

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2013/3 (57. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Gondolkodás—
reflexivitás

Tartalom

TANULMÁNYOK

Gondolkodás–reflexivitás (Ambrus Gergely – Schmal Dániel)	5
Pavlovits Tamás: Evidencia és végtelen Descartes-nál	9
Bartha Dávid: Berkeley karteizianizmusa és az önismeret két modellje	30
Horváth Zoltán: A mesterséges gondolkodás és emberi értelem	50

VARIA (Kierkegaard)

Weiss János: A <i>Vagy-vagy</i> „kerete” (avagy hogyan olvassuk Kierkegaard fő művét?)	75
Czakó István: A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában	89
Horváth Lajos – Balázs Katalin: Szorongás és énhasadás – A kierkegaard-i bűn és szorongás modern lélektani interpretációi	106

FÓRUM

Tanács János: Megismeréstörténeti <i>kontra</i> modern matematikai szemlélet a Bolyai-féle párhuzamosság értelmezési küzdelmeiben – Válasz Győrfi Zoltán <i>Párhuzamos elnevezések</i> című bírálatára	127
--	-----

SZEMLE

Paár Tamás: Descartes felemás kettősségei (Boros Gábor <i>Descartes és a korai felvilágosodás</i> című könyvéről)	143
Bernáth László: <i>Descartes jobb és bal szeme</i> , avagy a karteziánus kettőslátás egysége (Schmal Dániel Descartes-monográfiájáról)	149

MEGEMLÉKEZÉS

Csejtei Dezső: <i>A tragikus életérzés</i> centenáriuma	155
E SZÁMUNK SZERZŐI	163
SUMMARIES	164

Gondolkodás–reflexivitás

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/3-as lapszámának tematikus tanulmányai két blokkra oszlanak. Az első blokkban közölt írások a lapszám fő címének megfelelően közelebbről vagy távolabbról a gondolkodás és a reflexivitás karteziánus paradigmájának egy-egy vonatkozását vizsgálják filozófiatörténeti, illetve szisztematikus megközelítésben. Pavlovits Tamás *Evidencia és végtelen Descartes-nál* című tanulmánya a gondolkodás egy speciális határformáját, a végtelen elgondolhatóságának kérdését veszi szemügyre. A végtelen Descartes szerint nem egyszerűen egyike a *cogito* lehetséges *cogitatum*ainak, hanem olyan kivételes tárgy, amely egyszerre a legevidensebb, s áll ellen a megértésére tett minden kísérletnek. A végtelen tehát egyrészt a megismerés „legvilágosabb és legigazabb” tárgyának tekinthető, amennyiben pozitív ideaként több realitást jelenít meg, mint bármely véges idea, másrészt a végtelenre irányuló megismerésnek inherens része annak világos tapasztalata is, hogy az idea által reprezentált realitás felülmúlja a rá irányuló megismerési aktus lehetőségeit. E belátásra támaszkodva Pavlovits Tamás amellet érvel, hogy Descartes-nál a végtelenre irányuló evidens megismerés minden véges megismerés transzcendentális feltétele, hiszen minden véges tárgy megismerése e végtelen realitás részleges tagadását, vagy lehatárolását feltételezi. Ugyanakkor paradox feltételtől van szó, hiszen megragadhatatlanságánál fogva a végtelen túl van a tárgyi megértés lehetőségein. E két minőség együttes elemzése után a szerző arra a következtetésre jut, hogy Descartes az elmét eredendően a végtelenre nyitott létezőnek tekintette, s e nyitottságnak – amely a descartes-i tanok recepciója során eleinte háttérbe szorult, hogy majd a 20. századi és kortárs fenomenológiai elemzésekben találon visszhangra ismét – központi szerepe van a metafizika descartes-i koncepciójában is.

Bartha Dávid *Berkeley karteizianizmusa és az önismeret két modellje* című írásában a gondolkodás descartes-i paradigmájának egy másik összetevőjét, az önismeret problémáját elemzi. Berkeley idealizmusát számos interpretátor rokonította a karteziánus gondolkodói hagyománnyal, hiszen mindkét filozófus elméletében kulcsszerepet játszik az elme anyagtalanságának és oszthatatlanságának tézi-

se, valamint mindketten nagy súlyt fektettek arra a körülményre, hogy az elme – amely folyamatosan gondolkodik – az ideák hordozója. Bartha ugyanakkor annak kimutatására vállalkozik, hogy e rokonság erősen korlátozott, a két filozófus ugyanis markánsan eltérő képet alkotott a gondolkodó én megismerhetőségéről, az önismeret lehetőségéről, s ennyiben az elme természetével kapcsolatos felfogásuk is jelentősen különbözik egymástól. Amíg ugyanis Descartes szerint lépesek vagyunk ideát alkotni önmagunkról, s így önmagunk megismerése evidensebben adódik minden más tárgy ismereténél, addig Berkeley elutasítja az önismeret e tárgyasult formáját: nála az ideák passzív, s az elmétől egészen különböző természetű tárgyak, amelyek a szellem cselekvéseitől idegen jellegük miatt semmit nem árulnak el a gondolkodó énről. „Saját elménk megragadása – érvel a szerző – Berkeley számára mindvégig a mentális műveleteink gyakorlásában, a lélek aktivitásában rejlett, és nem passzív mentális tárgyak, azaz ideák birtoklásában.”

Horváth Zoltán *Mesterséges gondolkodás és emberi értelem* című tanulmánya egy olyan kapcsolat kérdésével foglalkozik, amelynek lehetőségét korai formában ugyancsak Descartes vetette fel (hogy hamar el is utasítsa). Az elme mai számítógépméletemek meghatározó interpretációja szerint az emberi gondolkodás értelmezhető a számítógépek működésének analógiájára: azaz az emberi elme valójában az egyfajta számítógépnek tekinthető agy működésének a megnyilvánulása. A számítógépmélet egyik alapvető filozófiai motívációja az volt, hogy úgy tűnt, lehetővé teszi az emberi elme anti-dualista, redukcionista értelmezését, amennyiben oly módon tudja magyarázni az emberi gondolkodást, hogy ahhoz nem kell redukálhatatlan szellemi szférát feltételeznünk (ez még akkor is így van, ha a számítógépméletet nem redukcionista materialista, hanem funkcionalista metafizikával párosítjuk). Ezen elképzelés szerint a látszólag redukálhatatlan, komplex gondolkodási folyamatok valójában visszavezethetők nagyszámú, egyre „butább” műveletekre, amelyek a legalsó, legegyszerűbb szinten már nem feltételeznek semmiféle intelligenciát (homunculust).

Horváth amellet érvel, hogy ez a kép az emberi gondolkodás és a számítógépek működése közötti viszonyról téves. Valójában a számítógépek működnek az emberi gondolkodás mintájára és nem fordítva. Az igazán sikeres számítógépprogramok nem „buta”, de óriási kapacitású gépek, hanem „okos”, az adott kognitív feladattal kapcsolatos emberi tudást lényegileg felhasználó programok. A szerző emellet „empirikus” érvekkel szolgál, nevezetesen: bemutatja, hogy az emberi sakkozónál mára egyértelműen jobb sakkprogramok nem pusztán a „nyers (komputációs) erőre” támaszkodnak, hanem az emberi saktudás eredményeit a programokba beépítő, „okos” és nem túl gyors programok. A szerző ezt a sakkprogramozásra vonatkozó tanulságot az emberi gondolkodásra általánosan is kiterjeszthetőnek tekinti. A számítógépek tehát szerinte az *emberi gondolkodásnak* megfelelően működnek, csak éppen jobb „adottságaik” (komputációs erejük) miatt képesek lehetnek az emberinél jobb teljesít

ményekre is. A számítógépet tehát tekinthetjük úgy, mint „olyan testet, amit az ember *saját elméje* ideális használata számára alkotott”.

Számunk másik tematikus egysége a kétszáz éve született Kierkegaard filozófiájával foglalkozik. Weiss János tanulmánya a *Vagy-vagy* lehetséges értelmezéseit vizsgálva, Kierkegaard művének egy olyan aspektusát tárgyalja, amely általános, a filozófia természetére vonatkozó kérdéseket is felvet. A *Vagy-vagy* értelmezésének nehézségei egyéb tényezők mellett az elbeszélő kilétének kérdésessége, az ezzel kapcsolatos szándékos megtévesztő manőverek, az alteregók alkalmazása, illetve a különféle keretek, amelyekbe helyezve a szövegek megjelennek. A másik nehézség a szövegkorpusz műfaji sokfélesége. Mindezen jellegzetességek miatt a *Vagy-vagy nem kivonatolható*, állítja Weiss, azaz nem lehet tézisek és érvek gyűjteményeként összefoglalni a tartalmát. Ez azonban, Weiss szerint, a komoly, nagyszabású filozófiai elképzelések általános jellemzője: egyetértőleg idézi Adorno-t, aki szerint „a filozófiai koncepciókat nem lehet referálni” („nicht referierbar”, azaz nem lehet a lényegét összefoglaló kivonatot, referátumot készíteni róla). Kérdés persze ezek után, hogy ha nem tézisek megfogalmazása és alátámasztása, akkor vajon mi a filozófiai művek és specifikusan a *Vagy-vagy* célja. Nos, ez a cél az olvasó „épülése”, állítja Weiss, amit az „épülés” és az „épületesség” fogalmának részletes elemzésével egészít ki, a terminus Újszövetségbeli előfordulásaitól a 18. és 19. századi német teológiai és filozófiai használaton át Kierkegaardig.

Czakó István *A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában* című tanulmánya Jaspers Kierkegaard-olvasatának legfontosabb mozzanatait, s ezek történeti alakulását elemzi a dán filozófus német recepciójának történetébe ágyazva. Czakó tanulmányának első részében amellet érvel, hogy Jaspers – aki saját állítása szerint soha nem vált Kierkegaard tanítványává – nem egyszerűen átvette vagy kidolgozta a dán filozófus egyes tanításait, hanem konstruktív távolságtartással viszonyult hozzájuk. E recepciótörténeti ambivalenciát teszi láthatóvá a világgal való radikális – egészen a mártíriumig menő – szakítás kierkegaard-i koncepciója, amellyel szemben Jaspers egyre erőteljesebb kritikát fogalmaz meg írásaiban. E kritika a szerző szerint „egy implicit *reductio ad absurdum*ra támaszkodik: ha ugyanis Kierkegaard-nak igaza volna, akkor a fennálló kereszténység nem létezhetne. Mivel azonban a fennálló kereszténység létezik, Kierkegaard fölfogása *ipso facto* kérdésessé válik.” Czakó a jaspersi álláspont ismertetése után rámutat egyrészt e Kierkegaard-olvasat gyökereire – Jaspers olvasatának kulcsa állítása szerint Kierkegaard kései polémiája a dán államegyházzal –, másrészt a két filozófus kereszténység-értelmezésének eltérő jellegére. Végezetül a tanulmány Jaspers Kierkegaard-olvasatának értékelésével zárul. A szerző Jaspers megállapításait a kierkegaard-i korpusz alapján egyrészt indokolhatónak tekinti, másrészt azonban úgy véli, hogy a jaspersi értelmezés egyoldalúan tárgyalja az abszurd kierkegaard-i kategóriáját kizárólag a világtagadás összefüggésében.

Horváth Lajos és Balázs Katalin tanulmánya (*Szorongás és énhasadás, a kierkegaard-i bűn és szorongás modern lélektani interpretációi*) a szorongás fogalmát állítja középpontba. A szerzők a tanulmány első részében elemzik a kierkegaard-i szorongás teológiai-ontológiai értelmezéseit, és kapcsolatát az eredendő bűn fogalmával. Ezután a szorongás pszichológiai értelmezéseit vizsgálják, majd az énhasadás különböző pszichológiai elméletei, valamint a kierkegaard-i szorongás és az énhasadás közötti kapcsolatokat mutatják be. Általános meglátásuk, hogy a szorongás pszichológiai és teológiai-ontológiai értelmezései lényegesen különböznek egymástól, emiatt a pszichológiai értelmezések nem tudják adekvátan vagy legalábbis kimerítően megragadni a kierkegaard-i szorongást. Csak néhány a tanulmányban tárgyalt aspektust kiemelve: egyrészt a különféle szorongásos betegségeket nem lehet mind visszavezetni a halálfélelemre. Másrészt a pszichoanalitikus értelmezések szerint a szorongásos betegségek tünetei a szorongás okainak vagy indokainak feltárásával csökkennek: a kierkegaard-i szorongás azonban nem tudattalan okokra vezethető vissza. Kierkegaard szerint minél több a tudatosság, annál nagyobb a szorongás és kétségbeesés; a pszichológiai szorongás okai viszont veszítenek affektív erejükből a tudatba emeléssel. Másfelől a depresszió, mint pszichológiai probléma, nem keverendő össze a „szellem betegségével”, illetve az én önreflexiójával. Egy további szempont, hogy a szorongás háttérében nemcsak konkrét egzisztenciális szituációk állhatnak, hanem szélesebb társadalmi viszonyok is: mivel a modern társadalom (amelynek kibontakozása éppen Kierkegaard korára tehető) nem determinálja többé az egyén életútját, ebből is fakadhat a szorongás amiatt, hogy az egyén bármi lehet, de ilyenformán az önmaga sorsáért viselt felelőssége is megnő. A tanulmány harmadik nagy témája az énhasadás problémája. A szerzők az énhasadás különböző pszichológiai elméleteit érintik, így pszichoanalitikus elméleteket, illetve a tárgykapcsolati iskola képviselőit, és azt vizsgálják, mennyiben hozhatók ezek párhuzamba Kierkegaard felfogásával a szorongás és az énhasadás közötti kapcsolatokról.

Ambrus Gergely – Schmal Dániel

Evidencia és végtelen Descartes-nál*

„Két különböző dolog evidensen ismerni valamit, és tudni, honnan ered ez az evidencia.”

Antoine Arnauld

Antoine Gombaud, közismertebb nevén Méré lovag, egy levelében így ír Pascalnak: „Felhívom a figyelmét arra, hogy ha mégoly kevés végtelen vegyül is egy kérdésbe, az azonnal értelmezhetetlenné válik, mivel ilyenkor az emberi elme összezavarodik és eltéved” (Pascal 1991. 354). Méré tömören fogalmazza meg azt az antikvitásból örökölt elvet, miszerint a végtelen irracionális, és makacsul ellene szegül minden racionalizálási törekvésnek. Ez az elv még a kora újkorban is tartotta magát, annak ellenére, hogy a végtelenhez való kognitív viszony forradalmi változásokon ment keresztül. Descartes a végtelen fogalmának újraértelmezésével maga is hozzájárult e változásokhoz. A végtelen megismerhetőségére vonatkozó legfőbb tézise éppen ellentéte a Méré által hangoztatottnak. Descartes szerint ugyanis nemcsak lehetséges a végtelen evidens megismerése, hanem a végtelenre minden véges tárgynál evidensebb megismerés vonatkozik. Jelen tanulmányban ennek az állításnak a tartalmát vizsgálom.

Az állítás két központi fogalma a végtelen és az evidencia. Descartes terminológiai különbséget tesz a határtalan (*indefinitum*) és a végtelen (*infinitum*) között (*Alapelvek* I. 26, AT VIII-1. 14–15). Míg az *indefinitum* azt a végtelenséget jelöli, amelyet véges mennyiségek (szám, tér, idő) növelésével képzünk, addig az *infinitum* kizárólag Isten végtelenségét jelenti. A végtelen kifejezést ezért mostantól fogva nem mennyiségi, hanem – a descartes-i szándéknak megfelelően – minőségi és metafizikai értelemben fogom használni. Amikor tehát Descartes azt állítja, hogy a végtelen megismerése evidens, akkor az úgy értenődő, hogy az elme Isten ideáját evidens módon ismeri meg. Noha az evidencia és a bizonyosság a karteziánus gondolkodás kulcsfogalmai, Descartes sehol nem

* Jelen tanulmány megírását az OTKA K 81165-ös számú kutatási projektje támogatta. A tanulmány egy korai változatát 2013. február 15-én felolvastam a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhelyben (KUFIM). A műhely résztvevőitől számos hasznos kritikát kaptam, amelyek nyomán a tanulmányt jelentős mértékben átalakítottam. Ezúton szeretnék köszönetet mondani a KUFIM tagjainak, Balázs Péternek, Boros Gábornak, Horváth Zoltánnak, Kistüttösi Gyulának, Komorjai Lászlónak, Mester Bélának, Schmal Dánielnek és Szécsényi Endrének értékes megjegyzéseikért.

definiálja őket (Buzon–Kambouchner 2002. 9). Az *Alapelvek*ben a bizonyosságot ama legegyszerűbb fogalmak (*simplicissimae notiones*) közé sorolja, amelyek meghatározhatatlanok, ugyanis a meghatározásukra vonatkozó bármely próbálkozás csak zavarosabbá, nem pedig világosabbá teszi őket (*Alapelvek* I. 10, AT VIII-1. 8). Mindazonáltal a *Szabályok*ban Descartes különbséget tesz evidencia és bizonyosság között, és e különbségtétel árulkodó. Az evidencia annak a megismerési módnak a sajátja, amely közvetlenül, minden következtetés vagy levezetés nélkül ragadja meg az igazságot, és amelyet intuíciónak (*intuitus*) nevez; a bizonyosság viszont azon igazságok sajátja, amelyeket levezetéssel, azaz következtetéssel ismerünk meg, aminek a dedukció (*deductio*) nevet adja. Míg tehát az intuíciónak evidens, addig a dedukció „csak” bizonyos megismerést eredményez, hiszen az első közvetlen, a második közvetett megragadását biztosítja az igazságnak (*Szabályok* III. AT X. 368). Ha tehát arra vagyunk kíváncsiak, miként lehetséges a végtelen evidens megismerése, a végtelenre vonatkozó intuíciónak kell közelebbről megvizsgálnunk. Az intuíciónak kifejezés használata azonban a descartes-i életművön belül átalakul. A *Szabályok* után Descartes keveset használja ezt a kifejezést, és helyét fokozatosan a világos és elkülönített (*clara et distincta*) megismerés veszi át. A *clara et distincta* megismerés – éppúgy, mint az intuíciónak – evidenciával jár. Azokban a szövegekben, ahol Descartes a végtelen evidenciájáról beszél, többnyire nem az *intuitusszal*, hanem a *clara et distincta* kifejezésekkel írja le a megismerés aktusát.

A végtelent a véges elme tehát világos és elkülönült megismeréssel ismeri meg, és ennek evidenciája minden egyéb megismerés evidenciafokát meghaladja. E tanulmányban először is annak pontos meghatározására vállalkozom, hogy mi jellemzi azt a kognitív aktust Descartes-nál, amelynek eredménye a végtelen evidens belátása. Ehhez értelmeznünk kell, hogy milyen megismerési művelet teszi lehetővé a végtelen evidens megismerését, azaz mi jellemzi az intuitív, valamint a *clara et distincta* megismerést, továbbá, hogy miben különbözik a végtelenre vonatkozó evidens belátás más, véges tárgyakra vonatkozó evidens belátásoktól. Magyarázatot kell találnunk arra is, miért van fokozatbeli különbség különböző evidens megismerések között, azaz miért beszél Descartes evidens és még evidensebb megismerésről. Végül pedig annak a viszonynak a pontos meghatározására vállalkozom, amely a véges elme és a végtelen között létesül abban az esetben, amikor ez utóbbi evidens módon adódik az elme számára. Hogyan lehetséges ez az adódás és mi a pontos tartalma? Hogyan „érintkezhet” a véges a végtelennel a világos és elkülönített belátás aktusában?

Ennek a viszonynak a pontos meghatározása több okból is lényegbevágó. A végtelen megismerhetőségére vonatkozó descartes-i tézis a karteziánus metafizika középpontját képezi. Ennek ellenére szinte alig akadt a korban olyan gondolkodó, aki kritika nélkül elfogadta volna. Több huszadik századi kommentátor ugyanakkor a végtelen karteziánus gondolatában egy nagyon előre-mutatató momentumot vélt felfedezni, ti. a transzcendencia filozófiai leírását (Lé-

vinas 1946/2001, Rodis-Lewis 1999, Marion 1992), amelynek világos megértése és kiaknázása további elemzéseket tesz szükségessé. A descartes-i metafizika megértése szempontjából is fontos tisztázni a végtelenre vonatkozó evidencia tartalmát. Amellett fogok érvelni, hogy Descartes-nál a végtelen az elme transzcendentális struktúrájának részét képezi, és, mint ilyen, minden evidens megismerés alapjául szolgál. Másként szólva, az elme végtelenre nyitottsága teszi lehetővé és alapozza meg az evidenciát az emberi megismerésben. Éppen ezért a végtelenre vonatkozó evidencia lényegileg és több szempontból különbözik a véges tárgyakra vonatkozó evidenciától. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a véges-végtelen viszonyt kizárólag ismeretelméleti-fenomenológiai kontextusban elemezem, azaz nem vizsgálom a végtelen evidens belátásából levezetett istenérvet, ami már az ontológia területére vezetné az elemzést.

A továbbiakban először azt vizsgálom meg, hogy a harmadik elmélkedésben Descartes milyen alapvető tulajdonságokkal jellemzi a végtelen megismerését, majd ezeket a jellemzőket egyenként alaposabb elemzésnek vetem alá, hogy végül teljes világossággal álljon előttünk a végtelenre vonatkozó evidens megismerés jellege, valamint a véges elmének a végtelenhez fűződő viszonya.

I. A VÉGTELEN VILÁGOS ÉS ELKÜLÖNÍTETT MEGISMERÉSE

A véges elme és a végtelen közötti viszony legpontosabb leírását a harmadik elmélkedésben találjuk. Ezt a viszonyt az teszi lehetségessé, hogy az elmében megvan a végtelen ideája. Az *Elmélkedések*ben követett ún. analitikus vagy meditatív rend alapján a gondolkodó én azután bukkan rá a végtelen ideájára, miután evidens módon felismerte az *ego cogito, ego existo* tétel szükségszerű igazságát, és vizsgálni kezdi, milyen ideák alkotják a gondolkodását. Az ideák között van egy kitüntetett idea, amely végtelen realitást foglal magában, és amely nem más, mint Isten ideája: „Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes” (AT VII. 45, *magyar kiadás* [mk] 56). Isten ideája esetén tökéletesség és végtelenség elválaszthatatlanok egymástól olyannyira, hogy azt a tökéletes végtelenség vagy a végtelen tökéletesség ideájának is nevezhetjük. Itt azonban meg kell állni egy pillanatra. A szakirodalomban vita folyik arról, hogy vajon Isten attribútumai milyen viszonyban állnak egymással, vajon van-e közöttük kitüntetett, és ha igen, melyik az. Van, aki a tökéletességet tekinti ilyennek (Curley 2000), van, aki a végtelenséget (Marion 1986. 241–242), van, aki pedig amellet érvel, hogy nem lehet egyiket sem kitüntetettnek venni (Beyssade 1992). Anélkül, hogy állást foglalnék ebben a vitában, csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy a végtelenség és a tökéletesség egymástól elválaszthatatlannak tűnik, hiszen a végtelennek minőségi, nem pedig mennyiségi végtelenként történő értelmezése – aminek folytán Descartes-nál az *infinitum* elkülönül az *indefinitum*tól, és

aminek köszönhetően a végtelen istennévvé válhat – csak úgy lehetséges, ha a végtelent végtelen tökéletességként vagy a tökéletesség végtelenségeként értjük meg. Megítélésem szerint e kapcsolat nélkül értelmetlen a végtelen ideája Descartes-nál (vö. Pavlovits 2008).

A tökéletesség és végtelenség kapcsolatából ered a végtelen ideájának egyik kitüntetett vonása, ti. hogy ez az idea pozitív, nem pedig negatív: „[A]z sem volna helyénvaló, ha úgy vélekednénk, hogy a végtelent nem igaz idea révén észlelem, hanem pusztán csak a véges negációja révén, amiként a nyugalmat a mozgás, a sötétséget a fény negációja révén észlelem” (AT VII. 45, mk 56). Locke rendkívül világos meghatározását adja annak, hogy mit kell érteni a végtelen negatív ideáján: „A végtelenről alkotott ideánk [...] semmi egyébnek nem tűnik, mint a szám végtelenségének.” (Locke, 1690/2003. II. XVII. 8). Locke szerint a végtelenség mindig egy véges mennyiség attribútuma, amelyet a szám végtelensége szerint megsokszorozunk (vagy osztunk). A végtelen ideájának alapját tehát mindig véges mennyiség (tér vagy tartam) adja, és úgy jön létre, hogy a végtelenbe tartva a véges mennyiséget növelni kezdjük tagadva, hogy a növelés bármikor határokba ütközhet. A végtelen ideája következőképpen Locke szerint egy dinamikus (folyton növekvő), negatív (a lehatároltság tagadásaként megértett) és szükségszerűen mennyiségi idea, amely soha nem jut el az abszolútumához. Ezzel szemben Descartes azt hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája (szemben a határtalannal), nem negatív, hanem pozitív idea. A minőségi végtelen ideájában ugyanis a véges és végtelen viszonya megfordul a mennyiségi végtelenhez képest: ez esetben a végtelen megelőzi a végest, és így a véges tekintendő a végtelen tagadásának, nem pedig fordítva. Ez a tökéletesség-tökéletlenség viszonyában a legnyilvánvalóbb: „Valóságosan előbb van meg Isten végtelen tökéletessége, mint a mi tökéletességünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatárolása és tagadása” (*Beszélgetés Burmannal*, AT V. 153, Descartes 1981. 44). Ugyanez a viszony érvényesül a véges-végtelen esetében: a véges a végtelen lehatárolása és tagadása, nem pedig a végtelen a véges lehatároltságának tagadása. A *filozófia alapelvei* ezt így fogalmazza meg: „Isten tökéletességeinél nem veszünk észre korlátokat [és] roppant biztosak vagyunk abban, hogy nem is lehetnek korlátok náluk” (*Alapelvek* I. 27, AT IX-2. 37, mk 39).¹ Ezt jelenti tehát a végtelen ideájának pozitivitása, minek következtében a végtelen egy olyan ideaként adott az elmében, amelynek lényege (pozitív lévén) közvetlenül belátható. Hangsúlyozandó, hogy ez a feltétele annak, hogy a végte-

¹ A latin szöveg a franciával szemben hangsúlyozza, hogy nem *negatív* ismerjük fel végtelenségét (ti. a lehatároltság tagadása révén), hanem *pozitív* látjuk be, hogy semmilyen határ nem tartozik hozzá: *in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus* (AT VIII-1. 15). Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy a végtelen pozitívitásának megfogalmazása komoly nyelvi akadályokba ütközik, mivel a végtelent fogalmilag minden nyelvben a végesség tagadásával fejezzük ki (*apeiron, infinitum, infinite, infini, Unendlich, végtelen*).

lenre közvetlen, világos és elkülönített belátás vonatkozzon, hiszen ez esetben az elmének nem kell a végtelent különböző műveletek során megkonstruálnia.

Descartes tovább hangsúlyozza a végtelen ideájának pozitivitását annak kijelentésével, hogy a végtelen ideája materiálisan nem hamis idea. Azokat az ideákat nevezi Descartes materiálisan hamisnak, amelyek esetében nem lehetünk biztosak afelől, hogy valós tárgyat jelenítenek-e meg a számunkra vagy sem, azaz van-e pozitív reprezentatív tartalmuk, vagy csupán valami tagadásaként jönnek létre (Kékedi 2009). Erre példa a hideg és a meleg ideája, amelyekről nem tudjuk eldönteni, hogy megjelenítenek-e valami pozitívát önmagukban, vagy csupán a másik tagadásai-e. „Azt sem mondhatjuk, hogy Istennek amaz ideája netán materiálisan hamis volna, s hogy ennélfogva a semmitől is származhatnék” (AT VII. 46, mk 57). Az tehát, hogy a végtelen ideája materiálisan nem hamis, azt jelenti, hogy ez az idea nem a véges tagadásával jön létre, hanem önmagában belátható a pozitív tartalma, azaz végtelensége. A végtelen ideájának pozitivitása tehát *sine qua non* feltétele annak, hogy evidens megismerés vonatkozzon rá. A negatív ideák nem megismerhetők *clare et distincte*, mert a rájuk vonatkozó megismerés nem tiszta (hiszen nem eldönthető, hogy valójában mit jelenítenek meg), és nem elkülönített (hiszen az, aminek a tagadásai, benne foglaltatnak ezen ideákban). A locke-i negatív végtelen azért sem szemlélhető végtelenként, mert dinamikus ideáról lévén szó, az elmének folytonosan növelnie kell azt, míg ha szemügyre veszi, máris egy tetszőlegesen nagy, de véges mennyiséget szemlél.

Miután rögzítettük a végtelen ideájának legfontosabb tulajdonságait, vizsgáljuk meg, milyen speciális jellemzői vannak annak a megismerési aktusnak, amely Descartes szerint a végtelenre vonatkozik. A harmadik elmélkedés három ilyen jellemzőt különböztet meg: (1) minden megismerés közül a legvilágosabb, (2) minden megismerés közül a legelső, és (3) végrehajtása nem jár tárgyának megértésével, csupán belátásával.

(1)

Descartes a következőket írja a harmadik elmélkedésben: „Mivel Istennek ez az ideája a leginkább világos és elkülönített (*maxime clara et distincta*), s mivel több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea, egy sincs ezek közül, mely önmaga révén igazabb volna, vagy kevésbé keveredhetnék a hamisság gyanújába, mint épp Istennek ez az ideája” (AT VII. 46, mk 58). A végtelen ideája nemcsak világosan és elkülönítetten adódik az elme számára, hanem a *legnagyobb fokú* világosság és elkülönítettség jellemzi. Ez abból ered, hogy ez az idea objektíve a legnagyobb fokú valóságot és igazságot tartalmazza minden idea közül. „Isten ideája ráadásul még a legteljesebb mértékben világos és elkülönített is, hiszen mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy valóságos és igaz, s hogy valamilyen tökéletességet tartalmaz, ebben az ideában benne foglal-

tatik” (uo). Majd a bekezdés konklúziójaként Descartes harmadszor is elismétli, hogy „az az idea, amellyel Istenről rendelkezem, valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb s leghatározottabb” (AT VII. 46, mk 58). A legnagyobb fokú valóságot és igazságot, azaz végtelen valóságot és végtelen igazságot magában foglaló ideára a legvilágosabb és legelkülönítettebb megismerés vonatkozik. Ez pedig az evidencia tekintetében is a legmagasabb rendű megismerést jelenti: „nem látok semmit, amit az emberi elme ennél evidensebben és ennél bizonyosabban képes lenne megismerni” (AT VII. 53, mk 67). Ez a végtelen ideájára vonatkozó megismerés legfontosabb jegyének tűnik – hiszen Descartes háromszor is hangsúlyozza –, és egyúttal központi kérdéseinkre irányítja a figyelmet: mi a végtelenre vonatkozó evidencia tartalma, és mi okozza a különböző evidens belátások közötti fokozatokat.

(2)

A végtelen ideája megismerésének második fontos jellemzője, hogy elsőbbséggel bír minden más megismeréshez képest: „Értelmem számára teljesen nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé (*ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti*), azaz előbb van meg bennem Isten észlelése, mint saját magamé” (AT VII. 45, mk 57). Az elsőbbség itt nyilvánvalóan nem a megismerés analitikus vagy meditatív rendje szerint értendő, hiszen ott – nevezetesen a második elmélkedésben – az általános kétely bevezetését követően az első bizonyosságot és igazságot a *cogito* igazsága jelenti. A harmadik elmélkedésben azonban a sorrend a prioritás értelmében megfordul, hiszen Descartes azt állítja, hogy Isten észlelése megelőzi önmagam észlelését. Vajon ez az elsőbbség egy kondicionális viszonyt fejez ki a végtelen és a véges tárgy megismerése között? Azt jelentené tehát, hogy önmagam észlelése *feltételezi* Isten észlelését, azaz hogy önmagam véges ideája észlelésének *előfeltétele* a végtelen észlelése? Amikor önmagamat észlelem, az valójában egy kettős észlelés lenne: egyrészt észlelem a végtelent, másrészt észlelem saját magam ideáját? És vajon e kettősség minden véges tárgy észlelését jellemzi? E kérdések megválaszolásához pontosan látnunk kell a *cogitóra* és a végtelenre vonatkozó evidenciák viszonyát.

(3)

A végtelen megismerését ugyanakkor egy sajátos ellentmondás is jellemzi: egyrészt Descartes kijelenti, hogy ez minden megismerés közül a legvilágosabb, legelkülönítettebb és legigazabb, másrészt hozzáteszi, hogy a végtelen ideája felfoghatatlan és megérthetetlen. Hogyan fér össze a maximális evidencia a megérthetetlenséggel? Descartes szerint ez nem jelent ellentmondást: „S még

az sem mond ennek ellent, hogy a végtelent nem vagyok képes megérteni (*comprehendam*) [...] A végtelen természetéből fakad ugyanis, hogy én, aki véges vagyok, nem tudom megérteni (*comprehendatur*)” (AT VII. 46, mk 58). A végtelen megérthetetlensége, úgy tűnik, a véges elme és a végtelen között fennálló összemérhetetlenségből ered. Ennek folytán a végtelen ellenáll a megértésnek. A maximális világosság és a megérthetetlenség közötti ellentmondást az oldja fel, hogy Descartes különbséget tesz megértés (*comprehensio*) és belátás (*intellectio*) között, és azt állítja, hogy míg az első nem, addig a második igenis vonatkozhat a végtelenre. Noha ez a megkülönböztetés itt, a harmadik elmélkedésben nincsen részletesen kifejtve, Descartes számos más helyen hangsúlyozza fontosságát.² Jelen esetben úgy tűnik, hogy a végtelenre vonatkozó *clara et distincta* megismerés világosságát egyedül a belátás (*intellectio*) biztosítja, és ebből semmit sem von le az a tény, hogy közben a végtelen ideája megérthetetlen marad az elme számára. E megkülönböztetésből azonban újra csak arra kell következtetnünk, hogy a véges tárgyakra vonatkozó evidens megismerés többkomponensű: egyszerre valósul meg bennük a belátás és a megértés. De mit is kell egészen pontosan a megértés, és mit a belátás alatt értenünk? Mit jelent, hogy ezek egyszerre valósulnak meg a véges tárgyakra vonatkozó evidens megismerésben, és miként válnak ketté a végtelenre vonatkozó megismerésben? Hogyan befolyásolja ez a különbség a különböző tárgyakra vonatkozó megismerések evidenciafokát? Mi jellemzi a végtelen evidenciáját, ahol a megismerés csupán a belátásra korlátozódik, de nem jellemzi a megértés?

Összegezve az eddigieket: a végtelenre vonatkozó megismerés azonos az egyszerű, világos és elkülönített véges tárgyakra vonatkozó megismeréssel, amennyiben mindkét fajta tárgyra *clara et distincta* megismerés vonatkozik. A végtelenre vonatkozó megismerés azonban három fontos szempontból különbözik a véges tárgyakra vonatkozó megismeréstől: egyrészt evidensebb, azaz világosabb, elkülönítettebb és igazabb; másrészt elsőbbséggel bír a véges evidens megismerésekhez képest; harmadrészt pedig elválik benne a tiszta és egyszerű belátás a megértéstől, ami a véges tárgyakra vonatkozó evidenciák esetén együtt jár. Annak érdekében, hogy egészen pontos képet kapjunk arról a megismerési módról, amely a végtelenre vonatkozik, e négy pontot kell megvizsgálnunk. Ezért további vizsgálódásaink e négy fő kérdés körül szerveződnek: (1) Mi jellemzi általában az evidens megismerést? (2) Mit jelent és minek köszönhető, hogy a végtelenre vonatkozó megismerés minden megismerés közül a legevidensebb (legigazabb, legvilágosabb és legelkülönítettebb)? (3) Mit jelent, hogy

² Lásd Mersenne-hez írott levél, 1630. április 15; az ellenvetések első sorozatára adott válaszok: AT VII. 113; valamint *Beszélgetés Burmannal* 15. töredék, AT V. 154. Ezekre a szövegekre a későbbiekben visszatérek.

a végtelen megismerésének minden véges megismeréshez képest elsőbbsége van? (4) Miként lehetséges, hogy a legevidensebb megismerés eredménye egyúttal megérthetetlen?

II. AZ EVIDENCIA, INTUÍCIÓ, *CLARA ET DISTINCTA* MEGISMERÉS

Descartes evidens megismerésnek nevezi az intuíciót, valamint a világos és elkülönített megismerést. A végtelen ideája kapcsán azonban ritkán beszél intuícióról, elsősorban a világos és elkülönített megismerést használja. Ennek – mint láttuk – lehet az az oka, hogy abban a korszakban, amikor a végtelen megismerhetősége foglalkoztatta (ti. 1630 után), az *intuitus* már átadta a helyét a *perceptio clara et distincta*-nak. Ennek kapcsán azonban két kérdés is felmerül: vajon miért szakít Descartes az *intuitus* használatával, és vajon az *intuitus* ugyanazt a megismerési aktust jelenti-e, mint a *perceptio clara et distincta*? Elsőként vegyük szemügyre az *intuitus* jellemzőit.

A *Szabályokban* az intuitív megismerés forrása az a matematikai módszer, amelyet a görög matematikusok fejlesztettek ki az aritmetikában és a geometriában. Itt az összetett tételek bizonyítása önmaguknál fogva evidens, axiomatikus igazságokra épül. Descartes ezt a módszert igyekszik az igazság megismerésének általános módszerévé fejleszteni egyrészt azért, hogy ismeretelméletileg meghatározza az elmének azt a képességét, amely az egyszerű igazságok közvetlen megragadására képessé teszi, másrészt azért, hogy az intuitíve megismerhető tárgyak körét a tisztán matematikai objektumokon és kijelentéseken túl bizonyos metafizikai tárgyakra (*ego*, Isten) is kiterjeszti. Az intuíció tehát a legegyszerűbb igazságok, azaz az alapelvek megismerését végzi. A *Szabályokban* az intuíció meghatározása így hangzik:

Intuíción [...] egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és elkülönített felfogását (*tam facilem distinctumque conceptum*) [értem], hogy ahhoz, amit beláttunk (*intelligimus*), semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, egy tiszta és figyelmes elmének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából (*rationis luce*) születik meg (AT X. 367, mk 102).³

Az intuíció olyan felfogás (*conceptio*) vagy belátás (*intellectio*) az elmében, amelyhez figyelem kell, nem igényel erőfeszítést az elme részéről, és a megismerés eredménye kétségbevonhatatlan. Az intuitív megismerés az ész világosságából születik, ezért Descartes sok helyen a „természetes világosság” (*lux, lumen natu-*

³ Szemere Samu fordítását módosítottam és a továbbiakban is így teszek, külön jelzés nélkül.

rale; lumière naturelle) kifejezést alkalmazza ennek a képességnek a jelölésére.⁴ Az intuíció tehát egy olyan közvetlen a priori megismerési mód az elmében, amelynek képességét az ész természetes világossága biztosítja, és amelynek eredménye világos, minden mástól elkülönített, és – evidenciája folytán – szükségszerűen igaz.⁵

A *Szabályok*ban kidolgozott ismeretelméleti módszer másik alapvető megismerési módja a dedukció. A dedukció az intuícióval nem belátható, összetett igazságok bizonyításában játszik szerepet. Ez esetben egy folytonos megszakítatlan „gondolatmozgás” révén ún. deduktív láncokat hozunk létre, amelyek szükségszerű kapcsolatot létesítenek az intuícióval belátott alapelvek (axiómák) és a bizonyítandó tételek között. Ezen láncok minden láncszemének érvényességét és szükségszerűségét intuícióval látjuk be, noha a láncsor egészét gyakran nem vagyunk képesek egységben látni. Descartes ezúton tesz különbséget evidencia (*evidentia*) és bizonyosság (*certitudo*) között: „a dolgok többségének megismerése bizonyos, mert önmaguknál fogva nem evidensek” (AT X. 369, mk 103). Ebből következik, hogy minden evidens megismerés bizonyos, de nem minden bizonyos megismerés evidens. Ahhoz, hogy egy igazság evidens legyen, az szükséges, hogy igazsága önmagánál fogva belátható legyen, azaz intuíció vonatkozzon rá. Hozzá kell még ehhez tenni, hogy a *Szabályok* az intuíció evidenciáját abszolútnak tekinti, azaz olyan igaz megismerésnek, amely igazsága minden kétely felett áll. A kétségbevonhatatlanságot a harmadik szabályban található meghatározás kétszer is kiemeli („[hozzá] semmiféle további kétely nem fér [...], minden kétségen felül áll”).⁶ Az intuíció abszolút jellegéből viszont az következik, hogy evidencia tekintetében nincsen különbség a különböző intuíciók között.

Az *intuitus* meghatározása világossá tette, hogy az intuíció egyfajta mentális látást jelent. Az ismerhető meg intuícióval, amit az elme egyetlen pillanatban és pillantással átlát és belát. Azt, hogy Descartes a megismerés elementáris aktusának meghatározását a látás-metaforára alapozza, szóhasználat is nyilvánvalóvá teszi. Hangsúlyozza, hogy az *intuitus*t nem a skolasztikus filozófiában bevett módon, hanem eredeti, latin jelentésében használja. Ez pedig az *intueri* igéből eredően egyszerűen „látást” jelent (3. szabály, AT X. 367, mk 103).⁷ Evidens

⁴ Lásd *A filozófia alapelei* I. 30. „Az Isten által adományozott megismerő képességünk, amit természetes világosságnak hívunk (*lumen naturae, lumière naturelle*), soha egyetlen tárgyat sem észlel, amely ne lenne igaz, abban a vonatkozásban, amelyben észleli, vagyis, amelyben világosan és elkülönítetten megismeri.” (AT VIII-1. 16, IX-2. 38, mk 41).

⁵ A descartes-i intuíció részletesebb elemzését lásd Boros 1998. 88–93.

⁶ De Buzon és Kambouchner szintén hangsúlyozzák az intuíció abszolút jellegét: „Intuíció az elme minden egységes aktusa, amely abszolút módon, és teljes egészében ragad meg egy bizonyos objektív tartalmat” (Buzon–Kambouchner 2002. 36).

⁷ Descartes gyakran hangsúlyozza a párhuzamot az intuíció és az érzéki látás között: „Azt mármint, hogyan kell használni az elme intuícióját, megtanulhatjuk abból, ha összehasonlítjuk a szem használatával” (AT X. 400, mk 122).

tehát az, ami jelen van az elme számára és amit – ennek köszönhetően – az elme közvetlenül lát, legyen az egyszerű idea, vagy egyszerű ideák nyilvánvaló kapcsolata vagy különbsége.⁸

Descartes a *Szabályok* után szakít az intuíció kifejezéssel. Meglepő fordulat, hogy az *Értekezés a módszerről* című művében egyszer sem fordul elő. A második részben, ahol a módszer alapját képező evidencia-szabályt megfogalmazza, már a világos és elkülönített megismerés kifejezést alkalmazza (AT VI. 18, mk 30). Boros Gábor szerint ennek az a magyarázata, hogy az intuíció erősen kötődik a látás metaforájához (Boros 1998. 261).⁹ A terminusnak a francia nyelven írt *Értekezés*ben történő hanyagolására ugyanakkor az ellenkezője is lehet magyarázat, hogy tudniillik a francia *intuition* kifejezés semmiféle vonatkozást nem tartalmaz a mentális látásra, és helyette tisztább megfogalmazását adja ugyanennek a kognitív aktusnak a világos és elkülönített megismerésként történő körülírása. Ezzel viszont azt feltételeznénk, hogy az *intuitus* és a *perceptio clara et distincta* ugyanazt jelenti. E másodiknak Descartes pontos meghatározását adja az *Alapelvek* I. 45-ben:

Világosnak azt nevezem, ami olyképp van jelen és olyképp nyilvánvaló (*praesens et aperta est*) egy figyelmes elme számára, mint amikor azt mondjuk, világosan látjuk a tárgyakat, melyek jelenvalókként elég erőteljesen hatnak, és a szemünk is rendelkezik látásuk képességével. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, ami annyira körülhatárolt, és az összes többitől különálló, hogy csakis azt foglalhatja magában, ami nyilvánvalóan jelenik meg annak az embernek, aki kellő módon veszi azt szemügyre. (I, 45; AT VIII-1. 22, mk 48.)

Ez a meghatározás ugyanúgy a látás-metaforát használja, mint az *intuitus* definíciója, ami a két kifejezés azonos jelentése mellett lehet érv. Ezt erősíti továbbá az, hogy Descartes a *Szabályokban* az intuíció kapcsán is használta a világosság és elkülönítettség kritériumait: „az elme intuíciójához két dolog szükséges: nevezetesen, hogy a tételt világosan és elkülönítetten (*clare et distincte*), valamint hogy mint egészet egyszerre és ne egymás után lássuk be” (AT X. 407, mk 126). Mindebből úgy tűnik, nem lehet az *intuitus* visszaszorulásának az a magyarázata, hogy túlzottan dominál benne a látás, és az *intuitus*, valamint a *clara et distincta* megismerés tekinthető ugyanannak a gondolati aktusnak.

⁸ Vö. 12. szabály: „világos, hogy az elme intuíciója kiterjed mindezekre a[z egyszerű] természetekre éppúgy, mint egymás közötti szükségszerű kapcsolataik megismerésére s végül minden egyébre, amit az értelem, mint pontos tapasztalatot akár önmagában, akár a képzeletben talál” (AT X. 425, mk 137).

⁹ Jean Laporte kevésbé tartja dramatikusnak az *intuitus* háttérbe szorulását, és felhívja a figyelmet, hogy az *intuitus* kifejezés nem tűnik el teljesen a *Szabályok* utáni szövegekből, csak használata visszaszorul: Laporte 1945. 48. 5. jz.

Ugyanakkor a descartes-i szövegek alapján nem lehetetlen érvelni az *intuitus* és a *clara et distincta perceptio* különbsége mellett sem. Descartes ugyanis, futólag bár, már a *Szabályok*ban is alkalmaz egy másik metaforát az intuício kapcsán: az érintés metaforáját. Az egyszerű ideák intuitív megismerése esetén jogosulatlan feltételeznünk, hogy az idea tartalmaz valamit „azon kívül, amit intuitíve látunk vagy gondolkodásunkkal megérintünk (*quod intuemur, sive quod attingimus cogitando*)” (AT X. 420, mk 134). Az érintés metaforája az intuício közvetlenségét hangsúlyozza, amennyiben az érintés során nincsen távolság a megismerő alany és a megismerés tárgya között, ezért nincsen szükség közvetítő közegre (pl. fényre), tehát a tárgy jelenléte közvetlenebb, mint a látás esetén. Ez a metafora-váltás a későbbiekben tesz szert jelentőségre éppen a végtelen világos és elkülönített megismerése kapcsán. A *Szabályok*ban azonban e szöveghelyen kívül nem fordul elő az érintés, csak az 1630-ban Mersenne-nek írt levelekben válik hangsúlyossá. Ezért nem értek egyet J-L. Marionnal, aki megpróbálja az érintést ugyanolyan fontosnak feltüntetni az *intuitus* értelmezésében, mint a látást (Marion 1981 48). Míg az *intuitus* etimológiailag és *per definitionem* szorosan a látáshoz kapcsolódik, addig a *clara et distincta perceptio*, noha szintén kapcsolódik a vizualitáshoz, inkább megengedi az érintés metafora használatát. A másik érv az *intuitus*, valamint a világos és elkülönített megismerés különbözősége mellett az a fokozatosság az evidenciában, amelyet a végtelenre vonatkozó megismerés leírása feltételez a harmadik elmélkedésben, és amely, legalábbis a *Szabályok* tanúsága szerint, nem jellemzi az intuitív belátásokat. Úgy tűnik, hogy míg a különböző intuíciónak abszolút evidenciát eredményeznek, addig a világos és elkülönített megismerések esetén különbség van az evidenciafokok között.

Bizonyos tehát, hogy az evidencia feltétele a megismerésben a közvetlenség, ami annyit tesz, hogy a tárgy *jelen van* az elmében, és az elme szemével *látható* vagy a gondolkodással *érintható*. Az evidencia alapvetően az intuíciohoz kapcsolódik, ami maga is a megismert tárgy világosságát és minden mástól való elkülönítettségét feltételezi. Minden intuíciónak világos és elkülönített megismerést eredményez. Vajon mi teszi lehetővé, hogy míg az *intuitus* által jelölt megismeréshez abszolút evidencia kötődik, addig a *clara et distincta* megismerések esetén az evidenciafokok között különbség mutatkozik? Ezt a kérdést a *clara et distincte* megismerés egy kitüntetett esete alapján érdemes tovább vizsgálni, amikor az evidens megismerés nem véges tárgyra, hanem a végtelenre irányul.

III. A LEGVILÁGOSABB, LEGELKÜLÖNÍTETTEBB ÉS LEGIGAZABB MEGISMERÉS

Térjünk hát vissza azokhoz a sajátosságokhoz, amelyek a végtelen közvetlen megismerését jellemzik. Elsőként arra keresem a választ, vajon miért tekinti Descartes a végtelenre vonatkozó megismerés aktusát minden megismerés kö-

zül a legvilágosabbnak, a legelkülönítettebbnek és a legigazabbnak, azaz a leg-evidensebb megismerésnek.

A végtelen ideájára vonatkozó megismerés rendkívüli evidenciával bír, mivel ez az idea „valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb és a legelkülönítettebb” (AT VII 46, mk 58). Descartes szerint ennek közvetlen oka az, hogy a végtelen ideája „több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea” (ibid.). Az idea objektív realitása nem más, mint az általa reprezentált tárgy realitásfoka.¹⁰ Az ideák reprezentatív tartalmuk realitásfokát tekintve különböznek egymástól. Minél nagyobb ez a realitásfok, az idea annál pozitívabb, minél kisebb, annál negatívabb. Az egyik véglet: a semmi ideája, amelynek tartalmát maximális negativitás, a másik pedig a végtelenül tökéletes lét, amelynek tartalmát maximális pozitivitás jellemzi: „nemcsak Istennek, vagyis a legtökéletesebb létezőnek a reális és pozitív (*realem et positivam*) ideája lebeg előttem, hanem úgyszólván a semminek, vagyis annak, ami a lehető legtávolabb van minden tökéletességtől, valamiféle negatív ideája is” (AT VII. 54, mk. 68). Az idea reprezentatív tartalmának realitásfoka szoros összefüggésben áll az ideára vonatkozó megismerés minőségével. Descartes ezért vezeti be az idea kapcsán a hamisság és az igazság kategóriáit. Az idea minél negatívabb, annál hamisabb, minél pozitívabb, azaz reálisabb, annál igazabb. A materiálisan hamis idea bizonyos mértékben a semmitől is származik (*a nihilo esse posse*, AT VII. 46, mk 57), ami a megismerés esetén homályosságot eredményez, hiszen szemügyre véve az ideát, nem eldönthető, hogy „reális minőséget (*realis qualitas*)” (AT VII. 44, mk 55) jelenít-e meg vagy sem. Ezzel szemben, minél több realitást mutat fel az idea, annál igazabb lesz, hiszen minél nagyobb fokú az idea reprezentatív tartalmának realitása, annál világosabban és elkülönítettebben adódik az észlelés számára. Ha tehát elfogadjuk az ideák reprezentatív tartalmai közötti fokozatosságnak és a rájuk vonatkozó megismerés világosságának kapcsolatát, akkor egyértelművé válik, hogy a legreálisabb és legpozitívabb idea egyben a legigazabb idea, a legigazabb idea pedig a legevidensebb megismerést eredményezi. Márpedig a végtelen ideájának reprezentatív tartalma a végtelenül tökéletes lét, ami reprezentatív tartalmánál fogva minden egyéb ideát meghalad. Fontos hangsúlyozni, hogy Descartes itt, a harmadik elmélkedés kontextusában, az igazságot és a hamisságot csupán intramentális értelemben használja, ami annyit tesz, hogy az idea attól függetlenül igaz vagy hamis, hogy helyesen jeleníti-e meg a tárgyat vagy sem. Ezért írja Descartes, hogy „azt talán még elképzelhetem (*fingi*), hogy ez a létező [ti. a végtelenül tökéletes lét] nem létezik, azt azonban már semmiképp sem képzelhetem el, hogy az ideája semmi valósat nem mutat fel számomra.” (AT VII. 46, mk 58).

Ha tehát kapcsolatot tételezünk az ideák reprezentatív tartalmának realitása és a rájuk vonatkozó megismerés minősége között, akkor a végtelen ideája a

¹⁰ Az ideák reprezentatív és propozicionális tartalmáról lásd Schmal 2012. 244.

legigazabb idea. A végtelen realitás oly nagyfokú jelenlétet képez az elmében, hogy az elme szeme nyilvánvalóan látja azt. Ebben az értelemben ez az idea a legvilágosabb, hiszen a világosság kritériuma, hogy olyan nyilvánvalóan legyen jelen az elmében, mint amikor egy élesen megvilágított tárgy erőteljes hatást gyakorol a szemünkre, amely rendelkezik a látás képességével. Ugyanakkor a végtelen ideája a legelkülönítettebb idea is, hiszen szemügyre vétele esetén garantáltan semmi egyéb nem keveredik ehhez az ideához. Ennek egyrészt az a magyarázata, hogy a végtelen ideája nem tartalmaz semmi végeset, másrészt pedig, mivel a végtelen ideájától idegen minden kiterjedés, tökéletes egyszerűséggel adódik az elme belátása számára: „az egység, az egyszerűség, vagyis mindannak elkülöníthetetlensége, ami Istenben van, egyike, s nem is a legcsekélyebbike azoknak a tökéletességeknek, amelyek meglétét Istenben belátom” (AT VII. 50, mk 63).

Vajon e fejtegetés választ ad-e arra a kérdésünkre, hogy mi a magyarázata az evidens megismerések közötti különbségeknek az *Elmélkedések*ben? Ha egy *clara et distincta* belátás tárgya nem egy axiomatikus kijelentés, hanem egyetlen idea, akkor a különböző ideákra vonatkozó megismerések evidenciafokában különbség mutatkozik. Vannak világos és elkülönített (azaz evidens) megismerések, és vannak még világosabb és még elkülönítettebb (azaz még evidensebb) megismerések, attól függően, hogy az idea által reprezentált tárgy milyen fokú realitást zár magába. A *Szabályok*ban az intuíció elsődleges tárgyai elsősorban axiomatikus kijelentések, és csak másodsorban vonatkozik ideákra. Az axiomatikus kijelentések evidenciafoka abszolút, hiszen vagy belátható közvetlenül az igazságuk, vagy nem. Ha belátható, akkor nem fér hozzájuk kétely, ezért abszolút evidensek. Az ideákra vonatkozó közvetlen belátás problémája csak az *Elmélkedések*ben kerül elő. Mivel az ideák reprezentatív tartalmuk realitásfoka alapján különbözőek, és mivel e realitásfok mértéke, illetve a rájuk vonatkozó megismerés világossága és elkülönítettsége között szoros kapcsolat van, ezért a *clara et distincta* megismerések között is különbség mutatkozik. E konklúzió megvilágítja egyrészt, hogy mi indokolja az evidenciafokok különbségét, másrészt, hogy miért a végtelen ideáját észleli az elme a legnagyobb evidenciával.

Az evidenciafokok megkülönböztetése azonban egy másik szempontból is szükségesnek tűnik, mégpedig azért, mert különbséget kell tenni implicit és explicit evidencia között. Ez viszont már a végtelenre vonatkozó megismerés másik jellemzőjével, észlelésének prioritásával áll összefüggésben.

IV. A VÉGTELENRE VONATKOZÓ BELÁTÁS ELSŐBBSÉGE

A végtelen megismerésének második fontos tulajdonsága, hogy „előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé (*ac proinde priorem in me esse perceptionem infiniti quam finiti*)” (AT VII. 45, mk 56). Vizsgáljuk meg, hogy mit jelent

ebben a kijelentésben a prioritás, és milyen összefüggésben áll az evidencia fokának növekedésével.

Mint már láttuk, Descartes számára központi jelentősége van annak, hogy a végtelen ideája pozitív és nem negatív idea. A végtelen nem ellentétéből, a végesből, és nem tagadás útján jön létre, hanem végtelen tökéletességgként eleve adott az elmében. Ez esetben véges és végtelen viszonya fordított: a véges jelenti a végtelen tagadását, és ezzel analóg módon a tökéletlenség jelenti a tökéletesség tagadását. Minden véges és egyúttal tökéletlen létező a végtelen és tökéletes lét lehatárolása és tagadása. Ahogy a lét rendjében a végtelen megelőzi a végeset, ugyanúgy megelőzi az észlelés rendjében is. Amikor ugyanis egy véges létező ideáját észlelem, azt szükségképpen lehatároltként, a végtelen tagadásaként szemlélem. A lehatároltság belátása szükségképpen együtt jár annak belátásával, ami lehatárolódik a belátás tárgyában. Descartes ezt részletesebben is kifejti egy Clerselier-nek írott levelében:

Márpedig azt állítom, hogy az a fogalom (*notion*), amellyel a végtelenről rendelkezem, a véges előtt van meg bennem, mivel csupán abból, hogy belátom (*je conçois*) a létet, vagy azt, ami van, anélkül, hogy végesként vagy végtelenként gondolnám el, magát a végtelen létet látom be; ám ahhoz, hogy képes legyek belátni egy véges létezőt, szükséges, hogy valamit kivágjak (*je retranche*) a lét általános fogalmából, aminek következőképpen meg kell előznie ezt. (Clerselier-hez 1649. április 23, AT V. 356.)

Minden véges ideára vonatkozó világos és elkülönített belátás előfeltételezi és tartalmazza tehát a végtelen belátását. A végtelen belátása előfeltétele a véges belátásnak, hiszen a végeset csak és kizárólag a végtelenhez viszonyítva értem meg végesként. A prioritás tehát előfeltételt jelent: az, amit előbb látok be, a következő belátás előfeltétele. A végtelen azonban nem az egyedüli előfeltétel, amely befolyásolja az evidenciát.

Nyilvánvaló, hogy a *cogito* belátása kitüntetett az evidens megismerések sorában. Az általános kétely megfogalmazása után ez jelenti az első evidenciát, valamint a *cogito* evidenciája kapcsán fogalmazza meg Descartes a világos és elkülönített megismerések igazságára vonatkozó tételét (AT VII. 35, mk 45–46). Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a *cogitor*a vonatkozó megismerést Descartes már a második elmélkedésben bizonyos tekintetben *evidensebbnek* nevezi más világos és elkülönített megismeréseknél. Ezt a viasz észlelésének elemzése teszi nyilvánvalóvá. Miután megtisztítottam minden ráakodó érzéki tulajdonságtól, a viasz ideáját az elme világosan és elkülönítetten szemléli (AT VII. 31, mk 41). Ez esetben tehát egy evidens intuícioról (*inspectio mentis*) van szó, amelynek eredménye a világos és elkülönített belátás. E belátás háttérében azonban meghúzódik egy előfeltétel, ti. az elme önmagára vonatkozó belátása: „Mit mondhatok hát az énről, aki – úgy látszik – ezt a viaszt oly elkülönítetten észleli? Vajon nem úgy van-e, hogy önmagam nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem

együttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg?” A válasz nyilvánvalóan igenlő: „Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, mégpedig annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom” (AT VII. 33, mk 42). A viaszra vonatkozó evidens belátást megelőzi egy másik belátás, amely nem más, mint a *cogito* belátása. Az elsőbbség természetesen itt sem időben értendő, hanem az előfeltétel értelmében: a *cogito* belátása a viasz világos és elkülönített belátásának előfeltétele, és mivel előfeltételt képez, ezért abszolútabb és – következésképpen – *evidensebb*. Ha tehát egy belátás előfeltételül szolgál egy másik belátásnak, akkor e prioritás az evidenciafok növekedésével jár.

Descartes többször hangsúlyozza, hogy ugyanolyan prioritási viszony áll fent a végtelen ideája és a *cogitóra* vonatkozó belátás, mint a *cogitóra* és más véges tárgyakra vonatkozó belátás között. Másként szólva: a végtelenre vonatkozó belátásnak azért van elsőbbsége a *cogitóra* vonatkozó belátáshoz képest, mert a *cogito* létre vonatkozó belátás előfeltételezi a végtelen belátását. Descartes erre vonatkozó érve úgy hangzik, hogy önmagamat szükségszerűen tökéletlen és véges létezőként látom be, hiszen kételkedem, azaz nem vagyok sem mindentudó, sem mindenható. Tehát a *cogito ergo sum* evidenciája implicite tartalmazza a végtelennek és tökéletesnek a belátását: „Mert hiszen milyen alapon látnám be, hogy kételkedem, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?” (AT VII. 45–46, mk 57). Mivel tehát a végtelen belátása a *cogito* belátásának előfeltétele, ezért a végtelent evidensebb módon látjuk be, mint a *cogitót*.

Egy véges tárgyra vonatkozó világos és elkülönített belátás következésképpen többszörösen összetettnek tűnik, mégpedig azért, mert minden véges tárgyra vonatkozó belátásnak kettős előfeltétele van: egyrészt a *cogito*, másrészt a végtelen belátása. Mint előfeltétel, a *cogito* evidenciafoka magasabb, mint a véges tárgyra vonatkozó világos és elkülönített belátásé, és mivel a végtelen belátása a *cogito* belátásának is előfeltétele, ezért a végtelen világos és elkülönített belátása evidencia tekintetében minden más belátást meghalad. A Burmannal folytatott beszélgetésben Descartes a véges tárgy evidens belátását *explicit*, a végtelennek, mint előfeltételének a belátását pedig *implicit* belátásnak nevezi: „Implicit módon azonban Isten s az isteni tökéletességek megismerésének mégis, mindig meg kell előzniük önmagunk s önmagunk tökéletességeinek ismere-

tét” (Descartes 1981. 44–45, AT V. 153). Ez a megkülönböztetés – megítélés szerint – nagy jelentőséggel bír az evidencia megértése szempontjából.¹¹ Úgy tűnik, hogy a tudatosság, amely az explicit belátás sajátja, nem feltétele az evidenciának. Minél mélyebben ásunk le az evidens adottságok feltételrendszerében, annál evidensebb belátásokhoz jutunk. Jean-Luc Marion a végtelen észlelésének prioritását transzcendentális feltételnek nevezi: „a végtelen nem csak transzcendenciája folytán előzi meg a végest, hanem főként azért, mert ő a véges lehetőségének transzcendentális feltétele” (Marion 1986. 241). Az evidens észlelés előfeltételeinek feltárása az elme transzcendentális struktúrájának megértéséhez vezet. E struktúra magában a végtelenben gyökerezik, amely egyúttal minden evidencia és igaz megismerés lehetőségfeltételét alkotja. A végtelen minden véges idea háttérében annak lehetőségfeltételeként, vagy horizontjaként kerül belátásra. A végtelen nélkül tehát soha semmilyen véges idea nem adódna az evidens megismerés számára.

Összegezzük az eddigieket. A megismerés implicit és explicit formái nyomán kétféle evidenciát kell megkülönböztetni Descartes-nál: beszélhetünk egyrészt implicit evidenciáról, amely nem tudatosul közvetlenül, miközben az explicit evidencia lehetőségfeltételét képezi; másrészt explicit evidenciáról, amely a tudatos világos és elkülönített belátásokat kíséri. Ugyanakkor, az *Elmélkedések* kontextusában mind az explicit, mind az implicit evidenciák esetében beszélhetünk fokozatosságról. Egyrészt az implicit evidenciák erősebbek, mint az explicitek, másrészt pedig az explicit evidenciák között is különbségek adódhatnak attól függően, hogy a világos és elkülönített megismerés tárgyai, az ideák, reprezentatív tartalmuk alapján milyen mértékű realitást mutatnak. Hozzá kell ehhez tenni, hogy az *Elmélkedések* tanúsága szerint ugyanarra a tárgyra implicit és explicit észlelés is vonatkozhat. A *cogito* evidenciája meghúzódik minden evidens megismerés háttérében, de az elmém szemét („*mentis aciem*” AT VII. 51) képes vagyok önmagam felé fordítani, és ekkor önmagamat ideaként szemlélem. Ugyanez a helyzet a végtelennel. A végtelen minden észlelés háttérében horizontként húzódik meg, és minden észlelés lehetőségfeltételét képezi. Ily módon minden evidenciánál evidensebb, sőt minden evidencia alapját képezi. Ugyanakkor Descartes szerint lehetséges a végtelennek a közvetlen és tudatos, azaz explicit észlelése. Ez esetben a végtelen ideaként adódik az észlelés számára.

¹¹ Kétségtelen, hogy a Burmannal folytatott beszélgetés hitelességét a kommentátorok hosszú időn keresztül megkérdőjelezték. F. Alquié például nem vette fel az általa szerkesztett, három kötetes filozófiai írásközé, arra hivatkozva, hogy ezt a szöveget nem hitelesítette Descartes, és hogy több ponton összeegyeztethetetlen a karteziánus tézisekkel (Descartes 1998. 765). Az elmúlt évtizedekben azonban egyre többen érvelnek amellett, hogy egy olyan hiteles szövegről van szó, amely rendkívül értékes adalékokkal szolgál a descartes-i gondolkodás megértéséhez. Beyssade 1982-es kiadása is ezen alapul. A kísérő tanulmányban Beyssade meggyőzően érvel álláspontja mellett (Descartes 1981. 153–160).

A végtelen explicit észlelése szükségessé teszi, hogy a szemléletünkben megszabaduljunk minden véges tárgytól, mivel a véges tárgyak jelenlétében csak implicit belátásról beszélhetünk. Jelen tanulmányban nem térek ki annak elemzésére, miként tartja lehetségesnek Descartes a szemlélet megtisztítását a véges formáktól. Csak arra a paradoxonra utalok, amelyet a „végtelen ideája” kifejezés jelent, mint a szemlélet ama sajátos fenoménje, amely a végtelen explicit belátását lehetővé teszi. Az idea ugyanis Descartes meghatározásában vagy kép,¹² vagy forma, amely egy gondolat tudatosulását eredményezi.¹³ Márpedig bármely kép vagy forma *per definitionem* véges. Tehát amikor Descartes a végtelen ideájáról, mint minden közül a legtisztább és legvilágosabb ideáról beszél, akkor egy olyan forma nélküli formára utal, amely semmiképpen nem jelenhet meg képként.¹⁴

Kézenfekvőnek tűnik, hogy az implicit evidenciát ne a látás-, hanem az érintés-metaforával írjuk le, hiszen az implicit evidencia esetén semmiképpen sem beszélhetünk látásról, csupán jelenlétről az elmében. Az elme ezért ilyen esetben sokkal inkább „érintkezik” önmagával vagy a végtelen léttel (amelynek lehatárolódása), mintsem látná azt. Ám a descartes-i szövegek nem viszik végig ezt a lehetőséget, és a szöveghelyek alapján úgy tűnik, Descartes nem tett módszeres különbséget a két metafora alkalmazása között. Akár vizuális, akár taktilis viszonyként értelmezzük, a végesnek közvetlen végtelenre vonatkozása paradoxon, amely soha nem valósulhatna meg, ha a végtelen nem adná magát egy ilyen észlelés számára. Végezetül ennek az észlelésnek a paradox jellegét kell megvizsgálnunk.

V. MEGÉRTÉS ÉS BELÁTÁS

Véges és végtelen érintkezése a mentális térben nem harmonikus. Noha a harmadik elmélkedés csak futólag említi, Descartes számára fontos kitétel, hogy a végtelent nem vagyunk képesek megérteni, csupán belátni. Mint már utaltam rá, ez egy paradoxonhoz vezet: a végtelen ideája egyrészt a legigazabb, a legvilágosabb, a legelkülönítettebb idea, másrészt megérthetetlen és felfoghatatlan. Hogyan vonatkozhat valami megérthetetlenre a legvilágosabb és legevidensebb megismerés?

¹² „A természetes világosság révén [...] nyilvánvaló a számomra, hogy a bennem lévő ideák bizonyos értelemben képekhez hasonlatosak” (Harmadik elmélkedés, AT VII. 42, mk 53).

¹³ „Az idea alatt értem bármely gondolatnak azt a formáját, a melynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk” (Válasz az ellenvetések második sorozatára, AT VII. 160, mk 124).

¹⁴ Ennek ellenére az ötödik elmélkedés mégis képnek nevezi: „ez az idea [...] igaz és változhatatlan természetű kép” (AT VII. 68, mk 84). E kifejezés tisztázásához a kép descartes-i jelentésének további elemzésére lenne szükség.

A belátás és a megértés megkülönböztetése először 1630-ban, a Mersennek írt francia nyelvű levelekben jelenik meg, ugyanazokban a szövegekben, ahol Descartes kifejti az örök igazságok teremtettségére vonatkozó álláspontját.¹⁵ Itt ezt olvassuk: „Tudható (*on peut savoir*), hogy Isten végtelen és mindenható, miközben lelkünk, véges lévén, nem képes azt megérteni (*comprendre*) vagy felfogni (*concevoir*)” (Mersenne-hez 1630. május 27, AT I. 152). Itt Descartes egyrészt a tudni (*savoir*), másrészt a megérteni (*comprendre*) és a felfogni (*concevoir*) kifejezéseket használja a különbség érzékeltetésére. Mivel azonban a francia kifejezések használata többnyire ingadozik, ezért érdemesebb a latin terminusokhoz tartani magunkat, amelyeket Descartes következetesen használ.¹⁶ Ez esetben a belátást az *intellectio/intelligere* jelöli, míg a *conceptio/concipere* valamint a *comprehensio/comprehendere* a felfogást és a megértést jelentik. A fenti szövegrészlet tartalmazza Descartes-nak azt az alaptézisét, amely a belátás és megértés megkülönböztetését szükségessé teszi: az elme azért képtelen megérteni a végtelent, mert véges. Ugyanakkor, mint már láttuk, végessége nem akadályozza meg, hogy a végtelent belássa. Ha az elmét végessége akadályozza meg a végtelen megértésében, akkor ez a megkülönböztetés csak a végtelenre vonatkozó megismerés esetén szükségszerű, a véges tárgyakra vonatkozóan nem. A véges tárgyak világos és elkülönített megismerésekor (explicit evidencia), úgy tűnik, a belátás és a megértés egy és ugyanaz. De mit is jelent egészen pontosan a megértés?

Ismereteim szerint Descartes sehol nem definiálja pontosan a megértés aktusát. A fent idézett levélben a megértést ahhoz hasonlítja, amikor karunkkal átölelünk valamit: „éppúgy, ahogy kezünkkel megérinthezünk egy hegyet, de nem vagyunk képesek úgy átölelni, ahogy egy fával tennénk, vagy bármi mással, ami nem haladja meg karjaink kiterjedését: mert megérteni (*comprendre*) annyi, mint gondolkodásunkkal átölelni, de ahhoz, hogy egy dolgot tudjunk (*pour savoir une chose*) elegendő megérteni a gondolkodásunkkal (*toucher de la pensée*)” (uo). A megértés itt tehát bennfoglalásként, a belátás pedig a gondolkodás érintéseként határozódik meg. Itt az érintés-metafora a megértés nélküli belátás leírására szolgál. A megértés tehát szükségképpen azt feltételezi, hogy a bennfoglaló (tehát az elme) összemérhető legyen a megértés tárgyával. Amikor az elme megismerő ereje megfelel a tárgynak, azaz összemérhető vele, akkor a megértés lehetséges. Azon tárgyak esetén, amelyek éppúgy végesek, mint az elme, és amelyek megfelelnek a világos és elkülönített megismerés feltételeinek, a

¹⁵ Mersenne-hez 1630. április 15, május 6, május 27-i. Az örök igazságok teremtettségének valamint a megértés és belátás megkülönböztetésének viszonya alapos elemzést igényelne, amelyre itt nem keríthetünk sort. J.-M. Beyssade komolyan elemzi a problémát, de a másik oldalról. Szerinte a belátás és a megértés megkülönböztetése segítségével magyarázható az örök igazságok teremtettségének tétje a descartes-i gondolkodásban. Beyssade (2001) 278–281.

¹⁶ Ld. Beyssade hivatkozott tanulmányának *L'intellection de l'infini* c. fejezetét. Beyssade (2001) 272–285.

megértés az evidens megismerés pillanatában megvalósul. Ez esetben belátás és megértés nem különbözik egymástól.

Egészen más a helyzet azonban, amikor az elme a végtelent ismeri meg. Cate-rus az ellenvetések első sorozatában rákérdez arra, hogyan lehetséges a végtelen világos és elkülönített megismerése. Válaszában Descartes újra a belátás és meg-értés megkülönböztetésével él, hangsúlyozva, hogy a *clara et distincta* megisme-rés nem jelent világos és elkülönített *megértést*, csupán világos és elkülönített *be-látást*: „A végtelen mint végtelen valójában egyáltalán nem megértett, ám mégis belátott (*nullo quidem modo comprehendī, sed nihilominus tamen intelligi*)” (AT VII. 112). Majd a következő magyarázatot fűzi ehhez: „mert világosan és elkülönítet-ten belátni, hogy egy dolog olyan, hogy nem lehet benne határ, az annyi, mint világosan belátni, hogy végtelen” (uo). Itt a végtelen ideájának megint az a vo-nása kerül előtérbe, amelyet már többször hangsúlyoztunk, ti. a pozitivitása. Az, hogy ettől az ideától természeténél fogva idegen minden határoeltság, pozitív be-látás, nem pedig negatív megértés eredménye,¹⁷ és ezért a végtelenre vonatkozó belátásunk tiszta és elkülönített. Noha ez a belátás a végtelennek a lényegére vonatkozik, mégsem meríti azt ki. Másképp szólva: a belátás nem foglalja ma-gában a végtelen minden tulajdonságát, ami a megértés feltétele: „magát a dol-got pedig, amely végtelen, pozitíve látjuk be, ám nem adekvát módon [fr. nem teljes terjedelmében], azaz nem értjük meg mindazt, ami benne intelligibilis” (uo). A pozitív belátás egyúttal annak belátása is, hogy amit belátunk: megérthe-tetlen. Amikor az elme a végtelent világosan és elkülönítetten megismeri, akkor a belátás és megértés, az evidens megismerés egymástól elválaszthatatlan men-tális aktusa hirtelen kettéválik. A végtelen nem csupán odaadja magát a világos és elkülönített megismerésnek, de egyúttal meg is vonja magát tőle. És e moz-zanat Descartes szerint lényegi eleme a végtelenre vonatkozó megismerésnek.

Descartes több helyen hangsúlyozza, hogy a végtelen megértésére irányuló kísérlet jövátehetetlen hiba: „nevetséges lenne, ha mi, akik végesek vagyunk, [a végtelen] valamijének a meghatározására vállalkoznánk, és ezáltal végesnek feltételeznénk, miközben megpróbáljuk megérteni (*comprehendere*)” (*A filozófia alapelei* I. 26, AT VIII-1. 14).¹⁸ Azért hiba tehát a végtelen megértésére töre-kedni, mert ha a megértés bekövetkezik, akkor biztosak lehetünk benne, hogy megértésünk elvétette célját: nem azt értettük meg, mint amit meg akartunk érteni. Véges elmével megérteni csak véges dolgot lehet. A megértett végte-len nem végtelen, hanem véges, pontosabban: *indefinitum*. Következésképpen, ha a végtelen megismerése során nem mondunk le a megértésről, sőt, ha nem

¹⁷ A negatív megértés eredménye nem más lenne, mint amit Descartes (ezen a helyen is) *indefinitum*nak, azaz határtalannak nevez. Ennek alapja véges mennyiség (kiterjedés, tartam, szám), amelynek a növelése során megértjük, hogy nem ütközhet határokbá. Az *indefinitum* azonban nem lehet világos és elkülönített megismerés tárgya.

¹⁸ Lásd még Mersenne-hez írt levél 1630. április 15: „már nem végtelen lenne, ha képesek volnánk megérteni (*comprendre*)”, AT I. 147.

érezzük azt, hogy a végtelen ellene szegül megértésének, akkor biztosan nem a végtelennel van dolgunk.¹⁹

Gondolkodásunkkal érintjük a végtelent, belátjuk lényegét, ám egyúttal azt is belátjuk, hogy lényege, amire a megértés vonatkozna, kimeríthetetlensége folytán megvonja magát a megértésünktől. Ez a mentális érintés mutatja fel legtisztábban azt a viszonyt, amely a véges elme és a végtelen között létesül a belátás pillanatában. Ám ez az érintésben nagyon erős feszültséggel terhes: váratlanul kettéválk ugyanis benne az, ami minden evidenciában együtt jár: belátás és megértés. Ez az esemény a megismerő és a megismert összemérhetetlenségének az eredménye. E felfoghatatlan belátásban éppúgy tapasztalatként adódik a megismert kimeríthetetlen végtelensége, mint a megismerő meghaladhatatlan végessége. A diszharmónia ily módon a szó legszorosabb értelmében egy határtapasztalathoz vezet: abban, ahogyan a végtelen ellene szegül megértésének, az elme saját végességét tapasztalja, miközben ugyanezen belátás a végtelen transzcendenciájának tapasztalatát is eredményezi.

A végtelen és az evidencia viszonyának vizsgálata hangsúlyossá tette azt a tényt, hogy Descartes szerint az elme eredendően a végtelenre nyitott. E nyitottság kétféleképpen jellemzi az elmét: egyrészt úgy, hogy a végtelen az elme transzcendentális alapját képezi, másrészt úgy, hogy az elme képes a végtelent ideaként észlelni. Az első esetben a végtelen minden véges tárgyra vonatkozó észlelés horizontjaként határozódik meg, amely az észlelést lehetővé teszi, és amelyre implicit evidencia vonatkozik. A második esetben a végtelen észlelése explicité válik. A végtelen explicit észlelése minden egyéb észlelésnél evidensebb. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az elme a végtelent tárgyasítaná, hiszen ez esetben a végtelen szükségszerűen lehatárolódna. A végtelen explicit észlelése csak határtapasztalatként lehetséges, amelyben kettéválk belátás és megértés. Noha a végtelen maximális evidenciával adja magát a belátás számára, megvonja magát a megértéstől. Ebben a határtapasztalatban a végtelen evidenciája éppoly fontos szerepet játszik, mint az elme végességének evidenciája. A végtelen evidens észlelése egyesíti Isten és az *ego* észlelését.

IRODALOM

- Beyssade, Jean-Marie 1992. The Idea of God and Proofs of His Existence. In J. Cottingham (szerk.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. 174–199.
- Beyssade, Jean-Marie 2001. RSP ou Le monogramme de Descartes. In Jean-Marie Beyssade *Études sur Descartes*. Paris, Seuil. 247–325.

¹⁹ Lásd erről J.-L. Marion elemzését: Marion 1986. 244.

- Boros, Gábor 1998. *René Descartes*. Budapest, Áron Kiadó.
- Buzon, Frédéric de – Denis Kabouchner 2002. *Le vocabulaire de Descartes*. Paris, Ellipses.
- Curley, Edwin M. 2000. Vissza az ontológiai érvehhez! Ford. Kaposi Dorottya. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk Descartes*. Budapest, Áron Kiadó. 223–251.
- Descartes, René 1670/1980. *Szabályok az értelem vezetésére*. Ford. Szemere Samu. In Descartes, René. *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René 1636/1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, IKON kiadó.
- Descartes, René 1640/1999. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1642/1996. *A filozófia alapevei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris.
- Descartes, René 1996. *Oeuvres*. Charles Adam, Paul Tannery (szerk.) 11 kötet. Paris, Vrin. (A tanulmányban erre a kiadásra AT rövidítéssel, a kötet- és az oldalszám megjelölésével hivatkozom.)
- Descartes, René 1998. *Oeuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (szerk.) 3. kötet. Paris, Garnier.
- Descartes, René 1981. *L'entretien avec Burman*. Szerk. Jean-Marie Beyssade. Paris, PUF.
- Kékedi Bálint 2009. Descartes és Arnauld az ideákban fellelhető materiális hamisságról. *Elpis*. 5. sz. (2009/2). 36–55.
- Laporte, Jean 1945. *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF.
- Lévinas, Emmanuel 1949/2001. La philosophie et l'idée de l'infini. In Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin. 229–247.
- Locke, John 1690/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Rodis-Lewis, Geneviève 1999. La transcendance cartésienne de l'infini. In Jean-Marie Lar-
dic (szerk.) *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*. Paris, Vrin. 25–36.
- Marion, Jean-Luc 1981. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris, Vrin.
- Marion, Jean-Luc 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF.
- Marion, Jean-Luc 1992. Le phénomène saturé. In J.-L. Chrétien – M. Henry – J.-L. Marion – P. Ricoeur. *Phénoménologie et théologie*. Paris, Criterion. 79–128.
- Pascal, Blaise 1991. *Oeuvres complètes*. Szerk. Jean Mesnard. 3. kötet. Paris, Desclée de Brouwer.
- Pavlovits Tamás 2008. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál (Lévinas Descartes-értelmezése). In Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.) *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan. 59–72.
- Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat.

Berkeley karteizianizmusa és az önismeret két modellje*

I. EMPIRISTA VAGY KARTEZIÁNUS?

Az a felvetés, hogy Berkeley karteziánus – akármennyire meglepő –, egyáltalán nem új keletű tézis a szakirodalomban: Luce klasszikusnak számító művében például arra mutatott rá, hogy Malebranche nézeteiből kiindulva Berkeley filozófiájának addig ismeretlen oldalait tárhatjuk fel (Luce 2002). E tézis képviselői közül egyesek odáig is elmentek, hogy Berkeley-t nemes egyszerűséggel átsorolták az empirista táborból a racionalisták közé. Harry M. Bracken – jeles Berkeley-kutató – például egy sokat vitatott könyvében Berkeley-t egyenesen „ír karteziánusnak” titulálja (Bracken 1974); de ehhez hasonló álláspontot képvisel Louis Loeb is, amennyiben azt állítja, hogy Berkeley írásaiban nemcsak, hogy több racionalista vonás is felfedezhető, de okkazionalizmusa miatt inkább a kontinentális metafizikai tradícióba tartozik, mint az angol empiristák közé (Loeb 1981).

Habár Michael Ayers egy cikkében vitába szállt az általa extrémnek nevezett karteziánus értelmezésekkel, és végső soron amellettt tört lándzsát, hogy Berkeley inkább Locke-ot és a locke-i empirista filozófia alapelveit követi, mint Descartes-ot,¹ mindazonáltal elismeri, hogy Berkeley filozófiájában valóban fellelhetőek karteziánus elemek, sőt azt is, hogy Berkeley, szíve szerint, bizonyos értelemben annak a filozófiai hagyománynak az oldalán áll, amelyik „[...] minden testi dolgot a Lélektől vagy az Elmétől tesz függővé”.² Ráadásul – fűzi hoz-

* A dolgozat végső változatához nyújtott segítségért ezúton szeretnék köszönetet mondani Faragó-Szabó Istvánnak, akinek elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy jelen verzió kevesebb hibát és félreértést tartalmaz, mint a korábbiak.

¹ Ayers (Ayers 2005) Loeb és Bracken álláspontját leginkább azért támadja, mert azok Berkeley-t innatistaként festik le.

² *Siris* 263: *[M]aking all corporeal things to be dependent upon Soul or Mind, think this to exist in the first place and primary sense, and the being of bodies to be altogether derived from and presuppose that of Mind. A Philosophical Commentaries-ből és a Siris-ből származó idézetek mindig saját fordításomban szerepelnek.*

zá – egy kései művében, a *Siris*-ben úgy állítja be az érzéki megismerést, mint amely megrontja, korrumpálja az értelmet.³

Aligha vitatható persze, hogy Berkeley filozófiája erős szálakkal kötődik a descartes-i örökséghez, sőt *prima facie* valóban tűnhet úgy, hogy e szerzők a tángan értett idealizmus két változatát képviselik,⁴ azaz Berkeley lényegében semmi egyebet nem tett, mint szisztematikusan kidolgozta Descartes alapelveit.⁵ Ahogy a korszak szinte minden filozófusát, úgy természetesen Berkeley-t is döntően befolyásolta az a filozófiai klíma, amelyet nagyrészt Descartes munkássága alapozott meg. A karteizianizmus alapvetően határozta meg a kor elme-filozófiai diskurzusát: Descartes azon híres tézisei, miszerint az elme testetlen, oszthatatlan és természete a gondolkodásban rejlik, a korszakban szinte mindekire, így Berkeley-ra is döntő hatással bírtak (McCracken – Tipton 2000. 13).

Nem meglepő tehát, hogy egyes értelmezők szerint Descartes és Berkeley néhány látszólagos különbség ellenére hasonlóan gondolkodott a lélek természetéről: egybehangzó véleményük szerint a lélek olyan testetlen, oszthatatlan szubsztancia, amely az ideákat hordozza (McCracken 1988. 609). Mások azt hangsúlyozzák, hogy mindkét filozófus úgy vélte: a tudatosság számára közvetlenül is hozzáférhető lelki szubsztancia alapvetően különbözik az ideáktól (Atherton 2010. 116). Ezekhez hozzátehetjük még, hogy mindketten úgy gondolták: a lélek folyamatosan gondolkodik és halhatatlan. Berkeley *A mozgásról* című írásában elismerően szól Descartes-ról annak kapcsán, hogy ő az, aki a modernek közül a legerőteljesebben állította azt az amúgy Anaxagoraszról származtatott elvet, hogy semmi közös nincs a testben és az elmében (*A mozgásról* 30).

Másfelől viszont Berkeley-t annak az empirista tradíciónak a példaértékű képviselőjeként szokás jellemezni, amelyik több ponton is radikálisan szembefordult a descartes-i tanokkal. Ráadásul Berkeley komoly fenntartásokat fogalmazott meg az egész korai modernitást meghatározó eszmeiséggel szemben is; a korabeli filozófiai és tudományos változásokban ugyanis a szkepticizmus, a materializmus és az ateizmus legfőbb forrását látta. Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művét Berkeley filozófiai naplóiban (*PC* 784, 785, 795) és egy Molyneux-nak címzett levélben is élesen kritizálja. Utóbbiban így összegzi véleményét: „[...] túl sok időbe kerülne bemutatni az összes hibát, amelyekkel akkor szembesültem, mikor régebben olvastam azt az értekezést.” (*Works*, VIII. 26.)

³ Lásd Ayers 2005. 50–51. Vö. *Siris* 253, 264, 303. A kora újkori szerzők műveire történő hivatkozások feloldását lásd a szerzők neve alatt az irodalomjegyzékben.

⁴ Persze csak akkor, ha – eltérve a bevett használattól – idealizmuson valami nagyon tág és életlen fogalmat értünk: például azt, hogy mivel az ideák jelentik megismerésünk közvetlen tárgyait, csak azok lehetnek tudásunk alapjai és szolgálhatnak a filozófiai kutatás kiindulópontjaiként. Erre az elgondolásra karteziánus szuperpremisszaként, vagy ide(al)isztikus előfeltevésként szokás hivatkozni.

⁵ Lásd Kanttonen 1934. 483. Az ilyen értelmezés a Locke-Berkeley-Hume fejlődési vonal helyére egy másik nem kevésbé sematizáltat, elnagyoltat és történetietlent állít: a Descartes-tól Kantig vezetőt.

A következőkben az önismeret, illetve a gondolkodás reflexivitásának azon kérdéseit vizsgálom meg, amelyek mentén több értelmező is összehasonlíthatja Berkeley és Descartes lélekfilozófiáját. Bár egy távoli hasonlóság, vagy ha tetszik, családi hasonlóság kétségtelenül fennáll nézeteik között, azonban álláspontom szerint Berkeley elmefilozófiája nem azonosítható megszorítás nélkül a karteziánus lélekfilozófia állításaival. Berkeley azért, hogy a lélek megismerését immáron nem észlelési relációként gondolta el, alapvetően tér el kortársainak és a karteziánusoknak a véleményétől. A továbbiakban amellett fogok érvelni, hogy Berkeley lélekfilozófiájának karteziánus értelmezése – bár több szempontból is megfontolásra és figyelemre méltó – sajátosan Berkeley-re jellemző hangsúlyok elhelyezése nélkül aligha léphet fel azzal az igénnyel, hogy adekvát interpretációnak tekintsük.

II. A LÉLEK ÉSZLELHETETLENSÉGE

Berkeley egy bizonyos tekintetben kétségtelenül értelmezhető karteziánusként, mivel egy mentális tárgy, egy idea észlelése szerinte is szükségszerűen együtt jár annak tudatosulásával, hiszen az *idea* mindkettőjük szerint transzparens az azt éppen észlelő elme számára. Amikor tehát észlelünk egy ideát – amely elválaszthatatlan annak kvalitatív tapasztalatától –, egyúttal megtudhatunk valamit a hordozóról, az elméről is, ti. azt a tudatosságban megnyilvánuló aktivitást, amely – mivel a passzív ideából nem származhat – csakis az észlelő elme tulajdonsága lehet. Amikor észlelek valamit, akkor egyúttal tudatában vagyok valami *más*nak is, amitől ezek az ideák függenek (Atherton 1991. 342). És ez a valami *más*, a gondolkodás vagy tudatosság, amelynek közvetlen tudatában vagyunk, képezi a lelkünk lényegét. Ezek alapján az ideák felfoghatók úgy is, ahogyan Descartes feltételezte, mint elmeállapotok, azaz mint a gondolkodásunk/tudatosságunk meghatározott módusai.

Talán nem is annyira meglepő, hogy Berkeley filozófiai naplóiban az önismeret működése kapcsán éppen Descartes-ra utal: a Hobbes ellenvetéseire adott descartes-i válaszokból azt a passzust idézi, miszerint egy szubsztanciát nem ismerhetünk meg közvetlenül önmagában, hanem csakis úgy, mint különböző cselekedetek alanyát.⁶ Mindazonáltal az önismeret kifejezetten olyan téma, amely inkább különbözőnek, mintsem hasonlóknak láttatja e két filozófus gondolkodásmódját. Azt még a Berkeley elmefilozófiáját karteziánusnak beállítani igyekvő Charles McCracken is elismeri – jóllehet végső soron mesterkélt különbségnek nyilvánítja –, hogy Descartes szerint van ideánk a lelkünkéről, míg

⁶ PC 795: *Descartes owns we know not a substance immediately by it self but by this alone that it is the subject of several acts.* Lásd Descartes *Elmélkedések* 139, AT VII. 176.

Berkeley ezt határozottan tagadja (Ott 2006. 437. vö. Atherton 2010. 119, 122–123. és McCracken 1988. 603–604).

Ennek az önismeretet érintő egyik legtriviálisabb és legfontosabb különbségnek az egyik forrása az lehet, hogy Descartes elképzelhetőnek tartja, hogy a tudatossággal azonosított önmagunkat az adott ideá(k)tól függetlenül, attól elvonatkoztatva is szemlélni tudjuk, vagyis önmagunkat – mint ideát – önmagunk tudatos vizsgálatának a tárgyává tehetjük; ezzel szemben Berkeley az ilyesfajta absztrakciót tökéletesen elképzelhetetlennek – sőt veszélyesnek – tartja, és határozottan elutasítja annak a lehetőségét, hogy önmagunkról olyan ideát szerezzünk, mint az észlelésünk tárgyairól (lásd például *Alapelvek* 135–138).

Gyakorta hangoztatott álláspont, hogy Berkeley teljes egészében elveti a reflexión alapuló ideákat. Ezért is különösen vitatottak művei azon passzusai – például rögtön az *Alapelvek* főszövegének első paragrafusa –, ahol Berkeley mintha kiállna létük mellett és látszólag egy locke-iánus keretrendszer tenne magáévá.⁷ Daniel Flage szerint ennek oka az, hogy Berkeley bizonyos reflexiós ideákat valóban feltételezett, leginkább azokat, amelyek révén meg tudjuk különböztetni az egyes érzelmeinket.⁸ Nem kizárt, hogy ezeket hasonlónak gondolta, mint Locke, aki szerint a reflexió egy érzékeléssel analóg viszony, amikor „belső érzékünket” immáron nem kívülre, az érzéki tárgyakra, hanem belülre, saját belső aktusainkra irányítjuk.⁹

Az viszont vitán felül áll, hogy Berkeley a lélek önmegismerésének reflexiós ideákon alapuló, locke-i modelljét határozottan elvetette, leginkább azért, mert szerinte nem lehet ideánk sem önmagunkról, sem lelkünk aktusairól, hiszen az idea – lévén passzív – nem reprezentálhat semmilyen aktív létezőt. Már a *Philosophical Commentaries*, az ifjúkorában írt filozófiai naplói korai bejegyzéseiben elkötelezi magát ezen doktrína mellett:

Képtelenség, hogy az ember a lelket idea révén ismerje meg, lévén az ideák tehetetlenek, nincs bennük gondolat. Így cáfolt Mal[c]branch[c]. (*PC* 230)

Úgy gondoljuk, hogy nem ismerjük a lelket, mert nem rendelkezünk ehhez a hang[alak]hoz kapcsolt elképzelhető vagy érzéki ideával. Ez [pusztán egy] előítélet következménye. (*PC* 576)

⁷ Lásd még *Alapelvek* 25. és 142. Ez utóbbi passzusban az emberi megismerés tárgyai közé sorolja a szellemeket és a viszonyokat is, amin – ha igaz az általam támogatott értelmezés – nem érthet mást, csak annyit, hogy mind témái lehetnek az értelmes diskurzusnak. Vö. *Alapelvek* 89.: „Úgy vélem, hogy az ideák, a szellemek és a viszonyok, bár fajtájukban különböznek egymástól, egyaránt tárgyai az emberi megismerésnek és témái a beszédnek; az *idea* terminust tehát nem lenne helyes kiterjeszteni minden olyan dologra, amiről tudunk vagy fogalmunk van.”

⁸ Flage 2006. 10. Például a mérgesség állapotát a szeretet érzésétől. Vö. Hill 2010. 9. és Adams 1973. 52–53.

⁹ Lásd Locke *Értekezés* II/I/4., II/VI/1., II/VII/9.

Az akarat actus purus vagy inkább tiszta szellem; nem elképzelhető, nem érzékelhető, nem elgondolható, semmilyen módon nem tárgya az értelemnek, semmiképp nem észlelhető. (PC 828)

A későbbiek során pedig egyre gyakrabban és határozottabban hangsúlyozza egyúttal azt is, hogy nem az emberi megismerés deficitjét, tudásunk korlátozottságát hirdeti, amikor kizárja, hogy ideával rendelkezünk a lelkünkéről, hanem lényegében csak egy fogalmi lehetetlenségre hívja fel a figyelmünket. Sőt, épp azzal kívánja a lélek immaterialitását tagadó szkepticizmus alól kihúzni a talajt, hogy rámutat: hiábavaló és értelmetlen fáradozás idea után kutakodni, ha a lelkünket akarjuk megismerni.¹⁰

Végére jutván annak, amit az *ideákra* vonatkozó tudásról mondani akartunk, módszerünket követve most a *szellemek* tárgyalására térünk át, amelyekre vonatkozólag az emberi tudás talán nem is olyan hiányos, mint sokan képzelnék. Annak, hogy a szellemek természetét illetőleg tudatlannak tartanak bennünket, a fő okát abban jelölik meg, hogy nincsen *ideánk* róla. Ám bizonyára nem tekinthető az emberi értelem hiányosságának, hogy nem észleli a *szellem* ideáját, ha nyilvánvalóan lehetetlen, hogy ilyen *idea* létezzék. (Alapelvek 135.)

Az a vélemény, hogy a szellemeket úgy kell megismernünk, ahogy egy ideát vagy érzetet, már sok képtelen tévelygő nézetnek, valamint a lélek természetére vonatkozó nagymérvű szkepticizmusnak volt forrása. Nagyon valószínű, hogy ennek a vélekedésnek a hatására vonták kétségbe némelyek a testüktől elkülönülő lélek létezését; mivel vizsgálódásuk során úgy találták, hogy nincs ideájuk róla. (Alapelvek 137.)

A filozófiai naplók Descartes-utalására visszatérve érdemes megvizsgálnunk az önismeret közvetlenségének problémáját, már csak azért is, mert a lélek észlelhetetlenségének tézise azt sugallhatná, hogy a lélek csak közvetetten ismerhető meg. Azonban rögvest le kell szögezni, hogy egyáltalán nem nyilvánvaló, miért akarná Berkeley – ahogy a PC 795 esetleg sugallhatná – az önismeret közvetlenségét tagadni,¹¹ hiszen később határozottan kiállt egyfajta önmagunkról alkotott, intuitíve adott, de nem ideaszerű fogalom (*notion*) megléte mellett.¹²

¹⁰ Lásd például PC 828 vagy Alapelvek 8., 25. Bár el kell ismerni, hogy Berkeley elmefilozófiájának ez utóbbi, antiszkeptikus aspektusa csupán az idők folyamán kristályosodott ki: a naplók legkorábbi rétegeiben ugyanis még nem nagyon találjuk nyomát.

¹¹ Ha csak azért nem, mert a naplók korai rétegében még kacérkodott egy locke-iánus nyelvfilozófiával, amely szerint, ha valamiről nincsen ideánk – jelesül a lélekről –, akkor arról nem is lehet tudásunk egyáltalán. Vö. PC 576a vagy PC 829.

¹² Lásd Alapelvek 142., Három párbeszéd 205–206.

Az *Alapelvek* 27. szakaszát is gyakorta annak kijelentéseként értelmezik, hogy a lélekről csak közvetett tudásunk lehet:

[...] A szellem, vagyis a tevékeny létező természete olyan, hogy önmagában nem, csak az általa létrehozott hatások révén észlelhető. [...] (*Alapelvek* 27.)

Jóllehet abban az értelemben mondható – a *PC* 795 vagy az *Alapelvek* 27. alapján –, hogy a lelkünket nem *önmagában* ismerjük meg, hogy a tudatosság csak úgy – vagyis mindenféle idea, vagy inkább észlelési aktus híján – tényleg nem állhat fenn, az imént idézett passzusban Berkeley egyáltalán nem azt állítja, hogy lelkünket nem ismerhetjük meg közvetlenül, hanem csak azt, hogy nem *észlelhetjük* közvetlenül, önmagában.

Ha ugyanis Berkeley azt állítaná, hogy nem észleljük a lelkünket, azaz egyáltalán nem is lehet közvetlen tapasztalatunk róla, azzal egyéb – főleg érett korszakának – kijelentései semmiképp nem lennének összeegyeztethetők. Ezzel szemben sokkal valószínűbb, hogy Berkeley az *Alapelvek* ezen passzusában is csak ugyanazt hangsúlyozza, mint amit több helyütt is határozottan kijelent: kizárt, hogy a lelkünkről ideánk, vagyis (közvetlen) *észleletünk* legyen. Ráadásul az észlelés fogalmának ez a használata – mint ami kizárólag ideákra irányulhat – korábbi definíciójának tökéletesen meg is felel.¹³ Ebből természetesen még korántsem következik az, hogy ne tudhatnánk valamilyen nem ideát-vonzó/implikáló módon, közvetlen fogalmat szerezni önmagunkról (Winkler 2012. 267–268). Nem is beszélve arról, hogy Berkeley lényegében egész elmefilozófiájával az elme aktív természetét hangsúlyozza, így hát nem meglepő, ha a lelket nem olyan passzív tárgyként fogja fel, mint az ideákat (vö. Dancy 2005. 6).

Amikor Berkeley azt állítja, hogy nem szerezhethünk semminemű észlelésből származó ideát lelkünkről, akkor ezzel az – interpretátorok által csak ritkán hangsúlyozott – állításával nemcsak Locke kvázi-érzékeként elgondolt reflexióját veti el, hanem Descartes intellektuális *önészlelését* is (vö. Hill 2010. 9–10).

Descartes szerint – jóllehet nem érzékeljük s nem is képzeljük el – mégis csak *észleljük* elménket: akár absztrakt módon mint a gondolkodó szubsztancia, az „én” ideáját, de – mint később kitérek rá – Descartes szerint más tárgyak észlelése során is folyamatosan észleljük önmagunkat. Descartes *A filozófia alapelvei* 49–50-ben bár megkülönbözteti a fogalmakat (*notiones*) az érzéki képektől (*imagines*), de arról beszél, hogy még – a logikai jellegű – örök igazságokat vagy közös fogalmakat is észleléssel ismerjük meg. Descartes egyébként is számtalanszor

¹³ Lásd *Alapelvek* 7.: „ideával rendelkezni ugyanis annyi, mint észlelni”, illetve *Harmadik párbeszéd* 207: „De az ideán kívül mi más észlelhető? És létezhet idea anélkül, hogy valóságosan észlelnék? Ezekben a kérdésekben már régen megegyeztünk.”, vö. *PC* 572. Berkeley amúgy az ideát Locke nyomán definiálja, mint ami az érzékek vagy az értelem bármely közvetlen tárgyára vonatkozik. Lásd *Látáselmélet* 45.

használja az észlelés (*perceptio*) kifejezést mentális folyamataink megismerése kapcsán,¹⁴ sőt, mint ismeretes, a tudás, az értelmi belátás paradigmaticus esetének a *clara et distincta perceptiō*t tartja.

Ily módon fölismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga észlelhesse [*percipiat*] – méghozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet – saját természetét. (*Elmélkedések* 37–38, AT VII. 28.)¹⁵

Sőt, Descartes szerint nemcsak saját véges elménket, de a végtelen isteni elmét is észlelhetjük:

[E]lőbb van meg benne a végtelen észlelése [*perceptionem infiniti*], mint a végesé, azaz előbb van Isten észlelése, mint saját magamé. (*Elmélkedések* 57, AT VII. 45.)

Berkeley másik fontos elődje, Locke is rendre arról beszél, hogy észleljük saját létezésünket.¹⁶ Talia Mae Bettcher helyesen jegyzi meg, hogy semmi nem utal arra, hogy Locke szerint az önészlelés valami más típusú reláció lenne, mint az érzéki ideák észlelése, sőt mi több, felcserélhetően használja a tudatosság (*awareness*) és a tudás (*knowledge*) kifejezésekkel (Bettcher 2008. 184).

Habár Berkeley szerint is észlelhetjük az elménket – abban a nagyon szűk értelemben, ahogy az *Alapelvek* 27. szakasza megengedi –, de az így megszerzett idea a legjobb esetben is csak egy közvetett – és ezért végső soron teljesen inadekvát – kép lenne róla. Ez esetben valójában egy következtetéssel vagy ítélettel van dolgunk, mint ahogyan – modernizálva Berkeley példáját – egy közvetlenül észlelt motorhang alapján bizonyos értelemben mondható, hogy közvetve észleljük a kocsit is (*Három párbeszéd* 184). A lelkünket azonban – mint aktív észlelőt – így sohasem fogjuk fülön csípni, észleléssel ugyanis legfeljebb csak épp olyan kimerevített, passzív képet nyerhetnénk róla, mint a többi észlelt dologról. Jonathan Dancy egyik cikkében hívta fel a figyelmet a lélek észlelhetetlenségének arra a következményére, hogy – szigorúan szólva – nem „láthatjuk” a másik embert, ha azon annak princípiumát, a lelkét értjük (Dancy 2005).¹⁷

¹⁴ Lásd például *Elmélkedések* 144, AT VII. 181.: „[...] mivel akarás és félés közben észlelem, hogy akarok és félek, magát az akarást és a félést is az ideák közé számítom.”

¹⁵ A magyar fordítást a *percipiat* kifejezésnél módosítottam. Lásd még *Elmélkedések* 56, 57, 144, 203, AT VII. 44–46, 181, 422. Vö. Hill 2010. 14., Bettcher 2008. 184, 189.

¹⁶ Lásd többek között *Értekezés* IV/IX/ 3.

¹⁷ Ehhez hasonló álláspontot fejt ki Berkeley azon passzusában, ahol más elmék megismerése kapcsán a korban divatos analógiás-érvet alkalmazva arról ír, hogy csak közvetve lehet tudomásunk más lelkek létezéséről. Lásd többek között *Alapelvek* 140, 145. Vö. PC 752.

Nyilvánvaló tehát, hogy nem embert látunk, ha emberen egy hozzánk hasonlóan élő, mozgó, észlelő és gondolkodó lényt értünk, hanem csupán az ideák olyan együttesét, amely arra indít bennünket, hogy azt gondoljuk: a gondolkodásnak és mozgásnak egy saját magunkhoz hasonló princípiuma kíséri és jelenik meg általa. (*Alapelvek* 148.)

Azzal, hogy Berkeley elveti azt az elképzelést, miszerint az elmét, annak tartamait valamilyen észlelési formával ismerjük meg, egy olyan közhelyet ítél el, amelyet a korban mind az empiristák, mind a racionalisták egyaránt vallottak (Descartes, Locke és Malebranche is). Vagyis Berkeley-nál az önismeretünket alkotó fogalmak (*notions*) immáron nem az ideák egyik típusát jelölik (az érzéki képek mellett), úgy mint Descartes-nál vagy a korszak többi gondolkodójánál, hanem egy az észleletektől teljesen eltérő kategóriát alkotnak. James Hill szerint a fogalom és az idea éles megkülönböztetését azért is vonhatta meg Berkeley, mert tagadta, hogy a fogalmaink ugyanúgy észleletek volnának, mint az ideáink (Hill 2010. 14).

III. AZ ÖNISMERET KÉT MODELLJE

Térjünk vissza az előző fejezet elején felvetett analógiához Berkeley és Descartes idea-felfogása közt. Korántsem biztos ugyanis, hogy helyesen járunk el, ha – engedve a csábításnak – Berkeley-nak az idea karteziánus felfogását tulajdonítjuk. Ahogy azt Bettcher elemzése kimutatta, a létfontosságúnak tartott aktív *szellem* / passzív *idea* megkülönböztetés eleve lehetetlenné teszi Berkeley számára, hogy – Descartes-hoz hasonlóan – az ideákat a szellemi szubsztancia móduszainak tekintse.¹⁸

A karteziánus szubsztancia-módusz metafizika alapján az ideán keresztül megtudunk valamit a szubsztanciáról is, hiszen szigorúan szólva az idea nem más, mint a gondolkodásunk egy meghatározott formája, amely csak mint eleménk módusza, vagy állapota létezhet.¹⁹ Ezzel szemben Berkeley nemcsak, hogy kritizálja időnként a szubsztancia-módusz nyelvhasználatot,²⁰ hanem az alábbi passzusban egyértelműen el is utasítja:

¹⁸ Lásd *Alapelvek* 49, 89, 139. Vö. Bettcher 2008, 184–188. és Roberts évsz. n. 9.

¹⁹ Vö. *Elmélkedések* 124, AT VII. 160.: „Az idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.” Descartes *A filozófia alapelvei* című művének 61. szakaszában azt állítja, hogy modális különbség van a szubsztancia és annak bizonyos állapotai között. Vö. Bettcher 2008. 187, Ott 2006. 440–442.

²⁰ *The Pythagoreans and Platonists had a notion of the true system of the world. They allowed of mechanical principles, but actuated by soul or mind: [...] they accurately considered the differences of intellect, rational soul, and sensitive soul, with their distinct acts of intellection, reasoning, and sensation, points wherein the Cartesians and their followers, who consider sensation as a mode of thinking, seem to have failed.* (Siris 266.)

[A]zt az ellenvetést tehetik, hogy ha a kiterjedés és az alak csak az elmében létezik, akkor ebből az következik, hogy az elmének kiterjedése és alakja van; mivel a kiterjedés olyan módusz vagy attribútum, amely (a skolasztikusokkal szólva) arról a szubjektumról predikálható, amelyikben létezik. A válaszom az, hogy ezek a minőségek csak annyiban vannak az elmében, amennyiben az elme észleli őket, azaz nem *móduszként* vagy *attribútumként*, hanem csakis *ideaként*. [...] Amit pedig a filozófusok mondanak a szubjektumról és a móduszról, az teljesen alaptalannak és érthetetlennek látszik. (*Alapelvek* 49, vö. *Három párbeszéd* 209.)

Mindezekén túl Berkeley szellem-idea dualizmusa is kizárni látszik a karteziánus modellt elfogadását. E megkülönböztetés legtöbbször hangoztatott, mondhatni standard kritériuma az aktivitás-passzivitás éles elhatárolása.²¹ A lélek Berkeley szerint aktív princípium vagy ágens, olyan létező, amely folyamatosan gondolkodik, észlel és akar, és ennyiben teljesen különbözik a fizikai dolgoktól, vagy – az azokat alkotó – érzéki ideáktól, illetve a képzeleti ideáktól egyaránt. Ezért hangsúlyozza több helyütt is, hogy a lélek se nem idea, se nem ideák együttese, és nem is szerezhetünk róla ideát. Mert az idea, lévén *teljességgel* passzív,²² nem hasonlíthat egy aktív létezőre, így nem is képes reprezentálni azt.²³ A szellem tehát teljességgel különbözik elménk bármilyen tárgyától.

Ráadásul Berkeley szerint az ideák és a szellemek fajtájuk szerint *teljesen* heterogének, semmi közös nincs bennük:

A *dolog* vagy *létező* a lehető legáltalánosabb név: két teljesen különböző, heterogén fajtát fed, amelyekben az elnevezésen kívül semmi közös nincs; ezek: a *szellemek* és az *ideák*. Az előbbieket aktívak, oszthatatlan szubsztanciák, az utóbbiak tehetetlen, múltékony, függő létezők, melyek nem önmagukban állnak fenn, hanem az elmékben vagy szellemi szubsztanciákban léteznek, rajtuk nyugszanak (*Alapelvek* 89.).

A *szellemek* és az *ideák* oly mértékben különböznek egymástól, hogy amikor azt mondjuk: *léteznek*, *ismertek* és így tovább, akkor nem szabad azt gondolnunk, hogy e szavak mindkettőjük természete szempontjából ugyanazt jelentik. Semmi hasonló vagy kö-

²¹ Lásd főként *Alapelvek* 27, 89.

²² Lásd pl. *Három párbeszéd* 205: „Az ideák tétlen, észlelt dolgok [...]”, *Alapelvek* 25: „Valamennyi ideánk, érzettünk, vagyis az általunk észlelt dolgok, bárhogyan nevezzük is őket, láthatólag inaktívak, nincs bennük erő vagy hatóképesség. [...]”, továbbá, vö. *Siris* 308, ahol az ideákat azonosítja a passzív tárgyakkal.

²³ Az *Alapelvek* 8. szakaszában olvasható a közismert tézis szerint: egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat. Az ideák kapcsán legfeljebb abban a nagyon korlátozott értelemben lehet reprezentációról beszélni, hogy az ideák egy meghatározott együttese képviselheti magát az egész – aktív lélekkel rendelkező – embert egy másik személy számára, Lásd *Alapelvek* 148. és *Három párbeszéd* 184.

zös nincs bennük; és azt várni, hogy érzékelőképességünk bármilyen kiterjesztése vagy megtöbbszörözése révén ugyanúgy megismerhetnénk egy szellemet, mint egy háromszöget, éppen olyan abszurdnak látszik, mint abban reménykedni, hogy *láthatunk egy hangot*. (Alapelvek 142.)

Ez a heterogenitás szó szerint értendő, ugyanis nem is *lehet* bennük semmi közös, a megnevezés („dolog” vagy „létező”) konvencionális keretén kívül. Hiszen ha akár a legkisebb hasonlóság is fennállhatna az ideák és a lelkek között, akkor nem lehetne kizárni, hogy ideánk legyen az elménkről – márpedig Berkeley épp erre törekszik. Ebben az esetben ugyanis néhány részletről igenis rendelkezhetnénk ideákkal, amelyek *bizonyos szempontból* reprezentálhatnák lelkünket. De ez az akárcsak részleges hasonlóság Berkeley szerint elképzelhetetlen.²⁴

[...] Meglehet persze, hogy azt mondják: egy *idea* ugyan nem hasonlít egy *szellemre* a tekintetben, hogy gondolkodó, tevékeny és önmagától létező volna, ám hasonlít más vonatkozásokban; és nem szükségszerű, hogy egy idea vagy kép minden tekintetben olyan legyen, mint az eredeti. A válaszom az, hogy ha az említett vonatkozásokban nem hasonlít hozzá, akkor lehetetlen, hogy bármi másban képviselhesse. Hagyjuk el csupán az akarásnak, a gondolkodásnak és az ideák észlelésének a képességét, és semmi sem marad, amiben az idea hasonlíthatna egy szellemre. (Alapelvek 137–138.)

Van egy fontos következménye annak, hogy az ideák Berkeley idea-szellem dualizmusa szerint nem lehetnek abban az értelemben egy szellem moduszai, ahogy Descartes gondolja. Nevezetesen az, hogy számára egy idea még azon a módon sem reprezentálhatja a lelket, ahogy egy modusz képviselheti a szubsztanciát, amelyhez tartozik.

Descartes azonban másképp vélekedik. Megkülönbözteti az idea két értelmét: (1) az ideák egyfelől – *objektív* értelemben – tekinthetők úgy, mint amelyek intencionális tárgyakra irányulnak, (2) másfelől pedig – *materiális* értelemben – úgy, mint elmeállapotok, azaz mint az esszenciánkat jelentő gondolkodásunk meghatározott állapotai.²⁵ Úgy tűnik, Descartes szerint egy idea – mint a gondolkodásunk egy meghatározott módozata – igenis reprezentálja a lélekkel magával azonosított gondolkodásunk „egészét”. Természetesen ez a reprezentáció nem feltétlen hasonlóságon alapuló reláció, hanem olyan reprezentáló, mintegy képszerűen működő ideán keresztül valósul meg, amely egyszerre irányul tárgyra,²⁶ és alkotja gondolkodásunk egy állapotát.

²⁴ Egy reláció van, ami összekötni látszik az elmét és az ideát: az észlelésé. Azonban, mivel az észlelő és az észlelt viszonya aszimmetrikus reláció, nem implikál semmilyen hasonlóságot.

²⁵ Lásd *Elmélkedések* 14, AT VII. 8. Vö. *Elmélkedések* 51, AT VII. 40.

²⁶ Lásd *Elmélkedések* 47, AT VII. 37. Descartes szerint nemcsak hogy más személyekről is szerezhetünk – „mintegy a dolgok képei”-ként, hasonmásaiként vagy gondolataim tárgyaiként értett – ideákat, de még az olyan tisztán szellemi létezőket is reprezentálhatja

Így azután amikor egy ideát észlelünk, egyben önmagunk egy állapotát, és azon keresztül lelkünket (is) észleljük, vagyis Descartes szerint *minden* észlelés egyben *ön*észlelés is. Ennek hátterében az az általánosabb descartes-i elképzelés állhat, hogy az idea – a gondolkodásunk egy formája – a szellemünk *intrinzikus* része, azaz, ha észlelünk egy ideát, valami lényegi dolog történik az elmében, és utóbbi annál jobban ismerjük, minél több ideát tapasztalunk.

[M]ennyivel elkülönítettebbnek kell mondanom önmagamnak önmagam általi megismerését, ha egyszer nincs az a viasznak vagy bármely más testnek az észlelésével kapcsolatos megfontolás, amely ne bizonyítaná még inkább elmém természetét. (*Elmélkedések* 43, AT VII. 33.)²⁷

Descartes szerint az, hogy minden gondolat szükségszerűen reflektív, azt jelenti, hogy nincs szükségünk egy újabb reflexió aktusra ahhoz, hogy tudatosítsuk magunkban: éppen észlelünk egy bizonyos ideát.²⁸ Ahogy – némileg kacifántosan – a *Hetedik ellenvetésre adott válaszában* kifejti:

Az első gondolat, amelynek révén tudatára ébredünk valaminek, nem különbözik jobban a második gondolattól, amelynek révén tudatára ébredünk annak, hogy tudatára ébredtünk annak [az első gondolatban megragadott dolognak], mint ahogy ez a második gondolat [különbözik] a harmadik gondolattól, amelynek révén tudatára ébredünk, hogy [a második gondolattal] tudatára ébredtünk annak, hogy tudatára ébredtünk [az első gondolatban megragadott dolognak]. (AT VII. 559. Saját fordításom.)

Berkeley-nál ezzel szemben az ideákból – mint passzív, a szellemtől teljesen eltérő természetű dolgokból – kiindulva szinte semmit nem tudunk meg önmagunkról: az ideák szerinte pusztán *extrinzikus* relációban vannak a lélekkel, hozzá képest külsődlegesnek, szinte idegennek tűnnek fel.²⁹ Ezek alapján a lélek számára teljesen esetleges, hogy épp milyen ideák birtokába jut, s így ezek

idea, mint Isten. Berkeley amúgy határozottan tagadja mindkét eshetőséget, mégpedig ugyanazon oknál fogva: passzív idea nem ábrázolhat aktív létezőt. Lásd többek között *Három párbeszéd* 204–205.

²⁷ A *Második elmélkedésnek* már a címe is árulkodó: „Az emberi elme természetéről, arról, hogy jobban ismerjük, mint a testet.” Lásd még Descartes Gassendinek adott választát: *Elmélkedések* 199, AT VII. 359–360.

²⁸ Hasonlóan vélekedett Locke is, aki szerint lehetetlen, hogy valaki úgy észleljen, hogy közben nem észleli egyúttal, hogy észlel (*Értekezés* II/XXVII/9, vö. II/I/19, IV/IX/3).

²⁹ Lásd *Alapevek* 136., ahol a jól ismert szkeptikus érvből az önismeretre vonatkozó következtetést von le, azt állítván, hogy hiába lenne egy új érzékszervünk, az is csak ideákat szolgáltatna, és nem járulna hozzá lelkünk ismeretéhez. Bár Berkeley több ponton is élesen elhatárolta magát Malebranche-tól, ebben a kérdésben elképzeléseik erősen rokoníthatók.

– pusztán személytelen leírását szolgáltatva észlelései történetének – nem is járulnak hozzá lényegileg az önismeretéhez.

Bettcher szerint a berkeley-i önismeret egy alapvetően kétosztatú vagy kétirányú (*bifurcated*) modell, ami azt jelenti, hogy a tudatosság két egymástól eltérő, ontológiai értelemben is különböző dolgot tár fel: egyrészt az éppen észlelt ideát, másrészt önmagunkat. Ezzel szemben a karteziánus és a locke-i egyosztatú modell csak egy dolgot tár fel: a lelki szubsztanciát annak egy meghatározott állapotán keresztül. Ezért is gondolja mind Descartes, mind Locke, hogy észlelhetjük önmagunkat, mert egy idea észlelése egyben önmagunk tudatosulását, észlelését is magában foglalja; Berkeley számára viszont a tudatosság egyfelől egy idea észlelésének, másfelől az azt észlelő elmének a tudatosságát jelenti – de ez *két* teljesen különböző, eltérő ontológiai kategóriába tartozó dolog.

Másképp fogalmazva: míg Descartes szerint minden tudatosság egyben és szükségszerűen *öntudatosság* is – valami másnak a tudatában lenni egyben azt is jelenti, hogy önmagunknak is tudatában vagyunk –, addig Berkeley-nál a tudatosság csak annyiban ad ismeretet – vagy Berkeley szóhasználatában fogalmat (*notion*) – önmagunkról, amennyiben egy, az ideáktól különböző én létezésének öntudatához *vezet el*. Az ideák észlelése során szembesülünk ugyanis azzal *a másikkal ténnyel*, hogy van valami, ami tapasztalja, hogy észlel és hogy ez a valami – az elme – nem idea, nem is hasonlít semmilyen ideára, következésképp meg sem ragadható ideaként. Ennyiben Berkeley élesen elválasztja a tudatosságot az öntudatosságtól, vagyis egy mentális tárgy szükségképpen tudatos birtoklását attól a tapasztalattól, ahogy saját magunkat mint aktív észlelőt tapasztaljuk.

Egy további – bár az előzőekkel összefüggő – különbség a lélek és az idea között Berkeley szerint abban áll, hogy a léleknek mindig van egy feltáratlan mélysége, vagy potencialitása, hiszen (s ez egyébiránt nem zárja ki, hogy teljességgel aktív is legyen egyszersmind) sosem szűnik meg annak lehetősége, hogy saját akaratát követve bármikor megváltozzék, azaz környezetével újabb és újabb relációkba kerülve újabb és újabb – akár a korábbiaktól teljesen eltérő – mentális folyamatokba lépjen be. Feltehetőleg Berkeley épp a lélek ezen jellegzetessége miatt ért egyet Malebranche-sal abban, hogy a lélekről nem szerezhetünk *a priori* jellegű ideát. Mindketten úgy vélik: a lélek jövőbeni állapotai nem határozhatóak meg sem korábbi tapasztalatai, sem egy *a priori* idea alapján, így meg sem jósolhatóak teljes bizonyossággal. A lélekkel szemben az idea *per definitionem* transzparens; Kenneth Winkler megfogalmazása szerint „puszta felszín”, azaz semmi több, mint amennyi adott pillanatban észlelhető belőle; nem tud más lenni, mint ami passzívan – saját erő és akarat híján – megmutatkozik belőle (lásd Winkler 2012. 274–275).

Minthogy ugyanis ezek [az ideák] és összes részek csak az elmében léteznek, ebből következően nincs bennük más, mint amit észleltünk; s aki megfigyeli akár érzéki, akár reflexióból származó ideáit, az nem fog bennünk semmiféle hatóerőt, vagy akti-

vitást észlelni, nincs tehát bennük ilyesmi. Némi figyelem feltárhatja előttünk, hogy egy ideának maga a léte passzivitást és tehetetlenséget foglal magába, amennyiben egy idea számára lehetetlen, hogy megtegyen valamit, pontosabban, hogy oka legyen valaminek... (*Alapelvek* 25.)³⁰

[A]z elme összes nem gondolkodó objektumai megegyeznek abban, hogy teljesen passzívak, s létezésük csakis abban áll, hogy észlelik őket; viszont egy lélek vagy szellem aktív létező, amelynek létezése nem abban áll, hogy észlelik, hanem abban, hogy ideákat észlel és gondolkodik. (*Alapelvek* 139.)

Fontos megjegyezni, hogy Berkeley talán nem kizárólag azért tartja passzív-nak, azaz teljesen inaktív-nak az ideákat, mert azok nem tudnak hatás gyakorolni semmire; hiszen – bár más ideákra nem lehetnek befolyással –, nyilvánvaló, hogy valamiféle hatást mégis gyakorolnak az őket aktuálisan észlelő lélekre.³¹ Inkább azért nyilváníthatja tehetetlennek az ideákat, mert nem képesek magukat megváltoztatni, mássá tenni, mint ahogyan megmutatkoznak az észlelő számára. Ezzel szemben a lélek aktív princípium: mivel saját aktivitásainak ő maga a forrása, képes a változásra.³² A lélek mélyebb tartalma, potencialitása a függetlenség hagyományos szubsztancia-kritériumának feleltethető meg, és ez egyúttal azt is jelzi, hogy Berkeley szerint is a lélek a változás egyedüli alanya. Ezen jellegzetességei teszik a lelket azzá a szubsztantív létezővé, amelytől az ideák függnék.³³

[A] szellem az egyedüli olyan szubsztancia vagy hordozó, amelyben a nem gondolkodó létezők vagy ideák létezhetnek; de hogy ez a szubsztancia, amely hordozza vagy észleli az ideákat, maga is idea vagy ideához hasonló volna, az nyilvánvalóan képtelenség. (*Alapelvek* 135.)

³⁰ Hogy mit érthet e passzusban reflexión Berkeley, azt már részben érintettem feljebb (lásd 8. lábjegyzet). Winkler feltevése szerint itt kizárólag az öröm és fájdalom reflexiós ideáiról beszél Berkeley, és felveti: miért ne interpretálhatná Berkeley a belső fájdalmat és örömet úgy, mint a külsőeket, azaz mint ideákat és nem mint az elme műveleteit vagy aktusait? Az öröm és fájdalom ideái Locke szerint egyszerre minősülnek érzéki és reflexiós ideának. (*Értekezés* VII/I/ 2, XX/I/15). Lásd Winkler 2012. 266–267.

³¹ Sőt, Berkeley kifejezetten azt állítja, hogy nem is létezhetnek neutrális észleletek. Lásd *PC* 833: „nincsen fájdalomtól és kényelmetlenségtől tökéletesen mentes idea [...]” Vö. amit Berkeley mond a magas hő és a fájdalom kapcsolatáról a *Három párbeszéd* 161–162. oldalán.

³² És kizárólag annyiban nyilvánítja tehetetlennek, azaz korlátozott akarátúnak az elmét, amennyiben észlelése során nem képes másként észlelni az ideákat, mint ahogyan megjelennek. Lásd *Három párbeszéd* 177–178.

³³ Az ideák függő karaktere a valóság alacsonyabb szintjét jelenti (lásd *Alapelvek* 89., illetve *Három Párbeszéd* 193: „Különböző ideák öltönek alakot bennem, amelyekről tudom, hogy nem én vagyok az okuk; sem ők nem okai önmaguknak vagy egymásnak, és nem is képesek ön-magukban megállni, mivel teljesen passzív, mulékony, függő létezők.”) Lásd Winkler 2012. 274–275.

Berkeley szerint a lélek aktív természetéről szerzett fogalom abban az értelemben sem hasonlítható ideához, hogy valamiképp az elme műveleteitől megkülönböztethető volna. Berkeley elképzelése szerint az ideák annak ellenére az elmétől különböző valamik, hogy tagadja: attól függetlenül is létezhetnek. Bár az ideák nem elmefüggetlenek, mégis az észlelőtől bizonyos fokig distanciáltnak jelennek meg; olyan „kép”-szerűségeként, amelyeket – intellektuális értelemben – szemügyre vehetünk (vö. Adams 1973. 50).

Ezzel szemben a fogalmak Berkeley elképzelése szerint nem olyan észleleti tárgyak, amelyeket egy külső forrás – leginkább Isten – mintegy „kívülről”, azaz működéseinktől megkülönböztethető módon, belénk ültetethetett volna. Descartes szóhasználatára alapján arra következtethetnénk, hogy számára az ideák – beleértve a velünk született ideákat, így az én ideáját is – elménk működésétől megkülönböztethető létezők.³⁴ Úgy tűnik, Descartes számára más egy idea aktív megragadása, mint maga az idea; ugyanis a következőképpen definiálja az ideát: „[a]z *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.” (*Elmélkedések* 124, AT VII. 160.) Összecsengeni látszik ezzel azon megfogalmazása is, mely szerint az akarati aktusaink megkülönböztethetőek azon ideáktól, amelyekre ezen aktusok irányulnak:³⁵

Egyesek ezek [ti. gondolataim kategóriái] közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt, vagy pedig Istent gondolom el. Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom *tárgyát*, ám a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkodásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások vagyis az affektusok képezik, másik részét pedig az ítéletek. (*Elmélkedések* 47, AT VII. 37., a fordítást a kiemelésnél módosítottam.)

³⁴ Lásd *Elmélkedések* 64, AT VII. 51: „Isten, miközben megteremtett, azt az ideát belém bocsátotta, miként a mesterember is rajta hagyja kézjegyét a művén”. A metafora azt sugallja, hogy a velünk született ideákat, köztük a szellemi szubsztancia ideáját is passzívan fogjuk fel – mintegy felfedezzük őket önmagunkban –, hiszen Isten egyszerűen bepecsételte elménkbe.

³⁵ Vö. Descartes kijelentését, miszerint az idea „[...] – még ha nem feltételezzük is, hogy létezik az értelmén kívül – a tökéletesebb lehet nálam lényegének okán.” (*Elmélkedések* 14, AT VII. 8.), vagyis hogy az idea tőlem és – feltehetőleg – saját aktusaimtól független lényeggel rendelkezhet; vagy, hogy az ideák nem az „[...] én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változhatatlan természete, [...] ami nem függ az én elmémtől”. (*Elmélkedések* 80, AT VII. 64.) Ez a kissé szokatlan elköteleződés az ontológiai istenérv működéséhez szükséges előfeltevés.

Nem nehéz ebből levonni azt a következtetést, hogy Descartes számára még a lélek saját magáról alkotott ideája is – a lélek önmegragadási aktusától különböző – tárgyra kell, hogy irányuljon. Berkeley szerint viszont – ezzel ellentétben – a lélekről szerzett ismeretünk semmilyen értelemben nem tekinthető „tárgyi tudásnak”, és nem jelenít meg semmilyen olyan mentális tárgyat, amelyet mintegy az elme elé lehetne helyezni.

A mentális szféránkra és elménk műveleteire vonatkozó fogalmakat tehát nem tudjuk – mint valami tőlünk eltávolítható entitásokat – introspekciónk színpadára hívni, hogy mintegy lelki szemeinkkel tanulmányozzuk őket. Az elmeműveleteket csak aktív ágensként – végrehajtásuk közben – ismerhetjük meg, oly módon, hogy ráébredünk: épp ezeket a műveleteket végezzük; épp úgy, ahogy az elme sem egy tárgy, amelyet figyelmünk homlokterébe állíthatnánk, hanem valami, amit szintén e lelki aktusok eredendő aktivitásának tudatosságán keresztül tapasztalhatunk meg. Megismerni a lelket Berkeley szerint nem más, mint cselekvés, akarás vagy bármely mentális működés közben tapasztalni önmagunkat mint ágenseket, mint ezen cselekedetek alanyát.³⁶ Magyarán, Berkeley-nál a lélek térénümát képező fogalmak egyszerűen *azonosak* az elmeműveleteinkkel. Saját elménk megragadása Berkeley számára mindvégig a mentális műveleteink gyakorlásában, a lélek aktivitásában rejlett, és nem passzív mentális tárgyak, azaz ideák birtoklásában (vö. Hill 2010. 14).

Berkeley az *Alciphron*-ban úgy fogalmaz, hogy a saját tapasztalata biztosítja arról, hogy nem inaktív létező: „Tudom, hogy cselekszem” – mondja Euphranor (*Alciphron* III.19). Berkeley az *Alapelvek*-ben is egy belső tapasztalatról beszél – amelyet reflexiónak hív –, amikor így fogalmaz: „Saját létezésünket belső érzéssel vagy reflexióval [...] fogjuk fel” (*Alapelvek* 89.) A *Három párbeszéd*-ben Philonusz szintén arról beszél, hogy egy reflexiók aktussal ismerjük meg önmagunkat. Talán nem felesleges megjegyezni, hogy a terminus azonosságán túl tartalmilag igen csekély közös vonás van a „reflexió” locke-i és Berkeley-féle használatában, hiszen utóbbi szerint az egy olyan megismerési mód, amely szembenáll az inaktív létezők, az ideák észlelésével.³⁷

Mert az anyagot sem tárgyilag nem észleled, ahogy egy passzív lényt vagy ideát észlelsz; sem meg nem ismered, ahogy egy reflexiók aktussal önmagad ismered meg. [...] Nem úgy észlelem [a lelket] mint ideát, nem is valamilyen idea révén, hanem reflexióval ismerem. (*Három párbeszéd* 205–206.)

³⁶ Lásd pl. PC 839. Vö. Winkler 2012. 263. Az iméntiek talán új megvilágításba helyezhetik a PC 795-t is. Lásd a 6. lábjegyzet.

³⁷ Berkeley figyelmeztet arra is, hogy a lélekről véletlenül se beszéljünk az érzéki észlelés terminusaiban: „[...] úgy látszik, mi sem működött közre jobban az elme természetére és működésére vonatkozó viták és tévedések létrejöttében, mint az, hogy e kérdésekről az érzéki ideáktól kölcsönzött terminusokban szoktak beszélni.” (*Alapelvek* 144.)

Berkeley *A mozgásról* című munkájában is arról ír, hogy a lelkünket egy bizonyos belső tudatossággal ismerjük meg.³⁸ Ennek kapcsán Winkler felveti, hogy Berkeley szerint az öntudatosság nem tisztán intellektuális, értelmi művelet, hanem a tapasztalat egy tágabb formája (Winkler 2012. 264–265, vö. *Alciphron* III. 5).

Ha Winkler feltevése megállja a helyét, akkor ismét találtunk egy lényeges pontot, amelyben Berkeley önismereti modellje eltér Descartes elképzelésétől. Descartes szerint az elme önmagát mint *res cogitans*-t, mint gondolkodó dolgot ismeri meg, de nem mint ágenst, vagy cselekvő ént. Ezért is gondolja úgy, hogy pusztán értelemmel bizonyítható, vagy belátható mentális szubsztanciánk léte és természete, mert az nemcsak intelligens, de egyúttal intelligibilis is. Természetesen Descartes szerint a gondolkodás egyfajta cselekvést is jelent, de az elme *kizárólag* cselekvő vagy akaró – azaz a gondolkodó mivoltán túlnyúló – oldala irreleváns a *cogito* számára (lásd Dancy 2005. 7–8). Az akarás ugyanis azon gondolataink közül, amelyek mind – mint gondolkodásunk módozatai – önmagunkra is vonatkoznak, pusztán az egyik. De abból, hogy akarok valamit, csak akkor következik, hogy létezem, ha egyszersmind el is *gondolom*, hogy akarom azt a dolgot, vagyis a pusztá akarát – amely persze Descartes szerint valószínűleg elképzelhetetlen – önmagában nem szolgál alapul a *cogito* belátásához. Pontosan úgy, ahogy az érzékelés vagy a képzelet sem.³⁹

Ráadásul úgy tűnik Berkeley a tiszta értelem képességét is sajátos módon értelmezi. Bár e fakultást a szellemi dolgok megismerésével hozza össze – akár csak Descartes –, egyszersmind hangsúlyozza, hogy az értelem tapasztalat nélkül mit sem ér. A legvilágosabban *A mozgásról* című művében nyilatkozik a tiszta értelem tárgyaival kapcsolatban:

A tiszta értelem (*intellectus purus*) sem tud [miként a képzelet sem] az abszolút térről, mert ez a képesség csak olyan szellemi és kiterjedés nélküli dolgokra irányul, mint az emberi elmék, valamint ezek állapotai, szenvedélyei, tulajdonságai és más effélék. (*A mozgásról* 53.)

Mindazonáltal Berkeley szerint a tiszta értelem nem egy steril, a tapasztalattól teljesen függetlenül működtetett fakultás, hanem mindig a tágon értett – azaz a pusztán érzéki észlelés határán túlnyúló – tapasztalatra kell, hogy támaszkodjon.⁴⁰ *A mozgásról*-ban is kiemeli, hogy saját énünket csakis mint egy aktív alapel-

³⁸ *Conscientia quadam interna* – lásd *A mozgásról* 21., vö. *Alapelemek* 89. Lásd még Hill 2010. 14.

³⁹ Lásd *Elmélkedések* 38, AT VII 28–29. Az imént idézett Descartes-passzus (*Elmélkedések* 47, AT VII. 37.) is arra mutat rá, hogy az aktivitást magukba foglaló akarati aktusok egyszersmind – passzív – ideákat is magukba foglalnak. Tehát egy akarát – mint a gondolkodásunk egy formája – mindig egy *elgondolt* tárgyat is magába kell, hogy foglaljon.

⁴⁰ Lásd *A mozgásról* 21: „Lássuk tehát mit mond az érzékelés, a tapasztalat és a rájuk támaszkodó értelem.”

vet tapasztalhatjuk, s nem mint egy, saját, egyéni tapasztalásainktól függetlenül adott – és ezért bizonyos fokig tárgyiasítható – tisztán racionális ént. „Van egy gondolkodó, aktív dolog, amelyet a mozgás alapelveként önmagunkban tapasztalunk.” (*A mozgásról* 30.) Az *Alapelvek*ben pedig a következőképp fogalmaz:

Nem fölösleges mindehhez hozzátenni, hogy az absztrakt ideák doktrínája okolható jórészen azért is, hogy a szellemi dolgokkal foglalkozó tudományok olya kuszává és zavarossá váltak. Az emberek ugyanis úgy képzelték, hogy elvont fogalmakat alkothatnak az elme képességeiről és aktusairól, mégpedig úgy, hogy ezeket mind magától az elmétől vagy szellemtől, mind pedig tárgyaiktól és hatásaiktól különválasztva veszik szemügyre. (*Alapelvek* 143.)

Mindez homlokegyenest ellentmond annak a descartes-i megfogalmazásnak, amely szerint éppen az érzékelés, a külvilágra vonatkozó tapasztalás felfüggesztésével juthatunk igaz önismerethez:

Most pedig lecsukom a szemem, fülemet betapasztom, elcsitítom valamennyi érzéket, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet vagy kitörlöm gondolkodásomból, vagy ha ez nem is lehetséges, legalábbis semmilyen jelentőséget nem tulajdonítok nekik, lévén hamisak és megbízhatatlanok. Így egyedül önmagamhoz szólva, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind közelebbi és meghittebb ismeretségbe kerüljek önnönmagammal. (*Elmélkedések* 45, *AT* VII. 34.)

Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy Berkeley nem egyszer kritizálja a karteziánus (lélek)filozófia alapját jelentő *cogito*, saját létezésünk belátásának mindent megalapozó primátusát. A *Harmadik párbeszéd* egyik pontján, ahol az érzéki ismeretet ugyanolyan intuitívnak minősíti, mint az önmagunkról szerzett tudást, egyszerre kritizálja Descartes-ot és Locke-ot, amiért az érzéki tudást nem emelték ugyanolyan rangra, mint a demonstratív vagy az intuitív tudást:

Félre hát mindezzel a szkepticizmussal, mindezekkel a nevetséges filozófiai kéteylekkel. Miféle tréfa egy filozófus részéről, hogy mindaddig kétségbe vonja az érzéki dolgok létezését, amíg Isten igazmondása révén nem találja bizonyítottnak; vagy hogy jogot formáljon olyan állításra, amely szerint tudásunk ebben a vonatkozásban alatta marad az intuíciónak vagy a bizonyításnak? Éppúgy kételkedhetnék saját létezésemben, mint azokéban a dolgokéban, amelyeket ténylegesen látok és érzek. (*Három párbeszéd* 204.)

Ehhez hasonló közvetett kritikát fogalmazott meg a *PC*-ben egy bejegyzésében is:

Intuitív tudásunk van más dolgok létezéséről önmagunkon kívül, akár saját létezésünk tudását megelőzően is. Ebben [az értelemben], kell hogy legyenek ideáink, mert különben nem tudnánk gondolkodni. (*PC* 547)

IV. KARTEZIÁNUS VOLT-E BERKELEY?

Kalandozásaink végére érve sem könnyű megnyugtató választ adni a kérdésre: karteziánus-e Berkeley lélekfilozófiája. Annyi mindenesetre bizonyosan megállapítható, hogy a reflexió, az önismeret folyamatát nem locke-iánus módon képzelte el, mely szerint mintegy az érzékek befelé fordításával, introspekcióval képesek lennénk észlelni saját mentális folyamatainkat. Azonban ha tüzetesebben tanulmányozzuk írásait, azt is be kell látnunk, hogy Berkeley a karteziánus önismereti modellt is elutasítja. Véleménye szerint ugyanis nem lehet semmilyen ideánk önmagunkról, miután nem *észlelhetjük* saját mentális szféránkat és az ott zajló folyamatokat – sem úgy, ahogy érzéki ideákra teszünk szert, sem pedig valamilyen kvázireflexiós vagy intellektuális észlelés révén. Ennek a hátterében az húzódik meg – s ennyiben Berkeley kétségtelenül locke-iánus –, hogy az észlelést az érzékelés mintájára gondolja el, azaz tárgyát, az ideát olyan képszerűségnek fogja fel, amely passzivitása folytán képtelen bárminő aktív ágens reprezentálásra. Abban is e hagyomány követője, hogy az ideák, az észlelés tárgyai szerinte is csak érzékiek (vagy az érzékekből származóak) lehetnek.

Mindazonáltal Berkeley szerint semmilyen aktivitás, így önmagunk, a lelkünk lényege sem tehető meg semmilyen módon az észlelés tárgyává. Azaz nem mérvíthetjük ki egy olyan – elkülöníthető, mondhatni „absztrakt” módon, különböző aspektusokból – vizsgálható idea-objektummá, amelyik karteziánus (vagy akár locke-iánus) belső szemlélet módján észlelhető lenne. Mindez összhangban van az absztrakcióról és az általánosságról vallott közismert elképzelésével is, nevezetesen hogy annak ellenére képesek vagyunk általános fogalmakat értelmesen használni, hogy nincs róluk passzív tárgyként elgondolt ideánk; vagyis pusztán az elvont fogalmak *aktív használata* elégséges ahhoz, hogy rendelkezünk például a háromszög általános(an használt, de mégis partikuláris) fogalmával.

Az is lényegében különbözik a descartes-i felfogástól, ahogy Berkeley a tiszta értelem fogalmát tárgyalja. E képességünk alkalmazásával sem tudunk úgy tekinteni az ideákra, hogy eközben ne venne tudomást önmagának mint észlelőnek az aktivitásáról; amennyiben pedig azt feltételezzük, hogy mégis képesek vagyunk rá, áldozatul estünk az absztrakciónak.

A különbségek felsorolásában nem elhanyagolható az sem, hogy míg Descartes az ideákat elménk módosulásainak tartotta – azaz a karteziánus önismeret szerint

a lélek az *intrinzikus* részét jelentő ideákon keresztül tárja fel önmaga lényegét –, addig Berkeley szerint az idea – minthogy csupán külsődlegesen kapcsolódik az elméhez – nem tárhatja fel a lélek lényegét. Míg Descartes-nál az ideák eszenciális elemei *én*ünknek, addig Berkeley szerint megérteni magunkat annyit tesz, mint megtapasztalni aktív működéseinket, és ezen keresztül egyidejűleg fogalmat alkotni önmagunkról.

Mindezek fényében úgy tűnik, hogy Berkeley önismeret-koncepciójának karteziánusként való értelmezése több, Descartes és Berkeley filozófiáját lényegileg elválasztó különbségen is átsiklik. Természetesen a karteziánus-párti értelmezők indokoltan emelnek ki számos olyan központi tézist, amelyek aligha teszik lehetővé, hogy ezen túl valaha is bekényszerítsük Berkeley-t az empirista hagyomány szűkre szabott keretei közé, azonban az is eléggé nyilvánvaló, hogy Berkeley-nak az önismeretet érintő különutas megoldásait szintén csak erőszakkal lehetne racionalistaként klasszifikálni. Magyarán, attól, hogy Berkeley megkérdőjelezi az önismeret locke-i – az érzékeléssel analóg módon elgondolt reflexión alapuló – modelljét, még nem esik át automatikusan a „ló túloldalára”, és nem válik – akár csak az érintett kérdések tekintetében is – ír karteziánussá.

IRODALOM

- Adams, R. M. 1973. „Berkeley’s Notion” of Spiritual Substance. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 55. 47–69.
- Atherton, Margaret 2010. Berkeley’s Last Word on Spirit. In Petr Glombíček – James Hill szerk. *Essays on the Concept of Mind in Early-Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge Scholars. 115–130.
- Atherton, Margaret 1991. The Coherence of Berkeley’s Theory of Mind. In Walter E. Creery szerk. *George Berkeley Critical Assessments*. London, Routledge. III. 336–346.
- Ayers, Michael 2005. Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist? In Kenneth P. Winkler szerk. *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge, Cambridge UP. 34–62.
- Berkeley, George 1948–57. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Szerk. A. A. Luce – T. E. Jessop. London, Thomas Nelson and Sons. 9 vols. [= *Works*]
- Berkeley, George 1948. *Philosophical Commentaries*. In *Works* Vol. 1. 1–241. [= *PC*]
- Berkeley, George 1950. *Alciphron*. In *Works* Vol. 3. 21–330.
- Berkeley, George 1954. *Siris*. In *Works* Vol. 5. 27–164.
- Berkeley, George 2006a. *A mozgásról*. Ford. Fehér Márta. In Altrichter Ferenc (szerk.) *Tanulmány az emberi megismerés alapeveiről és más írások*. L’Harmattan, Budapest. 353–372.
- Berkeley, George 2006b. *Értekezés a látás új elméletéről*. Ford. Faragó-Szabó István. In Berkeley 2006a. 23–79. [= *Látáselmélet*]
- Berkeley, George 2006c. *Hülasz és Philonusz három párbeszéde*. Ford. Vámosi Pál. In Berkeley 2006a. 153–230. [= *Három párbeszéd*]
- Berkeley, George 2006d. *Tanulmány az emberi megismerés alapeveiről*. Ford. Fehér Márta. In Berkeley 2006a. 83–152. [= *Alapevek*]
- Bettcher, Talia Mae 2008. Berkeley on Self-Consciousness. In Stephen H. Daniel (szerk.) *New Interpretations of Berkeley’s Thought*. Amherst, Humanity Books. 179–202.
- Bracken, Harry M. 1974. *Berkeley*. Macmillan, London.

- Dancy, Jonathan 2005. Berkeley's Active Self. *European Journal of Analytic Philosophy* 1/1. 5–20.
- Descartes, René 1964–1976. *Oeuvres de Descartes*. Szerk. Adam, Charles – Paul Tannery. Vols. XII, revised edition. Paris, J. Vrin/C.N.R.S. [= AT]
- Descartes, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris, Budapest.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest. [= *Elmélkedések*]
- Hill, James 2010. The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley's Doctrine of Notions. *Berkeley Studies*. 21. 3–15.
- Flage, Daniel E. 2006. Berkeley's Ideas of Reflection. *The Berkeley Newsletter*. 17. 7–13.
- Kantonen, T. A. 1934. The Influence of Descartes on Berkeley. *The Philosophical Review*. 43/5. 483–500.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Osiris, Budapest. [= *Értekezés*]
- Loeb, Louis 1981. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Cornell University Press, Cornell.
- Luce, A. A. 2002. *Berkeley and Malebranche: a study in the origins of Berkeley's thought*. Oxford University Press, Oxford.
- McCracken, Charles 1988. Berkeley's Cartesian Concept of Mind. *The Monist*. 71/4. 596–611.
- McCracken, Charles 2008. Knowledge of the Soul. In Daniel Garber – Michael Ayers (szerk.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge UP. I. 796–832.
- McCracken, Charles J. – I. C. Tipton szerk. 2000. *Berkeley's Principles and Dialogues. Background Source Materials*. Cambridge, Cambridge UP.
- Ott, Walter 2006. Descartes and Berkeley on mind: The fourth distincion. *British Journal of Philosophy* 14/3. 437–450.
- Roberts, John Russell [megjelenés alatt]. Innate Ideas without Abstract Ideas: An Essay on Berkeley's Platonism. <<http://philpapers.org/archive/ROBIW.1.pdf>>, Utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 1.
- Winkler, Kenneth 2012. 'Marvellous Emptiness': Berkeley on Consciousness and Self-Consciousness. In Timo Airaksinen – Bertil Belfrage szerk. *Berkeley's Lasting Legacy: 300 Years Later*. Cambridge, Cambridge Scholars Press. 255–285.

Mesterséges gondolkodás és emberi értelem

Mesterséges intelligencia (MI) – már pusztán a kifejezés több értelmet rejthet magában: jelentheti az értelem utánzatának, valamiféle műintelligenciának az elkészítését, de mesterségesen létrehozott valódi – az emberéhez hasonló vagy vele azonos – intelligenciát is. A számítógépes megvalósítás tekintetében a gondolkodás gépi szimulációját vagy egyenesen a gép gondolkodását. Az ilyen irányú kutatások egyik kezdeményezője és főszereplője, Alan Turing nem tartja fontosnak ezt a különbséget, hanem éppen az utóbbi, „túlságosan semmitmondó” kérdés („Tudnak-e a gépek gondolkodni?”) helyett javasolja a róla elnevezett híres próbát. Jóslata szerint a (múlt) évszázad végére lehetnek az „imitációs játékok” olyan jól játszó számítógépek, hogy az átlagos kérdező elég nagy eséllyel nem tudja helyesen megállapítani, emberrel vagy géppel van-e dolga. Akkorra az emberek gondolkodása és a szavak mindennapi használata annyira megváltozik, hogy bátran beszélhetünk majd gépi gondolkodásról, míg a cikk írásának idején (1950) ez még „veszedelmes volna” (Turing 1965. 120, 134). A saját maga által a próbával szemben felhozott, de nyilvánvalóan a (sokak számára nagyon is baljóslatúan sokatmondó) kérdés által motivált ellenvetések közül talán a következő a két leggyakoribb: (1) a gondolkodás szavatolja az ember *felsőbbrendűségét* a többi teremtménnyel (állatokkal, gépekkel) szemben; (2) a gépnek nincs *öntudata*, maga nem érzi, hogy gondolkodik, nem lehet saját működésének tárgya. Ezekre próbál felelni a maga módján a jelen írás is.

Hasonló „filozófiai pragmatizmus” mellett foglal állást a terület egy másik úttörője, Herbert A. Simon, mondván, hogy nem győzték meg azok az érvek, amelyek az emberhez viszonyítva a számítógépek képességeinek ilyen-olyan korlátait igyekeznek bizonyítani, de hajlandó felfüggeszteni az ítéletét, amíg ez utóbbiakat teljesen meg nem ismerjük. Ez vonatkozik arra, hogy van-e a gépeknek tudata vagy érzelme. Ugyanakkor „technológiai dimenzió” szerint határozottan radikálisnak vallja magát: „a számítógépek el tudnak majd látni bármilyen mű olyan feladatot, mint az ember. Véleményem szerint a számítógépek már most [1977] képesek olvasni, gondolkodni, tanulni és alkotni”. (Simon 1982. 17–18.) Abban a kis taxonómiában helyezi el így magát, amely az egymással

szemben álló, különféle tekintetben radikális és konzervatív („bal- és jobboldali”) nézeteket vázolja fel, mielőtt a számítógépek hatásának elemzéséhez kezd – ahhoz a „sötét foltéhoz”, amely „saját reményeink és aggodalmaink tükre” (uo. 13–15).

Ilyen aggodalmakat, illetve reményeket fogalmaz meg például Roger Penrose és Daniel C. Dennett, mégpedig nem pusztán a szimulációra, hanem kifejezetten arra a kérdésre vonatkoztatva, hogy vajon a számítógép működése eredményeképp ténylegesen *létrejön-e* a gondolat. Penrose fő törekvése cáfolni vagy legalább egyelőre megkérdőjelezni azt az állítást, hogy egy algoritmus végrehajtása előidézheti, kiválthatja a tudatosságot (Penrose 1993. 33, 435, 475–476). Érzés, öntudat, ítélőképesség, (matematikai) belátás, (művészi) ihlet tartozik ehhez a „szellemi minőséghez”, melynek meggyőződése szerint tartalmaznia kell valami nem-algoritmikusát, és amelyhez a kvantumgravitáció majdani elmélete fog magyarázatul szolgálni (uo. 32–33, 438–441, 444–453). Ugyanezeket Dennett az evolúcióból származtatván, minthogy a természetes szelekciót algoritmikus folyamatként értelmezi, kisebb, „félíg megtervezett, önújratervező” szubrutinok eredményének tartja, elménket pedig nagyméretű komplex gépnek. Képességeinek „végső soron ’mechanikus’ magyarázattal kell rendelkezniük. A makróktól származunk és makrókból állunk” (Dennett 1998. 50–64, 222, 398–399, 473–476). Ennek megfelelően legközelebbi szövetségésének véli azt, ami ellen Penrose ágál: „a mesterséges intelligencia területe a darwini gondolat közvetlen leszármazottja” és „szilárdan Darwinnal tart” (uo. 28. 218. l.). Mindenesetre mindkét szerző számára a tudatosság magyarázatát nyújtja vagy nyújthatná az, ami *előidézi* azt: Penrose számára egy (még nem létező) fizikai elmélet, Dennett-nél az evolúció (szerinte sokszorosan igazolt) algoritmusa.

A következőkben először speciális problémamegoldó – nevezetesen sakkozó – programok esetében járok utána annak a kérdésnek, hogy mi is valójában a számítógépben az, amit *gondolatnak* tekinthetünk. Olyan tárgyról van szó, amely a kezdetekkor a mesterséges intelligencia kutatására kiválóan alkalmas feladatnak mutatkozott (maga Turing és Simon is készített ilyen programot az 50-es években). Mára mint úgyszólván túlteljesített feladat látszólag elvesztette érdekességét e kutatás számára. Éppen ezért azonban biztonsággal állítom, hogy ennek a fő kérdéseket tekintve letisztult terepnek a vizsgálata a fentiekkel ellentétes következtetéseket implikál az ismertetett „aggodalmakkal és reményekkel” kapcsolatban egyaránt. Az így nyert tanulságokat azután megkísérlem tágabb értelemben is érvényesíteni, a számítógép elvi felépítésére és működésére. Ennek alapján végül a *mesterséges értelem* problémájának, sőt jelentésének olyan felfogása mellett érvelek, amely nem valamely tudomány eredményeire vagy akár alapeszméjére épít, hanem klasszikus filozófiai szerzők – Descartes, Locke, Kant – közvetlen gondolataira, melyek egyúttal megoldást kínálnak az itt körvonalazott „antinómiára” is.

I. A MUSLICA LELKE

A sakkjáték több szempontból már abban az időben alkalmas kezdetnek és kísérleti terepnek látszott az általános célú számítógépek által elvégezhető feladatok kutatásához, amikor ezek még csak elméletben léteztek. A sakkprogramozás elismerten alapvető cikkében Claude Shannon a játék diszkrét struktúrája, jól meghatározott szabályai és célja mellett hivatkozik arra is, hogy a feladat nem éppen triviális, de nem is túlságosan nehéz ahhoz, hogy valamilyen többé-kevésbé kielégítő eredményt érjünk el, ami különféle elvek és ötletek kipróbálását és tesztelését (*trial and error*) követeli meg. Hozzáteszi továbbá, hogy mivel a sakkozásról általában feltételezzük, hogy gondolkodást igényel, „e probléma megoldása vagy arra fog kényszeríteni bennünket, hogy megengedjük a gépesített gondolkodás lehetőségét, vagy arra, hogy tovább korlátozzuk a ’gondolkodásról’ alkotott fogalmunkat” (Shannon 1950. 1–2). A mesterséges intelligencia kutatásának kezdeti szakaszában valóban úgy tartották, hogy abban szorosan összekapcsolódik a két cél: emberi gondolkodást igénylő feladatokat végrehajtani képes gépek létrehozása, illetve magának az emberi gondolkodásnak a megértése. Ehhez az elképzeléshez illeszkedve érdemelte ki a sakkprogramozás az „*MI Drosophilája*” címet a gyümölcslégy genetikában betöltött szerepének analógiájára. A későbbiek ismeretében azonban látszólag annak vált példájává, hogy mennyire elválhat egymástól az említett két cél és kutatási irány. Az általános nézet szerint ugyanis a sakkprogramok játékeréje túlnyomórészt a technikai fejlődés révén és nagyon kevésbé a gépek sakktudása miatt szárnyalta túl fél évszázad alatt a legkiválóbb nagymestereket.

Az alábbiakban először ezt a bevett történetet vázolom föl nagyon „durván”. Azután pedig nem kevésbé határozottan igyekszem majd amellett érvelni, hogy a nézet jórészt hamis, és rámutatni arra, milyen döntő szerepe van az emberi (sakk)tudásnak a gépek rendkívüli teljesítményében, továbbá milyen következtetést érdemes ebből levonnunk.

1. *A brute story*

A sakk véges játék abban az értelemben, hogy a 64 mezőn a legfeljebb 32 báb nyilván véges sok variációban helyezkedhet el. Ebből adódik egy fontos szabály segítségével, hogy a játék úgy is véges, ha a kezdőállásból (alapállásból) létrejövő játszmaváltozatokat tekintjük. A versenyszabályzat ugyanis kimondja, hogy ha egy játszmában háromszor ugyanaz a hadállás áll elő, beleértve azt is, hogy ugyanaz a fél van lépésen, akkor a lépésre következő döntetlent igényelhet („háromszori tükörkép” – ténylegesen nem ritka a gyakorlatban). Az ilyen eseteket döntetlen végződésnek tekintve tehát elkerüljük a végtelen ciklus lehetőségét.

A második szempontú végesség már elvi lehetőséget ad a tökéletes játszma vezetésre a *minimax algoritmus* segítségével. Az összes lehetséges játszma lefolyását egy az alapállásból mint gyökérből kiinduló és minden állásban a lehetséges lépések szerint elágazó fa ágai szemléltetik. A játszmák alakulásának lehetséges száma a megtett lépésekkel exponenciálisan nő ugyan (az alapállásban 20 félét léphetünk, egy tipikus középjáték-állásban 30-nál többet, a végjátékban kevesebbet), de a fenti megfontolásból tudhatjuk, hogy minden elágazás-sorozatnak van végpontja. Mégpedig háromféle végpont lehet, melyekhez egy-egy számot rendelünk (*kiértékelő függvény* a hozzárendelés neve): a matt kaphat valamilyen pozitív vagy negatív számot világos, illetve sötét győzelme esetén, a döntetlen végződés (patt vagy „tükörkép”) nullát. „Tökéletes” játékon azt értjük, hogy minden állásban a lehető legjobb lépést választjuk, vagyis a fa bármelyik csomópontjában az elágazások közül azt, amelyik a lépésre következő fél számára a három lehetséges szám közül a legkedvezőbb, azaz győzelmet vagy legalább döntetlent biztosít. A legjobb választás világos lépése esetén nyilván az egy lépéssel elérhető állások értékeinek maximuma, sötétnél a minimuma (innen az algoritmus elnevezése). Minthogy véges fánkon elméletileg adottak a végpontok, a „levelek” értékei, ezektől visszafelé haladva a teljes fa kiértékelhető egészen a gyökérig, így adván meg a sakkjáték végső megoldását.

Csakhogy a fa hatalmas, és ez a megoldás pusztán matematikai egzisztenciát jelent. Mégis a leírt algoritmus adja a gyakorlatban is tűrhetően sakkozó számítógép programjának alap gondolatát. Számítsunk ki a vizsgálandó pozícióból annyi elágazást, a teljes fának akkora részét, amelyet a számítógép sebessége megadott idő alatt lehetővé tesz (a sakkállások és a lépések gépi reprezentációja önmagában nem probléma, habár a módja nagyon is fontos lehet a hatékonyság vagy a különféle célokra alkalmazhatóság szempontjából). A részfa végpontjai természetesen általában nem lesznek valamelyik fél javára eldőlt vagy döntetlen állások, ezért Shannon közelítő értékeket ad, megtartva azt, hogy a pozitív számok világos, a negatívak sötét előnyét mutatják, de finomabb felbontásban jelenítve meg a felek esélyeit. Ezen a ponton be kell lépnie a sakkról alkotott emberi ismereteknek, mégpedig számokra fordítva. A számba veendő tényezők közül az első a táblán található „anyagi” helyzet, vagyis a különféle figurák fajtája és száma. Itt Shannon átveszi a sakkozó által alkalmazott hozzávetőleges súlyozást az egyes bábok értékét illetően, és a leggyengébbnek, a gyalognak megszabott egység azóta az állásértékelésnek mintegy mértékegységévé vált. Ehhez viszonyulnak ugyanis nála az állás további, „pozíciós” tényezőinek adott kisebb (tört) súlyok. Illusztráció gyanánt felvázol egy ilyen függvényt, amely figyelembe veszi a figurák mozgékonyságát, a gyalogszerkezetet és a királyállás biztonságát is, de a cikk függelékében jópár további szempontot is felsorol és felhívja a figyelmet a tapasztalatok és kísérletek tág terére e tényezők és megfelelő súlyozásuk megállapításához. Az erre az emberi tudást hasznosító értékelőfüggvényre épülő minimax algoritmust Shannon „A típusú stratégiának” nevezi (Shannon 1950. 5–6, 10–11, 17).

Ez a megjelölés láthatóan az első megközelítés kezdetlegességének is szól, hiszen – mint írja – a program így még túl kevés változatot vizsgálna az exponenciális növekedéshez mérve, és túlságosan sok fölösleges, mert (emberi) szemmel láthatóan rossz lépésre vesztegetné az idejét. Eleve a stratégia javításaként adja elő a *B* típust, amely a sakkozók egy másik képességét is mintául veszi. Mind a mesterek gyakorlata, mind az erre vonatkozó pszichológiai vizsgálatok azt mutatják ugyanis, hogy egy sakkállásban csupán néhány igazán szóba jöhető lépés van, csak ezeket veszik számba a sakkozók, így juthatván a számolásban viszonylag nagyobb mélységig – s természetesen minél erősebb játékosok, annál jobb minőségben végzik el ezt a szelekciót. Az ilyen plauzibilis lépések megtalálása és a hozzá vezető módok elengedhetetlennek látszottak a jó sakkprogramhoz, egyúttal pedig a MI eredeti intencióinak megfelelően újabb ponton kapcsolta össze a gondolkodó gép alkotásának célját az emberi gondolkodással. A sakkprogramozás kezdeti szakaszát a szelektív, tudásalapú keresés *ad hoc* módjai jellemezték – meglehetősen szerény eredményekkel.

A 70-es évek közepén azonban beköszöntött a „technológia korszaka”, amikortól a programozók elkezdtek alkalmazni a már korábban felfedezett *alfa-béta* algoritmust (Simon–Schaeffer 1992. 9–10). Ezzel az eljárással (melyről a következőkben bővebben is szó lesz) a gép sokkal gyorsabban is megtalálhatja ugyanazt az optimumot, így lehetővé válik, hogy *akár*¹ kétszer olyan mélységig jusson a fa kutatásában, mint a minimax algoritmussal, miközben mégiscsak minden lépést figyelembe vesz („teljes szélességben”) az egyes elágazásoknál. A sakkban egyetlen hiba vagy kihagyott lehetőség döntően befolyásolhatja a végeredményt. Minthogy pedig gyakoriak az első lépésben anyagi veszteséggel („áldozattal”) járó, de később (matt, anyagi vagy pozícióelőny révén) megtérülő kombinációk, erősen korlátozza a program játékát, ha ezeket eleve kiszelektálja. Most, a teljes szélességben kereső „brute force” algoritmusokkal (melyet általában Shannon *A* típusú stratégiájával kapcsolnak össze) ez a veszély elhárul. Paradoxul hangzik, de az előbbi meggondolás alapján érthető, hogy az új, a számítógép „nyers erejét” jobban kihasználó programok nemcsak játékerőben izmosodtak, de gyakran találtak briliáns megoldásokat a „megértés”, sőt a „fantázia” képzetét keltve az értő szemlélőben (Frey–Atkin 1978. 186–187; Berliner 1982. 583–584).

A „ne az embert próbáljuk utánozni, hanem hagyjuk a gépet azt csinálni, amit a legjobban tud” jelszavát követve a számítási sebesség növelése utáni hajszá indult a szuperszámítógépek között, melyekhez immár speciális, sakkcélú hardverek, majd multiprocesszoros rendszerek is csatlakoztak. Az önmaga ellen, de a két „fél” számára különböző időkorláttal (kvázi két különböző sebességgel) játszó programok eredményességének tesztelésével mérhetővé vált, hogy például

¹ Ennek a szócskának az itteni, reklámszövegekre hajazó jelentésére és jelentőségére később fog fény derülni az algoritmus továbbfejlesztései kapcsán.

kétszeres sebességnövekedés a játékerő mekkora gyarapodásával jár a sakkozásban használt jól bevált (mondhatni a tudományos igényt is kielégítő) Élő-pontokban kifejezve. Jóllehet ez a pusztán sebességre támaszkodó növekmény csökkent, mikor a gépek sakkmesteri szinten kezdtek játszani a 80-as években, mégis egy kimondottan erre a szemléletre épülő projekt érte el először a nagymesteri fokozatot az évtized végére. Majd ennek továbbfejlesztéseként győzte le egy hat játszmas meccsen (2 győzelem, 1 vereség, 3 döntetlen) 1997-ben Garri Kaszparov világbajnokot a Deep Blue nevű gép – vagy inkább a 30 processzor által vezérelt 480 sakk-chip, avagy keresőgép (Campbell–Hoane–Hsu 2002. 4).

Sokat mondó, ahogy a masina egyik tervezője és programozója, Hsu a mérkőzésre készülés időszakában úgy nyilatkozik, hogy csaknem „tudásmentes” gépet kellene készíteni, mert például a sakkozók tanácsai, minden szakértelmük mellett, saját előítéleteiket viszik bele az értékelőfüggvénybe; ennél a fontosabb jellemzők helyesebb súlyait kapjuk a sakkadatbázisok statisztikai kutatásával (Hsu 1991). Erősen alátámasztani láthatjuk tehát az afféle vélekedéseket, melyek szerint a Deep Blue „kevesebbet tud magáról a sakkról, mint egy kezdő emberi játékos néhány órai tanulás után”, hiszen a sakkállások alig pár tucat egyszerű, jól ismert jellemzőjét vizsgálja a kiértékelő függvényében, amely ezért joggal tekinthető akár pusztán egyetlen kognitív sémának, szemben Kaszparov sok tízezernyiével. A sakkozó gépek építésének félévszázados folyamata pedig így volna összegezhető: „'nagymennyiségű állás' konkrét mennyisége éppen mostanra érte el azt a szintet, amikor a sok tízezernyi kognitív séma fölé tud kerelkedni” (Mérő 2001. 252–254).

S ez még mindig hízolgó volna az emberi intellektusra nézve annyiban, hogy fenntartja az emberi gondolkodás sajátos minőségi különbségének elképzelését. Mert például Dennett azt sugalmazza, hogy a sakkprogramok Arthur Samuel 50-es évektől fejlesztett öntanuló dámajáték-programjának nyomdokain haladnak, amely önmaga ellen játszva új és új „mutációkat” próbált ki és szelektálta ki a gyengébb változatokat (Dennett 1998. 465, 468, 225). Ilyenként, azaz lényegében csak a szabályos sakk játszására tervezettként használja ezeket párhuzamként Penrose matematikai belátásokra hivatkozó érvei ellen: az életbenmaradásra biológiailag tervezett algoritmusok produktumainak egyfajta „póttehetsége” az, hogy matematikai igazságokat ismernek fel, és semmi meglepő nincs abban, ha e túlélőgépek számára az elméjüket létrehozó algoritmus megismerhetetlen (uo. 471–476).

Egyes filozófusoknak és tudósoknak ez az ember- és gépképe keretelméletként szolgálhat még a sakkoktatás didaktikai kérdéseihöz is. Nemrég az angol sakkszövetség „év könyve” díját nyerte el egy holland sakkedző, Willy Hendriks nemzetközi mester beszédes című műve: *Move first, think later*. A gondolatait uraló tudatos szubjektum „klasszikus” képét már azzal kikezdi a szerző, hogy az *agy* tevékenységéről beszél, mintha a sakkozó gondolkodásához mindenekelőtt a neurológia nyújtana hozzáférést. Ha a „mennyiség” – az ember számára kö-

vethetetlenül nagy számok – fejezik ki az elme lényegét, akkor itt a statisztika a kompetens, illetve a természetes szelekcióval magyarázható annak a tudásnak a kiépülése, amely megmagyarázza, hogy a lépések öntudatlanul „buggyannak ki” a memóriából. Ha egyszer nem tudunk másképp számot adni a döntéseinkről (amint azt a könyv több száz kitűnő példáján igyekszik illusztrálni), akkor ne csapjuk be magunkat a sakkal kapcsolatban felállított általános szabályokkal, formulákkal, maximákkal, melyeknek ő nemcsak a játék, de még a tanulás és felkészülés során sem juttatna szerepet. Inkább egyszerűen bízzunk a bennünk lakozó sakkozó „modulban” és „etessük a bestiát” konkrét állásokkal, egyedi szituációkkal, jó lépésekkel. Az utólagos (esetleg pszichológiai) belemagyarázás, az általánosságok és nyelvi megfogalmazásaik nem többek, mint „a letűnt pre-computer kor metafizikai relikviái”. Valóban, a számítógép nemcsak mint az igazságot osztó „órakulum” bukkan fel néhol, hanem Hendriks kifejezetten épít rá nézeteinek alátámasztásaként. Ő is azt az általános képet vázolja fel, miszerint a gép – nagyon kevés és durva tudással – a változatok milliárdjainak segítségével hozza meg a jó választásait, s ez teszi az agy működésével analóggá. Hangsúlyozza viszont azt a különbséget, hogy a gép esetén a nagy számok ellenére elvben végig lehetne követni bármelyik (vagy az összes) lépésváltozatot, míg az emberi (értsd: agyi) mennyiséget így nem tudjuk felderíteni. Ebből aztán egészen elragadó következtetést von le: az emberi sakkozó előtt, ha egy állásra néz, a lépések szinte „automatikusan” merülnek fel, míg a számítógép valóban gondolkodik – jóllehet ez a legutóbbi, tiszteletreméltó kifejezés nem olyan, amihez szerzőnknek gusztusa volna ragaszkodni, inkább átpasszolja azt az MI kutatóinak (Hendriks 2012. 244–245, 146, 97, 168–173).

2. Az értelmes történet

Meddig jutott a sakkozó gépek játékereje az ominózus párosmérkőzés óta? Vezető nagymesterek (időnként igen súlyos) vereségei mellett a kimondott világlelősk, Kaszparov és Kramnyik a 2000-es évek elején háromszor is döntetlent értek el, de az utóbbi 4-2 arányú veresége (2006) után már alig találunk komoly példát hasonló játszmákra. A kimondani is szörnyű előnyadásos partikat (ahol a gép a kezdőállásban gyalog, tiszt vagy néhány lépés előnyt ad az embernek) gyorsan elfelejtve megemlítem azt a nagymesterversenyt 2009-ből, amelyen egy mobiltelefon produkált világbajnoki szintű eredményt. A sakkozó játékerejét az egymás elleni versenyeredmények alapján folyamatosan nyilvántartó listán a világ legjobbjai 2800 Élő-pont fölé jutnak. A gépek szintén egymás elleni verseny- és teszteredményein alapuló listákon a legelső manapság 3100–3200 pont körül járnak, mely pontozást természetesen eredetileg az előbbihez igazítottak, amikor még gyakoriak voltak az ember-gép párharcok. Nincs is különösebb okunk kételkedni az erőviszonyok realitásában amiatt, hogy újabb játszmák ezt nem

hitelesítik; az Élő-féle pontszámítással 300 pont fölötti különbség már amúgy is nehezen mérhető közvetlenül, lévén az erősebbik fél elvárása vészesen közelít a 100% felé.

Mit is várhatnánk mást, ha a számítógépek gyorsasága az elmúlt másfél évtizedben talán ezerszeresére is nőhetett? Inkább az a kérdés, hogy vajon az előbbi megalázó bekezdést miért nem az előző „brute” szakaszhoz csatoltam. Nos az igazság az, hogy a felsorolt eredményeket (egy kivétellel) a kereskedelemben kapható személyi számítógépeken érték el. Intézmények (egyetemek, kutatóintézetek, cégek) a Deep Blue után már nem építenek hasonló szupergépet erre a célra – érthetően: a feladat elvégeztetett. A soha nem látott és nem is álmodott sakkteljesítmények az asztalainkon zajlanak. Csakhogy éppen ez az, ami fölveti az igazi kérdést. A sakkprogramok sebességét ugyanis a másodpercenként megvizsgált állások számával mérik. Márpedig ebben a Deep Blue-nál klasszissal jobb mai programok több százszor *lassabbak*, mint a monstnum, a vele legalábbis pariban levő zsebgép meg éppenséggel tízezerszer. Itt az ideje úgy mondani el újra a történetet, hogy végre értelmet is vigyünk bele. Látni fogjuk, hogy a sakkprogramozás alapvető módszerei vagy kifejezetten támaszkodnak az *emberi* sakkozás elveire, vagy legalábbis azokhoz hasonló gondolatokat rejtenek.²

A fordulópontot, ahonnan a sakkgépek készítése állítólagosan a „brute force” keresés felé vette az irányt, az *alfa-béta algoritmus* felfedezése jelentette. Az eljárás eszméje az, hogy ha egy M lépést meggyőzően „megdönt” egy M' válaszlépés, vagyis M' vizsgálata és kiértékelése azt mutatja, hogy M rosszabb, mint valamelyik korábban már megvizsgált és kiértékelte alternatívája, akkor M-et biztosan nem érdemes választani és fölösleges az ellenfél további lehetséges válaszait (M' alternatíváit) kutatni, ezeket az ágakat nyugodtan „levághatjuk” a fáról. Ezt az informális megfogalmazást nem igyekszem most formálissal kiegészíteni, mert nagyon is igazat adok John McCarthy-nak, az algoritmus első javasolójának és névadójának: „Az alfa-béta vágás jellemzi az emberi játékot, de ezt a korai sakkprogramozók nem vették észre [...]. Mi, emberek nemigen vagyunk jók az általunk használt heurisztikák azonosításában” (McCarthy 2006). Szigorúan szólva nem heurisztikus eljárásról van szó, mert bizonyíthatóan ugyanazt az eredményt adja, mint a minimax algoritmus. Mégis a gyakorlati szempont, a kötött idő melletti minél jobb játék a programozó gondolkodását a tisztán matematikai gondolkodástól a döntési helyzetben lévő emberéhez közelíti.

Még „életszerűbb” az algoritmusnak az a továbbfejlesztése, amikor nem az egyes szinteken már kiszámított értékek adják azokat a határokat, melyek alá egyik illetve másik fél nem lesz hajlandó menni („alfa-béta ablak”), hanem

² Az alább szóba kerülő eljárások megértésében és értelmezésében (akárcsak az eredmények fenti összefoglalásában) nagyban támaszkodtam a <<http://chessprogramming.wikispaces.com>> weboldalra is, Frey–Atkin 1978, Simon–Schaeffer 1992, Marsland–Björnsson 1997, Hsu 1999 és Schröder 2004 mellett.

egy előre elvárt intervallumon belül keresi a kölcsönös optimumot (*aspiration window*). A sakkozónak, mikor előre kalkulál, az állás megítélése alapján van egy bizonyos követelése, mondjuk úgy gondolja, nem lesz hajlandó olyan változtatba „belemenni”, amely gyalog- vagy hasonló súlyú pozícióvesztéssel jár; és ugyanezt várja az ellenféltől is, avagy – a saját szemszögéből fogalmazva – boldogan választaná azt az elágazást, ami számára ilyen nyereséggel jár, és ezért nem számolja azt tovább. Előfordul persze az álláshoz tartozó ablak túl szűkre szabása, és kiderülhet, hogy a legjobb játék esetén az értékelés átlépi valamelyik határt (jobban vagy rosszabbul állunk, mint gondoltuk). Ilyenkor meg kell ismételnünk az elemzést tágabb, vagy az eredeti eljárás szerinti teljesen nyitott ablakkal. Ez a módszer ezzel az idővesztéssel együtt is hatékony a számítógépeknél (figyelembe véve az ablak méretével való játék, finomhangolás lehetőségét is) és alighanem elengedhetetlen „vágás” az embernél.

A vágásra annál jobb esély van egy adott szinten, minél korábban vizsgáljuk a jó lépéseket (optimális esetben a legjobbat legelőször), így a hátralévőket majd gyorsabban kihullanak. Az algoritmus még akkor is jelentős megtakarítást biztosít a minimaxhoz képest, ha teljesen véletlenszerűen rendezzük sorba az állás szabályos lépéseit, de nyilvánvalóan sokkal hatékonyabb a lehetőleg legjobb sorrend esetén. Ehhez viszont már valóban heurisztikus módszerek kellenek, amelyben természetesen a sakkról való tudás is fontos szerepet kap. Egészen természetes például a vizsgálandó lépések listáján előre helyezni egy gyalogátváltozást vezérré vagy egy ütést, kivált ha egy kisebb értékű figura üthet egy magasabbat. Idesorolhatjuk a sakkadást is, ami ha nem is feltétlenül jó lépés, de biztosan „olcsó”, amennyiben csak igen korlátozott számú szabályos választ enged meg, így kevésbé növeli a fa méretét. De „csendes lépés” (nem ütés vagy sakkadás) is lehet olyan gyakran előforduló cáfolat egy adott szinten, amely miatt érdemes tárolni és – ha legális – hamar kipróbálni (M társait gyorsan elintézheti mondjuk ugyanaz az M’ „fenyegetés”).

A sorrend helyes megállapításának jelentőségét mutatja az *iteratív mélyítés* időgazdálkodás szempontjából biztonságos, bár elsőre nagyon költségesnek látszó eljárásának használata. Ha ugyanis a program az állás legsekélyebb, 1 féllépésnyi (hagyományosan a fehér-fekete lépéspárt is nevezik ’lépésnek’ a sakkban) vizsgálatától kezdve fokozatosan, mindig egy féllépéssel mélyebben végzi el a teljes alfa-béta keresést, akkor az engedélyezett idő lejárta esetén is viszonylag jó lépést tesz. Ugyanakkor, ha a mindenkor megelőző szinten kapott értékelés szerint *sorbarendezi* az elemzendő lépéseket (összehangolva a fentiekhez hasonló heurisztikákkal), az jócskán megtérül a további vágások számában. Egy bizonyos mélységű elemzés után a mindkét fél részéről legerősebbnek ítélt lépések sorozatára, a „főváltozatra” egy az algoritmust tovább gyorsító módszer épül (*Principal Variation Search*), amely megintcsak nem idegen az emberi sakkozástól. Nagyon is jellemző, hogy a sakkozó akár a számolás végeztével a lépés előtt, akár a leginkább várt lépés után először a főváltozat lépésein fut végig ellenőrzésképpen: van-e esetleg

valamelyik fél számára jobb folytatás. A programban ilyenkor a főváltozat (adott szinten) egyetlen lépésén kívül a többi minimális ablakkal, vagyis a feltételezés szerint minél rövidebben vizsgálják. Ez a szinte agresszív, az egyéb lépések gyengébb voltát gyorsan igazolni szándékozó módszer különösen támaszkodik a lehetséges folytatások jól megállapított sorrendjére.

Ha visszatekintünk Shannon két stratégiájára, azt kell látnunk, hogy a *B* típus megvalósításához pontosan egy adott állásban lehetséges lépések értékének *sorrendjét* tartja meghatározandónak, például egyre csökkenő számot adva a kényszerítő lépéseknek (sakkadás, ütés, figuratámadás), fejlődő lépéseknek, védőlépéseknek és végül a többinek. E rend szerint kell kutatnunk a további változatokat, mégpedig – tekintettel a szelekció kockázatára – első lépésben *minden* lépést vizsgálva, majd a számolásban mélyebb szintekre jutva egyre inkább a lista elejére szorítkozni (Shannon 1950. 13–14). Tehát, jóllehet a *B* típust valóban a szelekció különbözteti meg az *A*-tól, de ez a vizsgálandó lépések sorrendjének megválasztását is jelenti és kiszelektálást csak a gyökértől távolabbi szinteken.

Ez így van a mai programokban is: a biztonságos teljes szélességű (minden lépést vizsgáló), akkoriban persze elképzelhetetlen mélységű alfa-béta elemzést még különböző – valóban szelektív – *kiterjesztések* követnek, amelyek igen eltérő (és legtöbbször sakkbeli ismereteket felhasználó) heurisztikákon alapulnak. A keresési mélység horizontjának kitolása bizonyos pontokon egyenesen kényszer. Mi sem mutatja jobban, hogy Shannon az *A* típust csak egy kezdeti megközelítésnek tekintette, mint hogy azt azon a „rendkívül eredménytelen” módon működként írja le, ahol mindig egy előre rögzített mélységig hatol az elemzés. Ez ugyanis nem veszi figyelembe, hogy a sakkban értelmetlen olyan állás finom értékelése (a kiértékelő függvény alkalmazása), amely aktuálisan sok „taktikai” lehetőséget tartalmaz (például az említett kényszerítő lépéseket); ilyenkor feltétlenül tovább kell számolni egy stabilabb, „nyugodt” állásig (Shannon 1950. 12–13). *Quiescence search*nek nevezik a programokban ezt az elengedhetetlen funkciót. Nincs tehát olyan sakkprogram, amely ne Shannon tanulmányának („emberi”) *B* stratégiája nyomdokain járna, miközben az *A* típusra valóban tökéletesen illik a *brute force* kifejezés (habár ő maga nem így használja a cikkben).

Ugyanakkor nem is szóltunk még arról a témáról, amit elismerten a sakk-tudáshoz kapcsolnak, nevezetesen az *állásértékelésről*. Holott természetesen az alfa-béta algoritmus – minden javításával – végső soron erre épül: a „mélyről feljövő” értékek határozzák meg a kalkuláció egyes döntéseit és végül legjobbnak ítélt lépéssorozatot. A sakkállás egyes jellemzőit számokra fordító és összegző kiértékelő függvény elsőre nagyon eltérni látszik az emberi intuíciónál, megérzéstől, „sakkérzéktől”. Ráadásul Shannon az egyes strukturális elemek jelentőségét kimondottan didaktikus *maximák és elvek* segítségével javasolja megbecsülni. Valóban nagyon merevnek hatnak például a sakkprogramok különböző figurák számára készített táblái, amelyek a báb elhelyezkedése (a centrumtól vagy az ellenséges táborból) való távolság függvényében pluszpontokat ad, eset-

leg levon büntetésül. Nemkülönben az olyan általa is felsorolt speciálisabb szabályok számszerűsített változatai, mint hogy a bástyák jól állnak a nyílt vonalakon, a visszamaradt, izolált vagy dupla gyalogok gyengék, a védtelen király gyengeséget jelent (a végjátékig). Hiszen ha van egyöntetűen elfogadott „maxima” az általános elveket illetően, akkor az így hangzik: „bármely sakkelvnek ellene vethetők egyes ellenpéldák”.

Csakhogyn ezt ismét Shannontól idéztem! A sakkozók efféle elvei számtalan játszma alapján alkotott *empirikus általánosítások*, és természetesen csakis statisztikai érvényességgel bírnak (Shannon 150. 5). Ilyenként alkalmasak arra, hogy különböző „súlyok”, fokozatok adják vissza őket; ahogy általában az érzetek, úgy az itt felmerülő „jószág”, „gyengeség”. „erősség” is mérés tárgya lehet. Az állítólagos kivételeket pedig az összegzés kezeli: dupla gyalogom gyengesége nem szűnik meg attól, hogy a másik oldalon a királyomat támadják, hanem lényegtelenné válik, az utóbbi tényező egyszerűen felülírja – úgy, ahogy annak egy jó értékelőfüggvényben történnie kell.

A „nagyon gyors, de nagyon buta számítógép” legendája rögtön átíródik, ha szemügyre vesszük a Deep Blue értékelőfüggvényét. Az 1996-os 4–2-re elvesztett meccs visszavágójára készülve teljesen újratervezték a kiértékelő függvényt, amely immár 8000féle tulajdonságot vagy „mintát” regisztrált, értékelt és használt az összegzéshez, különféle sakkelméleti fogalmak szerint csoportosítva és kezelhetővé téve „a bőség zavarát”. Az eddig említetteken túl olyan speciálisabb fogalmakról van szó, mint kötés, szabadgyalog, bloká, egy figura elfogása vagy korlátozása, előőrs, király- vagy vezérszárny gyalogtöbbség, bástya a 7. soron, futópár, ellenkező színű futók, fejlődési előny stb. (Campbell–Hoane–Hsu 2002. 3–8, 18–22, 26–28; Hsu 1999. 71, 79, 81). Egészen különleges bepillantást enged ebbe a munkába (és eredményébe) az az interjú, amelyben Hsu, aki korábban a „majdnem tudásmentes” gép építését propagálta, nemcsak általánosságban vallja meg, hogy Kaszparov ellen készülve fel kellett ismerniük, a sakktudás bővítése elengedhetetlen, hanem a legmegdöbbentőbb példákon demonstrálja ezt. A mérkőzés két (a gép szempontjából) győztes játszmájának kulcsmozzanatáról meséli el, hogy milyen döntő szerepet játszott bennük a csapatot segítő Joel Benjamin nagymester tanácsai nyomán korrigált értékelőfüggvény (Hsu 2005. 3–5, 9).³

³ Az egyikben arról van szó, hogy ha a térelőnyben levő fél kinyithat egy vonalat, akkor érdemes ezzel várni és „fenyegetni” vele akár a bástyák megduplázásával a vonalon, amire az ellenfélnek nincs elég helye. Valóban így játszott a gép a második játszmában. A hatodik játszma kritikus állásával, ahol a gép – Kaszparov várakozásával ellentétben – a 7. lépésben beáldozta a huszárját egy gyalogért és a király elleni támadásért, a megnyitásméleti felkészülés során (két hónappal a meccs előtt) volt alkalmuk találkozni és a királybiztonság paramétereit tesztelni. Elemeztek ugyanis egy akkoriban játszott ember-gép partit, amelyben az „anyagias” masina nem élt *pontosan ugyanazzal* a lehetőséggel.

Ma pedig már a sakkozók és sakkszakírók munkájának olyan gépi támogatása is felmerül, amely nem pusztán lépéseket és számszerű értékeléseket nyújt, hanem – szakértői rendszer gyanánt – az adott állások és döntések mögött rejlő *pozíciós* tényezőkről is kommentárt képes szolgáltatni. Az alapgondolat az, hogy a program a legjobb lépésváltozatok (vagy épp a hibák) esetén azt keresi, van-e az értékelőfüggvénynek olyan összetevője, amely az illető lépéssorozat kiértékelésében a megnövekedett (vagy lecsökkent) pontszámért különösen felelőssé tehető (Guid 2010. 69–83). A helyzet látszólag paradox, de mindenképpen nagyon tanulságos. A sakkjátszmák és megnyitások leírt elemzésében már évtizedekkel ezelőtt megjelent az a szigorú, tudományosnak és talán „gépiesnek” mutatózó mód, hogy csak a fontos lépésváltozatokat és eltéréseket adják meg egészen minimális szöveggel vagy csak bizonyos bevett szimbólumokkal jelezve, ki áll jobban. Ez az, ami tökéletesen megfelel a Willy Hendriks által is képviselt ideológiának. Most azonban azt kell látnunk, hogy a fő szövetségesének vélt számítógép egyenesen háttatámadni készül: azzal fenyeget, hogy a számokat a sakkállást jellemző fogalmakra és elvekre lefordítva, a „pre-computer era” tanítóinak módjára fogja oktatni a sakkozót. Ami viszont a számunkra pillanatnyilag legfontosabb: mindez éppen azért volna lehetséges, mert az értékelőfüggvény a jellegzetes esetekben *vissza* képes adni a programozó és szakértő társai által benne elrejtett, előbb emberi, majd gépi nyelven *megfogalmazott* sakk-gondolatokat.

3. Következtetések

A fenti rövid összefoglalás lehetőséget teremt arra, hogy feloldjunk néhány olyan dichotómiát, amelyet a sakknak az MI kutatásban betöltött szerepéért aggódók hajlamosak feltételezni. Egyike ezeknek a 'keresés *versus* tudás' témaköre, ahol a két fogalom az emberi sakktudást, illetve a brute force számítást mint két szélsőséget vagy két tengelyt jelölné, melyeket szerintük egymáshoz közelíteni kellene (Donskoy–Schaeffer 1990; Simon–Schaeffer 1992; Winkler–Fümrkranz 1998). Ha a programok sakktudását kizárólag a kiértékelő függvényre értenénk, akkor is láthatjuk, hogy még a brute force szimbólumának tekintett óriásgép is messzemenően e kíváncsi felé mutat. De még fontosabbnak tartottam rámutatni arra, hogy magának a keresésnek a legalapvetőbb algoritmusai és az azt hatékonyra tevő heurisztikák mennyire megfelelnek alapeszméiket tekintve a sakkozók gondolkodásának – ha nem is lényeges itt, hogy mennyire gyökereznek kifejezetten abban. Bátran mondhatjuk, hogy a sakkprogramokban *a keresést a sakktudás vezérli*.

Egy másik állítólagos ellentét egyfelől a mérnöki-programozói tevékenység, a versenysikerek hajszolása és az üzleti érdekek, illetve másfelől a (kognitív) tudomány között merülne fel. Ez a képzet egyeseket arra az ítéletre vezet, hogy

„pusztán” sikeres sakkgépek és programok készítése nem lehet az MI eredeti célja, mert nem vonja szükségképpen magával, hogy jobban megértsük a gondolkodó (sakkozó) emberi elmét (Donskoy–Schaeffer 1990. 1–7; Winkler–Fürrkranz 1998. 10; McCarthy 1997). A sakkozás szempontjából mindenesetre kiemelkedő jelentősége van annak, hogy a gépek minél erősebben játsszanak. Így támogatják leginkább a sakk tudományának művelését, segítenek felderíteni, mi rejlik egy-egy állásban.⁴ Ehhez pedig éppen a mérnöki és programozói munka vezetett el.

Másrészt a programok alapvető működési elveinek a vizsgálata azt mutatja, hogy helyesen tekintve a sakkprogram készítése nagyon is hozzájárulhat a sakkozó gondolkodásának pontosabb megértéséhez. Nem azzal, amit produkál, hanem azzal, ahogy a program készítője vagy annak segítője (esetleg az azon meditáló) *reflektál* az algoritmusok értelmére, jelen esetben azok sakkelméleti vagy gyakorlati jelentésére. Az introspekción megbizhatatlannak tartják a tudomány számára, de az általa sugallt módszerek kezdetektől meghatározó szerepet kapnak a sakkprogramozásban, vagy ahol ez nem felderíthető, ott is gyakran visszaigazolja az alapgondolatot a sakkozó önreflexió. A sakkozó gondolkodásának utólagos úgymond „önbecsapásai” a programok eljárásainak előzetes megfogalmazásait alkotják, mely *általánosságokat* (*pace* Hendriks) a programozó egy bizonyos *nyelvre* (programozási nyelvre) fordítva közöl a legeminensebb tanítvánnyal, a géppel. Azt állítom tehát, hogy a sakkprogramok készítői nagyon is sokat hasznosítanak a „metafizikai relikviákból”, akár a maguk sakktanulmányaiból, akár a sakkozóktól szóban kapott tudás révén, és a saját („technikainak” mondott) felfedezéseiket is többnyire meg lehet fogalmazni és érthetővé tenni a sakk nyelvén.⁵

⁴ Egy megjegyzést megérdemel „maga a dolog”: a példaként használt kisdud játék (jó esetben egy „muslica”) kimerít(het)etlensége. A múlt századnak a húszas és a hetvenes éveiben is volt egy-egy hulláma a „remihalál” miatti sopánkodásnak, vagyis annak a nézetnek, hogy a sakkelmélet kimerülőben van és a legmagasabb szinten a játszmák egyre nagyobb hányada döntetlenül végződik (*remis*), a másodhúzóknak, azaz sötétnek pedig különösen nehéz nyernie. (A világbajnoki döntők kiváltképp igazolni látszanak az elméletet) Nos, a minden valaha élt embernél sokkal erősebb sakkprogramok egymás közti – megalkuvást nem ismerő, ellenben kiválóan mérhető – mérkőzései nagyjából a következő statisztikát mutatják (a szokásos időellenőrzés mellett, ami lépésenként átlagosan három perc): a döntetlen játszmák aránya 40–45%, és kb. 10%-kal többször nyer világos, mint sötét.

⁵ Attól tartok, a programozók általában nem tulajdonítanak ennek akkora jelentőséget, a sakkozók pedig a ténnyel sincsenek tisztában. Pedig igenis tanulhatnának nemcsak jó lépéseket a géptől, hanem a programok alapgondolataiból is. Ha mást nem, mint azt, hogy ezeket tőlük vették és fogalmazták át „protokollá” és számokká a programozók, az sem kevés, sőt talán a legtöbb! Mert azt erősítheti a sakkozóban, hogy ne tángítson az általános fogalmaktól és elvektől: ezek vezették az „emberfeletti” teljesítményekhez az eszeveszett (pontosabban önmagában esztelen) sebességet is. Itt szeretnék köszönetet mondani egyrészt Sziva Erika nemzetközi nagymesternőnek, többszörös olimpikonnak az inspirációért (Hendriks-könyv), másrészt Horváth Gyulának, a Pandix nevű 2013-as világbajnoki harmadik, az egyforma hardveren futó szoftverek között második (icga.uvt.nl) sakkprogram alkotójának a konzultációért.

A sakkozásra szűkítve a problémát, a shannoni dilemma – mely szerint vagy „megengedjük a gépesített gondolkodás lehetőségét, vagy [...] tovább korlátozzuk a 'gondolkodásról' alkotott fogalmunkat” (Shannon 1950. 1–2) – eldőlni látszik az első alternatíva javára. Nem kell azonban azt hinnünk, hogy a nevezett „tiszteltetreméltó” fogalom ezzel a kiterjesztésével devalválódna, vagy minket magunkat valamiféle veszteség érne. *Saját gondolatainkat* látjuk gépesítve, azaz megláthatjuk, mire képesek *elveink* vasfegyellemmel, valamint hatalmas számítási kapacitással és pontossággal megerősítve. Ezen a vonalon próbálunk még egyet lépni.

II. A GÉP ELMÉJE ÉS AZ EMBER ÉRTELME

A gondolkodás, de még inkább az intelligencia fogalmával valamilyen igen összetett és „magasrendű” tevékenységet kapcsolunk össze, ezért is megrázó, ha azt kell látnunk, hogy egészen mechanikus, „gépies” működések is produkálhatnak hasonlót. Az előzőekben egyik e fogalmak alá sorolt szellemi tevékenységünkről igyekeztem megmutatni, hogy gépiesített változatában az alapelgondolásokat tekintve mennyire irányadó a sakkozó gondolkodása. Bizonyára lehetséges a mesterséges intelligencia más alkalmazásai és egyéb gépi problémamegoldás esetén is hasonló, az adott terület emberi tudására reflektáló gondolatmenetet követni és annak szerepét kimutatni. Innen továbblépni olyan keményebb diók felé illene, mint például a nyelvhasználat, alakfelismerés vagy a hétköznapi józan ész, melyek – a sakkkal ellentétben – a való világba ágyazott problematikák. Én azonban könnyű célpontot választva ellenkezőleg, visszafelé, a „leggyengébb MI” irányába hátrálva magára a számítógép működési elveire vonatkoztatva szeretnék a fentihez hasonló kísérletet tenni. Filozófiailag ugyanakkor ez a lépés a radikálisabb, ami abban is megnyilvánul, hogy a gondolkodás és az értelem nem összetettként vagy magasrendűként, hanem egyszerűként és alapvetőként jelenik majd meg.

A mechanikus gondolkodás állítólagos paradoxonát jelenti, hogy a szimbólumok vagy gondolatok manipulálásából álló okoskodás csak akkor járhat fizikai hatással, ha ehhez feltételezünk egy a két elvet eleve összekapcsoló belső manipulátort, egy misztikus „*homunculust*” – ami viszont a végtelen regresszió rémével fenyeget (Haugeland 1989. 40–41, 117; Horst 2009). Mármost nagyon is lehetséges, hogy a (gépi vagy emberi) gondolkodás *magyarázatának* igénye efféle paradoxonnal terhes, és valószínű misztérium, hogy vajon mi is tudná ki-elégíteni. Egészen más viszont a helyzet a gondolkodás *létrehozásával*. Érdeemes mindenekelőtt szem előtt tartanunk Turing következő szavait:

A digitális számológépek alapgondolatát úgy lehet megértetni, ha elmondjuk, hogy ezek a gépek rendeltetésszerűen minden olyan műveletet el tudnak végezni, amit emberi számoló el tud végezni. [...] Az élő számolók a valóságban emlékeznek arra, hogy mit kell tenniük. Ha valaki a géppel utánoztatni akarja azt, hogy az emberi számoló hogyan viselkedik valamely komplex művelet során, meg kell kérdezni, hogyan végezte el a dolgát, és azután a választ le kell fordítani egy utasításgyűjtemény formájában. Az utasításgyűjtemények konstruálását általában „*programozásnak*” nevezik (Turing 1965. 125, 127–128).

Turing a legtermészetesebb módon hivatkozik mintaként az emberi számolóra mind az egyes műveletek elvégzését, mind azok rendjét illetően, mégpedig mint olyanra, aki ezekről számot is tud adni. Egy „kis számolót” kell tehát létrehozni belső manipulátor gyanánt, amely „emlékezetében” őrzi és folyamatosan figyelemmel kíséri a feladatát, valamint végre is hajtja vagy hajtja valamilyen részegységével. Ha a szóhasználat esetleges is, mégis sokatmondó e vezérlőegységgel azonosított gép „belső állapotairól” beszélni (uo. 133). Nyilván az adattároló képviseli a külső környezetet, amely persze szintén a géphez tartozó memória.

E mesterséges dualitás nyomán nem veti fel senki a test-elme metafizikai problémáját, eleve adottnak vesszük az adatok forgalmát és kezelését. Még inkább elvenni látszik az elme élet, hogy a Neumann-féle felépítésben a programokat is adatként tárolják: adat és a manipulálására vonatkozó utasítás egynemű a hordozója tekintetében. Így azután – John Haugeland szavaival – a „magabiztos és mindent leigázó huszadik századi materializmus” nem szorul rá a jelentésekre kifejezetten *figyelő akarat* képességére vagy a „fennkölt” *transzcendentális énre* – az idealizmus (vagy a dualizmus) legfeljebb egy kitérő az MI származástörténetében (Haugeland 1989. 44, 41).

Pedig e szubjektumközpontú, vagy inkább a szubjektumból kiinduló filozófiának nem kell inkább szembesülniük valamiféle „ontológiai szakadék” problémával, mint a számítógépnek. Az észleléstől a tapasztalaton át az erkölcsi és esztétikai megítélésig minden ítélet hordozói, „anyaga” egyöntetűen az „ideák”, vagyis a képzetek. „[A]z ember uralma saját értelmének e kicsiny világában” nem több, de nem is kevesebb, mint az adott anyag manipulálása, beleértve a „reflexió ideáit” is (Locke 2003. 124). Másfelől a számítógép (tárolót, bemenő adatokat is tartalmazó) „kicsiny világán” belül konstruált manipulátor, a működő program rugalmasságát is éppen az adja, hogy műveleti utasításai „eszmei dolgokként” (számokként: a gép „képzeteiként”)⁶ a memóriában vannak tárol-

⁶ Pontosabban szólva a számítógép nem számokat kezel, hanem olyan elektromágneses alapú jeleket, amelyek végső soron számokon kívül bármi mást is jelölhetnek, minél fogva általános célú szimbólum-manipuláló rendszernek tekinthető (Simon 1980. 6264; Simon 1982. 6566).

va, így a gép a saját működését szabályozó utasításokat is módosíthatja (Neumann 2003. 279–280).

Továbbra is a gépeknél maradva, de az embert nem a saját szeme előtt tévesztve arra szeretnék rámutatni, hogy a Turing- vagy a Neumann-féle gép veleje, azaz pontosan egy ilyen belső manipulátor, egészen jól megfelel a megidézett, de gondosan elkerült filozófiák intencióinak és kifejtett alapelveinek.

1. A tökéletes karteziánus

Descartes az analitikus geometria megalkotásával vagy az állati (speciálisan az emberi) test gépként kezelésével bizonyára helyet kap ezen a családfán, de leggyakrabban a gépi értelem lehetetlenségéről tett kijelentését idézik ez ügyben, amellyel mintha mindjárt el is metszené a maga ágát. Nem valamilyen különleges tevékenység vagy szerv az, ami szerinte az embert kiemeli az állatok és a gépek közül, hiszen sok mindenben felülmúlhatják azok őt, hanem egy „egyetemes eszköz, amely minden esetben feltalálja magát”, nevezetesen az ész. Másik érve is az emberek közötti egyáltalán nem rendkívüli, hanem egészen általános, de csak rájuk jellemző képességre támaszkodik: az értelmes nyelvhasználatára (Descartes 1992. 64–66). Ezzel valójában Descartes csak az MI „erős” változatának kényes pontjára tapint rá, és csupán „erkölcsileg” (tehát nem logikailag vagy metafizikailag) mondja lehetetlennek az egyetemes eszközt különösek aggregátumaként létrehozni.

Ám sokkal tanulságosabb azt a fát vizsgálni, amely a tudomány épületét szimbolizálja, mégpedig a gyökerénél. Itt, a metafizikában (első filozófiában) a matematikán pallérozott gondolkodás a bizonyosság igényét a *cogito*-érv által kielégítő igazságkritériumban találja meg azt a szilárd alapot, amelyre majd – a matematikai tudomány „igazi hasznaként” is – mechanikai mesterségeknél „valami magasabb” is építhető (uo. 20). Igen, az igaz és a hamis megkülönböztetése az életvezetéshez ad biztos fogódzót, „hogyan az értelem az élet minden helyzetében meg tudja mutatni az akaratnak, mit kell választania” – s ezt egy gépi értelemről alig várhatjuk (Descartes 1980. 98; Descartes 1992. 23, 65). De az a *képesség*, amelynek helyes használata vezethet ehhez, és amely az ember formáját és természetét alkotja, önmagában „egész mindenkié”, s nem tökéletesíthető. Akár a józan értelem vagy ész ez a képesség, akár (szűkebben) az akarat, melynek folytán lehet az embert „Isten képének nevezni, és Istenhez hasonlónak tartani”, ez a fokozhatatlanság, állítás és tagadás dichotómiája az, ami Descartes emberfogalmában egybecseng a megvalósult számítógépek alapgondolataival (Descartes 1992. 15; Descartes 1994. 71–72).

Amennyiben a descartes-i elmefogalmat tartjuk szem előtt, úgy az ember a számítógépet a maga képére és hasonlatosságára teremtette. A gondolkodást Descartes két általános módusra vezeti vissza, az észlelésre és az akarat tevő-

kenységére, a választásra. A gépnél ezeknek első megközelítésben valamilyen adat beolvasása, illetve a következő feladat végrehajtása (esetleg adat kiírása a tárolóba) felelne meg. Ugyanakkor a beolvasott adat a gép aktuális belső állapotával (mondhatnánk: a külső és belső észlelés) együtt tökéletesen meghatározza a következő lépést. Ez azonban a descartes-i szabadságfogalomnak nem feltétlenül mond ellent, csak annyit jelent, hogy a gép – hardver vagy szoftver hibáktól eltekintve – sohasem „semleges”, hanem az ember gondoskodik arról, hogy folytonosan az „evidens belátás” állapotában legyen (vö. Descartes 1994. 73).

Természetesen nem arról van szó, hogy az ember Isten, aki elmét teremtett. Inkább arról, hogy úgy tekinthetjük: saját elméje ideális használata, „a legnagyobb és legkiválóbb emberi tökéletesség” számára alkotott egy annak megfelelő testet. Olyat, amelybe nemcsak a világos és elkülönített belátások követésének „hajlandósága” van eleve beépítve, hanem a nem-tévedés „habitusa” is (uo. 77): programhiba esetén a gép leáll, „tartózkodik az ítéletalkotástól” és akarata nem terjed túl az értelmén. Így nincs szükség arra, amire Descartes kénytelen olyan nagy hangsúlyt fektetni az ember testéből fakadó ellenállás és az érzékeiből származó előítéletek miatt, tudniillik a szabadság helyes használatának begyakorlására, megfelelő szokások kialakítására.

„A gépek tökéletes karteziánusok. Csakis azokkal a diszkrét és meghatározott információdarabkákkkal tudnak bánni, melyeket Descartes 'világos és elkülönített ideáknak' nevez” – mondja Hubert Dreyfus. Ezzel együtt szintén idézi néhány oldallal később a mindennapi élet „információfeldolgozásának” gépi szimulálását megkérdőjelező descartes-i passzust. Szerinte ez jól mutatja annak a „tiszteltetreméltó, de némiképp idejétmúlt” elmeképnek a kudarcát, vagy legalábbis korlátait, amely éppen a digitális számítógépek megjelenésével kapott új erőre. Eszerint „*a gondolkodásnak felbonthatónak kell lennie egyszerű, meghatározott műveletekre*” (Dreyfus 1965. 66, 69, 48–49).

Roger Penrose is Descartes nevével rémisztgeti az MI kutatóit az algoritmusokból eredeztetett értelem elképzelése miatt, ami szerint együtt jár a „dualizmussal” (az értelem–test probléma MI változatával), amelybe – szándékukkal ellentétben – azzal esnek, hogy az algoritmusoknak fizikai megtestesüléstől független létezést tulajdonítanak. Akár pusztán az emberi értelemben léteznek ezek a fogalmak, akár valamilyen fizikai jelben, amely azonban csak értelmezés révén válik algoritmussá, mindenképpen előzetesen létező értelemre van szükség, s így „a kör bezárulna” (Penrose 1993. 37, 457).

A számítógép elemi lépéseire gondolva azonban nyugodtan élhetünk az utóbbi feltevések bármelyikével a körbenforgás veszélye nélkül, mert ezek a legáltalánosabb, „univerzális” értelemfogalomra vonatkoznak, nem arra a speciálisra, amely „egy elegendően összetett algoritmus megtestesülésén keresztül találja meg létezését” (Penrose 1993. 457). Lehet, hogy ezt célozza az MI-kutatás, most viszont csak a „gyűjtőszerkezettel” foglalkozunk – kétségkívül az egyszerű alkatrészekre bontva és későbbre halasztva a lőtávolság korlátainak kérdését.

A matematikailag rendben lévő, azaz „(le)futó” program persze a mi szempontunkból lehet igencsak rossz, ha nem azt csinálja, amit, vagy nem úgy, ahogy szeretnénk, esetleg éppen szerencsétlen módon nem áll le. Kérdés ezért, *hogyan jutunk* az algoritmusokban is megtestesülő *clara et distincta* belátásokhoz. Már maga a híres *módszer* fogalma arra érdemesíti Descartes-ot, hogy ő legyen „az MI nagyatyja” és Hobbes inkább a számítógépé (vö. Haugeland 1989. 23); mert más az a kérdés, illetve válasz, hogy mi a gondolkodás? – számolás (Hobbes), és más az, hogy mit kell vele tennünk? – a „rend” szerint vezetni (Descartes 1996. 15, 28–29, 31–32, 46).

Akár ősatyát is mondhatunk, amennyiben Descartes nem pusztán az emberi értelmet utánzó vagy akár azt egy másfajta anyagba másoló, hanem magát az értelmet létrehozó „mesterség” úttörője, a *reflexióé*. Schmal Dániel nemrég megjelent könyve hívja fel a figyelmünket arra a konstrukciós tevékenységre, amellyel Descartes a kísérleti körülmények megtervezéséhez hasonlóan teremti meg a *res cogitans*szal kapcsolatos reflexiók és az elme elkülönített fogalma számára a filozófiai vizsgálódás terepét. Ugyanis „a *cogito* kezdőpontja nem adódik természetes módon az elmélkedő számára”, gondolkodásunk „az elmélkedések artifizialis közegében mutatja meg saját természetét, a *cogito* tehát ebben az értelemben mesterségesen ’előállított’ kezdet” (Schmal 2012. 12–13, 276–279). „A mesterséges értelem” tehát nemcsak imitált vagy akár esetlegesen létrehozott értelmet jelent, hanem a descartes-i elme képességeként az értelem szükséges tulajdonságát fejezi ki: *az értelem – mesterséges*. A reflexió mesterséges eljárása ugyanakkor semmiféle tudományos magyarázatot nem nyújt az értelemről.

2. Az erendendő szintézis

Hasonló választ kaphatunk a másik – terminusa révén – megszólított vagy legalább megidézett filozófustól is. Kant az általában vett értelem (avagy a gondolkodás) képessége analízisének vezérfonalán jut el az értelmi kategóriák felfedéséhez, Descartes módszerét és Locke kutatásait követve, amelyek során az elme saját műveleteire reflektálva szerzi ezek ideáit (Kant 2004a. 116, 118, 127; Locke 2003. 108). Még általánosabban pedig valóban „a szubjektum öntevékenysége aktusa” az értelem „legfelső pontja” (Kant 2004a. 144–146). Ám Kant kifejezetten és gyakran figyelmeztet, hogy ezt *logikai funkcióként* kell érteni, és a „transzcendentális én” nem valami „magasabbra” utal, hanem a minden tapasztalatnak is alapul szolgáló öntudatra. Az elme mélyén cselekvő „Én” (a tudomány számára talán nevetséges) *fogalma* alkotja alapját törvénynek és társadalomnak, erkölcsnek és felelősségnek, de még a problémamegoldás értelmének is – nemcsak a transzcendentálfilozófia, hanem a mesterséges intelligencia egyik atyja, nevezetesen Marvin Minsky szerint is (Minsky 1985).

Mármost úgy látszik, ilyen „eredendő szintetikus egységre” a számítógép architektúrájának is szüksége van. Minden egyes művelet végrehajtásával „együtt járhatna” a ’dolgozom’ vagy a ’vagyok’ „képzete” (vö. Kant 2004a. 145), sőt, ha úgy tetszik, együtt is jár az órajel formájában. Arra nincs szükség, hogy a gép kinyilvánítsa ezt a készenlétet, ahogy a ’gondolkodomnak’ sem kell ténylegesen kísérnie minden képzetemet. De a gép konstruktőre és programozója csak ezáltal tudja uralni teremtményének tevékenységét. Azzal, hogy a gondolkodás egyszerű és meghatározott műveletekké analizálásának elvét Dreyfus „aszociacionista feltevésnek” nevezi és Descartes-ét Lucretius és Hume nevével együtt ahhoz kapcsolja (Dreyfus 1965. 48), már eleve hallgatólagosan, de tévesen dönt az itt szóban forgó *szintézis* módjáról is. A Turing vagy a Neumann-féle gép elemi műveleteit nem a véletlen vagy valami „gyengéd késztetés” (Hume 1976. 34) terelgeti, hanem azok egyenesen az „a priori szintézis” gondolatának megtestesülései. A tudatosság állítólagos misztériuma valóban nem „jön létre” a gépben, hanem éppenséggel ez az, ami működteti azt logikailag⁷ – mint *funkció*, mint a sokaság egysége a legelemibb szinten.

Ettől az elemi egységek nem feltétlenül „buták”. Egy hosszú és mély számolás eredményét összegző „zseniális” vezérlődozat meglépésére vonatkozó végső utasítás egyszerű részei összesűrítve tartalmazzák a keresés által létrehozott, az adott állásra vonatkozó, valamint már a keresésben is felhasznált általános tudást. Megordítva: ez utóbbi „kontextus” teszi a végső műveleteket „nagygyá”. Ebben az értelemben a számítógép igenis „tűri” a *kétértelműséget* (vö. Dreyfus 1965. 30. skk); már pusztán a változók használatával, de a tárolt programnak is alapja, hogy ugyanaz, ami utasítás tárgyaként adat, az maga is utasítás lehet. Mindez arra is rávilágít, hogy ha az itt mozgásba hozott adatokat feleltetjük meg a képzelet és az emlékezet tartalmainak, akkor jó (mozgó)képet kapunk a teljesen transzparens „karteziánus” elméről, ahol a pillanatnyilag tudattalan tartalmak biztosan elérhetők, sőt valamikor ténylegesen tudatosak voltak (Lásd Locke 2003. 39, 158).

Mégis nehéz elfogadni, hogy a számítógép gondolkodik, különösen a tudatossághoz kapcsolódó *érzés* miatt. Ezt a gépről nem feltételezzük, itt a legélesebben elválni látszik a szimuláció a valóságtól. Ráadásul ha a gépnek értelmet, öntudatot, érzést tulajdonítunk, akkor úgy vélhetjük, használatukkal erkölcsi felelősséget veszünk magunkra és olyan problémákkal szembesülünk, „mint amilyenek más emberekkel vagy állatokkal való kapcsolatainkban fellelnek” (Penrose 1993. 24).

Turing szerint viszont mi emberek is csak „a gyakorlatban udvariasan megállapodunk” abban, hogy mindenki gondolkodik, illetve érez (Turing 1950. 139). A karteziánus „tökéletesség” ennek a megállapodásnak a motivációira is fényt vet. Azok a képzetek, amelyeknél a tiszta értelmi ismeretek korlátaikkal talál-

⁷ Ettől teljesen független az „erősítés” fizikai szempontja: az inger vagy az ingerek kombinálásának logikai tevékenysége „csak irányítja, vezérli” a forrás energiáját, adja azt elektromos áram vagy a neuron anyagcseréje (Neumann 2003. 174, 290–291, 310).

koznak, *gyakorlati* szempontból ítéltetnek meg mint hasznosak, boldogságunkat szolgálók vagy erőnyesek. Ilyenek először is az érzetek és az érzések, melyek végső soron a tárgyak hasznosságáról, illetve gondolataink örömteli voltáról tudósítanak (Descartes 1996. 72; Locke 2003. 134–135, 608–609). Ilyen Kantnál a szép feletti tetszés is, melyhez intellektuális és morális érdek fűződik, kiváltképpen pedig az erkölcsi törvény tudatából fakadó tisztelet érzése, amely a morális életvitel és nevelés legfőbb mozgatórugója (Kant 1997. 221–227; Kant 2004b. 89. skk). Ezeknek az érzéseknek és tudatállapotoknak tehát ismét *funkciójuk* van, amely semmiképpen sem abban áll, hogy sirassuk őket a számítógép térhódítása miatt, vagy pedig mégoly meggyőző gondolatkísérletekbe, netán még nem létező, de bizonyára szilárd (mert fizikai) elméletekbe menekítsük őket. John McCarthy joggal kérdőjelezi meg Penrose idézett könyvének *Epilógusát*, mely szerint a szuperszámítógép nem értené a „mit érez?” kérdését. Egy jövőbeli számítógép bizonyára fog tudni válaszolni azáltal, hogy képes lesz megfigyelni saját működési folyamatát. Pillanatnyi állapotáról és készségéről kel-lene számot adnia, amely csak akkor hasonlítana a mi érzéseink leírásához, ha ennek programozását valamiért előnyösnek tartanák az alkotói (McCarthy 1990).

Ugyanezen az alapon Marvin Minsky elképzelhetőnek tartja, hogy gépek tudatosabbak legyenek nálunk és „gazdagabb mentális életük” legyen, különösen ha éppen ez teszi még okosabbá őket, hiszen nincs akadály, hogy erre „huzzalozzuk” őket. Ezen a módon az MI hozzájárul ahhoz is, hogy többet tudjunk meg saját elménkről, a gondolkodásról, az érzésről (Minsky 1985). Herbert Simon egyenesen odáig megy, hogy az új találmány, a számítógép segítségével megtanulunk engedelmeskedni az „Ismerd meg önmagad!” régi parancsának. (Simon 1980. 6268). Az MI kutatói a józan ész okoskodásaira is gondolnak ezzel, egyes problémamegoldó „szakértők” alapelveire pedig bátran hivatkozhatnak is – ezt láttuk a sakknál. Most pedig azzal döbönt meg bennünket ez a fajta gép, hogy egyenesen szókratészi vagy sztoikus *erényeket* mutat. „Érzései” teljességgel reflektáltak és uraltak, hiszen eleve gondolatok – mi gondoltuk beléjük azokat.⁸

III. KÖVETKEZMÉNYEK

A gondolkodó géppel kapcsolatos félelmeknek és bizakodásoknak egyaránt alapja az az elképzelés, hogy ha a gondolatot algoritmus hozza létre, akkor az mintegy felbomlik egyszerű, primitív összetevőkre és elveszíti eredeti méltóságát, avagy eredeti durvaságát – kinek mit. A felidézett klasszikus szerzők szerint

⁸ Mind a sakkprogramok, mind a számítógép esetén a *létrehozásukban* szerepet játszó gondolatokról beszélnek, nem arról a jelenségről, amikor produktumaikba gondolunk, látunk, érzünk bele valamit.

viszont *az egyszerű gondolat az eredeti*, és ebben az alapgondolatban a legközvetlenebb szövetségesre lelhetnénk a számítógépben. Ahogy a sakkprogramban saját gondolatainkat, a vezérlőegység működésére reflektálva öntudatunk „eredendő szintézisét” ismerhetjük fel, ismét csak szinte tökéletes „kivitelben”. A simoni „technikai” értelemben nyugodtan mondhatjuk, hogy a gépnek öntudata van, érez, gondolkodik és lehet saját működésének tárgya. Ha ezek az „elmeállapotok” valami *funkciót* látnak el bennük, akkor miért tagadnánk meg tőlük ezeket a szavakat, amikor saját magunkra vonatkozóan is használjuk őket *ugyanebben az értelemben is?*

A kényes kérdéssel akkor találjuk magunkat szembe, ha egyes tudatállapotoknak nem funkciót, hanem magában való és csak az emberre jellemző értéket tulajdonítunk. Az említett rendszeralkotó filozófusok még kényesebb válasza szerint viszont nem az elme valami sajátos, magának való része adhat ilyen értéket, hanem az, ha a platóni lélekállam mintájára minden képesség *teszi a dolgát*, kimondottan az emberre jellemző pedig csak az lehet közülük, amelyik *irányítani* képes a többi. A gépek általában is teljesítik az első feltételt, a számítógép pedig a másikat is egészen jól – a részletek bonyolultsága tekintetében a tervezője számára is követhetetlenül. Így „még furesább” az a kérdés, melyet Minsky az önmagukat fejlesztő gépek lehetősége kapcsán vet fel: „építünk-e olyan gépeket, amelyek valamiképp 'jobbak' lehetnek nálunk?” (Minsky 1985). Mert nem is csak a specializált szakértő jelentésében beszélhetünk „jobbról”, hanem *morális* értelemben, amennyiben a gép mentes azoktól a testi gyengeségektől, amelyek miatt a hagyományos erkölcsi felfogás szerint gyakran hiába „látjuk a jót”, miközben a 'jó' *eszméje* a racionalista etikák szerint megfogalmazható, és megvalósítása kifejezetten épít a rendre, módszerre, szabályokra.

Itt azonban semmiképp sem hallgathatunk a legátfogóbb és leg súlyosabbnak ható ellenvetésről. A gépről mindvégig lényegében mint az emberi cselekvés eszközéről beszéltem, márpedig a technikának ez az „instrumentális és antropológiai meghatározása” Heidegger mellett (vagy az ő nyomán) sokan mások szerint is elégtelen. Sokkal inkább szokás a korábban megfogalmazott gondolat fordítottjáról beszélni: a gépek formálnak minket a saját képükre és hasonlóságukra. A modern technika „által a valóságos többé vagy kevésbé felfogható módon mindenütt állománnyá válik”, és végül már az embert „magát is állományszámba lehet csak venni. Másfelől éppen az ily módon fenyegetett ember terpeszkedik el a földön annak uraként. Ezáltal úrhodik el annak a látszata, hogy minden, ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány” (Heidegger 2004. 112, 122, 124, 126). „Minden funkcionál. Éppen az az ijesztő, hogy funkcionál, és a funkcionálás egyre további funkcionálásra törekszik, és hogy a technika egyre jobban elszakítja az embert a földtől és gyökértelenné teszi” – mondja Heidegger a vele készült nevezetes interjújában. Arra a kérdésre pedig, hogy mi tölti be most a „halálán lévő” filozófia helyét, amely-

től mindig segítséget várhattunk a világ folyamatainak megértéséhez és döntéseinkhez, kurtán így felel: „A kibernetika” (Heidegger 1995. 12–13).

Igen, pontosan ezzel áll szemben az az emberközpontú filozófia, amely szerint a technika „annak művészetéhez tartozik, hogy létrehozzunk valamit, amiről azt akarjuk, hogy legyen”, és amely nem riadhat vissza attól, hogy az embert állományszámba veszik, ha egyszer a „közönséges emberi értelem” maximájának tartja, hogy *mindenki más helyében* gondolkodjunk. Ugyanezen maximák közé tartozik, hogy *önállóan* gondolkodjunk, „az észnek sohasem szabad passzívnak lennie”, mert a passzivitásra való hajlam vezet az előítéletek legnagyobbikához: „ha valaki úgy jeleníti meg a természetet, mint amely nincs alávetve azoknak a szabályoknak, amelyeket az értelem a maga lényegi törvényével a természet alapjául tesz meg” (Kant 1997. 21, 219). Az értelem törvényeivel összhangban levő természethez illeszkedik az *azért* gondolkodó, mert ember *kigondolta* gép önálló gondolata is, minden funkciójával együtt. E funkciók egyike lehetne az a nem szándékolt, sőt váratlan, de legalábbis a számítógépek mindegyikénél közös funkció, hogy az embert segítse visszatalálni gyökereihez: *értelméhez* és a maga funkciójára vagy *posztjára és rendeltetésére* vonatkozó kérdéshez. Ugyanez áll magára a filozófiára is, hiszen pontosan „kibernetikának” kellene lennie, a *kormányzás mesteriségének* – legalábbis annak az *Államnak* a törvényei szerint, amely „sehhol a világon nincs” (Platón 1984. 648).

IRODALOM

- Berliner, Hans 1981. An Examination of Brute Force Intelligence. *International Joint Conferences on Artificial Intelligence* 81. 581–587.
- Campbell, Murray – Joe Hoane – Feng-hsiung Hsu 2002. Deep Blue. *Artificial Intelligence* 134/1–2. 57–83. <<http://www.math-info.univ-paris5.fr/%7Ebouzy/Doc/PJR/DeepBlue.pdf>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Dennett, Daniel C. 1998. *Darwin veszélyes ideája*. Ford. Kampis György – Kavetzky Péter. Budapest, Typotex.
- Descartes, René 1980. *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Dabas, IKON Kiadó.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1996. *A filozófia alapelei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris.
- Donskoy, Mikhail – Jonathan Schaeffer 1990. Perspectives on Falling from Grace. In Tony Marsland – Jonathan Schaeffer (szerk.). *Computers, Chess, and Cognition*. New York, Springer-Verlag. <http://webdocs.cs.ualberta.ca/~jonathan/publications/ai_publications/grace.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Dreyfus, Hubert L. 1965. *Alchemy and Artificial Intelligence*. Santa Monica, California, The Rand Corporation.
- Frey, Peter W. – Larry Atkin 1978. Creating a Chess Player. An Essay on Human and Computer Chess Skill. *BYTE Magazine* 3/10. 182–191.

- Guid, Matej 2010. *Search and Knowledge for Human and Machine Problem Solving*. Ph.D. thesis, University of Ljubljana. <http://eprints.fri.uni-lj.si/1113/1/Matej_Guid.disertacija.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Haugeland, John 1989. *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge, MA – London, MIT Press.
- Heidegger, Martin 2004. Kérdés a technika nyomán. Ford. Geréby György. In Tillmann J. A. (szerk.) *A későújkor józansága II*. Budapest, Göncöl Kiadó. 111–133.
- Heidegger, Martin 1995. „Már csak egy Isten menthet meg bennünket...” (A *Der Spiegel* interjúja Heideggerrel 1966. szeptember 23-án). Ford. Krémer Sándor. In Vajda Mihály Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művéhez. Dabas, IKON Kiadó. 7–15.
- Hendriks, Willy 2012. *Move First, Think Later. Sense and Nonsense in Improving Your Chess*. Alkmaar, New In Chess.
- Horst, Steven 2009. The Computational Theory of Mind <<http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Hsu, Feng-hsiung 1991. Designing an almost „knowledge-free” chess machine: „Expert inputs” are sometimes harmful. In *The Role of Chess in Artificial Intelligence Research. International Joint Conferences on Artificial Intelligence*. 1991. <<http://dli.iit.ac.in/ijcai/IJCAI-91-VOL1/PDF/084.pdf>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Hsu, Feng-hsiung 1999. IBM’s Deep Blue Chess Grandmaster Chips. *IEEE Micro* 19/2. 70–81.
- Hsu, Feng-hsiung 2005. Oral History of Feng-Hsiung Hsu. Interviewed by: Dag Spicer. <http://archive.computerhistory.org/projects/chess/related_materials/oral-history/hsu.oral_history.2005.102644995/hsu.oral_history_transcript.2005.102644995.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Locke, John 2003: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid, Budapest, Osiris.
- Marsland, Tony – Yngvi Björnsson 1997. From MiniMax to Manhattan. In *Deep Blue Versus Kasparov: The Significance for Artificial Intelligence*. AAAI Workshop. 31–36. <<http://www.ru.is/faculty/yingvi/pdf/MarslandB97.pdf>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- McCarthy, John 1997. AI as Sport. <<http://www-formal.stanford.edu/jmc/newborn/>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- McCarthy, John 2006. Human-level AI is harder than it seemed in 1955. <<http://www-formal.stanford.edu/jmc/slides/wrong/wrong-sli/wrong-sli.html>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- McCarthy, John 1990. Review of *The Emperor’s New Mind* by Roger Penrose. In *Bulletin of the American Mathematical Society* Volume 23, Number 2, October 1990. 606–616. <<http://www-formal.stanford.edu/jmc/reviews/penrose1/penrose1.html>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Mérő László 2001. *Új észjárások*. Budapest, Tericum Kiadó.
- Minsky, Marvin 1985. Why people think computers can’t. In Denis P. Donnelly (szerk.) *The Computer Culture*. Cranbury NJ, Fairleigh Dickinson University Press. 1985. utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.

- <<http://web.media.mit.edu/~minsky/papers/ComputersCantThink.txt>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Neumann János 2003. *Válogatott írásai*. Vál. Ropolyi László. Ford. Tarján Rezsőné, Augusztinovic Mária, Szalai Sándor. Budapest, Typotex.
- Penrose, Roger 1993. *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*. Ford. Gálfi László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Platón 1984. *Állam*. Ford. Szabó Miklós. In *Összes művei II*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 5–710.
- Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schröder, Ed 2004. How REBEL Plays Chess. <<http://members.home.nl/matador/Inside%20Rebel.pdf>>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Shannon, Claude E. 1950. Programming a Computer for Playing Chess. *Philosophical Magazine* Ser. 7. 41/314. 256–275. <http://archive.computerhistory.org/projects/chess/related_materials/text/2-0%20and%202-1.Programming_a_computer_for_playing_chess.shannon/2-0%20and%202-1.Programming_a_computer_for_playing_chess.shannon.062303002.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Simon, Herbert A. 1980. Computers – Non-numerical computation. <www.pnas.org/content/77/11/6264.full.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Simon, Herbert A. 1982. *A vezetői döntés új tudománya*. Ford. Csiky-Strauss Edit – Dr. Kovács Péter. Budapest, Statisztikai Kiadó Vállalat.
- Simon, Herbert – Jonathan Schaeffer 1992. The Game of Chess. In Robert J. Aumann – Sergiu Hart szerk. *Handbook of Game Theory with Economic Applications*. North Holland, Amsterdam, Elsevier Science Publisher. Vol I. 1–17.
- Turing, Alan M. 1965. Számológépek és gondolkodás. Ford. Tarján Rezsőné. In Szalai Sándor (szerk.) *A kibernetika klasszikusai*. Budapest, Gondolat Kiadó. 120–160.
- Winkler, Franz-Günter – Johannes Fürnkranz 1998. A Hypothesis on the Divergence of AI Research. *ICCA Journal*. 21/1. 3–13. <http://members.aon.at/fgwinkler/PAPER/AI_chess.pdf>, utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.

A Vagy-vagy „kerete”

(avagy hogyan olvassuk Kierkegaard fő művét?)*

A *Negatív dialektika* előszavában Adorno (Schönberg egyik megjegyzésére támaszkodva) azt állítja, hogy a filozófiai koncepciókat nem lehet referálni. „A filozófiát nem bizonyos kategóriákra kell lecsupaszítani, hanem először is meg kell komponálni. [...] Hogy mi játszódik le benne, azt nem a tézisek vagy az álláspontok döntenek el, hanem a szöveg és nem a deduktív vagy induktív értelemben egyirányú gondolatmenetek. A filozófia így lényegében nem referálható” (Adorno 1973. 44). Adorno mintha egy nagyon fontos gondolatnak rugaszkodna neki, de aztán némileg elbizonytalanodik, amikor azt mondja: „lényegében” („Daher ist Philosophie *wesentlich* nicht referierbar”).¹ Adorno minden bizonnyal tudatában van annak, hogy a tétel ilyen általános megfogalmazása az árnyalatok elvesztéséhez vezethet. A különböző filozófiák különböző módon és különböző okoknál fogva állhatnak ellen a „referálásnak”. De mit értünk referáláson? Mit érthetünk azon, hogy egy filozófiai koncepció *nem* referálható? A „referálás” az interpretáció egy olyan esete, amelyet első megközelítésben a szöveg értelmének vulgáris összefoglalásával azonosíthatunk. A referálás fölöslegessége vagy a rá vonatkozó tilalom két vonatkozásban is Hegelre vezethető vissza. *Egyrészt* Hegel szerint a filozófia sohasem redukálható tézisekre vagy álláspontokra. *Másrészt* a hegeli koncepcióból az is levezethető, hogy semmi értelme sincs annak, hogy a filozófiát a közönséges emberi tudat számára akarjuk közvetíteni. Ő inkább úgy gondolta, hogy a tudatot kellene fölemelni a filozófiához. De itt nem lehet célom a referálhatatlanság általános elméletének kidolgozása, hanem inkább csak azt a sejtésemet szeretném megfogalmazni, hogy Adorno számára a referálhatatlanság tapasztalatát elsősorban Kierkegaard műveinek tanulmányozása nyújtotta. Adorno számos filozófusról írt: Husserlről, Heideggerről, Kantról, Hegelről és Marxról; és az esetek nagy részében képes is volt valamiféle egyensúlyt tartani a szövegek feldolgozása és saját gondolatainak kifejtése között. A kierkegaard-i szövegeket azonban egyetlen romhalmazként kezeli, és csak

* Előadás a „Kortársunk Kierkegaard” című konferencián, Budapesten, 2013. május 3-án.

¹ Uo. Kiemelés tőlem: W. J.

építőkövekként használja őket a saját koncepciójának kidolgozásakor. (Ehhez csak egyetlen pillantást kell vetnünk a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* című habilitációs írásának tartalomjegyzékre: az esztétikum expozíciója, a bensőségesség konstitúciója, az egzisztálás fogalma, a szférák logikája stb.) Adorno olyan élesen szembeszegül a kierkegaard-i filozófia referálásával, hogy már-már a szövegek interpretációja is veszélybe kerül. A Kierkegaard-monográfia azonban ezt a problémát inkább elfedi, mint napfényre hozza. Ebben a könyvben ugyanis inkább az ellenkező véglet jelenik meg veszélyként: mintha az olvasóközönség már lemondott volna a kierkegaard-i életmű filozófiai *oeuvre*-ként való értelmezéséről, mintha egyértelmű lenne, hogy Kierkegaard műveiben költői alkotásokat kellene látnunk. „Mindig, ha filozófiai műveket költészetként próbálunk megragadni, elvétjük azok igazságtartalmát. A filozófia formatörvénye a valóság interpretációját követeli meg a fogalmak egybehangzó összefüggése alapján” (Adorno 1979. 9). Jó, akkor ne tekintsük költészetnek, de azt is el kell ismernünk, hogy az igazságtartalma nehezen ragadható meg. Hallgatóim közül már valaki közbeszólhatna: de hiszen mindenki el tudja mondani, hogy a kiadó hogyan talált rá a kézira, hogy a könyv A és B papírjaiból áll, aztán van a három stádiumra vagy életformára való felosztás – úgy tűnik, mindez a kezünkbe ad egyfajta a fonalat, ha valakinek el akarnánk mesélni, hogy miről szól a könyv. (Így szokták összefoglalni a tankönyvek a mű koncepcióját, így felelnek róla a diákok, a tanárok ezt osztályozzák stb.) Miért lenne különleges mű a *Vagy-vagy* a referálhatóság vagy a referálhatatlanság szempontjából? Első megközelítésben Hegelhez viszonyítva próbálhatunk válaszolni: Hegelnél nem voltak tézisek és álláspontok, de a szellem mozgásának mégis volt egy teleologikus iránya, és talán ehhez a célirányos mozgáshoz kötődve próbálhatnánk elmesélni, hogy miről is szól a hegeli filozófia. Kierkegaard-nál viszont már ez az irány is elbizonytalanodik. De véleményem szerint a *Vagy-vagy* referálhatatlanságának van még egy ennél is sokkal súlyosabb oka: Kierkegaard rendkívül különböző műfajú írásokat helyez egymás mellé. Töredékeket (vagy aforizmákat), naplót, bevezetést, esztétikai értekezést, filozófiai elemzést, prédikációt. És bárhogyan is foglaljuk össze a mű mondanivalóját, ezt a műfaji sokféleséget nem tudjuk sem figyelembe venni, sem visszaadni.

*

Most már érdemes lenne kézbe vennünk a könyvet, és megvizsgálni, hogy nem kínál-e fel mégis valamilyen olvasási vezérfonalat. A könyv így kezdődik: „Kedves olvasó, talán mégis csak eszedbe ötlött [...]” (Kierkegaard 1978. 9). Egyelőre nem tudjuk, hogy mi, de már a megszólítás tényén is meglepődhetünk. Az olvasó egyik legelső említésével Ágoston *Vallomások* című könyvében találkozhatunk: „Kinek mesélem mindezt? Nem neked, Istenem, hanem előtted mesélem el embertársaimnak, bármilyen kis része is vegye kézbe ezt az írást; elmesélem neki, hogy én és minden olvasó rádöbbenjen, hogy milyen mélységből kell hozzád kiál-

tani.” (Augustinus 1982. 58. A fordítást módosítottam.) Az olvasó közvetlen, a mű kiindulópontján álló megszólítására azonban majd csak az újkor legelején fog sor kerülni. Mindannyiunk által jól ismert példa: Cervantes így kezdi a *Don Quijote* című regényét: „Dologtalan olvasó!” (Cervantes 1970. 11). Vagyis az olvasó a passzív befogadó szerepében van. „Elhiheted, ha nem esküszöm is, azt szeretném, ha ez a könyv, mint elmémnek szülötte, oly szép, oly kitűnő s oly mulattató lenne, hogy tökéletesebb már elképzelhető se legyen. Azonban nem tehettem a természet törvénye ellen, mely szerint mindenkinek magokhoz hasonlókat nemzenek.” (Uo.) – De most inkább a kevésbé ismert filozófiai példák felé szeretnék fordulni, először is Agrippa von Nettesheim 1530-ban megjelent *A művészetek és a tudományok bizonytalansága és hiúsága* című könyvéhez. „Kedves olvasóm, mondd el nekem, ha a könyvem számodra merész, derék és szemtelen, a herkulési erőket is felülmúló tetteknek tűnik. Most abba fogok bele, hogy az összes tudomány és művészet óriási haderejével szemben fegyvert ragadjak, és a műveltség erős és hatalmas harcosait tetemre hívjam.” (Nettesheim 1713. 3.) Mi lehet erre a reakció? „Máris el tudom képzelni, hogy a doktorok hatalmas tömege, az összes doktor büszke sokasága, az összes magisztrátus autoritása és súlyos tekintélye, az összes bakkalaureus hallatlan beképzeltsége, és az összes ravaszdi iskolamester szörnyű igyekezte, továbbá a művészek és mesteremberek fölháborodása micsoda szitkokat és átkokat fog a fejemre szórni.” (Nettesheim 1713. 3–4.) A szerző hatásos eszközökkel próbálja megnyerni az olvasót, megpróbálja fölkelteni a szimpátiáját a mű iránt. Lehet, hogy nem tökéletes, lehet, hogy sokan szidni fogják, de TE, kedves olvasó, ne veszítsd el az érdeklődésedet! A szerző egyértelműen bízik az olvasóban, vagy úgyis mondhatjuk, hogy megpróbál a bizalmába férkőzni. – Jacob Böhmével kezdődik az a tradíció, amely az olvasót nem a maga változatlanóságában tekinti, hanem éppen az ő tanítását és művelését tűzi ki célként. Az *Auróra, avagy a hajnali pirkadat* című könyvében ezt írja: „Jóindulatú olvasó, szerettelek volna alázatosan figyelmeztetni, hogy add föl az önhittségedet, és ne szeress bele a pogány bölcsességbe, és ne bosszankodj a szerző együgyűségén sem; mert a műve nem az eszének, hanem a szellemének produktuma.” (Böhme 1955. 69)² De Böhme azt is tudja, hogy nem szabad félrevezetnie az olvasóit. Semmi sem garantálhatja ugyanis, hogy egy szerző ne éljen vissza az olvasó bizalmával. „Neked csak arra legyen gondod, hogy a szellemed befogadja a szentlelket, amely Istenből árad ki, ez el fog vezetni téged minden igazsághoz [...]. És aztán ennek fényében és erejében mindent meg fogsz látni, és még a szentháromságot is – és mindazt, amit

² Ez a kicsit mentegetőző mondat a következő bekezdés után következik: „És a pokoli kvalitás gyümölcsöket érlelt, mint ahogy azt a földön is tette volna; csak hogy a jó elvált tőle [...]. És az emberek, akik azonosak voltak a szellemekkel, most mindannyian ettek a minőségének gyümölcséből, még az ördög is; mint ahogy az emberek között különbség van a Földön a minőségüket tekintve, és nem mindannyian egyforma minőségűek, és ez így van a kitaszított szellemek esetében is, tehát az égi pompában is, az angyalok és az emberek esetében is, és ez mindörökké így marad. Ámen.” (Böhme 1955. 49–50)

eszerint írtak – meg fogod érteni.” (Böhme 1955. 69.) – Spinoza *Etikájának* van egy híres helye, ahol a szerző már nem megszólítja az olvasót, hanem magában azon töpreng, hogy mit fognak az olvasói szólni. „Olvasóim itt bizonyára fennakadnak, és sok mindenféle juthat eszükbe, ami megállítja őket. Kérem azért, hogy lassú lépésben jöjjenek velem tovább, s ne mondjanak ezekről ítéletet addig, amíg mindent el nem olvastak.” (Spinoza 1979. 85.) Spinoza akkor fordul az olvasóhoz, amikor úgy gondolja, hogy valami döbbeneteset és megütközöt mondott (és nemcsak mondott, hanem bizonyított is): „Ebből következik, hogy az emberi szellem Isten végtelen értelmének része.”³ – Schelling ezt a figyelmeztető hangütést már nem egy megdöbbenő gondolat után helyezi el, hanem a könyv elejére helyezi. „Mindazon kérések helyett, melyeket egy író olvasói és megítélői felé meg szokott fogalmazni, itt csak egyet szeretnék kiemelni: a dolgotat vagy egyáltalán ne, vagy a maga teljes összefüggésében olvassák el, és vagy teljesen tartózkodjanak az ítéletalkotástól, vagy pedig a szerzőt az egész mű, és ne kiragadott részek alapján ítélik meg.” (Schelling 2003. 25.) (Ezek a megjegyzések rengeteg elárulnak a 17–18. századi olvasási szokásokról; akkoriban az olvasók meglepődése és megütközése általában az olvasás – a könyv tanulmányozásának – megszakításához vezetett.)⁴ Kierkegaard nem akarja tanítani az olvasóját; a könyv felütésében rögtön beszélgetésbe elegyedik vele. És nem is az olvasó bizalmába akar férkőzni, hanem csevegni próbál vele. De miről lehet az olvasókkal csevegni? Mivel az olvasó csak a mű által konstruálódik meg, ezért azt válaszolhatjuk, hogy természetesen a műről lehet vele csevegni. De ez így nem jó – mondhatná Kierkegaard. A műről való beszélgetés nemcsak a mű létét feltételezné, de annak ismeretét is. Így létrejön egy furcsa kör; nem lehetséges tehát magáról a műről beszélni. No de akkor miről? De miért is feltételeznénk, hogy ez az egyetlen könyv konstruálja meg az olvasót. Az olvasó nem csak ennek a könyvnek az olvasója, hanem már más könyveket is olvasott, és így már van némi fogalma a filozófiáról is. De milyen filozófiáról, milyen filozófiai tételeket ismerhet? Úgy tűnik, hogy erre a 19. század közepén már nem lehet egyértelműen válaszolni: az utolsó nagy, egységteremtő filozófia – a hegei – most van szétcsúszóban. De ezt a szituációt egy negatív perspektívában talán mégis csak egységbe lehet foglalni: az olvasó a hegei filozófia szétcsúszásának korába tartozik. Az olvasótól így azt várhatjuk el, hogy jól ismeri a hegei filozófiát, és vannak bizonyos kételyei vele szemben. „Kedves olvasó, talán mégis csak eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a

³ „És ennél fogva, amikor azt mondjuk, hogy az emberi szellem észreveszi ezt vagy azt, akkor csak annyit mondunk, hogy ez vagy az a képzet megvan Istenben [...]” (Spinoza 1979. 85.)

⁴ Rousseau ezt írja *A társadalmi szerződés* harmadik könyvének elején: „Figyelmeztetem az olvasót, hogy ezt a fejezetet igen alaposan kell olvasnia, s hogy nem tudom, mi módon tehetném világossá gondolataimat olyan emberek előtt, akik nem akarnak odafigyelni.” (Rousseau 1978. 521.)

külső.” (Kierkegaard 1978. 9) Mintha Kierkegaard véletlenszerűen mutatott volna rá egy hegeli tételre, nézzük pl. a külső és a belső azonosságának tételét. Nézzük! A *Logika* lényegről szóló fejezetében a jelenségről szóló alfejezet végén van egy rövid szakasz, amely „a külső és a belső viszonya” címet viseli. Ebben Hegel többször kimondja, körüljárva vagy talán sulykolva a külső és a belső azonosságának tételét: „Ezért valami, ami *először csak* belső, éppen ezért *csak* külső. Vagy megfordítva, valami, ami *csak* külső, éppen ezért *csak* belső” (Hegel 1996. 181). Még ha most figyelmen kívül is hagyjuk ennek a megállapításnak a helyi értékét, három megjegyzés rögtön ide kívánczik. – (1) Itt nem az emberről, hanem a dolgokról van szó, legalábbis ez az egyértelmű benyomás alakul ki az olvasóban, a jelenségről szóló fejezet elejét tanulmányozva. – (2) Az azonosság *különböző* mozzanatok azonossága: a belső a lényegnek, a külső viszont a létnek felel meg. „Amennyiben a belső mint *lényeg*, a külső azonban mint *lét* van meghatározva, így egy dolog, amennyiben csak a maga *lényegében* van, csak a közvetlen *lét*, vagy a dolog, amely van, és éppen ezért csak a maga *lényegében* van” (Hegel 1996. 181–182). A fejezet nyitó gondolata a következő: „*a lényegnek meg kell mutatkoznia*” (Hegel 1996. 124). De a lényeg nem más, mint az önmagát önmagában megszüntető absztrakt lét. Ennek a lényegnek a megjelenése lesz a jelenség. Eszerint az összefüggés úgy alakul, hogy először a létől jutunk el a lényeghez (vagyis a külsőtől a belsőhöz), aztán a lényegtől a lét egy újabb formájához (vagyis a belsőtől egy új külsőhöz), ezt nevezi Hegel egzisztenciának vagy dolognak. – (3) Az azonosság Hegel számára nem a kétirányú egyenlőséget jelenti, hanem inkább a mozzanatok egymásra utaltságát, egymás általi feltételezettségét: „a külső [...] a belsővel a tartalma szerint nem csak *egyenlő*, hanem a kettő *egy dolog*” (Hegel 1996. 180). Majd valamivel később: „Így a két oldal a tartalma szerint megint csak egy és ugyanaz. De a dologban mint egymást átható azonosság [jelennek meg]” (Hegel 1996. 180). „Kedves olvasó, talán [...] eszedbe ötlött [...], hogy kételkedj kissé [ama] filozófiai tétel [...] helyességében, [hogy] a külső a belső, s a belső a külső” (Kierkegaard 1978. 9). De Hegel ebben az esetben sem formális azonosságra gondolt, hanem egy mozgó összefüggésre. Erre Kierkegaard a következőt válaszolhatná: még ha ezt el is fogadjuk, a dolgok vonatkozásában megfogalmazott összefüggést semmiképpen sem kellene átvinnünk az emberre. De miért akarnánk átvinni? Kierkegaard-nak ez mindenesetre azért juthatott eszébe, mert „egzisztencia” alatt ő nem a dolgokat, hanem az embert érti. Ennek pontosításához a *Vagy-vagy* következő megállapításából érdemes kiindulnunk: „A nőnek ez a *léte* – az egzisztencia szó már túlságosan sokat mond, hiszen a nő a maga életét nem *önmagából* meríti – helyesen mint kellem [Anmut] jelölhető meg, amely kifejezés a vegetatív életre utal [...]”. (Kierkegaard 1978. 546. A fordítást módosítottam.) Számunkra ebből mindenekelőtt az a fontos, hogy az emberi lét Kierkegaard szerint nem nevezhető automatikusan egzisztenciának, hanem csak abban az esetben, ha az életét önmagából meríti. De azt már Descartes *Meditationes*éből tudjuk, hogy az ember nem merítheti az életét önmagából. „Mert hát honnan származik a létem? Tőlem

vagy a szüleimtől, vagy bármi mástól, ami istennél kevésbé tökéletes? Hiszen nemhogy nála tökéletesebbet, de még éppoly tökéletest sem vagyunk képesek sem kigondolni, sem kiötleni.” (Descartes 1994. 60.) Mit jelenthet tehát az életet önmagából meríteni? Először is induljunk ki abból, hogy mit mond Kierkegaard a nőkről. A megfogalmazás nagyon emlékeztet a *Jogfilozófia* híres 166. paragrafusának függelékére: „Nők műveltek lehetnek ugyan, de a magasabb tudományokra, a filozófia és a művészet bizonyos produkcióira, amelyek egy általánost követelnek, nem valók. A nőknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, kecsességük, de az ideális nincs a birtokukban.” (Hegel 1983. 194.) Az ötleteket, az ízlést és a kecsességet Kierkegaard a *kellem* kifejezésével ragadja meg és foglalja össze. Ugyanakkor Schillertől tudjuk, hogy a kellem az, ami a szépséget vonzóvá teszi. „A görögök elképzelése nem mást, mint a következő értelmet foglalja magában: a kellem egy *mozgó* szépség, egy olyan szépség ugyanis, amely a maga szubjektumán véletlenül jön létre és ugyanúgy meg is szűnhet. Abban különbözik a *fix* szépségtől, amely a szubjektummal együtt szükségképpen adott.” (Schiller 1985. 167.) Vagyis a kellem a szépség kifelé való áradása, ami a szépséget vonzóvá teszi. Ez a kifelé való áradás azonban megköveteli és feltételezi egy meghatározott világ meglétét, mindenekelőtt a férfiak jelenlétét.⁵ Amikor Kierkegaard ezért azt írja, hogy az egzisztencia feltételezi, hogy az élet önmagát önmagából merítse, akkor valószínűleg nem annyira a fizikai életre, mint inkább az élet értelmére gondol. De ezzel egy újabb lehetséges megkülönböztetéshez jutottunk el: lehet, hogy a kellem és az egzisztencia világában másképp és másképp kellene értelmeznünk a külső és a belső egymáshoz való viszonyát? Úgy tűnik, a kellem világában, vagyis a szépség kifelé áradásában teremődik meg a külső és a belső azonossága, ezzel szemben az egzisztenciában a külső és a belső között szakadék tátong. (Ugyanakkor azt is feltételezem, hogy Kierkegaard nem ragaszkodna ahhoz, hogy a kellem és az egzisztencia alapprincípiumait a férfi és a nő különbségéhez kössük. A nőről így ugyanis a férfi beszél, az eljegyzés felbontása előtti pillanatban. Itt hangsúlyozottan az esztétikai stádium embere szól: „Számomra a nő mindig megfontolások kimeríthetetlen anyaga, megfigyelések örök forrása volt, és az is marad. Az olyan ember, aki semmiféle ösztönzést nem érez az ilyen stúdiumok iránt, tőlem az lehet a világon, ami akar, de egy dolog nem mondható el róla, nem *esztétikus*.” (Kierkegaard 1978. 542.) Így – azt hiszem – jó okunk van arra, hogy Kierkegaard saját nézeteként csak ennyit rögzítsünk: az egzisztenciához hozzátartozik, hogy az életnek a maga értelmét önmagából kell merítenie.)

*

⁵ Hasonló értelemben használja az *kellem* [*Anmut*] fogalmát Kierkegaard is. Egy kerti jelenet kapcsán ezt írja Cordéliáról: „Micsoda kellemet bontakoztatott ki, és a játék erőfeszítésének köszönhetően még csábítóbb, amely a szépségét még inkább megemelte! Micsoda csábító harmónia a mozdulatok önellentmondásában!” (Kierkegaard 1978. 549.)

Az egzisztencia a maga életére nézve immanens értelemteremtő képességgel és erővel rendelkezik; de ezzel együtt már fel kell tételeznünk a külső és a belső közötti szakadékot. „Kedves olvasó, talán mégis csak [kételkedsz] néha [...] annak a [...] tételnek a helyességében, [hogy] a külső a belső, s a belső a külső.” (Kierkegaard 1978. 9.) Kierkegaard az olvasóból egy sejtést próbál előcsalogatni, amelyet ő aztán a könyv alapgondolataként kb. ezer oldalon keresztül kidolgoz. Most szinte az öünkbe hullik ennek az alapgondolatnak az összefoglalása: az egzisztenciában konstitutív jelentősége van a belső és a külső közötti nem-azonosságnak. (Láttuk, hogy Hegel sem abszolút-formális azonosságra gondolt, de ezzel az apró torzítással Kierkegaard egyszerűbben meg tudta nyitni az elemzéséhez szükséges perspektívát.) Igazából a könyv nem is a nem-azonosság meglétéről, hanem annak konkrét alakjáról szól. Mi tehát ez a nem-azonosság? „Talán már te is hordoztál magadban olyan *titkot*, melyről úgy érezted, hogy a boldogságával vagy fájdalmával túlságosan is kedves számodra, semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard 1978. 9.) A nem-azonosság a titok. A *titok* általában nem szerepel a filozófiai terminusok között, és ha fel is bukkan, akkor általában egy rejtély vagy egy megoldandó feladat értelmében szerepel. Talán Jacob Böhme volt az egyetlen, aki filozófiai terminusként használta, és mint ilyent próbálta bevezetni, az *Auróra, avagy a hajnali pirkadat* című könyvében. Böhme így fordul az olvasójához: „De én szeretném neked megmutatni az isteni titkok legmagasabb kapuját [die höchste Porte], és neked nem szabad magasabakat keresned, mert nincsenek magasabbak.” (Böhme 1955. 106.) Böhme az összefoglaló és a téziseket kimondó szakaszokban mindig így fordul az olvasóhoz: és most jegyezd meg a „mély titkot” vagy a „nagy titkot” (Böhme 1955. 76, 95, 101). Aztán egy bizonyos helyen a saját könyvét nevezi titoknak. „A főcím, »Morgenröte im Aufgang«, egy titok, egy misztérium, ami rejtve marad e világ okos és bölcs emberei előtt [...]. Azoknak azonban, akik ezt a könyvet együgyűségben olvassák, a szentlélek mohóságával, akik a reményüket egyedül Istenbe helyezik, azok számára nem titok lesz, hanem nyilvános felismerés” (Böhme 1955. 51). És végül Böhme úgy gondolja, hogy a világ rengeteg titka végső soron mind az emberben tükröződik. „Nos, mindenekelőtt erre figyelj, mert ez a nagy titok tükre, az ember legeslegmélyebb rejtélye; ezért az összes világi tanult ember süröghet és foroghat, de ezt az ajtót nem fogja megtalálni” (Böhme 1955. 397). Kierkegaard szerint nem az ember maga a titok, hanem az egzisztenciának van titka; a *Vagy-vagy* pedig e titok bemutatása, a titok különböző alakjainak fölvezetése. És nem lehet azt mondani, hogy az együgyűek érteni fogják, és a tanultak nem, hanem az fogja érteni, akinek van titka. De Kierkegaard nem akarja túlzottan leszűkíteni az olvasói körét; vagy pontosabban, mintha megjijedt volna attól, hogy így meglehet, csak nagyon kevés olvasója lesz. Az előszó a *talán* szóval kezdődik, és aztán a szerző három *talán*nal próbálja körülírni a megszólítottak körét: (1) „Talán már te is hordoztál magadban olyan titkot, melyről úgy érezted, hogy a boldogságával vagy fájdalmával túlságosan is kedves számodra,

semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard 1978. 9.) Ebben az esetben a titok közvetlen személyes tapasztalat. Kierkegaard elsődleges olvasói azok, akik a titok birtokában vannak; ők az egzisztenciák. (2) „Talán már találkoztál [...] olyan emberekkel, akiknél megsejtetted, hogy náluk ugyanerről van szó.” (Uo.) Ebben az esetben nyitva marad, hogy a megszólított maga egzisztencia vagy sem, mindenesetre körülötte egzisztenciák élnek. (3) „Talán az egyik ilyen eset sem illik rád és életedre [...]” (Uo.) Velük mi legyen? Ők majd külső megfigyelőként olvashatják a könyvet. Így tulajdonképpen mindenki kíváncsi lehet egy olyan könyvre, amely az egzisztencia vonatkozásában tagadja a külső és a belső azonosságát. A kételkedés így a titokról való tudásra vezethető vissza, amely „gondolataid közt futó árnyként néha átsuhan” (uo.). Ez az elsuhanó árnyék, mely a gondolatok között néha felbukkan, tulajdonképpen egy kísértet. Marx elsősorban *A német ideológiában* többször gúnyosan beszél az igazságról mint kísértetről (lásd Marx 1969. 139). Ha az igazság a filozófia egészét jelenti, és a kételkedés egy gondolati kísértet, akkor a felbukkanásának nagyon üdvös hatása van. De ehhez a kísértetet végre meg kell ragadnunk. Első lépésben abból indulhatunk ki, hogy a *Vagy-vagy* című könyv maga is egy kísértet. A titok egy kísértetben manifesztálódik. – Ha a titok romantikus elméletét akarjuk felvázolni, akkor mindenekelőtt Bettina von Arnim *Clemens Brentano tavaszi koszorúja* című levélregényéhez kell fordulnunk, amelyet Brentano halála után írt vagy állított össze. „A titokban az ember szabad, nincs bírása, a saját lelkiismerete őrködik fölötte a legmagasabb magasságban. És áttekint és fölismer és elér mindent, ami az előítéletes emberiség számára félelmetes harc. Aki hisz az örökkévalóságban, az halhatatlan. Akin a titok nem uralkodik, annak nincs *egzisztenciája*.” (Arnim 2004. 103.) A titok így az egzisztenciához kötődik; Kierkegaard csak azzal nem értene egyet, hogy a titok egyúttal az örökkévalóságot is garantálja. De Bettina von Arnim megfogalmazása rámutat valamire, ami Kierkegaard főművének nyitósoraiban már nem érezhető: az egzisztenciával rendelkező ember alternatívája az előítéletek hálójában vergődő ember. Aztán Bettina von Arnim egy valóságos párbeszédbe kezd: „Te ezt mondod: »csak egyetlen élet van, mert az élet egésze megélt élet.« – Igen, Clemens! – Egy megélt élet, amelyben minden lélegzetvétel örökké él. – »A művészet azonban egy nem élt élet és ezért az életben lehetetlen...« – Ah, ezen sokat gondolkodtam, és újra és újra kételkedtem benne. – De most már tudom! – Vagy mégsem? – Egy nem élt élet! Édes Istenem! Isteneim, akikhez a szellem az összes benyomást és az összes pillanatot a templom lépcsőin fölfelé cipeli! – [...] Ha a meg nem élt művészet az, amely nem lehetséges az életben, akkor a szellem mégis egyedül benne él. [...] – Csönd! Itt könnyű eltévedni! – [...] Az egyetlen tudás a szerető szellem, az egyetlen művészet a szerető istenség művészete, amit a szellem a maga mágneses erejénél fogva magához vonz. A művészet a meg nem élt mágneses erő, amely minden életet magához ragad. – Ah! – Az életem legtávolabbi távolságában látom és érzem, hogy ez a mágneses erő uralkodik rajtam. [...] Elégedett vagy, Clemens? – Isten veled.” (Arnim 2004. 31.) Micsoda

nehéz kérdés: hogy viszonyul az egzisztencia a költői léthez? De Kierkegaard-t ez már nem érdekelte. – Akinek titkai vannak, az úgy jár-keel a világban, mint egy kísértet,⁶ mindenkitől távol van. (Az ilyen emberekből lesznek a művészek is.) Bettina von Arnim *Így szól a vadász a pásztorokhoz* című versében már kimondottan a kísértetekről beszél:

Ha éjszaka a kápolnában lakom
A kísértetek már nem ütköznek meg rajtam
A vándorok szívesen társulnak egymáshoz
Mert itt én is idegen vagyok.⁷

A kísértetek idegenek, és nem ebből a világból valók. Nyilvánvaló az utalás Jézus szavaira: „Az én országom nem ebből a világból való.” (Jn 18,36.) A versben szó szerint ez szerepel: „Mert én sem idevalósi vagyok”. Titkai csak az idegeneknek vannak, és akinek titkai vannak, azt már a kísértetek ismerősként üdvözlík. A kierkegaard-i fogalmisághoz visszakanyarodva azt mondhatjuk, hogy az egzisztencia idegen ebben a világban. – Ugyanakkor a német romantikában megtaláljuk azt a gondolatot is, hogy a könyvek maguk is titkokat hordoznak, vagyis kísértetek. Achim von Arnim *Az egyiptomi Izabella* című elbeszélésében ezt írja: „A mai napot apám könyvei között töltöttem és olyan szép történeteket találtam, hogy magam is szerettem volna kísértetté válni.”⁸ Vagyis a könyvek olyan érdekesek voltak, hogy magam is szeretnék a könyvek szereplője lenni. Kierkegaard erre minden bizonnyal azt mondaná: ennek a könyvnek (mármint a *Vagy-vagy*nak) annyira érdekesnek kell lennie, hogy felismerd: *rólad van szó!*

*

A *Vagy-vagy* zárása visszatér az olvasó megszólításához: „Szavaimban talán nincs elég erő és áhítatosság, hangom talán nem képes behatolni legbensőbb gondolataidba, ó, de kérdezd meg önmagadat [...]” (Kierkegaard 1978. 1013. A fordítást módosítottam.) A megszólítás megint a *talán* szóval kezdődik. Végül bejártuk a titok különböző formáit, de nem mondhatjuk azt, hogy íme, előttünk van a titok

⁶ „Das Geheimnis selbst schläft in deiner Brust [...]” (Brentano 1963. 450).

⁷ Arnim 2004. 192.

Haus' ich nächtlich in Kapellen,
Stört sich kein Gespenst an mir,
Weil sich Wandrer gern gesellen,
Denn auch ich bin nicht von hier.

⁸ „Az öregasszony benézett a könyvbe és így szólt: »Milyen különös, hogy én olyan öreg vagyok és nem tudok olvasni, és te csak egy ilyen kis kukk vagy bele a világba, és már tudsz; nos figyelj csak, ha kedved van kísértetté válni, ezt el tudjuk intézni – ez jutott éppen eszembe és ez még hasznunkra is lehet.«” (Arnim 1962. 458.)

elmélete. A titokról ugyanis nem lehetséges filozófiai tanítás. Kierkegaard sok mindent elmondott, de azt valószínűleg nem gondolta, hogy sikerült megragadnia a titkot. Ezért az olvasóhoz fordul: „kérdézd meg önmagadat, kérdézd meg önmagadat [egyfajta] ünnepélyes bizonytalansággal”. A kiinduló megszólításban Kierkegaard egy elemzési perspektívát nyitott meg, most viszont az elemzéseket lezárva, ezt kérdezi: sikerült? De ahogy az első (a nyitó) kérdés esetében már feltételezte az olvasó kételyét (vagy legalábbis csíraszerű tudását a külső és a belső nem azonosságáról), úgy most is azt sugallja: ugye nem sikerült teljesen? „Szavaimban talán nincs elég erő és áhítatosság [...]” (Kierkegaard 1978. 1013). de tulajdonképpen nem is lehet. Kedves olvasó, neked a saját tudásoddal, de még inkább a saját tapasztalatoddal mindezt ki kell egészítened és alá kell támasztanod. A titoknak nincs rendszere, vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, a titok rendszere sohasem zárható le. Senkinek a szavaiban sem lehetne elég erő és áhítatosság, az olvasó hozzájárulása a titok elméletéhez konstitutív jelentőségű. A fentiekben sokat beszéltünk az olvasó bevonásának stratégiájáról, de az olvasó bevonásának alapvető jellegzetességéről még nem ejtettünk szót. Kontrasztként tekintsük Diderot *Jacques le fataliste* című regényét. „Te, olvasó, most talán azt hiszed, hogy ez a csapat nekiesik Jakabnak és az urának, véres csata kezdődik, fütykösök puffannak, pisztolyok dörrennek; *bizony csak tőlem függ*, hogy mindez megtörténjék, de akkor mi lenne az elbeszélés hűségével?” (Diderot 1960. 16. Kiemelés tőlem.) Mintha az író és az olvasó viszonya leképezné az úr és a szolga viszonyát, mintha minden az úron múlna, mintha a szerző mindenható lenne. Kierkegaard-nál azonban a szerző kiszolgáltatott az olvasónak, mind a kiinduló, mind a végponton. A szerző nem tehet bármit, és nem is csak azért, mert az anyag ellenállásába ütközik, hanem mert szüksége van az olvasó közreműködésére. A „kérdézd meg önmagadat” azt jelenti, hogy tekints a belső tapasztalataidra. És ezen a ponton úgy tűnik, hogy a kezdeti három (talán-nal való megszólítás közül) csak az első van érvényben. Az olvasóról most közvetlenül azt feltételezzük, hogy neki van tapasztalata a titokról. De lehet, hogy az eddigieket inkább úgy kellene értelmeznünk, hogy kedves olvasó, most miután végigírágtad magad a titok különböző formáin, tekints önmagadra, és ne csak abból a szempontból, hogy a titok leírása kimerítő-e, hanem abból a szempontból is, hogy mit mond mindez neked. Amit elmondtunk, azt emeld vissza önmagadba, vond be az életedbe. „Kérdézd meg önmagadat, kérdézd meg önmagadat azzal az ünnepélyes bizonytalansággal, ahogy ahhoz az emberhez fordulnál, akiről tudnád, hogy egyetlen szóval eldöntheti életed boldogságát.” (Kierkegaard 1978. 1013. A fordítást módosítottam.) De mit kérdezzek magamtól, mit kérdezzek az olvasó magától? Az előtte lévő mondat alapján, amelyben a szerző a szavai és a hangja korlátoztságáról beszél, azt mondhatnánk, hogy a kérdésnek az elhangzottakra és a leírtakra kell vonatkoznia. De mit kérdezzek erről? Kierkegaard nem mondja meg világosan, de azt hiszem kétféle válaszlehetőségünk van: (1) megkérdezhetem, hogy sikeres (elég alapos és kimerítő) volt-e a leírás,

és (2) megkérdézhetem, hogy mindez mit jelent nekem. Az első esetben általános, a második esetben konkrét olvasóról van szó. A *Vagy-vagy* című könyv így kettős korlátba ütközik: a titok bemutatása egyrészt nem lehet kimerítő, másrészt nem érheti el a konkrét szubjektumot. A titok ábrázolásának és a szubjektumra való vonatkozásának ezt a két aspektusát egyesíti egymással az *épülés* fogalma. A *Vagy-vagy* így nem tanítás, hanem egy épületes munka. Kierkegaard a könyv legutolsó szavaiban ezt az épületességet próbálja kimondani: „Csak a szív leírhatatlan meghatottsága [...] győz meg arról, hogy amit felismertél, az a tied [...], mert számodra csak az az igazság, ami épületes hatást kelt.” (Kierkegaard 1978. 1013–1014.) Ebben a kijelentésben mindkét aspektus benne van: egyrészt a szív attól hatódik meg, amit a sajátommá tudok tenni, másrészt az épületes hatást keltő igazság a titokról szóló tanítás. De filozófia ez még? Abban biztosak lehetünk, hogy Kierkegaard a könyv végén felbukkanó kettős szubjektumfelfogással a filozófiai rendszer lehetőségét többszörösen is kizárja. A filozófiára vonatkozó kérdés azonban nem ezt takarja, hanem azt, hogy az épületes-ség alapvetően teológiai kifejezés. A *Vagy-vagy* záró sorainak néhány kifejezése (mint az áhítatosság és az üdvösség) már felidézi ezt a kontextust.

*

Az *épületes-ség* meghatározásakor jobb esetben *A szellem fenomenológiájának* néhány sorára szokás hivatkozni: „Aki csak épülést keres, aki a maga létezésének és gondolkodásának földi sokféleségét ködbe akarja burkolni, és ennek a meghatározatlan Istenségnek a meghatározatlan élvezetét kívánja, nézze csak, hogy hol fogja ezt megtalálni; valami rajongást fog maga elé vetíteni, és azzal fog henecegni, hogy megtalálta az eszközöket. De a filozófiának óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni.” (Hegel 2006. 8–9.) Ez alapján az idézet alapján mondhatjuk ugyan, hogy Kierkegaard éppen valami olyasmit csinál, amit Hegel le akart tiltani: és így a filozófiai rendszeralkotást tagadva az épületes-ség közegeben mozog. De az épületes-ség tartalmi meghatározásához a fenti idézet aligha nyújt megfelelő kiindulópontot (ahhoz ugyanis Hegel maga túlzottan indulatosan fogalmaz). Az épülés fogalma már az újszövetségi írásokban is előfordul. „Mindent szabad, de nem minden használ. Mindent szabad, de nem minden szolgál a javunkra.” (1Kor 10,23) (A Luther-féle fordításban: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf”). „Ezért vigasztaljátok és bátorítsátok egymást, mint ahogy meg is teszitek.” (1Thess 5,11) (A Luther-féle fordításban a bátorítsátok helyett: „und einer erbaue den andern”). Ha alaposan megfigyeljük ezeket a helyeket, akkor azt látjuk, hogy az épülés, a fölépítés, a bátorítás az egyes emberre vonatkozik ugyan, de közvetetten mindig a közösség építéséről van szó.⁹ A pietizmus hatására a szó individuális jelentés-aspektusa fölerősödik; a 18–19. századi szóhasználatban már az egyedi lélek építéséről, erősítéséről és bátorítá-

⁹ Lásd Friedrich 1958. 538.

sáról van szó. (Van egy híres szófordulat, amely minden bizonnyal a 18. századi teológus hallgatóktól származik: a szomjazó lélek [Zsolt. 107,9], amely szellemi épülésre és vallásos felemelésre vár, és ez rejtetten természetesen a szomjazó embert jelentette, vagyis a részegest.) A szó szubjektivizálódása már Goethénél is érezhető, aki még általában kultikus cselekedetekhez köti, pl. az istentiszteletet nevezi épülésnek (Goethe 1982. 374), vagy a keresztény énekeket nevezi épületesnek (Goethe 1965–1978. 739). De már ezek a használatok is lehetővé teszik, hogy az „épülés” a maga hatását tekintve individuális legyen. A romantikában a szó jelentésének individualitása tovább erősödik. Ludwig Tieck írja egy helyen: „Vittoria gyónni volt, és a korábbiaknál jóval nagyobb épüléssel fogyasztotta el a szent úrvacsorát. A borzongás érzésével lépett be nagy, magányos kastélyukba. Beszélt a testvéreihez, aztán megint egyedül volt.” (Tieck 1963. 804.) Kierkegaard ezzel a tradícióval szemben kettős kritikát fogalmazhatna meg. (1) Nemcsak a kultikus cselekedeteknek lehet épületes hatásuk, hanem minden, amiben titok van. (2) A közösségtől az individualizálás felé mutató tendenciát meg kellene fordítani, és az individuális épüléstől újra el kellene jutni a közösségteremtéshez. De milyen közösség megteremtésére gondolhatunk? A válasz: az egzisztenciával rendelkező emberek közösségének megteremtésére. Ez persze egy paradox közösség, amely tagadja is a közösségi szellemet: olyan emberek együtteséről van szó, akik közül mindenki elmondhatja magáról: „auch ich bin nicht von hier”. A „titok” ezeknek az embereknek a hite – így körvonalazódik a *Vagy-vagyban* egy vallás-felfogás. Végre föl kell figyelnünk arra is, hogy Kierkegaard a főmű záró soraiban már a „beszéd” és a „szó” jelentőségét emlegeti; nem is vettük észre, hogy az írott szó mikor alakult át beszéddé. A *Vagy-vagy* már maga is egy épületes beszéd; a nagyon heterogén műfajú szövegeket az épületes fogja egybe. A pietizmusban a prédikáció vált az épülés (az építés) legfontosabb eszközévé. Ennek formái a következők voltak: „a személyes megtérés, a »szíven szúrás«, a belső ember megújítása, és mindenek előtt a szöveg applikációja a *praxis pietatis* értelmében” (Niebergall 1961. 523). Kierkegaard ezt még kiegészíti a titokra vonatkozó reflexióval; ez alkalmas a közösség építésére, még akkor is, ha ez a közösség csupa olyan emberből áll, akik idegenek ezen a világon. Ezt az újfajta közösséget nem a szeretet, hanem az önbizalom tartja össze. „Márpedig csak egy dolog szükséges, a hit pedig győzelemre számít. – Győzelemre vár, ezért a [hívó] boldog és elégedett: miért is ne lenne az, hiszen győzelmet vár! Én azonban bizonyára számodra is ismerős hangot hallok kedves hallgatóm [és nem olvasóm], mely így duruzsol: »kellemes beszéd, nagy szavak, hangzatos kifejezések, de az élet komolysága valójában mást tanít.«” (Kierkegaard 2011. 30.) Régi bibliai panasz: ezen a világon nem a hit győzedelmeskedik, hanem a rossz és a bűn. Az így felmerülő kételyt már a zsoltároknak is le kellett csendesíteniük:

*Ne haragudj azokra, akik rosszat tesznek,
ne irigyeld a gonosztevőket,
mert mint a fű hamar elhervadnak,
és elszáradnak mint a zöldellő növény.* (Zsolt. 37,1–2.)

Kierkegaard erre más választ ad: „Hát téged, aki így beszélsz, mire tanított az élet komolysága? Nemde arra, hogy kívánságaid süket fülekre lelnek, vágyaid nem válnak valóra, szenvedélyeid nem teljesülnek be, és vonzalmaid nem lelnek viszonzásra?” (Kierkegaard 2011. 30.) De aki így gondolkodik, azt a világ irányítja, annak nincs egzisztenciája, és ezért nem tagja a potenciális közösségnek. Az épülés most már nem a hitnek van alárendelve, hanem maga is a hit szempontjából konstitutív vá vált. „A hit győzelemre vár, és vágyakozásában nem csalódik, hacsak önmagát nem csapja be, amikor megfosztja magát a vágyakozástól” (Kierkegaard 2011. 31). A hit vágyakozás egy olyan világra, amelyben a világban idegenek alkotnak közösséget.

*

Elfogadhatjuk: a filozófiai művek nem referálhatóak, a *Vagy-vagy* pedig különösen nem. De ugyanakkor e mű „kerete” a kezünkbe is ad egy fonalat az értelmezésére. Az előbbiekben ezt a fonalat próbáltam fölgombolyítani.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialektik*. In uő. *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1979. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. In uő. *Gesammelte Schriften*. 2. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Arnim, Achim von 1962. *Isabella von Ägypten*. In uő: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. 2. kötet. Hanser Verlag.
- Arnim, Bettina von 2004. *Clemens Brentanos Frühlingskranz*. In uő. *Werke und Briefe*. 1. kötet. Deutscher Klassiker Verlag.
- Augustinus 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Böhme, Jacob 1955. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Stuttgart, Frommanns.
- Brentano, Clemes 1963. *Godwi*. In uő. *Werke*. 2. kötet. München, Hanser.
- Cervantes 1970. *Az elmés nemes Don Quijote de la Mancha*. Ford. Benyhe János. Budapest, Helikon.
- Diderot, Denis 1960. *Mindenmindegy Jakab meg a gazdája*. Ford. Bartócz Ilona. Budapest, Európa.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Friedrich, G. 1958. *Erbauung*. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 2. kötet. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Goethe, Johann Wolfgang 1982. *Egmont*. In *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. 4. kötet. München, DTV.

- Goethe, Johann Wolfgang 1965–1978. Herrn Kanzler von Müller. In *Goethes Werke*. Berliner Ausgabe. 1. kötet. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Hegel, G. W. F. 1996. *Wissenschaft der Logik II*. In uő. *Werke in zwölf Bänden*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2006. *Die Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 2011. *Épületes beszédek*. Ford. Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Marx, Karl 1969. Die deutsche Ideologie. In Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke*. 3. kötet. Berlin, Dietz.
- Nettesheim, Agrippa von 1713. *Ungewißheit und Eitelkeit aller Künste und Wissenschaften*. Köln.
- Niebergall, A. 1961. Predigt. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 5. kötet. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. A társadalmi szerződés. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Helikon.
- Schelling, F. W. J. 2003. *Az énről mint a filozófia princípiumáról*. In uő. *Fiatalkori írások*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Schiller, Friedrich 1985. Über Anmut und Würde. In uő. *Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik*. Leipzig, Reclam.
- Spinoza 1979. *Etika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Gondolat.
- Tieck, Ludwig 1963. Vittoria Accorombona. In uő. *Werke in vier Bänden*. 4. kötet. München, Winkler.

A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában*

I. MEGJEGYZÉSEK A NÉMET NYELVŰ KIERKEGAARD- RECEPCIÓ KORAI SZAKASZÁHOZ

Mint ismert, Kierkegaard életében mindössze néhány, rövidebb terjedelmű ismertetés jelent meg az írásairól német folyóiratokban: az első 1842-ben látott napvilágot a tekintélyes *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* hasábjain, Andreas Frederick Beck tollából, és Kierkegaard doktori disszertációját, *Az írónia fogalmát* tárgyalta (Beck 1842. 885–888).¹ A legkidolgozottabb, bár szintén csak néhány oldalas recenzió egy német teológiai folyóiratban látott napvilágot 1845-ben, amely a Johannes Climacus álneven publikált *Filozófiai morzsákról* ad tájékoztatást a német nyelvű olvasóközönségnek, egy évvel a mű megjelenése után ([Beck] 1845. 44–48). Arról, hogy Kierkegaard meglegedéssel nyugtázta gondolkodása Dánia határain túli recepciójának a kezdetét, tőle magától értesülünk, mégpedig szokatlan, rá nem jellemző módon: az 1846-ban megjelent *Lezáró tudománytalan utóirat* egyik több oldalas, a recenzióval vetekedő terjedelmű lábjegyzetében ugyanis, ha nem is fenntartás nélkül, de hosszasan méltatja az egyébként anonim publikált ismertetés szerzőjét és megállapításait (SKS 7. 249–253). Nem minden ismertetés volt azonban ennyire problémaérzékeny. A lipcsei Johann Georg Theodor Grässe 1848-ban közzétett vaskos, német nyelvű irodalomtörténeti összefoglalójának egyik odavetett megjegyzésében a „hegeliánus Kierkegaard”-ként aposztrofálja a szerzőt, ami aligha váltott volna ki a fentihez hasonló méltató értékelést, ha a vonatkozó passzus a dán gondolkodó látóterébe kerül (Grässe 1848. 979).

A dán gondolkodó publikált műveinek és hátrahagyott írásainak német nyelvű recepciója csak évtizedekkel Kierkegaard halála (1855) után kezdődött: az első jelentősebb műve, amely németül megjelent, *A keresztény hit iskolája* csak 1878-ban látott napvilágot Albert Barthold fordításában, az első összkiadást pedig, amely távolról sem tartalmazta Kierkegaard valamennyi írását, 1909 és 1922 között publikálta Hermann Gottsched és Christoph Schrempf. Így, ha némileg túlzó is, de nem egészen alaptalan Paul Tillich ama megállapítása, amely szerint

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ A korai német Kierkegaard-recepcióhoz lásd: Malik 1997; Schulz 2009. 307–419.

Kierkegaard Németországban a 19. század végéig alapvetően ismeretlen maradt (Tillich 1961. 147), annak ellenére, hogy Georg Brandes híres monográfiája (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*) már a megjelenése után két évvel, 1879-ben német fordításban is olvasható volt.

Kierkegaard szövegei esetében tehát úgy tűnik, hogy Terentianus Maurus, antik grammatikus híressé vált megállapítása, *habent sua fata libelli* sajátos súlyllyal érvényesül: ezeknek a szövegeknek az útja ugyanis egy izolált skandináv nyelvből, amely leginkább egyedi gégezőr-antihangjáról, a *stød*-ről híres, a nyugati filozófia egyik meghatározó nyelvbe, a németbe, a nyelvrokonság ellenére legalábbis nem volt zökkenőmentes. A szövegek sorsát tekintve az a benyomás keletkezik, mintha a dán nyelv konzekvens használata Kierkegaard részéről maga is része lenne annak a rafinált szerzői technikának, amely (a nem dán nyelvű olvasó esetében) éppenséggel ellene dolgozik a közvetlen megértésnek. Mindez igaz annak ellenére is, hogy mint Miszoglád Gábor neves skandinaviszta egy helyütt megjegyzi, Kierkegaard „akár a közepesnél némileg áldottabb tehetséggel remekül fordítható németre vagy bármely más, a görög filozófusokon és költőkön edzett európai nyelvre, hangsúly a possibilitáson” (Miszoglád 2001. 29).

Hogy mennyire nem volt zökkenőmentes Kierkegaard német nyelvű filozófiai recepciója, arra az egyik legjobb példa Christoph Schrempf (1860–1944) sajátos fordítói önértelmezése. A Jaspers által is használt összkiadás második kötetének utószavában Schrempf a következőképpen nyilatkozik a *Vagy-vagy*-ról: „Mivel Kierkegaard korai, zseniális művét olvasható német könyvvé akartuk változtatni, ezért nem tehattük meg, hogy csupán lefordítjuk, hanem át is kellett dolgoznunk. Ez annyit jelent: amennyire csak tudtuk, be kellett pótolnunk azt, amit Kierkegaard elmulasztott: mivel tulajdonképpen és valójában az egészet még egyszer át kellett volna írnia, ahelyett, hogy a nyomdába adta volna.” (GW 2. 309.) Schrempf nem csupán Kierkegaard – szerinte rendkívül hanyag – központoszási gyakorlatát igyekszik korrigálni, hanem tartalmilag is változtat a szövegen. A *Vagy-vagy* Diapszalmatájából pl. kihagyja a Phalarisz bikájáról szóló képet, mivel szerinte Kierkegaard félreértette azt, és abban a szilárd meggyőződésben, hogy jobban érti Kierkegaard-t, mint Kierkegaard önmagát, a következő szerkesztői megjegyzést fűzi a szöveghez: „Eltávolítottuk a hibás képet, és megkíséreltük visszaállítani az eredeti, igazi tartalmának a hangulatát” (GW 2. 311.). Ennek az eljárásnak az indoklásaként másutt a következőképpen érvel: „Mivel nem Kierkegaard napszamosainak, hanem munkatársainak érezzük magunkat, ezért amilyen jól csak tudtuk, bepótoltuk, amit Kierkegaard elmulasztott.” (GW 4. 459.)

Természetesen mindezzel együtt sem állítható, hogy Kierkegaard korai német recepcióját az önkényes szövegkezelés uralta volna: elegendő ezen a ponton Albert Bärthold korai fordításaira, az innsbrucki *Der Brenner* folyóirat 1910-től megjelent kiváló tanulmányaira vagy Theodor Haecker (1879–1945) munkás-

ságára utalunk. Dolgozatomban természetesen nem lehet célom a német recepciótörténet teljes körű felvázolása, ehelyett arra szorítkozom, hogy annak egyetlen szűk szegmensét, jelesen a vallási akozmizmusként meghatározható problémaösszefüggést megragadjam és feltárjam Karl Jaspers (1883–1969) Kierkegaard-recepciójában.² A téma relevanciája nem csupán abban jelölhető meg, hogy Jaspers kétségtelenül a legjelentősebb előmozdítója volt a dán gondolkodó kanonizációjának a német filozófiai kultúrában, hanem abban is, hogy a szóban forgó probléma maga, amint azt megkísérlem megmutatni, nem esetlegesen vetődik fel Jaspers Kierkegaard-értelmezésében, hanem lényegileg határozza meg, és teszi ambivalenssé a német filozófus Kierkegaard-hoz való viszonyát.

II. JASPERS KIERKEGAARD-RECEPCIÓJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

Noha Jaspers – Rilkéthől eltérően – nem kezdett el Kierkegaard miatt dánul tanulni, a dán gondolkodó 1914-től kezdve döntő hatást gyakorolt rá, egyetemi előadásaiiban visszatérően tárgyalta őt, végül az 1919-ben közzétett *Psychologie der Weltanschauung*ennel nem csupán saját filozófusi pályáját alapozta meg (Heinrich Rickert ismert ellenkezése ellenére),³ hanem Kierkegaard német filozófiai recepcióját is. Aligha vitatható ebben az összefüggésben Wilhelm Anz megállapítása, aki szerint Kierkegaard szoros értelemben vett filozófiai recepciója a német akadémiai világban Karl Jaspers tevékenységével kezdődik (Anz 1982. 66). Jaspers, noha írásaiban konzekvensen összekapcsolja a dán gondolkodót Nietzschével, késői, publikálatlan művében egyértelműen Nietzsche elé helyezve „posztkantianus korunk legjelentősebb gondolkodójának” nevezi őt (Jaspers 1995. 191). Kierkegaard nyomán Jaspers is „az individuális, emberi egzisztencia-viszonyok ősratának újraolvasását” tekinti legfőbb céljának (Jaspers 1935. 8).⁴ A Kierkegaard-recepció intenzitását jól jellemzi Michael Theunissen, aki megállapítja, hogy a Jaspers-corpus egységes Kierkegaard-kommentárként olvasható (Theunissen 1979. 62). Lényegében ugyanezt fogalmazza meg Jean-Paul Sartre is *A dialektikus ész kritikájában*, ahol azt írja: Jaspers csupán kommentálja Kierkegaard-t, és az eredetisége kimerül abban, hogy egyes témákat kidolgoz, másokat pedig háttérbe szorít (Sartre 1960. 21). Ezek a megállapítások számomra, ha nem is alaptalannak, de meglehetősen túlzónak tűnnek, és vélhetően maga Jaspers is annak tartotta volna őket.

Fenntartásom oka nem csupán az, hogy maga Jaspers hangsúlyozta konzekvensen, hogy soha nem lett Kierkegaard „tanítványa” (Jaspers 1955. XX), ha-

² Jaspers Kierkegaard-recepciójának történeti áttekintéséhez lásd Czakó 2011.

³ Lásd Jaspers 1977/1998. 41.

⁴ Vö. SKS 7. 573.

nem mindenekelőtt az, hogy Jaspers éppenséggel az egyik legélesebb kritikus a Kierkegaard kereszténységértelmezésének: Kierkegaard „kereszténysége”, mint írja, „nem csupán érintetlenül hagyott, hanem negatív döntéseiben éppen az ellentétét érzékelttem mindannak, amit szerettem és akartam, aminek a megtételére kész voltam és nem voltam kész. Felfogása a keresztény hitről a B valóságosságon (az abszurdon) keresztül a történeti kereszténység és minden filozófiai élet végét jelentette” (uo.). Ebből az averzióból Jaspersnél nem csupán egy negatív attitűd, hanem egy módszertani elv is következik; jelesül az, amit már *A világnézetek pszichológiájában* megfogalmaz, és a későbbiekben konzekvensen érvényesít: minden keresztényi tartalom kiküszöbölése a Kierkegaard-értelmezésből (Jaspers 1919. 370).

Ez a szakirodalomban kezdettől, vagyis az 50-es évektől bírált⁵ szelektív metodológia Jaspers közismerten teisztikus egzisztenciafilozófiájában tartalmilag oda vezet, hogy Jaspers a Kierkegaard-corpus egy részét lényegében ignorálja. Amint híres kommentátora, Leonard Ehrlich megjegyzi: „Bár *A halálos betegség* első része lényegi jelentőséggel bírt Jaspers gondolkodásában, soha nem hivatkozott a második részre. Hasonlóképpen, a legnagyobb jelentőséget tulajdonította a filozófiai pseudonim műveknek, különösen a Climacus-írásoknak és a naplóknek, de egyáltalán nem értékelte az *Építő* és a *Keresztény beszédek*” (Ehrlich 2003. 244). Ez a metodika nem csupán Jaspers Kierkegaard-értelmezésének a konzisztenciáját illetően vet fel kérdéseket, hanem éles ellentétben áll Heidegger ismert fölfogásával is, aki szerint „Kierkegaard 'építő' írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból” (Heidegger 1927/1989. 408).⁶ Anélkül, hogy a felmerült módszertani probléma belső összefüggéseiben elmélyülnénk, kétségkívül megállapítható tehát, hogy Jaspers Kierkegaard-recepcióját a kritikátlan elsajátítás helyett éppenséggel kritikai tartás és konstitutív ambivalencia jellemzi. A következőkben azt a problémát szeretném elemző módon bemutatni, amely véleményem szerint ezen ambivalencia teoretikus megalapozásában a leginkább közrejátszik.

III. A VALLÁSI AKOZMIZMUS FOGALMA

1. Az akozmizmus meghatározása

Az „akozmizmus” Hans-Walter Schütte meghatározása szerint (Schütte 1971. 128) soha nem lépett fel önálló filozófiai elméletként; csupán azzal a meglehetősen korlátozott funkcióval rendelkezett, hogy egy filozófiai rendszert, amely különböző értelmezéseknek van kitéve, az ateizmus vádjától megvédjen. Ilyen

⁵ Lásd ehhez Weiland 1951.

⁶ Heidegger Kierkegaard-recepciójához lásd McCarthy 2011.

igazoló formulaként jelenik meg a kifejezés Fichténél a jénai ateizmus-vitában (1799), ahol védekező iratában az őt ateizmussal vádoló bírálóját a következőre kéri: „találjon ki egy új elnevezést, nevezzen esetleg akozmistának, csak ne hívjon ateistának: az ugyanis, amit tagadok, egész másban rejlik, mint amiben gondolja” (Fichte 1799/1971. 269). Az akozmizmus-fogalom a Spinoza filozófiájával kapcsolatban F. H. Jacobi által kirobbantott panteizmus- és ateizmus-vitában jut sajátos szerephez. Elsőként a lipcsei filozófus Ernst Platner fogalmazta meg, hogy „Spinoza tulajdonképpen nem az istenség, hanem a világ létét tagadja” (Platner 1776. 353). Hegel a posztumusz publikált *Vallásfilozófiai előadásokban* lényegében ugyanezt állítja, amikor így fogalmaz: „Spinozánál a szubsztancia az abszolútum, a végest pedig nem illeti meg lét; ez tehát monoteizmus, akozmizmus. Olyannyira csak Isten létezik, hogy világ nincs is; a végesnek nincs igazi valósága a világban” (Hegel 1832/2000. 94). Megjegyzem: Hegel természetesen sajátosan érdekelve volt abban, hogy a Spinozával szembeni panteizmus, ill. ateizmus-vádat semlegesítse, hiszen a saját rendszerével szemben is hasonló ellenvetések fogalmazódtak meg.⁷ Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a „vallási akozmizmus” kifejezés sajátos ellentmondást hordoz, hiszen az „akozmizmus” eredeti funkciója éppen az ateizmusvaddal szembeni védekezés volt. Különösen is figyelemreméltó ezért, hogy nem sokkal Hegel után, a Feuerbach vallásemeléletével kapcsolatos vitában az „akozmizmus” már a vallásnak a világhoz való negatív viszonyára utalt (Müller 1842. 214). Végezetül (az időben és a kontextusban is jelentősen elmozdulva) megemlíthető a „szeretet-akozmizmus” (*Liebesakosmismus*) Max Weber-i fogalma is, amely szociológiai összefüggésben egy tárgy nélküli szeretetérzésre utal a misztikus-kontemplatív vallásosság vonatkozásában (Weber 1913/2003). Jaspers Max Weberrel Heidelbergben kialakult intenzív kapcsolatát tekintve⁸ feltételezhető, hogy Jaspers ismerte ezt a vallás-szociológiai kulcsfogalmat.⁹ A továbbiakban, annak érdekében, hogy megértsük az akozmizmus problémájának a jelentőségét Jaspers gondolkodásában, röviden ki kell térnünk Jaspers világfogalmára.

2. Jaspers világfogalma

A világ jaspersi fogalmának a tisztázása során mindenekelőtt az egzisztenciafilozófia alapművének számító *Philosophie 1.* kötetének (*Philosophische Weltorientierung*) 1. fejezetére kell utalnunk, emellett *A filozófiai hit* vonatkozó szakaszát kell röviden tárgyalnunk. A *Philosophie* „Világ” című fejezetében (Jaspers 1932.

⁷ Maga Hegel többhelyütt kitér a Tholuck által képviselt panteizmus-vád tarthatatlanságára, lásd Hegel 1817/1979. 15. sk., 19–21. A Hegel rendszerével kapcsolatos panteizmus-vita fejleményeihez lásd Jaeschke 2003. 510–515; Stewart 2011. 66–95.

⁸ Lásd Jaspers 1977/1998. 36.

⁹ Köszönöm Hidas Zoltánnak, hogy felhívta a figyelmemet erre az összefüggésre.

1/61–85) Jaspers a világ egzisztenciafilozófiai fogalmát dolgozza ki, amely ugyan radikalitásában elmarad a „világban-benne-lét”-nek (*in-der-Welt-Sein*) mint az ittlét ontológiai alapszerkezetének a heideggeri, egzisztenciáanalitikai fogalmától (Jaspers ugyanis nem számolja fel a szubjektum-objektum dichotómiát), de határozottan hangsúlyozza az én és a nem-én elválaszthatatlanságát: önmagában sem a szubjektív meglét (*Dasein*) sem az objektív valóság nem képezik a világ egységét, és csakis egymáson keresztül egyek. A *Világ és transzcendencia* című szakaszban Jaspers a világfogalmak két csoportját különbözteti meg aszerint, hogy a világot önmagában, valami más nélkül gondolják el, vagy mint jelenséget (*Erscheinung*) ragadják meg, az egzisztencia és a transzcendencia vonatkozásában.

A tiszta világorientáció felől tekintve a világ „a tartósan fennálló” (*das dauernd Bestehende*). Nincs kezdete és vége, változatlan, csak benne magában változik minden, és van mindennek kezdete és vége. Akár térbelileg és matematikailag, mint asztronómiai világegészet gondolom el, akár mint természetet, mindig valami tartósat gondolok, amely univerzumként önmagában nyugszik. A transzcendálás felől tekintve azonban ez a világ pusztán meglét (*Dasein*), amely nem önmagából van, hanem jelenség. Az ember, amennyiben nem pusztá része a világnak, hanem szabadon önmaga lehet, lehetséges egzisztencia. Számára mint általános tudat számára mutatkozik meg a világorientációban a világ mint világ, számára mint lehetséges egzisztencia számára nyílik meg a transzcendencia a világban. A lehetséges egzisztencia számára a világ az, amin keresztül más egzisztenciával együtt a transzcendenciára vonatkozik.

A *filozófiai hit* című előadásaiban azután Jaspers a filozófiai hittartalmak között rögzíti a következő tételt: „A világ realitásának továtúnó létezése van Isten és az egzisztencia között” (Jaspers 1946/2004. 30). Ezzel Jaspers mindenekelőtt a világ fenomenális létét mondja ki, amely valamennyi transzcendentális filozófiának is alapbelátása. A maga egészében vett világ tehát számunkra soha nem válik tárggyá. Isten abszolút transzcendencia a világhoz képest, *deus absconditus*, aki ugyanakkor felbecsülhetetlenül közel is van valamely egyedi szituáció abszolút történetiségében. A világ nem önmagában való, hanem Isten beszéde nyilvánul meg benne, mindig rejtjelszerűen, maradandó sokértelműségben. „Istenről és az egzisztenciáról nincs közvetlen tudásunk. Megismerésünk egyetlen útja a világ kutatása, a világ megvalósítása pedig az egzisztenciális megvalósítás egyetlen útja. A világnélküliségben egyúttal mi magunk is elveszünk” (Jaspers 1946/2004. 31).

3. A vallási világtagadás (*religiöse Weltverneinung*) fogalma

A vallási világtagadás fogalmának szisztematikus kifejtésére a *Philosophie* 2. kötetében (*Existenzerhellung*) kerül sor (Jaspers 1932. 2/318–320). A tárgyalás tágabb kontextusa az egzisztencia feltétlenségének a megnyilvánulása a cselekvésben,

a közelebbi kontextus pedig a megléten túllépő (*das Dasein überschreitende*) cselekvések, melyeknek két csoportját különíti el Jaspers: az öngyilkosságot és a vallási cselekvést, ezen belül a vallási világtagadást.¹⁰

Jaspers szerint a feltétlen vallási cselekvésnek az a következménye, hogy restriktív módon egyedül benne magában ragadják meg a tulajdonképpeni létet. Ha ez a megragadás abszolút, akkor semmi nem állhat fenn vele szemben: mindent semmisnek kell tekinteni, ami nem ő maga. Ha a mágiát, a babonát és a mitológiákat nem tekintjük vallásoknak, akkor a vallás és a világtagadás között a legszorosabb kapcsolatot állíthatjuk. Míg ugyanis a mágia, a babona és a mitológiák esetében az áldozat és a vallási aszkézis az istenség kényszerítésére szolgáltak bizonyos világon belüli célok elérésére, addig a (távolkeleti és a nyugati) vallásokban a totális aszkézis jelensége lép fel.

Tiszta formájában tekintve a világtagadás negatív döntés: nem azonosítom magam a világi meglét semmilyen tárgyiságával és az én saját meglétem (*Dasein*) semmilyen szubjektivitásával sem; nem lépek semmilyen feltétlen kommunikációba. Ekként pusztán a transzcendenciára vonatkozó módon, világ-talanul (*weltlos*) tagadok mindent a transzcendenciáért, akkor is, ha ez a tartás a világban lényegileg ambivalens: a világot a világban elhagyni ugyanis képtelenség. Így a világtagató egzisztencia egy felörlődött, negatív egzisztencia, az istenséggel való magányban a világ *mellett* (*neben der Welt*) realizálódik, úgy, hogy eközben mégis a világban kell maradnia. Az ilyen egzisztencia, amely minden létezés kérdésességére irányítja a pillantást, lidércfény (*Irrlicht*), ha igazsággént tárgyasul, de igaz, ha a világban való létezés nyugodt harmóniáját alapvetően zavarja.¹¹ Az, hogy minden korban léteztek emberek, akik erre a világtalanságra (*Weltlosigkeit*) törekedtek, soha meg nem szűnő *memento* a lehetséges egzisztencia számára a világban, ha tisztában akar lenni önmagával a boldogságában.

A legnyugtalanítóbb, amivel az egzisztencia a világban való tájékozódás során találkozhat az, ha egy ember szándékosan *nem* tudja megvalósítani azt, amiből *egzisztenciálisan él*, anélkül, hogy élne; negatív döntése egy megragadhatatlan fel-tétlenségből ered. Ha létezik ilyen, akkor ő kivétel (*Ausnahme*), aki nem lehet példakép, és aki félresiklásra csábító zavart kelt. Jaspers szerint Kierkegaard kö-

¹⁰ Nem haszontalan felidézniünk ezen a ponton a vallásilag, ill. metafizikailag legitimált negatív világviszony nietzschei kritikáját: „Valaha az Isten ellen való vétkek volt minden vétkek legnagyobbika, de Isten meghalt, és vele haltak ezek a vétkesek is. Most már a föld ellen való vétkek a legszörnyetesebbek, és az, ha többre tartják a kifürkészhetetlennek belsejét, mint értelmét a földnek.” Nietzsche 1883–1885/2000. 18. Bár a *Zarathustra* átfogó metafizikakritikai perspektíváját Jaspersnél egy egzisztenciafilozófiai megközelítés váltja fel, a „földhöz való hűség” követelménye Jaspers gondolkodásától sem áll távol. Mindazonáltal, amint látni fogjuk, a feltétlen döntésen alapuló világtagadás megítélése a jaspersi egzisztenciadialektika összefüggésében nem egységes: kezdetben heroikus aktusként értelmeződik, majd a bázeli korszaktól egyre erőteljesebb kritikai jelleget ölt.

¹¹ Éppenséggel nem áll távol ez a fölfogás a *Lezáró tudománytalan utóirat* egyik híres megállapításától: „A legfőbb, amit egy ember a másikkal szemben tenni tud egy olyan helyzetben, ahol az egyes ember egyedül önmagára van utalva, az, hogy nyugtalanná teszi.” (SKS 7. 352.)

nyörtelenül kimondta: a pozitív döntés a létbe visz, elnyeri a világot, a negatív döntés szüntelen lebegésben marad. A pozitív döntés a boldogságon keresztül biztonságot ad az életnek, a negatív döntés bizonytalan és kétértelmű marad a megléttel való küzdelemben. A pozitív döntés tartást ad, a negatív döntést meg kell tartani. A pozitív döntést csupán az a veszély fenyegeti, hogy hűtlen lesz önmagához, a negatív döntés számára viszont a saját negativitásához való hűség soha nem hoz beteljesedést. Aki a negatív döntést meghozta, pusztaságnak látja az életet önmaga körül. Csak az öröklétet akarja, és mégsem képes azt a rejtettségéből előhúzni. Nem tudja a lábát szilárdan megvetni ebben a világban, ám a másokban sem otthonos.

A negatív döntés az öngyilkosság analogonja. Mindazonáltal egyetlen lehetséges egzisztencia sem merészelheti egyik döntést sem teljességgel hamisnak bélyegezni. Olyan volna ez, mintha a pozitív döntés a boldogság pozitivitása nyomán a negatív döntés bírójává kívánna emelkedni, amely utóbbi viszont inkább a boldogságra való rákérdezőssé válik. Annak a határán, ami az ember számára lehetséges, ott állnak a negativitás hősei, és feláldozzák magukat. Saját rettentes magányukban mutatják meg, hogy mit jelent a világban egy olyan valóság, amely minden önelégült nyugalmat elbizonytalanít és megkérdőjelez. A negatív döntés tehát szükségképpen önellentmondásos, hiszen nem ennek vagy annak a konkrét, világon belüli összefüggésnek, hanem éppenséggel a világiságnak magának a transzcendenciával való közvetlen, világon kívüli kapcsolat igényétől vezérelt tagadása. Ugyanakkor Jaspers szerint ez az egzisztencia heroikus aktsa, amely által az individuum zavarba ejtő, nyugtalanító (mert az egzisztencia alapvető kérdésességére emlékeztető), de nem követendő kivétellé válik.

IV. A VALLÁSI AKOZMIZMUS JASPERS KIERKEGAARD-ÉRTELMEZÉSÉBEN

Amint láttuk tehát, a *Philosophie 2.* kötetében, a vallási világtagadás témakörének az explikációja során Jaspers a fogalom kifejtését közvetlenül összekapcsolja Kierkegaard felfogásának a tárgyalásával. Lényeges hangsúlyoznunk, hogy a világtagadás itt még ha nem is követendő, de heroikus aktusként kerül leírásra, a világtagadó individuum pedig a negativitás hőseként, kivételként figyelmeztet az egzisztencia lebegő voltára és eredendő kérdésességére.

Jaspers szóhasználatát illetően röviden meg kell jegyeznünk, hogy a „vallási akozmizmus” (*religiöser Akosmismus*) kifejezést – az ismert műveiben legalábbis – terminologikusan nem használja (Jaspers hatalmas, részben feldolgozatlan kéziratok hagyatéka miatt definitív kijelentés ebben a vonatkozásban még nem tehető). Tartalmilag azonban a műveiben döntő pontokon felbukkanó „vallási világtagadás” (*religiöse Weltverneinung*) fogalma teljességgel megfelel neki. Figyelemreméltó ezen a ponton, hogy az „akozmikus istenviszony” (*akosmische*

Beziehung zu Gott), mint a kierkegaard-i egyes (*Enkelte*) negatív létpozícióját kifejező, erőteljesen kritikai fogalom döntő szerepet játszik a kortárs Martin Buber (1878–1965) Kierkegaard-értelmezésében.¹² Buber döntő hermeneutikai jelentőséget tulajdonít Kierkegaard olyan kijelentéseinek, hogy „az ember a ’többiekkel’ csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltson szót” (Kierkegaard 1859/2000. 100), vagy „’egyes egyénként’ az ember egyedül van az egész világon, egyedül – Istennel” (Kierkegaard 1859/2000. 117). Ezekből ugyanis az tűnik ki Buber számára, hogy az istenviszony kizárólagossága miatt Kierkegaard-nál az interszubjektivitás szférái leértékelődnek, vagy egyenesen felszámolódnak (pl. Kierkegaard viszonya a házassághoz, a közülethez), az individuum izolálódik és a hit döntésében szolipszisztikusan önmagába zárul. Kierkegaard-nál – az akozmizmus eredeti jelentésétől eltérően – a kozmosznak nem az ontológiai realitása kérdőjeleződik meg, hanem az egzisztenciális relevanciája: a hívő egyes számára minden, ami az abszolúthoz fűződő abszolút viszonyon kívül áll, lényegében semmis.

A továbbiakban azt szeretném megmutatni, hogy Jaspers gondolkodásában mi a funkciója az akozmizmus-problematikának a Kierkegaard-recepció kontextusában. Jaspers gondolkodásának a történeti ívét tekintve szembetűnő, hogy az akozmizmus vagy világtagadás problémájára ugyan korán reflektált, de ennek kezdetben szemléletmódot leíró, deskriptív jellege van: konstatálja Kierkegaard koncepciójának ezt az alapvonását, anélkül, hogy értékelné (mi több, amint a *Philosophie 2.* kötetében láttuk, éppen az értékeléstől való tartózkodás követelményét fogalmazza meg). A késői, bázeli korszakban íródott művekben, különösen is *A filozófiai hit a kinyilatkoztatással szemben* (1962) című munkában azonban, amint azt megkísérlem megmutatni, már kifejezetten kritikaivá válik a fogalom használata, és Kierkegaard hitkoncepciójának a destruktivitása kerül a figyelem fókuszába.¹³ Bár ez a különbség szembetűnő, megítélésem szerint mégis elharmarkodott volna ebből közvetlenül koncepcionális módosulásra következtetni Jaspers gondolkodásban: amennyire látom ugyanis (és ezt Leonard Ehrlich is megerősíti, lásd Ehrlich 2003. 239), ez a német filozófus Kierkegaard-ral való, több évtizedes számvetésére egyáltalán nem jellemző. Az említett elmozdulás oka inkább a megközelítés tematikus súlypontjának az áthelyeződésében jelölhető meg: bár már az 1947-es bázeli előadásokban is foglalkozik Jaspers a filozófiai és a keresztény hit viszonyával, a kérdéskör szisztematikus kifejtésére a Bazelbe való áttelepülés után kerül sor, amikor Jaspers különösen is intenzíven szembesül (a korábban szintén Kierkegaard hatása alatt álló) Karl Barth erőteljes teológiai gondolkodásával.

¹² Köszönettel tartozom Peter Šajdának, hogy erre az összefüggésre felhívta a figyelmemet. Buber Kierkegaard-recepciójáról lásd Šajda 2011.

¹³ Jaspers és Kierkegaard hitkoncepciójának az összevetéséhez lásd Czákó 2013.

A *világnézetek pszichológiájából* kitűnik, hogy Jaspers már legkorábbi filozófiai művében is érzékelte Kierkegaard filozófiájának az akozmikus jellegét. Az egzisztenciális határhelyzetek kontextusában, a bűn pszichológiai megközelítésével kapcsolatosan hosszasan elemzi Kierkegaard felfogását *A halálos betegség* alapján, végül megállapítja: „Kierkegaard bemutatja a helyzetet, tagadja a végesítéseket, semmit sem mond magának a világnézeti élménynek a jellegéről. Csak érzékelteti, hogy ezek az erők (*totális büntudat, az örök boldogsághoz való viszony*) teljességgel kívülre vannak: egyedül Istennel. Semmilyen kényszerítő nem ad a világ átalakítására. Az etikai az önmagához való viszonyulás problémája, a célok közvetlenül irányulnak az abszolútra, és nem a világon belüli cselekvésen keresztül. Ez a gondolkodás reflexív, magányos vallásossága” (Jaspers 1919. 247).

Később, a *Philosophie* 3. kötetében Jaspers tartalmilag is világossá teszi, hogy a transzcendenciahoz való viszonynak a tere – Kierkegaard szolipszisztikus, akozmikus hitével szemben – a világ és a történelem egysége: „A világtalan szeretet a semmi szeretete”, írja, „alaptalan boldogság. A transzcendencia iránti szeretet csakis mint a világ szerető, szellemi átalakítása (*liebende Weltverklärung*) valóságos” (Jaspers 1932. 3/167). Ezt követően, a groningeni előadásokban (1935), melyekben Jaspers (a megjelent műveket tekintve) a legátfogóbb Kierkegaard-képet vázolja föl, ismét a vallási világviszony negativitása kerül előtérbe. Mint írja, Kierkegaard gondolkodásában „minden véglegesnek tűnő valami szédítő mozgás örvénye emészt fel: egy világon kívüli kereszténységre, amely olyan, mint a semmi, csak a tagadásban (az abszurdban, a mártíromságban) és a negatív elhatározásban mutatkozik meg” (Jaspers 1935/1992. 350). „Kierkegaard a transzcendencia felé rugaszkodik, a kereszténységhez, amelyet abszurd paradoxonként, a világról való teljes lemondás negatív elhatározásaként, szükségképpen mártíromságként fog fel” (Jaspers 1935/1992. 357). Figyelemreméltó, hogy Jaspers értelmezésében a világtagadás megvalósulási formáiként visszatérően az abszurditás és a mártírium jelennek meg.

Jaspers azon állításával az 1947-es bázeli előadásokból, hogy „Isten a minden világon túli, vagy minden világ előtti”, abszolút „transzcendencia” (Jaspers 1948/2004. 27), a *deus absconditus*, Kierkegaard bármely pseudonim alteregója kétségtől maradéktalanul egyetértene. A döntő különbség, mint láttuk, nem a transzcendencia abszolút másságának, a gondolkodás számára való hozzáférhetlenségének, hanem a hozzá való viszony lehetőségének a kérdésében nyilvánul meg. Ennek a viszonynak Jaspers szerint a feltétele, Kierkegaard szerint pedig az akadálya az egzisztencia világisága. Ezen alapul az abszurd hit döntésének a negativitása, melyet mint praktikus elvet Jaspers összefoglalóan így jellemez: „nem kell hivatást választani, nem kell házasságot kötni, a tulajdonképpeni keresztény mivoltot egyedül a mártíromság jelenti” (Jaspers 1948/2004. 131).

Jaspers *A filozófiai hit a kinyilatkoztatással szemben* című késői, összefoglaló művében szintén centrális szerepet játszik a világtagadás problematikája, itt azon-

ban, mint jeleztem, a kritikai attitűd válik dominánssá. A műben Jaspers alaposan foglalkozik Kierkegaard-ral (Jaspers 1962. 513–526), de a megközelítése jellemzően egyetlen pontra fókuszál, jelesül Kierkegaard késői, éles konfliktusára a dán egyházzal. Ennek a konfliktusnak Jaspers döntő jelentőséget tulajdonít, és úgy véli, hogy szükségszerűen következett az abszurd hit kierkegaardi koncepciójából.¹⁴ Teljes félreértés volna azonban azt gondolni, hogy Kierkegaard az autentikus kereszténység álláspontjáról bírálta volna a fennálló kereszténységet. Amit Kierkegaard valójában akar, az Jaspers szerint nem más, mint a becsületesség (*Redlichkeit*). Talán Kierkegaard-nak a *Fædrelandet* 1855. március 31-i számában publikált cikkében mutatkozik ez meg a legmarkánsabban, melynek a címe: „Mit akarok?“, az első mondata pedig: „Egész egyszerűen: a becsületességet (*Redelighed*) akarom.” Néhány mondatnál később egészen meglepően fogalmaz: „Semmilyen módon nem vagyok sem lágyság, sem keménység – ami én vagyok: emberi becsületesség.”¹⁵ Ennek a megállapításnak a jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. A becsületességnek ezzel a követelményével ugyanis a német idealizmus felbomlásának időszakában fellépő filozófiai törekvések alaptonusa szólal meg, amely Schopenhauertől Nietzscheig döntően meghatározza a filozófiai retorikát. Míg Schopenhauer a német idealistákat becestelen szómágus sarlatánokként aposztrofálja,¹⁶ Nietzsche pedig az intellektuális becsületesség követelményét állítja fel és valósítja meg az értékek átértékelésével,¹⁷ addig Kierkegaard a fennálló kereszténység keresztényietlenségét fedi fel korábban nem látott radikalitással – a becsületesség imperatívusza, mi több, a vele való azonosulás alapján. Kierkegaard igazsága Jaspers szerint éppen a becsületesség akarásának a feltétlensége, melynek radikalitása Nietzscheéhez mérhető: „Én nem ember vagyok, hanem dinamit.”¹⁸

Mindezzel együtt is szemlátomást itt fogalmazza meg Jaspers Kierkegaard-ral szemben a legerőteljesebb és a legalaposabb kritikát. „Aki döntött, azt mondhatja: azt az utat, melyre Kierkegaard az álneves szerzőin, Climacuson és Anti-Climacuson keresztül csábít, tévútnak tartom: ez az abszurd hit útja, csábítóan kitalált zseniális kategóriaépítménnyel és az egyértelműen a totális világtagadás értelmében vett Krisztus-követéssel” (Jaspers 1962. 516). A kéziratos hagyatékban talán még élesebben fejezi ki ezt egy vázaltszerű feljegyzés Kierkegaard hitfelfogásáról: „Fikció, – innét a 'nem' bűne / az ember, a szereteteink és a világ elárulása / faktikus elfutás, mint az öngyilkosé?” (Jaspers 1981. 2/825.) Ugyan-

¹⁴ Amint megjegyzi: „A dialektikus-teológiai gondolkodás által kialakított költői kereszténységértelmezésének ez volt a szükségszerű következménye.” Jaspers 1962. 513.

¹⁵ „...jeg er: en menneskelig Redelighed.” SKS 14. 179.

¹⁶ Lásd Schopenhauer 1818, 1844/2002. 19.

¹⁷ „Sorsom megköveteli, hogy én legyek az első tisztességes ember, és hogy harcoljak az évezredek hazugsága ellen.” Nietzsche 1908/1997. 128. sk.

¹⁸ Nietzsche 1908/1997. 128.

ebben a szövegben a hitparadoxon is „az izolált lélek Istennel való, világtalan transzcendenciájaként” kerül meghatározásra (Jaspers 1981. 2/817).

A vallási akozmizmus az interperszonális viszonyok tagadásaként magát a vallási közösséget is felszámolja: „Ha Kierkegaard-nak igaza volna, az a kereszténység végét jelentené a világban. Ha a keresztény hit az, amit Kierkegaard konstruált belőle, akkor abban többet talán senki sem tud hinni, éppúgy, ahogy személy szerint Kierkegaard sem vette igénybe ezt a hitet, noha szenvedélyesen vágyott rá” (Jaspers 1962. 517). Ezzel a finom biográfiai utalással Jaspers egyúttal talán arra is céloz, hogy a világról való maradéktalan lemondás Kierkegaard esetében sem valósult meg paradigmatikusan. A lényeg azonban nem is ez: Kierkegaard ugyanis, mint Jaspers írja, nem egy álláspont, hanem egy gondolkodásmód, akit ekként soha nem haladhatunk meg. E gondolkodásmód negativitása mindazonáltal oda vezet, hogy „egy olyan keresztény hit, amelyet Kierkegaard teológiai konstrukciójával az abszurditásig feszítünk és az értetlenségben ragadunk meg, s amely ezáltal egy modern világban mintegy igazolódik, a kereszténységnek és az egyháznak a végét jelenthetné éppúgy, mint az egyháziság kierkegaard-i leleplezése” (Jaspers 1962. 518). A világgal való antagonisztikus viszony kierkegaard-i koncepciójának a jaspersi kritikája ezen a ponton logikailag szemlátomást egy implicit *reductio ad absurdum*ra támaszkodik: ha ugyanis Kierkegaard-nak igaza volna, akkor a fennálló kereszténység nem létezhetne. Mivel azonban a fennálló kereszténység létezik, Kierkegaard fölfogása *ipso facto* kérdésessé válik. Kierkegaard felől tekintve persze Jaspers következtetése nem adódik a premisszáiból, mivel a kereszténység valójában tényleg nem áll fenn – ami ugyanis fennáll, az csak látszat, vagy ami még rosszabb, paródia, a kereszténység meghamisítása és elárulása. Az elmentmondás mindazonáltal csak látszólagos: míg ugyanis Jaspers a kereszténység fakticitásából indul ki, addig Kierkegaard a keresztény idealitást (*Christendom*) tartja szem előtt, amelytől a fennálló kereszténységet (*Christenhed*) terminologikusan is elválasztja.

Jaspers evidenciaként kezeli tehát a kereszténység fennállását, és késői korszakában élesen és sokoldalúan kritizálja a kierkegaard által képviselt radikális világtagadást, amely noha keresztény eredetű, paradox módon mégis magának a vallásnak is a tagadása, és végső soron egy vallás nélküli istenhit koncepciójára épül. Mindezzel együtt sem vonja le azonban Jaspers azt a következtetést, hogy a kierkegaard-i gondolkodás teljességgel hamis lenne. Nézete szerint ugyanis Kierkegaard mint „kivétel,” mint „nagy ébresztő” (*großer Erwecker*), mint a negativitás dialektikusa, mint az „indirekt kommunikáció prófétája” nélkülözhetetlen az egzisztenciális önmegértés számára – noha követni őt, éppen mivel „kivétel” (*Ausnahme*), éppúgy szükségtelen, mint lehetetlen. Talán nem meglepő azonban, ha Kierkegaard gondolkodói teljesítményéből nem a világtagadó, negatív döntésen alapuló kereszténységet értékeli a legmagasabbra: „Kierkegaard nagysága aligha a keresztény hit értelmezésében rejlik: ez nála inkább

olyan formát ölt, amely a hit önmegsemmisítésének tűnik. Feloldás nélküli el-
lentmondások agyafúrt dialektikája ez, amely magukban az ellenmondásokban
leli fel Isten létének az igazságát” (Jaspers 1981. 2/845).

V. ÉSZREVÉTELEK JASPERS KIERKEGAARD-KRITIKÁJA KAPCSÁN

Befejezésül mindössze néhány rövid észrevételt szeretnék Jaspers Kierkegaard-
olvasatához és metodológiájához fűzni. Mindenekelőtt le kell szögezmem, hogy
Jaspers imponáló alapossággal és széleskörűen tájékozott a kierkegaard-i szöveg-
univerzumban, noha azt a nyelvi korlátok miatt nem ismerhette meg maradéktal-
anul. Számomra úgy tűnik azonban, hogy éppúgy „visszafelé olvasta” Kierkega-
ard-t, mint Kierkegaard Hegelt: nem csak abban az értelemben, hogy a késői, a
*Kirkenkampf*hoz kapcsolódó szövegekkel korán megismerkedett, hanem abban
az értelemben is, hogy ezeknek a szövegeknek döntő jelentőséget tulajdonított
Kierkegaard gondolkodása egészének a megértése szempontjából. Kierkegaard
késői, polemikus írásai képezik Jaspers retrospektív Kierkegaard-olvasatának
az egyik legfontosabb kulcsát. Maga Jaspers ezt azzal indokolja, hogy Kierke-
gaard késői, éles konfliktusa a dán államegyházzal az álneves írásokban kialakít-
ott hitkoncepciójának a közvetlen, szükségszerű következménye volt (Jaspers
1962. 513). Kétségtelen, hogy a korai német nyelvű Kierkegaard-recepcióban a
késői, polemikus írások markánsan jelen voltak, és jelentős hatás váltottak ki.
Az is kétségtelen, hogy ezeknek a késői írásoknak az alapkoncepciója a vallási
akozmizmus, a világtagadás Jaspers által kialakított fogalma felől konzisztensen
feltárható: az autentikus keresztényi lét a negatív döntésben konstituálódik és
a mártírumban kulminál. Számomra távolról sem tűnik evidensnek azonban,
hogy ez Kierkegaard gondolkodásának az egészéről elmondható volna: Jaspers
véleményem szerint megkérdőjelezhető módon extrapolálja a késői, polemikus
írásokban kialakított fölfogást az életmű egészére.

Elegendő ezen a ponton arra az összefüggésre utalnunk, hogy Kierkegaard
hitfelfogása maga is történetileg jól láthatóan módosul: míg a korai írások a hi-
tet az elrejtett bensőségesség (*Inderlighed*) kategóriája felől közelítik meg, ad-
dig a késői szövegekben (*A keresztény hit iskolájától* kezdődően) egyre inkább a
fennálló renddel, a „világgal” való konfliktus és az elrejtettnek aligha nevezhe-
tő mártírium gondolata válik uralkodóvá. A *Félelem és reszketés*ben Ábrahám, a
hit atyja, végrehajtva a végtelen rezignáció mozdulatát, valóban negatív döntést
hoz és izolálódik, kommunikációképtelenné válik – Ábrahám ugyanakkor mégis
minden, csak nem mártír, a hite pedig, éppúgy mint Jóbé, ismétlés, visszatérés
a végességhez, a „világhoz”. Ha felidézzük a *Lezáró tudománytalan utóiratban*
megfogalmazott kritikát a középkori, objektíve világtagadónak nevezhető (Kier-
kegaard által legalábbis így értett) kolostori mozgalommal kapcsolatosan a mű
második részében, *A patetikus* című szakaszban (SKS 7. 368. skk.), akkor azt ta-

láljuk, hogy e mozgalom a világ tagadásával inadekvát módon, külsőként fejezi ki azt, ami lényegileg belső, jelesül az abszolút teloszhoz való patetikus, abszolút viszonyt. Ez a viszony ugyanis – Climacus felfogása szerint – távolról sem a külső, objektív, tárgyi viszonyok akozmikus tagadása, nem kivonulás a világból, hanem inkognitó, amely számára a világ véges teloszai relativizálódnak ugyan, de semmiképpen nem negálódnak.

Számomra úgy tűnik tehát, hogy Jaspers, noha nem alaptalanul, de differenciálatlanul, leegyszerűsítő módon, egyoldalúan minősíti világtagadónak Kierkegaard koncepciójának az egészét. Jaspers ama törekvése a *Philosophie*-ban, hogy éppen a világtagadás alapján határolja el egymástól a filozófiát és a vallást, szintén megkérdőjelezhetőnek tűnik, hiszen aligha gondolható el élesebb akozmisztika fölfogás annál, amit Kierkegaard kortársa, Schopenhauer az akarat metafizikájával összefüggésben az etikai koncepciójában kialakított. Az életakaratnak az aszkézisben végbevitt mortifikációja egyúttal a világnak mint magánvaló akaratnak és mint képzetnek is a tiszta negációja: „azoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejútjával – semmi” (Schopenhauer 1818, 1844/2002. 489). Bár közismert, hogy az ind gondolkodás és különösen is a buddhizmus jelentősen befolyásolta Schopenhauer ezen fölfogását, annak filozófiai jellegét és relevanciáját ez a körülmény aligha befolyásolhatja.

Végezetül megjegyezhető, hogy Jaspers az abszurd kierkegaard-i kategóriáját is kissé leegyszerűsítetten interpretálja a negatív döntés, ill. a világtagadás összefüggésében. Az abszurd ugyanis, bár a dán gondolkodó retorikailag erőteljes megfogalmazásai sokhelyütt, különösen a Jaspers által kedvelt Climacus-írásokban ezt a benyomást keltik, nem tekinthető az ész pusztá negációjának. Ezt nem csak az *Utóirat*nak „A dialektikus” című részében (SKS 7. 505–518) fejti ki alaposan Climacus, ahol éles különbséget tesz az értelmetlen (*Nonsense*) és az abszurd között, hanem a 13-as számú, a *Filozófiai morzsákkal* egyidőben íródott filozófiai jegyzetfüzetében is, melyben Leibniz *Teodíceáját* elemezve a hit paradox voltát, bizonyíthatatlanságát az ismert leibnizi distinkció nyomán, a *supra rationem* viszony analógiájával világítja meg.¹⁹ Míg a hithez kívülállóként közelítő szerzői perspektívában a hit paradoxonként és abszurdként jelenik meg, addig a késői, eminens keresztény nézőpontból koncipiált szövegekben teljesen háttérbe húzódik ez a problematika, mi több, Kierkegaard egy vélhetően 1850-ben,

¹⁹ „Amit úgy szoktam kifejezni, hogy Krisztus a paradoxonban rejlik, a filozófia pedig a közvetítésben, azt Leibniz az ész feletti és az ésszel szembeni közötti megkülönböztetéssel fejezi ki. A hit az ész felett áll. Ész alatt azt érti, amit több helyütt az igazságok összekapcsolásának (*enchainement*), okokból való következtetésnek nevez. A hitet azért nem lehet *bizonyítani, megalapozni, megragadni*, mert hiányzik az a láncszem, amely lehetővé teszi az összekapcsolást, ami nem más jelent, mint hogy paradox, mivel a paradoxonban éppen az a csapodár mozzanat (*det Desultoriske*), hogy hiányzik belőle a folytonosság (*Continuiteten*), vagy legalábbis csupán visszafelé van folytonossága, másszóval nem kezdettől mutatkozik folytonosságnak.” SKS 19. 390–391 / Notesbog 13. 23.

egy kortárs kritikusa, Magnus Eiríksson kapcsán keletkezett feljegyzésében a következő megállapítást teszi: „midőn a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd”.²⁰ Ez természetesen nem cáfolja Jaspers Kierkegaard-interpretációját, de láthatóvá teszi annak egyoldalúságát, szelektivitását.

„Hogy ki volt Kierkegaard valójában és mit akart, azt szerintem senki sem tudja”, fogalmazott Jaspers patetikusan és nem minden alap nélkül „Kierkegaard ma” című, az enigmatikus dán gondolkodó halálának centenáriumán tartott előadásában (Jaspers 1968. 322). A recepciótörténet ennek ellenére arról tanúskodik, hogy sokan voltak, akik mindkét kérdésre tudni vélték a választ. Ha felidézzük magunkban azt az elborzadást, amelyet Kierkegaard-ban az a gondolat okozott, hogy a halála után docensek fognak majd értekezni róla,²¹ akkor talán a megszilárdult filozófiatörténeti mítoszokon és kliséken alapuló, kézikönyvszerű ítéletalkotásról is könnyebben mondunk le, és eltökéltebben fordulunk maguk a szövegek és a bennük reprezentálódó eredeti és mélyreható kérdésfelvetések felé.

IRODALOM

Kierkegaard művei:

Kierkegaard, Søren 1997–2013. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). 1-K28. köt., Szerk. Cappe-lørn, Niels Jørgen et al. Koppenhága, Gad.

Kierkegaard, Søren 1909–1948. *Søren Kierkegaards Papirer*. (Pap.) 1. kiad., I-XI, 3 köt. Szerk. P. A. Heiberg – V. Kuhr – E. Thorsting, Koppenhága, Gyldendal.

Kierkegaard, Søren 1909–1922. *Gesammelte Werke*. (GW) Szerk. Hermann Gottsched és Christoph Schrempf. Jena, Diederichs.

Anz, Wilhelm 1982. Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79/4. 451–482.

[Beck, Andreas Frederick] 1845. Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie. *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* 2. 44–48.

Brandes, Georg 1877. *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. Koppenhága, Gyldendal.

Czakó István 2011. Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism*. (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 155–197.

Czakó István 2013. Kann der Glaube philosophisch sein? Aspekte der Irrationalitätsproblematik im Glaubensverständnis Kierkegaards und Karl Jaspers'. In Jochen Schmidt – Hei-

²⁰ Az abszurd „az isteninek és az istenviszonynak a negatív ismertetőjele. Midőn a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd – a hit átalakítja; de többé-kevésbé újra létezni fog a számára minden gyenge pillanatában. A hit szenvedélye az egyetlen, amely úrrá lesz az abszurd felett – ha nem, akkor a hit nem a legszorosabb értelemben vett hit, hanem egyfajta tudás.” Pap. X-6 B 79, 86.

²¹ Lásd SKS 25. 135 / Notesbog 27. 18.

- ko Schulz (szerk.) *Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven*. Tübingen, Mohr Siebeck. 177–206.
- Ehrlich, Leonard H. 2003. Editorial Note. In Joseph W. Koterski – Raymond J. Langley (szerk.) *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*. Amherst/NY, Humanity Books. 243–244.
- Ehrlich, Leonard H. 2003. Jaspers Reading Kierkegaard: An Instance of the Double Helix. In Joseph W. Koterski & Raymond J. Langley (szerk.) *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*. Amherst/NY, Humanity Books. 236–242.
- Fichte, Johann Gottlieb 1799/1971. J. G. Fichte's als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des phil. Journals Verantwortungsschrift. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke*. 5. köt.: *Zur Religionsphilosophie*. Berlin, Walter de Gruyter. 242–301.
- Grässe, Johann Georg Th. 1848. *Geschichte der Poesie Europas und der bedeutendsten außereuropäischen Länder vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit*. Lipcse, Arnoldische Buchhandlung.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1832/2000. *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Zoltai Dénes et al. Budapest, Atlantisz.
- Heidegger, Martin 1927/1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Gondolat.
- Jaeschke, Walter 2003. *Hegel Handbuch: Leben–Werk–Schule*. Stuttgart, J. B. Metzler. 510–515.
- Jaspers, Karl 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Springer.
- Jaspers, Karl 1932. *Philosophie*. 1–3. köt. Berlin, Springer.
- Jaspers, Karl 1935/1992. *Ész és egzisztencia*. Ford. Boros István. In Csejtei Dezső et al. *Ész, élet, egzisztencia. A ráció és határai*. Szeged, Társadalomtudományi Kör. 347–430.
- Jaspers, Karl 1948/2004. *A filozófiai hit*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Jaspers, Karl 1955. Nachwort (1955) zu meiner *Philosophie*. In uő. *Philosophie*. 1. köt.: *Philosophische Weltorientierung*. 4. kiad. Berlin – Heidelberg – New York, Springer.
- Jaspers, Karl 1968. Kierkegaard heute (1955). In uő. *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Szerk. Hans Saner. München, Piper.
- Jaspers, Karl 1977/1998. *Filozófiai önéletrajz*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris.
- Jaspers, Karl 1981. *Die grossen Philosophen. Nachlass* 1–2. köt. Szerk. Hans Saner. München – Zürich, Piper.
- Jaspers, Karl 1995. *The Great Philosophers* 1–4. köt. Ford. Edith Ehrlich et al. 4. köt.: *The Disturbers: Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche; Philosophers in Other Realms: Einstein, Weber, Marx*. Szerk. Michael Ermarth és Leonard H. Ehrlich. New York, Harcourt, Brace & World.
- Kierkegaard, Søren 2000. Az egyes. In uő. *Szerzői tevékenységről*. Ford. Hidas Zoltán. Debrecen, Latin Betűk. 97–119.
- Malik, Habib C. 1997. *Receiving Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington, Catholic University of America Press.
- McCarthy, Vincent 2011. Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View. Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 95–125.
- Miszoglád Gábor 2001. Milyen nyelven beszél hozzánk Kierkegaard? *Pro Philosophia Füzetek* 28. 29–32.
- Müller, Julius 1842. Rezension: *Das Wesen des Christentums* von L. Feuerbach. *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*. 15. 171–269.
- Nietzsche, Friedrich 1883–1885/2000. *Így szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris-Gond.
- Nietzsche, Friedrich 1908/1997. *Ecce Homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Göncöl.

- Platner, Ernst 1776. *Philosophische Aphorismen. Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* 1. köt. Lipcse, Schwickertscher Verlag.
- Šajda, Peter 2011. Martin Buber: "No-One Can So Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself". In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 33–61.
- Sartre, Jean-Paul 1960. *Critique de la raison dialectique*. 1. köt.: *Théorie des ensembles pratiques*. Párizs, Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur 1818, 1844/2002. *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Osiris.
- Schulz, Heiko 2009. Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard's International Reception. Tome I: Northern and Western Europe. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 8. köt.) Aldershot, Ashgate. 307–419.
- Schütte, Hans-Walter 1971. Akosmismus. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1. köt. Bázél–Stuttgart, Schwabe. 128.
- Stewart, Jon 2011. Hegel's Philosophy of Religion and the Question of „Right” and „Left” Hegelianism. In Douglas Moggach (szerk.) *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Evanston/IL Northwestern University Press. 66–95.
- Theunissen, Michael – Wilfried Grewe, 1979. *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1961. *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*. In Id. *Gesammelte Werke*. Szerk. Renate Albrecht, 4. köt., Berlin/Stuttgart, Walter de Gruyter–Evangelisches Verlagswerk.
- Weber, Max 1913/2003. *A megértő szociológia néhány kategóriájáról*. Ford. Erdélyi Ágnes. In Erdélyi Ágnes 2003. *A társadalmi világ ideáltípus felépítése*. Budapest, Typotext. 109–185.
- Weiland, Jan Sperna 1951. *Humanitas-Christianitas. A Critical Survey of Kierkegaard's and Jaspers' Thoughts in Connection with Christianity*. Assen, Van Gorcum.

Szorongás és énhasadás

A kierkegaard-i bűn és szorongás modern lélektani interpretációi

I. BEVEZETÉS

Tanulmányunkban elsőként Kierkegaard szorongás-fogalmát elemezzük, mely szoros szálakkal fonódik össze a *bűn*, illetve az eredendő bűn teológiai-dogmatikai nézeteivel. A második célkitűzésként pedig C. Stephen Evans komparatív elemzését interpretáljuk, mely hasonlósági és különbözőségi viszonyokat állapít meg a kierkegaard-i én-fogalom és bizonyos lélektani én-konceptciók között (Evans 2006). Evans a freudi pszichoanalízis mellett a brit tárgykapcsolati iskola eredményeit használja fel, melyek a kisgyermekkorban lezajló *énhasadás* problémáit elemzik.¹ Evans úgy gondolja, hogy bár a lélektani iskolák nem teológiai, hanem inkább naturalista énképekkel dolgoznak, ettől eltekintve egy eredeti teljességeként felfogott „előzetes én” utáni kutatás közös motívumként szerepelhet Kierkegaard filozófiája és a tárgykapcsolat-elméletek között. E párhuzamot részletes kritikának vetjük alá, és a tanulmányban Evans elemzését tovább gördítve bemutatjuk azokat a kierkegaard-i motívumokat, amelyek *nem illeszthetők be* a tárgykapcsolat-elmélet paradigmájába. Evans analógiájával szemben az egzisztencialista pszichiátria (például Laing és Yalom munkái) a párhuzamok gazdagabb tárházát nyújtja a lélektan és a kierkegaard-i filozófia között. Az én-

¹ Az énhasadás problémája számos lélektani paradigma vezérmotívumaként szerepel. *Mivel fő célunk Evans elemzésének kritikai olvasata, ezért ebben a tanulmányban mi is a brit tárgykapcsolat-elméleti irányzatra hagyatkozunk.* Ebben a tekintetben az énhasadás egyik alapvető definíciója Melanie Klein pszichológiájában lelhető fel. A csecsemő az ún. „depresszív-pozícióban” még nem képes arra, hogy az anya pozitív és frusztráló sajátosságait egy koherens anyaképbe integrálja. Ha kitekintünk a tárgykapcsolati iskola horizontján túlra, akkor megemlíthetjük még példaként Bálint Mihály „őstörés” fogalmát is, mely szintén a korai traumák (vagy esetleg veleszületett komponens) okozta szorongás problémáját fedi fel: „[A betegek] azt mondják, hogy valami törés keletkezett bennük, amit ki kell javítani. Nem komplexusként, nem konfliktusként, nem helyzetként élük meg, hanem törésként. Másodsorban gyakran érzik úgy, hogy a törés egy kapcsolat megszakadása miatt következett be, valaki cserbenhagyta, rászedte őket. Harmadsorban az ezt a területet körüllegő szorongás abban a kétségbeesett reményben fejeződik ki, hogy legalább a pszichoanalitikus nem fogja cserbenhagyni, összetörni őket.” (Bálint 2012. 20–21.) Az őstörés koncepciója fennmarad és új megvilágításba kerül Kohut szelfpszichológiájában is. (Lásd Ornstein 2010.) Mindezzel csupán azt szeretnénk jelezni, hogy a gyermekkori gondozás és az énhasadás problematikája domináns téma a különféle modern pszichoanalitikus elméletekben.

hasadás problémája Laing lélektanában is jelentős, így témaválasztásunk harmadik kulcsfigurája ő lesz Kierkegaard és Evans mellett. Ugyanakkor Evans elemzése is mindenképpen újszerűen hat az egzisztencializmus és a lélektan között elhelyezkedő nehezen áttekinthető diszkurzív mezőben.

A tanulmányban a bűn és a szorongás fogalmait több kontextusban is vizsgálódás tárgyává tesszük, *határozott különbséget kell tennünk az ontológiai és a lélektani szorongás között*. A következőkben egyrészt látni fogjuk, hogy Kierkegaard filozófiájának bizonyos elemei hogyan kerülnek be – igen szelektív módon – a lélektani diskurzusba, másrészt szeretnénk kimutatni, hogy a kierkegaard-i szorongás és melankólia fenoménjei – melyek az énhasadás háttérében állnak – továbbra is ellenállnak a lélektani sémák strukturáló erejének. Kierkegaard rezignációjában és melankóliájában van valami teljesen *egyéni transzformációs élmény*, valami nyugtalanító sötét numinózum, melynek talánya elvész a pszichológiai interpretációk összütésében. A Kierkegaard által leírt ontológiai szorongás önmagában véve is kimeríthetetlen rejtély, mely számtalan aspektusból vizsgálható. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a fenomenológiai pszichológia alternatívái (például R. D. Laing fejtegetései) nemcsak új kategóriákat, hanem *fenomenológiai példákat* is nyújthatnak a szorongással és kétségbeeséssel kapcsolatban; sőt kierkegaard-i alapfogalmak továbbélésének lehetünk szemtanúi lélektani horizonton. Tanulmányunkban az ontológiai és lélektani bűn- és szorongás-koncepciók interpretációs különbségeire szeretnénk fényt vetni. Az ontológiai szorongással kapcsolatban Heidegger szorongásfogalma is komparatív elemzés tárgyává válhat, de ebben az írásban vizsgálódásainkat Kierkegaard-ra szűkítjük; Heidegger és a lélektan kapcsolata újabb elemzést igényelne. A következőkben röviden rekonstruáljuk Kierkegaard szorongásfogalmát, mely az eredendő bűnnel áll összefüggésben.

II. EREDENDŐ BŰN ÉS SZORONGÁS

Kierkegaard filozófiájában a szorongás, a bűn és a Szellem fogalmai egymástól szinte elválaszthatatlan fogalmak, sőt Gordon Marino szerint igen nehezen interpretálhatók, Kierkegaard poetikus nyelvezete kerüli az egyértelmű definíciókat, *A szorongás fogalma* hiposztazált fogalmakkal operál (Marino 2006. 315, 316). „A bűn nem tudományos probléma” – állapítja meg Kierkegaard Vigilius Haufniensis álneven (Kierkegaard 1993a. 61). Kierkegaard a bűnt a pszichológia hatáskörébe sorolja, de ebben az esetben a *pszichológia* nem önálló diszciplínára utal, hanem egy a filozófián belüli vizsgálódást jelent, melynek lényege az „emberi lélek mozgatórugóinak vizsgálata” (Gyenge 2007. 213).

„Vigilius Haufniensis” *A szorongás fogalmának* elején Ádám és a későbbi individuumok bűnösségének összehasonlítása során kétértelmű fejtegetésbe bocsátkozik. Teológiai-logikai érvelései különleges „hermeneutikai feladványt”

jelenthetnek az olvasó számára. Marino értelmezése szerint *A szorongás fogalmában* logikai ellentmondások sorát fedezhetjük fel, Kierkegaard bűnbeesés-olvasata közelebb áll a költészethez és nem igazán „pszicho-filozófiai” értekezésről van itt szó (Marino 2006. 315).

A keresztény tanítás szerint a bűnbeesés előtt Ádám és Éva az *ártatlanság* különleges állapotában létezett. A bűnbeesést követően ez megváltozott és létrejött a ma is fennálló állapot. Vajon létezett-e egyáltalán ez az ősalapot, és a paradicsomból való kiűzetés megváltoztatta-e vajon a természet rendjét? Paul Tillich tagadja ennek lehetőségét.² Kierkegaard az ősalapot *fantasztikus előfeltevésnek* nevezi, de az nem attól fantasztikus, hogy fölnagyítja Ádám alakját, hanem attól, hogy bűnét nagyítja fel jogtalanul. Ádám bűnbeesése szabad döntés következménye volt, de mi már eleve elrendelt módon bűnös természettel jövünk a világra. Ádám alakja ebben a tekintetben fantasztikussá válik. További dilemma Kierkegaard szerint, hogy ha Ádám szabad választásának mítoszában kontemplációt végzünk, akkor az olyan *hangulatot* kelt bennünk, amely szöges ellentétben áll a bűntudat belső fejlődésével (Marino 2006. 314–315). A fantasztikus előfeltevés az ártatlanság és a bűn kölcsönös relációja felől kérdőjeleződik meg. „Lényegében minden ember ugyanúgy veszíti el az ártatlanságát, mint Ádám [...], minden individuum önmaga által válik bűnössé.” (Kierkegaard 1993a. 45, 64–65.) Ha az eredendő bűnből származik minden ember bűne, honnan származik Ádámé? Kierkegaard a *szorongás* fogalmának segítségével az ártatlanság és a bűnbeesés közötti szakadékot áthidalva megválaszolja a bűn genezisének kérdését. Marino szerint Kierkegaard-nak szüksége van egy „átvezető fogalomra”, mely megmagyarázza, hogy hogyan jut el Ádám és az egész emberi nem az ártatlanság állapotából a bűnbe (Marino 2006. 317).

Kierkegaard az első bűnről nem számszerű értelemben beszél, az „első” meghatározás *minőségi ugrást* jelent. „Az új minőség rejtélyes váratlansággal, az Első által, ugrás révén jelenik meg” (Kierkegaard 1993a. 39). Az „első bűn” minőséget hoz létre: az ember saját maga felett aratott győzelmével (bűnbeesésével) nyeri el individualitását, melynek irányítója a Szelleme.³ A bűn minőségi megjelenése mellett egyetemes jelleggel is rendelkezik, amelyet Kierkegaard a *menyiségi meghatározással* jelöl: „az emberi nem bűnössége történetet alkot. A történet kvantitatív meghatározásokon át halad előre, miközben az individuum minőségi ugrással vesz benne részt.” (Kierkegaard 1993a. 42.) A bűn egyetemességének

² „Abszurd az a nézet, miszerint volt egy pillanat az időben, amikor az ember és természet megváltozott. Erre sem tapasztalat, sem a kijelentés nem ad alapot.” (Tillich 2002. 269.)

³ „Ha pedig az álmodó szellem az ember ártatlansága, akkor a bűnbeesés, az ártatlanság elvesztése sem más, mint a szellem öntudatra ébredése” (Gyenge 2007. 219). Az én és a szellem fogalmai szervesen összekapcsolódnak Kierkegaard filozófiájában. Az ember test és lélek szintézise, míg ezek a komponensek végesek és az időbeliség rendjébe tartoznak, addig az ember önvizonyulásra képes Énje, illetve Szelleme a végtelen, örök szférájába tartozik. Ez az az Én, amelyet a kétségbeesés bizonyos stációiban nem akarunk tudomásul venni. Lásd Kierkegaard 1993b. 155.

így két vetülete lehet: (1) az *első* bűn, illetve Ádám bűne, a Szellem ébredése, mely szimbolikus történet minden egyes individuumban; (2) az emberi nem története szempontjából minden egyes egyén bűne jelentőséggel bír. Minőségi ugrásokkal veszünk részt a történelemben, és a saját személyes történetünket is gyakran átfestheti a bűntudat.

1. Szorongás az eredendő bűn előtt és után

Amint fentebb is láttuk a kierkegaard-i antropológia értelmében a bűnbeesés előtt az ember ártatlan és tudatlan, ebben a stációban a szellem látenciájára figyelhetünk fel:

A szellem álmodik az emberben. [...] Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása a semminek? Szorongást szül. Ez az ártatlanság nagy titka, az, hogy egyben szorongás is (Kierkegaard 1993a. 51).

A szorongató semmi és a Szellem látenciája – mondhatni öntudatlansága – egymást tételező viszonyt sugall. Marino szerint Kierkegaard volt az első, aki megkülönböztette a tárgy nélküli szorongást a félelemtől, melynek körülírható tárgya van. Ezzel a lépéssel megelőlegezte a modern pszichiátria szorongás-konceptcióját is (Marino 2006. 319). Újabb relációt fedezhetünk fel az Én és a Szellem között. Az ember Énje, illetve szelleme maga az önviszonyulás, egyfajta *reflexív viszony*, vagy modern analógiákkal élve talán egyfajta „metatudat”, „öneszmélő tudat”, mely a szorongás hajtóereje által a semmiből bontakozik ki.⁴ Ha az ember Szellem, s ha a Szellem az Én, akkor a valamivé levésnek, a lenni-tudásnak, a lenni-akarásnak elengedhetetlen feltétele és lehetősége az a Szellem, amelyet a bűnbeesés előtt még nélkülözünk, s a nélkülözés meggátol abban, hogy önmagunkat megvalósítsuk a szabad választások folyamában. A szorongás nem csupán a Szellem ébredésének hajtóereje, hanem az eredendő bűnnek is előfeltétele. Gyenge Zoltán mélyértelmű kifejezésével élve: „a szellem magára találása, eszmélése, az eredendő bűn maga” (Gyenge 2006. 221). Az eredendő bűn tételeződése egyfajta „objektív szorongásként” értelmezhető Kierkegaard szerint. Amint láttuk, a bűn Ádám bukásával jelent meg a világban, mely generációról generációra terjed. Témánk szempontjából azonban nem az egész emberi nem-

⁴ „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én [Selv, Selbst] olyan viszony, amely önmagához viszonyul. Az Én nem viszony, hanem az, hogy önmagához viszonyul. [...] ha önmagához viszonyulván ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta.” (Kierkegaard 1993b. 19–20.)

re kiterjedő, absztrakt szorongás a releváns, hanem inkább a „szubjektív szorongás” felé tekintünk, mely „az individuumban megjelenő reflexív élmény” (Gyenge 2006. 222). Kierkegaard is eltávolodik a szorongás objektív, teológiai koncepcióitól és figyelme – egyfajta poetikus fenomenológiai vizsgálódás közepette – a szorongás egyéni aspektusaira irányul.

Kierkegaard a szubjektív szorongást – mely a Szellem és az Én születéséhez vezethet – a *szédülés*hez hasonlítja, mely szédülést a szakadék mélységének látványa vált ki a szemlélőben, néhány oldallal korábban pedig a szorongást az álmodó Szellem meghatározásaként írja le mintegy a pszichológia hatáskörébe sorolva azt.⁵ A szédülés és az álom egyértelmű utalás az öntudatlanságra. „Pszichológiai kifejezéssel élve az első bűn mindig ebben az öntudatlan állapotban történik, és ezért bizonyos értelemben látszólag nem róható fel.” (Kierkegaard 1993a. 204) Miután az individuumban tudatosan a bűn, a szorongást képező „semmi” valamivé válik, az ember ráébred, hogy meg fog halni. A nemlét miatti szorongás tehát részben halálfélelemmé változik, de a szorongás ugyanúgy megmarad. Más megközelítéssel élve látjuk, hogy a szorongás minden állapotban jelen van, egyfajta ontológiai adottság. A bűnbeesés előtt Ádám a *tiltás* miatt szorong, majd a bukás után az individualitás súlya nehezedik rá, hiszen felelősséget kell vállalnia önmagáért, és a szabad választások lehetősége is szorongással tölti el. A szorongás tehát a bűn előfeltétele (szorongás a tiltás, illetve a tudatlanság miatt) és következménye is egyben (szorongás az önteremtés lehetősége miatt).⁶

Lélektani értelmezésében Irvin D. Yalom éppen a végesség miatt felbukkanó büntudat és szorongás kölcsönös viszonyára fekteti a hangsúlyt, mely a terápiás kapcsolatokban csak igen ritkán kerül előtérbe, holott – érvelése szerint – a kiaknázatlan lehetőségek miatt érzett büntudat és halálszorongás fenomenjei transzformatív hatással bírhatnak a személyiségfejlődésben (Yalom 2006. 29–44). Marino szerint Kierkegaard fejtegetései néha összecsengenek Freud megállapításával, mely szerint a szorongást hajlamosak vagyunk elkerülni, vagy a szorongás gyakran csak tudattalan módon jelenik meg (Marino 2006. 320). A végesség tudatosítása azonban különös ambiguitással bír. A szorongásban benne rejlik a végtelenség lehetősége is, az emberi lét olyan feladat, melyben végessé és végtelenné alakíthatja magát az egyén (Gyenge 2006. 220). A lehetőségek beszűkülésének apátiája és a végtelen lehetőségek látszólagos onnipotenciája egyaránt szorongással töltheti el az ént. Marino szerint Kierkegaard-nál egyér-

⁵ Az álom itt olyan kulcsszó lehet, ami vagy teljesen véletlenszerű költői kifejezése a „szellem távollétének”, az „álmodó szellemnek”, vagy abszolút szándékos. Ha az álmodó szellemet a modern pszichológia rendszerén belül szeretnénk elhelyezni, akkor azt mondhatjuk, hogy Kierkegaard szorongó embere ébren álmodik, Jung vagy Freud embere álmai által nyeri vissza éberségét. Az álom ugyanis utal az Én-ek közötti különbségre-ellentétre és felvillantja egyoldalúságunk kompenzációjának lehetőségét. Az ébren álmodó Szellem állapotában nincs reflektív Én-tudat, nem is szorul rá a tudattalan ellenáramlataira.

⁶ Részletesebb rekonstrukciót lásd Csoma 2012. 59.

telmű, hogy a szorongás az én alapvető strukturális eleme (Marino 2006. 320). Mindemelllett nem feledkezhetünk meg annak lehetőségéről, hogy bizonyos egyének talán soha nem élnek át olyan szorongásos élményeket, amelyekről Kierkegaard és Yalom beszél. Marino szerint Kierkegaard pszichológiai géniuszának egyik legnagyobb – Freudot megelőző – felfedezése, hogy szenvedéssel teli lelki állapotainkat gyakran saját magunk idézzük elő, vagy a ránk törő hangulatokat hajlamosak vagyunk tovább gerjeszteni, melynek köszönhetően a szorongás és egyéb negatív élmények labirintusában bolyongunk (Marino 2006. 322). Úgy is leírhatjuk ezt az ördögi kört, mint az aspektuslátások elevenségének és a kreatív kibontakozás lehetőségének beszűkülését, vagy mint egy hátráthelyzetektől mentes – melankolikus – életforma passzivitását. A szorongás egy felettébb ambivalens fenomén, erről Kierkegaard szállóigévé vált mondata is tanúskodik: „szimpatikus antipátia, és antipatikus szimpátia” (idézi Gyenge 2006. 220). A szorongás maga az ellentmondás, mert „Szorongató érzés fog el bennünket akkor is, ha valami nagy jó történik velünk, az ember szíve a torzában dobog – szokták mondani –, de akkor is, ha valami nagy kellemetlenség vár ránk. A szorongás a legellentétesebb helyzetekben magával ragadhatja az emberi lelket. Lebéníthatja, de cselekvővé is teheti.” (Gyenge 2006. 220) A következőkben vegyük szemügyre a szorongás fenomenológiájának igen széles horizontját; eltávolodunk a teológiai-ontológiai interpretációktól, és kifejezetten a lélektani megközelítésekre fókuszálunk.

III. A SZORONGÁS EGZISZTENCIÁLIS-LÉLEKTANI ASPEKTUSAI

Kierkegaard filozófiai-lélektani fejtegetései napjainkban sem veszítettek aktualitásukból. Csoma Judit Margit a szorongást pasztorálpszichológiai szempontból elemzi (Csoma 2012). Simon D. Podmore tanulmányában olyan véleményeket idéz, melyek szerint Kierkegaard egy „szókratikus mélypszichológia” atyja, és ez a lélektan a személyiségfejlődés vallásos-etikai aspektusaira fekteti a hangsúlyt (Podmore 2009). Podmore Eriksont idézi, aki szerint nem is Freud, hanem inkább Kierkegaard az első pszichoanalitikus (Podmore 2009. 176). Ann Casement Freud, Jung és Kierkegaard apakomplexusait vizsgálva az esztétikai és etikai stációk megkülönböztetésének lélektani lehetőségeit aknázza ki (Casement 1998. 68–83).

A modern pszichológiai szorongásnak nagyon sokféle oka lehet. A hagyományos pszichiátriai-pszichológiai irodalom egyik sarkköve, hogy minden szorongásos betegség (pánik, fóbiák, generalizált szorongás) visszavezethető a halálfélelemre, de talán – kierkegaard-i értelemben – állíthatjuk, hogy aki szellemének (illetve Énjének) megismerése közben már megszabadult a halálfélelemtől, az ezzel a mozgással egyetemben szorongásait is legyőzte. Ez az idilli kép azonban az egzisztencialista pszichiáter Yalom szerint elképzelhetetlen, számára a

halálszorongás kiküszöbölhetetlen „akadály”, ugyanakkor empirikus (kérdőíves) vizsgálatokra alapozva azt állítja kierkegaard-i szellemben, hogy „bár a halál fizikailag elpusztítja az embert, a halál tudata megmenti őt”.⁷ Ezt a sommás kijelentés új megvilágításba fog kerülni Kierkegaard melankóliájának elemzése közben.

Pszichoanalitikus szempontból a különböző szorongásos betegségek hátterében konkrét okok – vagy inkább *indokok* – húzódnak meg.⁸ Ha rátalálunk az „okokra”, vagy éppen megkonstruáljuk szenvedésünk indokait és tudatosítjuk azokat, akkor elvileg megszűnik a szorongásos tünet. A *katarzisz* vagy a *lereagálás* pszichoanalitikus technikái azonban már a büntudat és a szorongás teológiai aspektusaitól mentes álláspontot képviselnek. Visszautalva Kierkegaard Szellem-fogalmára összemérhetetlenségre figyelhetünk fel, hiszen Kierkegaard azt hangsúlyozza, hogy minél több a tudatosság, annál nagyobb a szorongás és a kétségbeesés.⁹ A pszichológiai szorongás eredete viszont egy olyan tudattalan (vágy)rezdülés, mely a tudatba emeléssel veszít affektív erejéből.¹⁰ Freud, a saját bevallása szerint „istentagadó medikus és empirista”, a kényszerneurózisok közé sorolja a vallást (Freud 1982). E radikális kritikának azonban ára van a pszichoanalízisben. Bár a büntudat a szuperegó elnyomó hatalmának köszönhető (és nem egyetemes érvényű) e naturalista antropológiában, a *tudattalan* fogalma azonban újabb mítoszként értelmezhető. A mitikus isteneket mintha felváltot-

⁷ Yalom 2006. 30. Yalom többek közt Russel Noyes vizsgálatait idézi, mely szerint a halálközeli állapotot túlélő személyek 23%-a transzformatív élményként élte meg a halálközeli élményt, és élelvetük jelentősen megváltozott. Yalom 2006. 33.

⁸ A freudi pszichoanalízis kontextusában beszélhetünk a szorongás „okairól” – tudományos, kauzális értelemben –, de filozófiai szempontból érdemesebb *indokokról* beszélni. Az indok kifejezés reprezentálja a pszichoanalitikus mélyhermeneutikában felbukkanó konstruktív elemeket, ugyanis szorongásunk indoka egy terápiás közegben artikulálódik. Az önmegértelmezés egy dialógusba ágyazódik, és ebben a dialógusban teremtnének lelki gyötrelmeink *indokai*, melyek múltbéli emlékek és fantáziák különös keverékeként állhatnak elő a szemlélő tudat csodálkozó tekintete előtt. Lásd pl. Szummer 2012. 3.

⁹ „Minél kevesebb a szellem, annál kevesebb a szorongás.” – olvashatjuk *A szorongás fogalmában* (Kierkegaard 1993a. 52). A tudatosság és a kétségbeesés kapcsolata szintén releváns motívum Kierkegaard-nál: „Minél több a tudatosság, annál intenzívebb a kétségbeesés.” (Kierkegaard 1993b. 51.)

¹⁰ Megjegyzésre érdemes, hogy Kierkegaard a szorongás minőségének vagy erejének tekintetében különbséget tesz a férfi és a női szorongás között, mintegy az általánosítás eszközével él, majd megállapítja, hogy mivel a nő érzékibb lény, s az érzékiség aránya a szorongásának felel meg, így „[a] nőben több a szorongás mint a férfiban” (Kierkegaard 1993a. 79), de a nő esetében – ellentmondásos módon – ez a szellem minimumát vonja maga után, éppen az ellenkezőjét a korábbiakhoz képest: „Ahol a szépség uralkodik, ott [...] a szellem kirekesztődik.” (Kierkegaard 1993a. 77.) Ez az ellentmondás a diszkrimináció mozzanatán túl mintha Kierkegaard logikai vonalvezetésének hibás folyamatáról árulkodna, itt azonban többről lehet szó. Mégpedig arról, hogy Kierkegaard valószínűleg úgy beszél lélektani és ontológiai szorongásról, hogy nem különbözteti meg őket explicit módon. A fentebb vázolt ellentmondását pedig a következő kijelentéssel oldja fel: „ha az emberben győzedelmeskedik a szerelem [...], az érzékiség szellemivé lényegül, és a szorongás elűzetik” (Kierkegaard 1993a. 94).

ta volna a tudattalan hatalmak befolyása: „A mi korunk szomorú mitológiája a tudatalattiról beszél, vagy – ami még kiábrándítóbb – a tudatalattiságról; a görögök a múzsát idézték meg, a héberek a Szentlelket; de mindez egy és ugyanaz.” – írja Borges (idézi Szummer 1993. 206). Freud személyiség-modelljében az ego nem csupán a külvilág nyomasztó hatása miatt szorong, hanem az ösztön-én impulzusai is folytonosan bombázzák az ént, melynek hatására *neurotikus szorongás* léphet fel. Az istenek és istennők tudattalanba száműzésének a jungiánus pszichológia szerint is komoly ára van. Jung szerint az én nem csupán a komplexusaitól, hanem a kollektív tudattalan mélyrétegében szunnyadó *archetipikus erők* betörésétől is szorongó állapotba kerülhet.¹¹ Ezen a ponton visszaköszönhet Freud megállapítása, mely szerint az égot nem csak a természet vak erői bombázzák kívülről, hanem belülről lelki életének éjjeli teremtményei – az ösztönök és hajtóerők – is fenyegetik (Freud 1982).

A szorongás határelménye test és lélek elven kapcsolatára is felhívja figyelmünket. Talán semmi sem nyilvánítja ki jobban a test-lélek elválaszthatatlanságát, mint a szorongás pszichoszomatikus megnyilvánulásai: „A szorongásos betegeknek a félelemre jellemző, visceralis endokrinológiai eseményeket találtak, így pl. fokozott adrenalinkiválasztást.” (Heller 2009. 93.) Ez azt jelenti, hogy a pszichológiai szorongás testi szférában is lezajló jelenség. Sőt talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a szorongásos élmények megszegyenítik a karteziánus dualizmust. Csoma Judit Margit a *Zsoltárokban* előforduló pszichoszomatikus jelenségekre hívja fel a figyelmünket, mely arra utal, hogy az Istennel folytatott belső dialógus valóban test és lélek szintézisében megy végbe.¹² Úgy tűnik, hogy test és lélek összeforr a szorongásban és rácsfol a dualizmusra, de érdekes paradoxonra találhatunk Kierkegaard szorongásában. Kierkegaard különös szellemi éberségről és munkabírásról számol be a test-lélek kínjai közepette – szorongása klinikai értelemben megragadhatatlan, egyedülálló jelenség (Marino 2003. 1–2). Kierkegaard számára saját depressziója – szorongásának forrása – „tüske a húsbán”, mely azonban írói tevékenységének és vallásos érzületének legfőbb mozgatórugója. Marino arra is rámutat, hogy Kierkegaard szorongása egyfajta családi örökség – mondhatni *archetipikus minta* –, melynek leírására a „betegség-modellt” alkalmazza (Marino 2003. 2). Kierkegaard életpályája szinte kiált a pszichobiográfiai elemzések iránt, ahogy arról a következő 1846-ból származó naplóbejegyzés tanúskodik:

¹¹ A szorongás lélektani magyarázatainak összefoglalóját lásd Csoma 2012.

¹² „A 6. zsoltár 3–4. verseiben a depresszív szorongás ellenére bizalmat keres az imádkozó. Szomatikus és pszichés szenvedés egymással összekapcsolódva legyengíti az embert. Mint ahogy a lélek, a csontok is, az egész csontváz a rémület állapotában van. Az ember tartószerkezetét, a csontvázat, az összeomlás fenyegeti. Test és lélek összetartozik, az öszökvetségi emberkép nem ismeri a test és a lélek dichotómiáját.” (Csoma 2012. 29.)

A szó legmélyebb értelmében boldogtalan, kezdettől fogva egyik vagy másik, az őritel határán mozgó szenvedéshez szögezett ember vagyok, olyan szenvedéshez, amelynek mélyebb alapja az elmém és testem közötti hibás kapcsolat, amely azonban (és ez éppoly figyelemre méltó, mint amennyire bátorító körülmény) nem hat ki szellememre, amely épp ellenkezőleg, az elme és a test közötti feszültség okán rendkívüli mozgékonyásra tett szert (idézi Marino 2003. 3).

A kierkegaard-i szorongás lélektani lényegét figyelmen kívül hagynánk, ha csupán a pszichopatológia szempontjából tekintenénk melankolikus magányára. Marino *a lélektani és a szellemi rendellenesség* kierkegaard-i megkülönböztetésére figyelmeztet, mely Laing számára is heurisztikus értékkel bírt. A depresszió mint pszichológiai probléma nem összekeverendő a „szellem betegségével”, illetve az én önreflexiójával (Marino 2003. 3). Kierkegaard különös szellemi éberség jelenlétéről ad számot, mely mintha felülemelkedne testének és elméjének „hibás kapcsolatán”. Szomorúságát, belső ellentéteit azonban mégsem tudta föloldani az értelem (Szellem) segítségével, hiába fejlesztette tökéletességre elméjét, érző és megfigyelő képességét. Az öngyilkosságra utaló kijelentéséből azonnal kitűnik *a belső és a külső* között feszülő ellentét, a környezethez való alkalmazkodás anomáliája: „Most tértem haza egy összejövetelről, amelynek én voltam a lelke és motorja; ontottam a szellemességeket, mindenki nevetett és csodált – de eljöttem, igen, oly hosszan kellene rohannom, amilyen hosszú a földgolyó sugara – és föbe akartam lőni magam” (idézi Marino 2003. 2). Yalom fenti megállapítását, mely szerint a halál tudata megmenti az embert, árnyalnunk kell a naplóbejegyzés fényében, hiszen az öngyilkosság, a teljes (testi-lelki) megsemmisülés gondolata ott motoszkál Kierkegaard fejében, és talán csak átlagon felüli vallásos érzülete és alkotási vágya az, amely visszatartja az önpusztítástól, attól a destruktív folyamattól, mely nem csupán az „alkalmazkodásra képtelen én” *szimbolikus halálát*, hanem az egész élet kioltását eredményezheti. A fentiek alapján inkább úgy fogalmazhatunk, hogy a halál tudatosítása (vagy a lélektani értelemben vett halálszorongás) miatt az egzisztencia pengeélen táncol lét és nemlét között. A kétségbeesés stációinak elemzésével azonban Kierkegaard egyértelműen arra utal, hogy az öngyilkosság (a halál) keresztényi értelemben nem a teljes vég, hanem inkább az ember és Isten közötti szakadék elmélyítésének újabb lehetősége.¹³

A szorongás hátterében Heller Ágnes szerint nem csak konkrét egzisztenciális szituációk, hanem szélesebb társadalmi viszonyok is állnak. A szorongó ember mindig egy-egy történelmi korszak szülötte. „Minél átláthatatlanabbak egy kor társadalmi viszonyai [...], minél inkább fenyegetettnek érzi magát az egyén vá-

¹³ „Keresztény felfogás szerint azonban a halál egyáltalán nem a legvégső dolog, hanem csak apró csemeny a létező dolgokon belül, vagyis az örök életen belül.” (Kierkegaard 1993b. 13.)

lasztástól és döntéstől függetlenül működő társadalmi erőktől, annál gyakoribb és általánosabb a szorongás” (Heller 2009. 94). A szorongást egyszerre válthatja ki az egyéntől független, de a tőle függő körülmény is. A modern társadalom (kibontakozása éppen Kierkegaard korára tehető) többé nem determinálja az egyén életútját, az egyénből „bármilyen és bárki lehet”, hiszen felbomlott a premodern társadalmak hierarchikus rendje. Az egyén véletlenszerű létbetevettségét hatványozza a „bármilyen lehet” szorongató lehetősége, ilyen módon folyamatos krízishelyzetben találja magát. A társadalmi rend változása egzisztenciálisan elbizonytalanítja az egyént: „A régi kultúra elvesztése olyan vákuumot hozott létre, amelyet az egyes embernek önmagában kellene kitöltenie az élet moralitását is meghatározó értékekkel.” (Csoma 2012. 7) A szerepválság a premodern társadalmakban ritkábban merül föl, mindenki tudja, hogy hol a helye. A jungi analitikus pszichológia is hangsúlyozza, hogy a modern ember korneurózisát a mitikus őstől és a természettől való elszakadás, egyszerűen a *gyökértelenség* okozhatja. Úgy tűnik, hogy a modern társadalomban lehet „vagy-vagy-olni”, itt domborodik ki a döntés és a választás bizonytalanságainak problémája.

1. Kierkegaard és az énhasadás problémái

A szorongás azonban nem csupán az eredendő bűn, a depresszió vagy a szerepválság elemzése segítségével közelíthető meg. C. Stephen Evans szerint a brit tárgykapcsolati iskola példaértékű adalékokat nyújthat a szorongás és egy „autentikus-teljes én iránti sóvárgás” vizsgálatához. Ebben a kontextusban a kulcsfogalmaink az énhasadás és az anya-gyerek viszony lesznek. Evans kiemeli, hogy habár Kierkegaard lélektana egyértelműen keresztény alapokon nyugszik, és számtalan értékítéletet mozgósít, mégis erős befolyással bírt a nem keresztény pszichológiai iskolákra. Talán ez a jelenség bátorította fel Evanst arra, hogy párhuzamokat találjon Kierkegaard teológiai lélektana és a pszichoanalízis bizonyos koncepciói között (Evans 2006. 280).

A tárgykapcsolat-elmélet innovációja a freudi pszichoanalízissel szemben az, hogy elveti a tudattalan koncepcióját az ösztönelméletekkel egyetemben. Pontosabban a tudattalan maga is egy fejlődési folyamat eredményeként jelenik meg. A csecsemő ebben a rendszerben differenciálatlan egó-potenciál (Evans 2006. 282). Mitchell és Black rámutat, hogy a pszichoanalitikus eszmék fejlődése egy inga mozgásaként írható le: Klein elhanyagolta az anya szerepét a személyiségfejlődésben, de a Klein utáni tárgykapcsolat-elméletekben már szinte minden baj forrása az anya (Mitchell és Black 2000. 153). Az anya egy személyben az örömezés és a frusztráció forrása is lehet a kora gyermekkorban, és a belsővé tett anyakép a csecsemő identitásának magjává válik Guntrip szerint (Evans 2006. 282). Az anya-gyerek duálunió azonban nem könnyen elemezhető viszony. Winnicott bevezeti az „elég jó anya” kifejezést, ami egy jól integrált

– narratív koherenciával rendelkező – személyiség anyaképére utal. Ez az anya nem csupán kielégíti a gyermek vitális szükségleteit, hanem szeretetvel viszonyulást tart fenn a kicsivel és éberrel figyel annak élményvilágára, személyes vonásaira (Mitchell és Black 2000. 166). Evans Guntrip kutatásait is említi, aki azt a szituációt elemzi, hogy vajon mi történik abban az esetben, ha a gyerek egy ellenséges anyaképet internalizál? A „gonosz, szadisztikus anyakép” énhasadást teremt.¹⁴ A tehetetlenség, a reménytelenség, az elzárkózás és a melankolikus magány, vagy a belső tárgyak iránti kényszeres ragaszkodás lehet a következménye az anya-gyermek duálunióban bekövetkező hirtelen szakadásnak, esetleg egy negatív anyakép megerősödésének. E hasítások eredményeképpen bizonyos páciensek számára csak a depresszív, búskomor állapot lehet a személyközi kapcsolatok kizárólagos formája. Mitchell és Black számos olyan esettanulmányt közöl, amelyek arra utalnak, hogy a páciens a családi környezetben asszimilálja a pesszimizmust, a rezignációt, a kozmikus magányt és egyéb depresszív lelki állapotokat, majd mindezeket a reaktív mintákat ösztönösen újraalkotja a terápiás kapcsolatban vagy éppen a való életben (Mitchell és Black 2000. 164). Az énhasadás következtében:

A depressziós vagy közönyös, vagy narcisztikusan elégedett szülők gyermeke egyszerűen csak úgy érezheti, hogy maga is depressziós, közönyös vagy narcisztikusan önelégült; ezzel érheti el, hogy kapcsolatba kerüljön szülei személyiségének hozzáférhetetlen részleteivel (Mitchell–Black 2000. 160).

Ezek a fejtegetések szinte egybeesnek Marino megállapításaival, mely szerint Kierkegaard melankóliájának családi gyökerei voltak. Evans azonban nem pszichobiográfiát alkot a tárgykapcsolat-elmélet kontextusában, hanem egy mérész analógiára hívja fel a figyelmet. A szorongás és a kétségbeesés stációinak kierkegaard-i jellemzése,¹⁵ valamint a pszichoanalitikus terápia egyaránt egy egészséges, integrált „előzetes én” szeretné visszavezetni a diszfunkcionális, széttöredezett „hamis ént”. Ebben az esetben azonban adódik egy radikális különbség: míg a terápia célja a *bűntudat* okozta belső konfliktusok feloldása, addig Kierkegaard számára a *bűn esszenciális alkotóelem a vallási érzületre alapozott személyiségfejlődésben*, még akkor is, ha elismeri, hogy a gyerekek képtelenek a bűn és a kétségbeesés megélésére (Evans 2006. 293). Evans analógiáját talán úgy foglalhatjuk össze, hogy amíg a tárgykapcsolat-elmélet terápiái egy autentikus, harmonikus, teljes, koherens „előzetes én” után kutatnak a szorongó-szenvedő

¹⁴ Guntrip az ún. „libidinális én” hasadásáról beszél, mely keresi az izgalomkeltő tárgyakat és kötődik hozzájuk. Lásd Mitchell és Black 2000. 160.

¹⁵ A kétségbeesés az Én betegsége, melynek Kierkegaard három alapvető formáját írja le: 1) ha nem tudjuk, hogy van énkünk; 2) ha nem akarunk önmagunk lenni; 3) ha önmagunk akarunk lenni. Általános értelemben pedig a kétségbeesés a test és lélek viszonyában beállt törés, vagy „a kapcsolat harmóniájának megbomlása” (Gyenge 2007. 244).

páciens szadisztikus „hamis énje” mögött, addig Kierkegaard célja, hogy nyomasztó hangulatokkal terhes vallási érzületében Isten segítségével váljon autentikus Énné.

Tehát Kierkegaard nem akarja megszüntetni a büntudatot, sőt éppen az az alapvető egzisztenciális probléma, hogy *nem akarunk szembesülni a büntudattal, megmaradunk a szellemtelen élet dimenziójában*. Ennek következménye pedig a lelkiismeret hívásának megtagadása és a felelősségtudat elnyomása – állítja Evans (Evans 2006. 294). Evans nem csupán az anya szerepét méltatja az énhasadás előidézésében, hanem úgy gondolja, hogy maga a *bűn* is kauzális faktor lehet a disszociációban. Evans esetében a bűn nem csupán a freudi szuperegő elnyomó aktivitásának köszönhető, hanem inkább azt állíthatjuk, hogy a bűn – mint kollektív-kulturális archetípus – hátráltatja a személyiségfejlődést. A bűn Evans értelmezésében is az önreflexiótól mentes „szellemtelen élet”, melyben az egyén öncsalásaiba burkolózik, és nem akar tudomást venni Isten esetleges jelenlétéről. Tehát úgy tűnik, hogy Evans a tárgykapcsolat-elméleteket teológiai aspektusokkal próbálja kiegészíteni Kierkegaard „objektív szorongás” fogalmának segítségével (Evans 2006. 295). Úgy gondolja, hogy a bűn és a kétségbeesés kierkegaard-i fogalmai nem csak párhuzamba állíthatók az énhasadás pszichológiájával, hanem Kierkegaard nagyobb interpretációs erővel és szélesebb értelmezési horizonttal rendelkezik a pszichológiával szemben (Evans 2006. 295).

A freudi pszichoanalitikus megközelítés szerint a jelenben felbukkanó reaktív minták a *tudattalanban* gyökereznek, ezzel szemben Kierkegaard úgy véli, hogy lélektani gondjaink, szellemünket elhomályosító öncsalásaink az eredendő bűnnel állnak összefüggésben (Evans 2006. 295). Míg az *eredendő bűn* miatt keletkező „énhasadás” egyben a Szellem ébredését vonja maga után Kierkegaárdnál, ezzel szemben a tárgykapcsolat-elméletekben a *felelőtlen anyai gondoskodás* olyan énhasadást teremt, amelynek különös ismertetőjele a „szkizoid visszahúzódás”; az elzárkózás a külvilágtól. Evans és Laing kapcsolódási pontokat fedez fel az énhasadás fenti alakzatai között, sőt amint látni fogjuk, Laing egyenesen a szellem betegségeként határozza meg a szkizofréniára jellemző egzisztenciális elszigetelődést.

Ezekben az összehasonlításokban alapvető különbségekre is figyelniünk kell. A világtól való visszahúzódás, a melankolikus magány, a fájdalom lovagvárában időzés – vagyis általában véve a *szorongás fenomenológiája* a szellem ébredésének jele Kierkegaard esetében. Tehát egzisztencialista lélektana gazdagabb nem csupán a freudi reduktív megközelítésnél, hanem a tárgykapcsolat-elméleteknél is, hiszen a test és lélek szintézisét alkotó Szellem problematikája kimarad a tárgykapcsolati iskola diskurzusából. Ráadásul Evans megállapítja, hogy míg Kierkegaard elsősorban a felnőttkori és a kora felnőttkori életet vizsgálja, addig a pszichoanalízis a kisgyermekkori traumák után kutat. Ugyanakkor Kierkegaard sem tagadja, hogy az eredendő bűn hatással lehet a gyermeki lét fejlődésére is (Evans 2006. 297).

További ellentétek bukkannak fel a terápia lehetősége kapcsán, és ebben az esetben is úgy tűnik, hogy Kierkegaard egzisztencialista-teológiai megközelítése szélesebb horizonton működik. Evans szerint Guntrip esetében felmerül a kérdés, hogy talán az empatikus terápiás kapcsolatok segídezhetnek a negatív anyakép lebontásában és egy *ősi komfortérzet* visszaállításában. A pszichológus ebben az esetben egyfajta megkésett anyapótlékként funkcionál, aki befogadó, odaadó, figyelmes hozzáállásával segítkezik az én újraalkotásában.¹⁶ De mégis, hogyan lehetne gyógyítani egy univerzális hasadást az énben? – kérdezi Evans (Evans 2006. 298). Sőt felmerül a kérdés, hogy egyáltalán van-e értelme az efféle terápiás regressziónak, hiszen maga a feltételezett őseredeti egység (mely akár az óceáni érzéssel is rokonítható) egy hermeneutikai konstrukcióként léphet életbe.¹⁷

A pszichoanalízis kontextusában az énhasadás a *szeperációs szorongással* magyarázható. Winnicott leírja egy hét hónapos kisfiú esetét, aki asztmás tüneteket produkált a szeperációs szorongás következtében (Winnicott 1999. 7). Winnicott esetében a leválás drámai élményét csillapíthatja az anya, ha a gyermek illúzióvesztéseit fokozatosan figyelemmel kíséri.¹⁸ A szeperáció kiküszöbölhetetlen és egy egyéni énkép kialakítására vagyunk ítélve. A szeperációs szorongástól szenvedő páciensek szinte visszavágyanak az anyaméhbeli őseredeti harmonikus állapotba: „A nemiséget mint elfogadhatatlant megelőzte a gyámoltalanság. Az első dolog, még a jó és rossz előtt, a függőség volt” – írja Adam Philips (idézi Mitchell és Black 2000. 151). A *„hit lovagjának” pátozzsal teli kétségbeesése nem állítható párhuzamba a szeperációs szorongással. Amennyiben ragaszkodunk egy ilyen analógia fenntartásához, akkor Kierkegaard istenkeresését egy „elég jó anya” iránti sóvárgás lélektani sajátosságára redukáltuk.* A teológiai komponens így érvényét veszti, a pszichoanalitikus modell eliminálja a bűntudatban és a szorongásban rejlő lehetőségeket, melyek kiaknázása éppen Kierkegaard célja. Ha *regresszióként* értelmezzük a kierkegaard-i szorongást és a kétségbeesés stációit, akkor már meg is fosztottuk az életművet filozófiai-irodalmi gazdagságától, és a pszichoanalitikus nomenklatúra sémáira redukáltuk. *A tárgykapcsolat-elméletekkel vont párhuzam így veszélyes analógiának bizonyul.* Yalom óvatosabban jár el, amikor azt állítja, hogy a

¹⁶ Az empatikus kapcsolat jelentősége Ferenczi Sándor és Bálint Mihály pszichológiájának is az egyik kulcsmozzanata: „az analitikus jelentősége inkább abban áll, hogy mértéktartó szeretetet és gyengédséget nyújt a páciensének, ahelyett, hogy az absztinencia-szabályt követve nem elégíti ki annak szükségleteit és vágyait” (Mitchell és Black 2000. 177).

¹⁷ Előfordulhat, hogy a mélyhermeneutika helyett olykor nagyobb gyógyító erővel bír, hogy ha a páciens tudatát a jelen pillanat köti le, mint ahogy azt például Daniel Stern kutatásai reprezentálják. Lásd Stern 2004.

¹⁸ „A csecsemő csak akkor juthat el az örömelvtől a valóságelvhez vagy tovább, és juthat túl a primér azonosuláson (lásd Freud 1923), ha rendelkezik egy elég-jó anyával. Elég-jó anya (aki nem feltétlenül a csecsemő saját anyja) az, aki *aktívan alkalmazkodik* a csecsemő szükségleteihez, mely aktív alkalmazkodás fokozatosan, annak megfelelően csökken, ahogyan a csecsemő egyre inkább képes kezelni az alkalmazkodás hiányát és elviselni a frusztráció következményeit.” (Winnicott 1999. 10.)

kierkegaard-i bűntudat reflexióra késztet, hiszen a kétségbeesés stációiban azt vizsgáljuk, hogy miért nem akarunk önmagunk lenni, milyen lehetőségek elől menekülünk. Ebben az esetben tehát Yalom megőrzi a kierkegaard-i filozófia esszenciáját (Yalom 2006. 215).

Evans azonban kitart az énhasadás tárgykapcsolati analógiája mellett, de Kierkegaard szempontjából úgy látja, hogy a terápiás kapcsolat sem tökéletes gyógyír az énhasadás orvoslására. Vegyük észre, hogy a terápia mesterséges szituáció. Hogyan segíthetne az énhasadáson egy olyan én, amely szintén a disszociáció bizonyos mértékétől szenved? (Evans 2006. 298.) Evans túl sokat követel a terapeutától, mintha minden áron belső mag után kutatna a személyiségben, de egyáltalán milyennek is kellene lennie annak a „előzetes énnak”, amely Kierkegaard esetében *transzcendens*, a pszichoanalízis esetében pedig valahol a komplexusok alatti mélyrétegben bujkál? Ha valamit megtanulhatunk a kétségbeesés stációiból, akkor az az, hogy még Isten segítségével sem egyszerű feladat autentikus Énné válni. Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk, hogy Kierkegaard szerint *mindenki beteg*, a mindennapi életben talán nem veszünk tudomást láthatatlan szorongásunkról, de a szorongás és kétségbeesés lehetősége mindenkiben ott lappang a Szellem ébredésének köszönhetően. A terápia ezért nem alkalmas gyógyír a szellemi betegségek orvoslására, a terapeuta pedig nem ér többet egy olyan jó barátnál, aki szókratészi szellemben megmutatja az énkép vakfoltjait. A szorongás és melankólia zsákutcájából nem könnyű kilábalni: Mitchell és Black egyik esettanulmányában a páciens elér egy pontra, ahol a remény és vágy szinte felbuzog benne, majd az áttörés helyett a következő pillanatban már arra gyanakszik, hogy az analitikus rászedte és haragot érez iránta (Mitchell és Black 2000. 161).

Evans végül pasztorálpszichológiai alternatívát ajánl, amikor azt hangsúlyozza, hogy Kierkegaard esetében csupán az Isten előtti *teljes transzparencia* és az Isten iránti feltétlen szeretet lehet a kulcs, mely átvezet a szorongás és a depresszió ösvényén (Evans 2006. 298). „A hit nem egyéb, mint az, hogy az Én, azáltal, hogy önmaga, és az is akar lenni, áttetsző módon Istenben alapozza meg magát” – írja Kierkegaard (Kierkegaard 1993b. 97). Evans konklúziójával szemben megállapíthatjuk, hogy a kierkegaard-i szellemi metamorfózis korántsem egyszerű folyamat, hiszen a transzparencia végett átélt melankóliája már-már a *patológia* határait súrolja. Egy ilyen állítással azonban letérünk a szorongás fenomenológiai elemzésének útjáról, ugyanis pszichológiai kontextusban elővételeztük, hogy megkülönböztethető a melankólia viszonylag normális és patológiás élménye. Kierkegaard *ontológiai szorongása* azonban éppen azért érdekes, mert lélektanilag ugyan kategorizálható, de fenomenológiailag mégis kimeríthetetlen és kibogozhatatlan marad.

Podmore a melankólia szempontjából vizsgálja meg Kierkegaard-nál az Én és Isten viszonyát. Podmore egyetért Evansszel abban, hogy a melankólia sötét tükrében végül az Én teljesen áttetszővé válhat Isten előtt (Podmore 2011. 59).

De továbbra is fenntarthatjuk a fenti tézist, mely szerint a kierkegaard-i melankóliában van valami egészen megdöbbentő. Míg a melankólia hagyományos metaforája az énré nehezedeő *nyomás* vagy *súly*, addig Kierkegaard melankóliájában van egy furcsa többlet: ebben a nihilisztikus állapotban szinte elszakad a (testi) létezésről és az élettől, sőt önmagát is tárgyként szemléli. Podmore egy 1849-ben íródott naplóbejegyzést idéz, amelyben Kierkegaard ismét közel kerül az öngyilkosság gondolatához. Vajon elképzelhető-e az a szituáció – kérdezi Kierkegaard –, hogy a melankolikus egyén olyan spontán módon vet véget életének, amilyen könnyel hirtelen leszakítunk egy virágot egy séta alkalmával? (Podmore 2011. 59.) Podmore értelmezésében ez a gondolatkísérlet arra utal, hogy a melankolikus az örület határához érkezik, én-határai feloldódnak, a világ álomszerű káprázattá válik és olyan „idilli objektivitás” állapotába kerül, amelyben önmagát akár egy apró virággal is összetévesztheti.¹⁹ Érdekes módon a melankólia élvezetforrássá is válhat, egyfajta *esztétikai melankóliává*, mely azonban elválasztja az egyént az Istennel kialakítható autentikus viszony lehetőségétől (Podmore 2011. 59–60). Podmore kimutatja, hogy az Én és Isten közötti viszonyt Kierkegaard nem az Én „panteisztikus elhalványulásán keresztül” képzei el. A vallási érzület nem elértékteleníti, vagy éppen magába olvasztja az Ént egy misztikus egyesülésben, hanem a szent tapasztalata teret és függetlenséget ad az Énnak. Ez az a koherens „előzetes én”, amelyet Evans összefoglalóan a tárgykapcsolat-elmélet pozitív anyaképével.

Evans analógiája, melyben az Isten előtt kibontakozó Én analóg a pszichoanalízis „elégg jó anyja” képével, azon alapul, hogy Kierkegaard én-fogalma egy ún. *relációs én-konceptió*. Kierkegaard nem valamiféle kartezianus szellemi szubsztanciaként írja le az ént, hanem az én megvalósítása egy dinamikus folyamat eredménye, ami *kapcsolatok szövevényében* artikulálódik (Evans 2006. 283). Ez az interpretáció talán valóban érvényes a kierkegaard-i „vallásos irányultságú költői egzisztencia” létmódjára, mely már Isten képzetével operál, de ne feledjük, hogy a szorongás és a kétségbeesés fázisai alapvetően inkább mélylélektani szempontokat tükröznek. Gondoljunk csak a zárkózottság szerepére:

¹⁹ Podmore 2011. 59. A Podmore által felvázolt „idilli objektivitás” melankóliája érdekes módon összecseng R. D. Laing leírásaival, aki a szkizofrénia bizonyos fenomenológiai ábrázolásával próbálkozott. Laing szerint a szkizofréniára hajlamos alanyoknál megfigyelhető a tendencia, hogy a szorongásos tüneteket egyfajta *deperszonalizációs* és *derealizációs* szakasz váltja fel. A páciens nem érzi élőnek magát, vagy arról számol be, hogy elhagyta testét, a külvilág történései pedig teljesen súlytalannak tűnnek, érzelmi-affektív kapcsolat helyett csupán automatikus viselkedési mintákat ölt magára az alany. A *hiperreflexivitás* is kísérheti az önmagába roskadás szorongásos fázisait, melyben az illető saját belső állapotait és a külvilág jelzéseit is felfokozott figyelemmel monitorozza. Laing 1965.

De minél szellemibbé válik a kétségbeesés, minél inkább kialakítja a bensőségesség saját világát a zárkózottságban, annál közömbösebb a külső burok, amely alatt a kétségbeesés rejtőzik (Kierkegaard 1993b. 86).

Terápiás szempontból felmerül a kérdés, hogy egy már eleve énhasadástól szenvedő páciens számára milyen reménnyel kecsegtetne egy olyan radikális introverzió, melynek lényege, hogy „az Ént meg kell törni, hogy Énné váljon” (Kierkegaard 1993b. 78). Kierkegaard megállapítja, hogy az emberek reszketnek az egyedüllétől, szinte bünténynek tetszik, ha valakiből sugárzik a szellem. Ezek a megállapítások egyértelműen arra utalnak, hogy a szorongás és a kétségbeesés gyötrelmei közepette Kierkegaard eltávolodott az életvilágtól. Marino is arra fekteti a hangsúlyt, hogy Kierkegaard vallási érzülete egyértelműen introverzióként vagy izolációként írható le pszichológiai szempontból, de Kierkegaard naplóbejegyzéseiből az is kiviláglik, hogy mélységes vágyakozást érzett a kapcsolatépítésre (Marino 2004). „Sohasem keményedtem meg a szívem egyetlen emberrel szemben sem, ám ha éppen a legmeghatódottabb voltam, mindig azt a látszatot keltettem, mintha szívem minden érzésétől idegen és elzárkózott lenne” – írja Kierkegaard a *Vagy-vagy*-ban (Kierkegaard 2005. 42). Amennyiben az önteremtő relációs énkép helyett a melankolikus befelé fordulásra fektetjük a hangsúlyt a kierkegaard-i filozófiában, akkor adódik egy újabb lélektani párhuzam, amelyre Evans nem utal. R. D. Laing *The Divided Self* című munkájában gyakran fellelhetők Kierkegaard alapgondolatai.

2. Kierkegaard, Laing, és az autentikus én kérdése

Laing a szkizofréniát nem pszichopatológiai szempontból közelíti meg. A pszichopatológiai címkék használata olyan, mintha a lélek forró vizét jéggé fagyasztanánk hirtelen. A patológiai címkék kristályokká merevítik az áramló élményeket, Laing inkább a személyes lét fenomenológiáját próbálja feltárni. A mindennapi létezésben – hangulataiban feloldódó – *személy* Laing szerint nem választható el életkörülményeitől, és nem izolálható mint az anatómia tárgya. A szkizofrénia pedig nem egy organikus betegség vagy vírus, amit az ember elkap, és amiből az orvos kigyógyítja, hanem a „világban-benne-lét” egy bizonyos formája, egzisztenciáléja. A pszichiáter vagy a pszichoanalitikus tárgyiasító tekintete szinte manipulatív módon kiprovokálja azokat a nonkonform viselkedési jegyeket a páciensben, melyek a szkizofrénia „jeleként” értelmezhetők (Laing 1965. 29–38).

Laing részben Kierkegaard nyomdokain halad, amikor azt hangoztatja, hogy a szkizofrénia fenomenológiájának fő jellemzői az izoláció és a *kétségbeesés*. Sőt a szkizofréniát – igen anakronisztikus módon – a „szellem betegségeként” határozza meg. Laing fogalmi repertoárjában Winnicotthoz hasonlóan megtalálhat-

juk az „igazi vagy belső én” és a „hamis én” kifejezéseket is. A szkizoid alkat a laingi gondolatmenet tükrében szinte magáévá teszi a kierkegaard-i *összemerhetlenséget* a külső és belső között.²⁰ Laing leírja azt a folyamatot, ahogy a szkizoid alkatú egyén eltávolodik a külvilágtól, leválasztja önmagáról berögzült társadalmi szerepeit – a hamis énjét. E lépésnek azonban van egy „szellemi vetülete”, hiszen életbe lép az én önviszonyulása, a folytonos önreflexió (hipertudatosság). Amit az egyén leplezhet egy társas szituációban, az mégis csak felfakad az elzárkózás magányában. Laing a személyiség széttöredezésének veszélyeit reprezentálja. Úgy gondolja, hogy az önreflexió következtében nem csupán a kifelé mutatott hamis én hullik darabokra, hanem a belső igazi énen belül is létrejöhet egy újabb énhasadás. Nem csak az igazi és a hamis én közötti szakadásról van szó, hanem az igazi én hajlamos egy *szado-mazochisztikus önviszonyulásba* bonyolódni – az egyén a szorongás, a kétségbeesés stációiban találja magát, vagy a melankólia és a büntudat labirintusában vergődik (Laing 1965. 83). E bezárkózás eredménye, hogy az illető elidegenedik a világtól, nem talál szeretetre, és nem képes spontán módon belebonyolódni a közös élményekbe, kiüresedettnek, kiszáradtnak érzi magát, erőt vesz rajta a nihilizmus, az élet értelmetlensége. „Milyen jelentéktelen és üres az élet” – írja rezignáltan Kierkegaard (Kierkegaard 2005. 32). A depresszív állapotok azonban néha az ellentétükbe csaphatnak át. Laing leírja pácienseinek élményeit, melyek egyfajta énhalál jelképeiként szolgálhatnak: egyik páciense úgy érezte, egygyé válik a természettel, az egész világgal, mások a zenehallgatásban vagy egyéb műélvezetben oldódtak fel. Paradox módon ezek az extatikus állapotok nem nyújtottak megoldást a lelki gyötrelmekre, mert gyakran *szorongás és büntudat* követte az élménybeszámolókat (Laing 1965. 92). A melankolikus magány kilátástalansága és az egységélmény mindenhatósága egyaránt büntudattal töltötte el az alanyokat, hiányzott az *ontológiai bizonyosság*, egy centrum, az autentikus belső én origója, ami köré felfűzhetnék volna élményeiket (Laing 1965. 93). Érdekes mozzanat, hogy az olvasó Laing fenti megfigyeléseiben szinte Kierkegaard elemzéseinek visszatükröződését láthatja a végtelen és a végesség kétségbeesése tekintetében.

Laing és Winnicott gyakran hasonló jelzőkkel illeti az igazi ént, mely azonban külső-kritikai szempontból tekintve épp oly mitikus-hermeneutikai konstrukció lehet, mint a tudattalan. A belső, vagy igazi én szabadon használja a fantáziát, kreatív, spontán, szerves kapcsolatot létesít a testtel, átéli az élményeket, de a reflexió is fő jellemzője. Az onnipotencia (pszichológiai kontextusban mániás)

²⁰ „Kedves olvasó, talán mégiscsak eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a külső. Talán már te is hordoztál önmagadban olyan titkot, melyről úgy érezted, hogy boldogságával vagy fájdalommal túlságosan is kedves számodra; semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard 2005. 9.)

élményével szemben az igazi én *pragmatikus*; a lehetőségek aktualizálása a fő mozgatórugója, tisztában van a fantázia szabad játéka és a megvalósítható lehetőségek közötti határokkal. Ha *hermeneutikai jóindulattal* közeledünk e nézetek felé, akkor talán feltételezhetjük, hogy a belső én koncepciója *terápiás kapcsolatok fenomenológiáján* alapszik, azonban még az irodalmi érzékenységgel átítatott fenomenológia is kénytelen néha alapfogalmakat hiposztazálni, még akkor is, ha szándékosan ködös fogalmakról van szó, mint Kierkegaard Szellem- vagy szorongásfogalma. Evanshez hasonlóan Laing is karakterizál egy autentikus belső ént, mely azonban bizonyos esetekben képtelen kifejezni önmagát a társadalmi és családi szerepekben artikulálódó hamis én-struktúrák felszínén. Laing kritikusan szemléli a pszichiátria pszichopatológiai nomenklatúráját, mellyel kollégái Kierkegaardot deviáns elmének bélyegzik.²¹ Laing számára a szélsőséges introspekció nem csupán „pszichotikus utazás”, hanem egyfajta lelki-szellemi transzformáció lehetősége, mely előfeltétele lehet egy autentikus én kibontakozásának.

IV. TRANSZFORMATÍV MELANKÓLIA?

A fentiek alapján kirajzolódni látszik a kép, hogy a „hit lovagjának” gyötrelmes befelé vezető útja csak részben hasonlítható össze a tárgykapcsolat-elméletek pszichoterápiás gyakorlatával, melyben a fixálódott reaktív minták lebontása a cél. A kierkegaard-i „pszichoterápia” mindenképpen magányos utazásnak tűnik, melynek középpontjában *a bűn miatti kétségbeesés* áll. „A bűn miatti kétségbeesés az ember kísérlete arra, hogy szándékosan mind mélyebbre süllyedjen [...] A bűn maga a kétségbeesés küzdelme; ha azután fogytán az ereje, újabb hatványozásra, önmagába való új, démoni bezárkózásra van szüksége, és ez a bűn miatti kétségbeesés. E továbblépés, a démoni fokozódása, és természetesen elmélyülés a bűnben.” (Kierkegaard 1993b. 127.) *A bűnben való elmélyedés egyfajta alvilági apoteózisként értelmezhető a kierkegaard-i filozófiában, ez a felfogás pedig az egzisztencialista pszichiátriában is mérvadóvá válik.* Yalom pszichológiai párhuzamok egész sorát vonultatja fel a bűntudat kierkegaard-i koncepciója kapcsán: „Az önvizsgálat (a bűnösség tudatossága) csökkenti a kétségbeesést” –

²¹ 1944-ben Abraham Myerson bostoni pszichiáter Kierkegaard bűnről szóló fejtegetéseit egy „deviáns elme szkizoid és bizonyossággal a végsőkéig felfoghatatlan prezentációjának” bélyegzi. Laing számár azonban Kierkegaard fejtegetései teljesen világosnak tűnnek, sőt pszichotikus páciensei kaotikus nyelvezetében is felfedezi a jelentésmagot (Laing 2004. 31–32). „Hiszen ha elmém készséggel fogadja be Kierkegaard-t, akkor ugyanaz a pszichopatológia az osztályrészem, szkizoid vagyok, vagy még annál is rosszabb.” – írja Laing a normalitás és az örület határain tűnődve (Laing 2004. 34).

írja Yalom (Yalom 2006. 215). Ez azonban nem feltétlenül arany szabály, hiszen fentebb Laing nyomán is láttuk, hogy a büntudat (a szellem ébredése) egyrészt valóban reflexióra készítt, de egy szado-mazochisztikus ördögi körbe is zárhatja az embert, melynek melankolikus hangulatai akár az öngyilkossághoz vagy nihilisztikus apátiához is vezethetnek. Yalom még Otto Rankot és Rollo May-t idézi, akik szintén építő jellegűnek tekintik az egzisztenciális büntudatot, de a büntudat keltette szellemi öntudatosság nem feltétlenül vezet az igazi-belső én numinózus megjelenéséhez. Nem könnyű feladat a szorongás és büntudat depresszív élményei közepette rendíthetetlen éntudatra szert tenni, e folyamatot nem tekinthetjük egyszerű *transzformatív dinamikának*, hiszen az önteremtés mögött gyakran ott a szorongás semmije, a lét mögött a nem-lét kimondhatatlan mélysége táng, mely nem tekinthető minden körülmények között pozitív hajtóerőnek. Ebből a szempontból az egzisztencialista pszichiátria mintha túlértékelné a büntudatban rejlő transzformáció lehetőségét, de a kierkegaard-i melankólia és a szuicidium dilemmái egy nyitott kérdésre, egy *vakfoltra* mutatnak rá. E vakfolt maga az *ontológiai szorongás*, mely a lélektani szorongással szemben mélyebb filozófiai gyökerekkel rendelkezik. Kierkegaard melankóliájának vissza-visszatérő eleme dolgozatunkban épp e dilemma sejtetését szolgálta. *Vajon milyen külső-belső hajtóerő hatására válik valaki a nihilizmus, a szorongás közepette „kétségbeesetten önmagává”?* E folyamat érzékeltetésére számtalan pszichodinamikai és egzisztencialista modellt találhatunk, de mint nyitott filozófiai kérdés, alighanem megválaszolatlan marad. Az individuális „igazi én” genezisének, az önteremtés kérdésének dilemmáiról a pszichoanalitikus modellekkel szemben talán továbbra is gazdagabb képet kaphatunk az irodalom és a költészet fenomenológiáján keresztül, ettől eltekintve Evans vagy Laing esettanulmányai mindeképpen pozitív adalékkul szolgálnak az egzisztencialista lélektannak.

IRODALOM

- Bálint Mihály 2012. *Az östörés: a regresszió terápiás vonatkozásai*. Budapest, Animula.
- Casement, Ann 1998. The Qualitative Leap of Faith: Reflections on Kierkegaard and Jung. In Ann Casement (szerk.) *Post-jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*. London, Routledge. 68–82.
- Csoma Judit Margit 2012. A szorongás jelenségének teológiai és pasztorálpaszichológiai szemlélete a 20. században. (Doktori disszertáció) [[http://ganymedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/127533/1/Doktori értekezés – Csoma.pdf](http://ganymedes.lib.unideb.hu:8080/dea/bitstream/2437/127533/1/Doktori%20ertekezes%20Csoma.pdf)] utolsó hozzáférés: 2013. augusztus 31.
- Csűrke József 2011. *A lótszszvő eszmélése: krízis és önmeghaladás*. Budapest, Oriold és Társai Kiadó.
- Dévény István 2003. *Søren Kierkegaard*. Máriabesenyő-Gödöllő, Attraktor Kiadó.
- Evans, C. Stephen (szerk.) 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Texas, Baylor University Press.
- Ferreria, M. Jamie 2009. *Kierkegaard*. Oxford. Wiley-Blackwell.

- Földényi F. László 2003. *Melankólia*. Pozsony, Kalligram.
- Freud, Sigmund 2011. *A halálösztön és az életösztönök*. Ford. Kovács Vilma. Budapest, Belső Egészség.
- Freud, Sigmund 2011. *Az álomról*. Ford. Ferenczi Sándor. Budapest, Hermit
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. Ford. Linczéni Adorján. In *Sigmund Freud: esszék*. Budapest, Gondolat.
- Fromm, Erich 1995. *Pszichoanalízis és vallás*. Ford. Szigeti Miklós. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Garff, Joakim (szerk.) 2004. *SAK*. Ford. Bogdán Ágnes, Soós Anita. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Gyenge Zoltán 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged, Ictus.
- Gyenge Zoltán 2007. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesenyő-Gödöllő, Attraktor Kiadó.
- Heller Ágnes 2009. *Az érzelmek elmélete*. Budapest, József Műhely Kiadó.
- Hopland, Karstein 2009. *Corporeality, Consciousness and Religion: A Study in Søren Kierkegaard's Anthropology*. VDM Verlag.
- Jung, C. G. 2005. *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Ford. Dr. Pressing Lajos. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 1993. *Aión – Adalékok a mély-én jelképiségéhez*. Ford. Viola József. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Jung, C. G. 2010. *Gondolatok a szenvedésről és a gyógyításról*. Ford. S. Nyíró József. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Kierkegaard, Søren 1993a. *A szorongás fogalma*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren 1993b. *A halálos betegség*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren 1986. *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren 2005. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Osiris Kiadó.
- Kotowicz, Zbigniew 2005. *R. D. Laing and the Path of Anti-Psychiatry*. London and New York, Routledge.
- Kristeva, Julia. 2007. A melankolikus képzelet. *Thalassa* 18/2–3. 29–50.
- Laing, R. D. 1965. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London, Penguin Books.
- Laing, R. D. 2002. *Self and Others*. London and New York, Routledge.
- Laing, R. D. 2004. *Bölcsek, balgák, bolondok*. Budapest, KönyvFakasztó Kiadó.
- Laing, R. D. 2007. *Az élmény politikája – Az édenkert madara*. Budapest, KönyvFakasztó Kiadó.
- Marino, Gordon D. 2003. Láthatóvá tenni a sötétséget. A kétségbeesés és depresszió különbsége Kierkegaard *Naplóiban*. Ford. Kiss Andrea. *Magyar Filozófiai Szemle* 47/1–2. 101–112.
- Marino, Gordon D. 2004. Anxiety in *The Concept of Anxiety*. In A. Hennay – G. D. Marino (szerk.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, Cambridge University Press.
- May, Rollo 1994. *The Discovery of Being: Writings of Existential Psychology*. W. W. Norton & Company, USA.
- Mitchell, S. A. – M. J. Black, 2000. *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Ford. Dr. Balázs-Piri Tamás. Budapest, Animula.
- Nietzsche, Friedrich 1996. *Adalékok a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó
- Ornstein, Paul H. 2010. *Bálint Mihály egykor és most*. Ford. Kőváry Zoltán, Róka László. *Thalassa*. 21/3. 5–16.
- Podmore, Simon D. 2009. Kierkegaard as Physician of the Soul: On Self-Forgiveness and Despair. *Journal of Psychology and Theology* 37/3. 174–185.
- Podmore, Simon D. 2011. *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington, Indiana University Press.
- Stern, Daniel N. 2004. *A jelen pillanat*. Budapest. Animula.
- Szummer Csaba 2012. Freud kettősége. *Imago Budapest* 23/3. 55–72.

- Szummer Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka. A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó.
- Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorseselemény*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Tillich, Paul 2002. *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Budapest, Osiris Kiadó.
- Thompson, M. Guy 1997. The Fidelity to Experience in R. D. Laing's Treatment Philosophy. *Contemporary Psychoanalysis* 33/4. 595–614.
- Winnicott, D. W. 1999. *Játás és valóság*. Budapest, Animula.
- Yalom, Irvin D. 2006. *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest, Animula.
- Yalom, Irvin D. 2013. *A terápia ajándéka – Műhelytitkok*. Budapest, Park Könyvkiadó.

TANÁCS JÁNOS

Megismeréstörténeti *kontra* modern matematikai szemlélet a Bolyai-féle párhuzamosság értelmezési küzdelmeiben

Válasz Győrfi Zoltán *Párhuzamos elnevezések* című bírálatára

Mivel a szerző halála a róla való hallgatás, ezért először megörültem a könyvemről (Tanács 2008a) a *Szemle* 2012/1. számában (141–156. oldalak) megjelent, Győrfi Zoltántól származó és megkésett-ként aposztrofált bírálatnak. Ám a végre elbizonytalanodtam: biztos, hogy Győrfi az én könyvemet olvasta és bírálja?

Győrfi Zoltán három számozott, plusz egy felvezető és egy „mellékesen feltáruló” tézist azonosít konkrétan, illetve tulajdonít nekem (Győrfi 2012. 141–142). Ezen kívül azonban helyenként átfogó kritikát is megfogalmaz, amely egyrészt történetírási alapállásomat bírálja, másrészt a kompetenciámat vitatja.

I. A HORROR AEQUIDISTANTIAE TÖRTÉNETÍRÁSI NÉZET BÍRÁLATA

Kezdjük a legrövidebben elintézhetővel, amelyet Győrfi másodiknak jelöl (Győrfi 2012. 141). Győrfi a könyvhöz írott Tóth Imre-féle előszóból idézi a tézist:

A „paralela” ekvidisztáns értelemben való Bolyai János-féle szerepeltetése pedig, mint ahogy Tanács arra rámutat, megcáfolja azt a szakirodalomban elterjedt nézetet is, amely szerint a nem-euklideszi geometria megalapítása nem lett volna lehetséges a párhuzamos-fogalom ekvidisztancia-jelentésének előtérbe állításával (Tanács 2008a. 10; Győrfi 2012. 141).

Győrfi szerint nem beszélhetünk a standard nézet cáfolatáról. A világosság végett: ez a „bevett nézet” a felfedezéshez vezető történeti folyamatról alkotott nézet, ezt rekonstruálom alaposan, és tárgyalom behatóan könyvem teljes *Első részében* a 15–37. oldalakon, és mint ilyen, más, mint amit Bolyai *Appendix*e kapcsán Standard Nézetnek (Tanács 2008a. 41–67) nevezek. Bírálóm közvetlen ellenvetése:

A hiperbolikus geometria valóban nem jöhetett volna létre az euklideszi geometria hagyományos párhuzamosság fogalmában egyesülő két tartalmi elem: a *nem-metsző helyzet* és az *ekvidisztáns viszony* szétválasztása nélkül. Bolyainál és Lobacsevszkijnél világosan különválnak e két vonatkozás és az *ekvidisztancia*-jelentés nem kerül előtérbe. A standard nézet cáfolatáról tehát nem beszélhetünk (Győrfi 2012. 142).

Egyrészt: nem azt állítottam, hogy a Bolyainál világosan szétváló két viszony cáfolna bármit is. Az *Appendix* Standard Nézetét azzal kívántam cáfolni, ami rekonstrukcióm szerint a *parallela* műbeli helye és értelme. A folyamat történetírási bevett nézetét pedig azzal, amit a Bolyai-féle *parallela* új értelme a nem-metsző és az ekvidisztáns egymással szembeni preferenciájáról mond a *felfedezhetőség történetére* vonatkoztatva, de szigorúan a *parallelával* való kapcsolatokban. Másrészt, az előbbin túl, nem azt állítottam, hogy Bolyainál *önmagában* az *ekvidisztancia*-jelentés kerül előtérbe a nem-metszővel szemben. Azt viszont állítom, hogy az ekvidisztáns értelmű *parallela* valóban centrális Bolyainál. Azt is állítanám, hogy az ekvidisztancia reláció Lobacsevszkijhez képest előtérbe kerül, ő ugyanis lényegében mellőzi (Tanács 2009. 550).

Nem vagyok biztos benne, hogy Győrfi észrevette vagy szem előtt tartotta az *Appendix* standard nézete és a történeti folyamat bevett nézete közötti különbséget. A Tóth-féle fenti idézet ugyanis az utóbbira vonatkozik. A dolog lényege itt a következő: a parallela/párhuzamos története során versengő két jelentés-összetevő (nem-metsző és ekvidisztáns) közül Bolyainál a parallela $\leftrightarrow$ ekvidisztáns kerül előtérbe a másik, a parallela $\leftrightarrow$ nem-metsző rovására; Bolyai a parallela $\leftrightarrow$ ekvidisztáns jelentésviszonyt tartja meg, és a parallela $\leftrightarrow$ nem-metsző kapcsolatot adja fel nem-euklideszi fogalmi rendszerében. Ez a preferenciaviszony az, amivel valóban cáfolni szeretném azt a lappangó, de rekonstruálható nézetet, amelynek sugalmazása szerint a történeti folyamat során a *párhuzamos* és az *ekvidisztancia* fogalmi azonosítása vagy a *párhuzamos* nem-metsző jelentés-összetevőjével szembeni előnyben részesítése lehetetlenné teszi a Bolyai-féle nem-euklideszi geometria felfedezését.

A félreértés, meglátásom szerint, abból adódik, hogy Győrfi figyelmen kívül hagyja a kapcsolódó állításom történeti jellegét. Az én kapcsolódó tézisem ugyanis egy szigorúan történeti tétel: a felfedezéshez vezető történet feszíti ki a háttérrel. Arról beszélek, hogy milyen képet fest a szakirodalom *erről* a folyamatról, és milyen következményeket sugall ennek fényében a létrejövő rendszerekről. Győrfi szerint „Tanács ezt a nézetet [t. i. amit fentebb idéztem, és amit Győrfi másodiknak jelöl] kettőszázegy oldalas tanulmányában nem cáfolja meg azzal, hogy bemutatja: Bolyai *parallel* (ekvidisztáns) értelemben használja a két-vonalas jelet, és lám: mégis felfedezi a hiperbolikus geometriát”. Nos: a források nélkül 138 oldalas, ezen belül három részes könyv első teljes része, a 15–37. oldalak szólnak annak a történetírási nézetnek a rekonstrukciójáról, amit cáfolni

kívánok.¹ És ez köszönőviszonyban sincs azzal, amit Győrfi nekem tulajdonít. Győrfi szerint a probléma abból fakad, hogy sem én, sem Tóth Imre nem fogalmaztunk pontosan, és nem mondtuk meg, hogy „határozottan egyenesekről beszélünk” (Győrfi 2012. 150–151). Szerintem viszont Győrfi téves olvasata abból fakad, hogy – még ha nem is jut el kapcsolódó írásaimhoz (Tanács 2006, 2008b, 2009) – egyszerűen figyelmen kívül hagyja ezt a 22 oldalt, amelynek egyébként az alcíme teljesen világossá teszi a tézis történeti jellegét: *Horror aequidistantiae – avagy a 'párhuzamosok problémájának' történetétől a nem-euklideszi geometria történetírásig* (Tanács 2008a. 17). Győrfi szerint, ha „Tóth vagy Tanács pontosan fogalmaz, és a bevezetésben idézett fő tézisben határozottan *egyenesekről* beszél, akkor egyszerű matematikai belügy lenne azt bizonyítani, hogy egyenesekre vonatkozóan az '*ekvidisztancia=nem metszés*' alapú megközelítés lehetetlenné teszi a hiperbolikus geometria felfedezését” (Győrfi 2012. 150–151). Azt, hogy mennyire inadekvát Győrfi cáfolata, jól mutatja, hogy az iménti ellenvetésben elő sem kerül a *paralella*, illetve a *nem metszés* és az *ekvidisztancia paralella*-hoz való viszonya.

Győrfi nem veszi észre, hogy én *nem önmagában* a *nem-metsző* és az *ekvidisztáns* egymáshoz való viszonyáról beszélek, hanem ezeknek a „párhuzamos” kifejezéshez való viszonyáról, és e viszonyok egymáshoz képesti rangsorának a felfedezhetőségben játszott szerepéről. Pedig ez még a tézisem történeti jellegének figyelmen kívül hagyása mellett is feltűnhetett volna Győrfinek.

Tóth Imre kissé elliptikus írásmódja helyett célszerű lett volna, mondjuk, a kapcsolódó *Első rész* záró-összegző fejezetéből (fejezetcím: 2.2. *A nem-euklideszi geometria ekvidisztáns-alapú felfedezhetetlensége szemantikai tézise*, Tanács 2008a. 33.) közvetlenül tőlem idézni:

Mivel a „párhuzamosok problémája” történetileg a nem-euklideszi geometria felfedezéséhez vezető folyamat, ezért a „párhuzamosok problémájának” téves megoldásai, azaz azok, amelyekről a próbálkozók egytől egyig azt hitték, hogy a kérdésre adott kifogástalan és végérvényes válaszok, egyben a nem-euklideszi geometria felfedezésének potenciális, már csírájában elvetélt kísérletei. Ha a „párhuzamos” és az „ekvidisztáns” jelentésének valamifajta azonosítása, vagy a köztük lévő szemantikai kapcsolatnak a kísérletező számára a „párhuzamos–nem-metsző” viszonynál erősebbnek bizonyulása törvényszerűen vezet a „párhuzamosok problémájának” illuzórikus megoldásához, akkor indokolt, hogy olyan fogalmi hibának tekintsük, amely a nem-euklideszi geometriát felfedezhetetlenné teszi (Tanács 2008a. 34–35).

¹ Önálló, kibővített és bizonyos vonatkozásokban átdolgozott tanulmányként lásd még a könyv alapjául szolgáló 2005-ös értekezésemet követően írott munkát (Takács 2006).

Azt hiszem, világos, hogy nem azt állítottam – még abban a formában sem, amit a történeti bevett nézetnek tulajdonítok –, amit Győrfi nekem. Tulajdonképp több vonatkozási rendszerben is állítom, vagy állítanám a *párhuzamos* ekvidisztancia értelmének előnyben részesítését, vagy a Bolyai-féle ekvidisztáns értelmű *paralela* előtérbe állítását, csak pont abban nem, amit Győrfi nekem tulajdonít.

Annak megmutatása, hogy Győrfi a téves olvasatból fakadóan téves, vonatkozó állításaimat egyáltalán nem érintő, irreleváns ellenvetéseket tesz, nyilván kevés ahhoz, hogy azt állítsam: igenis cáfolom a történeti bevett nézetet. Ahhoz viszont elég, hogy világossá tegye: ellenvetései meg sem karcolják cáfolatom státuszát. Hogy véletlenül se tűnjön úgy, csípőből utasítok el minden kapcsolódó bírálatot, jelzem, hogy annak idején többek között elfogadtam egyik opponensem, Forrai Gábor kritikáját: ha már egyszer lappangónak minősítem a bevett történeti nézetet, akkor sokkal alaposabban és körültekintőbben kellene rekonstruálnom.

Később még alaposabban fogjuk látni, hogy nem az én fogalmazásmódom félreérthető, nehezen kibogozható, hanem Győrfi idézési és szövegértelmezési technikája problémás.

II. MATEMATIKAI MEGISMERÉSTÖRTÉNET: MÓDSZEREK, NORMÁK, KOMPETENCIÁK

A nekem tulajdonított első fő állítással Győrfi problémája az, hogy túl magabiztosan és túl gyorsan vonom le a következtetést: abból, hogy Bolyai az első paragrafusban nem használja a *párhuzamos* kifejezést, arra következtetek, hogy a szóban forgó passzus nem is tekinthető a párhuzamosság meghatározásának:

A magabiztos *Ergo* [t. i. a nekem tulajdonított első fő állításban] meglepő. Egy elnevezés használatának hiányából nem következik az, hogy az éppen definiált fogalom *elnevezése* [kiemelés az eredetiben – T. J.] akkor vagy később nem a hiányzó szó volt vagy lesz (Győrfi 2012. 141).

Nézzük először a dolog primer szintjét. Nyilván helyesebben jártam volna el, ha a könyvem ezen pontján óvatosabban fogalmazok, és csak annyit állítok, hogy innentől kezdve az *Appendix* Standard Nézetét illeti a bizonyítás terhe: nekik kell megmutatni, hogy Bolyai az első paragrafusban meghatározott relációra valóban a *paralela* szót használná. Kiegészíthettem volna azzal: *amíg* ezt a Standard Nézet nem teszi meg, *addig* joggal tekinthetjük úgy, hogy Bolyai bármit is definiál itt, az nem a Bolyai-féle nem-euklideszi párhuzamosság. Kapkodó magabiztosságom oka az volt, hogy ezen a ponton is tudtam: a Standard Nézet ezt nem fogja tudni megtenni, mert később a könyvben azt is megmutatom,

hol, hogyan és mire használja Bolyai valójában a *parallela* szót (Tanács 2008a. 127–133), teljesen ortogonálisan a Standard Nézetre.

A bíráló kibontakozó erősebb vádjai azonban mások. Az egyik a fogalom és a vele szembeállított, előbbiről leválasztott elnevezés/szó szemantikai viszonyára vonatkozik. Mivel ez a harmadik fő állítás kapcsán még előkerül, a bíráló központi elemévé és a kettőnk közötti felfogásbeli különbség esszenciájává válik, ezért később tárgyalom. A másik bírálati elem egyrészt az általam felvett történeti alapállást kritizálja, másrészt a modern matematika lényegi nem értésével vádol meg.

Bolyai, Lobacsevszkij és Gauss nagysága éppen abban áll, hogy a tudománytörténetben először próbálkoztak sikerrel a szokásos nevezetékten és a megszokott szemlélet feladásával. A geometria kapujára ma ezt kellene írunk: Aki nem képes az elnevezésektől szabadulni [...] az itt ne lépjen be. Tanács János számára fontosabbnak tűnik a 'parallela', mint elnevezés, és az ehhez az elnevezéshez kapcsolódó hagyományos szemlélet, mint a háttérben meghúzódó logikai tartalom (Győrfi 2012. 147).

Itt tulajdonképp arról van szó, hogy nem értem a modern matematika működését, annak formalista-konvencionista vonását, vagy a Bolyai-féle geometria logikai tartalmát, nem léptem túl azon a szemléleten, amit éppen a Bolyai-féle felfedezés meghaladott; ezek elég erős állítások ahhoz, hogy kezdenem kelljen velük valamit. Hogy ne a dolog személyeskedő részére reagáljak, megmutatom, Győrfi érvelésében mi a hiba.

Először is, Győrfi érvelése körben forgó: előfeltételezi azt a modern matematikai szemléletet, amelyhez az eljuttatást – a történeti folyamatot lépéseivel együtt – magyarázni szeretnénk. Hiszen éppen Győrfi mondja, hogy Bolyai, Lobacsevszkij és Gauss próbálkozásai az *első sikeres mozzanatok*. Ezek az egyén szintjén sikeres áttörések azonban semmit nem mondanak arról, hogy a matematikai közösségben mikorra vált sikeressé az újfajta viszonyulás a mindennapi matematikai gyakorlat szintjén. A művek 1830 körüli létrejöttétől, a nem-euklideszi eredmények 1860-as évek közepétől kezdődő érdemi vitatása hozzávetőleg a 19. század végére, de inkább a 20. század elejére tisztult le annyira, mint amely már megfelel Győrfi felfogásának. Győrfi egy 40–70 évvel későbbi állapotot előfeltételez, és használ fel Bolyai aktuális korabeli lépésének félreértelmezéséhez.

A nem-euklideszi geometriát övező viták, mint köztudott, egyetlen aspektusban sem hoztak instant áttörést. Mivel engem, a nemzetközi matematika- és tudománytörténet trendjeivel és szakmai standardjaival összhangban, a matematikai megismerés történeti dinamikája érdekel, ezért fontosnak kell tartanom az előzményeket: a hátteret, amely előtt a felfedezés megjelenik. Szakmám szerint rekonstruálnom kell, és némiképp belehelyezkedni abba az állapotba vagy állapotsorozatba, amely a Bolyai-geometria előtt fennállt. Ez azonban nem je-

lenti azt, hogy nem értem a modern matematika működését. Annyit jelent, hogy nem előfeltételezhetem. A Mátyás rendeleteivel foglalkozó történész nem hiszi magát Mátyás királynak. Győrfi mondhatja azt, hogy őt a történeti aspektus, a történeti dinamika nem érdekli, de akkor nem matematikatörténetet művel. Bizom benne, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* olvasóközönsége számára – akik a filozófia történetének jelentős gondolkodóit a mi kortárs vitapartnerünknek is tekintik, de az illetők korabeli kortárs vitáinak értelmezésére fordított munkát is értelmes és legitim vállalkozásnak látják – nem az én alapállásom abszurd.

A helyzet ráadásul bonyolultabb annál, mintsem hogy a „hagyományos szemlélet *kontra* háttérben meghúzódó logikai tartalom” hamis dilemmájával jellemezni lehetne. A nem-euklideszi geometria felfedezéséig a geometria státuszába, a geometriai tér és a fizikai tér azonosságába, a geometriai igazság unicitásába vetett hit valóban monolit jellegű, és ezekre mondhatjuk, hogy a geometria hagyományos szemlélete. Én azonban ezekről egyáltalán nem beszélek, könyvemben sem, mert nem kell. Amiről beszélek, a párhuzamos két jelentés-összetevőjének magához a párhuzamoshoz való szemantikai viszonyai, és ezeknek a viszonyoknak a felfedezésre történő befolyása. Ezekről az elvileg és történetileg lehetséges szemantikai viszonyokról beszélek. A hagyományos szemlélet egyetlenszerűségével szemben azonban a történet mögé illő szemantika (a *párhuzamos* szóba jöhető szinonimitási viszonyai, az ezekkel kapcsolatos preferencia viszonyok vagy éppen neutralitásuk) nem monolit, és nem ad egyvágányú történetet. A történet, és ezért a legjobbként illeszkedni képes történeti magyarázatok csoportja egyetlen, de az elvileg szóba jöhető szemantikai keretek többesek: ezek kapcsán kérdés, hogy mely vagy melyek passzolnak a legjobban a történeti evidenciákhoz. De e többes jelleg miatt eszem ágában sincs úgy monolitnak látni a dolgot, ahogy a hagyományos szemlélet unicitása sugallja, és amelyet a geometriai igazságok korabeli felfogása kapcsán érvényesnek tartok.

A helyzet azért különösen paradox, mert az általam kritizált bevett történeti nézet sugallja azt, hogy a folyamatot úgy kell látnunk, mint amelyben a párhuzamosnak a nem-metsző komponense kitüntetett, mert aki nem ezt részesíti előnyben, az elbukik. Ez a legkevésbé sem formalista-konvencionalista lazaságú jel-jelölet, szó-fogalom viszonyt feltételez, miközben a bevett nézet is hajlik a modern matematika formalista-konvencionalista vonásait piedesztálra emelni. Ettől persze elvileg lehetne ez a történetileg adekvát helyzet, amely úgy festene, hogy a matematika történetének egy fontos és hosszú időszaka egy kitüntetett és szoros szinonimitási viszonnal írható le, de amely történeti folyamat belülről kitermelte azt az eredményt, amely aztán felszámolta saját kereteit és korlátait. Ezzel szemben éppen az én történeti eredményeim azok, amelyek a történeti folyamat egésze szintjén is jobban illeszkednek a Győrfi által implicite magáévá tett és magasztalt formalista-konvencionalista gyakorlathoz. Az én eredményeim mondják azt, hogy a nem-euklideszi geometria felfedezhetősége szempontjából egyik jelentésvizony sem kitüntetett, a felfedezhetőség való-

ban neutrális a párhuzamos szinonimitási viszonyaira nézve: az, hogy egyesek a *parallela* szó/jel jelentésének egyik, mások pedig másik jelentését részesítik előnyben, *valóban* nem gátja a felfedezésnek. Hogy a felfedezők nem egyenként, hanem együtt tekintve éppen azt mutatják meg: már ebben a mozzanatban is igaz, hogy a *párhuzamos* bármelyik jelentés-összetevővel feltölthető, azaz történetileg is megvalósult, hogy a *parallela* a szóba jövő két aspiráns (ekvidisztáns, nem-metsző) közül bármelyik címkézésére használatos volt. Valahogy úgy, ahogy Győrfi az ingyom-bingyom, paszulyka és hasonló szavakkal kifejtett, modern matematikai szemantikai attitűdöt feltételező eszmefuttatásában látni szeretné (Győrfi 2012. 145–147). A Standard Nézet esszencialista felfogású képviselőire azonban ez biztos nem áll (Kline 1980. 83–84, Torretti 1978. 56). Ők ugyanis úgy trivializálják a dolgot, hogy „lényegében *természetesen* [kiemelés tőlem, T. J.] ugyanígy [azaz mint Lobacsevszkij, T. J.] határozza meg a párhuzamost Gauss és Bolyai is” (Kagan 1953. 122).

A történeti folyamat bevett nézete, kiegészülve az *Appendix* Standard Nézetével, sugallta azt, hogy a történeti értelemben vett euklideszi geometriából kibomló hiperbolikus geometriában a konzisztencia végett evidens, hogy a *párhuzamos* nem-metsző jelentését kell megtartani, és a *párhuzamos* esetleg lapangóan meglévő ekvidisztáns jelentését feladni. De éppen a trivializálásban tekintették mindig evidensnek, hogy ezek a kifejezések csak egyenesekre vonatkozhatnak. Semennyire nem sugallták azt a konvencionalista lazaságot, hogy a *párhuzamos* az egyenesekről is leszakítható. Ezzel az egy lépéses feladás-képpel szemben éppen az én eredményeim mutatják konvencionalista értelemben lazábbnak Bolyait, hiszen két dolgot is felad. Egyrészt feladja a *párhuzamos* nem-metsző jelentését, és azt, hogy a párhuzamos csak egyenesekre vonatkozhat. Ehelyett kiterjeszti „egyenesszerű”, azaz uniformis, önmagában eltolható vonalakra. Az én Bolyaim két nagy lépést tesz ott a *parallela* nem-euklidikus értelmében, ahol a bevett nézeté csak egyet, azt is triviálisat.

Bolyai művének vagy a Bolyai–Lobacsevszkij-féle geometriának a logikai tartalma lehet valóban egy, azaz unikális dolog. A matematikai tartalomra azonban ez nem igaz, legfeljebb akkor, ha a történeti különbségeket elmoszuk és redukáljuk az unikális logikai tartalomra. A matematikai tartalom különbségét pedig éppen az ekvidisztanciával kapcsolatos Bolyai és Lobacsevszkij-féle eltérő hozzáállásból érthetjük meg. Bolyainál ugyanis mindkettő, az először nem metsző reláció, valamint a parallela-ekvidisztáns viszony is centrális a műben (vö. a Győrfi által fentebb nekem tulajdonított állítással). Viszont nincs így Lobacsevszkijnél: nála az ekvidisztáns-reláció háttérbe szorul, alighogy felsejlik (Tanács 2009. 550). Nem szükségszerű úgy kifejtetni a hiperbolikus geometriát, hogy abban az ekvidisztáns reláció központi szerepet töltsön be. Ez azonban éppen megerősíti a Bolyainál betöltött helyi értékét: éppen innen lehet igazán megérteni annak a jelentőségét, hogy Bolyainál ez centrális viszony, és ezt ráadásul „parallelá”-nak hívja. Első körben matematikai tartalom az, ahogyan Bo-

lyai megformálta, és ha Bolyait akarjuk megérteni, akkor ragaszkodni kell ahhoz, hogy ő hogyan értette és milyen szerepet szánt a parallelnak – ez pedig nem tűnik úgy bagatellizálhatónak, ahogy Győrfi szeretné.

Győrfi magyarázatai azonban nem csak történetietlenek, hanem rendre *ad hoc* jellegűek, amelyek aztán egymás mellé helyezve inkonzisztenssé teszik mondanóját.

Bolyai nem akart itt [t. i. a háromvonalas jel esetében – T. J.] semmiféle ismert kifejezést újrahasznosítani, mert modern matematikus lévén határozottan el akarta kerülni az esetleges, félrevezető és rejtett fogalmi utalásokat. Nyilván, mert tapasztalata szerint minden nyelvi kölesőnzés a szemantika zsákutcákból álló zsákfalujába vezet, legfőképp a vadonatúj fogalmak esetében. Sajnos a matematikán kívül tevékenykedők számára ez még ma sem teljesen világos (Győrfi 2012. 144).

De, teljesen világos. Csakhogy Győrfi állítása – azon most átlépve, hogy semmivel sem támasztja alá, amit Bolyainak tulajdonít – éppen a *parallela* kifejezés Bolyai-féle használata miatt nem áll meg. Erre a kifejezésre pont az igaz, hogy automatikusan hozza, hozta a történeti folyamatból fakadó asszociációkat, és Bolyai mégsem tekint el használatától, „újrahasznosítja”, ahogy azt művemben megmutattam (Tanács 2008a. 127–131). De nem kell a művemig elmenni, elég elolvasni Győrfi másik állítását egy bekezdéssel lejjebb:

Ugyanakkor az ekvidisztáns helyzetű, nem egyenes vonalú alakzatok esetére Bolyai megtartotta a *parallel* elnevezést, mert beletörődött a kétezer év alatt kialakult, kapcsolatos szemléletmódba (Győrfi 2012. 144).

Teljesen esetleges tehát, hogy Győrfinél minden további bizonyíték nélkül Bolyai mikor modern, jövőbe néző matematikus, aki elkerüli a kétezer év alatt kialakult szemléletmóddal terhelt kifejezések használatát, és „elég bátor egyáltalán el sem nevezni” a háromvonalas, először nem-metszési relációt (Győrfi 2012. 144), illetve mikor beletörődő, aki nem kerüli el a hagyományos szemlélettel erősen megterhelt kifejezések használatát. A logikai tartalom, a konzisztens gondolkodásmód nem csak a matematikai belügye, hanem minden valamirevaló – még a Győrfi által nem művelt megismeréstörténeti – magyarázat szívügye, hajtómotorja is.

Győrfi alaposan igyekszik elmagyarázni, hogy nem értem az *Appendix* matematikai tartalmát: pusztán filológusként olvasom, azaz olvasom a betűket és filológiailag formálisan a szavakat, de nem értem a szavak mögötti matematikai tartalmat. Először: „Tanács csak a paraciklusokat (horociklusokat/horiciklusokat) említette a II jel *Appendix*beli használata dolgában.” (Győrfi 2012. 147.) Mintha nem venném észre, hogy a reláció nem csak ekvidisztáns paraciklus-párok között áll fenn Bolyainál, hanem hiperciklus-egyenes vonalpárok viszonylatá-

ban is. Győrfi hosszasan levezeti, többek között az *Appendix* 27. paragrafusának elemzésével (Győrfi 2012. 147–148), hogy az *Appendix*-ből hogyan olvasható ki az a kiterjesztett használat, ami a jel 22. paragrafusbeli bevezetésében még nincs benne. Majd a „geometriai tartalom nem ismeretében a filológus ezt a tényt a szóhasználatból olvashatja ki, ha van türelme” és a „geometriai tartalomtól függetlenül, a filológus figyelmét is felkeltheti” kiszólások után Győrfi a következőképpen foglalja össze nyomozását, mint amely helyesbítene azt, amit én nem veszek észre:

A kétvonalas jel *Appendix*-beli további elemzése ugyanarra az eredményre vezet: Bolyai vagy horociklusok, vagy egyenes-ekvidisztáns párok között, de sohasem egyenes-egyenest párok között használja a $\parallel$ jelet (Győrfi 2012. 149).

Jelentem, megértettem a matematikai tartalmat, azt is tudom olvasni. Nézzük meg, miért *nem* igaz, hogy „csak a paraciklusokat említtem a $\parallel$ jel *Appendix*-beli használata dolgában”:

Bizonyos paraciklus-párok és bizonyos egyenes-hiperciklus párok azonban ilyen viszonyban vannak, azaz egymáshoz képest ekvidisztánsak – Bolyai éppen ennek a sajátos viszonynak a jelölésére használja a „paralellá”-t helyettesítő kétvonalas jelet. Érdemes felfigyelni arra is, hogy a relációt az uniformis (önmagában eltolható) vonalfajtákon belül vonaltípustól függetlenül használja, azaz tekintet nélkül arra, hogy a paraciklus-paraciklus, vagy hiperciklus-egyenest vonalpárról van szó (Tanács 2008a. 133).

A kétvonalas jel műbeli használatának megfigyelésével lehetségessé vált a „paralella” értelmének, jelentésének rekonstrukciója. Ez arra vezetett, hogy Bolyai a „paralella” terminust „ekvidisztáns”, „egyenlőköztű” értelemben használja, és uniformis (önmagukban eltolható) vonalfajták (kör, egyenes, paraciklus, hiperciklus) között fennálló sajátos viszonyra alkalmazza (Tanács 2008a. 135).

Végeredményben Győrfi matematikai tartalomra hivatkozó érvelése, a kétvonalas jel *Appendix*-beli előfordulásának általa kivitelezett vizsgálata (Győrfi 2012. 147–150) a paralella-ekvidisztáns vonatkozásában, azaz azzal kapcsolatban, hogy mire is referál Bolyainál a *paralella* terminus, semmi olyat nem mond, ami aláásná vagy gyengítené az én eredeti meglátásaimat. Nem ellenem érvel, hanem mellettem, mert segít elfogadottá tenni és átvinni a tudományos köztudatba munkám eredményeit.

III. FOGALMI KÜLÖNBSÉG-E AZ, AMI ELSŐRE ANNAK LÁTSZIK?

Ezek után ráfordulhatunk arra a kérdéskörre, ahol meglátásom szerint a valódi nézetkülönbség csúcson, és ahol reményeim szerint eredményeim másodszor is elnyerik igazi értelmüket. A dolog veleje az a kérdés, hogy a Bolyai- és Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi rendszerek *parallela* terminusának jelentéskülönbségeit pusztán terminológiai eltérésnek lássuk-e, vagy ennél erősebb módon, fogalmi különbségként kell értelmeznünk? Ezzel összefüggésben már akkor is elégedett vagyok, ha eredményeim – helytállóságuktól függetlenül – tartalmaz vitát tudnak generálni.

Nézzük, hogyan jutunk el a problémáig Győrfi szerint. A nekem tulajdonított hármas számú fő tézis Győrfi rekonstrukciójában két részből áll:

[...] a hiperbolikus geometriában mindketten [Bolyai és Lobacsevszkij] ugyanazokra a geometriai objektumokra használják a „párhuzamos” kifejezést vagy az adott nyelven neki megfeleltethetőt.

Továbbá:

[...] Bolyai és Lobacsevszkij egymástól lényegesen eltérő *fogalmi-terminológiai* rendszert alakított ki [...] (Győrfi 2012. 142).

Győrfi szerint az iménti „két állítás közül egyik sem igaz” (Győrfi 2012. 142). Csakhogy a két idézett állítás közül az egyik nem az enyém, és együtt nem is vállalnám őket. Amennyiben ugyanis a tézis második felében a párhuzamos kapcsán állítanám, hogy Bolyai és Lobacsevszkij eltérő fogalmi-terminológiai rendszert alakított ki, és hogy ugyanazt a kifejezést használják ugyanazokra a geometriai objektumokra, akkor biztosan inkonzisztens lennék. A helyzet az, hogy az idézetpár első részét nem én állítom, és nem is vallottam magaménak. A fenti tézis első, nekem tulajdonított fele ugyanis az általam rekonstruált Standard Nézet egyik változatáé, egészen pontosan az SN_L -nek nevezett változaté (Tanács 2008a. 51). Én, többek között, éppen ezt a nézetet igyekszem cáfolni művemben. Egyébként Győrfi részéről a teljes mondat idézése is világossá tette volna, hogy ez nem az én nézetem – a teljes mondat ráadásul egy ún. feltételes állítás:

Ha az *Appendix* első paragrafusának előbbi kivonata helyes, továbbá a Lobacsevszkij-féle párhuzamosok iménti körülírása helytálló, akkor a hiperbolikus geometriában mindketten [Bolyai és Lobacsevszkij] ugyanazokra a geometriai objektumokra használják a „párhuzamos” kifejezést vagy az adott nyelven neki megfeleltethetőt (Tanács 2008a. 51).

Ezt a mondatot pedig így vezetem fel:

A bevett nézet ily módon megragadható álláspontváltozatait összefoglalóan a *Standard Nézet*_L névvel és az *SN*_L rövidítéssel jelölhetjük.

A nekem tulajdonított hármas számú fő állítás másik felét azonban vállalom. Győrfi értelmezése szerint, mivel a 'fogalmi-terminológiai' kapcsolatot így, gyakorlati egy kötőjeles összetételben használom, ezért nyilván egyenlőségjelet tesz a két dolog közé: „Tanács egyenlőségjelet tesz egy matematikai elmélet *fogalmi* és *terminológiai* rendszere közé. Mi más bizonyít a két szó (*fogalmi*, *terminológiai*) kötőjeles egybekapcsolása (Győrfi 2012. 143).”

Én „és” kapcsolatra gondoltam eredetileg, mondjuk a keresztény-konzervatív mintájára. Elfogadom azonban, hogy a könyvben nem bontom ki alaposan a dolgot. Annak idején Forrai Gábor értő opponensi kérdései is részben erre a kérdéskörre irányultak. Arra alapozva, hogy ez az eredményeim által megismerés-történetileg felvethető igazán fajsúlyos kérdés, az alábbiakban egy részletesebb választ adok, függetlenül attól, hogy ezt a könyvem nem foglalja magában.

Győrfi mellett érvel, hogy Bolyai és Lobacsevszkij párhuzamosság-fogalma között (szemben azzal, amit én képviselek), nincs különbség. Mivel nem ad meg (ahogy persze én sem) általános definíciót azzal kapcsolatban, hogy mit tekintünk fogalmi különbségnek, ezért érveléséből fogom kibontani. Elismeri, hogy „Lobacsevszkij (...) a párhuzamos/parallel szót használja az új fogalom, a nem metsző értelemben vett párhuzamosság jelölésére” (Győrfi 2012. 151). Bolyai pedig „nem nevezi el a nem metsző értelemben vett párhuzamosságot és a parallel szót tartja meg a (hiperbolikus geometriában nem egyenesek közötti, egyenlőközűség/ekvidisztancia) „parallelizmus” jelölésére” (Győrfi 2012. 151).

Érdemes rögzíteni, hogy a probléma, a magyarázandó jelenség abból fakad, hogy Bolyai és Lobacsevszkij másra vonatkoztatják a parallel/párhuzamos kifejezést. Ha nem vonatkoztatnák másra, akkor én sem mondanám, hogy fogalmi különbség van a kifejezések között. Az „apa” és a „ló” fogalmai közötti különbség éppen abban nyilvánul meg, hogy más dolgokra vonatkoznak, mások tartoznak a kifejezések terjedelmébe. Hasonló a helyzet a többértelmű kifejezésekkel: azért tartjuk a „villa” szót több jelentésűnek, és e jelentéseikben fogalmilag különbözőnek, mert végeredményben különböző dolgokra (evőeszközökre vagy nyári lakokra) vonatkoztatjuk őket. Első lépésben tehát a Bolyai-féle parallel és a Lobacsevszkij-féle parallel is fogalmilag különbözőnek látszik. Innentől kezdve azt kell megmagyarázni, miért *nem* fogalmilag különböző az, ami annak látszik: a fogalmi különbség helyzeti előnyben van, hiszen *elutasítása* kíván további magyarázatot. A szokásos ilyen jellegű válasz az, hogy számtalanszor derül ki: a másik *M* nyelvhasználó adott *t* kifejezése pont ugyanarra a dologra vonatkozik, mint amire a mi *τ* kifejezésünk. Az ilyen egyezések alapján pedig hajlamo-

sak vagyunk azt mondani: függetlenül attól, hogy a nyelvhasználók más jeleket használnak ugyanazokra a dologra, a lényeg, hogy ugyanazokra a dolgokra vonatkoztatják, következésképpen a ι és τ fogalmilag egyeznek, azonosak. Még bonyolultabb a helyzet, ha ι és τ mindkét nyelvnek része, de mindkettőben másra vonatkoznak: a másik L_M nyelvnek t_M kifejezése A_i -ik halmazára vonatkozik, míg τ_M kifejezése B_j -ék halmazára (ahol az egyszerűség kedvéért most a két halmaznak ne legyen közös eleme), miközben a mi L_S nyelvünk t_S kifejezése a B_j -ik halmazára vonatkozik, és τ_S kifejezése az A_i -ik halmazára. Ilyenkor merül fel, hogy a kifejezéseket leválasszuk azokról, amikre vonatkoznak, illetve, hogy a t_M - τ_S , valamint t_S - τ_M kifejezéspárok referenciáinak/extenzióinak megfeleltethetősége miatt a másik által máshogy hivatkozott dolgok *újracímkezhetőek* a mi kifejezéseinkkel. Mivel azonban már nem lehet egyszerűen t -re és τ -ra hivatkozni (amelyek a fogalmi egyezés esetei volnának), előáll egy sajátos 'té' értelemben vett *tau*' és 'tau' értelemben vett *té*' beszéd mód annak rövidítéséül és kezeléséül, hogy a másik nyelvét a fogalmi különbség ellenére a mienkre lefordítsuk. Éppen erre kényszerül Győrfi is: „Hasonlítsuk most össze a két kutató, Bolyai és Lobacsevszkij által adott definíciót a nem-metsző értelemben vett párhuzamosság fogalmának bevezetésekor.”

A „nem metsző értelemben vett párhuzamosság” azonban nem Bolyai, hanem Győrfi nyelvének a része, utóbbi pedig éppen az imént tette le amellet a voksát, hogy Bolyainál a párhuzamosságot ekvidisztancia értelemben kell vennünk. Az pedig egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy Bolyai János a konvencionalista lazaságával kezelné a „parallel” címkét, és megengedné leszakítását az ekvidisztanciáról, majd áthelyezését az először nem metszőre. Arra, hogy ezt lépést meg lehet tenni, mert erősen feltételezhető vagy ténylegesen tudható, hogy Bolyai jóváhagyná, Győrfi semmilyen történeti bizonyítékot nem hoz. Ezért történeti alapon azt tudjuk, hogy Bolyai hogyan, milyen értelemben használja a parallelát, azaz mi a Bolyai-féle parallela. Arra viszont nincs indokunk, amit Győrfi Bolyai-féle parallelaként, Bolyai-féle párhuzamossággként szeretne látni. Ráadásul, ahogy az értekezésemben hosszabban is foglalkoztam vele, a Bolyairól kialakult és általam is alátámasztott kép az, hogy roppantul megfontolt és gondos volt a nyelvi és jelölési megformálás dolgában, különösen az *Appendix* publikálásakor (Tanács 2008a. 113–116). Ebből fakadóan Bolyai választása messze nem tekinthető esetlegesnek. Ezért hiába idézi és hasonlítja össze Győrfi a Lobacsevszkij-féle határhelyzetű nem-metszőként értett parallelt a Bolyai-féle először nem metsző meghatározásával (Győrfi 2012. 151–54), mert ettől az utóbbi nem lesz a Bolyai-féle párhuzamos. A Bolyai-féle párhuzamosság az, amit Bolyai értett rajta, és egyelőre nincs alapunk másnak látni.

Nézzük, mit tekintenék terminológiai különbségnek. A fenti, ι és τ kapcsán vizsgált nyelvhasználattal összefüggésben képzeljük el a következő helyzetet. Tegyük fel, hogy ι és τ kifejezések kapcsán egy konkrét T_0 időpillanatban érintkezik először a két nyelv, és ekkor válik kérdésessé, hogy t_M , t_S , τ_M , és τ_S

mire vonatkoznak. Elfogadhatónak tartom, hogy miután t_M és τ_s , valamint t_s és τ_M vonatkozásainak egyezéseit azonosítottuk, pusztán terminológiaiak tekintjük a különbséget, és teljesen új szavakkal újracímkezzük a dolgokat, vagy megállapodjunk benne, hogy az egyik vagy másik nyelv címkéit tartjuk meg az egységesség végett. Tegyük fel, hogy t_M és τ_s egyezéseit találtuk referenciáikban/extenzióikban, ezért helyettük bevezetjük az u kifejezést. Hasonlóan: mivel t_s és τ_M egyezéseit találtuk referenciáikban/extenzióikban, ezért helyettük bevezetjük a v kifejezést. Ekkor u tekintetében terminológiai és fogalmi azonosság állna fenn, ahogy v tekintetében is, abban az értelemben, ahogy Győrfi gondolja. Tegyük fel, hogy T_θ -tól kezdve egy időben és térben behatárolt módon, mondjuk egészen a jelen pillanatig (T_j) azt találjuk, hogy mindkét nyelv u kifejezése ugyanazokra az esetleg gyarapodó számú A_i dolgokra, valamint mindkét nyelv v kifejezése ugyanazokra az esetleg gyarapodó számú B_j dolgokra vonatkozik. Bármilyen nagy legyen is az A_i -k vagy B_j -k száma, kiegészítve esetleg a nyelvhasználat azon eseteinek számával, amelyek arról szólnak, hogy valamit *nem* A_i -ként vagy *nem* B_j -ként azonosítunk, mindenképpen véges mennyiségű eset lesz mögöttünk, amely u vagy v fogalmi (nyelven kívüli vonatkozásaikban megmutatkozó) egyezését mutatja. Semmi nem garantálja, hogy u vagy v további, végtelenített használata nem fog divergálni, azaz, hogy a vonatkozások eddigi egybeesése nem kontingens. Vegyük észre, hogy u különböző nyelvhasználók esetében mutatkozó fogalmi azonosságát a nyelvhasználati vonatkozások egyezésével, ezek magas vagy gyarapodó számával lehetne indokolni, de nincs olyan további kritérium, ami segítene az empirikus induciónak a véges számú egyezéstől a végtelenített jövőbeli használatra ugrással létrejövő szakadékot áthidalni. A Győrfi érvelése mögött megbújó felfogás számára tehát az érme másik oldalaként a fogalmi különbség azonosítására a szóban forgó u -val vagy v -vel kapcsolatban az mutatkozik eszköznek, ha u használata az egyes nyelvhasználók számára egy adott $T_j > T_\theta$ -tól elkezdi divergens lenni, azaz elkezdi különböző dolgokra vonatkoztatni saját nyelvük azon u -kifejezéseit, amely kapcsán egyszer már egyetértettek a fogalmi azonosságban. Az ilyen divergens, eltérő vonatkozásokban megmutatkozó használatot kellene az addig fennálló kontingencia megszűnésének jeleként látni, a fogalmi egyezést pedig az adott pillanatig fennálló látszólagos egyezésnek átminősíteni. Ebből az következik, hogy a Győrfi által magáévá tett implicit szemantika talaján időbeli dinamikája alapján lehet a fogalmi különbséget azonosítani: fogalmi különbségről beszélhetünk, ha egy ideig fogalmilag azonosnak, egyező jelentésűnek hitt kifejezések használata divergenssé válik, és a nyelvhasználók különböző dolgokra kezdik vonatkoztatni.

Nyilván nehéz olyan nyelvhasználati eseteket és időszakokat mutatni, amikor egy adott u kifejezés kapcsán valamennyire is jól dokumentált, hogy az egyes nyelvhasználók az adott körülmények között ugyanazt értik rajta, ugyanazon dolgokra vonatkoztatják. Még nehezebb olyan esetet mutatni, amikor előbb egy adott kifejezés kapcsán alapvető konszenzus van a nyelvhasználók között egy adott ki-

fejezés referenciáiban/extenziójában, majd ez az egyezés adott pillanatban megszűnik, és a kifejezés használata divergenssé válik. A Bolyai–Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi geometriára kifutó előtörténet, a „párhuzamosok problémájának” története éppen attól különleges, hogy egyrészt meglehetősen jól dokumentált a „párhuzamos” kifejezés jelentésével, jelentés-összetevőivel kapcsolatos nyelvhasználati viszonyulás. Ez alapján az a kép rajzolható, hogy a „párhuzamosok problémájának” történetét azt a törekvés hatja át, hogy a „párhuzamos” nem-metsző és ekvidisztáns jelentés-komponensei közötti fogalmi hézagot rövidre zárják, azaz megmutassák, hogy minden nem metsző egyenes egyúttal ekvidisztáns is. Ez azok törekvéseire is igaz, akik számára a „párhuzamos” kifejezés nem-metsző értelme elsődleges, alapvetőbb, preferáltabb. Az ún. ekvidisztáns-elméleti megközelítések jellemzője pedig az, hogy ezek helyből a „párhuzamos” ekvidisztáns komponensét állítják előtérbe, és miután a „párhuzamos egyeneseket” helyből ekvidisztáns egyenesekként értelmezik, a történeti (tehát nem modern matematikai-logikai) értelemben vett euklideszi geometria kebelében a kifejezést automatikusan a nem metsző egyenesekre is vonatkoztatják. Absztrakt módon úgy láthatjuk, hogy a p -kifejezés kapcsán két további kifejezés vetélkedik: egyesek számára a p -kifejezés elsődlegesen n -értelemmel bír, mások számára elsődlegesen e -értelemmel, de abban egyetértenének, hogy végeredményben az n -kifejezés és az e -kifejezés is ugyanazokra a dolgokra vonatkozik. A Bolyai–Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi geometria, egészen Bolyai–Lobacsevszkij-féle hiperbolikus geometria megjelenéséig nem csupán evidencia nem volt rá, hogy a nem-metsző és az ekvidisztáns nem ugyanazokra vonatkozik, hanem igazából a kérdés sem merült fel, hogy vonatkozhatnak-e különböző dolgokra. A Bolyai–Lobacsevszkij-féle hiperbolikus geometria létrejöttével válik nyilvánvalóvá, de mintegy a semmiből, hogy a p -kifejezés n -értelemben és e -értelemben elvileg sem tartható meg együtt a két geometriában: az euklidesziben és a hiperbolikusban. A Bolyai–Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi geometria felfedezését követően a történeti értelemben vett euklideszi geometria csupán egy logikai esetté válik, amely együtt létezik immár a hiperbolikus geometriával. Ebben a logikai értelemben vett euklideszi geometriában továbbra is igaz, hogy az n -értelmű p -kifejezés és az e -értelmű p -kifejezés ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, ezért mindegy is, hogy melyik felől kezdünk, az fog kiderülni, hogy e geometrián belül extenziók megegyeznek. Nem ez a helyzet azonban a hiperbolikus geometriával: mivel itt elvileg sem vonatkozhatnak ugyanazokra a dolgokra, megtartván azt a feltételezést, hogy ezek a dolgok egyenesek, ezért a felfedezők választás elé kerülnek: a p -kifejezés n -értelmét vagy e -értelmét tartják meg a másik rovására. Ha mindketten önkéntelenül, de esetleg valamilyen szempont szerint, a p -kifejezés ugyanazon értelmét tartanák meg, akkor megmaradna fogalmi és terminológiai azonosság kettőjük nyelvhasználatában. Mivel azonban eredményeim szerint Lobacsevszkij a p -kifejezés n -értelmét tartja meg, azt specifikálja tovább, míg Bolyai az e -értelmét tartja meg úgy, hogy közben feladja, hogy ez egyenesekre vonatkozik, de egyenesszerű tulajdon-

ságokkal is rendelkező paraciklusokra vagy hiperciklusokra vonatkoztatja (ha azok bizonyos relációban vannak), ezért a p -kifejezés tekintetében pont az a különbség áll elő, amit fentebb a fogalmi különbség kritériumaként megfogalmaztunk.

Összefoglalva a fogalmi különbséggel kapcsolatos álláspontomat: két erős érv is van arra, hogy a *parallela* jelentésében Bolyai és Lobacsevszkij között mutató különbséget fogalmiként lássuk. Az egyik, hogy amennyiben konkrétan a *parallela* jelentéséről beszélünk, akkor a fogalmi különbségre elsőként adott feltétel szerinti esettel találjuk szembe magunkat: ugyanazt a *parallela* kifejezést másra (nem metsző egyenesek *versus* ekvidisztáns uniformis vonalpárok) vonatkoztatják. Ezt nevezhetjük a fogalmi különbség statikus kritériumának. A másik érv pedig azzal kapcsolatos, amit a fogalmi különbség dinamikus azonosítási feltételének nevezhetünk: két egymást követő időszakban az egyes nyelvhasználók előbb egy adott kifejezést azonos jelentésűnek vélnek, amely vélelmüket arra alapozzák, hogy a kifejezések ugyanazokra a dolgokra vonatkoznak, számukra a kifejezések „vonatkoztatási használatában” egyöntetűség áll fenn, majd egy következő szakaszban a kifejezések ezen vonatkozásai divergenssé válnak, és a fogalmi különbségnek megfelelő különböző extenziókban/refenciákban realizálódhatnak. Álláspontom szerint a „párhuzamosok történetének” egész folyamatát figyelembe véve pontosan ezt látjuk. A fogalmi különbség dinamikus azonosítási feltétele képes elhárítani azokat a mentési kísérleteket, amelyekkel a fogalmi különbség statikus azonosítási feltételei szerinti eseteket szokás kimagyarázni.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

Végezetül röviden összefoglalnám, hogy látom én kettőnk vitáját, illetve Győrfi érveit és bírálatát. A három konkrét nekem tulajdonított tézis közül a Győrfi számozása szerinti első, ami óvatosabb fogalmazásra int, az általam a könyvben a továbbiakban felsorakoztatott bőséges mennyiségű bizonyíték fényében teljesen partikulárisnak tűnik. Győrfinek az első tézis kapcsán kibomló átfogó, módszer-tani alapállásomat érintő kritikája pedig inadekvát. Részint, mert szemléletmódjában a modern matematikatörténeti normák szerint alapvetőentörténetetlen, részint mert jószerével nélkülözi a történeti evidenciákra és forrásokra alapozó okfejtést.

A második hozzám kapcsolt állítás a „párhuzamosok problémájának” történeti folyamata kapcsán kialakult bevett nézet szemantikai implikációival lenne kapcsolatos *eredeti formájában*. Győrfi azonban Tóth Imre elliptikus fogalmazásából indult ki ahelyett, hogy az általam többször is megfogalmazott tézis valamelyik változatát tartotta volna szem előtt. Ennek eredményeként olyan mértékű félreértelmezés állt elő, amely miatt ellenvetései egyáltalán nem érintik eredeti állításomat, és nem képesek aláásni cáfolatom státuszát.

Végül a nekem tulajdonított harmadik fő állítás kapcsán az idézett állítás-pár egyik felét elhárítottam, szövegszerűen megmutatva, hogy miért nem valom, ahogy a bírált műben sem vallottam magaménak az általam is cáfolni kívánt Standard Nézet álláspontját. Az állításpár másik tagjával kapcsolatban azonban előremutató kritikaként értelmezem a kérdést, hogy miért indokolt nem pusztán terminológiai különbségnek látni a Bolyai-féle és a Lobacsevszkij-féle *parallela* jelentéseiben mutatkozó különbséget. Győrfi bírálatának számomra legfontosabb érdeme, hogy rákényszerített ennek végiggondolására, álláspontom világosabb megfogalmazására. Mivel eredményeim egyik legfontosabb hozadékanak ennek a kérdésnek a felvetését és felvethetőségét látom, ezért számomra a vita ott kezdődik, ahol Győrfi sebtiben lezárni kívánja (Győrfi 2012. 155). Ebből fakad, hogy örülök, ha a terminológiai *kontra* fogalmi különbséggel kapcsolatos vita tovább folytatódik, és az immár világosan megfogalmazott két érvem – két kritériumom – vita tárgyát képezi.

A dolgozat elkészítését az OTKA K19648. számú pályázata támogatta. Köszönettel tartozom Margitay Tihamérnak átfogó megjegyzéseiért, valamint Pintér Dániel Gergőnek és Szabó Krisztinának az érvelés erősítését célzó javaslataikért.

IRODALOM

- Győrfi Zoltán 2012. Párhuzamos elnevezések. Tanács János *Ami hiányzik Bolyai János Appendixéből – és ami nem* című munkájának megkésett bírálata. *Magyar Filozófia Szemle* 56/1. 141–156.
- Kagan, Veniamin Fedorovich 1953. A nem-euklidesi geometria felépítése Lobacsevszkijnél, Gaussnál és Bolyainál. Ford. Cseke Vilmos. In Fodor Ernő (szerk.) *Bolyai János élete és műve*. Bukarest, Állami Tudományos Könyvkiadó. 97–169.
- Kline, Morris 1980. *Mathematics. The Loss of Certainty*. New York, Oxford University Press.
- Tanács János 2006. Van-e a felfedezhetőségnek szemantikája – avagy felfedezhető-e ekvidisztáns-elméleti alapon a Bolyai-féle nem-euklideszi geometria? In Binzberger Viktor – Fehér Márta – Zemplén Gábor (szerk.) *Értelem és történelem – a tudománytörténet és tudományfilozófia kapcsolata*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 215–239.
- Tanács János 2008a. *Ami hiányzik Bolyai János Appendixéből – és ami nem*. A Bolyai-féle „*parallela*” rekonstrukciója. Budapest, L'Harmattan.
- Tanács János 2008b. Fogalomelterelés. A Bolyai János-féle „Észrevételek” mint a nem-euklideszi geometria Bolyai- és Lobacsevszkij-féle fogalmi rendszerének összetételalkozását dokumentáló forrás. In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.) *Láthatatlan nyelv (tanulmánykötet a Láthatatlan Kollégium diákjainak és tanárainak munkáiból)*. Budapest, Gondolat Kiadó, 260–279.
- Tanács János 2009. Grasping the Conceptual Difference Between János Bolyai's and Lobachevskii's Notion of Non-Euclidean Parallelism. *Archive for History of Exact Sciences* 63/5. 537–552.
- Torretti, Roberto 1978. *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

PAÁR TAMÁS

Descartes felemás kettősségei

Boros Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás.*

Budapest, Áron – Brozsek, 2010. 484 o.

A filozófia számára vagy külsődleges a története, vagy nem, azaz vagy lényeges, hogyan fejlődtek ki fogalmaink, kerültek felszínre a problémák, és jutottunk el a mához a töprengés történetében, vagy mindez nem érinti a vizsgálódásokat. Mindkét esetben érdekes Descartes. Mert még ha saját története külsődleges is a filozófia számára, megeshet: ő épp „jobban csinálta” a filozófusok dolgát, mint a maiak, és helyesebb képet alkotott műveiben a valóságról. Míg a szakmabeliek közül vajmi kevesen gondolják így, az átlagembert szokás azzal jellemezni, hogy kvázi karteziánus kategóriákban gondolkodik (határozottan és élesen elkülöníti a testet a lélektől).¹ A későbbi filozófusok sokszor épp „Cartesius” számlájára írják ezt a gondolkodást, amelytől ők maguk igyekeznek megszabadulni. Nem véletlen tehát, ha Descartes – Platón mellett – a filozófiatörténet nagy „bűnbakja”.

A legmarkánsabban Antonio Damasio neurológus *Descartes tévedése* című könyvében jelenik meg alakja ilyen színben.

¹ John Searle egy előadásában felhívta rá a figyelmet, hogy (amint egy konferencián volt alkalmam megfigyelni) még a jelenlegi dalai láma is hajlamos ezekben a „karteziánus” kategóriákban gondolkodni – pedig erre aligha számítanánk bizonyos vallási és kulturális eltérések miatt.

Damasio Descartes legsúlyosabb következményekkel járó tévedésének azt tartja, hogy a lelket végzetesen elválasztotta a testtől, ennek következményeképpen pedig a nyugati orvoslás a lélek és a test betegségeit is elszakította egymástól. Erős állítása szerint „Descartes hozzájárult az orvoslás menetének módosulásához, elősegítette, hogy az letérjen arról az organizmikus lélek-a-testben megközelítésről, mely Hipokratésztól a reneszánszig uralkodott”.² Nem kell azonban filozófiatörténésznek lenni ahhoz, hogy Damasio állításait elnagyoltnak, túlzónak és félrevezetőnek találjuk. A fiziológus Ádám György nem fukarkodik a felkiáltójelekkel, amikor „Damasio tévedéséről” beszél *A rejtőzködő elme* című munkájában: „az originális karteziánus szövegek nem az elkülönülést sugallják! Az az eljárás, amellyel Descartes különválasztja a »res cogitans«-t (a gondolkodó dolgot) a »res extensa«-tól (a kiterjedéssel bíró, tehát testi dologtól), semmi duális felfogást nem bizonyít, hiszen minden 20–21. századi agykutató, kísérleti pszichológus, viselkedéselemző stb. ugyanezt csinálja!”³ A kortárs kutatókra vonatko-

² Damasio, Antonio R.: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy.* Budapest, AduPrint. 1996. 243.

³ Ádám György: *A rejtőzködő elme. Egy fiziológus széljegyzetei.* Budapest, Vince. 2004. 29.

zó megállapítást – heves nemtetszésének hangot adva – talán Damasio maga is osztaná, de hogy melyikük Descartes-ja a hitelesebb, annak eldöntéséhez már ajánlott Descartes-kutatókhoz fordulunk. Ám hiába a kiterjedtebb és alaposabb szövegismeret, ők sincsenek egyszerű helyzetben, ha ehhez hasonló kérdésekről van szó: ezt illusztrálnám alább egy parabolával.

Ismert a káoszelméletnek az a paradoxonja, amely Anglia partvonalának hosszáról szól. Minél kisebb léptékben szemléljük a partvonalat, minél kisebb (képzeletbeli) mérőrudat használunk a méréshez – vagyis minél inkább beszámítjuk a partvonal kisebb-nagyobb csipkéit, kiszögelléseit és egyenetlenségeit –, annál hosszabbnak fogja mutatni mérésünk a partvonalat. Attól függően, hogy a szegélyt milyen mértékben nagyítjuk, eltérő adatokat mérhetünk. Úgy tűnhet, hogy egy ehhez hasonló *veritas duplex* vagy *multiplex* érvényes Descartes-ra, sőt: még a filozófus korára is.

Boros Gábor alább bemutatni kívánt könyvének első fejezetét a Descartes felépését közvetlenül megelőző szellemi környezet bemutatásának szenteli, és az igazságnak rögtön három verziójával szembeüthetünk. Az első, nagyobb léptékű ismertetés a középkort és a kora újkort állítja kontrasztba egymással, éles különbségeket emelve ki. A nagyobb felbontású – jobban mondva: kisebb léptékű – körkép már látni engedti a két korszak közt a reneszánszot is, és ezáltal a szembeállítások árnyalódnak: ami az előbb még határozott és éles váltásnak tűnt, az már egy átmenetben kirajzolódó folyamat eredményeként tűnik elő. Végül – harmadik közelítésben – az is jól látszik, hogy mindaz, ami az előbb még egy teljes fordulatnak tűnt (pl. váltás a latinról a nemzeti nyelvekre, az individualitás kiemelése, az evilági boldogulás előtérbe kerülése, eloldódás a teológiától stb.), még csak egy mind jobban érvényesülő tendencia, amely a későbbiekben sokkal inkább kibontakozik.

Boros bemutatása alapján korántsem csak a felületes utókor hibája, hogy Descartes filozófiájának és korának markánsan eltérő értelmezései vannak forgalomban, illetve terjedtek el. A kialakult helyzet érdekességét adja, hogy ebben az esetben úgyszólván maga Descartes is felelősségre vonható. Hogy hogyan, azt a kötet különböző részeiből tudhatjuk meg: elsőként a filozófiatörténeti megágyazás, majd a monográfia főrésze, végül a könyvben található tanulmányok tükrében világítok rá erre.

A *Descartes és a korai felvilágosodás* című kötet első felét Boros *René Descartes* című, először 1998-ban megjelent monográfiája alkotja, ehhez kapcsolódik mintegy függelékként a monográfia megírása óta Descartes-ról frott tanulmányaiból közölt válogatás. Ez a szöveg, a *René Descartes* – nagyzolva, de nem túlozva – meghatározója a rendszerváltás utáni magyar Descartes-recepciónak, már csak annál fogva is, hogy egyes részei korábbi Descartes-kiadások kommentárjaiban is szerepeltek, mint ahogy a későbbi tanulmányokon is végighúzódnak néhány oldalas átemelések. És rögtön az első rész imént vázolt történeti felvezetőjéből kiderül: Descartes maga is „a tendenciózus filozófiatörténetírás hamis közhelyének” (32) egyik kútfője, amennyiben saját filozófiáját retorikailag a skolasztika szöges ellentétéként állította be, és „új kezdetet” hirdetett. Tette ezt mégpedig elég félrevezetően, hiszen – mint azt többek között Étienne Gilson kimutatta – saját filozófiája is erős középkori gyökerekkel rendelkezik, a reneszánszról már nem is szólva. Olykor (pl. a *Le Monde* című, torzóban maradt műről szóló fejezetben) még az is gyaníthatóvá válik, hogy Descartes természettudományos, illetve matematikai munkássága sokkal inkább tekinthető mérföldkőnek a korábbi eredményekkel összehasonlítva. Ebből a szempontból tehát Descartes nem könnyíti meg a meg-

közelítését célul kitűző történeti kutatást. Szinte kínálja magát arra, hogy – negatív értelemben is használva ezt a szót – „elővegyük”, akár koráról leválasztva, akár egy olyan narratívába ágyazva, amelyben kulcsfiguraként kárhoztathatjuk, vagy épp magasztalhatjuk eredményeit (pl. azt a közhelyesen neki tulajdonított tettet, hogy a filozófiában az „Isten”-ről az „én”-re helyezte át a hangsúlyt).

A monográfia általános tanulságának tekinthető az az „ambivalencia-tézis”, amely azt teszi a filozófus felől magyarázhatóvá, hogy miért fogalmazhatnak meg vele kapcsolatban akár alapos olvasói is egymással ellentétes tendenciájú értelmezéseket. Boros tétele alapján a kettősség magában Descartes-ban keresendő: „az ambivalenciák filozófusa, választania kell, de lehetetlen” (301). Hiszen meg szeretné adni a léleknek, ami a léleké, a testnek, ami a testé, miközben az egyik szerepének hangsúlyozásával megfosztja a másikat fontosságtól: így aztán filozófiai ízlésünk szerint épp kárhoztathatjuk vagy elítélhetjük akár két oldal felől is (ez már összesen négy alapvető lehetőséget jelent!). Boros egyik legjellemzőbb ítélete így hangzik: „azt javaslom, hogy ne Descartes pszichológiai alkatát kutassuk, hanem lássuk be, hogy minél éleselméjűbb és minél következetesebb gondolkodó volt, annál nehezebben tudott ellentmondások nélkül összeilleszteni két gondolkodási trendet [ti. általában a vallást és a mechanikát], melyek [...] egyformán hatalmukba akarták keríteni gondolkodását. [...]E]z a két gondolkodási lehetőség nem építhető össze egymással –, s ahol úgy tűnik, hogy igen, annál rosszabb mindkettőnek” (213). Persze a másik lehetőség – annak elérése, hogy egy filozófus felfogását mintegy „belülről” megértjük, és látszólagos ellentmondásait könnyedén megmagyarázzuk – nemcsak hogy mentes lenne egy kizáró szembeállítás előfeltevésétől, de mindíg izgalmasabb is. Viszont

erre a fajta megértésre legalább annál több példát szolgáltat a tanulmányokból álló második rész.

Még mielőtt azonban áttérnénk a tanulmányokra, időzzünk el a monográfia egyetlen szavánál, egyetlen átírásánál. Itteni változatában persze nem ez az egyetlen változtatás az előző kiadáshoz képest. Ahogy az előszó fogalmaz: Boros javított egyes sajtóhibákat, és részeire bontott néhány túlságosan bonyolult mondatot (7). Ez azonban nem minden. (És persze nem csak javítás, hanem hiba is került a könyvbe: kikerült pl. a 3. ábra, valamint néhány idézet nem idézetként szerepel a tördelés tekintetében. Ugyanígy van megmaradt hiba is: a 152. oldalon továbbra is azonosnak mutatkozik a tobozmirigy az agyalapi miriggyel, amely egy egészen nyilvánvaló orvostudományi „baki”, mégis több Descartes-kiadásban szerepel.) Önálló kategóriát képvisel viszont az a tény, hogy – amennyire látom, a kontextusról leválasztható céllal – Descartes „dualista – vagy inkább mentalista”⁴ helyett ebben az új könyvben „dualista – vagy inkább trialista” (105). Ez az apró változtatás – amely bizonyára nem csupán a „mentalista” szó vulgáris használatának elterjedése miatt történt – nem kevés háttérbeli módosulást jelent, amely akár Boros Descartes-értelmezésének változási irányát is jelezheti. A kötet egészében a test-lélek dualizmus aránylag meglepően kevésbé tematizálódik, ám amikor mégis, előfordul, hogy a róla folyó diskurzust pejoratív megnevezéssel illetve „iparágként” (381) emlegeti a szerző. Ez a változás mégis e témát illeti. Az 1998-as kiadásban szereplő „mentalizmus”, bár a filozófiában többféle jelentéssel bír, Jerry Fodor nyomán általánosságban egy a mentális állapotok valódi létezését állító, de az elme

⁴ Boros Gábor: *René Descartes*. Budapest, Áron. 1998. 111.

szubsztanciája, avagy egy immateriális lélek létezése melletti elköteleződést nem implikáló tézis megjelöléseként oldható fel. Ebben a változatban és ebben az értelmezésben a „vagy inkább” Descartes állítólagos „dualista” álláspontját „mentalizmussá” finomítja. A későbbi verzióban megjelenő „trializmus” Descartes-hoz kapcsolása elsősorban John Cottingham és Paul Hoffmann nevéhez fűzhető, és arra utal, hogy a filozófus a test, illetve a lélek szubsztanciájával egyenrangúnak tartotta egyesítésüket: az embert. Ebben a változatban a „vagy inkább” Descartes állítólagos „dualista” álláspontját „trializmussá” formálja, ha tetszik: erősíti. Tehát megvannak a maga lehetőségei még a „vagy inkább” kitétel értelmezésének is; különösen, ha kezünkbe vesszük Schmal Dániel 2012-es Descartes-monográfiáját, aki szerint dualizmus és trializmus egyszerre megfér Descartes-nál, ám a „tiszta és elkülönített belátás”, és ennél fogva az ebből kiinduló tudomány óhatatlanul csak a dualitást látja, a harmadik elem, az „igazi ember” a hétköznapi tapasztalat igazsága. Ennek következtében a trializmus csak egy integrált, dinamikus nézőpont eredménye lehet,⁵ s így a trializmus-dualizmus páros egymáshoz való viszonya elkerülhetetlenül felemássá lesz: az előbbi „nem állítható szembe” az utóbbival.⁶

Kitérőnk után átléphetünk Boros Gábor kötetének második egységére. Ez az amúgy sokféle descartes-i témát felölelő rész egy újabb kettősséget emel ki: hogy tudniillik egyenesen két Descartes létezik. Itt kerül retorikailag előtérbe az *œuvre* azon vonása, hogy azokból a művekből, amelyek „olva-

sása szokásossá, azaz a filozófiai alpműveltség részévé vált a Descartes halálát követő háromszáz esztendőben” (460) csak egy felszíni képet kaphatunk a filozófus teljes gondolkodásáról. Így itt főszereplővé egy „másik Descartes”, „a levelek Descartes-ja” (403) lesz, akivel a levelezésen kívül még ifjúkori töredékekben, disputák és viták dokumentumaiban, valamint utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* találkozhatunk. (Ebben a részben szerepel a *Test és lélek, morál, politika, vallás* című, Descartes kései írsaiból válogató kötet utószava is.) A szerző intenciója itt világosnak tűnik. Megpróbálja elérni, hogy szinte eszünkbe se jusson a világot teljességgel kettéosztó filozófus képe. Az említett, relatíve kevésbé olvasott szövegek Boros szemüvegén keresztül pedig egy meglepő értelmezési irányban teljesednek ki. Descartes ebben a gondolati-életműbeli „mélyrétegben” az az istenképűséggel nagylelkűen bánó bölcselő, aki szerint még a kövek is „Isten képére és hasonlatosságára teremtettek” (374), az emberi lélek pedig a mi isteni részünk, „az ő legfőbb értelmének kisugárzása” (323). S ezen túl az egész „Isten-ember-természet viszony [...] felfogható mintegy a szeretet teremtő emanációjaként, amelynek során az isteni természet minden irányban kiárad, mindenfelé visszaverődik” (418). Ahogy test és elme reális distinkciója mellett igazi egységük is alkotóeleme a teljes descartes-i felfogásnak, úgy Isten és a világ is egy ehhez hasonlatos bensőséges viszonyba, már-már „monodualitásba” látszanak kerülni, amikor – a Boros Gábor által kiemelt részt megidézve – Descartes *A filozófia alapelveiben* és *A lélek szenvedélyeiben* a Spinozánál elhíresülő „Isten vagy a természet” („*Dieu ou la nature*” – vö. 311)⁷ kifejezéssel él. Persze

⁵ Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In uő. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémái*. Budapest, Gondolat. 2012. 171–194. Lásd erről Bernáth László recenzióját.

⁶ Vö. uo. 172.

⁷ A szöveghely azonban többféle interpretációra ad alapot, ezt kívánja jelezni az általam alkalmazott kétértelmű kötőszó. Dékány András az Ictus kiadónál 1994-ben

ettől Descartes-ot Boros szerint még nem kell panteistának és/vagy „kripto-spinozistának” (269) tartani, hiszen – *simpliciter* – „Descartes [...] nem Spinoza” (299). Ezt a lehetőséget több helyütt is elutasítja, és az egyik ilyen esetben egy másik tézist állít vele szembe, mint amelyet képviselni szeretne; ez alapján pedig Descartes legalább egy fontos ambivalencián felülkerekedett: „megmutatta, hogyan lehet [...] fontos szerepet tulajdonítani a szeretetnek, amelyről azt gondolnánk, hogy ellene szegül a korabeli mechanizálási törekvéseknek” (325).

Descartes-képünk (remélhetőleg) megújulóban van. Hangsúlyosan előkerülnek a filozófus korábban kevésbé kutatott témái, többek közt (Boros jelenlegi munkásságának köszönhetően) szenvedélyelmélete, magyar nyelven is alapos bemutatást kapott trialista olvasata, újra kiadásra került *A lélek szenvedélyei*, méghozzá új fordításban... A kutatók eredményei tehát terjednek, a filológiának (amelyért maga Descartes korántsem lelkesedett) hála egy „korszerű” Descartes-kép kezd érvényesülni. Ám mondhatjuk-e, hogy hűebb is ez a kép?

Szögezzük le: a filozófiatörténetben inkább a kisebb lépték képviseli a nagyobb igazságot. Persze az itteni, Anglia partvonalát is érintő felvezetés meglehetősen relativizálóan hathatott, ám erre a megfogalmazásra a tárgyalt kötet egyes helyei szolgáltatnak alapot. Azt írja például Boros a Descartes-művek hatástörténetileg elhanyagolt, illetve szokásosan olvasottá vált csoportjának megkülönböztetésekor, hogy

megjelent fordításában helyütt „Isten és a Természet” szerepel (161), a Boros Gábor és Gulyás Péter fordította (az előző kiadást is felhasználó) változatban ugyanitt (198. §) az ellenkező irányba mutató „Isten, avagy a Természet” alak áll. Ld. René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 2012. 161.

Elaine Escoubas, aki a moderneket és a fenomenológiát bizonyos jegyek alapján világosan megkülönböztette, jogosan járt el, „lehetséges – sőt talán szükségszerű is – a választóvonalat így meghúzni” (460), miközben a nem annyira elterjedt descartes-i szövegrészek ezt a megközelítést megkérdőjelezzik. Nem csoda, ha Boros, miután a szakterületével (azon belül is Descartes-tal) kapcsolatban annyiféle forgalomban lévő értelmezéssel és pozicionálással találkozhatott (s miután az ő szerkesztésében látott napvilágot a nyugati filozófia történetét összefoglaló akadémiai *Filozófia* kézikönyv), mintegy elkerülhetetlenül a filozófiatörténet filozófiája felé fordult. Az *Élet és Irodalomban* közölt *Filozófia, történelem, történetek* című cikke újfajta metodikát javasol, amellyel elkerülhetőek lennének a nagyobb léptékű filozófiatörténeti kutatások perspektivikus torzításai. Az ő szavaival: „a helyett, de legalábbis mellett, hogy felvázoljuk a filozófia egy átfogó történelmi vonulatát, specifikus filozófiai kutatási programok történeteinek feltárását” indítványozza.⁸

S hogy akkor eszerint Antonio Damasio végül is igaza volna Descartes-tal kapcsolatban vagy netán téved? A közvetett válasz már megvolt az 1998-as könyvben is, hiszen Descartes-nak olyan „szomatopszichikai”, illetve (későbbi műveiben) „pszichoszomatikus” felfogásokat tulajdonít (298), amelyek negligálásáért Damasio épp Descartes-ot tette felelőssé. Konkrétabb, de ugyanakkor erősen perspektivikus színezetű választ a fent említett, *ÉS*-ben publikált cikk ad, amely bizonyos önbírálatot is sejtet Boros részéről, aki monográfiájában 60–60 oldalon tárgyalja az *Értekezést* és az *Elmélkedéseket*, Descartes kései főművének azonban csupán hat oldalt szentel. Ez a konkrét vá-

⁸ Boros Gábor: *Filozófia, történelem, történetek. Élet és Irodalom* 2013. feb. 15., 13.

lasz pedig így hangzik: ha Damasio maga „vagy ezzel megbízott munkatársa nem egy olyan filozófiatörténetben nézett volna utána Descartes-nak, amely a test-lélek dualizmust descartes-i dogmaként mutatja be, s hozzá pusztán epizódként csatolja a descartes-i szenvedélyelméletet, hanem egy olyanban, amely a *Lélek szenvedélyei*

című művet egyrészt a descartes-i filozófia betetőzéseként, másrészt a szenvedélyekről szóló XVII. századi filozófiai-teológiai-művészetelméleti diskurzus alapvető jelentőségű részeként értelmezi, akkor a könyv címe sokkal inkább »Descartes igazsága« kellett volna legyen”.⁹

⁹ Uo. Tegyük hozzá, hogy Damasio egy bizonyos összefüggésben azért kiemeli egyetértését Descartes szenvedélyelméletével: „Descartes *A lélek szenvedélyei* című munkája szerint az állati hajlamok gondolkodás, értelmes akarat révén való ellenőrzése tesz minket emberré. Egyetértek megfogalmazásával, kivéve...” I. m. 127–128.

Descartes jobb és bal szeme, avagy a karteziánus kettőslátás egysége

Schmal Dániel Descartes-monográfiájáról

Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet – Descartes és a karteziánizmus problémái*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 301 oldal

A Descartes-ról szóló filozófiatörténeti művek esetében ma már szinte kötelező feladat imposztorként leleplezni a kézikönyvek Descartes-ját, és helyette bemutatni azt az igazi Descartes-ot, aki – és a filozófiatörténész tetszés szerint válogathat a lehetőségek közül – *nem* volt se dualista, se racionalista, se közvetett realista, se a filozófiát minden szorosabb előzmény nélkül megújító lángelme. Lehetne még tovább sorolni azokat a lehetséges pontokat, ahol a filozófiatörténésznek jó esélye van egy könnyű cáfolatra. Jómagam viszont, aki csak alkalmanként olvasok – afféle műkedvelőként – Descartes-ról szóló tanulmányokat, mindig megdöbbenek két dologon. Egyrészt, hogy miként lehetséges az, hogy a rögzült Descartes-mítosz ennyire távol áll a valóságtól. Másrészt pedig azon, hogy miután elolvastam a leleplező tanulmányokat, amikor az *Elmélkedésekre* vagy az *Értekezésre* irányítom tekintetemet, ismét nehezemre esik kételkedni abban, hogy Descartes egy radikális, szélsőségesen dualista és racionalista filozófiai újíto volt, aki – mert néhány tanulmány elolvasása után azért kénytelen az olvasó másként tekinteni ezekre a szövegekre – minden zsenialitása ellenére többet köszönhet elődeinek, mint amennyi ebből első olva-

satra nyilvánvaló. Nem csoda, hogy talán még a kutatók sem tudnak szabadulni attól a gondolattól, hogy Descartes sokszor egyszerűen túl opportunistá volt ahhoz, hogy leveleiben és kisebb jelentőségű írásaiban következetesen felvállalja az *Elmélkedésekben* és az *Értekezésben* szereplő alapgondolatok kényelmetlen konzekvenciáit, mert tartott az egyházi és világi hatóságoktól.

Schmal Dániel *A kezdet nélküli kezdet – Descartes és a karteziánizmus problémái*¹ című monográfiájának fő tézise, ami átfelé a tizenhárom, sokszor nagyon is különböző témájú, önmagában is megálló Descartes-fejezetben, magyarázatul szolgál az előbb említett szerencsétlen hatástörténeti tényre. Schmal szerint Descartes olvasóinak túlnyomó többsége, még kortársai és későbbi kutatói sem vették eléggé figyelembe, hogy a descartes-i filozófia már mindig is jóval több volt, mint a világos

¹ Érdekes, hogy a könyvön két cím is szerepel, vélhetően figyelmetlenségből, hiszen az alcím a belső borítón már *Descartes és a karteziánizmus problémája*. Ez azért is bosszantó hiba, mert a könyv egyébként nagyon kevés elírást tartalmaz, valamint Schmal Dániel mindvégig gördülékenyen használja a magyar értekező próza nyelvezetét, ami nagyban megkönnyíti a mű befogadását.

és elkülönített ideák módszeresen megismert és egymás mellé rendelt rendszere, s kezdete jóval messzebbre nyúlik, mint a cogito-tétel vagy akár az érzékekben való radikális kételkedés. Bár az *Értekezés* életrajzi jellegű szakasza erősen stilizált, sőt, helyenként fiktív, mégis közvetetten kulcsot adhat a sok helyen ellentmondásosnak tűnő descartes-i szövegkorpuszhoz. Ahogy Descartes maga fogalmaz, elhatározta, hogy egyszer az életben mindent föl kell forgatnia, s az alapoktól újrakezdenie, ha valami szilárdat és maradandót akar létrehozni a tudományok területén. Ez a gesztus, ennek az „egyszer az életben” történő cselekedetnek az elhatározása Schmal szerint döntő pont a descartes-i filozófiában, mert ez köti össze a descartes-i filozófia egészét azzal a részével, amit a legjobban ismerünk: a mechanikai tudományok megalapozásának kísérletével.

Éppen a „kísérlet” a másik fontos kulcsszó, amit Schmal interpretációjának középpontjába állít. Az úgynevezett szkeptikus érvektől kezdve a cogito-tétel en át a külvilág létezésének bizonyosságáig terjedő gondolatmenet egy ellenőrzött és irányított térben zajlik le, ami úgy van berendezve, hogy a legalapvetőbb, világosan és elkülönítetten belátható igazságok bukkanjanak fel benne. Ez ahhoz hasonlós, mint a természetkutató eljárása, amely a következő lépéseket tartalmazza:

1. Eszközeit a kívánt cél elérése érdekében válogatja össze. Érdemes felfigyelni arra – miként Schmal érvel mellette –, hogy Descartes nem használja föl szkeptikus érvként, de még gondolkísérletképpen sem az örültség problémáját, pedig maga utal rá, hogy bizonyos szempontból hasonlós az általa ténylegesen használt argumentumokhoz.
2. Előre meghatározza kísérletének főbb szakaszait. Descartes az őt (latens) ateizmussal vádoló kritikákra úgy válaszol,

hogy rámutat, mindenkinek, aki olvasta az *Elmélkedéseket*, látnia kell, hogy a szerző csak olyan problémákon halad keresztül, amelyekről előre tudja, hogy az *Elmélkedésekben* megjelenő módszerekkel megoldást lehet rájuk találni.

3. Különböző technikákkal nemcsak létrehozza, hanem fönn is tartja a kísérlet mesterséges terét, akárcsak a természettudós a vákuumot, amely hozzásegítheti ahhoz, hogy nagyon is speciális természeti folyamatokat figyeljen meg. A metafizikai vizsgálódásokba belekezdő szuverén, szabad én nemcsak a kezdet kezdetén teremti meg a világos és elkülönített ideák észlelésének a feltételeit, hanem később is kontrollálja, hogy mikor érdemes az egyik kérdésről a másikra áthaladni. Schmal ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az elmélkedés nem egyszerű játék vagy fikció, ahol a meditáló mindent a kezében tart. Valódi megismerési folyamatok játszódnak le a szuverén én által fenntartott térben, ahol az ő koncentrációja csak megadja a lehetőséget arra, hogy a világos és elkülönített ideák felragyogjanak, de azok ellenállhatatlan kisugárzásukat nem magának a gondolkodónak köszönhetik.

Schmal azzal, hogy kontrollált kísérletként értelmezi Descartes elmélkedéseit, mintegy kötelezi magát arra, hogy meghatározza, mi is egészen pontosan az a projekt, amibe ez a filozófiai kísérlet illeszkedik. Schmal nem marad adós ezzel, s állítása szerint Descartes egyedülálló vállalkozása, hogy „egyszer az életben” felforgat mindent, sőt maga a mechanikai természettudomány is arra irányul, hogy kialakítsa azt a diszpozíciót, avagy jellemet, amely az egyént képessé teszi rá, hogy minden szituációban a lehető legmegfelelőbb döntést meghozza. Itt kell megemlíteni, hogy a descartes-i filozófia egyik legfontosabb

felismerése, hogy a hétköznapi szituációkban nem áll módunkban csak és kizárólag a világosan és elkülönített ideákra támaszkodni, a racionalitásnak be kell érnie egyéb támpontokkal. És éppen azok a támpontok válnak ilyenkor jelentőssé, amelyeket egy jól meghatározott célból kifolyólag Descartes az elmélkedések ideje alatt elutasított: a megszokás, a tekintély, a fogalmilag nem átvilágított intuíciók, valamint a csupán bizonyos valószínűséggel bíró vélekedések. Míg a meditáció folyamán küzdeni kellett ezek ellen, addig a mindennapi életben támaszkodni kell rájuk. Ezért lehetséges, hogy bár az *Elméltedések* és az *Értekezés* nagy részében a tekintélynek csupán egy negatív fogalma kerül elő, addig másutt Descartes (például az *Elméltedések* híres előszavában, ahol a Sorbonne doktorait szólítja meg) a tekintélynek egy pozitív fogalmával dolgozik. Schmal nem tagadja, hogy Descartes gyakorlati megfontolásokat is figyelembe vesz, amikor eldönti, a tekintélynek melyik felfogását helyezi előtérbe. A Sorbonne doktorainak írt levélben Descartes tudatosan a tekintély pozitív felfogását használja, ami úgy tekint a híres egyetem képviselőire, mint akik egy olyan intézményt szolgálnak, amely a múltban már valószínűleg – máskülönben honnan származna az egyetem tekintélye – sok igaz felismerés terjedését segítette elő azzal, hogy ezeket pártfogásába vette. Kétségtáívíl, Descartes a doktoroknak írt levélben az egyetem és a tekintély egy idealizált felfogására támaszkodik, hiszen szeretné megnyerni a doktorok tényleges pártfogását, de ezt éppen azért teszi, mert úgy véli, a tekintélynek üdvös szerepe lehet az igazság terjesztésében és képviselésében. Schmal szerint így a tekintély különböző oldalait hangsúlyozó Descartes nem opportunistá, hanem egy olyan filozófus, aki világosan megkülönböztette a cselekvés különböző dimenzióit (metafizikai gondolkodás, politika, természettudomá-

nyos diskurzus stb.), valamint felismerte azt, hogy egy filozófiához annak elfogadtatása is szervesen hozzátartozik. Ugyanakkor az igazság elfogadtatása érdekében soha nem merészkedett olyan messzire, hogy ellentmondjon annak a filozófiának, amelynek igazságáról minél több embert meg akart győzni.

Az *Elméltedés* és az *Értekezés* helyi értékének illetéknéppen való felfogása nemcsak a descartes-i tekintélyfogalom értelmezésében segíti Schmal, hanem ettől távolabb eső interpretációs problémák leküzdésében is. Az egyik legmeggyőzőbb hipotézise Schmalnak, hogy ugyan Descartes trialista volt, ami a test-lélek viszonyt illeti, azaz a test és a lélek szubsztanciája mellett elfogadta az embert is továbbbi szubsztanciaként mint a testnek és léleknek az egységét, mégsem véletlen, hogy a descartes-i vizsgálódások folyamán többnyire csak a test és lélek reális distinkciójáról olvashatunk. Ugyanis, amíg a szuverén én fenntartja azt a fajta koncentrációt és gondolkodási teret, amiben a világos és elkülönített ideák leginkább megmutatkozhatnak, addig az ész egyedül a test és lélek különbségét tudja szemlélni. Ám amint a gondolkodó kilép ebből a közegeből, és ismét a mindennapok világában cselekszik, éppen ellenkezőleg: a test és lélek reális különbözősége lesz az, ami nehezebben felismerhető, míg a test és lélek egysége lesz átérlezhető olyan mértékben, hogy képtelenség benne igazán kételkedni. Schmal szerint Descartes úgy látta, hogy a test és lélek egységének pontos mikéntjét nem lehet teljességgel átvilágítani, egészen intelligibilissé tenni. Ugyanakkor a kettő egységének az érzete oly erős a cselekvés ideje alatt, hogy bár a természettudományos vizsgálódásokat nem érdemes erre az intuícióra építeni – ellentétben a test és lélek reális különbségével, hiszen ezt világosan és elkülönítetten be lehet látni –, mégis bizonyossá képes tenni azt,

hogy a test és a lélek mellett létezik a harmadik szubsztancia, az ember, ami megvalósítja a két előző szubsztancia egységét. Továbbá Descartes ezzel teljesen párhuzamosan gondolkodott a test és lélek interakciójáról. Akár az egységet, ezt sem lehet az elmélkedés mesterségesen fenntartott terén kívül értelmesen kétségbe vonni – ott is csak időlegesen, hiszen ezt a teret nem lehet az örökkévalóságig biztosítani –, habár az interakció pontos módját az ész fényénél nem lehet pontosan átlátni.

Egy másik probléma, amit szeretnék kiemelni, az az evidenciák determináló ereje és az emberi szabadság kapcsolata. Egyfelől az *Elmélkedésekben*, az *Értekezésben*, de más szövegekben is, úgy tűnik, hogy Descartes szerint, ha valamit világosan és elkülönítetten belátunk, azzal kapcsolatban nem tehetünk mást, minthogy igazként elfogadjuk. Másfelől Descartes, látszólag többször – különösen egyes jezsuita rendtagokhoz írott leveleiben – egyetért a szabadságnak azzal a libertariánus felfogásával, amit a korszakban éppen a jezsuiták vallottak magukénak, s amely szerint az emberi akarat végeredményben indifferens, s egyazon szituációban képes valamely alternatíva s annak ellenkezője mellett is dönteni. Schmal szerint a descartes-i filozófia ezen a ponton nem egészen világos, de a legvalószínűbb az, hogy Descartes a *clare et distincte* belátásokat ellenállhatatlannak tartja, így az emberi szabadság soha nem utasítja őket el. Viszont fontos megfigyelni, hogy a világos és elkülönített belátások csak akkor jöhetnek létre, ha az akarat kitartó munkával kialakítja és fenntartja a szükséges körülményeket, az emellett való döntésre pedig egyáltalán nem kényszeríti semmi. Így a hétköznapiakban érvényesül a jezsuita indifferencia-tan, és közvetetten még az is az én szuverén döntésén múlik, hogy olyan helyzetbe kerül, amelyben nem tud ellenállni a számára feltáruló evidenci-

ának. E szabadság létezésének evidenciáját nem egy világos és elkülönített belátás nyújtja, hanem például az az érzés, amelyet a háttérben megtapasztalunk, amikor a szuverén én saját belátása szerint uralja az ideákkal való szembenézés folyamatát.

Jól látható, hogy Schmal szerint mennyire fontos Descartes számára a gondolkodás temporalitása, az, hogy a gondolkodást végrehajtó ágens különböző időpontokban más és más szituációkban találja magát, s ennek megfelelően más és más kihívásokkal kell megbirkóznia. A gondolkodásnak ez a temporalitása és változó helyzete az alapja annak, hogy az ember kénytelen változtatni a különböző nézőpontok között, és a különböző időpontokban nem mindig ugyanazok a belátások és információk fontosak a számára. Schmal szerint a descartes-i filozófia eredetisége nem annyira a cogito-tételben vagy valamely más érv használatában rejlik, mert azok többnyire különböző kontextusokban már megjelentek valahol a filozófia történetében. Hanem éppen abban, hogy Descartes megértette a gondolkodás szituatív és temporális jellegét, s ennek megfelelően próbált olyan eljárásokat kialakítani, amelyek az ész leghelyesebb állásfoglalásához vezetnek. Ennek megfelelően a karteizianizmus legnagyobb újdonsága, hogy igyekszik a gondolkodás különböző területeit egymástól „küszöbökkel” elhatárolni, hogy mindig világos legyen, mikor melyik stratégiát érdemes követni.

Ám éppen ide kapcsolnám az egyik rövid kritikai megjegyzésemet. Schmal nem helyez különösebben hangsúlyt arra, hogy a gondolkodás más értelemben is temporális. Descartes szövegeinek értelmezése során kicsit mintha elsiikkadna, hogy a francia filozófus gondolkodása folyamatos fejlődésen ment keresztül. Azt hiszem, Schmal minden egyes fejezetben első sorban egy egységes Descartes-kép kialakítására törekedett. Bár Schmal többször

kijelenti, hogy Descartes egyes esetekben nem fogalmazott egészen világosan (pl. a reprezentációk és az intencionalitás viszonyával összefüggésben), vagy hogy valamely megoldási kísérlete összességében nem tűnik kielégítőnek (például az eucharisztia problémájával kapcsolatban), de szinte soha nem olvashatunk arról, hogy Descartes megváltoztatta a véleményét. Akkor, amikor mégis ennek gyanúja merül föl, Schmal igyekszik megmutatni, hogy Descartes csak komplex véleményének egyik vagy másik aspektusát bontotta ki a különböző szövegekben. Például a descartes-i szabadságfogalom – olvasva a Schmal Dániel által citált idézeteket – valószínűleg fejlődésen ment keresztül, s úgy vélem, valamelyest elmozdulhatott a libertariánus szabadságfogalom felé; legalábbis Schmal – egyébként megfontolandó – érvei nem győztek meg ennek ellenkezőjéről.

Descartes gondolkodásának egysége azért is érdekes probléma, mert az értelmezők egészen másképpen viszonyulnak hozzá. Mind Schmal, mind Boros Gábor úgy véli, hogy egymással ellentétes megközelítéseket alkalmaz Descartes, csak míg Boros szerint ezek az ellentétes megközelítések ellentmondásossághoz vezetnek (pl. a mechanikai filozófia és a vallás – lásd Paár Tamás recenzióját), addig Schmal azt sugallja, hogy Descartes kézben tartja ezeket az ellentétes megközelítéseket, mivel szuverén módon kijelöli a nekik kijáró területet, ahol érvényesülhetnek. Schmal szerint „az a reflektált és körültekintő attitűd, ahogyan Descartes a filozófiai gondolkodás lehetőségét megkonstruálja, a karteziánus racionalizmus egy máig vonzó mintáját szolgálja” (13). Azt hiszem, a mai Descartes-értelmező számára éppen az lehet az egyik legégetőbb kérdés, hogy Descartes-nak tényleg sikerült-e kézben tartani a gyeplőt, hiszen ma sokszor úgy tűnik, hogy az egyik interpretációs eszköz, a természettudományoké, lassú, de biztos

expanziót hajt végre egyéb interpretációs keretek rovására. Nos, én úgy látom, hogy Descartes-nak nagyrészt még valóban sikerült a különböző interpretációs eszközöket korlátok között tartania, és ennek alapja az volt, hogy szilárdan hitt az ész megbízhatóságában. Csak igen korlátozott mértékben vette figyelembe, hogy a természettudományos gondolkodásmód ahhoz vezet, hogy a józan ész legalapvetőbb intuíciói is kétségessé válnak – nemcsak egy mesterséges térben, mint a meditáció folyamán, hanem a mindennapokra kiterjeszthető módon. Ennek fő oka azt hiszem az, hogy még nem láthatta, hogy a mechanikai filozófiával és a természettudományokkal milyen nagyhatalmú szellem szabadult ki a palackból. Van-e joga a szabad szuverén énnak – aki talán nem is létezik – korlátok közé szorítania azt a természettudományra építkező interpretációs módot, ami látszólag minden eddiginél jobban megvilágítja, hogy mit miért hiszünk? Elegendő-e vele szemben tekintélyre vagy a tekintéllyé emelt józan észre, érzésekre vagy intuíciókra hivatkozni? Aligha, s nagy kérdés, hogy a saját szituációnkban hogyan lehetne megismételni Descartes gesztusát, ami világossá teszi az egyes interpretációs mezők érvényességi körét.

Sajnos e helyütt nincs mód ismertetni mind a tizenhárom tanulmány tartalmát. Ennek oka többek között, hogy bár mind-egyiket áthatja a fent ismertetett Descartes-olvasat, sokszor egymástól távol eső területeit elemzik a francia filozófus gondolkodásának. A fent említett témákon kívül megjelenik Szent Ágoston és Descartes filozófiájának összehasonlítása, Gassendi és Descartes tudományfelfogásának összevetése is. Külön kiemelendő, hogy Schmal rámutat arra, hogy maga Descartes sem hitt a karteziánus színház létezésében, emellett elvetette a közvetett realizmust, ami azt állítja, hogy egyedül ideáinkal vagyunk közvetlen ismeretségben.

Éppen a témák ilyen széttartó jellege mellett külön dicséretes, hogy nemcsak a négy nagyobb összefoglaló cím tartja össze őket (tekintély, szkepszis, megismerés, metafizika), hanem a látásmód egységessége. Ez azért is meglepő, mert a kötetben szereplő tizenhárom fejezet közül öt már valamilyen formában korábban megjelent,² jöllehet Schmal ezekbe a tanulmányokba is beszúrt olyan mondatokat, esetenként bekezdéseket, amelyek előre- vagy visszautalnak a kötet többi, újonnan írt részére. Ez dicsérendő, mivel a hasonló kötetek írói gyakorta nem veszik a fáradságot arra, hogy a kötet egységességét elősegítsék, csupán bíznak abban, hogy a tanulmányok „szelleme” majd helyettük elvégzi ezt a munkát. Ugyanakkor Schmal igyekezete is megtörik néha, ami zavaró apróságokhoz vezet. Például nincs egységesítve az, hogy a folyószövegben történő felsorolások esetében a szám a felsorolandó tétel előtt vagy után következik,³ ami könnyen megzavarhatja az olvasót.

Az ilyen apró hibák, vagy hogy esetleg nem minden részletben értünk egyet Schmal Dániel Descartes-interpretációjával, nem érintik azt a tényt, hogy Schmal *A kezdet nélküli kezdet* című könyvét egy olyan eredeti Descartes-olvasat hatja át, ami nagyon meggyőző, s nem csak Descartes-szakértők érdeklődésére tarthat számat, hiszen közvetve hozzákapcsolja Descartes filozófiáját korunk egyik nagy kérdésfelvetéséhez. Nem tudom, hogy a valódi Descartes valaha lesz-e olyan népszerű és ismert, mint a kézikönyvek Descartes-ja (ez ügyben nem csak a filozófiatörténészeken múlik sok), de az biztos, hogy sokkal érdekesebb és inspirálóbb gondolkodó.

² Schmal Dániel az elsőől a negyedikig, továbbá a nyolcadik fejezetben a következő munkáit közli újra módosított formában:

Descartes és a daimón. *Világosság* 47/11–12. 2006. 123–129.

Lét, tudás, szeretet – A descartes-i 'cogito' előzményei Szent Ágoston gondolkodásában. *Világosság* 37/8. 1997. 71–80.

Tekintély és racionalitás – Megjegyzések az Augustinus–Descartes-hatás kérdéséhez. In: Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *Kortársunk, Descartes*. Budapest, Áron. 2000. 13–55.

A morális és metafizikai bizonyosság. Descartes és Gassendi az egyetemes kétegyről. In: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger – Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 2002. 217–230.

Az érzékelés nyelve a 17. században. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 2007. 1–19.

³ Lásd pl. 45. és 60.

A tragikus életérzés centenáriuma

Szinte szimbolikus jelentőségűnek is tekinthető az, hogy ugyanabban az évben, amikor kétszázadik évfordulóját ünnepeljük Søren Kierkegaard születésének, tisztelettel adózhatunk egy másik ténynek is, amely viszont az ún. „spanyol Kierkegaard”-hoz fűződik. Miguel de Unamuno épp száz évvel ezelőtt vetette papírra egyik jelentős művét, *A tragikus életérzést*.

Søren Kierkegaard egyik nagy tette abban állt, hogy a személyes egzisztencia, az egyéni életformálás lehetősége felé terelte a figyelmet. Unamuno esetében ez az irányulás szintén meghatározó mozzanat. Esetében viszont nem elhanyagolható mellékkörülmény az, hogy az önmagunkkal való szembenézést a spanyol filozófus olyan nélkülözhetetlen átmeneti állomásnak tekintette, amely végső soron alappilléret képezi a nemzetformálásnak is, valamint annak a tisztázó folyamatságnak, mely az Európához való tartozás mibenlétére világít rá.

A történelmi idő és közeg, melyben a mű megfogant, azonnal szolgál némi magyarázattal a fő címben rejlő jelzöt illetően is. A valaha nagyhatalmi pozíciót betöltő Spanyolország az 1898-as spanyol–amerikai háborúban elszenvedett vereség után valóban tragikusnak nevezhető korszakát élte. S ez nem csupán a katonai és gazdasági veszteségekben mutatkozott meg, hanem abban a szellemi zavarodottságban is, mely ennek nyomán bontakozott ki, s amely a felnövekvő generációt is egyfajta oknyomozó és a jövőhöz is alapokat kereső számvetésre készítette. A halálhoz való közelebb kerülés lehetőségének megtapasztalása többnyire felerősíti a halálfélelmet. Ám nem csupán ezt, hanem mozgósítja másfelől az életben maradáshoz szükséges erőket is. Mindazt, ami ahhoz kell, hogy – a hanyatlást előidéző eseményeknek, szellemi erővonalaknak mögé tekintve – a *regeneráció* útja is felkerüljön a gondolkodás térképére.

Azt a tényt, hogy Miguel de Unamuno, a modern próza egyik nagymestere, közel került e számvetés során mind a költői, mind a biblikus nyelvezethez is, vagyis mondandója közvetítése során, ahogy Julian Marías megállapítja (Marías 1943. 131), alapvetően alluzív nyelvezetet használt, semmiképpen nem szabad figyelmen kívül hagyni. A mű utótörténetét, az értelmezés, a hermeneutikai felfejtés problémáit ugyanis e körülmény nagymértékben meghatározza. A költő-

iség tetten érhető például abban, hogy Unamuno prózája, úgymond, „heves”, „izgatott”, nyilvánvaló és rejtett párbeszédet is folytató próza. Tele van olyan felkiáltásokkal, kérdőjelekkel, melyeket csak egy másikat (vagy egy másik énünket is) feltételező beszédhelyzetben mond ki ilyen módon az ember. S ha valamivel szembefordul a spanyol filozófus, ott nemegyszer szinte provokáló kiáltássá vagy profetikus jövendöléssé erősödik a szembefordulás. Odahagyja a józan, a hűtöttebb fogalmi megszólalásmód mezejét, ugyanúgy, ahogy korábban Nietzsche vagy a dán Kierkegaard.

A feszültség persze érthető, hiszen a jelzett években Unamuno kettős veszteséget szenved el. Nemcsak az őt körülölelő történelmi közeg rendül meg, és az arról alkotott korábbi kép omlik össze benne, hanem ezzel együtt megkérdőjeleződni látszik egy korábban szinte evidenciának tekintett feltételezése is. Mégpedig az, hogy az egyén létének megvan a maga fontossága, nélkülözhetetlen szerepe a *szükségyszerűsége* valóra váltásában. Sőt valójában ez az, ami magasra emeli az emberi létezést annak egyedi mivoltában is. S ez az, ami ellene hat annak a lehetőségnek, hogy az egyén a szó szellemi értelmében is eltűnjön a világból, hogy kihaljon abból – hogy még a nyomait is kisöpörhessék. Az új, a régi összefüggésekbe, magyarázatokba nem illeszkedő történések azonban Unamunóban azt a gyanút ébresztik fel, hogy a véletlennek, a kontingenciának talán nagyobb történelemformáló ereje van, mint ahogy korábban gondolta. Ám, ha ez valóban így van, akkor súlytalanabbá válhat a személyes létezés, a személyes egzisztencia is. A súlytalanság ugyanakkor együtt jár az irányvesztéssel, azzal, hogy felszívódik a „Mi végre élek itt a Földön?” mélyebb értelmű, távlatokra is figyelő kérdése. Elveszik az a létezésnyomaték, amely nélkül lényegtelenebbé, kiiktathatóbbá válik nemcsak a történelmi közeghez, hanem akár a személyes Másikhoz való létviszony is.

Ez a felismerés ugyanakkor forrása lesz annak a kérdésfeltevésnek is, hogy akkor mi ad értéket a személyes létezésnek. S mi ad legfőképpen olyan értéket neki, hogy kiérdemlje a maga számára akár a személyes halhatatlanságot?¹ Vagyis ez a kérdés egyike a legrégebbi filozofikus megalapozottságú kérdésfeltevéseknek. Mennyiben bír létformáló erővel a halhatatlanságra való törekvés, amely érthető következménye a halandósággal, az elkerülhetetlen fizikális halállal való szembenézésnek? Kell-e olyan típusú kérdéseket feltenni, ame-

¹ „Az az érzés, hogy pótolhatatlanná tesszük magunkat, hogy nem érdemljük a halált, hogy odahatunk: a megsemmisülésünk – ha csakugyan az vár ránk – igazságtalan legyen, nemcsak arra kell hogy indítson bennünket, hogy áhítatosan, Istenért, öröklétünkért, halhatatlanságunkért teljesítsük hivatásunkat, hanem arra is, hogy szenvedélyesen vagy akár tragikusan teljesítsük a hivatást. Arra kell indítania bennünket, hogy másokra is igyekezzünk rányomni a magunk bélyegét, megőrkíteni magunkat bennük és fiaikban, eltölteni őket magunkkal azáltal, hogy kitörölhetetlenül rajtuk hagyjuk a lelkünket. A kölcsönhatás erkölce a legtermékenyebb erkölcs.” (Unamuno 1989. 261–262)

lyeket nem lehet megoldani olyan értelemben, mint ahogy megoldhatók például a prakticitás síkján mozgó, a végeredményhez biztosan eljutni akaró, tudó kérdések? Hol vannak az egyensúlyi nehezékek? Az út végén, a valamihez, a válaszhoz való eljutásban? Avagy talán abban a processzusban, amely legalább olyan fontos és legalább annyira lét- és emberformáló hatású: a mozgásban, az úton-levésben, a végtelen küzdelemben? Az ismeretelméleti beállítottság hagyományosan a megoldásnak tulajdonított kiemelt fontosságot. A racionalista vonulat pedig a logikusságnak – akár az úton-levést, akár a végeredményt illetően. A kontingencia, az esetlegesség azonban közelebb áll az illogikus régióihoz, vagy akár az érzelmekhez és az érzelmek szülte cselekvésekhez. Ezeknek egyfajta ábrázolása még része a késő romantikának. Másfajta megjelenítési módja viszont már egy másfajta kövekkel kirakott út kirajzolódásához vezethet, ti. a filozofikus tartalmakat, elemeket is hordozó *kora egzisztencialista regény* megjelenéséhez – így például Miguel de Unamuno szerzői repertoárjában. A prelogikus tartománya azonban korántsem azonosítható a prereflexívvel, hiszen a reflexiónak számtalan más egyéb módját ismerjük, ezeket azonban akkoriban igencsak háttérbe szorították. Kibontásukban később a 20. századi egzisztenciálfilozófiák képviselőinek lesz elévülhetetlen érdemük.

A „tragikus” jelző jelentéstartalmának felfejtése során a korábban már megidézett haláljelenségtől nem érdemes eltávolodni, hiszen a „tragikus” mint olyan Unamuno felfogása szerint mindenekelőtt az *agóniához* kötődik, vagyis a halálos küzdelemhez, a haláltusához.² A spanyol gondolkodó azonban megtoldja ezt egy új elemmel is. Azt fejt ki ugyanis – filozófiai vonatkozásokat is felvonultatva –, hogy az agónia nem merül ki a végső haláltusában, hanem időben jóval hamarabb veszi kezdetét. Már abban a pillanatban, amikor megfogunk, elkezdjük sajátos küzdelmünket a halállal is, mégpedig többféle értelemben. A halál eshetősége indít el bennünket abba az irányba, hogy számoljuk a nekünk megszabott percek, melyekről nem tudjuk, mennyi van pontosan belőlük, csak arról van tudásunk, hogy nem végtelen a számuk. Hogy egyszer csak elfogynak a megélhető percek, amelyek használhatók lettek volna a megélés során akár arra is, hogy értéket hagyjunk magunk után – persze nem a szó lapos, pragmatikus értelmében.

Unamuno számára alapvető fontosságú a tudatosítás, a tudatreflexió abban az értelemben, hogy szerinte – s ebben Schopenhauer nyomdokain halad – csak az válik világgá, illetve személyes létté számunkra, amit a tudat valóban közvetít is nekünk. Vagyis az, ami a tudatban megjelenik, ami ott világként manifesztálódik. A tudat – mindamellet, hogy korlátolt, hiszen az eleve határvonalak közé szorított testben van – biztosítja annak lehetőségét, hogy a létezést a cél

² Ezért is nevezi Ortega y Gasset Unamuno filozófiáját a következőképpen: „meditatio mortis” (Vö. Ortega 1950. 409–411).

felől vegyük szemügyre. A világ és a tudat viszonyát az jellemzi leginkább, hogy a világ a tudat számára feladatként adódik. A személyes létezés legfőbb tette meg az, hogy értelmet visz az önértelem-nélküli világba. Ekképpen az emberi létezés maga is *teremtő létezés*: legfeljebb nem a kezdetektől teremt, mint Isten, hanem valamivel később hárul rá a teremtés nehéz, ugyanakkor mégis felemelő, keserédes processzusa.

Részben kantiánus alapokon Unamuno két világ meglétét feltételezi. Ebből az egyik az ész és az érzékek közvetítette, számunkra megmutatkozó látszatvilág (*mundo apariencial*), a másik az akarat és a hit által konstituált lényegvilág (*mundo sustancial*), amely ugyanakkor nem mentes a misztikától és a személyes létezés szubjektivitásától sem. A halhatatlanság szempontjából kiemelt szerep jut a szerelemnek és az utódnemzésnek, hiszen e kettőben jelenik meg és fonódik össze a maximális közvetlenség, az emóció elemi kiáradása és az a közvetítettség, amely a harmadik nemzése és világra jövele révén mintegy kiáramlik a külső, a fizikális világba. Az emberegyed és annak felnövesztése nem csupán másodlenyomatok generikus gyártását jelenti, hanem a személyiség továbbörökítését is egy meghatározott időtartamra, hiszen a legfőbb rendező mégiscsak az idő, melynek dolga az is, hogy a halandóságot beteljesítse, érvényre juttassa.

A végességről való tudás az egyént szorongó létállapotba helyezi. Ennek ugyanakkor az önmeztalálást előmozdító, másrészt embert Istenhez és embert emberhez sodró, odairányzó szerepe is van. Alapja lehet ugyanis a beszélgetésnek, az együttküzdésnek, a közösségformálásnak – vagyis a kierkegaard-i „szorongás”-fogalommal ellentétben az Unamuno által leírt szorongásnak mindenképpen van interperszonális funkciója is. Ez annál is inkább fontos, mert Unamunónak másfelől alapfeltevése az is, hogy az érzelmek felől indulva mélyebbet, alapvetőbbet tudhatunk meg az emberről, mint az ész eszközeit használva. Ezt írja ennek kapcsán:

A szorongás szembesíti a tudatot önmagával. Aki nem szorong, az tudja ugyan, hogy mit csinál s mit gondol, azt azonban valójában nem tudja, hogy csinálja és gondolja, amit csinál, és olyanok a gondolatai, mintha nem is az övé volnának. Ő maga sem önmagáé. Mert csak a szorongás által, csak a soha meg nem halás szenvedélye által válik önmaga urává a lélek (Unamuno 1989. 201–202).

A spanyol filozófus jelenkorát megelőző évtizedekben viszont sajátos módon megrostálódtak az érzelmek. A *használhatóság* szitáján elsősorban azok az érzelmek maradtak fenn, melyeknek vajmi kevés közük van az együttléthez, az együttérzéshez, és sokkal inkább közük van a szubjektív jó-közérzethez, mely inkább elkülönít a társadalomtól, mintsem hogy az abban való hely megtalálásában segítene. Többet hoz a konyhára az észbeli képességek technikai fejlesztése, mint az érzelmekben gazdag személyiség felnevelése. Sőt, ez utóbbi

időnként még akadályozó tényező is lehet az intellektuális képességek rakétagyorsaságú száguldása során.³

Az érzelemgazdagság – különösen annak túlfeszített formája – azonban bele-torkollhat a kétségbeesésbe is abban az esetben, ha az ember a létezésnek egy igencsak gyötrelmes kérdésfelvetésére, ti. a „Mi az igaz?” kérdésre kíván választ kapni. Nincs megnyugtató válasz, mert ahogy Unamuno alapján mondhatjuk: ami igaz, nem vigasztal, ami vigasztal, nem igaz. Vagyis a látszatvilágban, véli a spanyol gondolkodó, csak kerengünk az „igaz” körül anélkül, hogy egyúttal a ráismerés tudatával is közeledhetnénk hozzá. A látszatvilágból a kérdőjelek ilyen vonatkozásban sohasem fognak kiveszni, pedig az embernek makacs és konok törekvése az, hogy e kettőre (az igazra és a vigaszra) egyszerre találjon rá, hisz féloldalasan, külön-külön mindkettő csak részleges öröm, s épp ezért örök hiányérzet gerjesztője.

Itt veti fel Unamuno annak lehetőségét, hogy a válaszok talán az akarat és hit létrehozta lényegvilágban rejlenek. Ez a világ alapvetően a kétségbeesésre alapozódik, mivel a hit alatt a szétporlott racionalitás rejtezik.⁴ A hit azonban akkor is képes továbblépni, amikor a ráció már régen megálljt parancsol. Vagyis a hit jóval erősebb dinamikájú, több energiát megmozgató, a való élettel – minden transzcendenciája ellenére – szorosabb kapcsolatban álló, tehát elevenebb mozgatóerő, mint az ész. Fölébe nőhet annak. A kettő relációját nézve a rangsorban mindenképpen lejjebb kerül az ész, mely olykor csak eszköz a hit vagy az akarás beteljesítéséhez. A ráció ugyanakkor több is az eszközlétnél, úgy feszül szembe a hittel olykor, ahogyan Lucifer az Isten világával. Aláássa a hit által felfedezett, korábban megnyugvást adó igazságokat. Amit a hit felemel, azt ő letaszítani kívánja. Vagyis többnyire nem együtt menetelnek ők ketten az igaz és a vigasztalást nyújtó felé, hanem egymással vetélkedve, egymás megoldásait is újra és újra kikezdvé.

³ Unamuno nem a tevékeny életnek van ellenére, sőt nagyon is hangsúlyozza annak fontosságát, csupán azt nehezményezi, hogy kevésbé néznek annak utána, hogy az érzelem mindebben mennyire mozgató rugó, mennyiben mozgató ösztöke. A tettek indítéka is nem egyszer a személyes halhatatlanságra való érdemessé válás, ennek kapcsán idézi Unamuno Goethe szavait: „Nem vagyunk képesek úgy átérezni az örök életet – ahogy már többször elismételtem –, mint angyali szemlélődést; csakis tevékeny élet lehet. Goethe azt mondta, hogy »hinnie kell az embernek a halhatatlanságban; olyan joga van ehhez, amely összhangban áll a természetével«. És hozzáfűzte: »Az a meggyőződésem, hogy örökké megmaradunk, a tevékenység fogalmából fakadt. Ha szüntelenül tevékenykedem, az utolsó percemig, akkor a természet kénytelen – *so ist die Natur verpflichtet* – megadni nekem a lét egy másik formáját, mert a lelkem már nem bírja tovább.«” (Unamuno 1989. 271.)

⁴ Erről *Don Quijote és Sancho Panza élete* című regényében a következőket írja: „A megszüntethetetlen gond úgy forgácsolja szilánkokra szívünket, ahogy a harkály a tölgyfát, hogy aztán fészket rakjon benne. S ebben a szorongásban, a szellemi fuldoklás e mérhetetlen szorongásában, mikor a fogalmak szétfoszlanak benned, magával ragad valamilyen szorongó érzéssel teli szárnyalás, hogy a lényegi megismerésben nyerd vissza azokat.” (Unamuno 1998. 289)

Unamuno Isten kapcsán úgy gondolja, hogy Isten az ember számára létszükséglet, legbensőbb valójának ama legtermékenyebb magva, aki minden egyes egzisztenciával világra jön újra és újra. Az ember a világhoz kérdéseket intéz, nem képes megmaradni az örök kielégítetlenségben, látni kíván mind jelenkorában, mind az azután következő évezredekben is. Az Istennek tehát lennie kell, mert ha nincs, az ember eltántorodik attól a képességétől, hogy olyan célokat tűzzön ki, melyekkel emberjellegét ad a világnak. Ahhoz, hogy késztetést érezzünk a küzdelemre, az agóniára, kell egy olyan beteljesítő egységben való hit, mely kapocs a személyes létezés és a világ között; ez azonban egyáltalán nem teszi könnyűvé a hozzá vezető utat, nem segít az akadályok leküzdésében. Mindössze azt jelzi, *van* miért küzdeni, *van* valami, ami nem teszi feleslegessé az ember világban való létét. Ez a valami pedig az az értelemadás, amelynek talapzata a felsőbb, a rajtunk is túlmutató értékekben való hit. Isten tehát *hipotetikus*an van, nincsenek létezését bizonyító racionális magyarázatok, ontológiai garanciák. Ha viszont ez így van, akkor a hitben kreálódó világ, Isten létezése sem valósabb az álmainkban létező világnál. Legfeljebb annyit tudhatunk róla, amennyit az álmainkról az ébredés, egy más világba való átsiklás után. A különbség annyi, hogy mások az előjelek. Az ébervilágról kezdjük azt sejteni, hogy csak látszatomegoldásokat ad, a megkonstruált világról pedig azt, hogy szorosabb érintkezésben van a lényeggel, mint az a világ, amely az érzékek és az ész útján közelít felénk. Vagyis az álomban felmerülő ismeretdarabkák valósabbak lehetnek az ész által körbejárt, analizált tárgyaknál, összefüggéseknél; így a megismerő folyamatba, a filozófiaiba is beemelendő egy kellőképpen nem méltatott intuitív eszköz: az álom. Irodalmi síkon ennek az eszközbővítésnek a fikció irányába való erőteljesebb elmozdulás felel meg, amely a látszatvilág figuráit az álom felől érkező elemekkel telíti, s így talál rá arra az útra, amelyen járva a szemlélő nem válik vakká egyik irányban sem. Nincs olyan vak hite, amely azt képzelné, hogy kiiktatható a ráció, de nem pöffeszkedik a ráció sem oly mértékben, hogy azt állítaná, biztosan kiűzhető a hit, illetve az arra való igény.

Ilyen fiktív figurának lehet tekinteni az Unamuno által megjelenített Don Quijotét is, akiben számos olyan tulajdonság fut össze, melyeket a racionális módon közelítő elemzések is taglaltak már több ízben, s melyek őt a világhoz, különösképp a spanyolsághoz kötik. Ugyanakkor feltűnik benne Unamuno személyes létezésének számos talánya, intuícója is. Quijote agóniája (küzdelve) egy számára tragikusan félresikerültnek mutatkozó világban veszi kezdetét. Olyan világban, amely sokszor csak nevet, hahotázik a tradicionális, az együtt-léthez szükséges értékeken. S amelyben az is nyilvánvaló immár, hogy az ember a kisszerűségben akar inkább nagygyá növekedni. Már kevésbé izgatják olyan tettek, viszonyulások, amelyekkel méltán kiérdemelhetné a személyes halhatatlanságot. Az ember *betelt magával* a látszatvilágban. Hagyja, hogy még álmaít is helyette álmodják meg. Elhiszi, hogy az ész járműve a legnagyobb sebességre kapcsolhat, s eközben nincs szükség olyan szemaforokra, amelyek pirosat jelez-

nek, s oda irányítják az úton levőt, ahol kitehető az út menti tábla: Íme az ember – kiből hatalmasra nőhet a belül rejtőző Isten is.

Unamuno azonban mindig dialógusban gondolkodik, mintha csak azonnal látni kívánná azt is, hogy miképp reflektál minderre a látszatvilág. A lehetséges reflexióknak, reflektáló személyeknek két fő változatát különíti el. Az egyik, aki a hadakozót bolondnak tekinti, az ilyesfajta küzdelmet nevetségesnek és irracionálisnak, sőt értelmetlennek nevezi. A másik pedig, aki valahol legbelül ráérez a cselekvő heroizmusára, nagyságára, s talán részben ennek hatására is, elkezd keresni magában a lényegvilágot: s ezután ő is felteszi magának a lényegi kérdéseket. A reagáló ember jelenik meg Sancho figurájában is. Ő kétségei ellenére együtt megy, együtt létezik Quijotéval. Kívülről szembesíti a kóbor lovagot a világ szemével és szavával. Mindeközben olykor egészen megrendül az a vékony, az a tarisznyába beleférő hite. Aztán mégis összeszedi a cókmókot, s mindig ad újabb és újabb esélyt arra, hogy mégis rátaláljon a hit. Vagy legalább, hogy soha ne vesszen ki belőle, s ne legyen olyan hahotázó figura, aki magamagát csupán a szkeptikus ésszel felfegyverezve érzi biztonságban, és aki az ész emelte kerítés mögül már *pillanatra sem* akar kilátni. S ez egyfajta jövőt ígérő program az újra és újra megrendülő ember és a dicső múlt elvesztésével együtt a jelen lehetőségeit is elveszteni látszó nemzet (a spanyol nemzet) számára is. E program nem tagadja, hogy küzdelem nélkül nem megy. Sőt, azt állítja, a regeneráció csakis küzdelem révén érhető el – ebben rejlik az ember mélysége és felemelő nagysága is. S Unamuno regényében Sancho érzi ezt valahol még ura halála után is. Hiszen „mint némelyek mondják, meghalt Don Quijote Spanyolországban, de megmaradt Sancho, [...] meg vagyunk mentve, mert Sancho felcsap kóbor lovagnak a gazdája halála után. De mindenképpen új, örült lovagot vár, akit ismét követhet” (Unamuno 1998. 304).

Az unamunói Don Quijote szubjektív létezéshezadéka másfelől az is, hogy – ellentétben Cervantes Don Quijotéjával – tudatosítja magában: küzdelme kívülről nevetségesnek tűnhet. Ténylegesen szembenéz a modernitással ilyen vonatkozásban is. Beereszti magába azt a tapasztalatot is, hogy heroikus küzdelme nemegyszer a gúny céltáblájává válik. S aztán csak mosolyog és felülemelkedik ezen is, hiszen már tudja, ez szintén része az agóniának (küzdelem), ez is a látszatvilág összetevője, ily módon elkerülhetetlen. S a legnagyobb önámítás lenne, ha azt gondolná, hogy azt a viszonyulást, mely a gunyoros nevetésben nyilvánul meg, teljesen le lehet küzdeni, vagy hogy egyáltalán érdemes erőszakkal és mindent bevetve küzdeni ellene.

A *tragikus életérzés* magyar nyelvre fordításának lehetőségét Magyarországon csak a rendszerváltás körüli időszak tette lehetővé, amikor valamelyest tágabbra nyíltak a Lajtán túli területeken megfogant gondolatok előtti kapuk, amikor Közép-Európában több nép is számvetésre kényszerült. Többen akár még olyan szembenézésre is, amelyből kihagyhatatlan volt az újrakezdés szükségszerűségének gondolata. A Farkas Géza mívés fordításában és Benyhe János kontrollfor-

dításában megjelenő filozófiai mű egy korszakváltáshoz vonultatott fel töprengő gondolatokat. A gazdasági mélyponton mutatott rá arra, hogy a jövő nincs agónia nélkül, s ebből a küzdelemből még egy hitvesztő korszakban sem párologhat el az a hit, amely túlel a szembe furakodó látszatvilágon, s amely arról győzi meg az embert, hogy sokféle vonatkozásban van még „tovább”.

IRODALOM

- Marías, Julian 1943. *Miguel de Unamuno*. Madrid, Espasa–Calpe.
- Ortega y Gasset, José 1950. En la muerte de Unamuno. In *Obras Completas* 5. Madrid, Revista de Occidente.
- Unamuno, Miguel de 1989. *A tragikus életérzés*. Ford. Farkas Géza. Kontrollford. Benyhe János. Utószó: Csejtei Dezső. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Unamuno, Miguel de 1998. *Don Quijote és Sancho Panza élete*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Budapest, Európa Könyvkiadó.

E számunk szerzői

BALÁZS KATALIN A Debreceni Egyetem magyar–történelem tanári mesterképzésén és filozófia diszciplináris mesterszakján végzett 2013-ban. A Debreceni Egyetem Tehetséggondozó Programjának résztvevője volt. Kutatási területe Kierkegaard filozófiája és az egzisztencialista pszichológia.

katanszky@gmail.com

BARTHA DÁVID az ELTE Filozófia szakán szerzett abszolutóriumot, MA szakdolgozatának témája George Berkeley platonizmusa. Fő érdeklődési és kutatási területe a kora újkori ismeretelmélet és metafizika, különösképpen George Berkeley elmefilozófiája.

bartha.david86@gmail.com

CZÁKÓ ISTVÁN (PhD, habil.) a PPKE BTK Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területei: 19–20. századi filozófiatörténet, vallásfilozófia.

czako@btk.ppke.hu

HORVÁTH LAJOS (filozófia PhD) óraadó tanár a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. Kutatási területe a fenomenológia, a pszichoanalízis, és a kortárs elmefilozófia (*consciousness studies*).

horvathlajos79@yahoo.com

HORVÁTH ZOLTÁN (PhD) a PPKE Információs Technológiai és Bionikai Karán oktat valószínűségszámítást. Az ELTE-n doktorált 2012-ben az *Újkori filozófia* programon. Kutatási területe: Kant etikája, valamint annak funkciója a kritikai rendszerben; 17–18. századi filozófusok hatása Kantra. 1985 óta FIDE sakkmeister.

hozol130@gmail.com

PAVLOVITS TAMÁS (PhD, habil.) a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe a 17. századi kontinentális filozófia, metafizika és etika. Főbb publikációi: *Le rationalisme de Pascal* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2007), *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig* (Gödöllő, Attraktor, 2010).

pavlo@philo.u-szeged.hu

WEISS JÁNOS (DSc, habil.) a Pécsi Tudományegyetemen (PTE) egyetemi tanár, a doktori iskola programvezetője. Kutatási területei: frankfurti iskola, német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia. 2010-től a Magyar Filozófiai Társaság (MFT) elnöke.

janosweiss@gmail.com

Summaries

Evidence and Infinite in Descartes

TAMÁS PAVLOVITS

In the early modern age the cognitive relation to the infinite changed profoundly. Descartes' contribution to this process was his interpretation of the infinite. He argues that the infinite can be known not only by evidence: knowledge of the infinite is more evident than knowledge concerning any finite objects. The aim of the paper is to provide an interpretation of this claim. I will argue that in Descartes' account the infinite takes part in the transcendental structure of the mind and it is the basis of all evident knowledge. According to Descartes, the evidence is founded by the opening of the mind to the infinite.

Berkeley's Cartesianism and Two Models of Self-Knowledge

DÁVID BARTHA

In this paper I argue that George Berkeley developed a novel and unique model of self-knowledge that should be considered as an alternative to the prevailing theory of self-knowledge in the seventeenth and early eighteenth century, advocated by both the so-called rationalists such as Descartes, and empiricists such as Locke. Berkeley, as he was reluctant to accept that we acquire ideas of ourselves, ultimately rejected the perceptual model of self-knowledge. Correspondingly, he also threw out the whole substance-mode ontology, which, in turn, rules out the possibility of interpreting his theory of self-knowledge simply as a Cartesian one, according to which ideas, i.e. perceptions, can represent or reflect the soul and its operations.

Artificial Thinking and Human Intelligence ZOLTÁN HORVÁTH

It is an exciting philosophical question related to artificial intelligence whether a computer might be able to think. Many people are concerned with this possibility, others, however, welcome the idea. In the first part of the paper I examine what sort of processes may really be considered as thinking in a computer, in the special case of chess-programs (a very successful problem-solving system, indeed). My conclusion is that it is not merely the calculations (the „brute force”) of the machine that create thoughts. Instead, we mechanize our *own* thoughts and ways of thinking. What computers show us is how significant cognitive performances may be attained by relying on *our general principles* supported by huge computing power, iron discipline and accuracy. In the second part, I try to apply the same reasoning to the architecture and operation of the computer itself. I argue, contrary to the received view, that these are in accordance with the principles of such philosophers (i.e. Descartes, Locke and Kant) for whom thought is not a results of some complicated algorithm, but the fundamental starting point.

The ”Framework” of *Either-Or* JÁNOS WEISS

In the paper I start from Adorno’s thesis that philosophical works cannot be „summarized” (*nicht referierbar*). In my view, this is particularly true in the case Kierkegaard’s major work (in which unity is hardly to be found and the diverse parts of the text belong to different genres as well). In general we may say that this makes an all-encompassing unity in interpreting these diverse works very problematic. As a consequence I suggested to interpret Kierkegaard’s *magnum opus* according to its „framework”. In laying out this interpretation we encounter two fundamental motives of Kierkegaard’s philosophy, namely the notion of „secret” and the addressing the reader in hope of his „spiritual uplifting” (*erbauliche Ansprache des Lesers*).

The Problems of Religious Acosmism in Karl Jaspers’ Reception of Kierkegaard ISTVÁN CZAKÓ

Karl Jaspers’ reception of Kierkegaard is characterized by some commentators as a kind of uncritical approval. In my paper I wish to argue that this criticism of Jaspers is not entirely adequate, since his relationship to the Danish thinker is by far not uncritical. It seems that the *punctum saliens* of Jaspers’ criticism in this context is the religiously motivated negation of the world (*religiöse Weltverneinung*) which is certainly preponderant in the late thought of Kierkegaard. In order to make clear Jaspers’ relevance for the history of reception, I briefly canvass some peculiarities of the early German reception of Kierkegaard in the 1920’s and 1930’s, and then consider Jaspers’ existential concept of the world and the negation of the world as well. In the main part of the paper I try give an historical reconstruction of the formation and development of Jaspers’ increasingly sharp criticism of Kierkegaard, which resulted in his distancing himself from the Danish

thinker later in his career. Finally, I point out that although Jaspers' criticism is not unfounded, it is one-sided, since it is based mainly on the later writings of Kierkegaard and disregards some important aspects of his early works.

Anxiety and the Divided Self – The Modern Psychological Interpretations
of the Kierkegaardian Guilt and Anxiety

LAJOS HORVÁTH – KATALIN BALÁZS

In this paper, our aim was to develop a multidisciplinary approach regarding the problems of anxiety and guilt. In the first section we carefully examine the Kierkegaardian concepts of *anxiety* (objective and subjective) and *original sin*. In the following sections we scrutinise the meaning variances of these Kierkegaardian concepts in pastoral psychology and existential psychology. We propose that C. Stephen Evans, R. D. Laing and in some sense Kierkegaard has a common theme: the problem of the divided self. We also claim that Evans's psychoanalytic reinterpretation of the Kierkegaardian anxiety and his concept of the self are a dangerous reduction of the God-men relationship. Also, we maintain, that in a curious manner Laing had the capacity to modernise the Kierkegaardian views about anxiety and despair, and one can find the spirit of Kierkegaard in Laing's interpretation of the inner life of schizophrenic patients. Further, Laing has a non-reductive phenomenological approach to the problem of the divided self. However, we suggest that the Kierkegaardian "transformative melancholy" seems to be a conundrum that cannot be schematized with the psychological nomenclature.