisztása*, *felfénylése* (Lichtung). Idekapcsolását egy kérdés indokolja, amit a kutató tesz fel: „Azonban hányadán is állunk a közelséggel és távolsággal, melyeken belül a tájzó felfénylik és homályba burkolózik, közeledik és távolodik?" (Heidegger 1960. 68). E képnél maradva azt mondhatjuk, hogy a táj nem más, mint *imbolygó fényjel*, ami a Lét felé *csalja* az embert. A „tájzó" az, amiből valók vagyunk, amiből „szőttettünk" s az ember úgynevezett „lényege" – ha van egyáltalán neki ilyen – csakis efelől fejthető fel.

S most forduljunk a dialógus záróképéhez. A három ember beszélgetésének csúcspontját egyetlen hérakleitoszi szó képezi, mely – a 122. töredékként – egy szál magában, egyedül árválkodik: ez az *ankhibaszié*. Ez a magányos szó úgy hever a papíron, mint egy rovar, melynek szárnyait és lábait mind kitépték már, de még mindig él és vergődik. Nincs semmilyen kontextusa, nem tudjuk, milyen összefüggésben hangzott el. Az elemzések ezért – mivel nem tudtak vele mit kezdeni – nem sokra taksálták, többnyire elhaladtak mellette. Heidegger viszont e csonkolt szóban az egész dialógus summázatát pillantja meg.

Hogyan is fordítható ez az egyetlen szó? A Diels–Kranz-féle gyűjtemény *közeledés*ként (Annäherung) adja vissza (Diels–Kranz 1968. 178). A dialógusban először a tudós nyilatkozik, aki azt mondja, hogy általában a „Herangehen" szóval fordítják németre. A probléma ezzel az, hogy a szónak a „közeledés" mellett olyan jelentései is vannak, mint valaminek „nekilátni", „nekifogni", sőt valakire „rátámadni". Vagyis olyan magatartást implikál, mely a legélesebb ellentétben áll a beszélgetés egész szellemével, mely épp a ráhagyatkozás körül forog. S a kutató nem is restelli levonni ezt a következtetést: „A görög szót éppenséggel arra is használhatnánk, hogy világossá tegyük: a természettudományos kutatás valamiféle rátámadás a természetre, mely egyúttal azt szóhoz is juttatja. *Ankhibaszié*, »felé-menetel«. Hérakleitosznak erre a szavára akár kulcsszóként is gondolhatnék egy, a modern tudomány lényegéről szóló értekezésben" (Heidegger 1960. 71). Majd jönnek a további próbálkozások és végül a feszültséget feloldó megoldás:

TANÁR: De végül is eldöntött dolog, hogy az *ankhibaszié* felé-menetelt jelent?
TUDÓS: Szó szerint lefordítva azt jelenti, hogy „közel-menés" [Nahegehen].
TANÁR: Talán arra is gondolhatunk, hogy „közelbe-menetel" [In-die-Nähe-gehen].

---

tévesztve gyönyörködnek benne: ők csak a vékony hártyáját látják, s ez a hártya Isten létét bizonyítja. De én azt látom, ami alatta van!" (Sartre 2001. 169).

KUTATÓ: Arra az egészen szó szerinti értelemre gondolnak, hogy „magát-közelbe-belebocsáttatás" [In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen]?
TANÁR: Nagyjából igen.
TUDÓS: Akkor ez a szó lenne a név – meglehet, a legszebb név – arra, amit találtunk.
TANÁR: Amit, a maga lényegét tekintve, mindamellett még most is keresünk.
TUDÓS: *Ankhibasszié:* „közelbe-menetel". Most úgy tűnik számomra, hogy a szó inkább neve lehetne a dűlőúton megtett mai sétánknak (ugyanott, 72).

Vagyis egy magányos görög szó fejezné ki a Léthez való leghitelesebb viszonyt, ami nem annak megtámadását, lerohanását jelentené, hanem a Léthez való tiszteletteljes közeledést. Hozzátehetnénk: a Léthez *a tájon át való* tiszteletteljes közeledést.

Közben a dűlőút visszakanyarodott az emberi lakhely közelébe, ám:

TANÁR: bevezetett bennünket az éjszaka mélységébe…
KUTATÓ: mely egyre fenségesebben tündököl…
TUDÓS: és a csillagokat ámulattal tölti el…
TANÁR: merthogy égi távolságaikat egymáshoz közelíti…
KUTATÓ: legalábbis a naiv szemlélő számára, de nem úgy az egzakt kutatónak.
TANÁR: Az emberben lakozó gyermeknek az éj a csillagok varrónője [Näherin] marad.
TUDÓS: Varrat, korc és cérna nélkül illeszt egybe.
KUTATÓ: Az éj a varrónő, mert csakis közelséggel dolgozik.
TUDÓS: Ha egyáltalán dolgozik, és nem inkább pihen…
TANÁR: amennyiben a magasság mélységein ámul el.
TUDÓS: Így akkor az ámulat lenne képes megnyitni az elzártat?
KUTATÓ: A várakozás módja szerint…
TANÁR: ha ez a várakozás ráhagyatkozó…
Tudós: és az emberlényeg sajátja marad annak…
TANÁR: ahonnan előhívattunk (ugyanott, 72–73).

Ezek a költői mélységű heideggeri zárósorok – melyekben mintegy az egekbe emeli a beszélgetésben befutott utat a Lét tájszerű természetéről – sarkított ellentétbe állíthatók az „ég fölötti tájról" szóló platóni úti beszámolóval, mely a *Phaidrosz* elején hangzik el. Szókratészt „a tájak és a fák" semmire sem tudják tanítani, csak az emberek ott, a városban. Heidegger számára viszont a „tájzó" Lét csakis az emberi lakhelytől távol, azon túl sejlik fel. Az „ég fölötti tájon" tett utazást – bár erről Platón kifejezetten nem szól – valamilyen fény hatja át, hiszen az „igazán létező" látványa által keltett megvilágosodásról esik benne szó, Heidegger beszámolóját viszont az éji sötétség uralja, melynek mélykék bársonykárpitján ott villódznak a csillagok. Platón utasait a megszállottság, az el-

ragadtatottság lendülete röpíti ki az ég fölötti tájra, Heidegger társalkodóit pedig a ráhagyatkozó várakozás nyugodtsága, szenvtelensége.

Az autentikus tájat keresvén mindketten az égre vetik tekintetüket. Amit Platón talál ott, az a „színtelen, külső alak nélkül való" létező, melynek kedvéért ő minden e világi, földi tájat elhagy. Heidegger viszont a csillagos égen mint legfőbb tájon az éjt mint varrónőt leli meg, aki láthatatlan öltéseivel nemcsak a csillagokat hozza közel egymáshoz, hanem bennünket is a legfőbb egybeillesztőhöz, a Léthez. Ekként testesítik meg az európai ember tájkeresésének kezdetét és lezárulását.

Utazásunk az „ég fölötti tájtól" az „éji tájig" ezzel befejeződött.

IRODALOM

Diels, Hermann – Walther Kranz 1968. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band. Dublin–Zürich, Weidmann Verlag.

Heidegger, Martin 1960. *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske Verlag.

Heidegger, Martin 1969. *Discourse on Thinking. A translation of* Gelassenheit. Ford. John M. Anderson – E. Hans Freund. Bevez. John M. Anderson. New York, Harper & Row Publishers.

Heidegger, Martin 1978. Die Frage nach der Technik. In uő: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske Verlag.

Heidegger, Martin 1984. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der „Logik"*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 45).

Heidegger, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 65).

Heidegger, Martin 1992. *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 54).

Heidegger, Martin 1992a. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 19).

Heidegger, Martin 1999. *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „der Rhein"*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 39).

Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András – Orosz István. Budapest, Osiris Kiadó.

Heidegger, Martin 2003. A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész: *Fizika* B,1 (1939). Ford. Vajda Károly. In Martin Heidegger *Útjelzők*. Budapest, Osiris Kiadó. 225–306.

Heidegger, Martin 2004. Kérdés a technika nyomán. Ford. Geréby György. In Tillmann József A. (szerk.): *A későújkor józansága. II. Olvasókönyv a tudományos-technikai világfelszámolás tudatosítása köréből*. Budapest, Göncöl Kiadó. 111–134.

Heidegger, Martin 2004a. *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. Ford. Aradi László – Olay Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Heidegger, Martin 2006. A világkép kora. Ford. Pálfalusi Zsolt. In Marin Heidegger: *Rejtekutak*. Budapest, Osiris Kiadó. 70–103.

Kierkegaard, Sören 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat Kiadó.

Platón 1999. *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond. *(Platón összes művei kommentárokkal.)* Budapest, Atlantisz.

Pocai, Romano 1996. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg–München, Karl Alber Verlag.
Richardson, William J. 1974. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Martinus Nijhoff.
Rojcewicz, Richard 2006. *The Gods and Technology. A Reading of Heidegger*. New York, State University of New York Press.
Sartre, Jean-Paul 2001. *Az undor*. Ford. Réz Pál. In Jean-Paul Sartre: *Az undor. Regények és elbeszélések*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. Ford. Berényi Gábor. In Georg Simmel: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest, Atlantisz–Medvetánc. 99–110.
Zimmerman Michael E. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Bloomington, Indiana University Press.

Loboczky János

Az esztétikai tapasztalat „olvasása” Gadamer hermeneutikájában

Tanulmányomban a következő két kérdést járom körbe:

1. Miért fontos kitüntetett értelemben az esztétikai tapasztalat Gadamernél?
2. Az esztétikai tapasztalat elemzésének horizontjai Gadamernél.

1. Gadamer filozófiai hermeneutikájában avagy hermeneutikai filozófiájában a hermeneutika univerzális szemléletmódját leginkább éppen az jelzi, hogy a művészet (és a történelem) szférája egyaránt alapvető vizsgálódási terepe. A művészet és a történelem tapasztalatának megszólaltatásában egyaránt olyan igazság nyilvánul meg, amely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható. Ezzel összefüggésben beszél egyik kései előadásában (*Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, Gadamer 1996. 19–40.) kétféle, egy úgynevezett „művészi”, másfelől pedig „tudományos” tudásról. A művészet különböző létvonatkozásainak elemzése Gadamernél nem csupán különböző tematikus tárgyakat jelent, nem csupán egy újfajta műalkotás-elmélet számára nyújt fontos kiindulópontokat, hanem láthatóvá teszi hermeneutikájának egész szemléletmódját. Vagy ahogyan az *Igazság és módszer*ben fogalmaz filozófia és művészet tapasztalata kapcsán:

> [A] tudományos kutatás, melyet az úgynevezett művészettudomány folytat, eleve tudatában van annak, hogy sem helyettesíteni, sem felülmúlni nem tudja a művészet tapasztalatát. A műalkotással igazságot tapasztalunk, melyet semmilyen más úton nem tudnánk elérni. Ebben áll a művészet filozófiai jelentősége, mely minden okoskodással szemben érvényre jut (Gadamer 1984. 22).

Ugyanakkor a kortárs esztétikai felfogásokkal szemben mondhatni provokatívan megújítja az esztétikai tapasztalatról való gondolkodást. Egyfelől a klasszikus esztétikai hagyomány újraértelmezésével történik ez a megújítás, ami bizonyos értelemben tudatos „visszalépést” is jelent a kortárs esztétikai elméletek fogal-

mi hálójához képest; másfelől a klasszikus és a modern művészeti alkotásoknak „antropológiai bázisukat" tekintve hasonló létmódjára rávilágítva. A művészet szerepe Gadamernél – Heideggerhez felfogásához kapcsolódva (Heidegger 1988) – egzisztenciális jelentőségű, hiszen az önmegértéshez, önmagunkkal való találkozáshoz vezet bennünket. A műalkotás megértése és értelmezése tehát nem ismeretelméleti perspektívában jelenik meg, hanem elsősorban ontológiai horizontban. A műalkotással való találkozás Gadamer sokatmondó kifejezésével élve *„létben való gyarapodást" (Zuwachs an Sein)* hoz magával. Ebből az alapállásból azután természetesen következik, hogy Gadamer az esztétikai tudat autonómiáját „szubjektivizálásként" értelmezi, s ezt azért bírálja, mivel az esztétika így előzetesen feladja az igazságigényt, ennek következtében pedig szerinte „ontológiai zavarodottság" következik be az újkori esztétikában.

Mindenesetre e rövid bevezetés nyomán is jelezhetjük, hogy Gadamer nem kívánja az esztétikai tapasztalatot szigorú ismeretelméleti elemzésnek alávetni, ebből következően nála nem találkozhatunk olyan aprólékosan pontos fogalmi körülhatárolásokkal, mint például a modern fenomenológiában (Husserl, Ingarden). Mindez persze nem jelenti azt, hogy vizsgálódásai a műalkotás létmódjának komplexitásával kapcsolatban ne lennének „tárgyszerűen" megalapozottak. Sokkal inkább arról van szó, hogy a jelzett értelemben más perspektívából közelít a kérdéshez.

2. Mielőtt részletesebben foglalkoznék Gadamernek az esztétikai tapasztalatról szóló felfogásával, érdemes legalább röviden összefoglalni azt, amit a tapasztalat hermeneutikai értelmezéséről mond. Először is fontos hangsúlyozni, hogy a tapasztalat fogalmát és a hermeneutikai tapasztalat lényegét a *hatástörténeti tudat* elemzésén belül végzi el az *Igazság és módszer*ben, tehát a hatástörténeti tudat tapasztalatstruktúrájáról beszél. Ennek kapcsán jogosan veti fel, hogy a tapasztalat addigi elmélete szinte teljesen a tudomány felé orientálódott, s így eltekintett a tapasztalatszerzés folyamatának vizsgálatától, figyelmen kívül hagyta a tapasztalat „belső történetiségét". A természettudományok célja, hogy a maguk kísérleti módszerével objektiválják a tapasztalatot. Ismeretelméleti értelemben, teleologikus módon irányulnak az igazságszerzésre, vagyis tudományos hipotézisek alátámasztására szolgáló ismeretek megszerzésére. Az *Igazság és módszer*ben például Husserl kapcsán is azt emeli ki, hogy az „életvilág" tapasztalata ugyan előtte van a tudományok által végrehajtott idealizálásnak, de mégis az egzakt tudományos tapasztalat szempontját érvényesíti, amikor „az észlelést mint külső, a puszta testszerűségre irányuló észlelést minden további tapasztalat alapjának tekinti" (Gadamer 1984. 244). A hermeneutikai megközelítés ezzel szemben a tapasztalatszerzés folyamat jellegét emeli ki. Ez alapjában véve negatív, nem „típusszerű általánosságok töretlen kialakulása", nem puszta induktív eljárás. Amikor valamiről tapasztalatot „szerzünk", akkor ez egyúttal hamis általánosításokat cáfol meg: „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy

mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapasztalat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk” (Gadamer 1984. 248).

A tapasztalat – e felfogás szerint – lényegi ellentétben áll az elméleti vagy technikai általános tudással. Alapvető jellemzője az új tapasztalat iránti fogékonyság:

> Ezért az, akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyenné vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok iránt. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer, és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerüli a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül (Gadamer 1984. 249).

Bizonyos értelemben az antik bölcs magatartása aktualizálódik itt, aki képes a „nemtudás” tudására, vagyis a belátásra. A belátás pedig nem egyszerűen egy tényismeret megszerzése, hanem az, hogy képesek vagyunk módosítani, elállni attól, amiről eddig föltétlenül meg voltunk győződve. A tapasztalat ebben az értelemben az önismerethez is kapcsolódik, hiszen ez végső soron az emberi végesség tapasztalata: „Ugyanis aki tapasztalt, az ismeri minden előrelátás korlátait és minden terv bizonytalanságát” (Gadamer 1984. 250). Az esztétikai tapasztalat vonatkozásában magától értetődően adódik a görög tragédiák világa, amelyben szereplők és nézők egyaránt az emberi lét végességét és törékenységét élhetik át. Ezért is idézi Gadamer Aiszkhülosz egyik megfogalmazását: a „szenvedés árán tanulni”. A „szenvedés árán” nem egyszerűen a mindennapi lét tapasztalatát jelenti, amikor csalódásaink, tévedéseink révén tanulunk, hanem végső soron „az emberi lét határainak a belátását”. A hermeneutikai tapasztalat alapvető vonását tehát Gadamer az elvi nyitottságban látja, ami a hagyomány, így a műalkotások megszólaltatásának a garanciája: „Engednem kell, hogy érvényesüljön a hagyomány igénye, s nem csupán abban az értelemben, hogy elismerem a múlt másságát, hanem úgy, hogy valami mondanivalója van a számomra” (Gadamer 1984. 253).

A szorosabban vett esztétikai tapasztalat körüli vizsgálódás Gadamer számára alapvetően ontológiai, nem pedig ismeretelméleti természetű, döntően a műalkotás létmódjára irányul, és az univerzalizáló természettudományos ismereteszménnyel szemben az esztétikai tapasztalatot kívánja visszahelyezni saját jogaiba. Mivel művészet és valóság éles szembeállítását nominalista előítéletnek tekinti, ebből következően számára teljesen irrelevánssá válnak az olyan fogalmak, mint *utánzás*, *látszat*, *elvalótlanítás*, *illúzió*, *varázslat*, *álom*. Ezek ugyanis

az esztétikai léttől különböző „igazi" létre való vonatkozást tételeznek fel, ami azután az esztétika ontológiai meghatározását leszűkíti az esztétikai látszat fogalmára. Ezzel szemben az esztétikai tapasztalat egyik lényegi vonása Gadamer értelmezésében, hogy valódi igazságnak tekinti azt, amit tapasztal. A döntő lökést számára az a fenomenológiából kinövő heideggeri felfogás jelentette, amely a létező igazságának működésbe lépéseként tételezi a műalkotás világát. Gadamer a művészet tapasztalatára kérdez rá az esztétikai tudat egyfajta destrukciójának a szemszögéből: „Nem azt kérdezzük a művészet tapasztalatától, *hogy minek gondolja magát*, *hanem azt*, *hogy mi a valóságban* (kiemelés L. J.), és mi az igazsága akkor is, ha ő maga nem tudja, hogy micsoda, és nem tudja megmondani, hogy mit tud" (Gadamer 1984. 87). Az esztétikai tudat destrukciója kifejezést azért is használtam, mivel Gadamer az *„esztétikai tudat absztrakciójának"* nevezi azt a kritikusan szemlélt folyamatot, ami a 18. század végétől az esztétikai elméletekben meghatározó szerepet játszik. Egyfelől elismeri az esztétikai absztrakciós tevékenység pozitív teljesítményét. Az ún. „esztétikai megkülönböztetés" teszi láthatóvá a „tiszta műalkotást", különíti el a mű esztétikai minőségét olyan tartalmi mozzanatoktól, amelyek például morális vagy vallási állásfoglalásra késztetnek bennünket. Ugyanakkor az esztétikai élményből kiinduló, pszichologizáló felfogásokat – egyébként Lukács György egyik fiatalkori tanulmányára (Lukács 1975. 333–377) és O. Becker egyik írására (Becker 2002) is hivatkozva – úgy jellemzi, hogy kiindulópontjukból szükségszerűen következik „az esztétikai tárgy egységének az abszolút diszkontinuitása, az élmények sokaságára való széthullása" (Gadamer 1984. 84). Másfelől azt hangsúlyozza, hogy az esztétikai tudat absztrakciója a műalkotással való találkozásnak csak az egyik oldala, a másik az, amikor a művet beillesztjük saját világába, vagyis a tartalmi vonatkozások minél szélesebb horizontú feltárásával a mű jelentésgazdagságát hívjuk elő. Ehhez kapcsolódóan Gadamer *„esztétikai meg nem különböztetésnek"* nevezi azt a jelenséget, amikor a művészet tapasztalatában nem korlátozódunk csupán a „tiszta esztétikumra". Egy dráma előadása során sem pusztán a rendezői és színészi teljesítmények minősége ragad meg bennünket, hanem a bemutatott mű sokrétű vonatkozásrendszere, amely minden egyes bemutatás alkalmával másféle horizontot világít meg. Ebben az értelemben nem lehet elválasztani egymástól a „magában való" művet és hatását, „maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát" (Gadamer 1984. 115). Az „esztétikai meg nem különböztetés" éppen ezért a *képzelőerő és a megértés együttjátékának* az értelméből fakad, amely a kanti *ítélőerő* fogalmával rokon. Az esztétikai meg nem különböztetés formula használata kapcsán ugyanakkor egy később még elemzendő írásában arra is kitér, hogy egyáltalán nem kívánja figyelmen kívül hagyni a modern művészetek olyan új fejleményeit, mint például az absztrakt festészet. Sőt arra is utal, hogy ehhez hasonló jelenség volt már az abszolút zene formai tökéletessége a bécsi klasszikában, amely megszüntette a beszélt szó és a zenei hangnyelv

eredeti egységét, ahogyan a 20. századi festészet a leképezés elvét. Az esztétikai meg nem különböztetés értelmét végső soron abban látja, hogy „a művészet tapasztalatában ragaszkodnunk kell a formális és tartalmi elemek belső összekapcsolásához” (Gadamer 2002. 136). Erre saját, fenomenológiainak nevezett vizsgálódásaiból főleg a játék elemzését, valamint a kép ontológiai értelmezését hozza fel példaként.

Az esztétikai tapasztalat gadameri értelmezése kapcsán persze nem lehet megkerülni azt a kérdést, hogy milyen mélységben foglalkozik a primer esztétikai tapasztalattal, egy műalkotás érzéki megragadásának analízisével. Gadamer hermeneutikai szemléletének egészéből, különösen pedig a műalkotás általa hangoztatott igazságérvényéből következik az, hogy nem célja az esztétikai tapasztalat komplex egészének merev „szintekre”, rétegekre bontása, hiszen a műalkotást sem tekinti puszta esztétikai tárgynak. Azt hangsúlyozza, hogy itt nem puszta érzéki benyomások valamiféle összegyűjtésével van dolgunk, hanem azzal, amit így fejezünk ki: „valamit »igaznak veszünk« *(für wahr nehmen)*”. Egyébként a tanulmányom címében szereplő kifejezés, az esztétikai tapasztalat „olvasása” is az érzéki és értelmi mozzanat összeszövődöttségére utal, amely Gadamer egész felfogásának a kiindulópontja.

Mintegy erre a gondolatra rímel G. Boehm, aki elsősorban a kép hermeneutikájával foglalkozva jut el a Gadameréhez hasonló következtetésekhez. Itt most csak két, plasztikusan megfogalmazott gondolatát idézem fel. Az egyik a *’Sinn’* szó kétféle jelentéséből kiindulva hangsúlyozza *értelem és érzék* kölcsönös egymásrautaltságát, s ebből ered az az elképzelés, hogy a műalkotások jelentését *„érzékileg szerveződött értelemnek”* tekinthetjük. Ebből a szempontból képi értelem és érzéki energia végső soron azonos, vagyis „a művészi alkotásban *faktum* és *hatás:* szemléletesnek *lenni* és szemléletesként *megjelenni* egyet jelent, a szem kezdettől fogva alkotó része a mű szerkezeti összefüggésének” (Boehm 1997. 243).

Egy másik fontos mozzanat a kép látása során fellépő *egyidejűség* és *egymásutániság* kölcsönhatásának kérdése. Boehm tulajdonképpen az egyes és az egész egymáshoz való viszonyának hermeneutikai maximáját tolja félre, pontosabban tartja elégtelennek. A valóban művészi képek eleve ellenállnak annak a kísérletnek, hogy a vizuális elemeket diszkurzív módon egyértelmű meghatározásokká szűkítsék. A műalkotások létmódjának sajátos ambivalenciája éppen a legfőbb megkülönböztető jegyük: „A műalkotások megőrzik vonzerejüket, *el is zárkóznak* oly mértékben, ahogy *feltárják* őket. Egymásutániság és egyidejűség között azon ikonikus differencia az uralkodó, amely csak a produktív képzelőerő segítségével mérhető” (Gadamer 1997. 251).

Ismert tény, hogy a klasszikus német filozófiai tradíción belül főként a kanti esztétika jelentett döntő impulzusokat Gadamer számára. Ez az egyébként kritikus viszonyulás, amely főképp az *Igazság és módszer*re jellemző, későbbi rövidebb írásaiban különböző aspektusokból válik láthatóvá. A *Szemlélet és szemlé-*

letesség című tanulmányában (Gadamer 2002. 123–137) az esztétikai tapasztalat előbb már jelzett kettősségét járja körbe. Ebben az összefüggésben a kanti első kritikának azt a jelentőségét emeli ki, hogy a fogalmak szemlélet nélkül üresek, és semmiféle megismerést nem tesznek lehetővé. *Az ítélőerő kritikája* kapcsán pedig arra utal, hogy Kant sem az érzékek és az ész ellentéte alapján határozta meg az esztétikai ítélet tárgyát. Ami közelebbről a művészetek világát illeti, ott nem egyszerűen az észlelés (szemlélet) ismeretelméleti fogalmából kell kiindulni, ezért is szerepel a szemléletesség kifejezés Gadamernél. A szemléletesség lényegében a képzelőerő megjelenítése, ami a vizuális művészeteken kívül természetesen például a költészet és a szónoklattan esztétikai minőségét is alapvetően meghatározza. A szemlélet pedig „tiszta határfogalom, ama közvetítések absztrakciója, amelyek közepette az emberi világra irányultság beteljesedik" (Gadamer 2002. 125).

Gadamer értelmezése nyomán tehát a művészet tapasztalatát félrevezető lenne absztrakt módon szembeállítani a fogalmi megismeréssel. Itt külön is utal az irodalom jelenségére, amely már nem közvetlenül hangalakban jelenik meg: „Nem az érzéki adottság közvetlensége, hanem a szemlélet kialakításának folyamata, s a belőle származó alakot nyert szemlélet, a »képzelőerő megjelenítése« az a fundamentum, amelyen minden művészet nyugszik" (uo.). A gadameri interpretáció végső soron oda fut ki, hogy a művészetben a szemlélet nem másodlagos, nem kiegészítő szerepet játszik, hanem „a művészet valódi kitüntető jegye az, hogy szemlélet, mégpedig világ-*szemlélet*" (Gadamer 2002. 128). Ez egyrészt azt jelenti, hogy a tudományos igazsággal szemben a művészetnek is megvan a maga önálló igazságérvénye, másrészt pedig a művészet sajátos „belső szemlélete" nem csupán a világban levő tárgyi létezőket teszi szemlélhetővé, hanem benne, „még mindenfajta fogalmi-tudományos ismeretet megelőzően, alakot ölt világlátásunk módja és a világban-benne-lét egésze" (uo.). Gadamer e gondolatmenetében elsősorban a hegeli esztétika termékeny továbbgondolásának a lehetőségét hangsúlyozza, azzal együtt, hogy nem kívánja kiélezni Kant és Hegel szokásos szembeállítását a formális és tartalmi esztétika jegyében.

Gadamer ebben, a szemléletről és szemléletességről szóló tanulmányában is hangoztatja, hogy az esztétikai fogalomalkotásban indokolatlan elsőbbséget élveznek a képzőművészetek a költészettel szemben, hiszen a metafora a költészetben nem egyszerűen továbbvisz valamiféle szemléletet, hanem újra kialakítja, teremti azt. Több írásában *hallás és látás*, *kép és szó*, *hang és nyelv* összefüggéseinek felfejtésével állítja középpontba az esztétikai tapasztalat sokrétűségét. A *Hören-Sehen-Lesen* (Hallás-látás-olvasás) című tanulmányában (Gadamer 1993b. 271–279) az olvasás fenoménjének a hallással és a látással való szoros kapcsolatát elemzi. Kiindulópontja az, hogy az olvasás sem csupán az individuum elszigetelt, belső tevékenysége. Az olvasás is megőriz valamit az élőbeszéd elevenségéből, dialogicitásából. Az olvasás lényege, hogy az olvasott szöveget „beszélni hagyjuk". Az olvasás során különösen szembeötlő látás és hallás

együttjátszása, az írás „kibetűzése”, és annak meghallása, amit a szöveg mond. A konkrét nyelvi aktusban pedig a hallás mindig értelemmel bíró szavak hallása. Az irodalmi művek esetében pedig kitüntetetten arról van szó, hogy a befogadó olvasás közben mintegy „hallja” a szöveg értelmét. Gadamer itt joggal emlékeztet arra, hogy a „néma olvasás” eleve csak az újkorban terjedt el, de például egy szöveg hangos felolvasása során a hallgatóság számára nagyon is kiderül, hogy a felolvasó maga mennyire érti a szöveget. A felolvasás különösen jól szemlélteti, hogy az olvasás nem „mechanikus kibetűzés”, hanem értelmezés. Ahogyan a *Hang és nyelv* című írásában megfogalmazza: „Anélkül, hogy a felolvasó értené, mi sem érthetünk meg soha egy felolvasott mondatot” (Gadamer 1994b. 183). Gadamer itt külön is kitér a recitálásra, egy költői szöveg előadására, főként a drámai szövegek színpadi megjelenítése során. Amikor egy igazi színész egyéniség tolmácsolásában azt érezhetjük, hogy a színész egy tényleges beszédet reprodukál, az ember megfeledkezik arról, hogy egy megírt szöveg előadásáról van szó. Ahogyan a beszéd azt jelenti, hogy „valami nyitott felé tartunk”, a dráma szövege is nyitva hagy egy játékteret a „kitöltés” számára. A költészet egyébként is „eminens szöveg”, amellyel „maga a nyelvi jelenség jön elő – a költészet nem pusztán az értelemhez való elhatolás. Állandó egybecsengése az értelmi megragadásnak és az érzéki hangzásnak, miáltal az értelem megtestesül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóságos hangnak is adottnak kell lennie, hogy a hangot valóban hallanunk kell” (Gadamer 1994b. 182). Ugyanakkor egy vers „kívülről elmondásában” nyilvánulhat meg leginkább a nyelv művészetének teljes valósága, hiszen itt az értelmi megragadás és érzéki hangzás a maga természetes egységében ragadható meg.

Jól ismert tény, hogy a különféle érzékelési módok összehasonlítása, valamint az „elsőbbség” kérdése a görögök óta megjelenő kérdés. Arisztotelésztől napjainkig meghatározó az a vélekedés (Jonas 2002), hogy a látás az elsődleges érzékelési terület, a szem a legkiválóbb érzékszerv, mivel ennek révén tudjuk leginkább a létezők differenciáltságát megállapítani, vagy éppen tudunk különbséget tenni a változó és a megmaradó között, s ebből fakad az „örök dolog” gondolata. H. Jonas pedig még a fogalmi gondolkodás alapját is „a látás fundamentális szabadságából” eredezteti. Gadamer ezzel szemben a hallás „elsőbbségét” hangsúlyozza abban az értelemben, hogy az emberi érzékelés nem mechanikus észlelés, hanem feltételezi a nyelviséget, eredendően a beszéd meghallását. Maga a látás is a dolgok valamiként látása, s ez az esztétikai tapasztalat esetében különösen meghatározó jelentőségű.

A kép és a szó művészete című írás (Gadamer 1997) a kétféle művészet közös szempontjait vizsgálja, s az esztétikai tapasztalat szempontjából itt is centrális jelentőségű az „olvasás” sajátos cselekvésként értelmezett fogalma. Az épületeket és képeket bizonyos értelemben ugyanúgy olvassuk, mint az irodalmi művet (Gadamer 1994c). Az „olvasás” valamilyen belső összefüggést hív elő, ami azután láthatóvá teszi a művészet művét. Gadamer éppen azért gyűjti egybe a

lesen (olvas) szóval etimológiai rokonságot mutató kifejezéseket, mint például *zusammenlesen* (összeszedeget), *auflesen* (összegyűjt), *verlesen* (szemezget), *Lese* (szüret), hogy érzékeltesse *„olvasás”* és *„betakarítás”* különleges rokonságát, főként a művészet tapasztalatában. A „betakarítás” mindig valami maradandót nyújt: „Ez a termés az értelem egésze, ami egyszerre építi fel magát az értelem és a hangzás képződményeiben. Az értelmes építőelemek pedig: a motívumok, képek, hangzások; és nem betűk, szavak, mondatok, bekezdések vagy fejezetek” (Gadamer 1997. 282). Az utóbbiak az írásbeliség puszta vázához tartoznak, semmit nem mondanak a műről. Az olvasás és interpretáció igazi értelme az, hogy láthatóvá teszi a „kivilâglót”, a szép tapasztalatát, s így lép elénk: „Így igaz, így létező.” Ezzel szemben, amit a műalkotásból az objektiváló tudományos módszerrel lehet leírni, az csupán másodlagos, s ezért nem igaz: „Az igazság, amit a művészet kijelentésében keresünk, éppen az, ami csak a végbemenésben érhető el. A tudományos módszertan nem engedi a művészi alkotást saját fényében megjelenni” (uo.). Az esztétikai tapasztalatra éppúgy, mint magára a műalkotás létmódjára a „végbemenés” *(Vollzug)* jellemző, hangsúlyozza Gadamer, sokkal inkább, mint a megismerés „tárgyiasító magatartása”. Arisztotelész *energeia* és *entelecheia* kifejezéseit is azért állítja párhuzamba ezzel, mivel ott is a végbemenés folyamatáról, pontosabban a mozgatottság létéről van szó. A művészet tapasztalatára pedig egy sajátos „elidőzés” jellemző, amely az egyidejűség időszerkezetével rendelkezik:

> úgy megy végbe, mint egy várakozó elidőzés, amelyben a művészet műve előjön. Ami így előjött, az „megszólít minket”, ahogy mondani szoktuk, és így a megszólított mintegy beszélgetésbe kerül azzal, ami előjött. Ez érvényes a látásra éppúgy, mint a hallásra, valamint az olyan értelemben vett olvasásra is, amiről szó volt (Gadamer 1997. 283).

Mondhatnánk azt is, hogy Gadamer szerint mű és befogadó dialogikus viszonyában arról van szó, hogy az ember nem tud szabadulni valamitől, kiteszi magát a mű világának, nem ő „kérdezi ki” a művet valamilyen objektívnek tekintett módszer segítségével, hanem éppen ő az, aki a mű által „kikérdezetté” válik.

Végül még két Gadamer-írás egy-egy megvilágító erejű fejtegetésére hívom fel a figyelmet. Az *Ästhetische und religiöse Erfahrung*ban (Gadamer 1993b. 143–156) a vallási és költői szimbólumot hasonlítja össze. Az előbbiben a szimbólumok elismerésének közösséget reprezentáló és összetartó szerepe nyilvánul meg, míg a műalkotás szimbólum tartalma nem valami közös helyettesítőre utal vissza, hanem saját kifejező ereje van, melynek lényegi mozzanata az *„újrafelismerés” (Wiedererkennung)*. A vallásos szövegben egyébként is az üzenetet üzenetként kell felfogni, nem az újrafelismerés szimbolikus formájaként, hanem mint egy nekem szóló jelképet.

A Werner Scholz festőművész görög mitológiai tárgyú képeinek kiállításához írt *Bild und Gebärde* című tanulmánya (Gadamer 1993b. 323–331) azt a problémát veti fel, hogy napjaink modern művészete *„szimbólum-ínségben”* szenved, amely a világ növekvő felismerhetetlenségének és személytelenségének a szimptómája. Éppen ezért aktuális kérdés, hogy miként válhat a mitológia szimbólumrendszere ma is érvényessé. Mivel a görög mitológiában az emberi érzelmek és szenvedélyek rendkívül gazdag világa tárul elénk, ezt nagyon is le lehet fordítani a modern képalkotás nyelvére. A görög ember „értelmi nyomait” – a kiállított képek tanúsága szerint is – a művészet tapasztalatában, jelen esetben főként *„az arckifejezés nyelvében” (in der Sprache der Gebärde)* érhetjük tetten. Gadamer vélhetően azért használja a szövegben a *Gebärde* kifejezést, mivel ez a szó az előbb használt értelmén kívül a „mozdulat”, „taglejtés”, „kinézés” jelentéseket is magába sűríti, s így jól szemlélteti az érzéki és értelmi mozzanat egységét az esztétikai tapasztalatban.

Összegzésként azt hangsúlyoznám, hogy Gadamer elemzéseiben sohasem választja külön a primer esztétikai tapasztalatot, vagy ha úgy tetszik, az esztétikai élvezetet és a műalkotás megértését, illetve értelmezését. Nyilván ezzel magyarázható az is, hogy többnyire a művészet tapasztalata kifejezést használja. A művészet tapasztalata nála végső soron az *önmegértés* egyik módja. Önmegértés, vagyis az emberi létezés hermeneutikai kontinuitásának a megőrzése. Éppen ezzel összefüggésben bírálja Gadamer az esztétikai tudat absztrakcióját. A műalkotással való találkozásunk nem két külön, egymás számára idegen világ egyszeri találkozása, hanem a bennünk lévő *másik* meghallása:

> Mivel a műalkotással a világban találkozunk, az egyes műalkotásban pedig egy világgal, a műalkotás nem marad idegen univerzum, melybe időlegesen, egy pillanatra belevarázsoltattunk. Ellenkezőleg: önmagunkat értjük meg benne lépésről lépésre, s ez azt jelenti, hogy létezésünk kontinuitásában megszüntetjük az élmény diszkontinuitását és punktualitását (Gadamer 1984. 85).

IRODALOM

Bacsó Béla 1994. *Határpontok*. Budapest, T-Twins-Lukács Archívum.

Bacsó Béla 2001. *Írni és felejteni*. Budapest, Kijárat.

Becker, Oskar 2002. A szép esendősége és a művész kalandja. Ford. Menyes Csaba. In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű*. Budapest, Kijárat. 7–27.

Boehm, Gottfried 1997. A képi értelem és az érzékszervek. Ford. Poprády Judit. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat. 242–254.

Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok I*. Budapest, L’Harmattan.

Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.

Gadamer, Hans-Georg 1987. *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer, Hans-Georg 1993a. A fenomenológiai mozgalom. Ford. Bonyhai Gábor. *Athenaeum* 2/1. 46–91.
Gadamer, Hans-Georg 1993b. *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
Gadamer, Hans-Georg 1994a. A szép aktualitása. Ford. Bonyhai Gábor. In uő: *A szép aktualitása.* Szerk. Bacsó Béla. Budapest, T-Twins. 11–85.
Gadamer, Hans-Georg 1994b. Hang és nyelv. Ford. Tallár Ferenc. In uő: *A szép aktualitása.* Szerk. Bacsó Béla. Budapest, T-Twins. 169–188.
Gadamer, Hans-Georg 1994c. Épületek és képek olvasása. Ford. Loboczky János. In uő: *A szép aktualitása.* Szerk. Bacsó Béla. Budapest, T-Twins. 157–169.
Gadamer, Hans-Georg 1996. Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie. In uő: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung.* München, Bernd Klüser.
Gadamer, Hans-Georg 1997. A kép és a szó művészete. Ford. Hegyessy Mária. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság.* Budapest, Kijárat. 274–285.
Gadamer, Hans-Georg 2000. Fenomenológia és dialektika között – önkritika kísérlet. Ford. Tiszóczi Tamás. *Vulgo.* 2/3–5. 4–19.
Gadamer, Hans-Georg 2002. Szemlélet és szemléletesség. Ford. Kukla Krisztián. In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű.* Budapest, Kijárat. 123–137.
Grondin, Jean 2002. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába.* Ford. Nyírő Miklós. Budapest, Osiris.
Heidegger, Martin 1988. *A műalkotás eredete.* Ford. Bacsó Béla. Budapest, Európa.
Jauss, Hans Robert 1997. *Recepcióelmélet-esztétikai tapasztalat-irodalmi hermeneutika.* Ford. Bernáth Csilla, Bonyhai Gábor, Katona Gergely, Király Edit, Kulcsár-Szabó Zoltán, Molnár Gábor Tamás. Budapest, Osiris.
Jonas, Hans 2002. A szem nemessége. Ford. Menyes Csaba. In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű.* Budapest, Kijárat. 109–123.
Kant, Immanuel 1996-1997. *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
Lukács, György 1975. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető.

Horváth Lajos – Szabó Attila

Integratív tudatállapotok fenomenológiája – az észlelés és fantázia határmezsgyéjén

> „Ami a testen kívüli élményeket illeti, vannak persze olyanok, akik átéltek már ilyen tapasztalatot, s három méterrel önmaguk mögött szemlélték saját testüket, ők azonban általában megfelelő ápolást kapnak az egészségügyi szakintézményekben. Esetüket patologikusnak nevezzük. De még őrájuk is igaz az, hogy nem a valóságban, hanem csupán *beteges képzelgéseikben* kerülnek kívül saját testükön."
>
> Michael Henry

I. FILOZÓFIA ÉS KÍSÉRLETES TUDATKUTATÁS

A fenti idézet remekül illusztrálja a kortárs *megtestesült elme* koncepciót, melynek fogalmi repertoárja nagymértékben támaszkodik a fenomenológiai mozgalom eredményeire. A módosult tudatállapotok pszichopatológiai címkézése azonban vitatott kérdéssé vált a kortárs kísérletes tudatkutatásban *(consciousness studies)*, kifejezetten az evolúciós biológiai és kultúraantropológiai vizsgálódásoknak köszönhetően (Winkelman 2010, Shushan 2009). De ne szaladjunk a dolgok elébe, vágjunk egy keskeny ösvényt a tudatkutatás lassan már áttekinthetetlen dzsungelében…

A 20. század végén és a 21. század elején rohamosan megnőtt a tudat problémája iránti érdeklődés. A tudat *(consciousness)* mibenlétének és állapotainak vizsgálatában elsősorban a képalkotó eljárásokkal és egyéb kísérleti módszerekkel felszerelkezett idegtudomány a domináns diszciplína. Habár a tudat reneszánszát körülbelül az 1990-es évek elejétől származtathatjuk, a *fenomenális tudatosság* és a *kvália* dilemmái már az 1970-es évektől fogva diffúz módon áthatották a filozófiai, a kognitív tudományos és az idegtudományos kutatásokat.[1] A kvália élményeink fenomenális karakterét jelenti; a tág értelemben vett szubjektív minőségek számtalan formában jelenhetnek meg. Gondolhatunk például egy kerek alma pirosságára, vagy képzeljük el, amint citromba harapunk, és hirtelen nagyon erős savanyú ízt érzünk a szánkban, de kvalitatív tartalomnak tekinthet-

[1] Gondolhatunk itt néhány, az analitikus elmefilozófia szempontjából rendkívül mérvadó tanulmányra. Lásd például Nagel 1974, Levine 1976.

jük a rózsa illatát, vagy az undor és félelem affekcióit is. A fenomenális tudat pedig a szerteágazó élmények által meghatározott észleleti-affektív horizont, mely a test és a külvilág kölcsönhatásának köszönhetően meghatározza pillanatnyi tudatállapotunkat.

A fenomenális tudat dilemmája az idegtudomány érdeklődését is felkeltette. Vajon hogyan válik egy alapvetően statisztikai információ személyes, szubjektív tapasztalattá – íme az emergencia dilemmája például E. Ray John tanulmányában (John 2005). Ha eltávolodunk a klinikai praxistól, akkor azt látjuk, hogy bizonyos szerzők (Bennett és Hacker 2006) egyenesen „szánalmas neuromitológiának" bélyegzik az interdiszciplináris vagy kísérletes tudatkutatás *(science of consciousness)* eredményeit. Egy Wittgensteintől származó megállapítás segítségével, mely szerint mentális állapotokat csak az organizmus egészének tulajdoníthatunk, gyakorlatilag darabokra szedik a lokalizációelvű kutatásokat, és az idegtudósok elméleteit nonszensznek tekintik.[2] Dennett és Searle (2007) azonban, akik egyébként örök vitapartnereknek számítnak, közös erővel érvelnek Bennett és Hacker támadásai ellen. Véleményüket talán úgy foglalhatjuk össze, hogy Bennett és Hacker idegtudományos kritikája nem *diagnózis*, hanem inkább *tünet* – annak tünete, hogy az analitikus nyelvfilozófia és elmefilozófia mennyire eltávolodott az empirikus kutatásoktól. Dennett szerint Hackerék gyakorlatilag a „jelentéselmélet elefántcsonttornyából" figurázzák ki a kísérletes tudatkutatást, és teljesen elfeledkeznek annak praktikus oldaláról.

Úgy gondoljuk, hogy a fent említett vita remekül megvilágítja a kísérletes tudatkutatás belső ellentmondásait: (1) A kísérletes tudatkutatás egyrészt „felülről építkező" *(top-down strategy)*, hiszen bizonyos fenomenológiai/pszichológiai tipológiákra hagyatkozik, másrészt pedig „alulról építkező" *(bottom-up strategy)* kutatás – a *multifoton mikroszkópia* révén például már szubcelluláris folyamatokba is betekintést nyerhetünk. (2) Ebből következően a korrelációk és izomorfiák kutatásában *divergencia-* és *konvergenciazónákat* fedezhetünk fel az operacionalizált mentális fogalmak és a funkcionális-strukturális egységek között. Gondoljunk bele, hogy például a megtestesült elme *(embodied mind)*[3] koncepciója milyen mértékű komplexitásbeli robbanást jelent: már nem csupán arról van szó, hogy bizonyos érzetminőségeket korrelálunk bizonyos neurális hálózatokkal (a fájdalom = C-idegrost tüzelése), hanem egy bizonyos tudatállapot vagy affekció hátterében az *önszabályozás*, a *szenzomotoros kapcsolat* és az *interszubjektív környe-*

[2] Edelman, Koch, Ramachandran, LeDoux, Damasio közkedvelt céltáblái Bennett és Hacker kritikáinak.

[3] Az *embodied mind* vagy *embodiment* irányzat a kogníció újratestesülését jelenti. Kulcsfontosságú paradigmája egy új interdiszciplináris megközelítésnek, mely átfogja a filozófia, a pszichológia, a pszichiátria és az idegtudomány területeit. A fenomenológia, a kognitív tudomány és a dinamikus rendszerelmélet konvergenciája.

zet dinamikus összjátéka áll.[4] Tehát Crick korai kijelentése – mely szerint csak egy rakás neuronból állunk – kategóriahibának minősül. Sokkal inkább világra nyitott testi szubjektumok vagyunk, testregulációs folyamataink pedig szociálisan meghatározottak (Thompson 2007, Frecska és mtsai. 2004). Ebben a nem agy-, hanem inkább *személyközpontú* nézőpontban – mely mintha komolyan vette volna Hackerék kritikáját – az elme a „relációs bioszociokulturális cselekvésmátrix", magyarul az *életvilág* eredménye (Overton 2008).

Egy ilyen multidiszciplináris gazdagságban az emberi lények a „hús lényeivé" válnak, ahol a test a *tapasztalat* és az *értelemadás* forrása. A neurális-mentális állapotok kauzális kapcsolata helyett a szerzők inkább a *konstitutív* viszonyra fektetik a hangsúlyt, mely a tudat és az életvilág között lelhető fel. A megtestesülés paradigmája az új szintézis lehetőségét veti fel a biológiai és a szociokulturális megközelítések között. Fontos szemponttá válik a jelentéskonstitúció, a kogníció és az érzelem szociokulturális környezet általi meghatározottsága. Azonban álljunk meg itt egy pillanatra. Talán ez a rövid bevezető is azonnal érzékelteti, hogy a kísérletes tudatkutatásban már nem csak az analitikus elmefilozófia alapproblémái (kauzalitás *vs.* korreláció, epifenomenalizmus vagy parallelizmus, stb.) dominálnak, hanem hirtelen a *fenomenológia diskurzusa* is pozitív hatást gyakorol erre a multidiszciplináris mátrixra. A módosult tudatállapotok fenomenológiája azonban néha olyan elemeket hoz felszínre, amelyek kihívás elé állítják a megtestesülés paradigmáját. Amint a későbbiekben látni fogjuk, az ayahuasca víziók (és a halálközeli élmények) egyik centrális eleme, hogy bizonyos esetekben olyan idegen „világokba" repítik az alanyokat, amelyek ún. ontológiai kényszerrel bírnak, tehát azt a benyomást keltik az egyénekben, hogy testüket és a rituálé kontextusát elhagyva egy idegen, de mégis valóságos világ küszöbén találják magukat. A *testenkívüli élmények* – vagy az idegtudomány és a pszichiátria nyelvén fogalmazva „autoszkópia" – és annak egyéb variánsai, önmagukban is érdekes anomáliát jelenthetnek a megtestesülés paradigmájához képest, de jelen esetben csak a fantázia és az észlelet kevert dinamikájára fektetjük a hangsúlyt, és megpróbáljuk filozófiai koncepciók kontextusában újraértelmezni a látomásos tapasztalatok fantazmagorikusnak tűnő sajátosságait.

A megtestesülés paradigmájában számos fenomenológiai fogalom alkalmazásának lehetünk szemtanúi, mégis az az érzése támad az embernek, hogy a fenomenológiai mozgalom alapvető mozgatórugóit és módszereit a szőnyeg alá

[4] Evan Thompson a fenomenológia és a biológiai szemlélet szintetizálásával kísérletezik. A mentális életet három strukturálisan elkülöníthető, de a való életben el nem választható szintre bontja: (1) Az *önszabályozás* az élet, érzőképesség, az érzelem és általában a homeodinamikus folyamatok csoportját takarja. (2) A *szenzomotoros csatolás* az észlelés és érzelem, valamint a cselekvés szorosan összefonódó kapcsolatára – és ezek hátteréül szolgáló dinamikusan változó agyterületekre – utal. Az *interszubjektív interakció* gyakorlatilag a „világbanvaló-lét" alapfenoménjeit takarja, mely itt leredukálódik egy affekciókkal átitatott én-másik viszonyra. (Vö. Thompson 2007.)

seperték. Husserl fenomenológiája alapvetően a pszichologizmussal szemben határozta meg magát, így a kortárs viták egyik nagy kihívása éppen az, hogy beszélhetünk-e egyáltalán „naturalizált fenomenológiáról"? Ráadásul a fenomenológia az intencionalitás paradigmájában azzal a kérdéssel sem igazán foglalkozik, hogy direkt evidenciát találunk-e az agyban a tudat keletkezésére vonatkozólag (John 2005). Husserl számára nincs magyarázati szakadék a tudat könnyű és nehéz problémái között, hiszen maga az empirikus pszichológia is egy transzcendentális feltételrendszer derivátuma. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy bizonyos szerzők (például Thompson) egyre inkább tudatosítják a fenomenológia adaptációjának *szelektivitását*.

Összességében talán megállapíthatjuk, hogy a megtestesültelme-kutatásokban a fenomenológia *transzcendentális* programja kissé alulreprezentált. De ha belemerészkedünk a kísérletes tudatkutatás ingoványos mocsarába, akkor azt látjuk, hogy a fenomenológia által vizsgált alapfenomének (a tudat időbelisége, intencionalitás, a fantázia szerepe) egyre inkább tudományközi párbeszédek talajává válnak. Ehhez a hibrid diskurzushoz a szerzők a módosult tudatállapotok egy szűk csoportjának elemzésével próbálnak hozzájárulni. A módosult tudatállapotok iránt megindult tudományközi érdeklődésből a fenomenológia is kiveheti részét. Gallagher és Zahavi (2008) véleménye szerint a fenomenológia és az idegtudomány között „kölcsönösen termékenyítő" kapcsolat alakulhat ki. A neurofenomenológiai program már nem a mentális állapotok redukciójára törekszik, hanem bizonyos tudatállapotok feltérképezése a cél, melyek talán elősegíthetik a neurális-szomatikus korrelációk kutatását. Ebből a szempontból viszont a módosult tudatállapotok még mindig nehezen kezelhetők. Az alábbiakban igyekszünk megmutatni, hogy az ayahuasca víziók fenomenológiája különös átmenetet képez az *észlelés* és a *fantázia* között. Érdekes filozófiai kérdésként adódik, hogy vajon ezeknek az élményeknek feltérképezhető-e valamiféle *transzcendentális feltételrendszere?* Találhatunk-e ezekben a rendkívül *pszichoplasztikus* élményekben olyan sajátosságokat, amelyek általános érvényűek? Vajon milyen *intencionális aktusnak* felelnek meg ezek az állapotok? Egyáltalán van-e ezeknek az élményeknek *ontológiai létjogosultságuk*, vagy talán a fantázia termékei, esetleg hallucinációkkal van dolgunk, ahogy a pszichopatológia vélekedik? Úgy gondoljuk, hogy ezek a víziók egy önálló fenomenológiai területet jelölnek ki, amely ugyanakkor rendkívül szorosan kapcsolódik az *észlelés* és a *fantázia* fenomenológiájához. A fenomenológiai vizsgálódás legitimációját talán az az érdekes fejlemény is támogatja, hogy ezek az élmények csak igen nehezen illeszthetőek be a megtestesülés paradigmájába; hiszen csak harmadik személyű szempontból állíthatjuk, hogy az alanyok hallucinálnak, testképeiket projektálják, bizonyos agyterületük multiszenzoros dezintegrációt szenved, stb. A fenomenológiai „öneszmélés" lehetőséget ad arra, hogy mindenekelőtt a tudat „immanenciájában", intencionális állapotainak síkján mozogjunk, és „zárójelezzük" azokat a már jól bevált metafizikai és tudományos keretelméleteket,

amelyek éppen dominánsak a kortárs kísérletes tudatkutatásban. Ez az *epokhé* természetesen nem zárja ki azt a tényt, hogy a módosult tudatállapotok neurális hátteréről is egyre több információval rendelkezünk.[5]

II. AZ INTENCIONALITÁS FENOMENOLÓGIAI PARADIGMÁJA

Ha a tudatot a kvália probléma irányából közelítjük meg, akkor azt látjuk, hogy ez a dilemma az egyik kiindulópont a husserli fenomenológiában: „Mit is jelent a szín annak számára, aki lát?" – kérdezi Husserl (1972. 31). A fenomenológia a szemléletben intuitív módon adott *élmények* tudománya, a fenomenológus célja pedig *eidetikus formák* felfedezése az élményáram egészében, illetve a *jelentés és értelemadás* transzcendentális feltételeinek felmutatása. Ezt a tömör megfogalmazást azonban árnyalnunk kell. Husserl szerint, ha már megláttunk egy fenomént, egy evidens önadottságot, akkor rátaláltunk a fenomenológiára. A fenomén szemlélete pedig nem más, mint valaminek a direkt, intuitív megragadása; tehát valamiféle visszatérésről van szó a verbális, diszkurzív gondolkodás szintjéről *az észlelés preverbális szintjéhez*.[6]

A *fenomén* fogalma kapcsán azonnal a naturalizmus és a fenomenológia közötti ingoványos talajon találjuk magunkat. A fenoménen nem egy objektív – a természettudományok által vizsgált – tárgy értendő, nem valamiféle természeti fajtáról van szó. Tömören fogalmazva a fenomén valamiféle önadottság, megjelenítés, egy szinguláris szemléletben adódó evidencia. A fenomenológia „vissza a dolgokhoz" jelszava egy anti-naturalista, pszichologizmussal szembeni

[5] Ugyanakkor fenomenológiai szempontból a jelentés és értelemkonstitúció szerepére is fokuszálunk, míg például az idegtudományos álomkutatás egyik példája minden igyekezet ellenére is csak az álombeli *formák* reduktív megközelítését tudta véghezvinni. Nir és Tonini tanulmánya különös ambivalenciától szenved. Egyrészt megállapítják, hogy a hagyományos álom-fenomenológiával szemben, mely pszichózishoz hasonlítja az álmokat, a bizarr álmok leginkább a *delírium* jegyeit viselik magukon (hallucinációk, zavarodottság és az ébredést követő felejtés). Ez a nézőpont azt sugallja, hogy diagnózisukat kiváltképpen az álmok ébredést követő interpretációira alapozzák, és nem a konkrét álomtartalomra. Egyébként a szerzők reflektálnak a közölhetőség és a cenzúra dilemmáira, de mégis úgy gondolják, hogy az álmok tartalmát, jelentéses aspektusait is feltárhatják. Finomszemcsés fenomenológiai tipológia helyett azonban be kell érniük egy durvaszemcsés megközelítéssel: az arcok, mozdulatok és az affektív háttér kategóriáival. Miközben ez a reduktív megközelítés a *predikcióra* fekteti a hangsúlyt – bizonyos agyterületek aktivitásából megjósolhatónak vélik a felbukkanó álmokat – az álomtartalom jelentéses aspektusa továbbra is homályba burkolózik. Ennek ellenére két nagyon releváns és önkritikus megállapítással élnek: (1) alapvetően még nyitott kérdés az *álom és az agy kapcsolata*; (2) az epilepszia és a poszttraumás stressz keltette visszatérő álmokból levonják a következtetést, hogy *talán az álom az imagináció legtisztább formája* (Nir–Tonini 2010).

[6] Természetesen ebből a szempontból felmerül a fenomenológia két dilemmája: (1) hogyan konstituálódnak a konstitúciót megjelenítő *metaforák* a fenomenológiai nézőpontban; (2) vajon milyen a viszonya a metaforikus és szó szerinti leírásoknak? (De Warren 2010. 276). A metodológiai dilemmák tudatosítása közben vizsgáljuk tovább a husserli programot.

programot tükröz, mely az intencionalitás paradigmájában éri el csúcspontját.[7] A naturalizmus szempontjai szerint eljáró tudomány csak az objektív természeti jelenségeket vizsgálja, a kísérleti pszichológia pedig a tudatéletet is a kémia és a fizika módszertani mintája alapján próbálja feltárni. Husserl szerint azonban az introspektív pszichológia nem elég egzakt, ugyanis egybefolyik a „tudatbéli differenciák végtelen gazdagsága" (Husserl 1972. 133). A pszichikai jelenségek mindig *valamiről* szólnak, a gondolatok, vélekedések mindig *valamire* irányulnak.[8]

A fenomenológiai vizsgálat legfontosabb feladata, hogy a lehető legpontosabban, legrészletesebben leírja az intencionális tapasztalatot. A *primér tapasztalat* a kísérleti személynél van, a reflexív eldologiasítás helyett a fenomenológia az értelemtulajdonítás aspektusait vizsgálja. A naturalizmus és a transzcendentális fenomenológia közötti legnagyobb szakadékot talán az a megállapítás foglalja össze, hogy *a tudat struktúráinak nincsenek analógiái a tudomány által vizsgált természeti világban* (Marbach 2010. 395). Ha beszélhetünk „tudattudományról" husserli értelemben, akkor az a tudati és tárgyi (noetikus-noematikus) oldalon megállapítható hasonlósági/különbözőségi viszonyok feltárását jelenti. Ha észlelek egy kóbor kutyát, vagy visszaemlékszem rá, hogy hazafelé menet egy kóbor kutyát láttam, akkor megváltozik az intencionális aktus és annak korrelátuma, az intencionális tárgy is. Az észlelés csak tudatéletünk egyik nagyon jelentős szegmense, de az áramló tudatélet mindig kiegészül az elvárások, a múltbéli emlékek és a fantázia homályos és illékony tapasztalataival. Sőt maga az észleletben adott tárgytapasztalat is konstruált.

Az észlelés mindig „többletvélekedés", ha kitekintek az ablakon, akkor látom az eperfa bizonyos alakját, de ha közelebb megyek hozzá, akkor számos perspektívából megvizsgálhatom azt. A tárgyészlelet mindig lehetséges profilok és perspektívák metszetében artikulálódik, a tárgyak azonosítása egy tanult, elsajátított folyamat. Ha a visszaemlékezés, a képtudat és a fantázia fenoménjeit figyelembe vesszük, akkor felmerül a kérdés, hogy ezeket a re-prezentációkat miként lehetne

[7] A fenomenológia eredendően afféle megalapozó tudományos program a logika és a pszichológia számára. Husserl az ítéletaktusok pszichofizikai leírása helyett az intencionalitásra fekteti a hangsúlyt. Az idealizáció helyett pedig – melynek segítségével a matematikai természettudomány „szimbólumruhába öltözteti a gondolatot" – a közvetlen átélésre fekteti a hangsúlyt, így az érzéki minőségek immanens szférája is „objektívnek" tekintendő: „az érzéki minőségek fokozatait nem lehet közvetlenül úgy kezelni, mint magukat az alakokat. Mindazonáltal ezeknek a minőségeknek, miként mindennek, amiben az érzékileg szemlélhető világ konkréttá válik, szintén egy »objektív« világ kiáradásaiként kell érvényesülniük – vagy inkább érvényben maradniuk" (Husserl 2000. 54). A természettudományos objektivitás már egy levezetett, közvetett szemlélet, míg a fenomenológia a közvetlen szemléleti adódás irányába tett lépésekkel halad előre a tudományok megalapozásának érdekében.

[8] Az érzelmek esetén az intencionális kérdése természetesen bonyolultabb formát ölt (bizonyos esetekben – például szorongás – az érzelem forrása/tárgya nem konkretizálható), de ez a kognitív-noetikus funkció a tudat és az értelem alapvető karakterisztikájának tekinthető (Kiss 2005. 125–126).

naturalisztikusan leírni, annak analógiájára, ahogy egy elemi érzetadatot vagy memóriamintázatot korrelálunk bizonyos agyi folyamatokkal? Mivel eleven jelenünk mezejét az aktuális és nem aktuális tapasztalat diffúz rendszere képezi, ezért egy komplexitásbeli robbanással találja szembe magát a naturalizmus.[9] Érdekes analógia, hogy Husserl a korabeli empirikus pszichológia eredményei alapján megállapította, hogy a *gondolat*, az *akarat* és a tudatélet *időisége* nem lokalizálható a testben az érzetek analógiájára (Crowell 2010. 374; Hua IV 161/163). A naturalizmus és a fenomenológia között kialakult párbeszéd kapcsán Marbach megjegyzi, hogy habár a fenomenológia integrálható a kísérleti tudományok esetében, de ettől még nem helyettesíthető a redukcionista megközelítésekkel. Kettős dilemmával állunk szemben: (1) naturalista perspektívából a természetes szelekció hatására örököltünk egy (talán) univerzális pszichológiai architektúrát, mely az első személyű tapasztalat emergenciájához vezetett (Marbach 2010. 403). (2) Fenomenológiai szempontból viszont a természettudomány a *transzcendentális egó* és/vagy az *életvilág* derivátumának tűnik, a természetes beállítódáshoz hasonlóan. Husserl szerint a tudományok megalapozása csak a fenomenológiai „öneszmélés" révén mehet végbe. Ez utóbbi megállapítás pedig a naturalizmus szempontjából a szolipszizmus irányába mutat. A naturalista világkép és a transzcendentális konstitúció antagonizmusa rámutat a *szubjektivitás pardoxonára:* egyrészt objektumok vagyunk a világban (empirikus én), másrészt pedig világot konstituáló szubjektivitásként is gondolhatunk saját létünkre (transzcendentális egó). Az összemérhetetlenség bizarr érzése, egy furcsa *alakváltás* feszültsége szorongat minket, ha kezelni próbáljuk ezt az antinómiát, de David Carr (2010) szerint nem kell szükségszerűen riválisnak tekintenünk a két filozófiai beállítódást. Steven Crowell (2010) szerint pedig elképzelhető valamiféle „gyenge naturalizmus", ami összebékíti a fenomenológiát a darwini és az idegtudományos szemlélettel. Varela neurofenomenológiája figyelmen kívül hagyja a transzcendentális nézőpontot, de meghagyja a fenomenológiai redukciót (a léttételezés felfüggesztését). Crowell szerint inkább a redukciót kellene feladnunk, ami tiszta tudathoz, a transzcendentális egó konstitúciós pólusához vezet, ugyanis maga Husserl sem fogalmaz egyértelműen ezzel kapcsolatban. Némely esetben üres azonosságpólus, más esetben pedig habitualitások szubsztrátuma a tiszta tudat (Crowell 2010. 384). Crowell szerint a redukció szerepét nélkülözve is beszélhetünk az élmények közötti *deskriptív különbségekről*.

[9] Lásd Marbach 2010. 402. A tapasztalati élet „multidimenzionalitása" komoly fejtörést okoz a kísérleti tudatkutatásban is. Joy Hirsch (2005) megállapítja, hogy az észlelés, a nyelv és a motoros rendszerek tekintetében egy fMRI vizsgálat igen kimagasló funkcionális pontossággal dolgozik, de a kognitív, személyiségbeli és affektív rendszerek esetében már nem olyan könnyű feladat a struktúra és a funkció összekapcsolása. A kortárs kognitív pszichológiai kutatások egyik „forró pontja" ez; a magasabb rendű személyiségbeli-affektív rendszerek struktúra-funkció vizsgálata a mai napig nem hozott értékelhető eredményt. A kreativitás neurális korrelátumának vizsgálatával kapcsolatos friss áttekintést ad Dietrich és Kanso beszámolója (2010), mely számos különböző kutatócsoport legújabb eredményeit foglalja össze a témában.

A konstitúciós szintek feltárása pedig szintén végbemehet a „tiszta tudat" nélkül is. Úgy tűnik, hogy a fent körvonalazódó dilemmákra választ lelhetünk a husserli korpuszon belül is. Hiszen Crowell-lel szemben egy olyan alternatíva is elképzelhető, hogy redukálunk bizonyos ontológiai elkötelezettségeket, de mégsem lépünk ki a deskriptív különbségek hálózatából.[10] Tehát szemléletünket az intencionális viszonyra irányíthatjuk, a tudat *immanenciájában* mozogva. Az élmények hérakleitoszi folyamában nincs különbség *jelenség és lét* között, Husserl szerint nem naturalizálhatunk valamit, aminek a léte *nem természeti* és *nem kauzális* jellegű (Husserl 1972. 147). Ez a megállapítás viszont nem a pszichofizikai megközelítések visszautasításaként értendő. Egyszerűen arról van szó, hogy bizonyos tudati élményeket a saját létmódjukban próbálunk megragadni anélkül, hogy egyelőre a tudattalan, a test vagy az agy magyarázati módjaihoz fordulnánk.[11]

Az intencionális viszony fenomenológiai vizsgálata egyaránt kiterjed a tudati oldalra és a tárgyi oldalra is. Ez a módszer természetesen nem zárja ki, hogy a pszichofizika vagy az agykutatás feltérképezze az intencionális aktus közben lezajló folyamatokat, de a transzcendentális fenomenológiának az a kérdése, hogy miként konstituálja a tudat a különböző fenoméneket, legyen szó akár az észlelés, a fantázia vagy az álom intencionális aktusáról. A fenomenológus a tudat immanenciájában mozog. Az immanencia ebből a szempontból nem az újkori filozófiák „belső tér" vagy „karteziánus színház" metaforáját jelenti, hanem az immanencia maga az intencionális viszony közvetlensége, ahol „fenoméntől fenoménre" haladunk; a fenomének mint időben áramló egységek jelennek meg majd tűnnek el a tudatéletben (Husserl 1972. 148; 1998. 115). A fenomének két alapvető konstitúciós tengelye tehát az intencionalitás és az idő. A tudat mindig valaminek a tudata, legyen szó akár egy képzelt, észlelt tárgyról vagy éppen valamilyen álomtapasztalatról. A fenomén azonban mégsem semmi, hanem éppen az, ami a tudat számára létet és értelmet konstituál.[12]

[10] Erre az eljárásra rendkívül szemléletes példát nyújt Ullmann Tamás a *retroaktivitás* fenoménjének leírásával. A retroaktivitás fenoménjében összetalálkozik a pszichiátria és a fenomenológia. Az affektív önérzés (vágyak, késztetések, akarások) sémáinak immanens feltérképezése, a tudatosítás mechanizmusainak szemléletes leírásai egy egészen új tudatelemzési módszert tükröznek: „Egyszerűbben: a retroaktivitás élménye lehetővé teszi, hogy megfigyeljem tapasztalataim tudattalanul működő affektív mezejét, azt a mezőt, ami az analógiák, utalások és formák láthatatlan erezetét képezi és az értelem mindenkori összefüggéseinek szerkezetét előrajzolja" (Ullmann 2010. 275–298).

[11] A fenomenológiai vizsgálódás első személyű módszere nem deligitimálja azokat a megállapításokat, mely szerint például az *önaffekció* hátterében számításba kell vennünk testi regulációs folyamatokat – az autonóm idegrendszert, az agytörzsi magvakat, a biokémiai interakciót –, és az emocionalitásért felelős egyéb neurális köröket; tehát azokat az önszabályozási folyamatokat, amelyeket a kortárs idegtudomány a „mag tudatosság" fogalmával jelöl (Thompson–Varela 2001).

[12] „De viszonyuljon bárhogyan is ez a fenomén a valósághoz, kritikai mérlegelés eredményeként döntsek bárhogyan is a lét vagy látszat kérdésében, maga a fenomén *mégsem semmi*, hanem éppen az, ami a megfelelő kritikai döntést egészében véve lehetővé teszi, vagyis le-

De vajon miben különbözik a fenomenológiai szemlélet a reflexiótól? Husserl a reflexióval szemben az *epokhé* – a léttételezés felfüggesztésének – alkalmazását hangsúlyozza. A reflexió annyira mesterségesen hasítja szét a tudati és tárgyi oldalt a megismerésben, hogy az hajlamossá válik eltorzítani a vizsgálandó egységes élményt, vagy éppen olyan elemekkel gazdagítja, amelyek nem is tartoznak hozzá (Ullmann 2010. 159). Az epokhé segítségével azonban hatályon kívül helyezünk minden léttételezést. Elvonatkoztatunk a mindennapi evidenciáktól, a természettudományos ismeretek létigényétől (elméleteik igazságától és módszereik hatókörétől), sőt a saját tapasztalati életünk létigényeit is zárójelbe tesszük (Husserl 1972. 233; 2000. 19). Ez a beállítódás azonban mindig azzal a veszéllyel fenyeget, hogy bármikor visszaeshetünk a természetes beállítódás vagy a reflexív tudatfilozófiák tárgyontológiájába.[13] Egy „keskeny sziklaperemen állunk", és mintha ez lenne a filozófia „élet-halál kérdése" – írja Husserl. Amint fentebb is láttuk a redukció kapcsán felmerülő „tiszta tudat" lehetősége mint a transzcendentális szemlélet énje kiélezte a kortárs naturalizált fenomenológiával kapcsolatos vitákat.

E merész és inkommenzurabilitási dilemmákat felvető ötlet helyett maradjunk inkább továbbra is a tudati immanencia és az epokhé elsődleges koncepcióinál. Az *epokhé* nem egyszerűen valamiféle „metatudat", mint ahogy azt a neurofenomenológusok vélik. Nem csupán arról van szó, hogy a redukció segítségével tudatosítjuk, hogy éppen a képzelet, az észlelet vagy a képtudat intencionális aktusa zajlik, hanem megpróbáljuk úgy szemlélni az élményt, hogy megmaradjon annak időbeli (retencionális) lefutása. A reflexióval szemben az intencionális látásmóddal Husserl megpróbál egyszerre „benne élni" és „szemlélődni" is az élményben. Az átélt tartalmak efféle paradox láttatása teszi később lehetővé, hogy deskriptív különbségeket mutasson fel az észlelet, a képtudat és a fantázia tudataktusai között.[14] Az intencionális tudataktusok jellemzése – mely a tudati és tárgyi oldalra egyaránt kiterjed – talán lehetőséget nyújt arra, hogy új szemszögből, a jelentéskonstitúció szemszögéből vizsgáljuk meg a módosult tudatállapotok bizonyos formáját. E vizsgálódás talán a fenomenológia korpuszát is gazdagíthatja abból a szempontból, hogy adalékokat nyújt az észlelés és a fantázia fenomenológiai leírásaihoz.

---

hetővé teszi, hogy számomra bármi, mint igazi lét – mint véglegesen eldöntött, vagy mint eldöntendő – értelmet és érvényt nyerjen (Husserl 2000. 29).

[13] A fenomenológiai korpuszban számos olyan problematikus ponttal találkozhatunk, ahol a fenomenológia kénytelen elvonatkoztatni a közvetlen szemlélettől, és valamiféle konstruktív fenomenológiává válik. Ezek a metodológiai kérdések kiváltképpen a passzív szintézis és a tudattalan dilemmái kapcsán merülnek fel. (Lásd Ullmann 2010.)

[14] A képzelet (fantázia) és észlelés például – egyes pszichológusok szerint – ugyanazon érem két oldala, vagy másképpen fogalmazva: a fantázia az észlelés fordítottja. Az észlelés kiindulópontja ugyanis a tárgy, mely a tapasztalathoz vezet, míg a képzeleté az előzetes tapasztalat, mely a tárgy felbukkanásához vezet a perceptuális mezőben (Sekuler–Blake 2000. 521–522).

III. TRANSZPERSZONÁLIS ONTOKOZMOLÓGIA ÉS POSZTMODERN RELATIVIZMUS

Napjainkban az ayahuasca víziók kutatása az interdiszciplináris érdeklődés középpontjába került, így számos perspektívából tekinthetünk rájuk. Winkelman (2010) megközelítése például egyaránt felhasználja az antropológiai, idegtudományos szempontokat és a megtestesülés kutatásának eredményeit. Benny Shanon (2003) a kognitív pszichológiai megközelítésében egyértelműen fenomenológiai szempontokra támaszkodik, és elsősorban az élmények tipológiáját, strukturális különbségeit tárja fel. Shanonnal szemben Rick Strassman (2001) a farmakológiai kutatásokra és a kontrollált kísérletekre fekteti a hangsúlyt, de nem veti meg a metafizikai spekulációkat sem, amelyeket az élménybeszámolók alapján állít össze. Frecska Ede és Luis E. Luna (2006) ötvözik a farmakológiai, az antropológiai és a spirituális szempontokat, miközben a Hameroffi kvantum-tudatmodellt is kiterjesztik a hallucinogének által indukált módosult tudatállapotok magyarázatában.[15] E rövid áttekintésből is látható, hogy az ayahuasca víziókkal kapcsolatos irodalom multidiszciplináris jelleget ölt, és a kísérleti eredmények is exponenciálisan növekednek.

Mielőtt rátérnénk a víziók fenomenológiai szempontból mérvadó aspektusaira, ejtsünk néhány szót a pszichedelikus kutatások dilemmáiról. A pszichedelikus szerek nemcsak az 1960 években lángra lobbant ellenkultúra szerves részét képezték, hanem az idegtudományos, farmakológiai kutatásoknak is lendületet adtak. A szerotonin neurotranszmitter jelentőségének felfedezése szinte egybeesett Hoffman LSD-vel kapcsolatos kutatásaival.

A pszichoaktív szerek számára a modern medicína legalább hat különböző kategóriát tart fenn, ezek közül mi egy főcsoportra, az ún. *pszichedelikumokra* fokuszálunk a továbbiakban. Ez utóbbi csoport további alcsoportokra tagolható, és az idetartozó – természetes vagy mesterséges – anyagok közös tulajdonsága a *tudatmódosító* hatás. Ezen anyagok nagy többsége *hallucinogén* vagy *pszichomimetikus* kategóriákba sorolható (Farthing 1992. 451; Maurer 2010). Az 1970-es évek vége óta *a módosult tudatállapotok* kifejezés nem mentes a pejoratív felhangtól.[16]

[15] Frecska és Luna (2006) nem csupán a kísérletes tudatkutatás és a farmakológia eredményeit mozgósítja a módosult tudatállapotok értelmezésében, hanem egy radikális kultúrkritikával is élnek. Úgy gondolják, hogy az ún. „perceptuális-kognitív-szimbolikus" tudás mellett/mögött rejtőzik egy sokkal régebbi elmebeli diszpozíció, amely „direkt-intuitív-nem lokális" információforrásnak tekinthető. Míg az intuitív tudás az archaikus közösségek számára evidensen adott a mindennapi életben, addig ez az elfeledett tudásforma már csak ritka alkalmakkor bukkan fel a kognícióra alapozott civilizációkban.

[16] A „módosult tudatállapot" (*altered state of consciousness* – ASC) legegyszerűbben a következőképpen definiálható: a szubjektív tapasztalatok általános mintázatának drasztikus változása, melyet mind a kognitív-, mind pedig a fiziológiai funkciók terén jelentős eltérések kísérnek. Példaként idesorolhatóak az alvás, a hipnagóg és hipnotikus állapotok, különféle meditációs-, misztikus- és transzcendens tapasztalatok, illetve a fent említett pszichoaktív szerek kiváltotta tudatállapotok, stb. (Farthing 1992. 202–203). Az általános definíció mel-

A tárgyilagosság kedvéért természetesen kettős mércét kell alkalmaznunk. Ha összehasonlítjuk a neurológiai anomáliák (például skizofrénia, migrén, agyvérzés stb.) következtében megjelenő, vagy azok által kísért tüneteket, akkor valóban találhatunk párhuzamokat az LSD és egyéb pszichoaktív szerek által indukált élménybeszámolókkal (González-Maeso–Sealfon 2009). A pszichológiai klasszifikációk azonban nem meríthetik ki teljesen ezen élmények végtelen változatosságát és formagazdagságát. A *modellpszichózis*-elképzelés értelmében a drog által indukált *módosult tudatállapotok* a normális, éber, észleleti tapasztalatok patológiásan módosult változatai. A fenomenális beszámolók, valamint számos anatómiai és idegtudományos vizsgálat azonban amellett teszi le a voksot, hogy a pszichoaktív szerek tágabbra nyitják az „érzékelés kapuit"; olyan neuro-szinkronizációs és farmakológiai mechanizmusokat indítnak be, amelyek nem torzítják az információfeldolgozást, hanem képessé tesznek a tudatküszöb alatti információk befogadására is. A tudattágító vagyis *pszichedelikum* kifejezés Henry Osmondtól származik. Egy másik – szintén a pszichopatológiai redukcionizmussal szemben álló – kifejezés pedig az *entheogén*, amelyet gyakran alkalmaznak kifejezetten az archaikus gyökerekkel rendelkező pszichoaktív növények megnevezésére.[17]

A pszichedelikumoknak két alapvető értelmezését különíthetjük el, amelyek egyáltalán nem mentesek az ontológiai elkötelezettségektől és a metafizikai spekulációktól. Az egyik a *mélypszichológiai megközelítés*, amelyet Jung és Rank írásai képviselnek (Walsh–Grob 2005). Ebben az esetben gyakorlatilag úgy tekinthe-

lett vegyük figyelembe, hogy az interdiszciplináris megközelítésnek köszönhetően a tudatállapotok (*conscious states* – CS) és a módosult tudatállapotok (ASC) meghatározásai nagyon szerteágazók. Rock és Krippner amellett érvelnek, hogy e meghatározások szemantikai zavarokkal terhesek. Ugyanis a tudat kapcsán nem minden esetben különíthető el, hogy éppen *a tudattartalmak változásának észrevevését, megfigyelését* jelenti a „tudat" kifejezés, vagy inkább önmagában véve *a szubjektív tapasztalatok változását*. Rock és Krippner olyan kérdőívek kidolgozását javasolja, amelyek nem a tudatállapotok, hanem a fenomenális tulajdonságok változásaira fektetik a hangsúlyt. Ebben a kontextusban gondolhatunk például az „időérzet" vagy a „vizuális képalkotás" változásaira, de olyan kérdéseket is feltehetünk az alanynak, amelyek szabadságot nyújtanak számára a jelentős fenomenális változások bemutatásában. Ez a megközelítés nem a tudatállapotok strukturális változásaira fekteti a hangsúlyt, hanem inkább a fenomenális mező egészébe ágyazódó fenomenális tulajdonságok intenzitásváltozásaira. Ennek köszönhetően a normális tudatállapot és az alterált tudatállapot közötti radikálisnak tűnő különbség elhalványul, és a tudatműködés feltérképezése némileg eltávolodhat a „normális és patologikus" dilemmáinak végeláthatatlan kérdéseitől (Rock–Krippner 2011).

[17] Ha csak az elmúlt évszázadra tekintünk vissza, akkor is azt látjuk, hogy több tízmillió ember használta a pszichedelikus szereket ilyen vagy olyan formában, és különféle negatív vagy pozitív végkimenetellel. A meszkalin, a pszilocibin és az ayahuasca pedig több évezredes múltra tekint vissza a törzsi társadalmakban. Walsh és Grob szerint a pszilocibin, az LSD és a meszkalin 1960-as évekbeli felfedezése megrázta az egész nyugati kultúrát. A pszihedelikus szerek gyakorlatilag megtermékenyítették a művészet, a kreativitás, a spiritualitás, az agy és a viselkedés dimenzióinak kutatását (Walsh – Grob 2005).

tünk a pszichedelikumokra, mint amelyek a tudattalan *archetípusaiba*[18] engednek betekintést, sőt fenomenológiai nyelven talán úgy is fogalmazhatunk, hogy ezek a szerek mozgásba lendítik és a szemlélet terébe vetítik a tudatküszöb alatt munkálkodó archetipikus szimbólumokat és latens affekciókat. Ez a rendkívül egyedülálló és lehengerlő *jelenvalóvá tétel* pedig kibillenti egyensúlyából a *habitualizált* megismerési formákból táplálkozó tudatot, a világ és az én hirtelen új észleleti/affektív mintázatokkal telítődhet. Fenomenológiai szempontból természetesen nem az archetípusok útját járjuk; pontosabban nem kell elutasítanunk az archetipikus képek felbukkanását mint a tudat idealizált szemléleti formáit, a fenomenológia csak az ontológiai elkötelezettségek terhét szeretné levenni az élmények válláról.[19] Ha az élmények fenomenológiai tipizálása a célunk, akkor elvonatkoztatunk a pszichológiai modellektől is, a személyes és a kollektív tudattalan magyarázati pozíciójától is. Ha a mélypszichológiai megközelítést *vertikálisnak* tekintjük, akkor a fenomenológiait talán *horizontálisnak* képzeljük el: az eleven jelen mezején – a tudatáram hérakleitoszi folyamában – felbukkanó élmények kavalkádját figyeljük, miközben „nyugton maradunk", de nem akadályozzuk „éber érdeklődésünket" (Husserl 1998. 192). A transzcendentális önmegismerés azonban még az észlelési tapasztalat szintjén is nehéz feladat, hogy is lehetne efféle „kontrollt" alkalmazni olyan helyzetben, ahol az érzékelés kapui tágra nyílnak, és a normál észleleti világ alak- és színkonstellációja darabokra hullik? Érdekes módon a pszichedelikus kutatás legújabb fellendülését éppen az a mozzanat vezérli, hogy bizonyos pszichoaktív szerek nemcsak a skizofréniára és egyéb pszichotikus zavarokra jellemző identitásvesztéssel és széttöredezettséggel jellemezhetőek, hanem az összeomlást egy reintegrációs

[18] Az archetípus értelmezésével igazán gondban lehetünk, ugyanis nemcsak arról van szó, hogy az archetipikus pszichológia másként viszonyul például a jungi archetípusokhoz, hanem az a fő dilemma, hogy maga Jung is változtatja az archetípus jelentését alkotói korszakaiban. Jelen esetben elégedjünk meg egy a fenomenológiai szempontból is relevánsnak ígérkező megkülönböztetéssel, mely az *archetípus* és az *arhetipikus kép* között feszül. Jung szerint a psziché alapvetően képekből áll, a képzelőerő pedig elválaszthatatlan a pszichés működéstől, így az archetípusok bizonyos értelemben hasonlóak a kanti kategóriákhoz, hiszen *sematizálják* (formába öntik) az egyéni tapasztalatokat, és jelentéssel töltik fel azokat. De az „archetípus" önmagában még üres, tudattalan forma, csak az *archetipikus kép* esetében beszélhetünk a forma, tartalom és jelentés egymásba fonódásáról (Adams 2004).

[19] A jungi korpuszban gyakran észrevehető a fenomenológiai szempontok és a metafizikai spekulációk különös összjátéka. Jung majdnem minden archetípus meghatározása közben fejtegetésekbe kezd az archetípusok mibenlétéről, melyek elválaszthatatlanul összefüggnek a kollektív tudattalan hipotézisével. Az „autoktón módon újrakeletkező mitológiai motívumok" (Jung 2011. 53) inkább „archetípikus képeknek" tekinthetők. Az *archetípus* inkább egy olyan láthatatlan tervrajz vagy *ösztönös tendencia*, amely elősegíti a képek, szimbólumok genezisét. Kevésbé tudományosra sikeredett írásaiban és interjúiban azonban a kollektív tudattalan egy *virtuális rezervoárrá* válik, ahonnan felbukkannak az archetipikus szimbólumok. A transzperszonális pszichológia pedig ezt a leegyszerűsített – metafizikai – képet emeli ki a jungi korpuszból, szemben azokkal a szövevényes filozófiai dilemmákkal, amelyek a *tudattalan meghatározhatatlansága* és a szimbólumok „jelentésmagjának" megállapíthatatlansága körül fodrozódnak (Jung 2011).

folyamat követi. Winkelman ezért vezeti be a *pszichointegrátor* kifejezést az ayahuasca élményekkel kapcsolatban. Winkelman megfogalmazásai elég tömörek a pszichointegráció mechanizmusaival kapcsolatban. Az alterált tudatállapot alatt a limbikus rendszerben zajló gamma-szinkronizáció mechanizmusa alapján Winkelman arra következtet, hogy az ayahuasca víziókban a különböző „innát reprezentációs modulok" közötti agyi információátvitel felfokozódik. Ennek eredményeképpen a személyiség viselkedési, érzelmi és gondolati aspektusai valamiképpen nagyobb egységességet mutatnak fel, ami pszichoszociális kontextusban a csoportkohézió (érzelmi kötelékek) erősödésében nyilvánulhat meg (Winkelman 2002. 1878). A pszichointegráció fogalma azonban korántsem mentes az ellentmondásoktól, és messze vagyunk még attól, hogy univerzális biológiai jelenségként tekintsünk rá. Shushan antropológiai szempontból tesz fel két nyitott kérdést: (1) Miért történik az, hogy a transzállapot bizonyos egyéneknél és bizonyos kultúrákban valóban transzformatív hatást vált ki (pszichointegrátorként működik Winkelman nyelvezetével élve), más esetekben pedig semmilyen vagy éppen negatív hatást kelt? (2) Csak a sámánok azok a kivételes individuumok, akik képesek a pszichointegrációra, a csoportkohézió és az empatikus viszony megerősítésére (Shushan 2009. 183)? Továbbá Winkelman „neuroteológiai" megközelítése előfeltételezi, hogy a törzsi társadalmak „szellemvilága" komponensekre bontható és szimbolikus megnyilvánulásaik agyi modulokra redukálhatóak. Röviden tehát a *jungi archetipusok neurokognitív redukciójáról lenne szó*, ami egy olyan *univerzális* ismeretrendszert feltételez, melynek egyelőre nem vagyunk birtokában, és talán nem is leszünk soha.[20] Frecska kissé eltérően fogalmazza meg a pszichointegráció szerepét, rámutatva arra, hogy a pszichointegrációs folyamat mindig új információk bevitelét, inkorporálódását feltételezi a dezintegrálódott rendszerbe egy *divináció*nak nevezett folyamat által. A „divináció" fogalma itt nem valamiféle agyi mechanizmusra, hanem inkább egy metafizikai – de egyben pszichológiai – processzusra utal; a sámán azon képességéről esik itt szó, hogy gyógyító rituáléjának célja a kapcsolatteremtés a szellemvilággal. A *divináció* a pszichointegráció tradicionális megfogalmazása, ahol a sámán szerepe valamiféle közvetítés a szent entitások *(divine entities)*, illetve szellemek és a páciens között (Frecska 2008. 175). A metafizikai és filozófiai bonyodalmak ellenére a pszichedelikus kutatások kapcsán megállapítható, hogy az integrációs folyamat nem kizárólag az ayahuasca sajátossága, idesorolhatjuk még a pszilocibint és az ibogaint is a legújabb kutatások fényében.

[20] Shsuhan például a túlvilági mitológiai motívumok és a halálközeli élmények komparatív vizsgálata után csupán *kvázi-univerzális* motívumokról beszél, amelyek transzkulturálisnak tűnnek; de ebből viszont még nem következtethetünk teljes univerzalitásukra, hiszen saját vizsgálódásai is egy bizonyos perspektívához – a nyugati beszámolókhoz – köthetők. Közös platform híján minél részletesebb vizsgálódásnak vetjük alá a különféle kultúrák szimbólumrendszerét, annál valószínűbb a különbségek sokaságának felbukkanása (Shushan 2009).

A pszichedelikus élményekkel kapcsolatos második fő értelmezés a *misztikus tapasztalatok* irányába mutat. Ez a misztikus értelmezés a transzcendens tapasztalatok *katalizátorainak* tekinti a pszichoaktív szereket, és hangsúlyozza, hogy a szerek által kiváltott tudatállapotok endogén módon is kiválthatóak a keleti, kontemplatív tradíciók technikáinak (például meditáció, jóga) segítségével. A misztikus értelmezés még inkább hajlamos az ontológiai magyarázatra, erre talán Aldous Huxley (2009) „örök filozófia" koncepciója a legjobb példa, de idesorolhatjuk a transzperszonális pszichológia képviselőit is.

A transzperszonális pszichológia korántsem egységes irányzat. A jungi alapokon kívül talán mind egyetértenek abban, hogy a személyes tudattalan szférája nem a latens tudattartalmak önmagába záruló tárháza, hanem csupán egy rövid ösvény, mely a kollektív tudattalanba, illetve a „tudatfeletti-numinózus" tartományokba torkollik. Grof LSD-terápiák alapján kidolgozott egy modellt, amely szerint a tudattalan perinatális élmények mögött/fölött egy olyan új tartomány kezdődik, amelyet archetipikus lények és mitológiai minták, tájképek népesítenek be.[21] Grof saját élményei és mások élménybeszámolói alapján kialakított valamiféle *ontokozmológiát*, ami röviden annyit jelent, hogy az LSD hatása alatt felbukkanó archetipikus tudattalan tartalmaknak önálló ontológiai státuszt tulajdonít. A transzperszonális pszichológia minden érdeme és potenciálja ellenére kétes megítélésű szakmai körökben. Noha kétségtelenül fontos metodológiai extrákat adhat a tudatkutatás eklektikus módszertani köréhez, nem szabad túlzásokba esnünk. Erre hívja fel a figyelmet Szummer egy tanulmányában, ahol azt is kiemeli, hogy nem tanácsos ezt a sajátos megközelítést keverni a korábban már vázolt – Szummer szerint „originálisabb" – jungi pszichoanalízissel.[22]

A fentiek nyomán a pszichedelikus terápiában két módszert különböztetnek meg (Walsh és Grob 2005a). Az egyik a *pszicholitikus módszer:* ebben az esetben a személyes, tudattalan pszichodinamikai problémák feltárása a cél, de itt is előfordulhatnak transzperszonális/misztikus tapasztalatok. A másik módszer a *pszichedelikus*, ami inkább egy lórúgáshoz hasonló, ugyanis ebben az esetben az a cél, hogy minél gyorsabban elröpítsék az alanyt a transzperszonális szintekre. Az

[21] „Azonban a transzperszonális élmények harmadik kategóriája még érdekesebb, itt a tudat olyan területekre és dimenziókra terjed ki, amelyeket a nyugati ipari társadalom nem tekint »valósnak«. Ide tartozik számos mitológiai lény és mitológiai táj víziója vagy éppen a különféle kultúrák isteneivel és démonaival való találkozás és azonosulás; ide sorolhatjuk a kommunikációt testetlen lényekkel, szellemi vezetőkkel, emberfeletti entitásokkal, földönkívüliekkel, és párhuzamos univerzumok lakóival" (Grof 1994. 7–8).

[22] „Grof és a transzperszonális pszichológusok a mitológiától kezdve a pszichológián keresztül a parapszichológiáig és az okkult irodalomig (spiritizmus) terjedő heterogén és részben meglehetősen kétes értékű anyagot próbálják meg az értelmezéshez felhasználni. Mindez könnyed, szellemes játék alakját is ölthetné, mint amilyen mondjuk Umberto Eco *A Foucault-inga* című regénye, amely a terjedelmes ezoterikus-okkultista irodalomból vett anyagot szövi ironikus narratívába. Grof azonban kollégáinak többségéhez hasonlóan meg van arról győződve, hogy tudománya valamilyen rendkívüli jelentőségű szellemi és tudományos áttörés küszöbén áll, amely ízzé-porrá zúzza majd a materialista világképet" (Szummer 2008. 70).

a koncepció vezérelve, hogy nagyobb eséllyel gyógyul az alany, ha a „spirituális ébredés" átugorja a pszichodinamikai problémákat. A transzperszonális szintet jellemző kategóriák változatossága (például kozmikus tudat, tiszta tudat, omega tapasztalat, oversoul) azonban azonnal jelzi, hogy önmagában egyik iskola sem teljes, és a fenomének végtelen változatossága igencsak ellenáll a diszkurzív gondolkodásnak. Az episztemológiai határok belátása ezért fenomenológiai vizsgálódást követel még a pszichedelikus terápiák hívei szerint is (Walsh–Grob 2005c. 242). Ebből a belátásból is vehetjük a bátorságot arra, hogy bizonyos víziók sajátosságait az észlelés és a fantázia fenomenológiai támasztéka mentén próbáljuk meg ábrázolni.

Akár a mélypszichológiai, akár a diverzitásban bővelkedő transzperszonális megközelítéseket vesszük górcső alá, mindenhol felbukkan az esszencializmus és az univerzalizmus dilemmája, mely a posztmodern kritikák egyik fő támadási pontja. A posztmodern *dekonstrukció* értelmében, az archetipikus képek és szimbólumok nem a tudat esszenciális formái. A mitológiai témák és archetípusok csupán egy bizonyos kultúra sajátosságai, és nem valamiféle univerzális, transzperszonális tudat kifejeződései. Nincs archimédészi pont a történetiségen kívül – figyelmeztet Derrida megállapítására utalva Vernon W. Gras (1981). Gras szerint metafizikai spekuláció a szituáltságtól mentes univerzális elme tartalmai utáni kutatás, nem léphetünk ki nyelvünk konvencióiból. Paul Kugler (2008) az archetipikus képek történeti vizsgálata után kevésbé pesszimista konklúziót von le. Kugler szerint a psziché képei nem „történeti jellegzetességek" és nem is elmebeli vagy metafizikai „univerzális esszenciák", hanem afféle „hidak", amelyek transzszubjektív és transzobjektív létmód felé vezetnek. A képek és víziók a *fenséges* kifejeződési formái, valamiféle ismeretlen tartomány felé vezetik a tudat fürkésző tekintetét (vö. Kugler 2008). Kugler a metafizika szküllája és a posztmodern perspektivizmus kharübdisze között hánykolódva az esztétikai tapasztalatban találja meg az arany középutat. Úgy gondoljuk, ezen a ponton remekül tetten érhető a fenomenológiai szemlélet alkalmazhatósága. A víziók ontológiai státuszáról valóban nehezen tehetünk kijelentéseket a szokásos kulturális és tudományos sémáink segítségével. Az esztétikai és lélektani hatások azonban arra utalnak, hogy itt valóban valamiféle az észlelés elevenségét és élénkségét is transzcendáló tapasztalati móddal találjuk szembe magunkat, amelyre talán joggal alkalmazható a *fenséges* jelző. A víziók egy olyan félelemmel teli áhítatot *(awefullness)* kelthetnek az alanyokban, amely némi rokonságot mutat a fenséges kanti értelmezésével, ahol egy grandiózus természeti látvány egyszerre elrettenti és örömmel tölti el az elmét (Kant 2003). A fenséges tapasztalatának azonban nem az esztétikai gyökerei jelentősek számunkra, hanem annak fenomenológiai vetülete, nevezetesen a fenséges tapasztalatában egy „spontán fenomenológiai redukció" hatását érhetjük tetten (Ullmann 2010. 118–126). E spontán redukciónak az a lényege, hogy kizökkent a nyelv, a kultúra és a személyes háttér által szedimentálódott metaforák és alakészlelések szituált meze-

jéről; a fenséges az ismeretlenbe taszít, és fogódzó nélkül kapaszkodhatunk egy mélybe vezető sziklaperemen. A következőkben megpróbálunk elvonatkoztatni a metafizikai és a pszichológiai modellektől, és kizárólag az immanencia szférájában navigálva mutatjuk meg, hogy milyen változásokat szenved a tudati és a tárgyi oldal a lehengerlő víziók következtében.

IV. A TUDATOSÍTÁS FENOMENOLÓGIÁJA

Felmerül a kérdés, hogy vajon miként képezheti transzcendentális fenomenológiai vizsgálódás tárgyát egy olyan komplex jelenség, mint az ayahuasca víziók családja? Hogyan lehetne a víziók „világfenoménjéről" szemléletes megállapításokat tenni? Husserl és Merleau-Ponty munkáiban egyaránt találhatunk olyan innovatív *metaforákat*, amelyek a tapasztalat preverbális, tudatelőttes szintjére szeretnék felhívni a figyelmet. A víziók dinamikája pedig éppen ezeket a rejtett létrégiókat emeli be a szemlélet szférájába. Nézzünk meg röviden két példát a fenomenológiai tradícióból: Husserl „affektív morfológiai mezőről beszél", amelynek latens dinamikája mindig előrajzolja a minőségek és Gestaltok eloszlását az immanencia szférájában (Ullmann 2010. 243). Merleau-Ponty szintén a reflexiót megelőző *érzéki közvetlenséget* szerette volna megragadni a test fogalmával és a „hús" metaforájával.[23] A vízió fenomenológiája talán azért lehet érdekfeszítő a fenomenológia számára, mert egy olyan *transzobjektív és transzszubjektív világfenoményt* alkot, amely Husserl és Merleau-Ponty filozófiáiban már *konstruktív* megközelítésben részesült. A víziókban megtaláljuk azt a spontán szemléleti jelenvalóvá-tételt, ami a láthatatlan szférájából a láthatóság horizontjába emeli a tudatelőttes tartalmakat. Egy olyan titokban munkálkodó létrégiót fedezhetünk fel, amely talán a „világon-lét" fogalmához áll a legközelebb:

> Ez, túl a „szubjektum nézőpontján" és az „objektum nézőpontján" egy olyan közös magra utal, ahol a kettő egymásratekeredik, a lét mint önmagáragöngyölődés (amit én a világon-lét modulációjának nevezem) (Merleau-Ponty 2006. 217).

[23] Merleau-Ponty 2006. A test egy új elemmé, a „hús" elemévé válik a Kiazmus című műben. A „hús" az érzékelőnek egy önmagát érzékelni képes tartománya, minden érzékelhető dolog ősmintája: „Az azonosított színek és jól meghatározott látványok között ilyen módon fölfedezhetnénk azt az alapszövetet, mely őket hordozza, láthatatlanul táplálja, és ami maga nem dolog, csupán derengő lehetőségek egymásra toluló sokasága: a dolgok *húsa*. […] Testem és a világ kiterjedtsége megférnek egymás mellett, sőt együtt kell létezniük ahhoz, hogy a dolgok legbelsejébe hatolhassak; eközben testem maga a világ, a dolgok pedig saját húsom szövetét alkotják" (Merleau-Ponty 2006. 155).

Az eleven jelen mezeje Merleau-Ponty esetében nem csupán a retencionális tudatáram lefutása, élményeink folyamatos lecsengése és tovatűnése, hanem az észlelet maga is mindig átitatott a képzelettel, a jelen „szimbolikus mátrixok áradása és kikristályosodása" (Merleau-Ponty 2006. 215).

A víziók fenomenológiai analíziséből – a különféle pszichedelikus anyagok vagy hallucinogén technikák segítségével – értékes empirikus adatokra és fenomenológiai beszámolókra tehetünk szert. Módosult tudatállapotokban az emberi tudat számára hozzáférhető kognitív információs mező más, szélesebb spektruma nyílik meg a szubjektum számára.[24] Az ilyenkor feltáruló élményvilág információgazdagsága, empirikus „hasznosíthatósága" erősen személy- és környezetfüggő. További nehézséget jelent, hogy ugyanazon személy esetében, ugyanazon szer vagy technika használata radikálisan más élményekhez vezethet az illető előzetes tapasztalatainak és aktuális fiziológiai, lelki állapotának összességét jellemző *set*-től, valamint a környezeti befolyásoló hatásoktól – *setting* – függően (Eisner 2009). Mindezekből látható, hogy a hallucinatorikus élménybeszámolókat nem könnyű korrekt módon osztályozni, rendszerezni.[25]

Idegtudományos perspektívából szemlélve a dolog sokkal egyszerűbb. Noha a redukcionista attitűd meghagyja a fenomenológiai alaptételezést, mindent agyi funkcióváltozásokra vezet vissza. Ebben a szemléleti módban a tudatelőttes vagy tudatalatti tartalmak megjelenése a tapasztalati mezőben lényegében anomalisztikus neurotranszmitter-mintázatokon, az agy megváltozott biokémiáján keresztül nyer magyarázatot (Pace-Schott–Hobson 2007. 141–153).

Fenomenológiai szempontból a víziók *szimbolikus világát* nem szabadna összekevernünk az éber észleleti világgal, mely gyakran a nappali álmodozás változékony fantáziaformáival párosul. Merleau-Ponty szerint az észlelés sajátossága, hogy az áramló érzékleteket (színek, hangok, tapintási érzetek) spontán módon illesztjük a körülöttünk lévő világba, anélkül hogy összekevernénk azokat az ábrándozás fantazmáival. Ugyanakkor mégis álmokkal szőjük körbe az észlelt

[24] „De mi is történik akkor, amikor hallucinogéneket fogyasztunk, vagy más módon idézünk elő hallucinatorikus folyamatokat? A keleti és nyugati vallások misztikus irodalma, nyugati írók (például de Quincy, Baudler, Poe, Huxley, Ernst Jünger, Robert Graves, Ken Kesey) beszámolói, valamint a pszichedelikus kísérletek jegyzőkönyvei szerint a külső környezet érzékelése ilyenkor megszűnik vagy radikálisan megváltozik, a térbeli és időbeli tájékozódásunk felborul, esztétikai érzékenységünk felfokozódik, asszociációs képességünk és képi gondolkodásunk nagy mértékben felerősödik, gyakran omnipotensnek vagy mindentudónak érezzük magunkat, érzékelni véljük a világegyetem harmóniáját, egységünket a természettel és a többi emberrel; felismeréseinket nemritkán kozmikus fontosságúnak, egyetemes érvényűnek, az egész emberiség számára fontosnak hisszük" (Szummer 2010. 69).

[25] Úgy gondoljuk, hogy ezen klasszifikációs nehézségek ellenére a módosult tudatállapotok alatt szerzett tapasztalatok mégis kiváló tárgyát képezhetik a fenomenológiai analízisnek, ugyanis ez esetben a kontextusból származó *zaj* és az észleleti/affektív tartalmakból eredő *jel* aránya – a megfelelő módszertani elvek betartása mellett – kedvező. A fenomenológia számára ez a terület nagyon termékeny táptalaj lehet, és a szakmaközi jelleg miatt sokszínű, inspiratív lehetőségként jelenik meg a kortárs tudatfilozófiai diskurzusban.

dolgokat, a képzelet segítségével eltervezzük következő lépésünket, olyan helyeket és embereket jeleníthetünk meg, akik éppen nem is illenek az adott kontextusba (Merleau-Ponty 2005. xi). Ullmann Tamás szintén felhívja figyelmünket a fantázia és az észlelés „kevert állapotaira":

> A tudat olyan, mint egy hatalmas pályaudvar nyüzsgő előcsarnoka, amelyben fantáziaképek és fantazmatikus érzetek tömegei keverednek gondolatokkal, emlékekkel és észlelésekkel (Ullmann 2012).

A vízió azonban kilóg a sorból, nem tekinthető a fantázia felélénkülésének vagy az észleleti tartalmak elhomályosulásának. A vízió érdekes módon ötvözi magában az észlelés elevenségét-intenzitását és a fantáziaformák végtelen variabilitását. De vajon mi különbözteti meg a víziót a hallucinációtól, az álompszichózistól vagy az akut skizofrénia tüneteitől?[26] Miért érdemes fenomenológiai vizsgálódást végezni a naturalista beállítódással szemben, mely a módosult tudatállapotokat testkép projekciónak, hallucinációnak, pszichotikus tünetnek stb. bélyegzi? Úgy gondoljuk, hogy a válasz éppen a fenomenológiai szemlélet kiindulási pontjában keresendő, a *jelentéstulajdonítás és értelemadás* új mechanizmusait érhetjük tetten a multimodális víziók fenomenológiájában.

V. „VALÓSÁGOSABB A VALÓSÁGNÁL" – A VÍZIÓK FENOMENOLÓGIÁJA

A hírhedt pszichonauta, Terence McKenna (1992) szerint a vízióknak mintha „külön szemléleti nyelve" lenne, habár ettől eltekintve a DMT-állapot egy „intellektuális fekete lyuk", rendkívül nehéz állításokat szőni egy alapvetően prelingvisztikai élményről. A triptamin állapotról írja:

> Érzéssel és jelentéssel telített háromdimenziós forgó komplexumai a változó színeknek és fényeknek. Megismerni ezt olyan, mint újra gyermekké válni. […] Bizarr transznyelvi információs komplexumok. […] Vagy a nyelv az árnyéka ennek a képes-

[26] A „vízió" és „hallucináció" viszonylag jól különválasztható fogalmakká válnak, ha tekintetbe vesszük az élmény sajátos fenomenológiai jellemzőit. A víziók esetében az érzékszervi modalitások gyökeres megváltozása ellenére a szubjektum alapélménye az, hogy tudja, hogy „látomása" van, és legalább részben tudatos marad mind az *itteni valóság*, mind pedig az *odaát valóságában* történő dolgokkal kapcsolatosan (tehát kettő- vagy több *valóság*ban, *világ*ban operál egyszerre). A beszámolók alapján tipikus példa, hogy sámánutazás során, a dobolás vagy pszichedelikus szerek hatására az egyén – noha a szellemvilágban tevékenykedik – végig kapcsolatban marad a testével és a fizikai valósággal. Tudja, hogy „utazik". Ez a sajátos kognitív pozíció lehetővé teszi azt is, hogy később rekonstruálja élményeit, és pontosan emlékezzen az átélt dolgokra (a sámán például információkat, tanításokat hoz át a szellemek világából). A hallucináció ezzel szemben *per definitionem* minden esetben és minden értelemben teljesen valóságosnak hat, az átélt élmény nem különválasztható a fizikai valóságtól, a tapasztalati mezőbe teljes mértékben beleépül (Farthing 1992. 209).

> ségnek, vagy éppen ez a nyelv újabb kiterjedése. Talán elképzelhető egy olyan emberi nyelv, ahol a jelentés és az intenció a háromdimenziós térben lakozik (McKenna 1992. 4–5).

De a triptamin állapotokban nem csupán az érzékelési modalitások furcsa összefonódását követhetjük nyomon, hanem az *affekció paradoxonaira* is rábukkanhatunk. Míg a normál éber létben vagy vidámak, vagy szomorúak vagyunk, a múltbéli eseményeken töprengünk, vagy éppen egy boldogabb jövőképről ábrándozunk, addig a DMT-víziók ezeket a diszkrét állapotokat is furcsa – és gyakran sokkoló – egyveleggé alakítják:

> De az élményeknek a szívre kell hatniuk és csak akkor mozgatják meg a szívet, ha az élet és halál kérdései felmerülnek. Ha az élmény az életről és halálról szól, akkor félelmet kelt és könnyekre fakasztja az embert, de végül nevetésre is ingerel. Ezek a dimenziók elképesztően különösek és idegenek (McKenna 1992. 3).

Winkelman (2002) ezt a *modalitásokat fuzionáló* mechanizmust az emberi tudat egyik sajátos – a nyugati elme számára egészen új keletű – funkciójának tekinti. Winkelman Hunt nyomán *prezentációs szimbolizmusnak* nevezi a látomások fenoménjeit, és nem a hallucinációs tapasztalatokkal, hanem inkább az álom szimbólumaival rokonítja azokat. A nyelvi és észleleti *reprezentációktól* eltérő *prezentációs szimbolika* a limbikus rendszer működésével korrelál a kutatások szerint. A lokalizációs kutatások azonban jelenleg igen szerteágazóak, a limbikus rendszer mellett fontos szerepet kap a frontális és a temporális lebeny is a módosult tudatállapotok keletkezésében; a testen kívüli élmények és a halálközeli élmények szempontjából pedig a temporo-parietális határterület az egyik kitüntetett agyi área. Winkelman szerint az evolúciós szempontból ősi limbikus rendszer lehet a mozgatórugója az intuitív megismerésnek, amely metaforákkal és archetipikus képekkel operál (Winkelman 2010. 20).

Benny Shanon (2003) szintén a kognitív szemlélet felől közelít az ayahuasca víziók irányába és saját tapasztalatai alapján is a látomások *poliszemikus* sajátosságát fedezi fel. A víziók esetében érdekes módon egységes egésszé forr össze a percepció és a jelentéstulajdonítás – az interpretáció – dualitása:

> Az általános elméleti beállítódásom a kognícióval kapcsolatban az, hogy nincs elválasztó vonal a 'nyers' észlelet és a szemantikai, jelentéses interpretáció között. A filozófust Merleau-Pontyt (1962) és a pszichológust Gibsont (1979) követve úgy vélem, hogy egyszerűen képtelenség határozott vonalat húzni a puszta, interpretációtól mentes szenzoros input és az azokat követő interpretációs folyamatok közé, amelyek utólagosan ruháznák fel jelentéssel az adott inputokat. Heidegger (1962) szellemében azt állítom, hogy a kogníció mindig „jelentéssel átitatott" (Shanon 2003. 84).

Shanon egyértelműen Merleau-Ponty filozófiájára utal, amikor a víziók jelentéses aspektusaira hívja fel figyelmünket. Érdekes módon a vízió nem a fantáziához vagy a hallucinációhoz, hanem az észleléshez áll közelebb abban az értelemben, hogy a fenomén elevensége *prereflektív ontológiai elkötelezettséget* indukál. Mit is jelent ez? Shanon szerint a víziók figurális és jelentéses mozzanatai olyan erőteljesek, hogy ontológiai elkötelezettséget kényszerítenek rá a szemlélőre. Ez az ontológiai vagy „észlelési hit" a mindennapok eleven tapasztalataival vetekszik. Shanon kedvenc példái a világra nyílás sponteneitása és egy virág szemlélete körül forognak. Amint kinyitjuk a szemünket az álomtalan mélyalvásból, egy egész világ tárul fel előttünk a maga totalitásában és formagazdagságában. Nem reflektálhatunk az alakészlelés és a színérzékelés elemi mozzanataira egy virág megpillantása közben, az észlelt világ és a testi önaffekció spontán terebélyesedik ki egy ontológiai bizonyossággal átitatott világhorizonttá. Amint meglátok egy dolgot, annak létezése faktumként áll előttem, a kételyre csak valamiféle pszichológiai zavar (hallucináció) vagy radikális filozófiai szkepszis adhat okot. *Érdekes módon a víziók fantazmagórikus világa is éppoly eleven lehet, mint az észlelet horizontja*. Az ember hirtelen egy külön (virtuális) világban találhatja magát, melynek önálló törvényszerűségei vannak:

> Az ayahuasca fogyasztója olyan helyzetben van, mint az a személy, aki filmet vagy éppen színdarabot néz; egy fikcionális világban találja magát. Ebben a világban a történet uralkodik (Shanon 2003. 100).

Különös önreferencialitás rejlik abban, ha megfelelő metaforát keresünk egy olyan tudatállapot leírására, amely alapvetően szimbolikus és metaforikus megnyilvánulási formákból áll. Shanon mégis ezt az utat választja annak érdekében, hogy valamiképpen láttassa, megjelenítse az ayahuasca élmények narratív és vizuális sajátosságait azok számára is, akik nem élték át az élményt. Shanon szerint az ayahuasca vízió egy olyan film vagy színdarab, ami képes teljes mértékben magával ragadni, magába szippantani a megfigyelőt. A transzállapot kezdetén a fogyasztó csupán megfigyelő. Később azonban a vízió erőteljessé válik, egy olyan színdarabhoz hasonlít, amelyben a szereplők lelépnek a színpadról, és megközelítik a nézőt. Majd a megfigyelő is a történet szereplőjévé válik; de extrém esetekben akár szereplővé és rendezővé is válhat ugyanabban a látomásban. Shanon szerint az ayahuasca élmények *nem csupán valóságosnak látszódnak, hanem bizarr módon olykor még „valóságosabbak a valóságnál"*, amennyiben valóságon mindennapi észleleti világunkat értjük. Az ayahuasca sajátossága a megjelenítésben rejlik: „egy olyan időgép, amellyel megfigyelhetjük a múltbéli és talán a jövőbeni eseményeket, olyan élénkséggel, mintha a jelenben játszódnának le" (Shanon 2003. 203). Shanon szerint a vízió az intuitív, preverbális tudás kapuit nyitja meg, melyen észleleti hitünk is alapul, ráadásul ez

a mechanizmus akkor is működik, ha a víziókat *fikcionálisnak vagy hallucinációs állapotoknak* tekintjük.[27]

A víziók tehát az észleléshez hasonlóan nem reprezentálják, hanem *prezentálják* jelentésüket. Shanon szerint a látomások első személyű szempontból teljesen transzparensek, az élmények kváliája egyben a jelentés forrása is. Ha beszélhetünk egyáltalán e furcsa világban a sematizáció és a szimbolikus értelmezés dimenzióiról, akkor azt csak harmadik személyű szempontból tehetjük, mert érdekes módon *a jelentés, az interpretáció és a figuratív elemek* elválaszthatatlanul szoros kapcsolatba kerülnek egymással (Shanon 2003. 242–256). Számtalan beszámolót olvashatunk arról, hogy egyszerű figuratív elemek (ikonografikus képek, dinamikus foszfonikus víziók) is „feltöltődnek" személyes emlékek tematikáival. A víziók képi világa így nemcsak a képzelet szüleménye, hanem az emlékek és a figuratív elemek keveredéséből is értelemadás származik; valamiféle, a természetes beállítódást szinte sokkoló multimodális értelemtulajdonításról, mondhatni *értelem-teremtődésről* van itt szó, de ebben az élményáradatban a külső értelmező csupán kaotikus fantazmákat fedezhet fel.

Shanon úgy fogalmaz, hogy az ayahuasca állapotban *a szimbolikus* válik a szó szerinti, a valódi jelentéses aspektussá. A természetes beállítódásban a megjelenítésnek két aspektusát különíthetjük el: (1) a sematikus fogalomhoz rendel szemléletet; (2) a szimbolikus megjelenítés pedig analógiákkal dolgozik – a hattyú mozgását összefüggésbe hozzuk a „kecsességgel" (Ullmannn 2010. 114). *A vízió azonban olyan figuratív vizualizáció, amelynek közvetlen szemantikai tartalma van* (Shanon 2003. 254). A vízióban megjelenő szimbólumban vagy egészleges látomásos világban a sematizmus működése felerősödik, olyannyira, hogy az átélő alany perspektívájából nehéz feladat eldönteni, hogy az éppen felbukkanó figurális sémák a tárgyi vagy éppen a tudati oldalt tükrözik-e jobban:

> Egyrészt ezek a részletek nagyon jól összekapcsolódtak a képzelőerőm figuráival, másrészt pedig úgy tűnt, hogy egy a szemem előtt lévő valóságos elrendeződés textúrájából emelkednek ki. […] Az ember rátekint a valóságos világ vizuális elrendeződésére és hirtelen elcsodálkozik, hiszen egy képet fedez fel benne (Shanon 2003. 74).

Pszichológiai szempontból hallucinációs folyamatoknak is tekinthetjük a látomásokat, hiszen Shanon például rohangáló pumákat vagy éppen akasztott embereket látott az erdőben, amelyek nyilvánvalóan nem voltak ott egy másik szemlélő szempontjából nézve! A kogníció efféle zavara azonban különös jelentőségre tehet szert a fenomenológia számára, hiszen betekintést nyerhetünk a tudati és tárgyi oldal elcsúszásainak dinamikájába, a sematizmus újabb működésmódjába.

[27] Shanon megkérdezte egy ayahuasca ceremónia vezetőjét, hogy vajon hogyan lehetne meghatározni az intuíciót? A következő választ kapta: „A dolgok megismerésének ez a válfaja természetes módon benne rejlik az észlelésben" (Shanon 2003. 166).

Nyilvánvaló, hogy számos olyan élmény is előfordul, amely az észleleti világ széttöredezettségét, a figurális mozzanatok üres káprázatát vonja maga után, de a víziót talán az különbözteti meg a hallucinációtól leginkább – az észleléshez hasonló intenzitás mellett –, hogy bizonyos *extra jelentéssel*, az önaffekció megváltozásával és esztétikai élmények feltárulkozásával nyűgözi le az alanyokat. A vízióban egy új világ tárul fel, pontosabban a látható világ mögött egy láthatatlan tapasztalati tartomány nyílik meg, mely olyan elevenséggel hat, hogy *ontológiai elkötelezettséget* von maga után.[28]

Milyen következtetéseket vonhatunk le végül a fantázia és a vízió viszonyával kapcsolatban? A fantáziát a filozófiatörténetben leginkább az észlelés oldaláról közelítették meg. Az észleletben megjelennek a tárgyak, de a képzeletben már csak egy halvány képmás, egy próteuszi jellegű, elhomályosult tárgy áll előttünk, így nem csoda, hogy például Kant a „képzeletet az észlelés deficiens móduszának tekintette" (Ullmann 2012. 3). A fantázia egyik érdekfeszítő filozófiai dilemmája Ullmann Tamás szerint, hogy vajon mi a fantáziálás alapzata, mit állíthatunk a fantázia érzéki anyagáról a „fantazmáról"? Mi a viszony a reprezentáló és a prezentáló tudatok között? Ullmann szerint a fantázia próteuszi jellegét a sematizmus felől is megközelíthetjük. Olyan „tipizáló mozzanatok" uralhatják irreális fantáziaképeinket, amelyek bizonyos értelemben az észlelést is meghatározzák olykor. Habár az észlelés közvetlen, intuitív felfogás, ebbe a közvetlenségbe mindig beleértendő az *apprezentáció* mozzanata. Husserli kifejezéssel élve a *típusok*[29] – mint a tapasztalatok tanult lehetőségfeltételei – alkotják a sematizálásnak azt a játékterét, amelyből aztán kiemelkedhetnek az észlelés konkrét tárgyai vagy a fantázia elhomályosult figurális és affektív mozzanatai (Ullmann 2012).

Míg a hétköznapi lét unalmas pillanataiban felbukkanó ábrándozás és az észleleti figurális mozzanatok fenomenológiája között viszonylag éles különbségeket tehetünk, addig a fentiek alapján már láthatóvá válik, hogy a vízió tekintetében nem csupán a két tudatműködés keveredéséről van szó, hanem *egy önálló, harmadik fenomenológiai dimenzió megjelenéséről*. Bizonyos értelemben a fantáziálás világa is magába szippanthat minket az észleleti világ elevenségének ellenére; de a vízió esetében ez a fajta alámerülés hihetetlen intenzitással jelenik meg. Shanon úgy fogalmaz, hogy *a képzelőerő és a kreativitás határtalan lehetőségei nyílnak meg az élményeket átélő alanyok előtt*. A produktív és reproduktív képzelőerő összefonódó hatásai nagyon tiszta észleleti intenzitással *(perceptual strength)* nyilvánulnak meg. Ebben a kevert, idioszinkretikus világban mintha eluralkodna a

[28] „Az ayahuasca élmény ontológiai szemléletet kényszeríttet rám. A részegség alatt átélt dolgok olyannyira valóságosnak tűntek, hogy elkerülhetetlennek tűnt a konklúzió: valóságosan létező másvilágok tárulkoztak fel előttem" (Shanon 2003. 165).

[29] A husserli típus fogalom sokkal dinamikusabb és változékonyabb a kanti sémánál. A típus egy tanulási folyamat eredménye, amely a felnőttkorban is tovább folytatódik, nem csupán a kora gyermekkor jellegzetessége.

káosz, hiszen összefolynak az észlelet és az emlékezet, az én és a világ normál esetben elkülöníthető mozzanatai. Shanon kifejezésével élve egy „multimodális esztétikai tapasztalatot" élhetünk át, egy olyan világfenomén tárul fel előttünk, amely magába szippant: „[A víziók világa] egy olyan világ, amely egyszerre bennem és körülöttem is létezik" (Shanon 2002. 328). A szubjektum és objektum határai épp olyan elmosódottságot mutathatnak fel, amelyek visszautalnak Merleau-Ponty „hús" és „kiazmus" fogalmaira. Ha kilépünk a veridikus tapasztalat és a hallucinációs tapasztalat naturalista dialektikájából, és a tekintetünket az immanencia szférájára szögezzük, akkor talán kijelenthetjük, hogy bizonyos víziókban az énhatárok feloldódását, az önafekkció horizontális kiterjedését és a külvilág objektumainak „átlelkesítését" érhetjük tetten.

Mivel a víziók változékonyságának egyik kulcsmozzanata a széttöredezettség és az intencionális struktúra felborulása, ezért nem csoda, hogy a pszichopatológiai megközelítés a pszichózis bizonyos formáit véli felfedezni a módosult tudatállapotok ezen válfajában. A kaotikus hallucinációs tapasztalattal szemben azonban a vízióban a széttöredezettséget felváltja az *integráció* és az *értelemadás* mozzanata.[30] Nemcsak a látomás léttételező elevensége különíti el a víziót a hallucinációtól és a próteuszi jellegű fantáziától, hanem egy *praktikus lélektani szempont* is, az elfojtott traumák újraélése révén új megvilágításba kerül az én és az életvilág összefüggésrendszere is. A produktív és reproduktív képzelőerő határtalan játéka ebben az esetben nem csupán cél nélküli fantáziálás, hanem az egzisztenciális lehetőségek olyan játéktere is, amely kimozdítja habitualizált létmódjából az ént, és a világot sokkal gazdagabbnak, értelemben és lehetőségekben bővelkedőnek láttatja. Ebben az ismeretlen tartományban azonban nemcsak a pszichiátria, hanem a fenomenológia sem mozoghat otthonosan, hiszen egyszerűen képtelenség feltérképezni itt merev transzcendentális feltételrendszereket. Csupán a tudati és tárgyi oldal sajátos dinamikájára tapinthatunk rá, észben tartva, hogy a víziók típusainak és példányainak száma végtelen. Egy fenomenológiai vizsgálódás ezért csupán az élménykonstitúció bizonyos tipikus mozzanataira világíthat rá. A víziók világának gazdag szövetét nem áll szándékunkban alapvető sémákra redukálni, hiszen *a vízióban a fantáziára és észleletre*

[30] Ennél a pontnál azonban vegyük figyelembe a pszichointegráció kapcsán már fentebb is felmerült dilemmákat. A pszichedelikus szerekkel kapcsolatban bevezetett *pszichointegráció* fogalma egészen a jungi pszichológiáig nyúlhat vissza. A jungi individuációs folyamat egyik célja a diabolikus, tudattalan ellentétek új egységbe foglalása a személyiségben az ún. *transzcendens funkció* segítségével. A pszichointegráció tehát a jungi individuációs folyamatban is adaptációs mechanizmus. A dilemma viszont az – és ez érvényes a pszichoanalízisre és a pszichedelikus terápiákra egyaránt –, hogy nincs egyetemes „pszichointegrációs módszer", és nincs „univerzális pszichointegrátor". Egy tudattalan tartalom felmerülése akár destruktív hatással is lehet egy defenzív befogadó számára a pszichedelikus terápiában. A pszichológia területén Jung beszámol olyan páciensekről, akikre semmilyen hatással nem volt a pszichoanalízis, vagy éppen – szerencsésebb esetben – akár 10 év múlva kapott egy pozitív visszajelzést a pácienstől (Jung 1987).

jellemző megszokott sematizmus mozzanatai is darabokra törnek, és új eddig soha nem sejtett jelentésárnyalatok, tapasztalati módok bukkanhatnak fel. A fenomenológiai megközelítés számára érdekes kihívás lehet, hogy vajon mennyiben írhatóak le a módosult tudatállapotok a retroaktivitás és az önaffekció fenoménjei segítségével. Ez az elemzés azonban már nem képezheti tanulmányunk tárgyát. Mindenesetre úgy gondoljuk, hogy a fent körvonalazódó fenomenológiai szemlélődés – kiegészítve a tudományos eredményekkel – egészen új távlatokat nyithat a módosult tudatállapotok karakterizációjában, és a neurofenomenológiai kutatások az eddigieknél is többet profitálhatnak majd Husserl és Merleau-Ponty fenomenológiai programjaiból.

IRODALOM

Adams, M. V. 2004. *The Phantasy Principle: Psychonalysis of the Imagination*. Hove – New York, Brunner–Routledge.

Bennett, M. – D. Dennett – P. Hacker – J. Searle 2007. *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press.

Bennett, M. R. – P. M. S. Hacker 2006. *Philosophical foundations of neuroscience*. Oxford, Blackwell.

Bickle, John – Ralph Ellis 2005. Phenomenology and Cortical Microstimulation. In D. W. Smith – A. L. Thomasson (szerk.): *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 140–163.

Blanke, Olaf. – Sebastian Dieguez 2008. Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experience. In S. Laureys – G. Tononi (szerk.): *The Neurology of Consciousness*. London – Burlington – San Diego, Academic Press. 303–325.

Carr, David 2010. Transcendental and empirical subjectivity: The self int he transcendental tradition. In D. Welton (szerk.): *The New Husserl – A Critical Reader*. Bloomington, Indiana University Press. 181–199.

Chalmers, David J. 1995. Facing up the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 2/3. 200–219.

Chalmers, David J. 2004. Szemközt a tudat problémájával. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 14–36.

Crane, Tim 2003. *The mechanical mind*. (Second edition.) London – New York, Routledge.

Crick, Francis 1995. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York, Simon & Schuster.

Crowell, Steven 2010. Husserl's subjectivism: the „thoroughly peculiar 'forms'" of consciousness and philosophy of mind. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (szerk.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoriations of Edmund Husserl*. Dordrecht, Springer. 363–391.

Damasio, Antonio 1996. *Descartes tévedése*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Aduprint.

De Warren, Nicholas 2010. The inner night: towards a phenomenology of (dreamless) sleep. In D. Lohmar – Y. Ichiro (szerk.): *On Time: New Contributions to the Husserlian Problem of Time-Consciousness*. Dordrecht, Springer.

Dietrich, A. – R. Kanso 2010. A review of EEG, ERP, and neuroimaging studies of creativity and insight. *Psychological Bulletin*. 136/5. 822–848.

Eisner, B. 1997. Set, setting, and matrix. *Journal of Psychoactive Drugs*. 29/2. 213–216.

Farthing, G. W. 1992. *The Psychology of Consciousness*. New Jersey, Prentice Hall.
Frecska, Ede 2008. The Shaman's Journey – Supernatural or Natural? A neuro-ontological interpretation of spiritual experiences. In R. Strassman – S. Wojtowicz – L. E. Luna – Frecska E. (szerk.): *Inner Paths to Outer Space.* Rochester – Vermont, Park Street Press.
Frecska, Ede – Luna, Luis Eduardo 2006. Neuro-ontological Interpretation of Spiritual Experiences. *Neuropsychopharmacologia Hungarica*. 8/3. 143–153.
Frecska Ede et al. 2004. A terápiás kapcsolat neurofenomenológiai elemzése a rituális gyógyításban. *Neuropsychopharmacologia Hungarica* 6/3. 133–143.
Gallagher, Shaun – Dan Zahavi 2008. *A fenomenológiai elme: Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba.* Ford. Váradi Péter. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.
González-Maeso, J. – S. C. Sealfon 2009. Psychedelics and schizophrenia. *Trends Neurosci* 32/4. 225–532.
Gras, W. V. 1981. Myth and the reconciliation of opposites: Jung and Levi-Strauss. *Journal of te History of Ideas*. 42/3. 471–488.
Grof, Stanislav 1994. Theoretical and Empirical foundations of Transpersonal Psychology. *Československá psychiatrie*. 90/2. 78–80.
Henry, Michael 2003. Az élő test. *Vulgo* 4/3. 3–20.
Hirsch, Joy 2005. Functional neuroimaging during altered states of consciousness: how and what do we measure? *Progress in Brain Research* 150/212. 25–43.
Husserl, Edmund 1972. A fenomenológia ideája. Ford. Baránszky Jób Zoltán. In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Huserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat. 27–110.
Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
Husserl, Edmund 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
Huxley, Aldous 2009. *The Perennial Philosophy*. New York, HarperCollins.
Jackson, Frank 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. 127–136.
John, E Ray 2005. From synchronous neuronal discharges to subjective experience. *Progress in Brain Research*. 150/212. 143–171.
Jung, C. Gustav 2011. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Budapest, Scolar.
Jung, C. Gustav 1987. *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Európa.
Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
Kiss Szabolcs 2005. *Elmeolvasás*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
Kugler, Paul 2008. Psychic imaging: a bridge between subject and object. In P. Y. Eisendarth – T. Dawson (szerk.): *The Cambridge Companion to Jung.* Cambridge, Cambridge University Press. 77–95.
Levine, Joseph 1983. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*. 64. 354–361.
Lutz, A. – J. D. Dunne – R. J. Davidson 2007. Meditation and the Neuroscience of Consciousness: an Introduction. In D. Philip — M. Moscovits – E. Thompson (szerk.): *Cambridge Handbook of Consciousness.* Cambridge, Cambridge University Press. 497–550.
Marbach, Edward 2010. „So you want to naturalize consciousness?" "Why, why not?" – "But how?" Husserl meeting some offspring. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (szerk.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essais in Commemoriations of Edmund Husserl.* Dordrecht, Springer. 391–405.
Maurer, H. H. 2010. Chemistry, pharmacology, and metabolism of emerging drugs of abuse. *Therapeutic Drug Monitoring.* 32/5. 544–549.
McKenna, Terence 1992. *Tryptamine Hallucinogens and Consciousness.* [http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence_tryptamines_consciousness.pdf]
Melreau-Ponty, Maurice 2005. *Phenomenology of Perception*. Ford. Colin Smith. London – New York, Routledge.

Melreau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan.
Nagel, Thomas 1974. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*. 83. 435–50.
Nagel, Thomas 2004. Milyen lehet denevérnek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5/2. 3–13.
Nir, Y. – G. Tononi 2010. Dreaming and the brain: from phenomenology to neurophysiology. *Trends in Cognitive Sciences*. 14/2. 88–100.
Overton, Willis F. 2008. Embodiment from a relational perspective. In W. F. Overton – U. Müller – J. L. Newman (szerk.): *Developmental Perspective on Embodiment and Consciousness*. New York, Laurance Erlbaum Associates. 1–19.
Pace-Schott, E. F. – J. A. Hobson 2007. Altered States of Consciousness: Drug Induced States. In *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford, Blackwell Publishing. 141–153.
Rock, Adam J. – Stanley Krippner 2011. States of Consciousness Redefined as Patterns of Phenomenal Properties: An Experimental Application. In. Cvetkovic Dean – Irena, Cosic (szerk.): *States of Consciousness: Experimental Insight into Meditation, Waking, Sleep and Dreams*. Berlin, Springer Verlag.
Sekuler, Robert – Randolph Blake 2000. *Észlelés*. Ford. Boczán Eszter. Budapest, Osiris Kiadó. 491–493.
Shanon, Benny 2001. Altered temporality. *Journal of Consciousness Studies*. 1. 35–58.
Shanon, Benny 2002. Entheogens: reflections on 'psychoactive sacramentals'. *Journal of Consciousness Studies*. 4. 85–94.
Shanon, Benny 2003. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuasca Experiences*. Oxford, Oxford University Press.
Strassman, Rick 2001. *DMT – The Spirit Molecule*. Rochester, Park Street Press.
Szummer Csaba 2010. Az LSD és a transzcendens élmények. *Addiktológia*. 8/1. 68–76. [http://www.addiktologia.hu/article_pdf/245.pdf]
Szummer Csaba 2011. A pszichedelikus élmény pszichológiai megközelítései: James, Maslow és a transzperszonális pszichológia I. rész. *LAM (Lege Artis Medicinae)*. 21/5. 404–408.
Thompson, Evan – Francisco Varela 2001. Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Science*. 5/10. 418–425.
Thompson, Evan 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, The Belknap Press.
Ullmann Tamás 2012. Fantázia és intencionalitás. In *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan, 125–150.
Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma*. Budapest, L'Harmattan.
Varela, Francisco 2004. Neurofenomenológia: módszertani gyógyír a kemény problémára. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5/2. 196–215.
Walsh, R. – C. S. Grob 2005a. Psychedelics and the western world: a fateful marriage. In Walsh, R. – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 1–7.
Walsh, R. – C. S. Grob 2005b. The high road: history and hysteria. In R. Walsh – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 7–21.
Walsh, R. – C. S. Grob 2005c. Consclusion: what did these elders learn, and what can we learn from them? In R. Walsh – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 251–259.
Winkelman, Michael 2002. Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology. *American Behavioral Scientist*. 45/12. 1873–1885.
Winkelman, Michael 2010. *Shamanism: A Byopsyhosocial Paradigm of Consciusness and Healing*. Oxford, Praeger (second edition).

FEHÉR M. ISTVÁN

Vonakodni, visszariadni, értelmezni*

Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához

1. Zuh Deodáth megtisztel vele, hogy *A másik igazsága* című kötetről írott recenziójában (*MFSZ* 2012/1. 180–187.) részletesebben is kitér a velem készült interjúra, mely a kötet végén szerepel. Figyelmét, beható elemzéseit köszönöm, észrevételeiért még akkor is hálás vagyok, ha megállapításai jó részével nem tudok egyetérteni. Mivel itt általánosabb jellegű kérdések is szóba kerülnek, már csak ezért sem lesz talán haszontalan, ha a következőkben e vitás pontokra némileg kitérek.

Zuh Deodáth egyik alapvető kritikai megállapítása úgy hangzik, hogy az interjúban „tendenciózus Husserl-értelmezést hajt[ok] végre"; olyat, „amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének történeti-hermeneutikai módszerével" (Zuh 2012. 182–183). A „rokonságra" alább még visszatérek; ami a „tendenciózus Husserl-értelmezést" illeti, ez teljességgel meglep. A legcsekélyebb tudomásom sem volt ugyanis arról, hogy a szövegben *bármiféle* Husserl- (Kant-, Hegel-, Heidegger- stb.) értelmezést végeztem volna. Annak viszont, hogy „tendenciózus Husserl-értelmezést" hajtsak végre, úgy tűnik, minimális feltétele az, hogy (valamiféle) „Husserl-értelmezést" hajtsak végre. Ennek tendenciózusságáról vagy nem tendenciózusságáról lehet azután vitatkozni.

Ez a minimális feltétel azonban, akárhogy is nézem, nem teljesül. A vonatkozó helyen saját álláspontomat világítom meg három filozófustól vett idézettel, s egyiküket sem értelmezem. Sem hosszan, sem röviden. Idézek így egy passzust Husserltől, ezt két pozitív jelzővel látom el, majd hozzá kapcsolódva megvilágítom vele saját álláspontomat, nem titkolva ugyanakkor, hogy Husserl ebben már nem követett volna. Szó szerint idézve:

> [H]a Husserl azt írja, „Minden egyes műalkotás önmagával kezdődik és önmagával végződik. A műalkotások […] elkülönült képződmények és azok is maradnak […]",[1]

* Ez az írás az OTKA K-75840 ny. számú projektjének keretében készült.

[1] Husserl 1998. II. 247.

> akkor ez, számomra úgy tűnik, teljességgel helytálló és találó, és nagyon is érvényes magára a filozófiára is (még akkor is, ha – úgy tűnik – maga Husserl vonakodott e belátást a filozófiára kiterjeszteni […]) (Fehér – Olay 2012. 296).

Mi ebben a „tendenciózus", és mi ebben a „Husserl-értelmezés"? Két tényállításról van szó. Tény, hogy Husserl ezt írja, és tény (amint azt Recenzens is elismeri), hogy Husserl ezt a filozófiára nem terjesztette ki. Hol van itt értelmezés (tendenciózus, mely sok rokonságot mutat…)?

Tendenciózus lett volna (talán), ha Husserl szájába akarom adni saját mondandómat (miként tendenciózus az, ha Recenzens a szájamba akar adni egy „tendenciózus Husserl-értelmezést"), ez magyarázhatta (talán) a zárójeles kiegészítő-pontosító megjegyzést, mely pedánsnak tűnhet, ám a korrektség kedvéért célszerűnek láttam hozzáfűzni, nehogy az a látszat keletkezzék, mintha saját álláspontom egybeesnék Husserlével. A dologban jobban elmélyedni teljességgel funkciótlan lett volna. Recenzens azonban kap a lehetőségen, hogy ezt tegye, hogy kifejtse, az általam megtett további lépést Husserl nem csupán – mint írom – nem tette meg, de „nem is tehette volna meg", ezért meg ezért. Mindezt magam is tudtam, mert olvastam a vonatkozó szöveget, de a gondolatmenet szempontjából tökéletesen lényegtelen és funkciótlan lett volna itt Husserl-értelmezésbe mélyedni.

Nem így áll a helyzet Recenzens számára, akinek a recenzió egészét tekintve elsődleges megismerésérdeke láthatóan furcsamód az, hogy – szóba hozza és – megvédhesse Husserlt. (Második pedig az, hogy akivel szemben lehetőséget talál arra, hogy Husserlt megvédje, annál heideggeri kapcsolódásokat találjon.) Ez nem könnyű dolog, mert nem Husserl-kötetről van szó, Husserl neve és gondolatai csak szórványosan, itt-ott merülnek fel – az én szövegemben vagy jellegtelenül, vagy pozitíve. Annak, hogy Husserlt megvédhesse, előfeltétele persze az, hogy Husserlt „megtámadtassa" – azaz hogy valamilyen szövegrészben Husserl elleni támadást (vagy legalábbis valamilyen husserli gondolattal vagy ezen gondolat általa végrehajtott – kifejtés nélküli – értelmezésével való összeütközést) érjen tetten, ezt pedig valamilyen heideggeri vonatkozással hozza összefüggésbe.

Ez utóbbit esetemben a közvetkező konjunkció juttatja kifejezésre: „Fehér […] tendenciózus Husserl-értelmezést hajt végre, amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének történeti-hermeneutikai módszerével. A szerző meglátta, de azután részben »visszariadt« az újító, áttörést hozó gondolattól" (Zuh 2012. 182–183). Hogy értelmezésem – ha ilyenről egyáltalán lehet beszélni – mitől tendenciózus, arra nézve Recenzens csak egyetlen ismertetőjegyet hoz fel; azt, hogy „sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének történeti-hermeneutikai módszerével". Heidegger módszere eszerint nyilván maga is tendenciózus, ergo ha az én (állítólagos) értelmezésem „sok rokonságot mutat" vele, akkor átveszi annak tendenciózusságát.

Zuh Deodáth azonban semmiféle felvilágosítást, indoklást vagy meggondolást nem hoz fel arra nézve, hogy a leírt heideggeri „módszer" miért vagy mitől „tendenciózus". (Lehet persze vele szemben, mint mindennel szemben kifogásokat felhozni, tökéletlennek vagy elhibázottnak tartani – a recenzióban erre sem történik kísérlet –, de ez alapjában más, mint a „tendenciózusság".) Az, hogy a heideggeri módszer tendenciózus, itt hallgatólagosan előfeltételezve van, magától értetődőnek számít, és további indoklásra nem szorul. Ha ez elfogadottnak vagy köztudottnak vehető, akkor már csak azt kell felmutatni, hogy az általam végrehajtott Husserl-értelmezés „sok rokonságot mutat" a heideggeri módszerrel, s ilyenformán ha az tendenciózus, akkor az én értelmezésem is az, a „rokonság" révén a tendenciózusság mintegy átöröklődik. Erre a második pontra nézve sem nyújt azonban a recenzió semmiféle kifejtést. Kizárásos alapon csak egy lehetőség marad számára: mikor azt írom, „Husserl vonakodott e belátást a filozófiára kiterjeszteni", akkor ezzel – rejtőzködő heideggeriánusként – valójában azt akarom mondani, hogy „Husserl visszariadt attól, hogy e belátást a filozófiára kiterjessze". A „visszariadt" ugyanis Heidegger kifejezése (Recenzens a csatlakozó lábjegyzetben mindenesetre egy egészen más heideggeri helyet idéz),[2] így ha a „vonakodott" mögött a heideggeri „visszariadt" bújik meg, akkor máris megteremtődött a kapcsolat, a „rokonság" a heideggeri módszerrel. Másképp a „rokonság" nem igazolható, ez a merész kombináció viszont a maga részéről cáfolhatatlan, hiszen Szerző hogyan bizonyítsa azt – kezdjen el talán most esküdözni –, hogy amikor a „vonakodott"-at leírta, nem a „visszariadt" (vagy annak elbújtatása) járt a fejében?

Talán valami fogódzó mégiscsak van. Az azonosító értelmezés ugyanis – a legenyhébben fogalmazva – korántsem kézenfekvő. Ha másért nem, azért, mert

[2] A recenzens lábjegyzetben (183. 4. jegyzet) „az 1929-es *Kant és a metafizika problémája* egyik kulcspasszusaként" a következő helyet idézi: „Csak akkor férhetünk hát közel a tulajdonképpeni kanti filozofáláshoz, ha nem arra kérdezünk rá, hogy mit mond Kant, hanem az eddigieknél is eltökéltebben arra, hogy mi történik meg az alapvetésében. (Heidegger 2000. 262)." Ez a hely azonban nem specifikusan a „visszariadásra" vonatkozik – maga a szó el sem hangzik –, inkább Heidegger „filozófiatörténeti" értelmezéseinek egy jóval átfogóbb jellegzetességére utal, arra, amely az elemzett szövegekben az „Ungesagte"-t törekszik napfényre hozni, ezt a maximát pedig – mint Heidegger hangsúlyozza – Kant is magáévá tette (lásd Heidegger 1991 [= GA 3]. 201. illetve uő. 2000. 248; másutt pl. GA 39. 41). Ez az értelmezési stratégia – durván szólva: a hallgatólagos előfeltevésekre való rákérdezés – ily módon nem csupán Heideggerre jellemző, megtalálható sok más filozófusnál is, így például Kant mellett – amint arra Heidegger másutt utal – Schellingnél is (lásd Heidegger 1971. 10. [= GA 42. 14.], illetve magyarul uő. 1993. 28.). A „visszariadni" *[Zurückweichen]* egyébként legalább négyszer fordul elő a szövegben, egyik alkalommal a recenzens által idézett oldalon is (lásd Heidegger 1991. 160, 165, 168, 215, illetve uő. 2000. 202, 207, 210, 262.), de a terminus felbukkan már a *Lét és idő*ben is, ahol Heidegger néhány tömör mondatban előrebocsátva összegzi azt, amit a későbbi Kant-értelmezés bővebben fog kifejteni (Heidegger 1979. 23). Az, hogy egy filozófus egy hallgatólagos előfeltevést nem mond ki, nem feltétlenül jelenti azt, hogy „visszariadt" tőle, jelentheti azt is – s az esetek többségében vélhetően ezt is jelenti –, hogy egyszerűen nem tud róla.

a „vonakodott" cseppet sem egyjelentésű a „visszariadt"-tal. A „visszariadt", „visszahőkölt" kettős mozgást fejez ki: előre-hátra, oda-vissza (erre egyébként maga Heidegger is utal; lásd 1991. [GA 3] 160, illetve magyar ford. 2000. 202.), a vonakodás ezzel szemben egyirányú. A vonakodás lehet továbbá elvi és eltökélt, a „visszariadás", „visszahőkölés" aligha (nem mondhatjuk azt: „elvileg visszahőkölt", avagy „eltökélten visszariadt"). A „vonakodni" enyhébb és udvariasabb formája az „elutasítani"-nak (pl. „vonakodott elfogadni a meghívást" enyhébb kifejezése annak, hogy „elutasította a meghívást"). A kettőnek nincs sok köze egymáshoz. Mindenesetre Recenzens, miután meglehetős értelmezői erőszakkal a „vonakodott"-at azonosította a „visszariadt"-tal, belelavírozta magát kívánt pozíciójába: végre megvédheti Husserlt egy fránya heideggeriánus (tendenciózus) értelmezésétől.

A „Husserl vonakodott e belátást a filozófiára kiterjeszteni" állítás részemről egész egyszerűen azért hangzott el, mert Husserl szövegét továbbolvasva láttam, hogy a műalkotásról mondottakat Husserl nem terjeszti ki a filozófiára – a rejtőzködő heideggerianizmus (illetve annak fantazmagóriája) pedig teljességgel kimarad a játékból.

Husserl egy gondolatát (miként az adott helyen Lukácsét, Ingardenét, Gadamerét) továbbgondolni: ehhez úgy gondolom, jogom volt, s mindenkinek joga van, s esetleg még azt a kérdést sem kell nagyon firtatni (amit egyes esetekben amúgy sem könnyű megállapítani), vajon ezzel a továbbgondolással az illető filozófus mennyiben értett volna egyet. Az sem magától értetődő, hogy az ő egyetértése vajon perdöntő-e a továbbgondolt gondolat helyességének megállapításában.

De miben is áll a husserli (lukácsi, ingardeni, gadameri stb.) gondolat általam való továbbgondolása? Abban, hogy „minden filozófia [csakúgy, mint minden műalkotás] maga határozza meg az igaznak tartás mércéit" (Fehér – Olay 2012. 296), azaz hogy ne más filozófia mércéivel, hanem saját maguk önmagukkal szemben támasztott igényeinek fényében mérjük őket. Ez nem igazán izgalmas vagy újszerű tétel, ám Recenzens szerint itt „[o]lyan gondolatról van szó, amely a Husserl-szövegből […] csak komoly fenntartásokkal olvasható ki" (Zuh 2012. 182).

Hogy ez a gondolat Husserl szövegeivel mennyiben fér össze (vagy hogy a többi hasonló Lukács-, Ingarden-, Gadamer-gondolatok – érdekes módon kihagytam Heideggert – az ő saját egyéb szövegeikkel mennyiben férnek össze), annak vizsgálata tökéletesen meghaladta az interjúszöveg vonatkozó részének kontextusát. Most azonban lényegesnek tartom hozzáfűzni: egy ilyen követelményt igen nehéz konzisztensen tagadni (konzisztensen, azaz annak a veszélye nélkül, hogy előbb-utóbb felhasználjuk azt, amit tagadunk, vagyis ellentmondásba kerülünk önmagunkkal). Hogy mennyire az, mutatja, hogy Recenzens sem képes rá, s így csakhamar összeütközésbe kerül önmagával – tudniillik a Husserl-gondolat önmaga által interpretált és jóváhagyott értelmével. Schwendt-

ner Tibor tanulmánya ellenében ugyanis azt hozza fel, hogy Husserllel szemben heideggeriánus olvasatot érvényesít; ám a husserli szövegek, hangzik az ellenvetés, „nem szorulnak arra, hogy a heideggeri filozófia felől értelmezzük őket" (Zuh 2012. 186). Husserlt tehát Husserl felől kell értelmezni – rendben van; de hát épp ez az, amit a vonatkozó szöveghelyen javasoltam, s amivel szemben Recenzens Husserlre hivatkozva fenntartásokat hangoztatott! Ha nem ez a helyzet, ha Husserl (vagy a Recenzens szerinti Husserl-értelmezés) szerint nem így kell eljárni, akkor mégis, mi indokolja, hogy Husserllel kivételt tegyünk – mi indokolja, hogy Husserlt Husserl fényében olvassuk? Miért ne olvashatnánk Heidegger felől? Avagy az volna a helyzet, hogy míg Descartes-ot mondjuk olvashatjuk Husserl felől, addig Husserlt Heidegger felől viszont nem?

2. Bárhogy legyen is, Zuh Deodáth ezek után már nyugodtan megállapíthatja nálam „Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiájának implicit elfogadását", sőt – a nyomozás tovább folytatódik – megállapíthat valamiféle „e mögött megbúvó ontológiai alapállást" is (Zuh 2012. 183).

Az utóbbira mindjárt visszatérek. Ami az elsőt illeti, vajon az említett stratégia közelebbről miben áll? Vonatkozó felvilágosítással Recenzens itt is adós marad, ahogy azt sem mondja meg, hogy e „stratégia" részemről való „implicit elfogadása" miben mutatkozik meg. Talán e stratégia a „visszariadni"-ban állna, az „implicit elfogadás" pedig abban, hogy a „vonakodni" igét használom, amiben Recenzens – mint láttuk – hallgatólagos és fölöttébb kétséges értelmezői művelettel a heideggeri „visszariadni"-t vélte felfedezni? Egyébként Heidegger – évtizedeken átívelő – „filozófiatörténet-értelmezési stratégiájának" csak igen kis szelete a „visszariadás" általi magyarázat; jószerével csak a Kant-könyvre áll, a második korszak Heideggerének léttörténeti filozófiatörténet-értelmezései döntő többségükben – például a nevezetes Platón-értelmezésben – már messze eltávolodik ettől a stratégiától. Itt már nem a filozófus „riad vissza", sokkal inkább a lét „vonja el magát". Akkor most „Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiájának" melyik részét fogadom el implicite? Merthogy e stratégia meglehetősen sokrétű, összetett és plurális. Ráadásul nem konstans, hanem az időben változó.

Ami az „e mögött megbúvó ontológiai alapállást" illeti, Recenzens részéről itt néhány, számomra nehezen áttekinthető állításban megfogalmazott nagyívű elmélet következik. Szó esik sok mindenről, arról, hogy „Heidegger szerint […] a fenomenológia, és ezen keresztül a filozófia is le kell számoljon a tudatfilozófiákkal, ismeretelméletekkel és így általában a *konceptuális-fogalomelemző* filozófiai módszerekkel (amelyek a tudat termékeit vagy az ezáltal adott szabályokat vizsgálják), és a »maguknak a dolgoknak« az emberi tapasztalat számára mérvadó leírására kell koncentrálnia", hogy eszerint „tudásunk filozófiailag jelentős része nem a konceptualitás (és nem is a fogalmakat örökítő hagyomány) felől érthető meg", hogy Heidegger ezzel „ismeretelméletileg radikalizálta Husserl életmű-

vének hume-iánus alapállását [??] , és teljesen kizárta belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét [??], illetve azokat ontológiai (illetve kvázi filozófiai-antropológiai) elvek szerint formálta át [??]", hogy „Heidegger Husserl filozófiájából egyenesen vak mindazokra a részekre, amelyek a megismerő tudat konstitúciós tevékenységeinek leírását célozzák" stb. (Zuh 2012. 183). – Szerény Husserl-hivatkozásom láthatóan ugródeszkának bizonyult ahhoz, hogy itt Husserlt immár ne csupán a heideggeriánusokkal, hanem magával Heideggerrel szemben védjék meg, mondván, Husserl filozófiájából Heidegger mennyi minden iránt volt „vak". E nagyívű elmélettel szemben – melynek bővebb kifejtése nemcsak nem történik meg, de erre nézve további jegyzetbeli útbaigazítás sem található – tehetetlenül és értetlenül állok. Az igaz, hogy Heidegger valóban aggályokat hangoztatott a puszta – fogadjuk el Recenzens megfogalmazását – „*konceptuális-fogalomelemző* filozófiai módszerekkel" szemben, s hogy magam írtam le ezzel összefüggésben úgy másfél évtizeddel ezelőtt a következőket: ha „Husserl gondolkodói stílusára az volt a jellemző, hogy a kezdőkre jellemző bombasztikus kijelentések és érvek hallatán azt mondogatta: »Ne mindig a nagy bankjegyeket, uraim; aprópénzt, aprópénzt!«",[3] akkor „hasonló karakterisztikus mondás" lehetne Heideggernél az az 1919-ben elhangzott felszólítás: „Csak semmiféle szabadon lebegő, talajtalan *fogalmi kérdést!*"[4] De számomra úgy tűnik, mintha Husserl sem állott volna nagyon távol ettől a nézettől, sőt – mint a nyelv kérdései, pontosabban a nyelv által támasztott nehézségek és csapdák iránt Heideggernél kevésbé érzékeny szerző – mintha még nála is radikálisabb lett volna. Programadó tanulmányában ugyanis teljes mértékben egyetértett „a skolasztika elleni reakció korszakának" ama „jelszavával", mely úgy szólt: „Félre az üres szóelemzésekkel!" Erre alternatívaként következett pedig az új jelszó: „Magukat a dolgokat *[die Sachen selbst]* kell kikérdeznünk" (Husserl 1993. 50; lásd Hua XXV. 21).[5] „Üres szóelemzés" *versus* „maguk a dolgok": Husserl és Heidegger ezen a ponton – számomra úgy tűnik – a dolgokra való koncentrálásban és a puszta „fogalmi" kérdések elutasításában – minden közöttük fennálló egyéb,

[3] Gadamer GW 3. 107.

[4] „[…] keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*" (GA 56/57. 126; kiemelés az eredetiben.) Lásd Fehér 1998. 90.

[5] Lásd még Husserl 1993. 49: „[…] a skolasztikus ontologizmus is a nyelv által hagyja magát vezetni […], ám azután elvész abban, hogy a szavak jelentéséből analitikus ítéleteket akar nyerni s közben úgy véli, ezáltal tényismeretekre tett szert". Husserl e megjegyzése érezhetően elhatárolódó-kritikai jellegű, azt akarja mondani, hogy felületes és elsietett az a korabeli nézet, mely nem lát különbséget skolasztika és fenomenológia között, mondván, mindkettő üres szócséplést folytat. A skolasztikusokkal szembeállított „fenomenológiai analitikus" ugyanis, írja Husserl, „egyáltalán nem von le ítéleteket szófogalmakból, hanem belepillant a fenoménekbe, melyeket a nyelv az illető szavakkal kelt bennünk, vagy elmélyed azokba a fenoménekbe, amelyek tapasztalati fogalmak, matematikai fogalmak stb. teljes realizálását alkotják […]". Vajon Heidegger nem ugyanazt tette-e egész életében, mint amit itt Husserl javasolt, azaz megpróbált „belepillantani a fenoménekbe, melyeket a nyelv az illető szavakkal kelt bennünk"?

korántsem lényegtelen s mindenekelőtt a „dolgok" jelentését illető kétségtelen különbség ellenére – mintha közös talajon állna. De persze lehet, hogy tévedek, vagy nem értem megfelelően az itt néhány mondatban összefoglalt elméletet, mélyebben mindenesetre itt nem nyílik tér belebocsátkozni ebbe a kérdéskörbe.[6]

Egyetlen dolgot szeretnék ezzel összefüggésben megjegyezni. Recenzens e rész zárásaképpen ezt írja:

> Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy az interjú szövege két fontos elvet *említ* a filozófiai szövegek értelmezése tekintetében. Az egyik az, hogy a filozófia művelése alapvetően nem konceptuális elemzés, a másik pedig, hogy minden filozófiát – az egyes textusok mint műalkotások mintájára – autonóm egységnek kell tekinteni (Zuh 2012. 184. Kiemelés tőlem – F. M. I.).

A második elvnek a Recenzens általi *összegzésével* szemben – noha jómagam nem így fogalmaznám meg, s az interjúban sem így fogalmaztam, de legyünk nagyvonalúak – nem emelnék különösebb kifogást. Ami viszont az első elvet illeti, nos, ha Recenzens azt írná, ezt „*úgy lehet összefoglalni*…", majd ezt követné saját összegzése, akkor azt mondanám, ezt az *értelmező összefoglalást* nemigen tudom elfogadni, meglehetősen idegenül állok vele szemben, nem nagyon értem, s nem ismerek benne önmagamra. De Recenzens nem ezt írja, hanem azt, hogy „az interjú szövege két fontos elvet *említ* […]".[7] Ezzel leegyszerűsíti a helyzete-

[6] „A konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerek" és „»maguknak a dolgoknak« az emberi tapasztalat számára mérvadó leírása" között Zuh Deodáth által megvont különbség számomra kényszeredett alternatívának tűnik. Egyrészt – amennyire látom – Husserl nem kevésbé köteleződött el a „leírás" mellett, mint Heidegger (sőt, Heidegger ebben csak követte őt), másrészt mindkettőjük esetében a „leírás" fogalmakkal történik (hogyan másképp?), s ennek mindketten – Heidegger talán jobban, mint Husserl – tudatában is voltak. Ez a különbségtétel maga nélkülözni látszik a fenomenológiai megalapozottságot (nem annyira „deskripció", mint inkább „konstrukció" terméke), akár annak husserli, akár heideggeri változatát tekintjük. A „tudatfilozófiák", „ismeretelméletek" „és így általában a konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerek" egymással való párhuzamba állítása, egy sorba rendezése pedig félrevezetőnek látszik. Vajon mondjuk egy etika nem dolgozhat „konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerekkel"? A téves következtetés abban állhat, hogy ha Heidegger a tudatfilozófiákat bírálja, akkor *nyilván* el kell elhatárolódnia a „konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerektől" is, hiszen fogalmak nincsenek tudat nélkül, fogalom és tudat összefügg egymással (a fogalmak a tudatra utalnak, például benne „laknak"). A „fogalomelemző filozófiai módszerektől" egy bizonyos – fentebb vázolt – értelemben Heidegger persze nagyon is elhatárolódik, de ettől még maximálisan tudatában lehet annak, hogy „a filozófia és a tudomány a fogalom elemében mozog" (Heidegger 1992. 29), olyannyira, hogy gondolati útja tetemes részét – a *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* című tízes évekbeli habilitációs írástól egészen az *Unterwegs zur Sprache* ötvenes évekbeli kötet tanulmányaiig – a lét és nyelv közti viszony vizsgálata töltötte ki. Az sem felejtendő el, hogy a tudat fogalmának a fiatal Heidegger általi kritikája éppenséggel az „élet"javára történik. A tudat fogalmának a helyébe a „tényleges élet"fogalma lép, ez az élet pedig olyan valamit mint „tudat" nem ismer.

[7] Lásd ezzel kapcsolatban Fehér 2004. 414 sk.: „A hermeneutika esetében arról van szó, hogy nem lehet eltekinteni immár az (értelmező) szubjektumtól, hiszen végképp megren-

met. Kérdésem ezek után már nem az, hogy Recenzens milyen értelmezői műveletekkel jut el értelmező összefoglalásához, s vajon az elfogadható-e, hanem egyszerűen csak az: hol *említem* a szövegben (értelemszerűen: szó szerint) azt, hogy „a filozófia művelése alapvetően nem konceptuális elemzés"? Az utóbbi megfogalmazás ugyanis Recenzens nagyívű, kifejtetlen háttérelméletének s az azokból számomra nem átlátható módon következő értelmezői műveleteknek a terméke, nem pedig általam tett kijelentés. Hogy valaki valamit említ, vagy egy említett dolgot interpretációval lát el, talán mégiscsak két különböző dolog, s jó volna e különbséget megőrizni is.

3. Végül egy elvinek szánt megjegyzés. Az interjúban egyetértőleg idéztem Sartre-ot, aki „óvta a fiatalokat a túl gyors elköteleződéstől", s hozzáfűztem: „az volna a kívánatos, hogy – fiatalon, ismeretszerzés gyanánt – különböző utakat járjunk be és kiterjedt barangolásokat – felfedező utakat vagy kalandozásokat – folytassunk a filozófiatörténet vagy a filozófiai diszciplínák tág tartományaiban, mielőtt egy-egy filozófus, filozófiai irányzat, diszciplína vagy problémakör mellett elköteleznénk magunkat vagy kikötnénk mellette" (Fehér – Olay 2012. 275). Arról is beszéltem, hogy jómagam „[n]em annyira tanokat vagy végső igazságokat akartam tanulni, hanem azt, hogy ebben a tudományban hogyan kell eljárni, a szakma ismeretanyagát s ettől elválaszthatatlanul: fogásait, csínját-bínját szerettem volna ellesni" (Fehér – Olay 2012. 270).

Ezek a gondolatok, úgy érzem, változatlanul aktuálisak, s jelen esetben különösen érvényesek. Nem arról van szó, hogy Husserl mellett vagy ellen, Heidegger mellett vagy ellen álljunk ki vagy védelmezzük egyiket a másikkal szemben. Az ilyen jellegű elköteleződést halasszuk oly távolira, amilyenre csak lehetséges, s ha valami mellett elköteleződünk – mert persze valami mellett el kell köteleződni s bizonyos értelemben kezdettől fogva –, akkor ne meghatározott szerzők és tanok, ne önmaguk számára át nem gondolt, homályos interpretációk,

dült a naiv hit, hogy az igazság a maga magánvalóságában megnyilvánul előttünk, s mi nem vagyunk mások, mint annak puszta edényei, befogadói." Ehhez kapcsolódik a következő (az idézett tanulmányban a 84. számú) lábjegyzet, amelynek néhány mondatát érdemes idézni, mivel a jelen esetre nézve releváns: „Az értelmezés ebben az értelemben önmagának, mint értelmezésnek tudatában van, s nem igyekszik magát leplezni, úgy tüntetvén fel a dolgot, mintha értelmezői művelet nem is léteznék, s csak a tárgy nyilatkoznék meg a maga magánvalóságában, vagy nem próbálja az értelmezői aktust egyenesen az értelmezett szájába adni, vele kimondatni. Az utóbbi osztályba tartozó állításra példa a következő: »Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít« […]. Itt nem az értelmező állít Gadamerről valamit, nem is valamiféle felsőbb, objektív, nézőpontból megfogalmazott állításról van szó, melyben az értelmezői aktus a merő objektivitás edényévé oldódnék föl (az ennek megfelelő állítás így hangoznék: »Gadamer elmélete sajátosan restauratív jellegű«), hanem magával az értelmezett-tel mondatja ki saját értelmezését. […] Nyelv- és fogalomhasználatát minden értelmezésnek bizonyos keretek között joga van megválasztani, az olvasó előtt azonban nem illendő eltitkolni, hogy a szerző fogalomhasználata nem egyezik az övével […]." Lásd még ugyanitt a 79. jegyzetet.

hanem az igazság kutatása, a „komoly, elmélyült, igényes, önkritikus, a másikra és a hagyományra odafigyelő filozófiai munka” (lásd ehhez Fehér 1995. 31–32. és Fehér 2012.) mellett köteleződjünk el.

IRODALOM

Fehér M. István 1995. A filozófia a nyolcvanas években. *Literatura* 21/1. 21–57.

Fehér M. István 1998. *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig.* Budapest, Korona Nova.

Fehér M. István 2004. Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás. A humántudományok diskurzusának összefüggései egy esettanulmány tükrében. In Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet.* Budapest, Osiris. 368–447.

Fehér M. István – Olay Csaba 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére.* Budapest, L'Harmattan. 265–332.

Fehér M. István 2012. A „kerekded kör”, avagy a filozófia nagyságáról és nyomorúságáról. *Magyar Tudomány* 173/9, 1110–1120.

Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammelte Werke.* 1–10. köt. Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck) (= Gadamer GW).

Heidegger, Martin 1971. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809).* Hrsg. H. Feick. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin 1975– *Gesamtausgabe.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (= Heidegger GA).

Heidegger, Martin 1979. *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 15. kiadás.

Heidegger, Martin 1992. *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* Ford. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.

Heidegger, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809).* Ford. Boros Gábor. Budapest, Twins.

Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája.* Ford. Ábrahám Zoltán – Menyes Csaba. Budapest, Osiris–Gond.

Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány.* Ford. Bánszky-Jób László. Bev. és szerk. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.

Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II.* Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.

Husserl, Edmund 1987. *Husserliana, Bd. 25: Aufsätze und Vorträge (1911–1921).* Mit ergänzenden Texten. Szerk. von Thomas Nennon – Hans Rainer Sepp. Dordrecht – Boston – Lancaster, Martinus Nijhoff, (=Hua XXV).

Zuh Deodáth 2012. Egy ünnepi kötetről. *Magyar Filozófiai Szemle* 56/1. 180–187.

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak*

> „[A]z […] állítások valamiféle dialektikai küzdőteret tárnak elénk, ahol mindig az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap a támadásra, és biztos vereségre van ítélve az a fél, amelyik kénytelen védekezéssel beérni. Ezért a legerősebb lovag is tudja: akár jó, akár rossz ügyért száll síkra, akkor lesz az övé a diadalkoszorú, ha gondoskodik róla, hogy őt illesse meg a végső támadás előjoga, és ne kényszerüljön kiállni az ellenfél újabb rohamát. Nem nehéz elképzelnünk, mily régtől fogva áll ez a küzdőtér, mily sokan szálltak így harcba, és mennyi győzelmet arattak mindkét oldalon, gondosan ügyelve rá, hogy a tornát eldöntő végső menetben a jó ügy bajnoka egyedül legyen a páston, ennek érdekében megtiltván az ellenfélnek, hogy még egyszer fegyvert vegyen a kezébe. Mint a torna pártatlan bírái, teljességgel el kell tekintenünk a kérdéstől, hogy a bajvívók jó vagy rossz ügyért küzdenek-e: a vitának köztük kell eldőlnie. Meglehet, ha már alaposan kifárasztották egymást, anélkül, hogy bármelyik kárt tett volna a másikban, maguktól belátják, hogy semmiért folyt a küzdelem, és jóbarátokként válnak el”
>
> (Immanuel Kant).[1]

A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére (Budapest, L’Harmattan. 2012) című – Jani Annával közösen szerkesztett – kötetről a *Magyar Filozófiai Szemle* 2012/1-es Hume-számában *Egy ünnepi kötetről* címen (180–187. oldalon) Zuh Deodáth írt recenziót. Megtisztelő, amikor az ember azt látja, hogy egy általa szerkesztett kötetről – amelyen szerzőtársaival együtt évekig dolgozott – már a megjelenést követő első hónapban recenzió jelenik meg egy kollégától, s műfaját tekintve nem is akármilyen: szokásos könyvismertetés helyett „vitairat”. Ez már önmagában is elismerés, hiszen egy kötettel aligha történhet jobb, mint az, ha a filozófiai diskurzus részévé válik.

* A szerzőt a tanulmány megírásában az MTA TKI és a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatta. Ezúton szeretném megköszönni a *Szemle* szerkesztőinek, hogy a válaszadást lehetővé tették számomra.

[1] Kant 1998. B451. (Magyarul: 1995. 351 sk. Egy helyen Fehér M. István fordítását veszem át.)

Meglepő azonban az az interpretációs keret, amelyben a kötet megjelenik. Már a recenzens címválasztása is nehezen értelmezhető, mivel tartalmilag semmit nem árul el a bíráló problémafelvetéséről, s szokatlan módon a recenzált kötet tárgyát és címét sem nevezi meg, hanem megőrizvén teljes anonimitását, beéri egy rövid funkcionális utalással. A recenzió retorikájára mindvégig érvényes marad a szemérmes hallgatásnak ez a módja, amely csupán a zavaró tényezőkről, a szerzők úgynevezett „tévedéseiről" tájékoztat, a gondolatmenetükről nem, ezért rám hárul a feladat, hogy válaszommal kimondjam azt, amit a recenzens (nem tudni, miért) lényegtelennek tartott megemlíteni, s a kimondottak fényében korrigáljam az általa elmondottakat. Nem könnyű vitairatot írni, ezért értékelendő Zuh Deodáth merész vállalkozása, amely nem egy számára idegen kötet gondolatmenetét próbálja végigkövetni, elemezni, összegezni (ahogy egy recenzióban szokás), hanem a kötet *által*, a kötet *ellen* a saját nézőpontját akarja vitára bocsátani, próbára tenni, vajon tényleg tudás-e. Ezzel magára vállalta annak ódiumát, hogy kritikai hipotéziseinek ki kell állniuk a másik fél tudományos vizsgálatának próbáját is. A tárgykörbe való bevezetés (a tudományos *initiatio*) e nélkül nem lehet teljes. Először (I.) a kötetre vonatkozó tényeket szeretném kiegészíteni, ezután rátérek a fontosabb dolgokra: (II.) a recenzió és az ünnepi kötet – interjúhoz kapcsolódó – alapgondolata közötti inkonzisztenciára, (III.) Fehér M. István interjúszövegére, végül (IV.) a saját tanulmányomra vonatkozó ellenvetések megválaszolására.

I.

Ha a Fehér M. István 60. születésnapja tiszteletére készült hazai tudományos köteteket számba vesszük, immár sorozatról beszélhetünk. Csupán a teljesség kedvéért jegyzem meg, hogy az Ünnepeltnek ajánlott első évfordulós kötet (ami hiányzik a recenzens felsorolásából), egy műhelykonferencia anyagából készült kiadvány még Veres Ildikó szerkesztésében jelent meg *Pro Philosophia évkönyv*ként 2010 áprilisában, melynek 13 tanulmánya az „aprioritás" filozófiai kérdésének tükrében vizsgálta a magyar filozófia történetét, az analitikus filozófiát és a hermeneutikát (Veres 2010). Ezt követte már ugyanabban az évben egy Olay Csaba által szerkesztett, több mint négyszáz oldalas ünnepi tanulmányfüzér (16 szerzővel, kiegészítve egy Fehér M. István életművét felölelő teljes bibliográfiai listával, 391–448), amely az ELTE őszi tanévnyitó Hume konferencián jelent meg *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára* címen (Olay 2010). *A másik igazsága* című 2012 tavaszán kiadott 12 szerzős (tanítványok hermeneutikai kutatásait tartalmazó) összeállításunk, melynek mértékadó darabja Fehér M. István kötetzáró interjúszövege (265–332), immár a harmadik e pályát méltató *Festschrift*ek sorában (Lengyel–Jani 2012), s egy negyedik, Nyírő Miklós által a hermeneutika és demokrácia témakörét felölelő

konferenciakötet nyomdai előkészítése is folyamatban van (Nyírő 2012).[2] E négy könyvet minden különbsége ellenére bizonyos rokonság fűzi egymáshoz, amennyiben egyik sem spontán erudíció eredményeként létrejött emlékkönyv, hanem – miként ezt Veres Ildikónál az *aprioritás*, Olay Csabánál a *hermeneutika és idealizmus*, a Lengyel–Jani szerkesztőpárosnál a *másik és igazsága*, valamit Nyírő Miklósnál a *hermeneutika és demokrácia* témakörére utaló címek is jelzik – tematikus kutatások köré épülő tudományos szakkönyvek, amelyek a német egyetemi gyakorlat mintáját követve az Ünnepelttel való közös együttműködésből születtek.

Már vállalkozása indoklásából kitűnik, hogy Zuh Deodáth recenziójának problémafelvetése nem kézenfekvő, mivel az előszót kommentálva elismeri, hogy a kötet kiindulópontját sem fogadja el. A szerkesztők által középpontba állított *jóindulat hermeneutikája* helyett, amely a másik igazságát helyezi előtérbe gadameri nézőpontból (Lengyel–Jani 2012. 7–15), a recenzens a „filozófiai tudás autonómiájának" tézisét nevezi meg fő témaként husserliánus pozícióból (Zuh 2012. 182). Mivel a husserli fenomenológiához való kapcsolódást az interjúszöveg 3 szövegközi megjegyzésén (292, 294, 296) és 4. lábjegyzetén (4., 69., 76., 79. jz.), továbbá Schwendtner Tibor tanulmányán kívül semmi más nem jelzi e 12 szerzős kötetből, ezért a recenzensnek talán érdemes lett volna megindokolni, mi a tétje a husserli fenomenológiát az egész kötetre kiterjesztve tematizáló és annak apológiájára törekvő vitairatnak, vagy legalábbis rámutatni, miért érdemes irányadó szempontként e főtémát választani. Annál is inkább, mivel úgy tűnik, hogy a recenzens menet közben változtatott eredeti tervén: pontosan azt a feladatot nem teljesíti, amit felütésként az első bekezdésben még önmaga elé állított a bírált kötet tanulmányaival kapcsolatban, hogy „felmérjük, azok mit és milyen tartalmi hozzájárulások révén dokumentálnak" (Zuh 2012. 180).

A recenzens mindazonáltal helyesen látja, hogy az ünnepi kötet tematikailag a Hans-Georg Gadamerhez kapcsolódó 20. századi filozófiai hermeneutikánál bővebb területet ölel fel, a tárgyalt gondolkodók (Arisztotelész, Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Edith Stein, Hans-Georg Gadamer, a Frankfurti Iskola, Hannah Arendt, Richard Rorty és John Dewey) és témák[3] összességében a kontinentális filozófia vonalába illeszkednek. Gadamer gondolkodását elsősorban két írás tárgyalja: Fehér M. István interjúszövege és Kiss Andrea-Laurának *A másság fogalmának megjelenése a gadameri hermeneutikában*

[2] Mivel a készülő negyedik kötetnek magam is szerzője vagyok, ezért csodálkozom azon, hogy Zuh Deodáth miként lehet tájékozottabb a kötet végleges címével kapcsolatban maguknál a szerzőknél, a szerkesztőnél és a kiadónál, másfelől ha ennyire tájékozott, miért nem tudott a már két éve létező első évfordulós kötetről. Forrását (informátorait) persze nem ismerem, s magát a recenzenst sem.

[3] E témák tematikailag a következők: létgyarapodás, a teológia hermeneutikai esélyei, a személy és beleérzés fenomenológiai elemzése, istenismeret és agapé, a másik mássága, a tömegtársadalom kultúrája, a filozófia képzésfordulata, igazság és igazságosság, fenomenológiai genealógia, az idő kairológiai megközelítése, sematizmus és világértelmezés.

című tanulmánya, a kapcsolódás ugyanakkor más szinten is létrejön, mivel a főcím értelmében az egész kötet alaphangja gadameri. Ebből a nézőpontból nem minden alap nélkül mondhatnánk a recenzenst idézve, hogy a kötetre „egy kontinentális filozófiai látásmód bizonyos szempontból egységes megvalósításának szemléltető eszközeként tekinthetünk" (Zuh 2012. 184). Az azonban már nem világos, hogy a tanulmányok milyen tekintetben nyújtanának bevezetést vagy illusztrációt a „Heidegger neve által ismertté vált Husserl- és hagyománykritikába", miként azt a recenzens állítja (Zuh 2012. 184).

A recenzens – ha szándékát jól értem – vélhetően (tendenciózusan) azért viszi ebbe az irányba az értelmezést, mert ez alapján azt akarja kimutatni, hogy hermeneutika és husserli fenomenológia annak *Zuh Deodáth-féle értelmezésében* mely pontokon összeegyeztethetetlen egymással, s ebben az érvelésben a vita miként dől(het) el a husserli fenomenológia javára, azaz aki hermeneutikailag jár el, miként ért(het)ti félre Husserlt. Érvelése implicit módon (bár fogalmi tisztázások nélkül) megpróbálja azt a szempontrendszert[4] mozgásba hozni, amelynek mentén az ünnepi kötetet és recenzióját távolság választja el egymástól. Azonban „furcsa utat választ" (hogy az ő szavaival éljünk, lásd Zuh 2012. 182): a kritikai *discussio* mentén nem egy új érdekes fenomenológiai értelmezés születik, hanem úgyszólván csak romok maradnak. Mivel a recenzens is érzékeli, hogy különböző nézőpontok esetén a kiindulópont választás kérdése, s nem érvek döntenek felőle, ezért nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy ő maga milyen különbségeket lát, miben más a saját nézőpontja, hanem megpróbálja kimutatni négy választott szerzőből (Fehér, Jani, Lengyel, Schwendtner) három (Fehér, Lengyel és Schwendtner) érvelésének inkonzisztenciáját. Ezzel önmagában nincs semmi gond (a tudomány gyakorlatának ez is része lehet), feltéve hogy létező inkonzisztenciákra irányul, s nem a bírált szöveg figyelmen kívül hagyásából vagy a recenzens érvelési hibáiból ered.

II.

Mint ismeretes, a filozófiatörténet lényege szerint konfrontációk, a nem-értés, értetlenkedés története, melynek szóbeli hagyománya, a *disputatio* (előadásokat követő vita) éppoly hosszú múltra tekint vissza, mint írásbeli artikulációja, a *discussio* (vitairat). A filozófia művelése során a vitától, a gyanútól nem lehet (és nem is kell) menekülni, a gondolkodás maga szorul rá erre, amennyiben nem csupán önmagát, a másikat is tapasztalja. Valódi diszkusszió a nézőpontok kü-

[4] Annak, hogy a recenzióban elsősorban Husserl Heideggerre gyakorolt kritikájának szempontrendszere látszik érvényesülni, az lehet az elsődleges oka, hogy az ünnepi kötet egészének nézőpontját a recenzens – saját bevallása szerint – Heidegger felőli „Husserl- és hagyománykritikaként" olvassa (Zuh 2012. 184).

lönbsége mentén tud kialakulni. Ha a vita ezen a módon jön létre, akkor célja elsősorban nem a megegyezés, az asszimiláció vagy bekebelezés, hanem a saját álláspont fogalmi tisztázása a másik fél számára, azaz a tárgy különböző oldalakról való szemügyre vétele, amelyben mindkét fél egy perspektívagazdagodáson mehet keresztül. Hogy ilyesmi létrejön-e, az azonban több tényező függvénye. Jelen hozzászólásom mottója, a kanti fő műnek *A tiszta ész antitetikája* című részéből vett fenti idézet (B451) e tekintetben azért különösen tanulságos, mert azt jelzi, hogy Kantot valamely igazságnak nem csupán a tartalmi oldala érdekli, hanem a róla szóló diskurzusmód is, egy olyan kutatás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz való viszonyunkon múlik. Kant módszertani vizsgálódása olyan helyzetet vázol fel, amelyben a retorikai stratégia, a hozzáállás már eleve eldönti, hogy a másik igazságának tekintetében az emberi megértés mire képes. Fehér M. István interjúszövege érdemi hozzájárulásként olvasható e tárgykörhöz, amely a filozófiai és tudományos viták logisztikáját, a kritika és interpretáció természetét – eszmetörténeti, irodalomelméleti, filozófiai és teológiai kontextusok keretében – is megvizsgálja. E tematika folytatásaként értelmezhető továbbá Fehérnek a *Szót érteni egymással. Lábjegyzetek a Gadamer – Derrida vitához* című 2012-es májusi MTA–ELTE-konferencia megnyitó előadása (a továbbiakban: nyitóelőadás), amely e konkrét eset felől kérdezett rá, vajon lehetséges-e, szükséges-e, létrejött-e valaha filozófiai vita keretében egymással való szót értés.[5]

Thomas Kuhn felől nézve azt mondhatjuk, hogy a filozófiai nézőpontok különbsége abból adódik, hogy az egymással vitázó felek különböző paradigmák képviselői.[6] Mivel argumentációjukban a saját paradigmájukhoz folyamodnak, tehát előfeltételezik önmagukat, („paradigmája védelmében a vitában részt-

[5] Fehér M. István részéről nyitó előadásként hangzott el a „*Szót érteni egymással*". *Hermeneutika, tudományok, interkulturalitás* című konferencián, melyre az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport és az ELTE BTK Filozófiai Intézet szervezésében 2012. május 24–25-én került sor Budapesten. Fehér M. István nyitóelőadásában és az azt követő vitában elhangzottakhoz tanulmányomban szervesen kapcsolódom, az ő gondolatait követem nyomon és értelmezem.

Lásd: http://philosophy.elte.hu/institute/stuff/new/Szoterteni.pdf

[6] A Thomas Kuhnra való utalás itt azért tűnik relevánsnak, mert ő maga is kísérletet tett arra, hogy a hermeneutikát hívja segítségül, amikor az összemérhetetlen gondolatrendszerek közötti megértés lehetőségére kérdezett rá. E tematika megvilágításánál a tudománytörténeti hermeneutikában is jelen van a jóindulat gadameri elve, ami Kuhn számára annyit jelent, hogy a sajáttól eltérő paradigmák racionalitását is feltételezzük, s ekként erőfeszítéseinket elsősorban itt is a megértésre, az értelem feltárására irányítjuk. Ha egy vitában a paradigmák inkommenzurábilisak, nem valószínű, hogy egyetértés létrejöhet, de a szótértés értelmében való megértés ilyen esetekben is lehetséges. A gadameri hermeneutika és Kuhn közötti *párhuzam* azon a ponton jelentkez*het*, ahol a filozófiai és tudományos viták során nem a megértés általános esetéről van szó, hanem arról, miként működik a megértés határesetekben. E kérdésről lásd bővebben: Schwendtner 2000. 139–148; Schwendtner 2010. 148–154., itt 148 sk.

vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik"),[7] ezért a vitában egymást megérteni, azaz szót érteni, nem feltétlenül jelent egyetértést. Már az is fontos eredmény, ha a felek konszenzusra jutnak abban, hogy melyek a vitás pontok. Az idealizmus-dogmatizmus vita óta tudjuk, hogy a felek az argumentációt a saját világképükben vezetik le, ezért közöttük érvek nem dönthetnek. Ha a kiindulópont, az alaptétel más, akkor nem képesek egymást megcáfolni, csupán az vizsgálható, hogy egy nézőpont önmagában koherens-e vagy inkoherencia áll fönn. E vitaszituáció buktatóját az interjúban Fehér abban látja, hogy „[h]a egy adott filozófiát tüntetünk ki, s annak igazság- és koherenciakövetelményeit terjesztjük ki a többi filozófiára, akkor dogmatikusan vagy önkényesen járunk el" (Fehér 2012. 295). Ezen túl, mint említettem, Szókratészt követően Kant figyelt föl arra, hogy *a harcmodor* is lényeges része a vitának, sokszor már eleve eldönti a vita végkimenetelét, mielőtt az kirobbanna, más szóval a szemben álló álláspontok közötti vita nem mindig az érvekről szól, hanem olyan nézőpontok esetében, melyek (egyik vagy másik fél számára) együtt nem állhatnak fenn, a pozíciókért folyik a harc.

Az interjú szövegében Fehér M. István egyik lényegi mondanivalója *a tudomány és filozófia mint közösségi tevékenység művelésével* kapcsolatban az, hogy a gadameri értelemben vett hermeneutika lényegéhez tartozik, hogy nem erisztika, nem vívás, nem a gyanakvás gyakorlata, amely megkérdőjelezi a másikat, hanem a nyitóelőadás, illetve az interjú szavaival a „hermeneutikai virtuozitás" vagy ún. „hermeneutikai »hajlékonyság«" képessége (Fehér 2012. 295), amely a gyanú alatt is képes mérlegelni a másik igazságát, megerősíteni annak gyenge pontjait. Visszagyanakvás helyett a tárgyat különböző oldalairól veszi szemügyre. Habermas a gadameri retorika,[8] Derrida viszont a gadameri jóindulat gyanú alá helyezésével kérdőjelezte meg,[9] hogy megértés mindig lehetséges. Mindketten kétségbe vonták az egymással való szót értés, a gadameri „*Verständigung*", „*Miteinander-sich-verstehen*", „*wechselseitiges Sichverstehen*" univerzalitását, mondván, hogy a gadameri nézőpont naivitás. Habermas és Derrida kritikája is arra vonatkozik, hogy valójában nem azért beszélünk, hogy megértsünk és minket is megértsenek, hanem azért, hogy hatalomra tegyünk szert. Gadamer azonban e vitákban újra és újra amellett érvel, hogy ha a felek között létre tud jönni *discussio*, akkor már nem a hatalomról, hanem a megértésről szól a vita. A jóindulat gadameri elve nem az egyetértésről, hanem a szótértésről szól, ennyiben ellentéte nem annyira a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája" *(hermeneutics of suspicion)*.[10] A jóindulat hermeneutikája felől nem a gyanú, az értetlenség ártalmas a

[7] Kuhn 1984. 131, lásd ehhez bővebben Fehér M. István „Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida)" című tanulmányát (Fehér 2012b. 25–74, itt 61, 93. jz.)

[8] Vö. Apel 1971.

[9] Derrida 1984. 56–58; Gadamer 1984. 59–61.

[10] Gadamer GW 2. 350.

megértésre nézve, hanem az a harcmodor, amelyben a gyanakvás, az értetlenkedés puszta technikává (szofisztikává) válik. Ennek filozófiatörténeti előzménye, Platónnak a szofistákra vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszaélés*t létező problémaként mutatta fel, sokkoló lehetett a görögség számára. Gadamer az *Igazság és módszer*ben a *Kratülosz* című dialógushoz visszatérve mutatja meg, hogy saját létünk állapota a nyelvfeledtség, amelyben ilyesmi lehetséges, ezért maga is azt a súlyos kérdést vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvel hamisat mondani. Ez azonban a heideggeri létfeledtség mentén, az emberi létezés végessége felől kerül előtérbe, amelyben a megértéshez vezető út része az értetlenség is.

E probléma tekintetében kötetünk *nem* annyira a – Zuh Deodáth által a szerkesztőknek tulajdonított – schleiermacheri eredetű „félreértés elkerülése" *(Mißverstand soll vermieden werden)* toposzt[11] vagy a Jean Grondin és Günter Figal által is hangsúlyozott „szerénységet" emelte ki az interjú és a szövegek alaphangjaként,[12] hanem a gadameri „jóindulat hermeneutikáját".[13] A szerénység mint határfogalom (végességem tudata) és a félreértés elhárítása mint kiindulópont a felek számára önmagában még nem jelenti azt, hogy megértik vagy értik egymást. Az egymással való szót értésben ezeken túl még valami más is jelen van: ez a „guter Wille" általi megértés, ami nyitottságot jelent a másik és igazsága felé. Természetesen gyanú, konfliktus vagy értetlenség sokszor előfordul, nem ez a rossz, hanem az, ha mindez a megismerés vágya nélkül jelenik meg. A nyitóelőadás kiegészítő tézise, hogy létezik jogosult gyanú, de a gyanú a gadameri hermeneutika felől csak akkor jogosult, ha nem a másik másságát, hanem a gyanakvás puszta technikáját, a szofisztikát veszi célba.[14] Fehér M. István interjúszövege rámutat arra, hogy az *„openness"* (vö. Alan Bloom) bukott értelme a szofisztika sajátja, amely nem valódi nyitottságot takar, hanem inkább érdektelenség, közöny „nem egyéb végül is, mint meghajlás […] a vulgáris előtt, a siker előtt: nyitottság mindezek iránt" (Fehér 2012. 280). Ellenben az „igazi nyitottság […] a megismerés vágyával párosul" (Fehér 2012. 280), voltaképpen

[11] Schleiermacher 1999. 92.

[12] Lásd Gadamer GW 2. 505; Heidegger GA 9. 364; továbbá vö. Fehér 2009. 106 sk., 110 sk.; Figal 1996. 11.

[13] Bibliográfiai megjegyzés: az „alázat »egyfajta filozófiája«" (Zuh 2012. 182) kifejezéssel szemben viszont értetlenül állok, mivel sem az interjúban, sem a kötetben nem létezik (!) ez a szöveghely, amelyet a recenzens idézetként (!) tüntetett fel.

[14] Kérdés, vajon mit jelent a hermeneutikai jóindulat a szofisztikával szemben, ott ahol Parmenidész módjára a létezőt nem-létezőként, a nem-létezőt létezőként mutatják fel. Hermeneutikai értelemben azt mondhatjuk, hogy a jóindulat paradox módon itt a jogosult gyanú felmutatásában áll. A jogosult gyanú azért képes jóindulatú gyanúként működni, mert a szofisztikával szembeni gyanú nem a másik másságával szembeni gyanú. Más a szofista gyanú, amelyben a szavakkal való visszaélés történik, és megint más a szofisztikával szembeni gyanú, amely jóindulatúan leállít(hat)ja ezt a folyamatot.

ugyanaz, amit Schelling és Gadamer „fogadókészség"-nek *(Empfänglichkeit)* nevezett (Fehér 2012. 282).[15] Ez utóbbit fejezi ki *A másik igazsága* Fehér M. István által adott interjú- és kötetcím.

III.

(1) A Husserl-kutatás felől nézve a recenzens tézisében, melyet a „filozófiai művek autonómiájá"-ként nevezett meg (Zuh 2012. 182), benne rejlik egy új fenomenológiai értelmezés lehetősége, az interjúszövegnél ez a szempont azonban két okból is problematikus: 1. Egyfelől Fehér M. István eredeti szövegében az autonómia szó egyszer sem fordul elő, helyette (Lukács, Ingarden, Husserl, Gadamer és a „New Criticism" összefüggésében) „a mindenkori filozófiák önértelmezése" kifejezés szerepel. (Fehér 2012. 294 sk.) Nem az autonómia, hanem az „önértelmezés" (Husserltől sem idegen) kérdésében jön létre az interjú kapcsolódási pontja a husserli fenomenológiához (noha az interjú itt sem Husserl-értelmezést hajt végre, hanem idéz és egy olyan ténymegállapítást tesz, amellyel a recenzens is egyetértett). 2. Másfelől tekintetbe véve azt, hogy Husserl szótárában (a fenomenológiai öneszmélés részeként) viszont megtalálható az autonómia fogalma (lásd a *Válság-könyv*et vagy az *Ideen*t),[16] nem nehéz belátni, hogy a recenzens egy husserli problémát tulajdonít a Fehér-interjúnak. Ezek után a recenzens az általa megtalált címke (az autonómia) kapcsán kétszer is Fehérnek szegezi ellenvetését: „Olyan gondolatról van szó, amely a Husserl-szövegből csak komoly fenntartásokkal olvasható ki" (Zuh 2012. 182); „más kérdés viszont, hogy mennyire használhatók erre a célra olyan szerzők, mint Husserl" (Zuh 2012, 183). A szerkezeti elemzés során kiderül, hogy a recenzens érvelésében kettős logikai csavar rejlik, először Fehérnek tulajdonítja az autonómia husserli problémáját, majd saját kutatásai alapján arra következtet, hogy ez a probléma Husserltől mégiscsak idegen. Úgy is fogalmazhatunk, hogy eltorzítja vitapartnere álláspontját, majd e torzított álláspont ellen érvel.

Nem kevésbé problematikus, hogy e torzítás nemcsak a tartalmi fejtegetést (az autonómia fogalmát) érinti, hanem módszertani értelemben is megfigyelhető a recenzens részéről. Erre példa, hogy mindezek közben a recenzens a saját maga által alkalmazott munkamódszert is a másik félnek tulajdonítja, mondván: „Fehér itt nem annyira Husserl-kritikát, mint tendenciózus Husserl-értelmezést hajt végre, amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének […] módszerével" (Zuh 2012. 182). Eszerint: 1. az interjú Husserl-értelmezést végez, 2. ez az értelmezés tendenciózus, 3. sok rokonságot mutat Heideggerrel. A recenzens e hipotézisei azonban több szempontból is irrelevánsak. Fehér M.

[15] Lásd erről Gadamert: GW 1. 273, IM². 303.
[16] Husserl Hua 6. 272; magyarul: *Válság I*., 327; Husserl Hua 4. 269.

István valójában egy *saját gondolatmenetet* mutat be, így nem lehet szó tendenciózusságról, vagy annak fordítottjáról sem. Továbbá a Fehér-interjú Heideggert meg sem nevezi egy olyan problémával (önértelmezés) kapcsolatban, ahol ha akarja, több releváns helyet idézhetett volna tőle. Ám az a vád, hogy Fehér nézőpontja „Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiájának implicit elfogadásához köthető" (Zuh 2012. 183), nem csupán azért homályos, mert szó sem esik a vonatkozó kérdésben Heideggerről, hanem azért is, mert Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiáját a recenzens hallgatólagosan a tendenciózussággal azonosítja. E megnevezett „stratégia" Heidegger életművében ennél azonban sokkal összetettebb volt, még a híres Kant-könyvben sem merült ki a „tendenciózus értelmezésben". Továbbá a filozófiatörténet-értelmezést mint „stratégiát" bárki magáévá teheti, anélkül hogy Heidegger nevét hallaná. De a recenzió módszertani felhangjai közül a legmeglepőbb talán az, hogy – Zuh Deodáth kommentárja szerint – a saját témájához való eljutásban a Fehér-interjú „furcsa utat választ" (Zuh 2012 182). Ez utóbbi azért meglepő, mert Fehér M. István ezen a ponton azt írja le, hogy „[a]z irodalom és a nyelvek felől érkez[ett] a filozófiába" (Fehér 2012. 294), ami – minden kétértelműségtől mentesen – azt hivatott kifejezni, hogy az útvonal itt nem választás kérdése volt, hanem életrajzilag így adódott: irodalmárként kezdte, és később kezdett filozófiai stúdiumokba.

E kritikai észrevételektől azonban most tekintsünk el! Fogadjuk el a recenzens hipotézisét, amely szerint a két probléma: önértelmezés és autonómia lefedné egymást, s nézzük meg, mi adódik ebből. Azt láthatjuk, hogy a recenzió érvelésében *hallgatólagosan* (fogalmi tisztázás nélkül) kétféle autonómiafogalom érvényesül: 1. egy, amit a Fehér-interjúnak tulajdonít, valamint 2. egy másik, amiről azt mondja, hogy a husserli fenomenológiából nem olvasható ki.

A recenzens Fehér-interjúnak tulajdonított autonómiafogalmát *interpretatív*nak nevezhetnénk, amely a filozófiákat az értelmezővel szemben jellemzi. Hermeneutikai nézőpontból „a mindenkori filozófiák önértelmezése" (Fehér 2012. 294 sk.) valójában az értelmező számára jelent figyelmeztetést, arra utal, hogy minden filozófiát megilleti a jog, hogy önmagából kiindulva, önmaga jogán értelmezzék, hogy ne a gyanakvás, hanem a jóindulat hermeneutikájával közelítsék meg. Ebbe a kontextusba illeszkedik az interjúszövegben az a gondolat, hogy „minden filozófia maga határozza meg az igaznak tartás mércéit" (Fehér 2012. 296). Fehér ide vonatkozó egyik döntő megfontolása, hogy „a filozófiák önértelmezésé"-nek (f)elismerése miként képes hatni a gyanakvás generatív gyakorlata, a beleértelmezés, a túlértelmezés, az interpretációs erőszak és a tendenciózusság ellen. Fehér forrásai között Husserl valóban jelen van, noha nem a legjelentősebb, amikor a filozófiai művek interpretációval szembeni önértelmezése kapcsán arról beszél, hogy az önértelmezés felől nem a rá vonatkozó mindenkori interpretáció dönt, hanem „maga határozza meg az igaznak tartás mércéit" (uo.). Hermeneutikai nézőpontból az értelmező felelőssége abban rej-

lik, hogy a filozófiai művek önértelmezése (autonómiája) megsérülhet, illetve ott tud érvényesülni, ahol a másik igazságának tekintetbevétele, a jóindulat működik az interpretációban.[17]

(2) A recenzió azt az ellenvetést teszi a Fehérnek tulajdonított autonómiafogalommal szemben, hogy a husserli fenomenológiából egyáltalán nem olvasható ki az autonómia, mivel Husserl vonakodott a műalkotások autonómiáját a filozófiai tudásra is kiterjeszteni, „célja [inkább] a tudományos tudás sajátos történetiségének kidomborítása" (Zuh 2012. 182). Ebben az érvelésben viszont hallgatólagosan már nem a korábbi interpretatív, hanem egy *másik* autonómiafogalom érvényesül. Ha jól értem szavait, a recenzens szerint Husserl alapján az a filozófia lenne autonóm, amely minden mástól *független*, ezért említi az autonómia ellenpéldájaként az olyan filozófiákat, amelyekben példaszerűen érvényesül a hagyományhoz való hozzátartozás. Mint írja, „Husserl […] a filozófiai szövegeket […] olyan hagyomány részének tekintette, amelynek vannak történetileg nem autonóm, de mégis mindig újraaktualizálható részei. […] Például Descartes szándéka érthetetlen a görög tudományosság szándéka nélkül, de azt sokkal pontosabban fogalmazza újra" (Zuh 2012. 183). Ez alapján elmondható, hogy a Zuh-recenzió második, Husserlből kiolvasott autonómiafogalma már filozófiatörténeti, amelynek lényege egy adott filozófiának a függetlenségében állna. Azt az ellenvetést tehetjük ez ellen, hogy az autonómia mint függetlenség nemcsak a husserli fenomenológiából, hanem a Fehér-interjúból sem olvasható ki, hiszen hermeneutikailag nincs olyan filozófiai tudás amelyben a hagyományhoz való hozzátartozás struktúrái ne érvényesülnének. A hozzátartozás struktúrái – a hagyomány amelyből születik, vagy amely továbbgondolja – egy filozófiai mű önértelmezésének részét képezik. Az önértelmezés nem a hagyománytól való függetlenséget, hanem a hagyományban állás *mikénti*jét jelenti.

Másfelől ennél is nagyobb probléma, hogy a recenzens saját érvelése során egyszer sem tisztázza az autonómia fogalmát, s ebből a tisztázatlanságból ered, hogy pár oldallal később Schwendtner tanulmányához fűzött kritikájában már az interpretatív autonómiát hiányolja a husserli fenomenológiával szemben, mondván, hogy a husserli „szövegeknek […] megvan az az előnye, hogy […] nem szorulnak arra, hogy a heideggeri filozófia felől értelmezzük őket" (Zuh 2012. 186). Érvelésében az előzőleg még bírált szempontot érvényesíti, azaz a Fehér-interjúhoz hasonlóan hermeneutikailag jár el. Az autonómiafogalom kétféle jelenté-

[17] „[E]gy filozófiát – írja Fehér M. István – nem értettünk meg azzal, hogy néhány […] elmarasztaló címkét […] ragasztottunk rájuk. Ahol is ezen címkék használatának jogosultságát előbb még igazolni kellene" (Fehér 2012. 276). „Itt arról van szó, amit […] »hermeneutikai fő vétségnek« neveztem, amit egy szöveg elemzése közben elkövethetünk, s amely Gadamer szemszögéből nézve abban áll, hogy a szöveggel való konfrontáció kritériumait hozzáférhetetlenné tesszük a kritikai reflexió számára, kivonjuk a kritikai vizsgálat hatóköre alól. Az értelmező hozzáférhetetlenné teszi magát, ő az, aki megítél, de őt nem lehet megítélni. […] eleve felsőbbséges pozícióba helyezi magát a szöveggel szemben, egyetlen gondja az »elhelyezés«, a megfelelő címke megtalálása" (Fehér 2012. 286 sk.).

séből a recenzens hol az egyiket, hol a másikat veszi igénybe attól függően, hogy a husserli fenomenológia védelme éppen mit kíván (!!). Mivel nem vallja be, hogy időközben meggondolta volna magát (a Fehér-interjú nézőpontja esetleg meggyőzte), hanem leplezetten, észrevétlenül változtatja meg korábbi elkötelezettségét, ezért *elkötelezettségének illegitim megváltoztatásáról* beszélhetünk, ami érvelési hiba.

Az interjút érintő második ellenvetés lényege, hogy 1. Fehér M. István a husserli fenomenológiával szembehelyezkedve egy „ontológiai alapálláshoz" kapcsolódik, vagyis a tudatfilozófiák és az ismeretelmélet bírálata oda vezeti, hogy „le kell számoljon […] a konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerekkel" (Zuh 2012. 183). 2. Ráadásul a recenzens ebből arra következtet, hogy az interjú „radikalizálta Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét" (Zuh 2012. 183). 3. Végül úgy gondolja, hogy ha komolyan vesszük a husserli szövegek betűjét, akkor a konceptuális elvetése és az ontológiai alapállás nem teljesíthető (Zuh 2012. 186).

Mivel a recenzens nem mondta el, hogy mit jelentenek a címkéi, amelyek Fehér interjúszövegében egyszer sem fordulnak elő, ezért a fogalmi tisztázást megpróbálom helyette elvégezni. Egy filozófia ontológiai jellege nem abban áll, hogy szemben áll a fogalmi-érvelő filozófiai módszertannal. Egyfelől azért, mert a fogalom a filozófia mint olyan általános jellemzője, nem csupán a tudatfilozófiák vagy az ismeretelmélet kitüntető sajátossága. Másrészt azért sem, mert az ontológiai filozófia nem a konceptuális elvetését, hanem a teoretikus beállítódás *uralmának bírálatát* jelenti, amennyiben az eltárgyiasítja a tényleges életet. A recenzens hallgatólagosan összemossa egymással a teoretikus és a konceptuális különbségét. Heidegger számára például a „filozófiai fogalomképzés elmélete" olyannyira döntő jelentőségű, hogy 1920-ban egy egész szemeszter-előadást ennek szentelt (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffbildung*, GA 59). A fiatal Heideggernél a teoretikus bírálata korántsem a konceptualitás elvetését jelenti, hanem a fogalmak olyanfajta átalakítását, hogy azok az élet igazságát ne el-, hanem inkább felfedjék. Ezt az is alátámasztja, hogy Heidegger már az 1921-es Jaspers-recenzióban „hermeneutikai fogalmak"-ról beszél – mind az önmagánál időző fogalom hegeli értelmével, mind az élet- és egzisztenciafilozófiák fogalomellenességével szemben.[18] A hermeneutikai fogalom lényege pontosan az, hogy a konceptuális és ontológiai összekapcsolódása *miként* jön létre. Ez az interjúszövegben úgy jelenik meg, hogy „a *megértés* a megélt személyes tapasztalatra való visszavonatkoztatottságban [áll], abban hogy az olvasottak valamilyen rezonanciára találnak bennünk" (Fehér 2012. 274). A recenzens érvelése arra épül, hogy az ontológiai filozófiát összemossa az egzisztenciafilozófiákkal, így valamiféle egzisztenciális érzésnek

[18] Heidegger WEG 32, magyarul: 2003. 37.

tekinti. E félreolvasást Husserl és a francia fenomenológia követte el Heideggerrel szemben. Az egzisztencialista, antropologizáló Heidegger-interpretációk kritikáját nemcsak Heidegger, hanem ezt követően Theodore Kisiel és Otto Pöggeler is megfogalmazta. Az ontológiai a filozófiai és tudományos munka logisztikájához tartozik, amely lényegi összefüggésben áll a konceptuálissal. [Az *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* című nevezetes kurzust Heidegger eredetileg „Logik"-ként akarta meghirdetni, lásd GA 63. 113, a szerk. utószava – ami azt mutatja, Ontologie és Logik (= logosz, nyelv) milyen szorosan összefügg egymással!] Ezt maga Heidegger is leírja azokban a vizsgálódásaiban, amelyekben a „formális jelzés" *(formale Anzeige)* értelmét kidolgozza.[19] A Fehér-interjúban érintett heideggeri–gadameri hermeneutika tehát nem a konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerekkel számol le, hanem a teoretikus beállítódás hatalmának *kizárólagosságával* a tapasztalatban. A hermeneutika lényegéhez tartozik a *fenomenológiai közvetlenség bírálata*, ami eleve kizárja, hogy a dolgokhoz való hozzáférés lehetséges volna a konceptuális-fogalomelemző megértés nélkül. Elegendő, ha a megértés mint struktúrájára *(als-Struktur)* gondolunk.

Másfelől a recenzens azt is figyelmen kívül hagyta, hogy a gadameri–heideggeri hermeneutika kezdettől fogva elfogadta Husserl pszichologizmus-kritikájának eredményét, amely a tapasztalat pozitivista (hume-iánus) beszűkítése ellen tiltakozott, s fenomenológiailag a tapasztalás jóval szélesebb tartományát mutatta fel, amely az érzéki tapasztalat mellett az a priori, kategoriális tartalmakat is (amelyről az értelmi fogalmak kanti tana szól) a tapasztalat részeként volt képes feltárni. Zuh Deodáth érvelésének ezért tarthatatlan a második része is, amely szerint az interjú „radikalizálta [volna] Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta [volna] belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét" (Zuh 2012. 183). Sem egyiket, sem másikat nem tette, hanem a kettő összefüggését érvényesítette.

IV.

Ezután rátérek arra, hogy milyen kifogásokat emelt a recenzens Heidegger Kant-interpretációjáról nyújtott elemzésemmel szemben. Az első ellenvetés így hangzik: „Lengyel cikke […] [Heidegger] ontológiai alapállás[á]t igyekszik a »meg nem jelenő fenomenológiájának« koncepciójával is *kapcsolatba hozni*", majd hozzáfűzi, hogy „érdemes lett volna kiemelni, hogy az úgynevezett *vallási fordulaton átesett kortárs fenomenológia* szándékai szerint nem annyira *a vallási ta-*

[19] Lásd Heidegger GA 60. 3 sk.; Heidegger WEG 10 sk., 32; Heidegger GA 21. 410; Heidegger GA 58. 23, 123. skk., 162; Heidegger GA 61. 18–24; Heidegger GA 56/57. 115–117; Heidegger GA 29/30. 425.

pasztalat leírására vállalkozott, hanem a nem közvetlenül adott dolgok […] filozófiai tárgyalására" (Zuh 2012. 185. Kiemelések tőlem L. Zs. M.).

A *Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában* című tanulmányomban Heidegger 1927 és 1930 közötti időszakára koncentrálva azt rekonstruálom, hogyan kerül a heideggeri Kant-interpretáció középpontjába a véges emberi lét világképző (sematizáló) jellege, és a világ fogalmán keresztül Heidegger miként kérdez rá a fenomenalitás határaira. E határmegjelölés mozzanatának értelmezésénél két irány lehetőségét vázolva térek ki egyetlen mondat (!) erejéig a meg-nem-jelenő fenomenológiájára azzal a céllal, hogy a gondolkodásnak ezt az irányát a következőkben világosan elhatároljam a „*Rückkehr*", „*Rückwendung*" heideggeri gondolatától. E szövegrész így hangzik: „A végesség e heideggeri gondolatát a francia fenomenológia néhány tagja egy »teológiai fordulat« irányában mélyítette el, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Heidegger azonban […] a tudás korlátozásának centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni" (Lengyel 2012. 257). Mivel Zuh Deodáth kommentárjával ellentétben nem vallási fordulatot értek, s ekként nem is a vallási tapasztalat leírását értem a francia fenomenológia „»teológiai fordulat«"-án, hanem – mint idéztem – a gondolkodásnak azt a törekvését, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, ezért tettem idézőjelbe saját tanulmányomban e kifejezést. Az már Zuh Deodáth személyes olvasatán múlt, hogy ezt az idézőjelbe tett „»teológiai fordulat«"-ot (Lengyel 2012. 257), tévedésből „vallási fordulaton átesett kortárs fenomenológia"-ként kommentálta, amely szerinte ráadásul „a *közvetlenül adott*ként megtapasztalt leírására irányuló *vizsgálódások feladásához* vezetett" (Zuh 2012. 185; kiemelés tőlem L. Zs. M.). Azért különös, hogy a Zuh-recenzió ezt a nézőpontot tulajdonította nekem, mert erről az említett egy mondaton kívül semmi mást nem írok, továbbá sem a vallási fordulat, sem a vallási tapasztalat kifejezések nem fordulnak elő a tanulmányomban.

Írásomban egészen másról van szó. A meg-nem-jelenő fenomenológiájával szemben azt emeltem ki, hogy a határmegjelölés mozzanata 1927 és 1930 között Heidegger figyelmét *kanti irányba* fordította, mivel – a transzcendenciára irányuló törekvéseiben a létnek a tapasztalat előli visszahúzódását látva – visszafordul az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége van. Ezért folytatom azzal, hogy Heidegger a módszertani ateizmus elkötelezettjeként „a tudás korlátozásának centrális problematikájában [a kortárs francia fenomenológia néhány gondolkodójával ellentétben] egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A fundamentálontológia folytatása a metafizikai ontika, amely […] az emberi ittlét teljes metafizikai konkretizációját tartalmazza" (Lengyel 2012. 257). E fejezettel azt mutatom be, hogy a sematizmus kérdését Heidegger a *Lét és idő* után sem adta fel, csupán más irányban gondolta tovább. Ennek lényegét abban látom, hogy az „ittlét metafizikájában az egész számunkra sohasem adott, hanem feladott. Az itt kidolgozott heideg-

geri tematika tehát gyakorlati jelentőségű, s ebből kiindulva lehet mindenekelőtt az etika kérdését is feltenni.[20] Az etika ebben a formában természetesen nem elméleti szabályok gyűjteménye, hanem gondolkodói tartás, a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban. A heideggeri metontológiának ez a gondolata később meghatározóvá válik Helmuth Plessner, Max Scheler, Fritz Kaufmann és Wilhelm Szilasi számára is" (Lengyel 2012. 257).

Ezután a második ellenvetés úgy szól, hogy a „cikk szerzője […] összekeveri egymással a *»transzcendens«* (valami *nem közvetlenre* vagy a közvetlen és közvetett megismerésen és *tapasztalaton túli*) és a *»transzcendentális«* (lehetőségfeltételre irányuló) terminusokat" (Zuh 2012. 185; kiemelések tőlem L. Zs. M.), mivel a példaként említett szöveghelyen az adotton való túllépés mozzanatát a transzcendentális ítéletalkotással kapcsolom össze.

Mielőtt tényleges válaszomat elkezdeném, szeretném előrebocsátani, hogy igen komplex problématerületről van szó, ahol minden azon múlik, miként értjük a következő fogalmakat és azok összefüggéseit: 1. a transzcendenst, 2. a nem közvetlenül adottat, 3. a tapasztalaton túlit, 4. a transzcendenciát, 5. az adotton való túllépést, 6. a tapasztalaton való túllépést és 7. a transzcendentális jelzőt. Módszertanilag azt sem árt figyelembe venni, hogy e fogalmak mást jelentenek Kantnál mint Heideggernél, s megint mást, ha Heidegger Kant-értelmezése kerül előtérbe, amely részben Kantra vonatkozó filozófiatörténeti tanulmány, részben Heidegger elemzésbe ágyazott saját gondolatmenete, olykor a kettő elkülönülése nélkül. Ezek ismeretében örömmel veszem tudomásul, hogy e fogalmi labirintusban, mely legyűri magukat a filozófusokat is, recenzensem szerint én elég jól kiigazodtam, továbbá ő is, mivel pontosan tudja, hogy a sok homályból csupán két fogalmat sikerült összekevernem, nevezetesen a transzcendenst és

[20] Megjegyzendő, hogy Heideggeri értelemben véve az etika kérdését nem lehet akárhonnan föltenni. Az etikai indifferencia érvényesítése azonban nem az etikai dimenzió mellőzését jelenti, hanem olyan szemléletet, amely annak születési helyére kérdez rá (az ηθος-ra), tehát arra, ami lehetővé teszi az etikait. Az etika kérdése e lehetőségfeltétel tisztázását követően válik *először* releváns kérdéssé. Erre utal a szövegben az a kitétel, hogy „ebből kiindulva lehet mindenekelőtt az etika kérdését is feltenni". Ha az éthosz az epszílonnal írt εθος-t jelenti, vagyis az etikai dimenzió felől válik témává, akkor a benne rejlő erkölcsiség, az általa hordozott jó szokás *(Sitte, Gebrauch, Gewöhnung)* értelmezésére irányul. Az éthosz e köztudatban élő jelentésével szemben áll a filozófia éthoszfogalma. E második jelentést, melynek megfelelője az étával írt ηθος, Heideggernek például az 1946-os Humanizmus-levele mutatja be szemléletes módon. Eszerint az ember számára az „ηϑος tartózkodást, a lakozás helyét jelenti", „azt a nyílt körzetet nevezi meg, ahol az ember lakozik" (Heidegger: *WEG* 354). Nem az ember tulajdonságát, erkölcsi ismereteinek összességét jelenti, hanem *pneuma hexein*-t (εξις, εχειν): azt az embert, aki az élet meghatározott jellegét elsajátította, és a saját léteként rendelkezik vele. A fogalom jelentése e tematikában már nem korlátozódik az etikai dimenzióra, hanem a lét egészéhez való viszonyunkat fejezi ki, amelyet Heidegger leginkább az *„Aufenthalt"* és a *„Wohnen"* (helyenként a *„Wohnort"*, *„gewohnter Sitz"* és a *„Haltung"*) fogalmakkal próbál megragadni. Ebben az értelemben egész „világban-való-létünk" és „benne-létünk" *(In-der-Weltsein, In-Sein)* az éthoszgondolatra utal vissza. Miként Heidegger írja a Humanizmus-levélben újra felidézve a *Lét és idő* 12. §-át, „[e]z a lakozás a »világban-való-lét« lényege. (vö. SZ 54.)"

a transzcendentálisat. Továbbá azt is tudatja velem, hogy a dolog nem annyira bonyolult, mint amilyennek látszik, hiszen ott, ahol Kant és Heidegger több különböző fogalmat látnak (a *transzcendenst*, valami *nem közvetlent*, a *tapasztalaton túlit* és a *transzcendentálisat*), szerinte csak két dolog rejtőzik (*a transzcendens és a transzcendentális*). Sőt, e fogalmi összefüggés – melynek megvilágításához Heideggernek egy egész könyv kellett (GA 3. 317 oldal), s magam egyetlen aspektusból írtam róla 23 oldalas tanulmányt – oly egyszerű, hogy bírálóm szerint egy mondattal definíciószerűen meghatározható és lezárható. Tanulmányomra szánt négy mondata tehát mindent tartalmaz: 1. a „tévedésemet", 2. egy bizonyító erejű példát erre, 3. a pontos használatra vonatkozó jó tanácsot, 4. végül a perdöntő definíciót (Zuh 2012. 185).

Most következzen röviden a válaszom. Vajon mi okozhatott Zuh Deodáthnak nehézséget az általa kiragadott szövegrészben? Bírált mondatom a következő: a „megértés alapvető sajátossága […] a diszkurzivitás, azaz nem közvetlenül vonatkozik magukra a tárgyakra, hanem csak a szemlélet közvetítésével. A gondolkodás diszkurzivitása a megértésben túllép a közvetlenül adotton, olyasmihez, ami közvetlenül nem adott. E transzcendentális ítéletalkotásban a szemlélet a tárgyakat befogadó, az értelem a meghatározó" (Lengyel 2012. 249; a recenzensnél bővebben idézve). Véleményem szerint a problematikus pont az, hogy az adottság *(das Gegebene)*, adódás *(Geben)* és adomány *(es gibt, Gabe)* jelentése nem ugyanaz fenomenológiailag mint hermeneutikailag, így az adotton való túllépésnek is teljesen más az értelme. Ezt azonban recenzensem figyelmen kívül hagyta. Saját zavarát leplezendő, nem azt mondta, hogy fenomenológiailag nem érti az „adotton való túllépést" és a „transzcendentális ítéletalkotást" összekapcsoló mondatomat, mert számára ez nem magától értetődő, elfogadása más, új feltevések függvénye volna, hanem minden közelebbi vizsgálat nélkül elvetette. Nem világos számomra, miért kell tévedésnek nyilvánítani azt, ami kívül esik a husserli fenomenológiának (pontosabban: utóbbi szerző által képviselt bővebben ki nem fejtett értelmezésének) a nézőpontján.

Ehelyett inkább megfontolandó, hogy a heideggeri hermeneutikában az adottság azt jelenti, hogy valami *előzetesen* adott *(Vor* gegeben*)*, illetve valami*ként* adott *(als* gegeben*)*. Ez fontos kitétel, mivel ezen a ponton lényegi különbség van a husserli fenomenológia és a heideggeri hermeneutika között, elsősorban a redukció és a destrukció között, bár mindkét filozófus számára fontos volt, hogy a maga eredetiségében jusson vissza „magukhoz a dolgokhoz". Heidegger számára a megértésben tehát mindig érvényesül a *hermeneutikai elő- és mint-struktúra* (a *vor-* és *als-Struktur*), ez alapvetően és elsősorban mégsem valami végleges, meghaladhatatlan értelemadásra vagy -adódásra utal, hanem arra, hogy a tiszta adottságon már mindig is túl vagyunk. Minden megértés az adotton való túllépést jelent, függetlenül attól, hogy megértésünk transzcendentális (az a priori lehetőségfeltételekre irányul) vagy az átlagos mindennapiságban mozog. Az adotton való túllépés mozzanatát a recenzens egy transzcendencia irányába túl-

misztifikálja, tanulmányomban azonban világossá teszem, hogy nem erről van szó, hanem arról, hogy a hermeneutikai kör szerkezetében a „valósághoz" nincs közvetlen hozzáférésünk, az „eredethez" való visszatérés mindig csak úton van, mivel a dolgokkal soha nem a maguk objektív pőreségében találkozunk, hanem mindig valamiként *(etwas als etwas)* értjük meg őket. Olyannyira így van ez, hogy valaminek épp a *mint-nélküli* megragadása jelenti az értő látás privációját, a még-nem és a már-nem-értést.[21] Az adotton való túllépés itt a mint-struktúra érvényesülését jelenti, amely Heideggernél elsősorban arra utal, hogy a tapasztalás szerkezetében a hermeneutikai dimenzió alapvető jelentőséggel bír, tehát az elemi tapasztalat sem puszta látás, hanem eredendően magában hordozza az értelmezés struktúráját.

Nem kétséges, hogy minden transzcendencia és tapasztalaton való túllépés túl van az adotton is, de az adotton való túllépés nem minden esetben jelent transzcendenciát és tapasztalaton való túllépést. Amikor tanulmányomban az adotton való túllépést írom le, akkor nem transzcendenciáról van szó, hanem a *fenomenológiai közvetlenség tagadásáról*, azaz a tiszta adódás lehetőségének bírálatáról, amely a módszertanra vonatkozik. Hermeneutikailag e túllépés mozzanatának nemcsak tartalmi, hanem módszertani jelentése is van. Az „adotton való túllépés" tehát nem a transzcendencia „tapasztalati" artikulációját érinti, hanem Heidegger Kant-könyvének a transzcendentális módszertanát. Itt is érvényesül a megértés mint-struktúrája, és az ősadottsággal, a prezencia metafizika lehetőségével szembeni kritika. A heideggeri hermeneutika értelmében amit *adottságként* látunk, az előítéletként érvényesül, azt nem eredeti módon értelmezve sajátítjuk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezzük ki, hanem csak felületesen a miénk, de „az élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye", írja Heidegger.[22]

*

A recenzió egyéb megállapításait is lehetne még vitatni, ez azonban túlfeszítené jelen megjegyzések (mind terjedelmi, mind tartalmi) korlátait. A fentiekkel az volt a célom, hogy legalább a kötet alapgondolata, az interjúszöveg és a saját tanulmányom esetében fogalmi tisztázást végezzek (mivel sehol sem ismertem rá az ünnepi kötetre, Fehér M. István interjúszövegére vagy magamra abban a leírásban, amit a Zuh-recenzió adott), s hogy ennek során az olvasó képet kapjon Zuh Deodáth olvasási metódusáról is.

[21] Lásd Heidegger SZ 32. §.
[22] Heidegger 1996–1997. 23.

IRODALOM

Apel, Karl-Otto (szerk.) 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas* (Theorie – Diskussion). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Derrida, Jacques 1984. Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer. In Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München, Wilhelm Fink Verlag. 56–58.

Fehér M. István 2009. Hermeneutika és humanizmus. In Nyírő Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest, L'Harmattan.

Fehér M. István 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 265–332.

Fehér M. István 2012b. Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida). In Nyírő Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest, L'Harmattan. 25–74.

Figal, Günter 1996. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart, Reclam.

Gadamer, Hans-Georg 1984. Und dennoch: Macht des guten Willens. In Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München, Wilhelm Fink Verlag. 59–61.

Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammaelte Werke 1–10*. köt. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen (= Gadamer GW).

Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Átnézte és frissítette Fehér M. István. Budapest, Osiris (= Gadamer IM²).

Heidegger, Martin 1967. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (= Heidegger WEG).

Heidegger, Martin 1975. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (= Heidegger GA).

Heidegger, Martin 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer (= Heidegger SZ).

Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existentia*. Szeged–Budapest, Societas Philosophia Classica, Vol. VI–VII / Fasc. 1–4.

Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris (= Heidegger LI).

Heidegger, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tőzsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály. Budapest, Osiris.

Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie II*. Szerk. W. Biemel, Haag, Nijhoff (= Husserl Hua 4).

Husserl, Edmund 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Haag, Nijhoff (= Husserl Hua 6).

Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz (= Husserl *Válság*).

Jani Anna 2012. Edith Stein gondolati lépései a véges és az örök lét viszonyának meghatározásához. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 55–78.

Kant, Immanuel 1995 *A tiszta ész kritikája*. Ford Kis János. Ictus.

Kant, Immanuel 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kiss Andrea-Laura 2012. A másság fogalmának megjelenése a gadameri hermeneutikában. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 97–108.

Kuhn, Thomas 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat.

Lengyel Zsuzsanna Mariann 2012. Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 239–261.

Nyírő Miklós (szerk.) *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. (Várható megjelenés: 2012.)

Olay Csaba (szerk.) 2010. *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan.

Schleiermacher, Friedrich 1999. *Hermeneutik und Kritik*. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Schwendtner Tibor 2012. Eredet, hagyomány, értelemképzés. Husserl genealógiája. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 191–225.

Schwendtner Tibor 2010. A hermeneutika helye Thomas Kuhn gondolkodásában. Megjegyzések Laki János Kuhn-értelmezéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 54/1. 148–154.

Schwendtner Tibor 2000. Thomas Kuhn és a hermeneutika. *Replika* 41–42. 139–148.

Veres Ildikó (szerk.) 2010. *Pro Philosophia évkönyv. Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

Zuh Deodáth 2012. Egy ünnepi kötetről. *Magyar Filozófiai Szemle* 56/1. 180–187.

Csabai Tamás

A megismerés határtapasztalata mint apológiai alapvetés

Pavlovits Tamás Pascal-monográfiájáról

Pavlovits Tamás, *Blaise Pascal – A természettudománytól a vallási apológiáig.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor 2010. 325. o.

Minden nemzedéknek újra kell olvasnia a nagyokat – legyen az irodalmi vagy filozófiai mű. Az írás attól él, hogy olvassuk, és keressük hozzá a kulcsot. Ellenben mihelyt lemondunk az újabb értelmezési kulcsok felkutatásáról, megjósolható a mű és a szerző – mint folytonosan jelen valók – közeli halála.

A honi Pascal-kutatás nagyjából a múlt század közepi állapotokat tükrözi. Szellemtudományi és egzisztencialista Pascal-olvasatok keringnek, az erre hivatott közgyűjtemények (például egyetemi könyvtárak) sem igen képesek lépést tartani a közelmúlt eredményeivel. A *Gondolatok* többedére is Pődör László 1978-as fordításában látnak napvilágot, holott az már az akkor is korszerűtlennek számító Brunschvicg-féle szerkesztést vette alapul.[1] Mindez arról árulkodik, hogy a honi Pascal-kutatás, noha az előrehaladásához teljességgel nélkülözhetetlen lett volna, egészen a közelmúltig módfelett szerény mértékben sikerült bekapcsolódnia a nemzetközi dialógusba.[2]

Pascallal kapcsolatban is megállt tehát az idő. A közelmúltig be kellett, hogy érjük az olyan nagyon jellemző értékeléssel, mint amilyen az alábbi: „Mert amit valójában kezünkbe vettünk, az nem Pascal *Gondolatok* című műve volt: mi olvastuk ezzé. Valóságban a szöveg csak Pascal munka közben lejegyzett gondolatait tartalmazza. (Gondolatait: kisbetűvel.) Mi teremtettük meg a művet, amikor olvastuk… Így pedig minden meghatározódás tőlünk jön… Bennük minden gondolat önmagában van: közvetlen értelmet kínál és nem szervesen célra irányuló egység részeként létezik, nem ebből kap átfogóbb értelmet" (Tordai Zádor utószava a Gondolatok 1978-as kiadásához. Gondolat, 1978. 473). Mi ez, ha nem maga a megtestesült lemondó

[1] E sorok írója is röstelkedve vallja be, hogy nem is olyan rég Lev Sesztov Pascal-esszéjének (1923!!!) előszavában (Aeternitas, 2002) a Brunschvicg-változatot „talán legsikerültebb" szerkesztésként aposztrofálta.

[2] Megjegyezzük, hogy általában problematikus a régebbi szerzőkkel kapcsolatos kutatások korszerűsítése. Ennek oka egyrészt a hazai kutatói állomány szűk keresztmetszete: egy-egy szerző időről időre történő újraolvasása, újraolvastatása túlságosan is múlik egy-két hazai tudós személyes szenvedélyén. Hazai dialógus híján azonban nem jön létre a kutatás vérkeringéshez hasonlítható árama, amely a formacsiszolást és a tisztulást szolgálná.

nyilatkozat: a rendetlenül egymás mellett heverő gondolattöredékek között, ha jól értjük, hasztalan is keresnénk összefüggő gondolatépítményt, szervezőelvet! Ez a rezignáció jelenik meg az említett, a múlt században sokáig egyeduralkodó Brunschvicg-féle szakaszolásban is, amely nem más, mint, „jobb híján", az egyes töredékek többé-kevésbé tematikus elrendezése. Ez a „jobb híján" – a koherens értelem, a nagy rendezőelv kudarcra ítéltsége – nem elszigetelt jelenség, hanem nagyon is hű tükre a Pascal-interpretációk Lafuma előtti állapotának!

Pascalt azzal, hogy töredékeit, egy-egy különösen meghatározó mondatát, markáns gondolatát a legkülönbözőbb fórumokon perdöntő jelleggel idéztük, mintegy *instrumentalizálva* ezzel az Apológiát, kimondatlanul is morálfilozófusként tartottuk számon. A posztmodern örömmel kapott a lehetőség után, s látta meg benne szellemi előfutárát. „Ahány olvasó, annyi olvasat."

Márpedig Pavlovits Tamás Pascal-monográfiája éppenséggel arra tesz kísérletet, hogy a „sokféle olvasat" részben kényelmes, részben illuzórikus álláspontjára csapást mérjen. A problémát ily módon vetette fel műve előszavában: „Úgy tűnt a számomra, hogy Pascal korai, a matematika és a fizika területére tartozó életművének figyelmen kívül hagyása és a *Gondolatok* elsősorban irodalmi és retorikai értékek mentén történő értelmezése összefügg egymással" (8). Ez a kijelentés fricskát küld a társadalomtudományok egy részét még mindig béklyóban tartó szellemtudományi iránynak, amely lebecsüli a természettudományokat. (Nem véletlen, hogy a Pascal-értelmezések között is uralkodóvá vált az esszéisztikus írásmód, sokszor képtelenül ötletszerű gondolattársításoknak engedve teret.)

Úgy véljük, hogy a szerző két tekintetben is új lendületet ad a Pascal-értelmezésnek. Egyrészt feltárja a természettudományos és az apologetikai jellegű írások közötti logikai-tartalmi kontinuitást, másrészt épp a „geometriai gondolkodás" szerves jelenléte az Apológia-tervezetben világítja meg a szétszórt, addig csupán laza tartalmi kapcsolatokat mutató töredékek közötti rendezőelvet.

A Lafuma-féle redakció – amely, mint azt Pavlovits Tamás érzékletes közléséből megtudjuk, legelejétől fogva magától értetődő lehetett volna, ha a Port-Royal remetéi a hagyaték kezelésekor nagyobb gondossággal jártak volna el, hisz a rendbe rakás elsősorban nem is annyira értő olvasókat, mint inkább lelkiismeretes „könyvtárosokat" igényelt volna –, ráirányította a kutatók figyelmét arra, hogy Pascal „nemcsak ösztönösen gondolkodott így, hanem nagyon komolyan reflektált a módszer és módszerek problémájára is" (8–9). Szemben a Brunschvicg-féle szerkesztéssel, *Lafuma Pascal apologetikai gondolati építkezésének rekonstruálására tesz kísérletet*. A *rend*ek elkülönítésére, amely lehetővé teszi, hogy a racionális beszédmód keretein egyébként kívül eső hit- és Isten-kérdést legitim módon be lehessen emelni a racionális diskurzusba, átjárást teremtve a természeti törvények és a kegyelem egyébként átjárhatatlan rendjei között, ekként téve az apologetika tárgyává azt, ami *per definitionem* nem része a racionális diskurzusnak.

A módszer feltárásához nem is kínálkozhatott más út, mint kronológiai rend szerint bemutatni azt az életművet, amelynek építőkövei valóban figyelemre méltó következetességgel épülnek egymásra. (Pavlovits az első fejezetet az életútnak szenteli, de, tekintettel az életmű imént jellemzett rendjére, legalább ilyen legitim megoldás lett volna, ha az életrajzi mozaikokat beépíti az egyes művek születéstörténetébe.)

A monográfia legfőbb tézise, hogy Pascal apológiája olyannyira nem választható

el a természettudományos munkásságától, hogy egyenesen abból nő ki. Ennek jegyében Pavlovits olyan teret szentel a matematikai és fizikai tárgyú írások tartalmi és módszertani elemzésének, amely a magyar nyelvű filozófiai irodalomban végképp példa nélküli.[3] A tudományos művek esetében feltétlen indokoltnak látjuk az egyenkénti részletes tartalmi bemutatást. Mégpedig távolról sem csupán azért, mert Pascal természettudományos műveinek ismeretét tekintve jelentős a lemaradásunk, hanem – és főként – azért, mert a szerzőnek itt kell megalapoznia a premisszát, miszerint Pascal apologetikája e művekből, a természettudományos kutatásokból nyert szemléletmódból sarjadt ki. A kapcsolópontok felismerése határtalanul izgalmas pillanatokat jelent. Megannyi lehetőség a tudományok specializálódása miatt fájdalmasan széthasadt univerzum egybeillesztésére!

Ugyanezt a részletes tartalmi ismertetést némileg terhesnek érezzük a teológiai korszakot eminens módon fémjelző *Levelek egy vidéki embernek* (közkeletű fordítása szerint: *Vidéki levelek)* esetében, ahol egy nagyvonalúbb analízis, egy amolyan felülnézeti kép talán több ösztönzést adott volna a személyes felfedezéshez, továbbá a tizenkilenc levél egyenkénti bemutatását semmiképpen sem gondoljuk nélkülözhetetlennek Pascal teológiai korszakának megértéséhez. Mégsem lendül ki az értekezés a kívánt pályáról: Pavlovits, egy pillanatra sem feledkezve meg az életmű – és tanulmánya – fősodráról, a szög fejére üt, amikor a *Vidéki levelek*nek az apologetikus gondolkodás felé vezető úton betöltött szerepét világítja meg: „Miként már többször utaltunk rá, Pascal életművében mindig megfigyelhető kétféle igazság, a természetes és a természetfeletti igazság megkülönböztetése… Mint láttuk, tudományos – és elsősorban fizikai – műveiben Pascal mindig aggályosan ügyel arra, hogy a kettő el legyen különítve egymástól, valamint hogy a rájuk vonatkozó különböző diskurzusok ne keveredjenek egymással. Egyes írásaiban Pascal már-már fideista tendenciákat mutat kizárva, hogy a természetes és racionális megismerés a természetfeletti igazságok megismerésébe torkollhasson… A Vidéki levelek írása során,1656-ban és 1657-ben, Pascal azonban olyan helyzetbe került, amikor újra fel kellett tennie magának a kérdést értelem és hitigazságok viszonyára vonatkozóan… Mindez pedig annak tisztázását tette szükségessé Pascal számára, hogy milyen szerepet tölt be az értelem a teológiában… A XVIII. levélben… egyértelműen arra utal, hogy a természetes és a természetfeletti igazságok nem lehetnek függetlenek egymástól" (174–175).

Pavlovits Tamás a természettudományos életmű taglalásában itt-ott megelőlegezi a zárófejezet következtetéseit, különös tekintettel a „geometriai gondolkodás" segítségül hívására az apológiában. Ez, mint már említettük, koherens egységbe, mintegy gondolati abroncsba zárja az egész könyv testét. (Méltatnunk kell a szerző azon törekvését, ahogy az olvasó számára valamennyi gondolati mozzanatot könnyen beilleszthetővé teszi az életmű teljes koncepciójába. Tanulmányában számtalan előre- és visszautalással találkozunk, minden részegységnél az lehet az érzésünk, hogy tudjuk, honnan indultunk el és miként érkezünk meg.) De ez a – kulcs-

[3] Megkockáztatjuk, hogy a párhuzamnak, a szerves folytonosságnak ez a következetes és alapos analízise a nemzetközi dialógusban is referenciaértékű. Természetesen nem e magyar nyelvű munkára gondolunk, hanem elsősorban a kizárólag erre a problémakörre összpontosító, a Paris-IV Sorbonne-on megvédett disszertációjára (*Le rationalisme de Pascal,* Publications de la Sorbonne, 2007). A munkának eme hozadékát nyugtázva aligha szabad fukarkodni a laudációval.

fontosságúnak tekinthető – fejezet ezt leszámítva is bővelkedik a fontos megállapításokban, leginkább tudományfilozófiai vonatkozásban. „Pascal fizikai kutatásainak újdonsága nem abban állt – fejtegeti a szerző –, hogy az üres tér lehetőségét állította, hiszen ez a tanítás az atomistákra megy vissza, hanem abban, hogy e kérdésben a lételméleti előfeltevéseket félretéve, kísérleti úton próbált meg evidens ismeretre szert tenni… Szinte Pascal volt az egyetlen a korban, aki ontológiai előfeltevések nélkül igyekezett megoldani az űr kérdését" (136). Nem lehet eléggé hangsúlyozni e megállapítás fontosságát: maga a tudomány is csak elvétve tudott megfelelni ennek az ismérvnek, mintha nem tudna meglenni a biztos fogódzókként funkcionáló *a priori* elméletek nélkül. Csak látszólag áll ellentmondásban ezzel az, hogy „Pascal azokhoz a kora újkori gondolkodókhoz csatlakozik, akik a tudományos kutatást összekapcsolták a haladás eszméjével, azzal az eszmével, amely majd a felvilágosodás korában teljesedik ki, és amely napjaink tudományos szemléletében is oly meghatározó. A középkori és reneszánsz tudásformáktól ugyanis teljesen idegen volt az emberiség fejlődéséről beszélni. A fejlődés hangsúlyozásához éppen az volt szükséges, hogy a megismerést és tudást elszakítsák a tekintélytisztelettől és az önálló értelem hatókörébe helyezzék, hiszen a tekintélyre alapozott megismerés során nem hozunk létre új ismeretet, csupán a régit mélyítjük… Pascal ennek kapcsán fogalmazza meg az empirikus tudományokban érvényes indukció tételét. E tétel szerint a természeti tényekre vonatkozó kijelentéseink körét szigorúan behatárolja az általunk ismert esetek száma. Másként szólva, az empirikus megismerés során tett igaz kijelentéseink nem általánosíthatóak, hacsak nem végzünk teljes indukciót, azaz nem vizsgálunk meg minden lehetséges esetet. Amíg ez nem áll módunkban, addig kijelentéseinkhez mindig hozzá kell értenünk, hogy csak az általunk ismert esetekben igaz" (141). Olyan paradoxon ez, ami, stílszerűen szólva, valóban csak perspektívaváltással oldható fel. A tudományelmélet későbbi tendenciái ugyanis arról vallanak, hogy e két feltételnek igen nehéz volt egyszerre megfelelni. Pascal következetessége abban nyilvánul meg, hogy miközben hallatlan mértékben kitágította a megismerhető határait – jelentősen szűkítve ezzel a tekintélyen alapuló tudományos megismerés korlátait –, módszeresen alkalmazva az axiómák és a tételek egymásra épülésének geometriai szabályrendszerét, más-más kritériumot szabott a természetes és a természetfeletti rendhez tartozó tárgyak megismerhetőségének. Ez utóbbi tény akár továbbra is a régiekhez köthetné őt, ám a „végtelen" beemelése a természetes megismerés diskurzusába mégiscsak egy új tudományfilozófiai paradigma térnyerését előlegezte meg.

A fentiek háttere előtt ne tűnjék különcködő megállapításnak, ha az egész pascali gondolkodói pálya megértéséhez a kulcsot a *Geometriai gondolkodásról és a meggyőzés művészetéről* című műben véljük meglelhetőnek. Ezzel arányosan Pavlovits tanulmányának is a nevezett műről szóló fejezete a kulcsfejezet.[4] Az lehet az érzésünk, hogy

[4] Noha a recenzensnek illik tartózkodást magára erőltetnie, legyen szabad szabályt szegnie és elmondania, hogy kifejezetten lelkesítőnek érzi az alábbi, számára filozófiai katarzissal felérő megállapításokat – természetesen az említett fejezetből: „Pascalnál a természet fogalma ily módon kettős ismeretelméleti szerepre tesz szert: egyrészt biztosítja a racionális tudás lehetőségét azáltal, hogy alapelveket szolgáltat a számára, másrészt végtelensége folytán határt szab neki és korlátok közé zárja… Látható, miként vezeti el Pascal a gondolkodást szigorúan módszeres eszközökkel a megértés határtapasztalatához. A szöveg bevezető soraiban már utalt rá, hogy

a *Gondolatok*at nem is szabad kiadni úgy, hogy ne mellékelnénk mindjárt hozzá a *Geometriai gondolkodás*t amolyan módszertani útbaigazító gyanánt.[5] Ez a mű a pillér, az az origó, ahonnan kiindulva természetes sodrásban haladhatunk majd végig a tanulmány hátralevő szakaszán, a töredékek csoportosításától elkezdve azoknak a módszertani alapoknak az elősorolásáig, amelyek kiemelt jelentőséggel bírnak az értelmezés irányának meghatározásában.

Még egy ilyen rövid ismertetés keretei között is javaslatot tennénk annak egy olyan kulcsfogalom pontosítására, vagy inkább egyszerűsítésére, amelyet Pavlovits Tamás Pascal apologetikai módszerének bemutatására használ. Nemigen konstatáljuk Pascalnál a „megkettőzés" fogalmának mint olyannak használatát. Ha használja is valahol (bár a magunk részéről még erre sem találtunk példát s a szerző sem szolgál ilyen *locus*szal), nem él vele visszatérő jelleggel az apologetikájában. Pavlovits is elismeri, hogy a „'megkettőzés' kifejezés kissé félrevezető, hiszen itt nem egy műveletről, hanem egy felismerésről, még pontosabban egy látásmódról van szó" (198). Később tovább pontosít, s meglátásunk szerint az eljárás legpontosabb meghatározását nyugtázhatjuk – immár egészen más fogalmi perspektívában – az apologetikus diskurzus egyik legfontosabb gyakorlóterepének számító *Beszélgetések Saci úrral Epiktétosz és Montaigne filozófiájáról* című „művecskéről" *(opuscule)* szóló fejezetben: „Az átlépés [ti. a filozófia területéről a teológiára] annak következtében valósul meg, hogy az érvelés során egy ún. *perspektíva- vagy rendváltás*ra kerül sor. Pascal első lépésben csupán önmagukban mutatja be a két etikai doktrínát, ezt követően konfrontálja őket, majd pedig egy másik perspektívából értelmezi kettőjük ellentmondásosságát. Az ellentmondások kibékítése azért lehetséges, mert eleve adva van egy magasabb perspektíva, ahonnan

---

a geometriai gondolkodás lehetőségeinek és határainak vizsgálatát egyenértékűnek tekinti az emberi elme racionális megismerő képességének vizsgálatával, és így az eredmények magára az emberre is vonatkoztathatók… A geometriai gondolkodás önmagában nem vezet el a természetfeletti igazságokhoz. Mégis apológiai értéke van, amennyiben egy ponton – éppen a végtelennel való szembesülése esetén – egzisztenciális következményekkel jár – írja, majd újra rákapcsolódik az egész apológia esszenciájára: „Látható, miként alakul át Pascalnál a végtelen értelmezése. Az Előszó az űrről szóló tanulmányhoz című szövegében a végtelen az emberi természetes megismerés fejlődésének végtelen lehetősségeként jelent meg, és Pascal még védelmébe vette a megismerő embert, aki a „végtelenre teremtetett". A természet végtelenbe tartó tudományos kutatása ugyanakkor úgy definiálódott, mint ami soha nem keresztezi a természetfeletti igazságokat. A kétfajta tudás radikális elválasztottsága adta az akkori pascali gondolkodás fideista színezetét. Az apológiai korszakban, ezzel szemben, a végtelen… apológiai értéket vesz fel. Hiszen a végtelen módszeres vizsgálata során a gondolkodás egy sajátos határtapasztalatra tesz szert, aminek komoly egzisztenciális következményei vannak. A végtelen – mondhatni – kisiklatja a racionális megismerő gondolkodást megszokott kerékvágásából, és egy olyan probléma felé irányítja, amely a természetes közegben megoldhatatlan, mert megérthetetlen és felfoghatatlan… Ez az értelem határtapasztalatának lényege: felismeri a szakadékot önnön képességei és a megismerendő valóság között. Ez a felismerés nyilvánvalóan nem vezet el a természetfeletti igazságokig, ám mégis megszabadítja az emberi értelmet racionális önhittségétől és kijelöli egy másik megismerési rend irányát, amelytől a természetes megismerést éppen a végtelen választja el" (218–220).

[5] E kicsiny, de annál fontosabb mű teljes terjedelmében elolvasható a Pavlovits Tamás szerkesztésében megjelent az *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről* című kötetben: Budapest, Osiris Kiadó. 1999.

nézve az igazságok igazságok maradnak, de ellentmondásuk megszűnik, hiszen kiderül, hogy más-más tárgyra vonatkoznak."[6] A *perspektívaváltás* nézetünk szerint nem csupán világosabb fogalom, de voltaképpen elvárható is, hogy az elnevezés a kúpszeletekről való vizsgálódásokra játsszon rá, hiszen ebből eredt nála a többféle lehetséges perspektívában való gondolkodás módszere.[7]

Pavlovits Tamás Pascalja *par excellence* autonóm gondolkodó. A szerző nem ered szisztematikusan a szellemi előzmények nyomába, megelégszik itt-ott egy-egy filozófiai – leginkább a Descartes-tal való – párhuzam utalásszerű említésével. Valóban úgy érezhetjük, hogy Pascal eredeti bölcselő. Minden összehasonlítás sántítana. Erre az eljárásra hatalmazhatja fel Pavlovitsot az is, hogy Pascal eleve keveset olvasott, így aligha állítható, hogy filozófiai olvasmányok alapján szintetizál. Hasztalan is keresnénk hát akár az észjárásában, akár a beszédmódjában a „hatás"-t vagy akár az *analogia fidei*t. Hiányérzetünk legfeljebb amiatt lehet, hogy Pavlovits nem kerít sort Pascal irodalmi és filozófiai utóéletének vázlatos összefoglalására sem. (Érdekes fejezet születhetett volna Pascal tudományfilozófiai hatásáról is.) A sor pedig hosszú: a közvetlen utókortól a felvilágosodás némely nagy alakján keresztül az egzisztencialistákig ível. A fogadtatástörténet még akkor is érdemes stúdium, ha Pascal esetében óhatatlanul az okkal bírált, a Pascalt moralistaként és aforizmaíróként számon tartó értelmezések vannak túlsúlyban. Pavlovitstól nagyon távol áll a militáns harcmodor, ezért csak így, ilyen közvetett formában adja tudtunkra, hogy a csaknem negyedfél évszázados Pascal-recepció nemigen járult hozzá ahhoz a koherens, egyben dinamikus Pascal-kép kialakulásához, amelynek ő védőügyvédjéül szegődik. Mindezzel együtt – továbbá annak ellenére is, hogy egy filozófus-monográfiának nem nélkülözhetetlen kelléke – szívesen vettük volna ezt a recepciótörténetet: amikor ilyen sanyarú sora van a könyvnek, félő, nehezen kerül majd újabb alkalom ennek az űrnek (bármily elhanyagolható mértékű is az) a pótlására.

Pavlovits Tamás könyve meggyőzhet bennünket arról, hogy Pascal nem csak egy epizodistája a filozófiatörténetnek. Ismeretes, hogy általában vitatják a *Gondolatok* és a többi mű filozófiai értékét. Pavlovits határozottan lándzsát tör amellett, hogy „Pascal apológiájában nem szabad pusztán retorikai beszédmódot látni…; jelentős filozófiai teljesítményként kell értékelni azt az erőfeszítést, amelynek során a nem racionális eredetű igazságok racionális megközelítésére tesz kísérletet" (210). Nem ezen állítás cáfolataként jegyezzük meg, hogy a retorika viszont – kisebb fogyatkozásai ellenére, amelyek mellett a szerző a filozófussal való érzékelhető rokonszenvezése ellenére sem megy el szó nélkül (lásd például 122–123) – megkapó összhangban van az érvelés mögötti gondolat dialektikájával. A perspektívák különbözőségére, a rendek elválasztására épülő apologetika szükségképpen türelmes. Ez a hitvédelem sem retorikájában, sem gondolatmenetében nem fölényes és lehengerlő – noha sodró lendületű –, hiszen nem a vitapartner teljes tévedését igyekszik bizonyítani

[6] 226. Kiemelés tőlem. Cs. T.; a megkettőzésnek a „több lehetséges perspektívá"-val való azonosítását láthatjuk a 295. oldalon is.

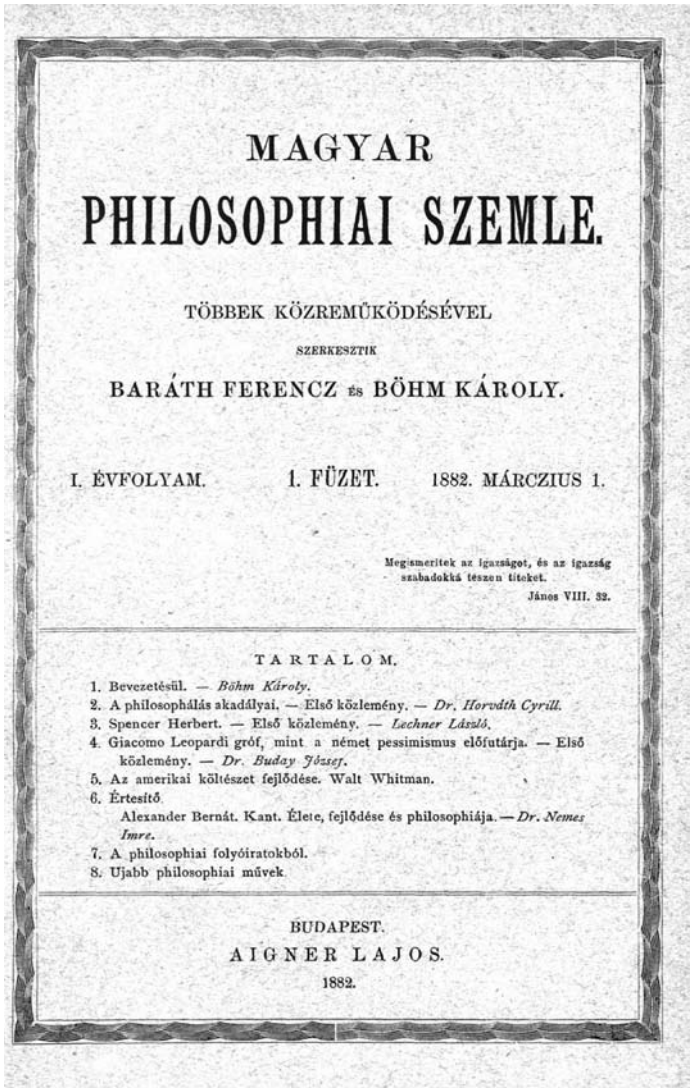
[7] Megfontolásra ajánljuk továbbá a *Gondolatok* újabb magyar fordításán dolgozó szerzőnek a meglehetősen semleges *figura* szó használata helyett a nagyon szemléletes, tartalmilag hibátlan – és nem félreérthető – „előkép" kifejezés használatát. Szabatos meghatározását olvasva – „A figurák valójában olyan ószövetségi előképek, amelyek valódi jelentése az Újszövetségben válik nyilvánvalóvá…" (296) – nem gondoljuk, hogy a javaslat ellenére lehet.

(ennek ékes példája az egyébként bírált ateizmusra vonatkozó mondata: „Ateizmus, szellemi erő jele, de csak egy bizonyos fokig", 157/225), hanem abból indul ki, hogy az adott perspektívából, ahonnan amaz szemléli a természet és a vallás tényeit, legitim következtetésekre jut, ellenben a teljes igazság átlátására perspektívaváltást kell alkalmazni. Olvassuk csak el példának okáért a Saci úrral való beszélgetést Epiktétosz és Montaigne filozófiájáról. Alig vesszük észre, és nem csak érveléstechnikát, de vitakultúrát is tanulunk.

Magyar Philosophiai Szemle 1882–2012

Böhm Károly, a Magyar Philosophiai Szemle alapító szerkesztője (1846–1911)

Százharminc évvel ezelőtt, 1882-ben jelent meg a hazai filozófiai élet első önálló szakfolyóirata, a *Magyar Philosophiai Szemle* első évfolyama. Nem véletlen egybeesés csupán, hogy a filozófia magyar akadémiai folyóirata, azaz lapunk – modernizált írásmóddal – ma is ugyanezzel a címmel jelenik meg. A magyarországi filozófusok lapját ugyan korszakokon át másképpen hívták – leghosszabban az akadémia egykori reformkori folyóiratának címét felújító *Athenaeum* volt a neve –, mégis mindegyik az egykori *Szemle* méltó vagy méltatlan utódának tekinthető, immár százharminc évfolyamon keresztül. Kerek évfordulók alkalmával illenék elidőzni azok szellemi hagyatékánál, akikre emlékezünk. Az alapító, Böhm Károly és munkatársa, Baráth Ferenc szerkesztői ars poétikájáról azonban nem sok érdekeset és meglepőt lehet mondani, hiszen nem sokban különbözött a lapot ma működtető testületek vélekedéseitől: az önmagát megszervező magyar filozófusközösség egészének a különböző irányzatok és műhelyek iránt elfogulatlan szakmai fóruma a Magyar Tudományos Akadémia anyagi segítségével és erkölcsi tekintélyével megtámogatva. A régi *Szemle* alapítói szándékai szerint persze az akkor nálunk domináns pozitivizmus orgánuma lett volna, de már első számában egyszerre kellett szembesülnie az emellett újonnan jelentkező legalább két tendenciával, a neokantianizmussal és a filozófiatörténet-írással mint akkoriban önálló filozófiai diszciplínává váló területtel. Az alapítók nemzedékének másik jelentős bölcselője, Alexander Bernát torzóban maradt Kant-monográfiájának részletes – és meglehetősen kemény – bírálata révén el is kezdtek számot vetni ezekkel a



MAGYAR

PHILOSOPHIAI SZEMLE.

TÖBBEK KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTIK

BARÁTH FERENCZ és BÖHM KÁROLY.

I. ÉVFOLYAM. 1. FÜZET. 1882. MÁRCZIUS 1.

Megismeritek az igazságot, és az igazság szabadokká teszen titeket.

János VIII. 32.

TARTALOM.

1. Bevezetésül. — *Böhm Károly.*
2. A philosophálás akadályai. — Első közlemény. — *Dr. Horváth Cyrill.*
3. Spencer Herbert. — Első közlemény. — *Lechner László.*
4. Giacomo Leopardi gróf, mint a német pessimismus előfutárja. — Első közlemény. — *Dr. Buday József.*
5. Az amerikai költészet fejlődése. Walt Whitman.
6. Értesítő.
   Alexander Bernát. Kant. Élete, fejlődése és philosophiája. — *Dr. Nemes Imre.*
7. A philosophiai folyóiratokból.
8. Ujabb philosophiai művek.

BUDAPEST.

AIGNER LAJOS.

1882.

tendenciákkal. Később azután sokáig éppen a megbírált Alexander Bernát szerkesztette az akkori *Szemle* utódát, az *Athenaeumot* az akadémia filozófiai lapjainak sorában. Végül a lap és utódai jobb korszakaikban az egész magyar filozófiai élet tükrévé váltak; szerencsés esetben az újabb és újabb filozófiai irányzatok iránt elkötelezett, műhelyszerű folyóiratok képezte szellemi tér középpontjában elhelyezkedve, szűkösebb időkben egymagukban vagy csak egy-két társsal biztosítva a filozófia nyilvánosságát az iskolák falán túl is. Helyénvaló itt megemlékezni minden, még közöttünk lévő és már eltávozott szerkesztőségi elődünk munkásságáról, ugyanakkor nem lehet tisztünk a nevükben szólni. Így csak a 2010-től dolgozó szerkesztők nevében mondhatjuk, hogy ha valami keveset si-

került tanulnunk elődeink legjobb korszakainak szerkesztői gyakorlatából, tapasztalatából, akkor azt, hogy kezdettől fogva így, irányzatok közötti fórumként tudtuk értelmezni a filozófia mai magyar akadémiai folyóiratát.

A tavalyi évben emlékeztünk Böhm Károly születésének századik évfordulójára, amely a véletlen játékaként egybeesett a huszadik századi magyar politikai gondolkodás klasszikusának, Bibó Istvánnak a születési évfordulójával. Számunkra azonban nem annyira a filozófusok születési évszáma a lényeges, hanem az alexandriai életrajzírási hagyománytól örökölt szabályok szerint megállapított *felvirágzása*, *akméja*. Ezt lehet első megjelent írásukkal, fő művük első megjelent kötetével vagy életművük döntő eseményével, Böhm esetében az értékelméleti fordulattal azonosítani. A szerkesztőség szemszögéből nézve azonban a rendszeralkotó, iskolaalapító professzor alakja fölé magasodik az alapító főszerkesztő figurája, amint saját alkotómunkájából ellopott idejében éppen ígéretes vagy reménytelen kéziratot olvas, szerzőkkel levelezik, vagy a *Szemle* következő évre szóló akadémiai támogatási pályázatát állítja össze. Számunkra Böhm *felvirágzása* így azonos esemény az általa megalapított *Szemle* létrejöttével. Természetesen nem tudhatjuk, mit szólna az alapító szerkesztő kolléga a jelen szám témáihoz, írásaihoz úgy is, mint szerkesztő, és úgy is, mint filozófus. A *Felelősség* címmel és az etikai súlyponttal azonban valószínűleg egyetértene mind pozitivista pályakezdő tanárként, mind javakorabeli újkantiánus értékfilozófus professzorként. Bízunk benne, hogy éppen a megfelelő címszó alá sikerült szerkesztenünk a róla és a lapunk elődjéről szóló emlékezést.

A Magyar Filozófiai Szemle
szerkesztősége

E számunk szerzői

Bernáth László (1986) Az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Doktoriskolájának doktorandusza az Analitikus Filozófiai Doktori Programban. Kutatási területe az analitikus metafizika.

Csejtei Dezső (DSc) egyetemi tanár a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékén, a Málnási Bartók György Filozófia Doktoriskola vezetője. Főbb kutatási területei a modern spanyol és német filozófia története, a filozófiai thanatológia, a történetfilozófia. E-mail: cse@philo.u-szeged.hu

Fehér M. István egyetemi tanár (ELTE), az MTA l. tagja, kutatási területe a 19–20. századi filozófia, elsősorban a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok. Ezekben a témakörökben tett közzé publikációkat magyar, német és angol nyelven.

Horváth Lajos filozófus, óraadó tanár a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. Kutatási területe a fenomenológia, az analitikus pszichológia és az elmefilozófia *(consciousness studies)*. Legújabb publikációja: Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában – Az archetípus fogalmának fenomenológiai olvasata. *Imago Budapest* 2012/3. 83–96. E-mail: horvathlajos79@yahoo.com

Huoranszki Ferenc (DSc) egyetemi tanár a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a kortárs metafizika és cselekvéselmélet, valamint ezek kapcsolata a korai modern filozófiákkal. E-mail: huoransz@ceu.hu

Juhász Anikó (PhD, habil.) egyetemi docens a Szegedi Tudományegyetem ÁOK Magatartástudományi Intézetében. Kutatási területe: élet- és egzisztenciálfilozófiák, valamint a filozófia és a szépirodalom érintkezési pontjai. E-mail: juanikoaniko@gmail.com

Lengyel Zsuzsanna Mariann (PhD) az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport munkatársa, kutatási területe: hermeneutika, fenomenológia. E-mail: lengyelzsm@gmail.com

Loboczky János (CSc, dr. habil.) főiskolai tanár az Eszterházy Károly Főiskolán. Főbb kutatási területei a német klasszika esztétikája (különös tekintettel Schillerre), 18–20. századi történelemfilozófiák, hermeneutika (főként Gadamer hermeneutikai filozófiája). Legutóbbi könyve: *Dialógusban lenni. Hermeneutikai megközelítések*. Eger, Líceum, 2006. E-mail: loboczky@ektf.hu

Ludassy Mária egyetemi tanár az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Intézetében. Fő kutatási területe a francia felvilágosodás filozófiatörténete és politikai eszmetörténete. E-mail: mludassy@ludens.elte.hu

Nemes László (PhD) egyetemi tanársegéd a Debreceni Egyetem Magatartástudományi Intézet Egészségügyi Humán Tudományok Tanszékén. E-mail: nemeslal@hotmail.com

Réz Anna a Közép-európai Egyetem doktori hallgatója. Mesterfokozatát 2008-ban szerezte meg az ELTE esztétika–filozófia szakpárján. Doktori disszertációjában az erköl-

csi felelősség és a befolyás fogalmának kapcsolatával foglalkozik. Jelenleg a *Vétkek és választások* című tanulmánykötet szerkesztésén dolgozik (várható megjelenés: 2013. tavasz), amely a szabad akarat és erkölcsi felelősség kortárs angolszász szakirodalmának legfontosabb írásait tárja a magyar olvasók elé. Emellett „Magánvétkek, közerkölcsök" címmel tudományos ismeretterjesztő előadásokat szervez és tart etikai és politikafilozófiai témákban a Werk Akadémián.

Szabó Attila molekuláris biológus, egyetemi tanársegéd a Debreceni Egyetem Orvos- és Egészségtudományi Centrum Immunológiai Intézetében. Kutatási területe a pszichoneuroimmunológia, az analitikus pszichológia és az elmefilozófia *(consciousness studies)*. Legújabb publikációja: RLR-mediated production of interferon-ß by a human dendritic cell subset and its role in virus-specific immunity. *J Leukoc Biol* 2012/92. 159–169. E-mail: szattila@med.unideb.hu

Summaries

The Responsibility for the Future Generations
Condorcet's Conception
Mária Ludassy

The responsibility for the future generations was one of the principal motives of the authors of the French Encyclopaedia: in the case of a barbaric invasion this monumental book could save the summary of the European knowledge for the future. Condorcet, the last of the Encyclopaedists, while hiding as condemned to death by the Jacobinists, wrote his *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793–1794), a summary of the theoretical and practical, scientific and political development of the spiritual knowledge of humanity. In this book, as well as in his program of public instruction, he declares the emancipation of women as part of the general human rights. And as a part of this political emancipation, he suggests that contraception is morally as well as political admissible, in an age when liberals (the *physiocrats*) and *ultramontan* Catholics were equally *nativists*. Besides, this ultraliberal *Plan de l'instruction publique* of Condorcet excludes all kinds of indoctrination, including the obligatory acceptance of the human rights. Thus he cannot exclude the possibility of a future generation, which, by its free choice, will annihilate liberty.

Moral responsibility and practical modalities
Ferencz Huoranszki

According to many contemporary accounts, although responsibility requires that agents' actions be responsive to their reasons, it does not always require that agents be able to do otherwise in the particular situation in which they act. Some believe that the ability to act otherwise is a necessary condition of responsibility only when one performs a blameworthy action, whereas others, following Frankfurt, believe that the ability to act otherwise is never a condition of responsibility. However, there are many ways in which one can act for a reason, some of them are compatible with the agent's responsibility, and some of them are not. The paper argues that only those agents who have the ability to act otherwise can act for or against some reason in a way that is compatible with their responsibility. Thus, the ability to act otherwise is at least one condition of responsibility for actions.

Naturalism and moral responsibility. The Frankfurt-type examples
László Bernáth

The article analyses the connection between naturalism and moral responsibility in the contemporary debate about free will, focusing on theories which propose accounts of free will compatible with naturalism. The first part of the paper provides a critical assessment of the traditional compatibilist approach and Kane's event-causal libertarianism. I argue that both approaches fail as neither can simultaneously satisfy the autonomy-condition and the alternative-condition of free will, while the supporters of both conceptions think that satisfaction of these conditions is important. The second part surveys semi-compatibilism and the semi-compatibilists' well-known method of argumentation which is based on Frankfurt-type examples. This, I believe, is the most promising approach; nevertheless, Frankfurt-type examples cannot be conclusive because of the flicker of freedom which is necessarily included in them. My conclusion is that naturalism and moral responsibility cannot be easily reconciled, thus, presumably, naturalism has considerable ethical consequences.

Do We Control Our Beliefs?
Anna Réz

Many authors presume that we cannot in principle be morally responsible for our beliefs, because we cannot exercise control over them. Usually there is a more or less voluntaristic picture of control lurking behind this claim: the idea that the paradigm example of exercising control is controlling our actions and any kind of control which falls short of that is insufficient to ground responsibility ascriptions. In this paper I would like to argue that instead of focusing exclusively on action-like control, we should explore the criteria we implicitly endorse when talking about controlling tools, vehicles and other external objects. Once we take a look at the ordinary usage of the word 'control', the voluntaristic picture will turn out to be needlessly restrictive. I propose that the well-known methods by the means of which we form and revise beliefs are sufficient to establish the claim that we are in general able to control them.

Situation, virtue, wit: The question of moral responsibility – then and now
László Nemes

As so-called situationist philosophers (like John Doris or Gilbert Harman) have recently argued, if human beings behave in systematically inconsistent ways in

different moral situations (as current social psychological findings seem to demonstrate), we cannot talk about stable moral characters, therefore virtue ethics, as we know it from ancient philosophers, should be a mistaken position. In my paper I attempt to show that this approach is based on a rather incorrect depiction of ancient moral thinking. Three examples are used to support this view: Ulysses' case with the sirens; one of Seneca's moral advices to keep distance from the crowd; the various ancient moral philosophies based on a division of the soul into distinct parts. I think that these and similar examples can shed some light on the complex nature of ancient thinking about moral virtues, and make it reconcilable with the latest science and practice oriented approaches. In ancient thought on moral responsibility, not just the moral character, but wits and practical skills were recognized as important tools to get closer to the ideal of a virtuous person.

Heidegger's Thinking as Basis of a Possible Philosophy of Landscape

DEZSŐ CSEJTEI – ANIKÓ JUHÁSZ

The paper is a separate chapter of a thorough investigation of the philosophy of landscape. Although Heidegger has not written extensively about this topic, his philosophy can be considered as a starting-point and an essential contribution to an authentic philosophy of landscape to be written in the future. After discussing the connection between Heidegger's position and that of Georg Simmel, the essay develops two fundamental tenets: (1) We are *not creators* of the landscape, but only its *re-vealers*. (2) If, *for all that*, we are creators, we do it in the sense of *poiesis*. Special attention is paid to the phenomenon of *atonement*, as a most important ontological condition and stance in revealing the landscape. Finally, a detailed analysis is dedicated to a dialogue (*Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldweggespräch über das Denken*) in which Heidegger gives a thorough interpretation of *Gegend*, that is to say, the environment, both from a mystical, a literary and a philosophical point of view.

'Reading' of the Aesthetic Experience in Gadamer's Hermeneutics

JÁNOS LOBOCZKY

In my paper I address two questions: (1) why aesthetic experience is so overwhelmingly significant for Gadamer and (2) what he takes to be the horizons of the analysis of aesthetic experience. Gadamer claims that artistic experience reveals truth that cannot be verified by means of scientific methods. Accordingly, in one of his late lectures, he speaks of two kinds of knowledge: 'artistic' and 'scientific' knowledge. For Gadamer, the analysis of the different existential

relations of art does not only provide thematic subjects and important starting points for a new sort of theory of artworks, but it also displays the totality of his hermeneutic approach. In accordance with this totality, and especially with the truthfulness of the artwork emphasised by him, he does not intend to divide the holistic complex of the aesthetic experience into"levels," or layers, since he does not regard the work of art as a simple aesthetic object. Consequently, in his analyses, he does not separate primary aesthetic experience and understanding, the interpretation of the artwork. After all, the experience of art is a way of self-understanding, that is, it is a preservation of the hermeneutic continuity of human existence.

The Phenomenology of Integral Conscious States: On the Boundaries of Perception and Fantasy

Lajos Horváth – Attila Szabó

In this interdisciplinary paper we will characterise the phenomenology of ayahuasca visions from two main viewpoints. On the one hand, we scrutinise the complicated matters of psychedelics in context of consciousness studies. On the other, we will mobilise some of the basic conceptions of the phenomenological tradition – relying on Merleau-Ponty's and Husserl's phenomenology –, to differentiate between the features of perception, hallucination, and vision. We propose that actual research concerning the problems of *psychointegration* can be extended by utilizing the heuristic value of basic phenomenological concepts (i.e. intentionality, body schema, fantasy). As an overall goal, we intend to show that Merleau-Ponty's late ontology can be a useful explanatory tool for circumscribing the irrational and chaotic experiences induced by psychoactive substances (in arguing for this point we rely substantially on Beny Shannon's phenomenological ideas).

To Be Reluctant, To Shrink Back, To Interpret: Remarks on Deodath Zuh's review

István M. Fehér

This article is a reply to Deodath Zuh's review in which he puts forward objections to what he calls my „tendentious interpretation of Husserl", given in an interview, and similar, according to him, to „Heidegger's historical-hermeneutic method applied in his Kant book". My answer is articulated along the following arguments:

In order for something to be a „tendentious interpretation of Husserl" it must first be an „interpretation of Husserl." But this condition is not met. In the criticized piece I offer no interpretation of Husserl.
The claim that Heidegger's Kant interpretation is tendentious is a pure assertion, it is tacitly presupposed without arguments and clarification, as if no supporting evidence and clarification were necessary.
Commenting on a passage of Husserl in the interview I used the expression „to be reluctant" which the Reviewer takes tacitly to have the meaning of „shrinking back". My summary (not interpretation) of Husserl's position is thought to be similar to Heidegger's „method" in that Heidegger used the verb „shrinking back" a couple of times in his intepretation of Kant. „To be reluctant to do something" is however in no ways identical with „shrinking back from doing something".
Deodath Zuh attempts to defend Husserl over against Heidegger, but in order to be able to do so he must first construe Husserl as having been attacked, which is not the case. The Reviewer makes me say things I have not said.
In summary: it is not a question of taking sides either in favour of Husserl or of Heidegger, viz., defending either of them over aganist the other. Rather, what it comes down to is to be committed to serious inquiry and truth.

Critique and Interpretation
Answer to Deodáth Zuh's Review
Zsuzsanna Mariann Lengyel

In my reply I reflect on Deodáth Zuh's reading of the book *The Truth of the Other. Papers in Honor of István M. Fehér*. I elaborate my argument in three steps. First, I claim that Zuh, in his polemical discussion of the book, did not make clear its main philosophical goals; therefore, I provide a brief overview of the conception of book, by which I wish to demonstrate the divergence between the basic intention of the book and what the Reviewer's reconstruction may take it to be. Second, I go on to argue supporting István M. Fehér's contribution given in his interview, and I try to show why the Reviewer's criticism is highly debatable. Finally, I intend to answer the objections of Zuh formulated against my article.