MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/4 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Felvilágosodások

Tartalom

Felvilágosodások *(Schmal Dániel – Szegedi Nóra)* 5

FÓKUSZ

Mogyoródi Emese: A görög felvilágosodás. Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában 11
Hamvas Endre Ádám: *„Az életbe és fénybe távozom”:* a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása 38
Boros Gábor: Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkoncepciója 58
Szegedi Nóra: A leibnizi-wolffi metafizika kanti kritikája és az autonóm etika kezdetei 83
Szalai Miklós: Rousseau, a *Sturm und Drang* és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában 104
Fórizs Gergely: Wieland *Herkules választása* című kantátája. A felvilágosodás kettős esztétikai kommunikációja 113
Kontler László: A fény árnyalatai – a felvilágosodás és Közép-Európa 123
Komorjai László: A tudatban rejlő végtelen 135

VARIA

Héthelyi Máté: Enkrateia és phronészisz 155
Szummer Csaba: Szubjektum és tapasztalat Husserlnél és Freudnál 186

DOKUMENTUM

Kutrovátz Gábor: A csillagászati elméletek mint hipotézisek 201
Johannes Kepler: Védőbeszéd Tycho mellett Ursus ellen (1600) 209
Gyenge Zoltán: A kultúra védelme – a józan ész nevében. Bevezetés Thomas Mann *Német beszéd*éhez 217
Thomas Mann: Német beszéd – Felhívás az észhez 224

SZEMLE

Kunkli Emese: A nő ábrázolása és a női ábrázolás – A nő mint megjelenített és mint megjelenítő 239
Zsiger Ádám: A forradalom folytatása más eszközökkel? 244

Számunk szerzői 251
Summaries 254

Felvilágosodások

A felvilágosodás fejleményei minden vita, kritika, helyeslés vagy elutasítás dacára máig meghatározzák eszméinket, életmódunkat, társas és politikai létezésünket. Mégis, minden jel arra vall, hogy a 21. század első évtizedeiben jócskán túl vagyunk a felvilágosodáson. Ám ez nem egyszerűen korszakolási kérdés. Ellentétben a gondolkodás más nagy fordulataival e „túl" ma nem egy új távlatokat nyitó nézőpont ígérete miatt állítható, hanem sokkal inkább az átfogó nézőpontokkal szembeni általános gyanakvás jele: búcsú a nagy történelmi víziótól és céloktól. Érdekes erről a pontról visszatekinteni a felvilágosodásra. Amint ugyanis elfogadjuk a kitüntetett perspektíva hiányát és a nézőpontok sokféleségét, e sok oldalú prizmán át a felvilágosodást sem látjuk egységesnek. Ráébredünk összetettségére, tér- és időbeli változatainak sokaságára, a határok bizonytalanságára, a tudatos célok és a kiváltott hatások feszültségeire, kezdettől érezhető ellentmondásaira. Egyszóval felvilágosodás helyett jó ideje többes számban felvilágosodás*ok*at látunk. Az ezzel kapcsolatos – immár több évtizedes – felismerés eredményét így fogalmazta meg Roger Chartier, amikor az 1990-es évek elején megismételte a „mi a felvilágosodás" kanti kérdését:

> A fogalom könnyen definiálhatónak tűnik mindaddig, amíg a *philosophe*-ok által vallott tanok foglalatának tekintjük, melyek a népesség minden osztályához eljutottak, s néhány alapvető elv köré összpontosultak, mint a vallási fanatizmus kritikája, a tolerancia felértékelése, a megfigyelésbe és a kísérletezésbe vetett bizalom, valamennyi intézmény és szokás kritikai felülvizsgálata, a természetes moralitás meghatározása, illetve a társadalmi és politikai kötelékek újraalkotása a szabadság eszméje jegyében. Ám e klasszikus képpel szemben kételyek merülnek fel. Vajon bizonyos-e, hogy a felvilágosodást kizárólag vagy legfőképpen önmagukban megálló, áttetsző eszmék korpuszaként kell jellemeznünk? Nem máshol kell-e keresnünk az újdonságot? Abban a sokféle haszonérdekelt praxisban és szolgálatban, amely a terek és a népesség kezelésére irányult, s amelyek (intellektuális és intézményi) mechanizmusai mélyreható átszervezést idéztek elő az észlelés rendszereiben és a társadalmi világ rendjében. (Roger Chartier: *The Cultural Origins of the French Revolution*. Ford. Lydia G. Cochrane. Durham–London, Duke University Press. 2015. 17.)

A felvilágosodást tehát a modern kutatás – anélkül, hogy tagadná az eszmei program jelentőségét – nem progresszív eszmék történeteként olvassa, hanem a természeti és társadalmi világba történő beavatkozás különböző formáiként, az optimális társadalmi működés keresésének legkülönbözőbb módozataiként. Megkérdőjeleződött a felvilágosodás vallás- és egyházellenes tendenciája, amely bizonyos társadalmi körökben, egyes helyeken és időpontokban jelentős volt, mára azonban világossá vált, hogy ezen a téren sem beszélhetünk egységes arculatról. A helyi tendenciákat kutató történészek ezért előszeretettel társítják a *felvilágosodás*t specifikus jelzőkkel: gyakran hallunk katolikus vagy protestáns felvilágosodásról, a felvilágosodás mérsékelt és radikális szárnyáról, globális trendekről és lokális változatokról stb.

A felvilágosodás mai szemmel nézve tehát nemcsak szembeszegülés azzal a gyávasággal, amely – mint Kant fogalmaz – megakadályozta, hogy „mások vezetése nélkül éljünk”,[1] hanem a gyakorlati élet legszűkebb színtereiig is lehatoló kísérlet arra, hogy a közösségek kontrollt gyakoroljanak az emberi élet természeti, szociális és politikai feltételei felett. Az utóbbi időkben a történettudomány fokozott mértékben fókuszál a mindennapi praxisokra és azokra a kommunikatív és intézményes gyakorlatokra, amelyeket voltaképpen már E.T.A. Hoffmann a felvilágosodással azonosított, amikor az Aufklärung „bevezetésének” szatirikus leírását adta a 19. század elején:

> Mielőtt nekifogunk a felvilágosodásnak, vagyis, mielőtt az erdőket kivágjuk, a folyót hajózhatóvá tesszük, burgonyát termesztünk, a falusi iskolát megjavítjuk, akácfákat és jegenyéket ültetünk, reggel-este két szólamban daloltatjuk az ifjúságot, országutakat építtetünk és himlő ellen oltatunk, arra van szükség, hogy a veszélyes nézeteket valló személyeket, akik nem hallgatnak az okos szóra, és mindenféle sületlenségekkel félrevezetik a népet, száműzzük az államból. (Ernst Theodor Amadeus Hoffmann: A kis Zaches, akit Zinnobernek neveztek. Ford. Solti György. In Györffy Miklós szerk. *XIX. századi német elbeszélők*. Budapest, Európa. 1983. 168.)

Hoffmann számára a felvilágosodás nem a *sapere aude* merészségét jelenti, hanem a környezet átalakítását, a népoktatás bevezetését, közegészségügyi intézkedéseket és a felülről irányított kultúrát. A felvilágosodás e perspektívából nézve nem annyira a szabadság, az egyenlőség és a testvériség előmozdítása, de nem is az ész instrumentalizálásának és a tömegámítás kezdeteinek ezzel ellenkező történelmi korszaka,[2] hanem sokkal inkább kis léptékben ható adminisztratív – olykor karhatalmi – vállalkozás, amely átlépve az ideológiai ellentétek határain

[1] Immanuel Kant: *Mi a felvilágosodás?* In uő. *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. és szerk. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat, 1980. 77.

[2] Lásd Max Horkheimer és Theodor W. Adorno tézisét *A felvilágosodás dialektikája*ban (ford. Mesterházi Miklós et alii. Budapest: Atlantisz, 2020).

a kezdődő iparosodás, a gazdasági, tudományos és techikai fejlődés jegyében bontakozott ki, s teremtett új észlelési és érintkezési formákat Európában és a világ sok más területén.

E felismerések nemcsak a történettudományban éreztetik a hatásukat, hanem a filozófia különböző területein is. Paradigmatikusnak tekinthető például az az ezzel kapcsolatos elmozdulás, amely Michel Foucault felvilágosodás-olvasatában figyelhető meg. Foucault határozottan elutasítja azt a kényszert vagy – mint mondja – „zsarolást", amely a mai olvasót a „felvilágosodás mellett vagy ellen" alternatívája elé állítja.[3] Őt a felvilágosodással kapcsolatban is azoknak az alternatíváknak a genealógiája érdekli, amelyek normatív erővel kényszerítik az embert eleve adott megkülönböztetések határai közé. A „mellette vagy ellene", a „progresszív vagy konzervatív", a „racionális vagy irracionális" dichotómiák elfogadása helyett Foucault azoknak a relációknak a vizsgálatára tesz javaslatot, amelyek egy adott pillanatban a tudásban beállott változás, a publikus és egyéni viszonyok szinte észlelhetetlen elmozdulásai révén bizonyos típusú döntéseket tesznek lehetővé, sőt kényszerítenek ki egy előre felosztott – azaz természetesnek és szükségszerűnek tekintett – terepen. Foucault a hatalom mikrofizikájának elemzésén keresztül a felvilágosodást elválasztotta annak humanista eszményeitől, s figyelmünket a hatalom működésének kommunikatív és intézményes gyakorlatai felé fordította. Ezért a Hoffmann által felsorolt jelenségeket ma már nem csupán állami beavatkozás kérdésének látjuk: a kommunikáció módjai, a társadalmi kapcsolatok, sőt az ember önmagához fűződő viszonyának finomhangolása is „a hatalom mikrofizikájához" tartozik.

E vizsgálódások Foucault-nál önmagunk megértéséhez vezetnek. Azt mutatják meg, miként alakult ki a jelenlegi ember a maga korlátaival és lehetőségeivel számos olyan kontingens folyamat eredményeként, amelyek összetartozásuk dacára nehezen rendelhetők egy vezérfogalom alá – így jutunk el az egyes számtól ismét a többes számig, az önmagában álló felvilágosodástól a jelzős szerkezetek sokságáig. Ám ha e sok irányból tekinthető, fragmentált folyamatok a jelenlegi önmagunkhoz vezetnek, akkor – minden látszat dacára – mégsem lehetünk egészen túl a felvilágosodáson. A kanti kérdés nem egy egyszer s mindenkorra mértékadó – ünneplendő vagy elutasítandó – válasszal zárult, hanem nemzedékről nemzedékre megválaszolandó kihívásként szól hozzánk is, nekünk azonban e sajátos módon, a folyamat lényegéhez tartozó többes számban van feltéve. Másként fogalmazva: ha a kiskorúság nem múlandó állapot, akkor a bátorság követelménye sem lehet az, mégsem lehetünk tehát túl a felvilágosodáson, még akkor sem, ha egy olyan korban, amely túl van a tervszerű „kilábalással" kapcsolatos reményeken, e többes szám annak a jele, hogy – Kant kifejezéseivel

[3] Michel Foucault, Mi a felvilágosodás? / Was is Aufklärung? In Szakolczay Árpád szerk. *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásaiból.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet. 1991. 106.

élve – az *esés* és a *járás*, a *kiskorúság* és a *kilábalás* bonyolultabban fonódik össze, mint hittük.

Azok az összefonódások, amelyeket az utóbbi évtizedekben megtapasztaltunk, mind ebbe az irányba mutatnak: a környezetünk társadalmi és technikai uralására tervezett tudatos rendszerek termelik azt a tudatlanságot, amely ma a kiszámíthatatlanság szorongató forrása. A kezelhetetlenség nem véletlen baleset, és nem is annak a területnek a sajátossága, amelyet – szembeállítva a felvilágosult erőfeszítésekkel – még nem sikerült a tudás ellenőrzése alá vonni, hanem magának a tudásra alapozott beavatkozásnak a kikerülhetetlen terméke a világban. Annak felismerése, hogy a környezet nem korlátlanul rendelkezésre álló nyersanyag, egyszersmind annak a belátását is kikényszerítette, hogy nincs olyan emberi cselekvés, amely kimerítően jellemezhető lenne a cselekvő céljaival. Ez egészen más megvilágításba helyezi a „merj a magad értelmére támaszkodni" parancsát. Csernobil után különösen érzékenyek vagyunk a modernitásnak arra a fordulatára, amely a saját cselekvésünk feletti kontroll kudarcaiból ered, hiszen a napi rutin részévé vált „normál katasztrófák" ma nem a sötétség birodalmának a győzelmét jelentik a világosság felett,[4] hanem éppenséggel a világosság nevében foganatosított intézkedések hozzák létre a saját területükön. A tervezett cselekvések egy bonyolult rendszer részeként nem tervezett mellékhatások sokaságát produkálhatják: hiszen egyetlen cselekvés, még a legnemesebb sem teheti meg, hogy ne használja el a környezet egy részét, ne termeljen salakot, vagyis – általánosságban – ne hozzon létre szándékolatlan mellékhatásokat. Mai tudásunk szerint fel kell adnunk azt az álmot, hogy a mellékhatások leválaszthatók a célzott műveletekről s az intencionált cselekvés következményeiként kiszervezhetők. Az antibiotikumok maguk termelik ki a rezisztens baktériumokat – amint Ulrich Beck fogalmazott az 1990-es években: manapság a mellékhatások forradalmának idejét éljük.[5] A kezelhetetlenség ily módon szorongató kockázatként tér vissza: nem az eszmék buktak meg, hanem az alépítmény vált instabillá.

E felismerésekkel a felvilágosodás egyik központi álma, a szétválasztás eszménye került válságba. Az a remény, hogy a megoldásra váró problémák elválaszthatók és önálló műveleti területekként szeparálhatók, megalapozatlannak bizonyult. Ám ez paradox módon mégsem a felvilágosodás kudarcát jelenti. A felvilágosodás egyik legfontosabb attitűdje ugyanis annak a reflexív belátásnak a készsége, amely képes felismerni saját mindenkori helyzetét, képes elemezni ennek okait, és az eredmény fényében kész módosítani saját programját. Képes tehát arra is, hogy – nem feledve saját igazabb eszményeit – felismerje a

[4] Lásd Charles Perrow: Normál katasztrófa Three Mile Islanden. In Molnár László szerk. *Legyenek-e a fáknak jogaik: környezeti-etikai szöveggyűjtemény*. Budapest, Typotex. 1999. 21–38.

[5] Ulrich Beck, *A kockázat-társadalom: út egy másik modernitásba*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég. 2003.

megvalósíthatóság, sőt a reflexió korlátait, és megértse a körülmények komplexitását, amelyek többes számba kényszerítik, és eltérő perspektívák mérlegelésére invitálják a cselekvőt.

Ezt a fajta reflexív belátást jelentheti ma a „merj a magad értelmére támaszkodni", s egy ilyen fókuszváltáshoz nyújthat segítséget a felvilágosodás feladása a felvilágosodások kedvéért. A jelen lapszám írásainak nagy része is ehhez a perspektívához kapcsolódik, amikor a szerzők nem frontálisan, a jellegzetesen aufklärista ideák tárgyalásával igyekeznek hozzátenni valamit a felvilágosodás megértéséhez, hanem a felvilágosodás tér- és időbeli határai felől közelítenek. Mások a korszakhatáron innen vizsgálják a fogalom alkalmazhatóságát, amely – éppenséggel a Chartier-idézetben említett klasszikus képből kiindulva – a racionalitás, a tudás, szimbolikus értelemben a fény sötétség felett aratott győzelmének a jelképe lett. Az utótörténetre reflektáló két szöveg egyike pedig – Thomas Mann dokumentumként közölt beszéde – azt mutatja meg, hogy bár a felvilágosodást mint büszke narratívát valóban egyszer s mindenkorra magunk mögött hagytuk, lehetnek pillanatok, amikor erőt meríthetünk belőle. Másrészt mindennapjaink szorongató gondjainak, ha nem is a megoldásához, legalább mélyebb megértéséhez mindenképpen hozzásegíthet a számvetés a felvilágosodás*ok*kal.

Schmal Dániel – Szegedi Nóra

Mogyoródi Emese

A görög felvilágosodás

Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában

A jelen tanulmány kiindulópontja egy, a „görög felvilágosodás" fogalma kapcsán széles körben elterjedt narratíva, mely röviden a következőképp vázolható fel. Miként az analógiáját szolgáltató 18–19. századi európai felvilágosodás, a „görög felvilágosodásnak" nevezett kulturális korszak (Kr.e. 6–5. század) legfőbb jellemzője is a vallásos hit evidenciájának megrendülése, megkérdőjelezése, kritikája volt. Ez mindkét korszakban a filozófiai, illetve tudományos spekulációhoz (annak megjelenéséhez, illetve megerősödéséhez) köthető. A görögség kultúráján belül mindez a mitikus világkép és a racionális spekuláció kontrasztjában konkretizálódott *(müthosz vs. logosz)*, mely a preszókratikus filozófusok munkásságban bontakozott ki a 6. századtól kezdődően. Ez az általuk kezdeményezett racionalizációs folyamat vezetett nagyjából másfél évszázad alatt oda, hogy egyes gondolkodók nyíltan megkérdőjelezték az istenek létezését és/vagy kritizálták a hagyományos vallásos hitvilágot. A konzervatív athéni kulturális közeg azonban nem tolerálta a vele immár éles ellentétbe kerülő, felvilágosult világképet: ez magyarázza az 5. század utolsó harmada táján Athénban felbukkanó „istentelenségi" vagy „vallástalansági" *(aszebeia)*[1] perek sorozatát, olyan gondolkodók ellen, mint Anaxagorasz, Prótagorasz, Euripidész vagy méloszi Diagorasz, illetve a 4. század elején Szókratész. A levonandó legfőbb kultúrtörténeti tanulság a vallás és a tudomány, avagy a hit és az ész harca vagy ellentéte, mely ilyen vagy olyan formában újra meg újra felbukkan – vagy egy meghatározó, korai szakaszától kezdve kódoltan jelen van – az európai kultúrában, hogy azután a modern felvilágosodással a tudomány végleges győzelmet arasson a vallás felett.

Ez a narratíva nem csupán a köznapi gondolkodásra jellemző, hanem mintegy kétszáz éve (a modern felvilágosodás kora óta) domináns a görög filozófiatörténészek vagy kultúrtörténészek körében is.[2] Egyszerűen a görög kultúra megfelelő szegmensének általános értelmezési keretét adja.

[1] Erről lásd alább.

[2] A narratíva kialakulására nagy befolyással volt August Comte (1798–1857), a „pozitivizmus" megalapítójának elmélete az emberiség eszmetörténeti fejlődésének három fázisára

Habár tetszetős és gondolatébresztő, mint minden közhelyszerű filozófiatörténeti általánosítás, ez a narratíva is legfeljebb részleges igazságra tarthat számot. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk, és a fent felvázolt folyamat részleteit a görögség saját történeti kontextusába helyezzük, az derül ki, hogy bármennyire népszerű és széles körben elterjedt értelmezés is ez, valójában ebben a formában nem tartható. Közelebbről oly módon torzítja el a 6–5. századi tényleges kulturális, eszmetörténeti átalakulásokat, hogy az erősen anakronisztikusnak tekinthető. Ennek azután persze az a következménye, hogy a folyamatból levonható tanulságok is torzulnak. Ez pedig azért sajnálatos, mert amennyiben a történelemből egyáltalán tanulnunk lehet – s a magam részéről úgy vélem, lehet – elszalasztjuk ennek lehetőségét. Ugyanis alapvető hermeneutikai belátás, hogy a megértés mindig a „mással" az „idegennel" való találkozás, mely lehetőséget ad rá, hogy az önmagunkkal való kontrasztot detektálva képesek legyünk saját magunk rejtett előfeltevéseire reflektálni. Megjelölt témánk szempontjából e tekintetben a legjelentősebb tényező, hogy a görögség számára „hit és ráció" szembenállása korántsem volt olyan evidens, mint számunkra. Ennélfogva a fent összefoglalt narratívából levont tanulság legalábbis félrevezető, aminek következtében maga a narratíva is megkérdőjelezhető: valójában saját, a görög kultúrára kivetített, reflektálatlan előfeltevéseinkre vezethető vissza. Hogy vegyünk néhány példát hit és ráció éles szembeállításának *hiányára* a görögöknél, legyen elég két, nagy hatással bíró filozófusra, Parmenidészre és Szókratészre utalnunk.

Parmenidész, akit a „logika megalapítójának" tekinthetünk, amennyiben tanköltemények „Igazság" részében (DK28 B2–B8) – ahol azt állítja, a „létező" vagy „valóság" *(on, eon)* egy, oszthatatlan, változatlan, mozdulatlan, homogén és teljes – szigorú deduktív érvelés keretében az ellentmondásmentesség és a kizárt harmadik elveit aknázza ki, ezeket a tanításokat ugyanakkor egy istennő revelációjaként adja elő (DK28 B1.22–32, B2.1–2). Ezzel – saját kultúrtörténeti

vonatkozóan (teológiai, metafizikai, pozitív). A koncepció centrális gondolatát, miszerint a tudomány a vallás legyőzésén keresztül alakult ki, a görög filozófiatörténészek körében John Burnet 1892 és Theodor Gomperz 1896–1909 képviselték nagy hatással. Ez a 20. században is visszaköszön olyan, meghatározó görög filozófiatörténészek művében, mint Guthrie (vö. Guthrie 1962. 1–3, 26–31), de máig jelen lévő vonulata a görög filozófiatörténetírásnak (vö. Bremmer 2007. 19; Gregory 2008. 8, 17, 23–24, 52, 243; Graham 2006; 2013; Naddaf 2019; Whitmarsh 2016). Ezzel az erősen természettudományos perspektívájú megközelítéssel szemben azonban több görög filozófia- vagy kultúrtörténész hozott fel erős ellenvetéseket. Különösen ajánlható Jaeger 1967, Hussey 1995, Waterfield 2000, Most 2003, Drozdek 2007, Boys-Stones 2009 és Trépanier 2013. Itt jegyezném meg, hogy a „görög felvilágosodásnak" nevezett kulturális alakulat vagy tendencia nem redukálható csupán a vallás és az ész szembenállásának kérdéskörére (ahogyan a modern felvilágosodás sem), hiszen egyéb (társadalmi, politikai, törvénykezési, fejlődéselméleti, tudománytörténeti) jellegzetességei is vannak. Ezek egy részét a jelen tanulmányban csupán érintem, amennyiben az a vallás és az ész szembenállásának kérdésköre szempontjából felvetődik. Ez ugyanis a „felvilágosodás" fogalma szempontjából mindenképpen centrális problémakör, akár ókori, akár modern formáját tekintjük.

kontextusát figyelembe véve – erősen azt sugallja, hogy az emberi ész önmagában nem elégséges a jelenségek mögött megragadható valóság megismeréséhez vagy felfogásához, ehhez isteni segítség szükséges.[3]

Szókratész, aki az általa alkalmazott, ún. „elenkhtikus" beszélgető módszer keretében szigorúan racionális alapokon vizsgálta mások – sőt, a saját – nézeteinek logikai koherenciáját, ezt a tevékenységét isteni, *istentől elrendelt* missziónak tekintette (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21e–22a, 23b–c, 28d–30a, 30d–31c, 33c). Életének vagy gondolkodásának egyéb vonásai is arra utalnak, hogy racionális elkötelezettsége mellett (vagy épp annak ellenére) egyéb, irracionálisnak, illetve vallásosnak tekinthető tényezőkre is támaszkodott. Például bizonyos választásaiban valamiféle isteni („daimóni") hangra hagyatkozott (*Szókratész védőbeszéde* 31c–d), vagy jóslatokra és álmokra (*Szókratész védőbeszéde* 31c–d, *Phaidón* 60e–61a, *Kritón* 44a–b), olykor egyfajta kataléptikus transzállapotba esett (*A lakoma* 220c–d), s végül, noha Kritónnal szemben számos racionális érvet felhoz amellett, hogy miért nem szökhet meg a börtönből, a döntését végül megfellebbezhetetlen módon alátámasztó „törvények beszédére" (*Kritón* 50a–54c) úgy utal, mint amely egy bizonyos extatikus vallási rítus papjainak zenéjeként visszhangzik benne (*Kritón* 54c).

Ez a két példa azt támasztja alá, hogy vallásos hit és racionalitás aligha lehettek evidens módon szembenálló vagy egymást kizáró tényezők a görög filozófusok számára, sőt, ha valamelyiknek egyáltalán végső prioritása lehetett, akkor az éppenséggel *nem* a racionalitás.[4]

Hogy ennélfogva lényegi különbséget kell tennünk a modern felvilágosodás és a görög között, azt további szempontok, illetve történeti tények is alátámasztják. A racionalitás előtérbe kerülése a modern felvilágosodásban a vallás(os hit) erőteljes kritikájához vezetett – annak egész intézményrendszerével, kultikus gyakorlatával és főként hitvilágával szemben –, melynek lényeges eleme a (keresztény) Isten létezésének tagadása volt (ateizmus). A korai görög filozófusok (egy része) ezzel szemben ugyan meglehetősen erőteljesen kritizálta a hagyományos görög vallást (akár isteneinek természetét, viselkedését, akár éppenséggel

[3] Az egész Előhang (DK28 B1) szimbolikája is azt sugallja, hogy a névtelen istennőhöz utazó „ifjúnak" természetfeletti (istennői) közreműködésre van szüksége (Napleányok: B1.5, 8–10, 15–17, Diké: B 1.14) ahhoz, hogy az Igazságot/Valóságot *(Alétheia)* és Vélekedést/Látszatot *(Doxa)* neki elbeszélő istennőhöz egyáltalán eljusson. A „reveláció" szerepéről Parmenidésznél lásd Mogyoródi 2007. és 2024. 37–38.

[4] Ne feledjük, hogy Parmenidész egész ontológiai érvelését, valamint természetfilozófiai nézeteit is egy istennő szájába adja (DK28 B1.22–32, B2.1–2). A bevezető Előhangot (DK28 B1) kivéve, melyet egyes szám első személyben ad elő (ti. egy „ifjú", aki a *költői én*), Parmenidész, a filozófus saját nevében meg sem szólal az egész költeményben. – Két példából természetesen nem lehet az egész görög filozófára vonatkozóan általánosítani. Mivel azonban itt nincs terem annak bemutatására, hogy állításom legalábbis a görög filozófusok többségére igaz, legyen elég csupán annyit megállapítanom, hogy mivel két, nagy hatást kiváltó görög filozófusról van szó, bizonyos mértékig ebből is extrapolálhatjuk, hogy az általam nekik tulajdonított álláspont elterjedtebb volt, semmint azt a fent említett narratíva implikálja.

kultikus gyakorlatát), ám anélkül, hogy ez akár az istenek létezésének tagadását, akár az istenhit mint olyan megkérdőjelezését involválta volna. Xenophanész például hallatlan bátorsággal kritizálta a homéroszi-hésziodoszi isteneket antropomorfizmusukért és erkölcstelenségeikért (két legfőbb jellemzőjükért) (DK21 B11, B12, B14), azt implikálva, hogy az ilyen istenek nem istenek. Ám ahelyett, hogy ebből azt a további konklúziót vonta volna le, hogy *nem léteznek* istenek, egyetlen (nem annyira „jó", mint inkább minden emberi megítélés *felett álló*) istenség tiszteletét (a kultikus gyakorlatot is beleértve) propagálta (DK21 B1, B23–B27). Ez tehát sokkal inkább vallásreformnak, semmint valláskritikának – azaz a vallás mint olyan diszkreditálásának – tekinthető (Dover 1976. 48–49; Romilly 2002/1992. 105).

Xenophanész, illetve egész problémakörünk kapcsán azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy monoteista (vagy legalábbis monoteista tendenciájú) isteneszméje egy politeista vallási közegben gyakorlatilag épp annyira unorthodox volt, akárcsak az istenek létezésének tagadása. Nincs azonban semmiféle adatunk arra vonatkozóan, hogy kortársai *aszebeia* pert indítottak volna ellene, vagy az istenségre vonatkozó nézeteit vallási szempontból bármilyen mértékben tolerálhatatlannak minősítették volna.[5] Ez elsősorban azzal a ténnyel áll szoros összefüggésben, hogy a görög vallás nem volt kodifikált (valamiféle szent iratban rögzült) vagy egyházasult (hivatásos papság által képviselt és koordinált) vallás. Ennélfogva a híveknek sokkal nagyobb terük volt a vallásos nézetek, hittartalmak szabad interpretálásában, sőt, akár konstruktív alakításában is, mint az az olyan, kodifikált és egyházasult vallásgyakorlatban megfigyelhető, mint a kereszténység (Romilly 2002/1992. 105; Parker 2011. 59). S mivel a hittartalom nem csupán emocionális (vagy az ész által felülvizsgálatlan), hanem racionálisan jóváhagyott meggyőződések függvénye is, amelyek nehezen elválaszthatóak egymástól (hiszen a közbeszédben is szinoním az „azt hiszem" és „azt gondolom" fordulat), a görögség számára innen tekintve sem állhatott éles ellentétben „hit és ráció".[6]

E lényegi konklúzióval szemben felvethető azonban, hogy a görög vallás – szemben a kereszténységgel – alapvetően nem *orthodoxia* (hitek, meggyőződések), hanem *orthopraxia* (vallásgyakorlat) kérdése volt, tehát amíg a hívek, adott esetben a filozófusok részt vettek a kultuszban, szabadon gondolhattak vagy hihettek bármit az istenekről, sőt propagálhatták is elgondolásaikat. Úgyhogy hit és ráció viszonya azért nem volt problematikus, mert egyszerűen irrele-

[5] Ellenkezőleg, saját tanúsága szerint – feltehetőleg bántatlanul – több mint 92 évet élt (DK21 B8).

[6] Ezzel magyarázható, hogy az olyan vallásreformerek, mint Xenophanész vagy Hérakleitosz, racionális érvek (vagy legalább meggondolások) mentén kritizálják a hagyományos istenképet, illetve propagálják ezzel szemben a sajátjukat (vö. Xenophanész B15, B16; Hérakleitosz B14, B15, B32, B67, B114). Xenophanész valláskritikájának racionalitásáról bővebben lásd: Mogyoródi 2002. és 2016. 67–68.

váns volt a vallási konformitás megítélésében. Csakhogy egyfelől igaz, hogy az istenek létezésének tagadása (ami tehát hittartalmat érintő kérdés) – sőt, annak a gyanújába keveredés is – mindenképpen kockázatos volt Athénban (Sedley 2013b. 335; Parker 2011. 38; Tor 2017. 46; Ford 2024. 156). Másfelől *orthopraxia* és *orthodoxia* általában sem volt oly mértékben független egymástól, hogy azt állíthatnánk, vallásfelfogásuk mintegy arra az imperatívuszra épült volna, hogy „tégy úgy, mint a többiek, és higgy, amit akarsz" (lásd Parker erre vonatkozó kritikáját: Parker 2011. 64 skk.). Az 5. századi *aszebeia* perek (ide sorolva a Szókratész ellenit is), illetve egyes gondolkodók „ateistának" bélyegzése világosan mutatja, hogy a hittartalmak igenis számítottak a vallási konformitás megítélésében, tehát nem volt mindegy, miféle, a vallásos hitvilágot így vagy úgy érintő nézeteket, meggyőződéseket hirdettek a görög gondolkodók.[7]

Ha tehát a fent kritizált narratíva megkérdőjelezhető is, mindazonáltal nehéz volna tagadni, hogy valamiféle, a vallást illetve vallásos hitet (is) érintő racionalizáció mégis csak lejátszódott a görög kultúrában, és nyilvánvalóan összefüggésben állt a filozófiai vagy tudományos spekulációk megjelenésével és fejlődésével. Az is kétségtelen, hogy bizonyos nézetek felborzolhatták az athéni vallásos kedélyeket, és a polisz közösség vallási hagyományára nézve veszélyesnek tarthatták őket. Mi magyarázza ezt a tényt, ha nem az, hogy a filozófiai, illetve tudományos fejlődés alakította, immár „felvilágosult" görög világkép végül elkerülhetetlenül összeütközésbe került a vallással, miként az a modern felvilágosodás korában is történt? És hogyan értelmezhető egyáltalán ez a folyamat, ha nem a mitikus-vallásos világkép racionális meghaladásaként, legyőzéseként?

Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy ezekre a kérdésekre megkíséreljek olyan válasszal szolgálni, mely figyelembe veszi a modern narratívával szemben felhozott fenti kritikai szempontokat, ezáltal igyekszik elkerülni az anakronizmust, melyre e narratívában rámutattam. A levonandó tanulságok tehát remélhetőleg történetileg hitelesebbek, de legalábbis összetettebbek lesznek, mint

[7] Megjegyzendő, hogy erősen vitatott kérdés, vajon voltak-e egyáltalán az 5. században olyan jellegű *aszebeia* perek, amelyekben hittartalmakról volt szó (nem pedig a kultusz megsértéséről, templomgyalázásról és hasonlókról) *vagy* nem reál-politikai (azaz egyéni vagy frakciós, a politikai ellenfelek ellen irányuló) indíttatásúak voltak. A vélemények (Szókratész perét kivéve) a teljes tagadástól (Dover 1976; Wallace 1994; Filonik 2016) a distinkciókat magában foglaló elfogadásig (egyes gondolkodók ellen voltak ilyen perek, mások ellen nem) terjednek (Bauman 1990; Ford 2024). – Anélkül, hogy e vita részleteibe bocsátkoznék, csupán arra mutatnék rá, hogy jóllehet a legtöbb ilyen pernek (ha egyáltalán voltak) valóban lehettek reálpolitikai motivációi, azonban ahhoz, hogy az Esküdtbírák előtt a felperes eséllyel próbálkozhasson egyáltalán az elítéltetéssel, a vádlott nézeteiben mindenképpen kellett lennie olyasminek, amit a közvélemény jó eséllyel (hagyományos vallási perspektívájukból tekintve) legalább valamennyire megalapozott módon „istentelennek" találhatott (vö. Bauman 1990. 112, Szókratész kapcsán). Akár volt *aszebeia* per ellene, akár nem, mindenképpen ilyen Anaxagorasz tanítása, miszerint a nap egy tüzes kő- vagy vasdarab (DK59 A1–A3 stb.). Az egyetlen, minden kétséget kizáróan megtörtént istentelenségi perben, Szókratész perében ugyanis – Platón tanúsága szerint – Melétosz ezt a tanítást akarta Szókratész nyakába varrni (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 26 d–e). Anaxagoraszra vonatkozóan lásd még 15. jegyz.

azt a „görög felvilágosodás” sztereotípiája sugallja. Legfőbb állításom az, hogy az istenhitre vonatkozóan alapvető különbséget kell tennünk a preszókratikus filozófusok többségének tanításai és az 5. századi szofisták[8] – illetve a befolyási körükbe tartozó gondolkodók – elméletei között, s hogy miközben az előbbiek kétségtelenül hozzájárultak a tudományos gondolkodásmód fejlődéséhez, azon belül pedig egyfajta teológiai racionalizációhoz, csak az utóbbiak tanításaiban mutathatóak ki olyan vonások, amelyek ateistának tekinthetőek. A korai görög filozófia ennélfogva nem organikus módon vezetett ateizmushoz, és/vagy (destruktív) valláskritikához, hanem egy olyan, a görög kultúrát általánosabb szinten meghatározó eszmetörténeti vita (a *nomosz vs. phüszisz* vita) hatására, melyet sokkal inkább politikai és szociológiai tényezők (egyfajta „kultúrharc”)[9] határoztak meg, semmint tisztán intellektuálisak. Tehát a filozófia, illetve a tudomány inherens módon nem szükségképp áll szemben a vallásos hittel vagy a vallással, vagy legalábbis a kései archaikus, illetve klaszikus kori görögség kiemelkedő filozófusainak életműve az efféle ellentétet nem támasztja alá.

I. AZ ISTENTELENSÉGI PEREK ÉS AZ ATEIZMUS TÖRTÉNETI KONTEXTUSA

Mielőtt a számunkra releváns szerzőket és tanításaikat megvizsgálnánk, előre kell bocsátanom néhány fontos meggondolást. Először is, ki kell emelnünk, hogy az *aszebeia* fogalma[10] nem azonos az „ateizmussal”, mégpedig nem egyszerűen, mert elsősorban nem az istenekkel kapcsolatos *hitvilágot* érintette, hanem a tettleges viselkedést (beleértve a szentélyek, istenszobrok, a kultuszok vagy

[8] Technikai értelemben a szofisták is a „preszókratikus” gondolkodók közé tartoznak (más terminológiával: „korai görög filozófusok”), amennyiben töredékeik szerepelnek a széles körben használatos Diels–Kranz gyűjteményben (Diels–Kranz 1951. – a továbbiakban DK). Ugyanakkor fontos tényezők megkülönböztetik őket egymástól: a szofisták érdeklődésének előterében jellemzően nem a természetfilozófia állt, hanem olyan, gyakorlati készségek oktatása, mint a retorika vagy állampolgári és gazdasági ismeretek, illetve az ezekkel összefüggésben álló, elméleti társadalmi, etikai, politikai kérdések. Ezért az alábbiakban a „preszókratikus” kifejezést csak azon filozófusokra használom, akik jellemzően inkább természetfilozófiával foglalkoztak, semmint efféle, gyakorlati kérdésekkel.

[9] A szofisták filozófia-, illetve általános kultúrtörténeti szerepe vitatott. Ezzel kapcsolatban csupán annyit áll módomban jelezni, hogy nem értek egyet azon megközelítésekkel, amelyek szerint a szofisták rossz hírnevéért Platón volna a felelős: a *szophosz*, *szophisztész* főnevek ódiuma már az 5. században is elterjedt volt (lásd például Arisztophanész: *A felhők* c. komédiáját, mely Szókratészt figurázza ki szofistaként). Ennek egyik fontos magyarázata, hogy – túlnyomórészt – nem athéni polgárként gyakorolt, erősödő kulturális és politikai befolyásukat nem nézte jó szemmel az athéni nép, sem az intellektuális elit egy része. Az utóbbiak és a szofisták között ennélfogva egyfajta kultúrharc bontakozott ki.

[10] A főnév a *szebó*, *szebomai* (’tisztel, tiszteletben tart, becsül, [*istent*] imád; röstelkedik, szégyenkezik, visszariad’) igéből képzett főnév fosztóképzős alakja (tehát az efféle viselkedés hiányát jelöli).

a misztériumok megsértését),[11] hanem mert olyasmit is beleérthettek, amilyen az ősökkel, szülőkkel, halottakkal való tiszteletlen bánásmód (különösen a gyilkosság), vagy a hazaárulás (Bowden 2015. 978; Mogyoródi 2005a. 21, 12. lj).[12] Ugyanakkor az *aszebeia* fogalmába nyilvánvalóan beletartozott az istenek létezésének tagadása is. Ám ahogyan a modern „ateista", a görög *atheosz* jelző is utalhatott az istenek létezését explicit módon tagadó személyre, de olyan valakire is, aki egyszerűen vallásos hit nélküli („negatív ateizmus")[13] (Ford 2023. 69, 107. lj). Mivel a görög városállam nem csak politikai, hanem kultuszközösség is volt, akár explicit módon tagadta valaki az istenek létezését, akár csupán „hitetlen" – sőt, mint látni fogjuk, szkeptikus, pontosabban agnosztikus – volt, „ateistának" minősülhetett. Szintén a városállam vallásközösségi léte felől magyarázható végül, hogy bizonyos körülmények között ide sorolható volt az is, aki a városállam kultikus gyakorlatától eltérő, idegen istenségeket tisztelt vagy hitt bennük (*kainoteizmus*) (Parker 1996. 214–217). Az *aszebeia* tehát tágabb fogalom volt a mai „ateizmusnál": mindenféle vallási vagy valláserkölcsi kihágást vagy anomáliát magában foglalt (beleértve az istenek tagadását is), miközben az *atheosz* jelzőt is használhatták olyan személyek jellemzésére, akik efféle vétkeket elkövettek.

Forrásaink az istentelenséggel vagy ateizmussal vádolt személyekre vonatkozóan ugyan rendkívül vitatottak, annyi azonban bizonyos, hogy – amennyiben volt ellenük per – jellemzően az *orthopraxia* hiánya, illetve vallásgyalázás (kultikus szobrok megcsonkítása, templomgyalázás, a misztériumok megsértése), nem pedig hittartalmaik miatt perelték be vagy nevezték „ateistának".[14] Számunkra az efféle esetek – melyeknek jó része egyébként is alapvetően reálpolitikai, nem pedig intellektuális motívációjú – nem relevánsak, mivel azt vizsgáljuk, elméleti szempontból, azaz a természeti világ működésére, az isteni vagy az istenek természetére, illetve a vallásos hit státuszára vonatkozó nézeteik szempontjából tekintve miért, hogyan és mennyiben került ellentétbe egymással a mitikus világkép és a filozófiai spekuláció az 5. században.[15]

[11] Ez megfelel annak, hogy a görög vallás elsősorban (habár nem kizárólagosan) *orthopraxia* kérdése volt.

[12] Ezt talán a hasonlóan szélesebb értelmű jelentésben használatos magyar „istentelenség" adja vissza a legjobban.

[13] Ezt a jelentésréteget a „vallástalanság" adja vissza jobban (amellett, hogy – a hittel szemben – a vallásgyakorlatra is utal).

[14] Megjegyzendő továbbá, hogy nem minden „ateistának" tekintett személy ellen indítottak *aszebeia* pert (Prodikosz ellen nagy valószínűséggel nem: Dover 1976. 41–42; Ford 2024. 156; Prótagorasz esete is kétséges: vö. 19. lj).

[15] A számunkra irreleváns esetek közé tartoznak tehát egyfelől azok, akik nem tekinthetőek tudósoknak vagy filozófusoknak (mint Alkibiadész vagy Andokidész), másfelől azon értelmiségiek, akik a vallás formális előírásait, szent tárgyait/helyeit vagy a misztériumokat sértették meg valamilyen módon (ilyen Aiszkhülosz, Aszpaszia és méloszi Diagorasz) (lásd Bauman 1990. 38, 45–47, 68, 109–116). Euripidész perére vonatkozóan sötétben tapogatózunk, de ha volt per ellene (ami meglehetősen kétséges: Dover 1976. 42–46; Filonik 2016. 131–132; Ford

Azon értelmezők, akik a fent összefoglalt, domináns narratívától eltérően nem szakítást, hanem inkább kontinuitást feltételeznek a mitikus világkép és a preszókratikus filozófia között (amennyiben lényegében teistaként értelmezik őket), 5. századi szembekerülésüket azon, általános világnézeti változásokkal kötik össze, amelyek a *nomosz* („szokás, törvény, konvenció") kontra *phüszisz* („természet") vitában, illetve ennek kapcsán a „törvény-ellenes individualizmus" ideológiájának előtérbe kerülésében csúcsosodtak ki (Kahn 1981, 1997. *passim*.; Romilly 2002/1992. 113–133; Parker 1996. 212–213; Sedley 2013a. *passim*). Itt röviden arról van szó, hogy a hagyományos szokások, törvények *(nomosz)* isteni eredetének (kis túlzással „objektivitásának") megkérdőjelezése révén egyes gondolkodók relativizálták státuszukat, ezáltal (általános) kötelező erejüket, és a társadalmi konvencióktól független „természetre" hivatkozva szentesítették az individuális érdek-érvényesítést, az „erősebb jogát", vagy egyenesen az immoralitást.[16] Ez az általános értelmezési keret természetesen nem hagyta érintetlenül az istenekkel kapcsolatos szokásokat, hiteket sem, hiszen ezek is a *nomosz* körébe tartoztak. Mint jeleztem, nagy általánosságban osztozom ebben a megközelítésben. Ha a preszókratikus filozófia nem organikus módon vezetett ateizmushoz, akkor egyéb (társadalmi, politikai, szociálpszichológiai) tényezők bevonása a magyarázatba logikailag és történetileg plauzibilis. Ugyanakkor ezek az értelmezések több szempontból sem kielégítőek. Egyfelől nem minden szofista osztozott a szélsőséges, „törvény-ellenes individualizmus" ideológiájában, hanem bizonyos feltételek és körülmények között támogatta a hagyomány által szentesített *nomosz*t. Például Prótagorasz, az elsőként Athénban megjelenő szofista nem vonta kétségbe a *nomosz* szükségességét és társadalmi hasznosságát, ráadásul egyenesen az erény tanítójaként lépett fel (Platón: *Prótagorasz* 318a, 318e–319a, 320b–c). Ennek meg-

2024. 67, 71. lj.), akkor az az esküszegéssel lehetett kapcsolatos (Bauman 1990. 47), ami hasonlóan irreleváns számunkra. Damónt, Periklész zenetanárát osztrakizálták, ami a politikai közszereplőknek fenntartott eljárást volt (Wallace 1994. 142). Démokritosz és Apollóniai Diogenész ellen nagy valószínűséggel nem folyt per (Dover 1976. 37–39; Wallace 1994. 133), és nem hallunk róla, hogy „ateistának" tartották volna őket. Bizonytalan, hogy Anaxagoraszt bevádolták-e istentelenséggel vagy más, politikai jellegű bűncselekménnyel *(szükophantia, médiszmosz)* (Dover 1976. 37–39 és Wallace 1994. 136–137 határozottan tagadják, hogy volt ellene *aszebeia* per). Mindenesetre, ha igen, annak erős politikai motivációi voltak (hiszen Anaxagorasz Periklész barátja volt), és a vádlók valószínűleg a napra vonatkozó tanításának naturalizáló jellegére apelláltak, miközben az isteni *Nósz*ra vonatkozó tanításait (DK59 B9, B12, B13, B14) elhallgatták. – Anaxagoraszt a jelen keretek szűkössége miatt nem tárgyalom részletesen. Annyi azonban megjegyzendő, hogy Platón lényegében deistának tartja (*Phaidón* 97b–99d), ami az istentelenség *Törvények*ben kritizált három változata közül a másodikkal rokonítja. (Erről lásd alább.) Szókratész ellen bizonyosan folyt *aszebeia* per, és bizonyosan vallásos nézeteinek tartalma miatt; jelen vizsgálódásainknak azonban nem tárgya, hiszen pere speciális körülményeinek (az istentelenségi vád megalapozottságának, motivációjának stb.) tárgyalása messze meghaladja jelen kereteinket. Továbbá esetét jelen vizsgálódásaink szempontjából az is irrelevánssá teszi, hogy preszókratikus elődeitől eltérően filozófiai tevékenységét nem a természetfilozófiai érdeklődés határozta meg.

[16] A vitára vonatkozóan magyar nyelven ajánlható Kerferd (2003. 139–162).

felelően álláspontja messze áll a „törvény-ellenes individualizmustól" (vagy más terminológiával az „önző *phüszisz*-párti" pozíciótól: Guthrie 1971. 101. skk.). Az istenekre vonatkozó nézeteit azonban mégis „ateistának" minősítették, még ha talán nem is indítottak ellene *aszebeia* pert.[17] Prótagorasz példája azt demonstrálja, hogy nem kellett hozzá explicit ateizmus kinyilvánítása, hogy egyes gondolatokat az athéniak „istentelennek" tekintsenek. Ugyanis (mint alább látni fogjuk) Prótagorasz istenekre vonatkozó nézete *agnosztikus* álláspont, mivel nem tagadja az istenek létezését, csupán episztemikus bizonytalanságát fejezi ki a kérdésre vonatkozóan. Akkor vajon mi lehetett az Prótagorasz istenekre vonatkozó nézeteiben, ami az athéniak vallási ellenérzését kivívta?

Másfelől, ha egyes kutatók össze is kötik a *nomosz-phüszisz* vitát az ateizmus megjelenésével, nem vált elég világossá, hogy akkor mi is pontosan az összefüggés a korábbi kozmológiai spekulációk és a szofista „törvény-ellenesség" között.[18] A kérdést azért is érdemes tisztázni, mert az istenek vagy az isteni státuszára vonatkozó tanítások alakulása tekintetében még azon preszókratikus szakértők körében is ellentmondásos elméletek születtek, akik egyébként inkább kontinuitást, semmint szakítást feltételeznek a mitikus-vallásos és a filozófiai-tudományos világkép között. Az egyik értelmezési irány szerint az ateizmus azért nem vezethető le közvetlenül a preszókratikus filozófiából, mert az isteneknek relatíve alacsony státuszt tulajdonítottak, amennyiben a természet részének tekintették őket, így összeegyeztethetőnek a materializmussal (Meijer 1981. 224–228; vö. Trépanier 2010. 276; Sedley 2013a. 140). Ezzel éles ellentétben az is megfogalmazódott, hogy a preszókratikusok túlságosan is emelkedett státuszt tulajdonítottak az istenségnek/isteninek (Anaximandrosz *apeiron*ja, Hérakleitosz *Logosz*a, Xenophanész Istene, Anaxagorasz *Núsz*a), és ez vezetett az ateizmushoz, amennyiben a természeti és a természetfeletti elválasztásával lehetővé tették az utóbbi ignorálását (Drozdek 2007. 119). Ez a két, egymásnak gyökeresen ellentmondó értelmezési keret felveti a kérdést, hogy voltaképpen mi is volt a státusza az „isteninek" a preszókratikus filozófia azon gondolkodói körében, akik így vagy úgy, de kritizálták a mitikus isteneket, ugyanakkor felfogásukban a korabeli hívek mégsem találtak semmi kifogásolni valót? Ehhez szorosan kapcsolódik a kérdés, melyre már fent utaltam és amely szintén nem válik elég világossá az értelmezésekben, hogy vajon egyes preszókratikus filozófusok kritikája az olümposzi vallással szemben mennyiben tekinthető a vallás mint olyan diszkreditálásának, és mennyiben konstruktív valláskritikának, azaz vallásreformnak? Ezek a kérdések azért tisztázandóak,

[17] Erről lásd 19. lj.

[18] Parker (1996. 213) ki is fejezi szkepszisét azzal kapcsolatban, hogy ez a kérdés tisztázható-e egyáltalán. Úgy gondolom, ez egyáltalán nem lehetetlen, ha felfigyelünk rá, hogy miközben a szofisták átvettek bizonyos kozmológiai vagy biológiai fejlődéstörténeti tanításokat a preszókratikus filozófusoktól, lényeges módon át is alakították azokat. Hogy mi módon, arra alább térek ki.

mert csak ezek összefüggésében válhat világosabbá, hogy a szofista elméletek egyáltalán mennyiben kapcsolódnak az istenire vonatkozó preszókratikus tanításokhoz, illetve mennnyiben térnek el tőlük az ateizmus és/vagy a destruktív valláskritika szempontjából.

II. PRÓTAGORASZ

Számos ókori forrásunk tudósít róla, hogy Prótagorasz (kb. 490–420) *Az istenekről* című (elveszett) művében kétségeit fejezte ki az istenek létezésére vonatkozóan.[19]

> Démokritosz tanítványa lévén, Prótagorasz ateista tanítást adott elő. Legalábbis azt beszélik, hogy *Az istenekről* című írását ezzel a bevezetéssel kezdte: „az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, de még azt sem, hogy milyen alakjuk van". (DK80 B4. Eus. *P.E.* XIV.3.7.3–4.)

> Az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást; láthatatlanságuk és az emberi élet rövidsége. (D.L. IX.51.8–52.1.)[20]

Habár Euszébiosz ateista nézetként értelmezi a tanítást, Oinoandai Diogenész (DK80 A23) pedig ki is jelenti, hogy az állítás „ugyanaz, mint azt mondani: tudja, hogy nem léteznek", ebben nyilvánvalóan tévednek. Mint sokan rámutattak, ez nem ateista, hanem agnosztikus, azaz szkeptikus tézis az istenek létezésére vonatkozóan (Drozdek 2007. 109; Boys-Stones 2009. 7). Ha pedig az, felmerül a kérdés, vajon mi oknál fogva sérthette az athéniak vallásos érzékenységét? Annál is inkább, minthogy az efféle szkepszis kinyilvánítása az adott korban nem ismeretlen a görög kultúrában. Xenophanész már Prótagoraszt megelőzően hangot adott a szkepszisnek az istenekre vonatkozóan, ráadásul indoklása igencsak hasonló Prótagoraszéhoz:

[19] Noha bizonytalan, hogy Prótagorasz ellen volt-e *aszebeia* per (ellene érvel: Dover 1976. 34–37; Wallace 1994. 133–135; Filonik 2016. 128–131; mellette: Bauman 1990. 67–68; Ford 2024. 56, 147–148), azonban (Prodikosz, Diagorasz és Kritiasz mellett) nagy valószínűséggel rajta volt az „ateisták" epikuroszi listáján, melyet Philodémosz őrzött meg számunkra (Obbink 1996. 355–356; Sedley 2013b. 329–332; vö. Ostwald 1987. 274–275), és egészen Theophrasztosz koráig visszavezethető (Sedley 2013b. 330). Ez a lista azért jelentőségteljes, mert mentes az állítólagos, klasszikus kori *aszebeia* perekre vonatkozó, kései forrásaink előítéleteitől (ezekre mutat rá többek között Dover 1976; Wallace 1994; Filonik 2016).

[20] Steiger Kornél fordítása In *A szofista filozófia*. 1993. 20. (A szofisták idézett szövegeit a továbbiakban is ebből a kötetből idézem, s ha másképp nem jelölöm, Steiger Kornél fordításában.) A tanítás parafrázisaihoz lásd továbbá: DK80 A2, A3, A12, A23.

Senki se tud bizonyost és senki se lesz aki tudva
értse az isteneket s – amiről itt szólok – a Mindent:
mert ha a teljességre netán el is érne szavával,
ő maga sem tudná – hisz mindenen ott van a látszat *(dokosz)*
(DK21 B34. Sext. *Adv. math*. 7.49.110).[21]

Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje,
ám a halandóknak formára sem, észre se mása
(DK21 B23. Clem. *Misc*. 5.109.)

Xenophanész hallatlan magabiztossággal jelenti ki, hogy sem a „mindenségre", azaz a természetre *(ta panta)*, sem az istenekre vonatkozóan nem elérhető episztemikus bizonyosság az ember számára, mégpedig valamiképp azért nem, mert az emberi perspektíva limitált, viszonylagos, netán szubjektív *(dokosz)*[22] – mindenesetre valamilyen módon torzít. Ennek azzal ad további megerősítést, hogy hangsúlyozza az istenség és az ember radikális különbözőségét (B23). Legalábbis az istenekre vonatkozóan Prótagorasz hasonlóképp szkeptikus, mégpedig – ha hihetünk a Diogenész Laertiosz által említett indoklásnak – szintén az emberi lét (istenekhez mérten) limitált természete miatt (az istenek „láthatatlansága" és „az emberi élet rövidsége"). Mi a különbség Prótagorasz és Xenophanész között a hagyományos vallásos perspektívából tekintve? Mi adhatott okot rá, hogy az előbbit „ateistának" minősítsék, az utóbbit azonban nem?

Ezeket a kijelentéseket természetesen nem ajánlatos a két gondolkodó egyéb tanításainak figyelmen kívül hagyásával értelmezni. Ami Prótagoraszt illeti, kérdéskörünk szempontjából erősen releváns híres tanítása, „az ember a mérték" (lat. *homo mensura*) elve:

Minden dolognak mértéke az ember; a létezőknek, hogy léteznek, a nemlétezőknek, hogy nem léteznek (DK80 B1 Sext. *Adv. math*. VII.60).

Habár a töredéknek számos értelmezési lehetősége adódik, felvetett kérdésünk szempontjából megvilágító erejű Eric Voegelin gondolata, mely szerint ha innen értjük Prótagorasz indoklását agnoszticizmusa alátámasztására („az emberi élet rövidsége"), akkor abban egyfajta „radikális immanentizmust" kell látnunk: „A transzcendencia problémája ilyen formát ölt egy olyan immanentista számára, akinek nincs tapasztalata a transzcendenciáról, már ha intellektuális fegyelmezettsége megakadályozza, hogy az isteni létezés dogmatikus tagadá-

[21] Marticskó József fordítása: In *Görög gondolkodók I*. (1996. 80). Xenophanészt a továbbiakban is Marticskó fordításában idézem.

[22] A *dokosz* a *dokeó* (*tr*. 'vél, gondol, hisz, képzel', *intr*. 'látszik valaminek/valamilyennek, úgy látszik, mintha, jónak látszik') igéből képzett főnév, a *doxa* ('vélemény, megítélés, nézet, látszat') ritka szinonímája.

sának csapdájába essen" (Voegelin 1957. 295). Intellektuális fegyelmezettsége valóban elejét vette, hogy Prótagorasz ebbe a csapdába essen, azonban nem akadályozta meg abban, hogy a transzcendenst (az isteneket) immanens, ennélfogva inadekvát mércével mérje. Mint Voegelin rámutat, a töredék azt implikálja, hogy *ha* elég hosszú volna az emberi élet, immanens perspektívánkból bizonyosságra lelhetnénk a kérdésben. Ezt a fajta immanentizmust Voegelin „programadónak" tekinti a szofisztika korában, és kontrasztba állítja a preszókratikusok perspektívájával (Voegelin 1957. 295).

Hogyan értelmezhető ehhez képest Xenophanész szkepszise, illetve az istenségre vonatkozó pozitív tanításai? Először is érdemes kiemelni, hogy – globális szkepszise fényében – a nyilvánvaló önellentmondás ódiumát kockáztatva Xenophanész meglehetősen határozott képet alkot egy(etlen), a homéroszi-hésziodoszi istenekkel szembeállított Istenségről, aki egyáltalán nem antropomorf, mozdulatlan vagy változatlan, mindentudó és teljhatalmú (DK21 B23–26). Mi motiválhatta Xenophanészt e sajátlagos, a hagyományos istenfelfogáshoz képest viszonylag új istenkép megalkotásában?[23] A társadalomtörténeti kontextus arra utal, hogy az istenség szublimitásának és magasabbrendűségének hangsúlyozása révén Xenophanész a polgárok olyasféle erkölcsi romlására kívánt válaszolni, mely egyeseket arra késztethetett, hogy az istenek erkölcstelenségeire való hivatkozással felmentsék magukat saját romlottságuk alól (Lesher 1992. 53–54; Mogyoródi 2019. 14), vagy épp arra, hogy cinikusan kihasználják mások vallásos hitét a saját érdekükben (Warren 2015. 300–307). Isteneszméje megalkotásában tehát valláserkölcsi meggondolások motiválták, így létrehozta az első görög moralizált istenképet és teológiát (Mogyoródi 2002. 258–283; 2019. 14–16). Az istenség „emberszerűségének" radikális tagadásával épp annak kívánta elejét venni, hogy olyasféle, immanens, közelebbről antropomorf mércével mérjük, mint amelynek Prótagorasz adott hangot. Ezzel szemben tehát radikális szakadékot tételezett az isteni és az emberi között, és óvott a kettő közötti határ összemosásától, amit istentelenségnek tekintett (vö. DK21 A13).[24]

Ami a filozófiai vallásreformot illeti, Xenophanész nem egyedülálló a preszókratikusok között. Hérakleitosz szintén egy sajátlagos istenképet alkot (DK22 B11, B32, B41, B53, B67, B102), azonban éles kontrasztban Xenophanésszel olyan megfogalmazásokat használ, amelyek felháborították volna Xenophanészt, éppen, mert összemosni látszik a határokat istenek és emberek között: „A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élik azoknak

[23] Hogy vajon Xenophanész politeista, monoteista vagy henoteista volt-e, igen vitatott kérdés. Erre vonatkozóan lásd Mogyoródi (2016. 65–66) és Mogyoródi (2919. 6–11), ahol amellett érvelek, hogy a henoteista értelmezés a legvalószínűbb: a mitológiai Zeuszhoz képest (aki szintén a „legerősebb" isten az istenek között) Xenophanész csupán hangsúlyozni kívánja Istene felsőbbrendűségét (valamint, hogy az emberhez egyáltalán nem hasonló).

[24] Xenophanész testimóniumait magyarul lásd Mogyoródi 2014.

halálát, azoknak életét pedig halják”[25] (DK22 B62). Xenophanésszel ellentétben Hérakleitosz épp nem a homogén isteni egységet (DK22 B24), hanem az ellentétek által konstituált egységet állítja az istenségről (vö. különösen DK22 B67, B80). Azzal azonban mégis határozottan egyetért Xenophanésszel, hogy isten és ember között mély a szakadék, különösképp tudás, hatalom és erkölcsiség tekintetében (DK22 B1, B2, B28, B34, B56, B64, B78, B79, B86, B102, B104, B108).

Habár Prótagorasz agnoszticizmusa első pillantásra szintén az isteni és emberi tudás közötti szakadék hagyományos, valláserkölcsi üzenetű toposzát nyilvánítja ki, a fentiek értelmében „az ember a mérték” immanentista elvével aláássa a hagyományos „istenfélelem” *(eulabeia)* talán legfontosabb imperatívuszát, az ember és az istenek közötti határ tudomásul vételét. Habár agnoszticizmusa nem jelenti az istenek létezésének tagadását, arra utal, hogy efféle meggyőződések megjelentek a korban, mivel feltételezhetően erre reagál (Sedley 2013b. 347). Ugyanakkor mégis tagad valamit, ami a vallás szempontjából általánosabb, mondhatni kozmológiai jelentőséggel bír, nevezetesen, hogy „a vallásos nyelvezet bármit is számítana, hogy saját, tartalmi értelemmel bírna. Az univerzum ugyanúgy fog kinézni, akár »isteninek« nevezzük eredendő alkotóanyagát vagy irányító erőit, akár nem” (Boys-Stones 2009. 7). Az isteni és az ember viszonya szempontjából ez az álláspont voltaképpen a vallásos hit iránti közönyösséget implikálja. Nem arról van szó, hogy Prótagorasz tagadná, hogy az istenek törődnek velünk (ami a Platón által megállapított, három istentelen [*aszebesz*] álláspont egyike: *Törvények* 885b),[26] sem arról, hogy tagadná létezésüket, hanem arról, hogy nem érdekli, hogy törődnek-e velünk vagy sem, léteznek-e vagy sem. Ami ebben programadó módon eltér Xenophanész vagy Hérakleitosz felfogásától az isteni státuszára vonatkozóan a világban, az az egyén ***közönyössége*** az egész kérdéssel kapcsolatban (vö. Boys-Stones 2009. 7). Más szofisták nem voltak ennyire közönyösek, de nem vallásos meggyőződésből, ellenkezőleg.[27] Mint látni fogjuk, elméleteik kapcsolódnak Prótagorasz immanentizmusához és az ennek mélyén fellelhető ateista tendenciához, miközben azt egyéb elemekkel kiegészülve még nyilvánvalóbbá teszik.

[25] Kerényi Károly fordítása.

[26] A másik kettő az istenek létezésének tagadása és az a hit, hogy áldozatokkal megvesztegethetőek (vö. *Törvények* 907b).

[27] Amint Voegelin élesen fogalmaz: „előbb vagy utóbb úgy találták, hogy életük elég hosszú hozzá, hogy eldöntsék a kérdést” (Voegelin 1957. 295).

III. PRODIKOSZ

Prodikosz (kb. 470/60 – kb. 390) Keósz szigetén született, de jelentős szofistaként ellátogatott Athénba is. Főként nyelvelméleti érdeklődéséről (nevek, a szavak jelentése, szinonímák, homonímák, etimológia) híresült el, de egyike azon kevés szofistáknak, akik természetfilozófiával is foglalkoztak (vö. DK84 A1, B4).[28] Tőle maradt fent a vallás eredetére vonatkozó egyik első európai elmélet, messze megelőzve azon modern gondolkodókat, akik erről hasonló, redukcionalista elméletek keretében spekuláltak (Marx, Freud, Weber, Durkheim). Az elmélet két fázist különböztet meg: az emberek először olyan természeti létezőket illettek vallásos tisztelettel, amelyek hasznukra voltak (a nap, a hold, folyók), majd olyan (megistenített) embereket, akik valami hasznosat fedeztek fel (táplálék, menedék, mesterségek).

> Világos, hogy Perszaiosz valóban eltünteti és eltörli az istenit *(to daimonion)*, vagy tökéletes tudatlanságról tanúskodik rá vonatkozóan, amikor *Az istenekről* című művében meggyőzőnek találja Prodikosz elméletét, aki arról ír, hogy az emberek először azokat a dolgokat tekintették istennek és illették vallásos tisztelettel, amelyek táplálták őket és hasznukra *(ópheluntа)* voltak, azután pedig az ételek, menedékhelyek és egyéb mesterségek feltalálóit, mint például Démétér, Dionüszosz vagy a Dioszkuroszok (Philodémosz *De pietate 2*; *PHerc* 1428 cols. II.28–III.13. vö. DK84 B5).[29]

> Keószi Prodikosz azt mondja, „A régiek istennek tartották és ekként tisztelték a napot, a holdat, a folyókat és a forrásokat, és általában mindazon dolgokat, amelyek az emberi élet fenntartása szempontjából hasznosak *(ta ópheluntа)* voltak, a belőlük származó haszon *(ópheleian)* miatt, épp úgy, ahogyan az egyiptomiak a Nílust." És ezért a kenyeret Démétérként tisztelték, a bort Dionüszoszként, a vizet Poszeidónként, a tüzet Héphaisztoszként és minden egyebet ugyanígy, ami segítségünkre van *(eukhrésztuntón)* (DK84 B5 Sext. *Adv. math*. 9.18).

Valószínűsíthető, hogy ezek a szövegek részét képezték egy kultúrantropológiai elméletnek, mely arra vonatkozott, hogy miként fejlődött ki a civilizált emberi társadalom egy primitív természeti állapotból, amiben az „első feltalálók" is szerepet játszottak (Mayhew 2012. xvii–xviii, xxi–xxiii). Ellentétben azonban a *Sziszüphosz* szerzőjének spekulációjával (melyet alább tárgyalunk), Prodikosz esetében nem egyértelmű, hogy a vallás maga egy bölcs ember „találmánya" volna, azaz mesterséges kontrukció. Felvetették ennélfogva, hogy Prodikosz nem kívánta diszkreditálni a vallást, és nem tagadta az istenek (vagy valamiféle

[28] Tanításaira vonatkozóan hasznos összefoglaló Mayhew (2012. xiv–xxvi).

[29] A herkuláneumi papírusz szövegét Henrichs (1975. 116) szövegkiadásából fordítottam. Ez megegyzik Mayhew (2012. 41) szövegével. (DK84 B5 ennek egy rövidített változata. A Sextustól származó további szöveg szintén saját fordításom.)

istenség) létezését, hanem vagy csupán a hagyományos vallás isteneinek isten voltát vonta kétségbe, miközben hitt valamiféle egyéb istenségben (mint például Xenophanész) (Graham 2010. 861; Mayhew 2012. 183–184), és/vagy arra kívánt rámutatni, hogy őseink miként ismertek fel *valódi* isteni hatalmakat vagy erőket az olyasféle természeti létezőkben, mint a gabona (Sedley 2013b. 330). Hogyan értelmezhető tehát Prodikosz felfogása az istenekre, illetve az istenhitre vonatkozóan?

Először is érdemes felfigyelni rá, hogy Prodikosz elmélete az isteneszme kialakulásának első szakaszáról hasonlóságokat mutat Xenophanész naturalista magyarázataival. Xenophanész azt állítja, hogy a hagyományos vallásban „Írisznek" nevezett (tartott) istennő nem egyéb, mint színes felhő az égen (DK21 B32), s hogy a Dioszkuroszok (a későbbiekben „Szent Illés tüzének" nevezett fényjelenség a hajók árbocai felett) nem istenek, hanem lángra kapott felhők (DK21 A39). Prodikosz hasonlóképp naturalizálja az isteneket: minthogy az életük függött tőle, őseink (meg)istenítették a napot, a holdat és a folyókat. Nyilvánvaló azonban, hogy *számára* ezek nem istenek, csupán egyszerű természeti létezők, amelyekben semmi transzcendens nincs (Guthrie 1971. 242; Taylor et al. 2015). Ez különösen a második civilizációs fejlődési szakasz fényében plauzibilis konklúzió: az még talán elfogadható, hogy Prodikosz úgy vélte, az emberek valódi isteni erőket ismertek fel abban, amiről *maga is úgy véli*, hogy istenek (a nap, a hold, a folyók), de ugyanez nehezen elképzelhető az emberi „feltalálókkal" kapcsolatban: a megistenítés az elmélet megfogalmazója szemszögéből tekintve itt nyilvánvalóan illúzórikus.[30]

De hogy állunk azzal a feltételezéssel, hogy Prodikosz csupán a hagyományos vallás istenképét tekintette illúzórikusnak, és nem vetette el mindenféle isten-eszme valóságalapját? Adatok hiányára nem lehet bizonyosságot alapozni, azonban vannak esetek, ahol ilyenkor is valószínűsíthetőek bizonyos következtetések. Az igaz, hogy Xenophanész Prodikoszhoz hasonlóan naturalizálta a hagyományos isteneket, azonban helyettük hangsúlyosan propagált egy(etlen), „leghatalmasabb" (legtiszteletreméltóbb) Istent, akiről úgy gondolta, kultikus tisztelet illeti, méghozzá hagyományos vallási kereteken (a *szümposzion*on) belül (DK21 B1) (Mogyoródi 2019. 14–16). Ha azonban Prodikosz a hagyományos vallás isteneivel szemben egy efféle, szublimált, (morálisan) „megtisztított", nem illúzórikus istenséget tételezett volna fel, ennek minden bizonnyal nyoma volna legalább a testimóniumokban, minthogy komoly vallásújításról volna szó (miként Xenophanész esetében). Ilyesmiről azonban egyetlen forrásunk sem tudósít. Valószínűsíthető tehát, hogy minden isteneszmét puszta emberi konstrukciónak, valóságalapot nélkülözőnek, azaz illúziórikusnak tekintett – tehát modern értelemben (is) ateista volt.

[30] A „kétfázisú" fejlődéselméletet meggyőzően veszi védelmébe Henrichs (1975. 111–114).

Miként Xenophanész isteneszméje, Prodikosz elmélete is a „természeti" és a „természetfeletti" fogalmainak világos megkülönböztetését implikálja (Mogyoródi 2019. 26, 50. lj). Mivel azonban mindenféle isten-eszme kialakulását emberi attitűdre vagy hitre vezeti vissza, elmélete vele szemben nem egyszerűen naturalizáló, hanem redukcionista és – modern értelemben véve – szekuláris (Guthrie 1971. 242; Taylor et al. 2015). Prodikosz számára a világ eredetileg és eredendően „varázstalanított", az „istenek" nem rendelkeznek elme-független valósággal,[31] az emberi elme belevetítései a puszta természeti létezőkbe, mely belevetítés feltehetőleg emocionális indíttatású (hála), de alapvetően érdekvezérelt gondolkodásmódot (haszonelvűség) tükröz.

Ez utóbbi szempont, a „hasznosság" *(ópheleia, khrészima)* hangsúlyozása a szekularizációs tendencia további aspektusait is feltárja. Abban az elméletben, hogy őseink megistenítették az emberi jótevőket, feltalálókat, Prodikoszt erősen motiválhatta az emberi fejlődésbe vetett hite, az a korában elterjedő gondolat, hogy a civilizációs felfedezések (a földművelés[32] vagy a mesterségek kialakulása) kiemelték az embert a természeti állapotból. Ez az „antropocentrikus attitűd" (Henrichs 1975. 112) nem más, mint a prótagoraszi „ember a mérték" elvének speciális alkalmazása. A vallásos hit kialakulásának második fázisa valójában az ember apoteózisáról szól (Meijer 1981. 229), mégpedig paradox módon *szekuláris* megistenüléséről. Nem ősi elődeink istenítették meg a feltalálókat, hanem hitük szekuláris, későbbi értelmezője, aki – mint Voegelin rámutat – személyes vallásos tapasztalat hiánya mellett próbálja megérteni őket, s aki számára ezért az emberek csupán metaforikus értelemben lehetnek „istenek", hiszen efféle lények nem léteznek. Az elmélet láthatólag egy „varázstalanított" elme gondolkodásmódját tükrözi, mely egy tőle idegen mentalitás kialakulására keres magyarázatot, olyan fogalmi keretek között, amelyek *számára* felfoghatóak – hasonlóan a 19. századi, szekuláris kultúrantropológusokhoz.[33]

Végül, az említett elméleti keret, mely rejtett előfeltevésként áll a háttérben egy további következtetésre is okot ad. A „hasznosság" elve a szofisták „pragmatikus utilitárizmusának" (Henrichs 1975. 112) fontos eleme. A szofisták gyakorlat-orientált oktatása mögött az a meggyőződés állt, hogy valamely dolog értékét (kizárólag vagy legalábbis döntő módon) a hasznossága adja. Ez a gondolkodásmód áll Prodikosz vallásra vonatkozó elmélete mögött is, amit belevetít az ősök hitébe. A vallásos hit efféle, a haszonelvűséget szem előtt tartó

[31] Mivel *Prodikosz számára* a kenyér vagy a bor (valójában) nem többek fizikai létezőknél (miként a folyók vagy a tűz sem), üzenete nem lehet az, hogy az emberek „felismertek" bennük valamit, ami percepciójuktól függetlenül létezik (*contra* Sedley 2013b. 330), hanem csak az, hogy olyasmit vetítettek beléjük, ami csupán az ő elméjükben létezik – tehát illúzió.

[32] Erre vonatkozóan lásd Themistius testimóniumát (DK84 B5), melyről lásd Henrichs (1975. 118–119).

[33] Evans-Pritchard (1965. 24) ezt az inadekvát értelmezési keretet találóan a „ha én ló volnék" tévedésének nevezi, melyet a 19. század nagy kultúrantropológusai elméleteiben mutat ki.

felfogását azonban már Platón éles kritikával illeti, mivel az istenség és az ember kapcsolatát az üzleti tranzakció szintjére süllyeszti (a *do ut des* elve) (*Euthüphrón* 14e–15b). Habár a görög vallásban az áldozásnak nagy jelentősége volt, azért az a gondolat vagy vallásos attitűd, hogy az istenek „lekenyerezhetőek", a genuin vallásos hittől való lényegi eltévelyedés, „unorthodoxia" és ennyiben ateizmus (vö. *Törvények* 885b, 907b).

IV. *SZISZÜPHOSZ*

Hajdan *(én khronosz hot')* rendezetlen volt az ember élete,
a nyers erő vezette, mint az állatét *(thériódész)*,
midőn jutalmat nem várhattak még a jók,
s a rosszakat nem érte semmi büntetés.
Az emberek csak aztán hoztak, azt hiszem,
büntetni törvényt *(nomusz … kolasztasz)* – s így lett zsarnokká a jog,
s rabszolgává a gőg s a bűn minden faja;
mert büntetés sújtotta azt, ki vétkezett.
Aztán, mikor törvények tiltották a nyílt
erőszakot, s titokba rejtezett a bűn,
úgy vélem, egy bölcs, nagytudású *(püknosz … szophosz gnómén)* férfiú
akkor találta ki azt, hogy vannak istenek *(to theion)*
az ember számára – hátha félnek így
titokban vétket elkövetni, sőt: gonosz
beszéddel is, vagy gondolattal ártani.
Tehát így vette kezdetét az ősi hit,
hogy van egy daimón, halhatatlan életű,
ki hall és lát, gondolkodik s mindenre néz,
természetére nézve szintén isteni,
mindent meghall, mi emberek közt mondatik,
s mi csak történik, ő meg tudja látni mind.
Ha szótlanul magadban rosszat tervezel,
az istenek szemében rejtve nem marad;
velődbe *(to … phronun)* néznek. Így beszélt a férfiú,
hazugság köntösébe öltöztetve *(pszeudei kalupszasz)* az
igazságot *(tén alétheian)*, költötte ő e drága tant *(didagmatón hédiszton)*.
S az istenek lakáról azt hitette el
– hogy ezzel is növelje még a rettegést,
megismervén, hogy minden félelem s öröm
keserves életünkben onnan származik –,
hogy fönn az égnek hajlatán van, ott, ahol
a villám kél, s szörnyű mennydörgés kitör,

és égiháború cikázó fénye száll;
mert bölcs teremtő *(Khronu .. tektonosz szophu)* műve – szólt – a díszes ég,
ahonnan ránk a csillagok tüzes vasa
csillog, s a dús esők a földre hullanak.
Ilyen nyomasztó félelmekkel vette ő
az emberfajt körül, s a messzi tereket
benépesítve *(katókiszen)* szépszavún,
a bűn uralmát *(tén anomian)* félelemmel ölte ki.
…….
Úgy vélem, egykor egy bölcs így beszélte rá *(peiszai)*
a halandókat, hogy istenekben higgyenek *(nomidzein daimonón einai genosz)*.
(DK88 B25 Sext. *Adv. math.* X.54.)[34]

Ennyi maradt fenn a *Szisziüphosz* című, valamikor az 5. század utolsó harmadában keletkezett szatírjáték szövegből, melyet Euripidésznek vagy Kritiasznak tulajdonítanak.[35] Sziszüphosz egyike a nagy görög vétkeseknek (mint Tantalosz, Prométheusz vagy Niobé), akik örök bünhődésre ítéltettek valamilyen, az istenek ellen elkövetett transzgresszióért, *hübris*ért. Az *Ília*szban (VI. 153) a „legcsalfább *(kerdisztosz)*[36] férfinek" nevezik, minthogy megkötözte Thanatoszt (a „halált") és ezzel (legalábbis egy időre) megszabadította az emberiséget tőle, illetve becsapta Hadészt (vagy meggyőzte Perszephonét) és (legalábbis késő öregkoráig) elkerülte a saját halálát. Büntetésként azonban arra ítéltetett, hogy a túlvilágon örökkévalóan egy minduntalan visszaguruló sziklát görgessen fel egy hegyre.[37] Habár a büntetés szimbolikus jelentése többféleképpen értelmezhető, figyelemre méltó Kerényi felvetése, miszerint az embernek a halál elkerülésére irányuló, hiábavaló fáradozását szimbolizálja (Kerényi 1977. 236). Innen tekintve sokatmondó, hogy Sziszüphosz az, aki az istenhitet egy „bölcs, nagytudású" (*szophosz* 11, 41) férfiú találmányaként mutatja be, mivel azt sugallja, hogy a találmány jelentősége a halál meghaladására tett kísérletéhez mérhető.

A történet számos újdonsággal szolgál az emberiség őstörténetéről szóló korabeli spekulációkhoz képest (Davis 1989. 29–30; Kahn 1997. 258 skk.). A hagyományosnak tekinthető, bevezető formula („hajdan…") azonnal felidézi Prótagorasz Platónnál szereplő „nagy beszédének" mítoszát (320c8–d1), mellyel

[34] Kerényi Grácia fordítása In *A szofista filozófia* (1993. 85–86).

[35] Habár elvileg nem mindegy, vajon a Harminc Zsarnok egyikének saját nézeteit tükrözi-e a dráma, vagy Euripidész egy szereplője beszél (ahol is esetleg kritikailag viszonyul hozzá a nagy tragédiaíró) (vö. Kahn 1997. 249–250), akárhogy is áll a helyzet, annyi bizonyos, hogy efféle nézetek megjelentek a korban – és ez jelen vizsgálódásunk szempontjából elégséges. (A szerzőség kérdéséről Kahn mellett lásd még Davis 1989 és Sedley 2013b.)

[36] A *kerdión* melléknév felsőfoka, melynek a kontextusban releváns jelentése: 'ravasz, találékony'.

[37] A mítosz legbővebb változata Phereküdésztől maradt ránk (fr. 119 Jacoby); Perszephoné meggyőzését Theognisz (703–705) említi.

azonban tartalmilag beszédes kontrasztban áll.[38] A mítosz szerint az istenek nem csak hogy ősidőktől fogva léteztek (az embert megelőzően, hiszen ők teremtették), hanem az írott vagy íratlan törvények és az erkölcsiség (a „tisztesség [*aidósz*] és a jog [*diké*]", 322c2) is tőlük, pontosabban Zeusztól származott, aki megsajnálta őket, mert „közösségalkotó képesség" *(politiké tekhné)* híján képtelenek voltak egymással békésen társulva megvédeni magukat a vadállatoktól, ezért pusztulni kezdtek (322a–c). A *Szisziüphosz* ezzel szemben egy isteneket nélkülöző, erőszakos és állatias emberi ősállapotból indul ki, ahol maguk az emberek hozzák létre az első törvényeket (1–8), azonban ezek tökéletlensége (és/vagy a rosszra való emberi hajlandóság) miatt egy okos ember feltalálta az istenfélelmet, hogy elejét vegye a titokban elkövetett erkölcstelenségnek (9–15). Mármost az „első feltalálók" *(prótosz heuretész)* hagyományosan istenek (Davis 1989. 21), azonban ezt a privilégiumot a *Szisziüphosz* szerzője (Prodikoszhoz hasonlóan) az embernek tulajdonítja, amivel megfordítja az istenek és emberek szokásos prioritási viszonyait (Kearns 1995. 524; vö. Guthrie 1971. 244, Davis 1989. 21). Ez a prótagoraszi *homo mensura* tézis egy újabb alkalmazása, mely ezúttal súlyos politikai következményekkel is jár. Mielőtt erre kitérnénk, érdemes megvizsgálni a történet ateista aspektusait.

Az ateizmus legnyilvánvalóbb módon a bölcs által kitalált történet „hazug" vagy „hamis" *(pszeudosz)* voltában érhető tetten, mellyel elrejti az igazságot *(alétheia)* az emberek elől (25–26). Ez világosan arra utal, hogy nem csupán az istenekről szóló bizonyos mítoszok „kitalációk", hanem maga az istenhit is, az istenek létezésének feltételezése.[39] De vajon ennyi volna az elfedett igazság, ti. hogy istenek nem léteznek? Nem kevésbé fontos az a további üzenet, hogy *az erkölcsi rendnek* valójában nem létezik semmiféle, transzcendens, isteni garantálója, az ember magára van hagyatva a jó és a rossz megítélésében (Voegelin 1957. 322–323). Ennélfogva nem létezik semmiféle garancia vagy remény rá, hogy az igazságosság győzedelmeskedik, ahogyan nem győzedelmeskedett a *hübrisz* őseredeti állapotában sem, dacára a büntető törvények emberi bevezetésének (1–10).

Fontos körülmény, hogy szerzője a „bölcs" által kieszelt narratívát egy, az égi jelenségekre vonatkozó, viszonylag részletes, a korabeli tudományos spekulációkra emlékeztető, természetfilozófiai szókészlettel élő leírással támasztja alá (31–36). Hogy ez is „varázstalanított" univerzum, abból nyilvánvaló, hogy az ég-

[38] A toposzt Bárány István pontosabban adja vissza: „Hajdanában létezett egy korszak, amikor…" (Bárány 2007. 29). – Vitatott, hogy a Platón által Prótagorasz szájába adott mítosz mennyiben tükrözi a történeti Prótagorasz nézeteit (lásd Kahn 1981. 98 fenntartásait). Ami azonban az istenhitet illeti, nehezen összeegyeztethető a történeti Prótagorasz agnoszticizmusával, hiszen a mítosz szerint az istenek már az embert megelőzően léteztek (*Prótagorasz* 320c8). A mítoszról lásd Bárány (2007. 112–117).

[39] Xenophanész „a régiek kitalációiként" (*plaszmata tón proterón* B1.23 – Marticskó József fordításában „hajdani képzetek") kritizálja a titánok, gigászok és kentaurok harcáról szóló mítoszokat. Mint azonban kiemeltem, ez nem involválta számára az istenhit *mint olyan* hamisságát.

boltot „a bölcs mester, Khronosz (’az Idő’)” (34)[40] műveként mutatja be, ahol is „Khronosz” világosan nem istenség (hiszen a „bölcs” a *természeti erők* által kiváltott félelemre apellálva fundálja ki narratíváját), hanem valamiféle mechanikus természeti erő metaforája. A párhuzam az istenhitet bevezető „bölcs” és a „bölcs mester, Khronosz” között nyilvánvaló: ahogyan „az Idő” elhelyezte a csillagokat s egyéb gyönyörű, de félelmetes égi jelenségeket a mennybolton, úgy találta meg a bölcs egy mindentudó, mindent látó, kozmikus rendőrként funkcionáló, büntető istenség megfelelő helyét (38–39) ugyanitt, ahonnan a természeti erők által keltett legfőbb emberi félelmek erednek.[41] A párhuzam – Prodikosz feltalálóihoz hasonlóan – emberi apoteózist sugall, azt a gondolatot, hogy a vallásos hit feltalálója olyasféle hatalmat képvisel, mint amilyet a kozmosz isteni elrendezője (már ha volna ilyen).

„A bölcs mester, Khronosz” felidézi Anaximandrosz töredékét, mellyel azonban éles kontrasztba állítható, s a kontraszt révén megvilágítható a különbség a *Sziszüphosz* szekuláris világegyeteme és egy olyan kozmológia között, mely lényeges elemeket őriz meg a vallásos hitvilágból. Anaximandrosznál az ellentétekből („a hideg és a meleg csírája” DK12 A10) kifejlődő, ellentétes elemek (tűz, levegő, víz, föld) „büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogatlankodásaikért az Idő elrendelése szerint *(kata tén tu Khronu taxin)*”[42] (DK12 B1). Az „időt” itt a modern gondolkodás hajlamos megfeleltetni valami olyaminek, amit mi „természeti szükségszerűségnek” nevezünk,[43] mely mechanikusan érvényesül, miként a természeti törvények. Azonban a törvényszéki nyelvezet által implikált megszemélyesítés – ahol is az Idő a büntetésről úgy rendelkezik *(kata tén … taxin)*, mint bírák a törvényszéken –, azt sugallja, hogy a büntetés nem mechanikusan vagy automatikusan következik be, hanem valamiféle mérlegelés keretén belül. A „szükségszerűség” arra vonatkozik, hogy a büntetés előbb vagy utóbb mindenképp bekövetkezik, azonban „az időközöket, a nagy évszakos változásokét éppúgy, mint a kisebb jelentőségűekét, felügyelni kell és a megfelelő elrendelést kell kiróni” (Kirk–Raven–Schofield 1998. 188).

Anaximandrosz e töredéke kiváló példája a hagyományos vallásos istenhit egy olyan fajta *racionalizációjának*, mely annak lényegére reflektál, miközben kozmikus összefüggésekbe helyezi. A filozófiatörténészek ugyanis e tekintetben hajlamosak nagyobb szakadékot feltételezni a mitikus világkép és a filozófiai spekulációk között, mint amilyen valójában volt. Érdemes azonban észrevenni, hogy

[40] Kerényi Grácia csupán „bölcs teremtőt” fordít (némiképp félrevezetően, hiszen a görögöknél nincs isteni „teremtés”, csupán *elrendezés*).

[41] Kerényi Grácia fordítása ezen a ponton (38–39. sor) félrevezető: nem arról van szó, hogy a bölcs (férfiú) csillagokkal és egyéb égi jelenségekkel „népesítette be” (*katókiszen* 38) a teret, hanem hogy az *istenségnek* (*ton daimon’* 39) az égbolton megfelelő helyet (*preponti khórió* 39) talált és oda „telepítette” *(katókiszen)*.

[42] Steiger Kornél és Cziszter Kálmán fordítása In Kirk – Raven – Schofield (1998. 183).

[43] A töredékhez (B1) tartozik Szimplikiosz *in Phys.* 24.17 szövegében a bevezető formula is: „szükségszerűen” (*kata to khreón*) (uo.).

a görög vallásos gondolkodók számára Homérosztól kezdve Hésziodoszon, Szolónon, Szophoklészen át Hérodotoszig és tovább „az igazságosság, a rend és az isteni eszméje szorosan összekapcsolódik", mégpedig nem egyszerűen preskriptív, hanem deskriptív módon, „miként a természettörvények" (Kearns 1995. 516), habár számunkra, „halandók" számára ez nem minden esetben vagy pillanatban világos. Mert persze az isteni nem volna az, ami, ha adott esetben nem volna képes felborítani ezt a rendet (Kearns 1995. 517). Azonban „az események egy olyan, általános mintát követnek, melyben a túlzott prosperitás, s különösképp a belőle fakadó gőg végül bukáshoz vezet" (Kearns 1995. 517). Ilyen absztrakciós szintű, általános nézőpontból tekintve Anaximandrosz csupán kozmikus perspektívába helyezi és ebben az összefüggésben juttatja kifejezésre a görögség primordiális hitét az isteni és a rend (igazságosság által garantált) viszonyára vonatkozóan. Az elemek törvényszerűen megbűnhődnek egymással szemben elkövetett gőgjükért vagy túlkapásaikért (*hübris*ükért), miközben az, hogy ez mikor és miként következik be, az „Idő" mint bíra megítélésétől függ. Tehát a vallásos/mitikus és a tudományos/filozófiai felfogás egyaránt úgy gondolja, hogy „az észlelésünknek feltárulkozó világ legmélyén olyan erők munkálkodnak, melyek működésmódja az átlagos felfogás számára csupán részlegesen hozzáférhető: a világegyetem bizonyos értelemben alapvetően vallásos marad" (Kearns 1995. 518). Ez a felfogás lényegileg különbözik a *Sziszüphosz* világképétől, nem egyszerűen mert a törvényeknek, illetve az igazságosság érvényesülésének az utóbbi szerint nincs isteni garantálója, hanem mert a törvény puszta emberi találmány, ezért soha nem lehet tökéletes, azaz igazságos. Ezzel elérkeztünk a szöveg politikai implikációihoz.

Mielőtt az emberi megegyezéstől vagy mérlegeléstől függő törvényfelfogást demokratikus fejleményként üdvözölnénk, érdemes rámutatni a koncepció nagyon is elitista implikációira. A „bölcs" a megtévesztett köznéphez képest privilegizált pozícióban van (Kearns 1995. 524), nem csupán, mert ő az, aki egyedül ismeri az igazságot, hanem mert azáltal, hogy a büntető isten eszméjét sikerül elhitetnie a tömeggel, az irányítás pozíciójába kerül (legalább potenciálisan) (Voegelin 1957. 322). Hatalma, mint fent a bölcs és az „idő" párhuzama kapcsán jeleztem, az istenekéhez mérhető. Ez az első fennmaradt szöveg Európában, amelyik a vallásos hitet ideológiai konstrukcióként mutatja be, „hamis tudatként", melyet valaki a tömeg manipulálása érdekében terjeszt el. Ez első pillantásra túlzó következtetésnek tűnhet, tekintettel arra, hogy a bölcset jószándék irányítja: nem azért terjeszti a büntető istenség hitét, hogy felborítsa vele a törvényes rendet, ellenkezőleg, épp a törvényszegésnek kívánja elejét venni, a csoportérdek és a szolidaritás érvényesülése érdekében. Ugyanakkor észre kell vennünk, hogy miközben a koncepció a vallást/istenhitet az erkölcsiség egy funkciójára redukálja,[44] a hasznosságot „a

[44] Arra, hogy a görög vallás nem redukálható erkölcsi funkciójára, Burkert mutat rá (1985. 247), aki ezzel kapcsolatban „Zeusz kvázi-amorális igazságosságáról" beszél. Vö. Kearns 1995. 515–519.

politikai cselekvés hatékonyabb formájának tekinti a *nomos*znál" (Ostwald 1987. 255). Ha a törvényt nem az egyes individuumok képességeit és erejét transzcendáló, átfogó normaként fogjuk fel, hanem emberi invencióként, és ennyiben kontingensként és kontrollálhatóként, könnyen válhat belőle olyan ideológiai fegyver, melyet az uralkodó elit érdekében a naiv tömegekkel szemben vetnek be.[45] A *Szisziüphosz* 25. sorának első pillantásra értelmezhetetlen jelzője (*hédiszton* 'legkellemesebb, igen örömteli'), mely a bölcs tanítását minősíti – és amelyet ennélfogva a kézirat szövegével szemben egyesek *kerdisztonra* ('leghasznosabb') emendálnak[46] – értelmet nyer, mihelyt a bölcs, a „természettől fogva arisztokrata" perspektívájából nézzük, aki haszonélvezője a naiv tömegek ostobaságának, akik meséjének bedőlnek. Ez ugyanazt a cinikus hozzáállást jelzi, mások vallásos hitének gátlástalan kihasználását, mint amelyre Xenophanész reagál egy olyan, „leghatalmasabb" Isten tiszteletének propagálásával, aki – hite szerint – válaszol az igazságos cselekvés képességéért esdeklőknek (DK21 B1.16) (Mogyoródi 2019. 14–15). Ebben a felfogásban azonban a társadalmi hasznosság *alárendelődik* egy emberfeletti hatalomnak, mely a társadalmi rend transzcendens forrásaként *értékeli* a rend fenntartását elősegítő emberi viselkedést. A *Szisziüphosz* „szofista mítoszában" (Voegelin 1957. 322) ezzel szemben a pragmatikus társadalmi érdek néhány kiválasztott *ember* felsőbbrendű hatalmának rendelődik alá, miközben az immanens természeti világ legjobb esetben indifferens marad az emberi viselkedés tekintetében (gondoljunk Prótagoraszra), legrosszabb esetben pedig egyenesen olyan normaként szolgál, mely felborítja a társadalmi rendet azáltal, hogy az „erősebb" jogának érvényesítését diktálja.[47]

V. KONKLÚZIÓ

A fenti vizsgálódások alapján azt láthatjuk, hogy a preszókratikus filozófusok természetfilozófiai vagy teológiai spekulációi nem vezettek közvetlenül az istenek vagy az isteni/istenség eliminálásához. Ebben egy olyan, általános társadalmi-politikai folyamat játszott közre, melynek során a törvények, illetve erköl-

[45] Amint azt Thraszümakhosz elméletében látjuk az *Állam*ban, ahol azt fejtegeti, hogy az úgynevezett „igazságosság" (ill. a törvénykövető magatartás) nem más, mint olyan előírt viselkedés, amelyik valójában az uralkodó elit érdekeit szolgálja (a tömegével szemben), hiszen ők hozzák a törvényeket, mégpedig saját érdeküket szem előtt tartva (338c–339a, 343c–d). A törvénykövető, illetve erkölcsös magatartás ennélfogva „nemes együgyűség" vagy „naivitás" *(gennaia euétheia)* (348c12, vö. 343c6, 343d2).

[46] Kerényi Grácia fordítása („drága tan") ezen alapul. (Megjegyzendő, hogy a görög szövegben a kifejezés a 25. sorban szerepel, a magyar fordításban eltolódik a 26. sorba.)

[47] Amint azt Platónnál Kalliklész „természetjogra" hivatkozó ideológiájában láthatjuk (*Gorgiasz* 483a–484c). Ez az a „jog", mely különbséget tesz uralkodásra termettek (arisztokraták, „legkiválóbbak") és nem termettek (engedelmességre rendeltek) között (vö. különösen *Gorgiasz* 483c–d, 484b–c, 491c–d).

csök *(nomosz)* autoritása és ezzel együtt a társadalmi szolidaritás meggyengült vagy megkérdőjeleződött. Anaximandrosz vagy Hérakleitosz számára a „természet" és a „természetfeletti" nem zárják ki egymást, ennélfogva nem létezik *pusztán* természeti valóság, melynek az úgynevezett „istenek" csupán részei volnának, vagy fel kellene „találni" őket valamiféle pragmatikus cél érdekében. Ugyanakkor az istenire vonatkozó spekulációik kétségtelenül hozzájárultak annak *racionalizációjához*, részben a „természeti" és a „természetfeletti" fogalmi differenciálásával (különösen Xenophanész), részben annak koherens kozmikus keretbe illesztésével (Anaximandrosz és Hérakleitosz), vagy az igazságosság/törvényesség és az isteni szoros összekapcsolásával (Anaximandrosz, Hérakleitosz, Xenophanész). Azonban a természetfeletti (okság vagy erő) teljes eliminálása csupán az 5. század utolsó harmada körül következett be, egy olyan társadalmi, politikai, illetve szociálpszichológiai változás következtében, melynek során megkérdőjeleződött a törvények vagy szokások *(nomoi)* hagyományos státusza, autoritása.[48] Az efféle elméletek a filozófiai spekulációkból oly módon vettek át bizonyos elemeket, hogy az lehetővé tette a *nomosz* bármiféle isteni (természetfeletti) eredetének eliminálását. Mivel a *nomosz*t hagyományosan isteni eredetűnek tekintették (Guthrie 1971. 76–78, 135–136), a természetet meg kellett fosztani minden természetfeletti aspektusától. Ez nem hagyott további teret semmiféle „teológiának", hiszen innen tekintve nincs értelme „természetes teológiáról" beszélni, sőt, „természetfeletti teológiáról" sem (ezekre vonatkozóan lásd Mogyoródi 2016. 60–62), hiszen a természet egy olyan autonóm, önreguláló rendszer, melyben nincs helye vagy szerepe semminek, ami immanens rendjéből ne volna világosan magyarázható.[49]

A varázstalanított kozmoszfelfogás egy olyan kultúrtörténeti fejlődéselmélettel egészült ki, mely szerint az ember kialakulása semmiben sem különbözött az állatokétól (ti. mindannyian iszapból keletkeztek), és a civilizációs fejlemények (beleértve a törvényeket is) bizonyos emberek által mesterséges módon lettek

[48] Korántsem szeretném azt sugallni, hogy ennek a szofisták tevékenysége önmagában okozója lett volna. Az 5. század utolsó harmadában kitörő peloponnészoszi háború (431), s különösen a 430–429-ben bekövetkező athéni pestis (melynek Periklész is áldozatul esett) társadalmi traumái feltétlenül hozzájárultak egyfelől a vallásos hit megrendüléséhez, másfelől (paradoxnak tűnő módon) az olyasféle vallásos fanatizmushoz (ezt ábrázolja Platón Euthüphrón alakjában), mely bűnbakkereséshez vezet (erről lásd Ford 2024. 146–149).

[49] Sedley (2013b. 347) szerint az ateizmushoz mint integráns elmélethez két, egymástól független elmélet kialakulása kellett: egyfelől egy olyan természetfelfogásé, melynek nem volt szüksége isteni okságra, másfelől egy olyan antropológiáé, mely (a *nomosz* eredete mellett) az istenhit kialakulását is megmagyarázta. – Hogy ez a két elmélet mennyire volt független egymástól, nem ilyen egyértelmű. Többféle módon is feltehető közöttük egy erős logikai kapcsolat: ha és amennyiben a természet értékeket nélkülöző, önregulatív rendszer, magyarázatra szorulnak az értékeket közvetítő törvények, illetve az értékeket közvetítő istenhit. Vagy (bizonyos értelemben fordítva): amennyiben azt az elméletet kívánjuk alátámasztatni, hogy a törvények (erkölcsök/értékek, vagy akár maga az istenhit) nem rendelkeznek objektivitással, elég a „természet" egy olyan felfogása, mely nélkülözi az efféle értékeket.

rájuk erőltetve.[50] Ezzel párhuzamosan hódított teret egy immanentista, antropocentrikus látásmód, mely az embernek kvázi-isteni szerepet tulajdonított a civilizációs fejlődésben. Akik számára nem volt közömbös az istenek létezése, csak annyiban nem, amennyiben az istenhit – vagy eredetét (Prodikosz) vagy célját *(Szisziüphosz)* tekintve – összefüggésbe hozható volt a hasznossággal. Ennek az érdekvezérelt gondolkodásmódnak a kivetítése az ember és az istenek/isteni viszonyára határozta meg azután az emberek közötti viszonyok felfogását is. A mitikus vagy vallásos paradigmában jellemző felfogás vagy attitűd, a személyes kapcsolatok alapvetően *karizmatikus jellege* (legyen az istenek és az ember között vagy ember és ember között)[51] ennek következtében erodálódott, s az istenek és az emberek kapcsolatát (miként az ember természeti állapotát is) az „úr és a szolga" *hatalmi harcaként* kezdték felfogni.[52]

Ha figyelembe vesszük, hogy az említett haszonelvű gondolkodásmód a vallásos hívek körében sem volt példa nélküli, az ateizmus kérdésköre tovább bonyolódik. Hívők körében a pragmatikus utilitarizmus kivetülése az istenek és emberek kapcsolatára a *do ut des* elvére épülő vallásossághoz vezet, melyet – mint utaltam rá – Platón éles kritikával illet Euthüphrón ábrázolásában a róla elnevezett dialógusban (*Euthüphrón* 14 c1–8), valamint Kephalosz alakján keresztül az *Állam*ban (330d4–331b7).[53] Az istentelenség három, Platón által számba vett formája közül (*Törvények* 885b, 907b) az Athéni társadalmi szempontból ezt tekinti a legdestruktívabbnak (*Törvények* 907b), olyan nézetnek, mely a leginkább megcáfolandó (905d) – talán éppen, mert a mély vallásosság köntösébe bújhat (amint azt Euthüphrón és Kephalosz alakja illusztrálja). Az istenek létezésének nyílt tagadása mellett a harmadik az a nézet, miszerint az istenek nem törődnek velünk. Ha a természet immanens részei, tehát pusztán természeti létezők (tárgyak), nem pedig karizmatikusan tisztelendő *személyek*, nyilvánvalóan nem. A görögök szemében nem volt szükség az istenek létezésének nyílt tagadására ahhoz, hogy az efféle nézeteket „istentelennek" tekintsék.

[50] Az evolúciós fizikai elmélet és a törvény konvecionalista felfogásának összefüggésbe hozását Arkhelaosz két testimóniuma illusztrálja: DK60 A1+A2: „Azt mondja, hogy az első élőlények iszapból keletkeztek, s hogy a jó és a rossz nem természettől fogva *(phüszei)* léteznek, hanem emberi megállapodás következtében *(nomói)* jöttek létre" (saját fordításom). Érdemes kiemelni a kontrasztot Anaximandrosszal: az ember nála is hasonlóképp a nedvességben (a tengerben, tengeri állatokban vagy halakban) keletkezett (DK12 A30), ugyanakkor „a jó és a rossz" olyannyira természettől fogva létezik, hogy az egész kozmosz alapvető működésmódjában kódolt (DK12 A1).

[51] Erre vonatkozóan lásd Burkert (1985. 273–274); Kearns (1995. 519); s főként Parker (2011. 9), aki a *do ut des* elve mentén felfogott kapcsolatot szembeállítja a hagyományos vallásra jellemző „általános reciprocitásra" épülő, személyes kapcsolattal.

[52] Mint Kahn (1981. 107) megjegyzi, a(z önző) *phüszisz*-pártiak az állatok viselkedését fogadták el mérceként az ember számára (az „erősebb joga" elvének alátámasztásaként) – miként Kalliklész teszi a *Gorgiasz*ban (483d).

[53] Az előbbiről lásd Mogyoródi 2005b. 136–137, 141–145, az utóbbiról Mogyoródi 2009. 19–32.

IRODALOM

A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. 1993. Fordította Adamik Tamás et alii. Budapest, Atlantisz.

Bauman, Richard 1990. *Political Trials in Ancient Greece*. London. New York, Routledge.

Bárány István 2007. Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Faragó László fordításának tekintetbe vételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. Budapest. Atlantisz. 107–168.

Bowden, Hugh 2015. Impiety. In Esther Eidinow – Julia Kindt (szerk.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford. Oxford University Press. 797–830.

Bremmer, Jan N. 2007. Atheism in Antiquity. In Michael Martin (szerk.) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, Cambridge University Press. 11–26.

Burnet, John 1892. *Early Greek Philosophy*. London. Adam and Charles Black.

Davies, Malcolm 1989. Sisyphus and the Invention of Religion: 'Critias' *TrGF* 1 (43) F19 = B 25 DK. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 36. 16-32.

Diels, Hermann – Walther Kranz 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Griechisch und Deutsch) 1–3. kötet. Zürich-Hildesheim. Weidmann. (= DK)

Dover, Kenneth 1976. Freedom of the Intellectual in Greek Society. *Talanta*. 7. 24–54.

Drozdek, Adam 2007. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine* Arche. Aldershot, Ashgate.

Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press.

Filonik, Jakub 2016. Impiety Avenged: Rewriting Athenian Religion. In E. P. Cueva – J. Martínez (szerk.) *Splendide Mendax: Rethinking Fakes and Forgeries in Classical Late Antique, and Early Christian Literature*. Groningen, Barkhuis. 125–140.

Ford, James C. 2024. *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*. London – New York, Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003393085

Gomperz, Theodor 1896–1909. *Griechische Denker*. I–III. Leipzig, Velt.

Görög gondolkodók 1. Thalésztól Anaxagoraszig. 1996. Fordította Bodor András, Kerényi Károly, Marticskó József, Ritoók Zsigmond, Sebestyén Károly, Steiger Kornél, Szabó György. Budapest, Kossuth könyvkiadó.

Graham, Daniel W. 2006. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.

Graham, Daniel W. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 1. kötet. Cambridge, Cambridge University Press.

Graham, Daniel W. 2013. The Theology of Nature in the Ionian Tradition. *Rhizomata*. 1/2. 194–216. https://doi.org/10.1515/rhiz-2013-0009

Gregory, Andrew 2008. *Ancient Greek Cosmogony*. Bristol, Bristol Classical Press.

Guthrie, W. K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy. Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.

Henrichs, Albert 1975. Two Doxographic Notes: Democritus and Prodicus on Religion. *Harvard Studies in Classical Philology*. 79. 93-123.

Hussey, Edward 1995. Ionian Inquiries: On Understanding the Presocratic Beginnings of Science. In Anton Powell (szerk.) *The Greek World*. London – New York. Routledge. 530–549.

Jaeger, Werner 1967. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. London – Oxford – New York, Oxford University Press.

Kahn, Charles H. 1981. The Origins of Social Contract Theory. In G. B. Kerferd (szerk.) *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH. 92–108.

Kahn, Charles H. 1997. Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment. *Phronesis*. 42/3. 247–262.

Kearns, Emily 1995. Order, Interaction, Authority. In Anton Powell (szerk.) *The Greek World*. London – New York. Routledge. 511–529.
Kerényi Károly 1977/1958. *Görög mitológia*. Fordította Kerényi Grácia. Budapest, Gondolat.
Kerferd, G. B. 2003. *A szofista mozgalom*. Fordította Molnár Gábor. Budapest, Osiris.
Kirk, G. S. – Raven, J. E. – M. Schofield 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Fordította és a jegyzeteket írta Steiger Kornél és Cziszter Kálmán. Budapest, Atlantisz.
Lesher, James H. 1992. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto–Buffalo–London. University of Toronto Press.
Mayhew, Robert 2012. *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*. Oxford, Oxford University Press.
Meijer, P. A. 1981. Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas. In H. S. Versnel – F. T. van Straten (szerk.) *Studies in Greek and Roman Religion. 2*. kötet. Leiden, E. J. Brill. 216–265.
Mogyoródi, Emese 2002. Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy. In André Laks – Claire Louguet (szerk.) *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion. 253–286. https://doi.org/10.4000/books.septentrion.55677
Mogyoródi Emese 2005a. Lábjegyzetek a *Szókratész védőbeszéde*hez. In Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a kommentárokat és a kísérőtanulmányokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). Budapest, Atlantisz. 55–112.
Mogyoródi Emese 2005b. Kísérőtanulmány a *Szókratész védőbeszéde*hez és az *Euthüphrón*hoz. In Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a kommentárokat és a kísérőtanulmányokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). Budapest, Atlantisz. 121–151.
Mogyoródi Emese 2007. Reveláció és ráció Parmenidész filozófiájában. A reveláció logikája. In Betegh Gábor – Bodnár István – Geréby György – Lautner Péter (szerk.) *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai kiadó. 14–42.
Mogyoródi Emese 2009. Az üzletember és az igazságosság. Platón a társadalmi szolidaritásról. In Laczkó Sándor — Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 6.: Az igazságosság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság. 11–42.
Mogyoródi Emese 2014. Xenophanés testimóniumai (DK 21A). *Antik tanulmányok*. 58. 367–385. https://doi.org/10.1556/anttan.58.2014.2.14
Mogyoródi Emese 2016. Xenophanész és a filozófusok istene. *Orpheus Noster*. 2016/2. 59–73.
Mogyoródi, Emese 2019. Xenophanes and the Rise of Theology in Early Greek Thought. *Philosophical Inquiry*. 43/1–2. 4–30. https://doi.org/10.5840/philinquiry2019431/22
Mogyoródi, Emese 2024. Light, Knowledge, Incorporeality and the Feminine in Parmenides. In Stanimir Panayotov – Andra Jugănaru – Anastasia Theologou – István Perczel (szerk.) *Soul, Body, and Gender in Late Antiquity: Essays in Embodiment and Disembodiment*. London – New York, Routledge. 33–56. https://doi.org/10.4324/9781003157779
Most, Glenn W. 2003. Philosophy and Religion. In David Sedley (szerk.) *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 300–322.
Naddaf, Gerard 2019. Revisiting the Religion of the Early Greek Philosophers, and Socrates' Contribution to the Controversy. *Ápeiron. Estudios de filosofia*. 11. 65–97.
Obbink, Dirk 1996. *Philodemus,* On Piety, *Part I. Critical Text with Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
Ostwald, Martin 1987. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press.
Parker, Robert 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford, Clarendon Press.
Parker, Robert 2011. *On Greek Religion*. Ithaca–London, Cornell University Press.

Romilly, Jacqueline 2002/1992. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Fordította Janet Lloyd. Oxford, Oxford University Press.

Sedley, David 2013a. From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age. In Stephen Bullivant – Michael Ruse (szerk.) *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford, Oxford University Press. 139–151.

Sedley, David 2013b. The Atheist Underground. In Verity Harte – Melissa Lane (szerk.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 329–348.

Taylor, C. C. W. – Lee, Mi-Kyoung 2015. The Sophists. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/sophists/>

Tor, Shaul 2017. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press.

Trépanier, Simon 2010. Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods. In Jan N. Bremmer – Andrew Erskine (szerk.) *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 273–317.

Voegelin, Eric 1957. *Order and History. Vol. 2: The World of the Polis*. Baton Rouge – London, Louisiana State University Press.

Wallace, Robert W. 1994. Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens. In A. L. Boegehold – A. C. Scafuro (szerk.) *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press. 127–155.

Warren, James 2015. Gods and Men in Xenophanes. In Verity Harte – Melissa Lane (szerk.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 294–312.

Waterfield, Robin 2000. Introduction. In *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Fordította Robin Waterfield. Oxford, Oxford University Press. xi–xxiii.

Whitmarsh, Timothy 2016. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York, Alfred A. Knopf.

Hamvas Endre Ádám

„Az életbe és fénybe távozom”: a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása

I. MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK

A hermetikus szövegekben olvasható, fényről szóló tanítások alapvetően kozmogóniai, kozmológiai jellegűek, azonban ezekkel összefüggésben e doktrínáknak van egy kulcsfontosságú, az emberi megismerésre és megvilágosodásra vonatkozó aspektusuk is. Az itt következő tanulmányban ennek a komplex tanításnak a rekonstruálására teszek kísérletet: rámutatok, hogy a kozmogóniai, illetve kozmológiai alapok után – amelyekben kitüntetett szerepet kap a mindent megelőző isteni fény, illetve azzal szoros összefüggésben az élet – hogyan válik a fény-teológia a hermetikus ismeretelmélet és antropológia csúcspontjává. Kiindulópontul vázolom a hermetikus kozmológia vonatkozó tanítását, majd bemutatom, hogy e tanítást hogyan lehet tágabb kontextusba helyezni, nevezetesen, hogy e kozmológiai doktrína hogyan lesz az emberre vonatkozó hermetikus elmélet megalapozása. Látni fogjuk, hogy az emberre vonatkoztatva az isteni eredetű teremtő fény miként lesz a legmagasabb rendű ismeret (gnószisz) katalizátora, és hogy e fény miként világosítja meg az emberi értelmet, azaz miért mondhatjuk, hogy e fény a hermetikus fel- és megvilágosodás (illumináció) egyik isteni eszköze.

Elöljáróban fel kell vetnünk néhány módszertani kérdést, amelyeknek fontos szerepe, illetve jelentősége van a szöveg értelmezése, illetve a metodikai kérdések szempontjából. Az egyik probléma történeti jellegű, és arra a kérdésre irányul, hogy vajon a hermetikus fényteológia eredete feltárható-e, és ha feltárható egyáltalán, akkor ennek a történeti ismeretnek van-e bármilyen relevanciája a tanítás megértése, illetve interpretációja szempontjából. A kutatók körében ismeretes, hogy Richard Reitzenstein, a szövegek egyik első alapos ismerője és modern hermetika-kutatás egyik megalapozója a hermetikus szövegek egyiptomi elemeinek hangsúlyozása után egyre inkább az iráni vonások jelentőségének hangsúlyozása felé fordult (lásd Reitzenstein 1904; 1927). Bár Reitzentein tagadhatatlanul jelentős munkát végzett, és számtalan elgondolkodtató párhuzamos szöveghelyet gyűjtött össze, úgy vélem, hogy a hermetikus fényteológia megértése szempontjából a kérdés és az arra adott lehetséges válaszok számunkra e kontextusban jórészt irrelevánsak, mivel segítségükkel inkább a kérdéses

probléma vallástörténeti kontextusára tudunk koncentrálni. Ebben a kontextusban megemlítendő még, hogy a szerzőre egyértelműen hatott a Teremtés könyve (lásd Ter 1,22), amire a 18. fejezetben minden bizonnyal szó szerint is utal (Dodd 1935; Pierson 1981; Wikander 2013). Mindazonáltal a jelen vizsgálódás nem a vizsgált hermetikus szövegek lehetséges forrásaira irányulnak, még ha e megfigyeléseknek lehet is némi jelentősége.

Mindezek mellett is felvethető, hogy a másik módszertani kérdés szorosan összefügg az említett történeti problémával. Reitzenstein óta sokan mások is hangsúlyozzák azt, hogy az egyik, szempontunkból is releváns és elemzendő szöveg (Poimandrész) tanításában a fénnyel kapcsolatos doktrína egy kozmológiai mítosz keretében jelenik meg, amelyben központi szerepet kap az Első Ember (Anthróposz) teremtésének története, és az a kérdés, hogy az isteni eredetű ember miért és hogyan lett az anyagi világ része és részese. A válasz megtalálása érdekében több kutató is foglalkozott ennek a mítosznak a karakterével. A már Reitzenstein által is felvetett párhuzamos szövegek alapján a Poimandrészt egyrészt gnosztikus[1] szövegként olvassák, remélve, hogy e mítosz karaktere és szimbólumrendszere segít feltárni a szöveg üzenetét. Ebből a szempontból nemcsak egy ezoterikus, tehát csak a beavatottak számára elérhető tudás (gnószisz) és annak elérése lesz a tanítás fontos része, hanem egy dualista kozmológiát közvetítő mitikus narratíva is, amely ezt a tudást közvetíti.

Másrészt vannak azok a szerzők, akik azt hangsúlyozzák, hogy ha a szöveg egy késői gnosztikus mítosz nyelvezetét használja, akkor érdemes lehet megtalálnunk a vonatkozó részek esetleges szimbolikus olvasatának a kulcsát, főleg

[1] A „gnosztikus” terminus meglehetősen kérdéses és problémás. Erre – és a kapcsolódó fogalmak (gnoszticizmus, gnózis) – kritikai vizsgálatára itt most nem térhetünk ki. Véleményem szerint továbbra is irányadónak tekinthető az 1966-os messinai konferencia által meghatározott definíciós keret, amely alkalmas kiindulópontnak tekinthető. E meghatározás szerint léteztek olyan szekták (főleg a 2. században), amelyek tanításukat főleg egy egységes motívumrendszert használó mitikus narratíva segítségével mesélték el. Ebben a mítoszban fontos elemet jelent az anyagi világba zuhant isteni szikra, amely a teremtés során, jellemzően Szophia hibájából anyagi testbe kerül, és ennek következtében elfelejti eredetét. A tanítás lényege az, hogy a gnosztikus tanító tanítványainak átadja azt a tudást (gnószisz), ami a beavatottat hozzásegíti eredetének felismeréséhez és az isteni világba visszatéréshez, mivel az emberi lélek – vagy annak egy része – ebből az isteni szikrából származik. A különböző gnosztikus mítoszok lényegében ennek a motívumsorozatnak a variációi. A gnosztikusnak nevezett szövegek kozmológiai tanítása alapvetően dualista, amelyben fontos szerepet játszik az anyagi világba zárt lélek feledése, illetve egy tökéletlen vagy tudatlan teremtő szerepe, aki kozmikus katasztrófát idéz elő. Ez utóbbi motívum a hermetikus szövegekből hiányzik: a teremtő istenség nem lehet rossz, és a világ csak annak tűnik rossznak, aki nem tudja megérteni az isteni teremtés, és az annak révén létrejövő létezők (a kozmosz és az ember) igazi természetét. Ez tehát éles ellentétben áll az úgynevezett gnosztikus tanítások pesszimizmusával. A kérdéshez lásd Bianchi 1967. A gnózis és kapcsolódó fogalmak kritikai elemzéséhez lásd Williams 1999. A Poimandrész mint gnosztikus szöveg kapcsán lásd Layton hivatkozott kötetét. A következőkben a mellett érvelek, hogy bár e motívumok egy része fellelhető egyes hermetikus szövegekben, azok üzenete alapvetően más, és a hermetikus antropológia ennél optimistább képet fest.

az olyan zavarba ejtő részek esetén, amelyek azt írják le, hogy miként esett és vegyült szerelembe az Ember és a Természet (Segal 1986). A másik módszertani probléma tehát arra vonatkozik, hogy miként olvassuk a kérdéses szövegeket, és mennyiben van szó arról, hogy ezekben az értekezésekben egy speciális szimbolikus nyelvezet megértésére kell felkészülnie az olvasónak, amihez az elemzőnek egy hermeneutikai kulcsot kell átnyújtania. (Van Moorsel 1955; Klein 1962; Södergård 2003.) Tény, hogy a hermetikus szövegek ilyen jellegű vizsgálata egyértelműen segít megérteni a hermetikus misztérium, illetve beavatás természetét (Van den Kerchove 2012). Bár a következőkben részben más pontokra fókuszálok, és vizsgálódásom tárgya alapvetően más kérdésekre irányul, a fenti megállapításokat célszerű figyelembe vennünk, hiszen jól mutatják a szöveg értelmezésének nehézségeit, amikor a filozófiai és filológiai vizsgálódás eszközeihez nyúlunk, hiszen teljesen nem tekinthetünk el a jelzett kérdések által megszabott kontextuális keretektől.

Alább igyekszem rámutatni, hogy

1. a hermetikus értekezések a hasonlóságok ellenére sem gnosztikus szövegek,
2. a hermetikus fény-teológia, és az abban található terminológia nem az egyes szövegekben alkalmazott mitológiai narratívából következő szimbolikus beszédmód szerint értelmezendők, hanem egy ontológiai és antropológiai tanítást közvetít. Magam a hermetikus fény-teológia kifejezést használom, mivel, amint látni fogjuk, a teremtésben is alapvető szerepet játszó fénynek az ember megistenülésének kérdése okán a hermetikus tanítás teológiai aspektusával van szoros kapcsolata. Ebből a szempontból lesz fontos a hermetikus illumináció legfontosabb eszköze, az értelem *(núsz)* használata révén elérhető tudás *(gnószisz)*.

A Corpus Hermeticum című gyűjtemény első darabja a Poimandrész címen ismert dialógus, amely egyben a kötet egyik legjobban ismert és legtöbbet elemzett szövege is. Mindazonáltal az értekezés mindmáig több megválaszolatlan kérdést is felvet, amelyeket itt csak röviden érintünk. Az első és alapvető probléma a szövegnek a corpuson belüli helyzete és státusza. Erre a problémára mindenképpen reflektálnunk kell, mivel e nélkül az egész érvelés és annak alapja válhat kérdésessé. Arról van szó, hogy bár a Poimandrész egy hermetikus gyűjtemény részeként, méghozzá annak nyitódarabjaként hagyományozódott, a szövegben nincs megnevezve Hermész, vagy bármely másik, a hermetikus szövegekhez köthető szereplő. Az egyetlen megnevezett alak a rejtélyes nevű Poimandrész, a dialógus központi jelentőségű tanításának kinyilatkoztatója, aki a tökéletes vagy abszolút hatalom értelmeként *(ho authentiasz núsz)* definiálja önmagát. Ezzel szemben a szöveg „főszereplője" – aki egyes szám első személyben számol be az eseményekről, azaz a látomásáról, illetve annak magától Poimandrésztől származó értelmezéséről – végig névtelen marad, így csak feltételezhetjük, hogy

a szöveg annak az események a tanúsága, amikor a gyűjteményben olvasható többi kinyilatkoztatás átadója, Hermész Triszmegisztosz közvetlenül részesül az isteni megvilágosodásban. Érdemes kiemelni, hogy az isteni fény már ebben a kontextusban megjelenik és jelentős szerepre tesz szert, tudniillik Poimandrész magát a teremtő Fényként, értelemként és istenként azonosítja, aki tanításával egyszersmind meg is világítja Hermész értelmét. Ebből következően Poimandrész egyszerre lesz maga az alkotó és az alkotást megvilágító, illetve értelmező isteni fény is (CH. I. 6). Mindezek mellett Poimandrész alakja feltűnik más hermetikus dialógusban is (CH. XIII. 15), mégpedig hasonló módon, a kinyilatkoztatás forrásaként. A tizenharmadik dialógus egy helye arra utal, hogy az ismeretlen szerző éppen a Poimandrészben feltűnő isteni alak nevét, szerepét értelmezi és hozza kapcsolatba az emberi értelemmel, illetve a megvilágosodás képességével (CH. XIII. 19).[2] E szöveghelyeket részletesen most nem kell bemutatnunk, mindez csak azt támasztja alá, hogy Corpus Hermeticumon belül található elégséges érv annak alátámasztására, hogy a Poimandrészt autentikus hermetikus dialógusnak tekintsük.[3] A citált szöveghelyek alapos vizsgálata arra utal, hogy a CH. XIII. szerzője magára az általunk is ismertetendő Poimandrész című dialógusra reflektál, így – a szakirodalomban általánosan elterjedt módszernek megfelelően – a továbbiakban a dialógust hermetikus szövegként olvassuk és elemezzük.

II. A FÉNY KOZMOGÓNIAI SZEREPE A POIMANDÉSZBEN ÉS A CORPUS HERMETICUM III-BAN[4] (HERMÉSZ SZENT TANÍTÁSA)

Hogyan jelenik meg a fény a Poimandrész kozmológiájában és milyen következményei vannak ennek a koncepciónak a szöveg antropológiai tanítása szempontjából? A dialógus elején a látomásáról beszámoló szerző előtt egy hatalmas, pontosan meg nem határozható jelenés tűnik fel, amely képes választ adni a létezők természetére vonatkozó alapkérdéseket illetően. Érdekes módon a jele-

[2] A szakasz szerint az értelem a logosz pásztora (a szerző a pomainei igét használja), ami utalás Poimandrészre, akinek nevét a *poimén*, azaz pásztor szóval hozták kapcsolatba. Az utalásnak nyilvánvalóan csak akkor van értelme, ha a dialógus szerzője tudott Poimandrészről, különben aligha használna ilyen szokatlan kifejezést.

[3] A szakirodalomban nem szokták kétségbe vonni azt, hogy a Poimandrész hermetikus dialógus lenne. Erről, a szakirodalmi hivatkozásokkal együtt lásd Copenhaver 1992. 94–95. Újabban Bull 2018. 121–131.

[4] Bár a Corpus Hermeticum egy szöveggyűjtemény, és egyes dialógusok között kétségtelenül találhatók ellentmondások, ezek egymásra vonatkoztatott értelmezése mégis legitim módszer, mivel határozottan lehetséges egy hermetikus tanítás rekonstruálása. Az értelmezési és terminológiai kérdéseket és problémákat korábban áttekintettem. Erről lásd Hamvas 2023. 11–73, illetve Mahé 2019. cxvii–cxliv. Megjegyzendő még, hogy a szövegek hagyományozódása során sok szövegromlás és interpoláció történt, így nem kizárt, hogy egyes nehezen értelmezhető, vagy ellentmondásos állítások e folyamatnak az eredményei.

nés, azaz maga az isteni értelem, nem szisztematikusnak ható filozófiai tanítást ad elő, hanem – feltehetően mintegy spirituálisan eggyé válva a látomás szemlélőjével[5] – mintegy feltárja és megmutatja a szerzőnek az őseredeti kozmogóniai eseményeket. Vagyis már itt, a dialógus elején világossá válik, hogy itt nem egy diszkurzív módon előadott tanítással van dolgunk, hanem e tanítás tartalmának a közvetlen, kinyilatkoztatásban, illetve látomásban történő átadásával.[6] A kérdéses szöveghelyet alább idézem. (A szöveget én tagoltam az adott pontok szerint, mivel így könnyebb áttekinteni a kozmogóniai folyamat egyes állomásait, és jobban elkülöníthetők a számunkra is alapvető strukturális mozzanatok):

> Figyelj arra értelmeddel, amit meg akarsz tanulni, és én majd megtanítom neked! Miután ezt mondta, alakja megváltozott, és egyszer csak egy pillanat alatt minden megnyílt előttem; egy határtalan látomást láttam, (a) minden fénnyé változott, tisztává és barátságossá, és ahogy megláttam, vágyakozás töltött el. (b) Nem sokkal később félelmetes és utálatos sötétség szállt alá, amely tekergődzve mozgott, úgyhogy számomra <kígyóhoz> volt hasonlatos. (c) Ezután a sötétség valamilyen vizes természetté alakult, ami félelmetesen elmondhatatlanul zavaros volt és füstöt bocsájtott ki, amilyet a tűz szokott, és kimondhatatlan jajgatást hallatott. Majd tagolatlan kiáltás tört fel belőle, ami olyan volt, amely tűzvész hangjára hasonlított. (d) A fényből […] pedig szent Ige (Logosz)[7] szállt alá a természetbe, míg a keveretlen tűz felszállt a vizes természetből. A Tűz könnyű volt, égető és tevékeny; mivel pedig a levegő könnyű volt, a vízből és a földről felemelkedve követte a pneumát egészen a tűzig, és úgy tűnt, hogy azon függ. A föld és a víz egymással összevegyülve lent maradt, úgy, hogy a <föld> nem látszódott a víztől. De hallani lehetett, hogy a fölöttük lebegő lelki természetű Ige hatására folytonosan mozognak. (Hamvas 2022.)

[5] Erre a némileg meglepő állításra később még visszatérek. Az adott kontextusban vélhetően meggyőző lesz az az állítás, hogy a kinyilatkoztató istenség és a befogadó értelme valamiképpen eggyé válik.

[6] Ezt a mozzanatot fontosnak tartom hangsúlyozni, mert e közvetlen tradíció vagy átadás igen fontos jelentőségű a hermetikus tanítás jellegének szempontjából. Poimandrész olyan látomásban részesíti Hermészt (amennyiben vele azonosítjuk e kinyilatkoztatás alanyát), amelyben az utóbbi mintegy filmszerűen képes szemlélni a kinyilatkoztatás tartalmát, amit később már szóban tud átadni az arra érdemes embereknek. Következésképp a Poimandrész az első, eredeti és közvetlen kinyilatkoztatás története.

[7] A logosz jelentése többértelmű. Bár az „ige" kifejezés alkalmazása nem tökéletes választás, véleményem szerint jól kifejezi azt, hogy ebben az esetben a logosz egy isteni hipposztázis, olyan rendező elv, amely az artikulált rendet jeleníti meg és hozza el az egyébként artikulálatlan (és ilyen hangot is hallató!) sötétség által meghatározott nedves természetbe. Annak érzékeltetésére, hogy a terminus a hermetikus szövegben is többjelentésű (rendező elv/gondolat/szó), megtartottam az Ige kifejezést.

Ahogy a fő szövegben általam meghagyott szövegkritikai jelek is mutatják, a kérdéses paragrafusok több komoly filológiai problémát is felvetnek, ezért a kozmogóniai beszámoló interpretációja során mindenképpen mértéktartóan kell eljárnunk, és figyelembe kell vennünk, hogy a szöveg kiadói és magyarázói is több ponton csak feltételezésekre, illetve kiegészítésekre vanna utalva.[8] Mindenesetre azt kijelenthetjük, hogy a kozmológiai folyamat főbb strukturális elemei, illetve az eseményeknek a mitikus narratíva szerint előadott sorrendje megbízhatóan rekonstruálható. Az interpretáció során érdemes kiemelnünk egy beszédes párhuzamot. Amikor Poimandrész a látomás magyarázata során kinyilvánítja, egyszersmind definiálja önmagát, így szól: *Az a fény* [ti. amit láttál] *én vagyok, az Értelem, a te Istened, aki a sötétségből előtűnő nedves természet előtt voltam*. (CH. I. 6.) A kijelentésből az következik, hogy maga az isteni Fény, aki egyszersmind értelem[9] is, a beavatandónak önnön valós természet mutatja meg, mégpedig abban a formában, ahogyan mindig, így az anyagi világ kialakulása előtt is létezett. Tehát az a perspektíva, amelyben egybe esik az ontológiai, illetve kozmogóniai princípiumként megjelenő, alkotó fény és ennek a fénynek az értelmi természete, már itt tetten érhető, és világosan megjelenik.

A leírás szerint a fény az alapvető ontológiai princípium, ami szemlélőjét vágyakozással tölti el. Ahogy a szöveg párhuzamosan szerkesztett struktúrája mutatja (a fény tiszta és barátságos, a sötétség pedig utálatos és félelmetes) ezzel a fénnyel szemben áll a sötétség. Itt ki kell emelnünk, hogy egyes véleményekkel szemben, amelyek a Poimandrészt gnosztikus szövegként értelmezik (Layton 1995. 449), a szerző itt egy inkább optimista kozmológiát és természetszemléletet alapoz meg (Hanegraaff 2022. 85–86).[10] Mivel a fény minden tekintetben előbbre való a sötétségnél, és mint a (d) pont mutatja, nemcsak ontológiai értelemben előzi azt meg, hanem belőle ered a sötét és nedves természetet elrendezni és strukturálni képes logosz is, a fény egy olyan isteni elv is, ami a kialakuló anyagi világ elrendezésében is szerepet játszik. Ha e ponton előre utalunk a szöveg idézendő, 14. paragrafusára, akkor hozzátehetjük, hogy a szerző már itt megalapozza azt a gondolatot, hogy az isteni fénynek ilyen strukturális szerepe miatt végső soron a fényből, logoszból, illetve anyagi elemekből létrejövő Természet is az isteni alkotóerő pozitív megnyilvánulása és nem a min-

[8] A CH. első darabjának kritikai kiadását először R. Reitzensten készítette el, Poimandres című, 1904-ben megjelent munkája függelékeként. Ezt követte W. Scott teljesen megbízhatatlan editiója. A mai napig sztenderdnek tekintett, és széles körben használt kiadást A. D. Nock készítette el. Újabban Christian Wildberg kiadása várható, aki szerint a szöveg sokkal jobban érthetővé válik, ha a modern editor megtisztítja azt a sok beszúrástól és a szövegbe bekerült glosszáktól. Ez eddig nem történt meg minden esetben. Lásd Wildberg 2013.

[9] Az „értelem” terminus jelentése kettős, egyrészt jelenti az istenséget, mint Értelmet, másrészt azt az emberi intellektuális képességet, ami lehetővé teszi az isteni természet, illetve a kinyilatkoztatás megragadását és megértését.

[10] Természetesen a *hermetikus gnózis* kifejezésnek van létjogosultsága, ami a hermetikus megismerés jellegére és az ennek nyomán elérhető megistenülés sajátos mivoltára utal.

den jótól megfosztott negativitás, amit a gnosztikus rendszerek emanációs folyamata eredményez. Ebből következik, hogy meglátásom szerint a (b) pontban leírt események nemcsak a narratíva során, az elbeszélés kényszerűsége okán követik a fény megjelenését, hanem kozmogóniai értelemben is. A Poimandrész történeti kontextusában ennek az apró különbségnek igen nagy jelentősége van, hiszen – amint arra már utaltam – ez markáns különbséget jelent egyes gnosztikus rendszerekhez képest. (A kérdéshez általában lásd Van den Broek – Van Heertum 2000.) Mindamellett a fénynek ez a kozmogóniai státusza a hermetikus antropológiában is különlegesen fontos szerepet fog játszani.

A kozmológiai leírás dinamikus mivoltát mutatja a sötétségből előtűnő nedves természet jellemzése is. Bár a szöveg a kérdéses helyen minden bizonnyal romlott, így értelmezése során részben feltételezésekre[11] vagyunk utalva, az bizonyosnak tűnik, hogy utóbbi olyan, mint egy élőlény: mozgásban van és hangot ad, jajgat. A narrátor ezen a ponton az anyagi világ kialakulásának kezdeteit írja le, amelynek során a nehéz és a könnyű elemek egymástól szétválnak és az isteni ige, azaz Logosz hatására kezd alakot ölteni az anyagi világ is, amire az irányok (lent maradó és felemelkedő elemek) megjelenése is utal. A kinyilatkoztatás és a kozmogónia első része végül a fény és a sötét természet egyértelmű elválásával és megkülönböztetésével zárul.

Mindezek mellett a kozmogóniai kérdéseken túl a Poimandrész narratívájának egy sajátosságát kell még kiemelni, mivel látni fogjuk, hogy a zoomorf elemi világ, illetve az elemekből létrejövő antropomorf Természet (lásd CH. I. 14.) a szöveg egésze szempontjából is jelentőséggel bír.

A Corpus Hermeticumban található, kozmológiai jellegű harmadik traktátus az eddig bemutatott hermetikus kozmológia főbb jellemzőivel csak részben egyezik meg, ami azt mutatja, hogy a különböző hermetikus szövegekben nem mindig számolhatunk egységes kozmológiával, mindamellett érdemes lehet egy pillantást vetnünk erre az értekezésre is. A szöveget a filológusok és a szövegkiadók több szempontból is meglehetősen problémásnak tartják, tudniillik nincs konszenzus a tekintetben, hogy a szöveg egy olyan textus-e, amely teljes egészében fennmaradt, amely egyszersmind meglehetősen sok kétséges olvasatot tartalmaz, vagy csak egy töredék, amely önmagában is sok változtatásnak és betoldásnak esett áldozatul. Ezek a kérdések a meglehetősen rövid dialógus egészét érintik, a jelen értekezés szempontjából fontos kozmológiai tanítás azonban összességében jól rekonstruálható. Tekintetbe véve az említett problémákat, a magyar kiadása során igyekeztem egy, a meglátásom szerint alapvetően követhető és koherens értelmezést nyújtani. A szöveggel kapcsolatos egyik legnagyobb

[11] A fő szövegben olvasható hasonlat szerint a sötétség olyan, mint egy kígyó. Bár ez a kiadói kiegészítés kérdéses, a kontextusban a párhuzam egyrészt meggyőzőnek tűnik, másrészt jelen kérdések szempontjából a probléma irreleváns. A szöveghely vizsgálatához lásd Reitzenstein és NF. kiadásának kritikai apparátusát.

problémát az okozza, hogy a mindössze négy paragrafusból álló értekezés[12] nagyobb része egy kozmogóniai leírást, illetve az élőlények és az ember teremtését bemutató tanítást tartalmaz. Az értelmezők egy része számára a szöveg utolsó paragrafusának helyzete jelent problémát, mondván, hogy az asztrológia jelentőségére célzó, és emellett az ember nagyszerűségét hangsúlyozó záró szakasz egyszerűen nem illik a szöveg többi részéhez (Wildberg 2013). Meglátásom szerint ez nem feltétlenül van így, és éppen a Poimandrész elemzett tanítása bizonyítja, hogy a hermetikus kozmogónia helyes értelemzése nem önmagában érdekes, hanem az emberre és az ember megistenülésére vonatkozó hermetikus tanításra vonatkoztatva nyeri el mélyebb értelmét,[13] így az összefüggés valójában teljes mértékben helytálló lehet, mivel az asztrológiai részek arra utalnak, hogy az ember – legalább is testi valója – alá van vetve a sors hatalmának (Mahé 2019. clxxvii–cciv).

A számunkra releváns szövegrészlet a következő (CH. III. 1–2; Hamvas 2022. 45–48):

> 1. Minden dolog dicsősége Isten, az isteni, és az isteni természet… A mélyben végtelen sötétség volt, és a világ kezdeti állapotában az isteni erő révén víz, továbbá igen finom, szellemi természetű lélek létezett.[14] Majd szent fény küldetett le, és az elemek [homok] által szilárdultak meg vizes őslényegükből, és az összes isten felosztotta egymás közt a nemző természet [elemeit]. 2. Meghatározatlan és rendezetlen volt minden létező, majd a könnyű elemek el lettek különítve úgy, hogy felülre kerüljenek, a nehezek pedig a vizes homokba, mintegy alapjukba; tűzzel lett elválasztva mind, és bele lettek helyezve a világlélekbe, hogy az hordozza őket. Az ég hét körben jelent meg, az istenek pedig csillagok, és azok összes konstellációjának alakjában lettek láthatóvá; és ez az elrendezés megfelelt a benne lévő isteneknek. A mindenséget levegő ölelte körül, és az isteni világlélek mozgatta körmozgással.

A szöveg olvasása során szembeötlő lehet, hogy bár a szerző az értekezés elején leszögezi, hogy mindennek eredete és alapelve Isten (akit itt nem azonosít egy-

[12] Bár nem kizárt, hogy a szöveg töredék, véleményem szerint teljesen jól értelmezhető egy rövid, de teljes szövegként sok szövegromlás ellenére is. A szöveget többen elemezték, a filológiai problémákat röviden összefoglalja Copenhaver 1992. 128–129.

[13] Ezt az állítást valójában a harmadik paragrafus következő mondatai támasztják alá, amelyek bizonyítják, hogy a megtestesült lélek célja az, hogy csodálja és megértse a kozmosz működését.

[14] A mondat értelmezése nem könnyű és több lehetőséget is felvet. A megoldás függ a szövegkiadó által javasolt tagolástól és a központozástól is (Lásd NF. kiadást!). Korábban főleg Copenhaver javaslatára támaszkodtam: *In the deep there was boundless darkness and water and fine intelligent spirit, all existing by divine power in chaos.* (Copenhaver 1992. 13.) Mahé et al. is hasonló megoldást javasol: *For in the abyss was infinite darkness, water and fine intelligent spirit . By the power of God were these within the chaos.* (Mahé et alii 2004. 30.) Újabban Ch. Wildberg, (ahogyan korábban Festugière is) kissé más megoldást javasol: *A boundless darkness was in the abyss, and by divine power water and subtle, intelligent pneuma were present in Chaos.* (Wildberg 146.).

értelműen a fénnyel), és érdekes módon a fény szerepe némileg el is tér a Poimandrészben olvashatótól, amennyiben a kozmogóniai leírásban látszólag nem kapja meg azt a kitüntetett ontológiai szerepet, mint a corpus első darabjában, a vizsgálat során egyértelmű lesz, hogy a párhuzam helytálló és a fény kozmológiai, illetve ontológiai szerepe a Poimandrészéhez hasonlatos.

A szerző ugyanis először a homályt, a vizet és a lelket említi meg alapvető princípiumokként. Hozzáteszi azonban, hogy ezek valamilyen isteni erő hatására léteztek már ekkor is, következésképpen az isteni hatás, esetleg terv révén léteztek ebben a formában, mégpedig, amint a 2. paragrafusból világosan kiderül meghatározatlan és rendezetlen módon. Hogyan lehet az, hogy – bár még semmilyen isteni princípiumról nem esett szó – az említett elemek kezdeti állapotát valamilyen isteni erő határozza meg? Minden bizonnyal arról van szó, hogy a szöveg elején a szerző nem teljesen a kezdeti kozmológiai állapotot írja le, és feltételezi, hogy a kozmogóniai folyamat már immanensen tartalmazza az isteni teremtést és az ahhoz szükséges isteni erőt *(theia dünamisz)*. Innen szemlélve nem meglepő, hogy az isteni fény – amelyből a Poimandrész szerint kivált a mindent elrendező isteni ige, vagyis a logosz – leszáll, és ezzel elkezdődik az eddig tehetetlen nedves természet világgá formálódása. Mindez arra utal, hogy a teremtő isteni fény implicit módon ontológiailag is megelőzi az anyagi, illetve elemi világ összetevőiként szolgáló alapelveket. Ebből következően meglátásom szerint a két dialógus kozmogóniai tanítása közt nincs lényegi különbség, amennyiben elfogadjuk, hogy bár a harmadik dialógus szerzője nem hangsúlyozza Isten és a fény azonosságát, a teremtő folyamat leírása, a szent fény *(hagiosz phósz)* megjelenése és az elemeket elválasztó, a világi rendet és mértéket megjelenítő tűz *(pür)* funkciója a két értekezésben ugyanaz. Említést érdemel még, hogy ebben a kozmológiai kontextusban a teremtő tűz a fény után jelenik meg, mintegy annak finom anyagi megnyilvánulásaként, azaz a logoszt magában hordozó tűz valójában az intelligibilis fény megnyilvánulása az anyagi világban. Figyelemre méltó, hogy mindkét kozmológiai leírásban szerepet kap a lélek (pneuma), ami a logosz mellett minden bizonnyal kozmikus funkcióval bír: az emberi pneumával fennálló párhuzam alapján arra gondolhatunk, hogy ebben a kontextusban a pneuma olyan lelket jelent, amely képes közvetíteni az intelligibilis princípiumok és az anyagi világ között, amint CH. X. 16–17 szerint az emberi pneuma lehetővé teszi a kapcsolatot az ember szellemi és testi valója között, mivel az isteni elem nem lehet meg az anyagi világban egy közvetítő lepel nélkül, amit magára ölt. A pneuma szerepe azért is fontos, mert egyes keresztény szerzők e három kozmológiai princípium (Isten, Logosz, pneuma) megjelenése miatt a hermetikus tanításnak ezt a részét egyértelműen trinitológiai értelemben magyarázták[15] és úgy

[15] A hermetikus irodalom kereszténységre gyakorolt hatását számos tanulmány elemzi. Összefoglalóan lásd Moreschini 2011; Hamvas 2023.

vélték, hogy itt Hermész egyértelműen a szentháromságra utal.[16] Térjünk vissza e ponton a Poimandrészhez és vizsgáljuk meg, hogy az eddigiek milyen értelmet nyernek az ember megteremtésének fényében.

III. AZ EMBER TEREMTÉSE A POIMANDRÉSZBEN, ÉS AZ EMBERI TERMÉSZET (ÉLET ÉS FÉNY)

A világ és a benne lévő élőlények teremtése[17] *után mindenek Atyja, az Értelem, aki élet és fény, világra hozott egy Embert, aki hasonló volt Hozzá, akit saját gyermekeként szeretett, hiszen gyönyörű volt, mert Atyjának képmását viselte* (CH. I. 12). A Poimandrész tanítása e ponton megegyezik a latin Asclepius egyik tömören megfogalmazott szentenciájával: *Az örökkévalóság ura az első Isten, a második a világ, a harmadik az ember*.[18] Az első ránézésre egyszerű szentencia meglehetősen komoly interpretációs problémát vet fel: a latin szöveg csak az első Isten kapcsán használja a *deus* szót: a szentencia párhuzamos, második részében pusztán ennyit olvasunk: a második a világ, a harmadik az ember. Természetesen adódik a kérdés, hogy miként értsük a második és harmadik kifejezést: *második istenség*, vagy *második létező*? Mivel a latinban mind a világot jelölő *mundus*, mind az embert jelentő *homo* hímnemű szavak, felmerül a lehetőség, hogy a szöveget nem kell kiegészítenünk a deus szóval, pusztán arról van szó, hogy a teremtésben, illetve a létben Istent másodikként a világ, harmadikként az ember követi. Egyik szöveg sem állítja tehát azt, hogy a világ vagy az ember isten, hiszen az isteni attribútumoknak valójában egyik sem felel meg pontosan. Ezt a dilemmát a világ, illetve hely természete kapcsán elég világosan megfogalmazza a hermetikus corpus második dialógusa, amelyben a beszélgetők egyértelmű különbséget tesznek Isten és az isteni fogalma között. Míg Isten szubsztancia nélkül való *(anúsziasztosz)*, feltehetőleg azért, mert felette áll a létnek és annak forrása,[19] addig az iste-

[16] Lásd Alexandriai Kürillosz értelmezését egy hermetikus fragmentum kapcsán: Egyetlen értelmi intelligibilis fény létezett az első intelligibilis fény előtt; ez örökké létezik, ez az Értelem fénylő értelme; és ezen egységen kívül semmi más sem létezett. Önmagában van: értelmében, fényében és lelkében (pneuma) mindent örökké tartalmaz. (Contra Julianum, 42–43.)

[17] Ezt a tényt érdemes hangsúlyoznunk, mivel később, egyes keresztény szerzők a Poimandrész idézendő helyét a keresztény Logosz tanra vonatkoztatták: e szerint az Isten által elsőként teremtett, azaz második istenség maga a Szent Ige, azaz a Logosz, nem pedig a világ (mundus). Erről később még lesz szó bővebben. Ennek az interpretációnak a keresztény hagyomány szempontjából kiemelkedő jelentősége van, ahogyan azt a sienai dóm híres Hermész ábrázolása is jelzi (lásd Copenhaver 1993).

[18] Asclepius Latinus 10: Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Tar Ibolya magyar fordításában: *Az örökkévalóság ura az első Isten, a második Isten a világ, a harmadik az ember*. A fordítást némileg átalakítottam, mivel a szöveg nem utal egyértelműen a világ isteni mivoltára, és ennek jelentős interpretációs következményei lehetnek. Erről lásd később.

[19] A fogalomnak lételméleti és ismeretelméleti konnotációi is vannak, mivel nemcsak az a kérdés, hogy Istennel kapcsolatban helyes-e használnunk az Úszia terminust, hanem az is,

nire az *uszió́dész*, azaz lényegi vagy szubsztanciális kifejezést kell használnunk, ami arra utal, hogy az isteni valamilyen módon részesül a halhatatlanság isteni attribútumából.[20] Mindezt a Poimandrész vizsgált részére vonatkoztatva, elég világos lesz a szöveg értelme: Isten egy önmagához hasonlatos *(iszosz)*, de nem vele egyenlő létezőt hozott világra. Mivel pedig az utóbbi atyjának képmását *(eikón)* viselte, megengedhetjük azt a következtetést, hogy természetében atyjához hasonlóan maga is élet és fény. A Poimandrész szövege tehát nem állítja azt, hogy az ember maga Isten lenne – a második dialógus idézett helye alapján ez csak az egyetlen Istent illeti – pusztán annyit, hogy Istenhez hasonlatos, ebből viszont következik, hogy benne is élet és fény van. Ha mindezt a második dialógus terminusaival akarjuk kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy az ember isteni *(theion)* létező, aki ebből következően szubsztanciális természetű is, amit pedig minden bizonnyal annak köszönhet, hogy megvan benne a fény és az élet. Továbbá, ha az emberben megvan az isteni élet, abból az következik, hogy bár teremtett létező, mégiscsak részesült a halhatatlanságból. Mindennek legalább további két következménye van. Egyrészt mivel az Ember a legfőbb Isten fia, ezért Isten iránta meglévő szeretete következtében átadja neki alkotásait és megengedi neki, hogy maga is teremtsen.[21] Viszont ezzel az Ember[22] részesévé lesz a Természetnek. Másrészt éppen e részesülés következtében felelősséget kell, hogy érezzen a teremtett világ iránt és vigyáznia kell arra, ahogyan azt az Asclepius című dialógusban Hermész világosan meg is fogalmazza. A kérdés csak az, hogy miként válik az ember a Természet részesévé és mindennek milyen következményei vannak nemcsak az emberre, hanem a világra nézve is. Továbbá – hogy ne veszítsük szem elől eredeti kérdésünket – mit jelent az ember fénytermészete ebből a szempontból?

A Poimandrész leírása itt valóban érdekes narratív elemekkel bővül, ezek az elemek pedig igen fontos információkkal szolgálnak az ember természetére vonatkozóan. Ahogyan említettük, az Ember, meglátva a teremtő istenség[23] alkotásait, részese akar lenni utóbbi teremtésének, illetve világának, ebből ezért

---

hogy ha van, akkor megérthetjük-e egyáltalán.(CH. VI. 4; XI. 1; XII. 1.) A terminus alaposabb értelmezésére itt nincs lehetőségünk, a kérdést elemeztem korábban, erről lásd Hamvas 2009. A kérdés átfogó vizsgálatát lásd Stead 1977.

[20] A második dialógus szövege a folytatásban talán romlott: *A hely tehát testetlen; ami pedig testetlen, az vagy isteni, vagy isten. Mikor most azt mondom, hogy 'isteni', akkor azt nem úgy értem, hogy teremtett, hanem úgy, hogy teremtetlen.* A mondat első része érthető, viszont a második értelme nem világos, hiszen a világot Isten nemzette vagy teremtette, ebből következően nem lehet teremtetlen/nemzetlen.

[21] CH. I. 12–13: *És mert Isten valóban megszerette önnön alakját, átadta neki minden alkotását.* Mint látni fogjuk az Istenben lévő szeretet, ennek nárcisztikus jellege, illetve ennek az emberben meglévő megnyilvánulása a Poimandrész kozmológiájának egyik alapmotívuma.

[22] Itt az első emberről (Anthróposz) van szó, ezért használom nagy kezdőbetűvel, egyéb esetekben általában az ember természetéről, illetve anyagi világban való helyzetéről, képességeiről van szó. Ez indokolja az írásmód különbségét.

[23] A Démiurgosz nem azonos az első Istennel.

leszáll az alsóbb, anyagi világba, azaz a Természetbe. Alászállása során a Démiurgosz alkotásai, azaz az égitestek részesítik a rájuk jellemző tulajdonságokból – hogy ezek nem feltétlenül jó dolgok vagy emberi tulajdonságok, arról csak később, a 25. paragrafusban értelesülünk. Az Ember így fokozatosan része lesz a kozmikus világnak és ezzel együtt alá is lesz vetve a kozmosz hatalmának. Mindeközben továbbra sem veszíti el a benne lévő fényt, illetve életet, így megmarad isteni, azaz „szubsztanciális” természete. Az ember alászállásának csúcspontját azonban a következő eseménysor jelenti. Egyrészt az ember magára ölti a halandó természetet, másrészt viszont meg is ajándékozza az anyagi világot az értelemmel, amit az utóbbi addig nélkülözött (CH. I. 14):

> Mivel az Ember hatalommal rendelkezett a halandók világa és az értelem nélküli élőlények fölött, kinézett az ég eresztékein, és annak burkát áttörve megmutatta Isten gyönyörű formáját a lefelé hulló természetnek. Az pedig meglátva őt, akinek szépségét nem lehet megunni, aki önmagában hordozza a kormányzók teljes erejét, és Isten formáját, szerelemmel mosolygott rá, mert megpillantotta az Ember szép alakját a vízben és árnyékát a földön. Az Ember pedig meglátván, hogy egy hozzá hasonló képmás van a vízben, beleszeretett, és vele akart élni. Amit elhatározott, azt rögtön meg is tette, és beköltözött az értelem nélküli formába. A természet pedig befogadta szerelmét, teljesen átölelte, majd egyesültek, hiszen szerették egymást.

Bár a Poimandrészt egy dualista gnosztikus szövegként olvasva, a szövegrészt sokan az Első ember bukásának gnosztikus mítoszaként értelmezték, és negatív konnotációkat véltek benne felfedezni, jogosan mutatott rá újabban W. Hanegraaff (Hanegraaff 2022), hogy a mitikus narratíva ellenére a Poimandrész idézett részlete, sőt az egész kontextus nem rokon a gnosztikus szövegek pesszimista világképével.[24] Tény, hogy a már emlegetett 25. paragrafus fényében az embernek a természetbe való leszállása negatív következményekkel is jár, hiszen ennek révén tesz szert minden olyan negatív tulajdonságra, ami az emberiség körében tapasztalható bűnöket magyarázza (CH. I. 25), továbbá a latin Asclepiusban olvasható apokalipszis is sötét színekkel festi le az ember által lakott és felügyelt világot, a Poimandrész – és a hermetikus tanítás egésze – nem feltétlenül fest olyan pesszimista képet az anyagi világról és az emberről, gnosztikus dualista szemléletről pedig semmiképpen sincs szó. Tudniillik az ember szabad akaratából, az isteni teremtés gyönyörűségétől elragadtatva száll alá a Természetbe, amellyel szerelemben egyesül, és lesz részese annak e vágyakozás és vonzódás következtében. Ezért nem kell az ember bukásának történeteként olvasnunk a szövegrészt, mivel nem feltétlenül arról van szó; helyesebb, ha az ember alászállásáról beszélünk. Másrészt ennek az alászállásnak a Természetre (ami nyil-

[24] Magam is ezt a nézetet vallottam, már régebben is, lásd *A lélek megváltásának hermési útja* című monográfiámat, bár azóta a saját olvasatom is alakult.

vánvalóan az anyagi világ szinonimája) nézve is megvan a nem is annyira negatív következménye, amennyiben a 4–5. paragrafusban olvasott és fentebb idézett kozmogónia szerint a sötétből származó természeten alapuló anyagba éppen az ember alászállása révén költözik be a fény és az élet. (Láttuk korábban, hogy a könnyű tűz a teremtés során felemelkedett, az Emberben most annak eredeti formája, az intelligibilis fény tér vissza.) Következésképpen a Természetben az Emberrel együtt megjelenik az élet és a fény is. Mindezt kiegészíti még egy különleges motívum. Mivel korábban a Természet nem látta, nem tapasztalhatta meg Istent, most éppen az ember formája révén látja meg és szeret bele szépségébe, ahogyan végső soron az Ember is saját képmását látva meg lesz szerelmes a Természetbe – pontosabban önmagába, még pontosabban Istenbe. Látható tehát, hogy a Poimandrészben olvasható, az első Ember nárcisztikus szerelmének motívumát megrajzoló rész tulajdonképpen a természetnek és az Embernek Isten iránt való öntudatlan vágyódását mutatja be. Ez a vágyódás, kiegészülve az ember isteni fényben és életben való részesültségével magyarázza meg az ember megistenülésének lehetőségét, és azt, hogy az emberek egy része vágyik is erre a megistenülésre, továbbá arra, hogy megtalálja az Istenhez vezető utat. A Poimandrész antropológiai mítosza tehát nem az első ember bukását meséli el, hanem az első Isten és az isteni világ iránt való öntudatlan sóvárgás metaforája, hiszen egyesülésükkor mind az Ember, mind a Természet Isten csodálatos képmását szemléli a nélkül, hogy ezt realizálnák.

A következő paragrafus (15) azután világosan megfogalmazza az Ember alászállásának következményeit. A folyamat eredményeként az ember természete kettős lesz. Egyrészt, mivel részesül a természetből, azaz az anyagi világból, és teste van, halandó lesz, ugyanakkor megmarad benne valami isteni is – a szöveg ezt a 2. dialógushoz hasonlóan lényeginek vagy szubsztanciálisnak (usziódész) – nevezi. Ez utóbbi vonás felelősséget jelent az ember számára, mivel hatalmat kapott a teremtett világ létezői felett és vigyáznia kell rájuk. (Pontosabban szólva, a latin Asclepius alapján látni fogjuk, hogy helyesebb lenne, ha úgy fogalmaznánk, hogy vigyáznia kellene.) Másrészt a paradoxont éppen anyagi természetének és alászállásának következményei mutatják meg. Bár az égitestek sorban megajándékozták a rájuk jellemző – nem feltétlenül pozitív – tulajdonságokkal, és az ember halandó lesz, mindezzel azonban nem veszti el eredendő, halhatatlan természetét sem. Az idézetteknek van még egy jelentős – bár a szövegben ki nem mondott – következménye. Az ember a világba önként, a maga akaratából szállt le; tehát nem beszélhetünk fatális tévedésről vagy kozmikus hibáról, úgy mint a gnosztikus rendszerek bukás-mítoszai esetében szokás. Inkább azt mondhatjuk, hogy az első Ember ugyan szabadon választotta meg sorsát, azonban nem látta választásának következményeit, és ezért azzal kell fizetnie, hogy kénytelen elviselni a kozmosz felette megnyilvánuló hatalmát, továbbá a halandóságot. Ugyanakkor megvan benne ezek legyőzésének a feltétele, nevezetesen az isteni értelem *(núsz)*, továbbá magában hordozza az is-

teni élet, azaz a halhatatlanság magvát is. A kérdés az, hogy a benne lévő értelem képes-e felismerni mindezt és mihez kezd mindezzel.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a Poimandrészben olvasható kozmogónai és kozmológiai mítosz mögött egy meglehetősen világos filozófiai antropológia is meghúzódik, aminek alapját az ember szabad döntése és e döntés következményeit vázoló gondolatmenet jelenti. Ezeket röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember elnyert szabadsága a teremtett világ iránt való felelősséggel jár együtt, hiszen a szabadságát éppen akkor akarta elnyerni, amikor meglátta a teremtő istenség alkotását. Ekképpen az ember szabadsága összefügg a teremtett anyagi világgal: mivel ez megtetszett neki, maga is teremteni akart, következésképpen atyja engedélye révén részese lehetett a teremtett világnak, azonban az egyedüli értelemmel rendelkező lényként felügyelnie is kell arra. Egyszóval: a szabadság felelősséggel jár.

A következő kérdés, amit meg kell vizsgálnunk, hogy az ember hogyan él ezzel a szabadsággal, képes-e elviselni ezt a felelősséget, továbbá, hogy a benne lévő isteni fénynek, illetve életnek milyen szerepe van mindennek a szempontjából. A Poimandrész eddig akár optimistának tekinthető emberképe ekkor fokozatosan sötétebb tónusúra vált, amit azonban megmagyaráz a szabadság és felelősség már említett szerepe. A dialógus második feléből egyértelműen megtudjuk, hogy az elemzett alászállásnak vannak negatív következményei, főleg a feledés, aminek eredményeként az első Ember utódai, a már nővé és férfivé lett emberek egyre inkább elfordulnak Istentől és átadják magukat a testüknek (CH. I. 20–23). Márpedig, mivel e test a sötétségből, illetve a nedves természetből ered, e feledés legfőbb jellemzője az lesz, hogy az emberek átadják magukat a látható és tapasztalható világnak, következésképpen elfelejtik azt, hogy eredetileg a nem látható spirituális fényből származnak. Itt ragadható meg az, hogy a spirituális és látható fény közötti ontológia különbségnek egyfajta értékelméleti következménye is van: a hermetikus szövegekben a platonikus tanításhoz hasonlóan a látható és érzékelhető világ a nem valójában vagy nem igazán létezőként jelenik meg. Ez a látszólag közhelyszerű gondolat különös jelentőségre tesz szert, mivel a hermetikus megistenülés, ahogyan azt egyes szövegekben olvashatjuk, lényegében az anyagi test spirituális testté alakulását jelenti – mégpedig már itt, az anyagi világban. Ezt a meglehetősen különleges és első olvasatra meghökkentő gondolatot a szövegek a világtól való elidegenedés fogalmával írják le (lásd CH. XIII).[25] Az az elképzelés, hogy az ember valódi is-

[25] Lásd CH. XIII. 13 „Látván magamban egy Isten kegyelméből származó, egyszerű képet, kiléptem önmagamból egy halhatatlan testbe, és már nem az vagyok, aki korábban voltam, mert újjászülettem az Értelemben. Ez a dolog nem tanítható, nem látható olyan anyagi formában, amelyben a dolgok itt megjelennek, ezért már nem érdekel korábbi, összetett alakom, többé nincs színem, nem vagyok érinthető vagy megmérhető, idegen vagyok mindezek számára. Most látsz engem a szemeddel, gyermekem, de hogy mi vagyok, azt nem érted, ha a testi látásoddal nézel.”

teni természetének felismerése egyszersmind anyagi testének átalakulásával jár együtt, olyannyira különös gondolat, hogy először még a beavatandó tanítványt is zavarba ejti, ahogyan az a tizenharmadik dialógusban (CH. XIII. 2–4), illetve az egyik Nag Hammadi töredékben (NHC VI. 6. 52–61; vö. Mahé 1991) is olvasható. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a hermetikus tanítás szerint annak megértése, hogy az ember szubsztanciális természete fény és élet, nem merül ki annak a platonikus tanításnak a megismétlésében, hogy az anyagi világ pusztán látszat, hanem a megistenülés elérésének egyik kulcsmozzanata, amennyiben az anyagi test valós átváltozásával is jár, és nem csak a lélek halál utáni sorsára vonatkozó ígérettel párosul. (Lásd Mahé 2019. ccv–cclxvii.)

Mindezt megerősíti az alkimista Zózimosz tudósítása is (lásd Fowden 1986. 120–126; Mertens 1995; Litwa 2018. 196–201). Zószimosz kifejezetten utal arra, hogy ismert hermetikus szövegeket – ezt a tudósítását nincs okunk kétsége vonni – és az ember fény-természetére vonatkozó eddigi megállapításainkat további érdekes vonásokkal gazdagítja. A panopoliszi alkimista szerint az ember kettős természetére az is utal, hogy két neve van, mégpedig az első ember külső, anyagi neve – a hermetikus irodalomban ez Thouth, a héberek szerint Ádám – és a valódi, azaz belső (pneumatikus) természetére utaló név, nevezetesen Phósz (Mertens 1995– 1–10). Az első ember (másként testi Ádám vagy *szarkinosz Adam*) külsődleges neve anyagi természetére utal. Ezt nemcsak a név jelentése (Zószimosz szerint a név jelentése: szűz föld, véres föld, tűzvörös föld, illetve testi föld), hanem betűinek szimbolikus értelme is megvilágítja. E szerint a testi embert már maguk e betűk is az anyagi világhoz kötik, mivel szimbolikusan a négy elemre *(sztoikheia)* utalnak, a következőképpen: az *alfa* jelentése kelet, illetve levegő, a delta a nyugatot és a lefelé tartó földet, a *mü* pedig az elemeket összekötő vagy azok között közvetítő tápláló tüzet jelenti (Mertens 1995. 5.) Azzal, hogy Zószimosz Ádám nevét nemcsak az elemekkel, hanem az égtájakkal is összeköti, minden bizonnyal arra, a Poimandrészben megjelenő gondolatra is utal, hogy az ember anyagi teste alá van vetve a kozmikus törvényeknek. Nem elképzelhetetlen, hogy azzal, hogy Zószimosz szerint a belső ember neve Phósz, szándékosan két dologra utal, ugyanis, ha a görög szót éles hangsúllyal írjuk, akkor jelentése am. „ember", viszont, ha hajtottal, akkor am. „fény", vagyis egyértelművé teszi, hogy az első ember, aki még őrzi igazi természetét, nem más, mint maga az isteni fény. (Lásd Mertens 1995. 6.; 96–98.) Úgy gondolom, mindezek fényében joggal állíthatjuk, hogy Zószimosz nemcsak megerősíti azt, amit a Poimandrész kapcsán megállapítottunk, hanem intencióinak megfelelően érdekes aspektusokkal is bővíti az interpretációs lehetőségeket. A hermetikus corpus szövegeihez hasonlóan kiemeli az ember testi természetének kozmikus meghatározottságát, illetve azt, hogy az ember csak akkor léphet túl e kozmikus meghatározottságon, ha határozottan a belső ember, azaz Phósz kiteljesítésének útjára lép.

Ebben a kontextusban világosan érthető lesz a Poimandrész kinyilatkoztatását megkapó és immár megértő, prófétává vált beavatottnak az emberekhez

(tulajdonképpen az anyagi emberekről van szó, akiket a föld szülötteinek nevez) intézett felhívása, ami szerint meg kell szabadulniuk a homályos fénytől *(szkoteinosz phósz)*, és el kell nyerniük a halhatatlanságot (CH. I. 28). A látszólag nehezen érthető szöveg értelme immár világos: a homályos fény az anyagi világ materiális fénye; a próféta végül leveti az első embertől örökölt anyagi természetét, és a dialógus végén, feladatát beteljesítve ezért mondja, hogy az életbe és a fénybe távozik (CH. I. 32), azaz immár visszanyerve isteni természetét halhatatlanná lett. Ő maga átadta a tudását, le is jegyezte azt, Hermész útját pedig, követve a beavatott próféta példáját, minden tanítványnak magának kell megtennie.

Végül néhány megjegyzést érdemes tenni a hermetikus fény-teológia továbbélésének lehetőségeiről, mintegy felmutatva, hogy az elemzett tanítás nem maradt elszigetelt, hanem tágabb kontextusba is helyezhető. A hermetikus szövegek recepciójának (bővebben lásd Hamvas 2023) történetét itt most nem vázolhatjuk, de az egyik legfontosabb szöveg, a latin fordításban teljes egészében fennmaradt Asclepius (legújabb kiadását lásd Stefani 2019) ismerete a késő ókortól kezdve kimutatható.[26] Az Asclepius egyrészt megerősíti azt az emberképet, ami a Poimandrészben is olvasható, hangsúlyozva, hogy az embernek feladata is Isten teremtményeiről, illetve a teremtett világ egészéről való gondoskodás (Asclepius 8), továbbá azt, hogy e gondoskodás jutalma az, hogy az ember visszakerülhet eredeti isteni állapotába (Asclepius 11). E kötelesség hangsúlyozása mellett az Asclepius is kiemeli az emberi szabadság jelentőségét, aminek drámai következményei lesznek, mivel ez a mozzanat az emberi feledést kozmikus kontextusba helyezi. Eszerint az ember nemcsak elfordul Istentől, hanem az ég képmásának számító Egyiptomban még tiltani is fogják az igaz vallásgyakorlást, aminek következtében az isteni világot leképező földi világban fel fog borulni a létezés természetes rendje, és a sötétség előbbre való lesz a fénynél (Asclepius 25). Ezen a ponton visszatérünk a Poimandrész ontológiai és kozmogóniai alapvetéséhez és éppen annak paradox módon történő visszájára fordulásának leszünk szemtanúi. Az Asclepius szerzője is hangsúlyozza, hogy a világ ekkor megvénül és Isten kénytelen lesz elpusztítani, majd újrateremteni alkotását (Asclepius 26; vö. Lucentini 2003). Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az isteni fény ismét elnyeri majd elsőbbségét az újjáteremtett világban is. Innen nézve az emberi szabadság negatív és destruktív aspektusa tagadhatatlan, miként az az optimista gondolat is, hogy az emberben is megtalálható, a destruktív erőkkel ellentétes isteni fény, amihez egyszersmind élet is járul, előbb-utóbb a teremtett világban is mindig visszanyeri az őt megillető helyet. A recepciótörténet másik elemét, amire itt csak utalhatunk, Marsilio Ficino fordítása jelenti (Campanelli 2011), aki a Corpus Hermeticum dialógusainak latinra fordításával biztosította, hogy a hermetikus elképzelés, miszerint az isteni értelem

[26] A középkori, hermetikus szövegeket tartalmazó kéziratok katalógusát lásd Lucentini–Compagni 2001.

(mens) egyszersmind élet és fény *(vita et lux)* ne csak fennmaradhasson, hanem mélyebb hatást is kifejthessen a későbbi gondolkodókra. (Erről bővebben lásd Moreschini 1985; 2011; Szőnyi 2015.) Ficino fordításának hatása mellett kiemelendő a szöveghez írt rövid bevezetése (Argumentum), amelyben Hermészt az ősi tradíció *(prisca philosophia)* egyik legfontosabb alakjának, illetve forrásának teszi meg.[27] Ezt a képet jelentősen módosította Isaac Casaubon *(De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. 1614)* kritikája, aki nyomós, főként filológiai érvek segítségével mutatta be, hogy a görög hermetikus szövegek korántsem lehetnek olyan régiek, amint arra Ficino is gondolt. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy egyes hermetikus szövegek ne gyakoroltak volna hatást a későbbi írókra, gondolkodókra. Meg kell említenünk, hogy hermetikus hagyomány sem veszett ki, sőt bizonyos értelemben a már említett *prisca philosophia* gondolata új erőre is kapott. Ralph Cudworth *(The true intellectual system of the universe)* ugyancsak megfontolandó érvekkel mutatott rá Casaubon bizonyításának gyenge pontjaira, és vetette fel azt, hogy miért nem kell elvetni a hermetikus irodalom genuin egyiptomi rétegeinek lehetőségét. A felvilágosodáshoz kapcsolódóan itt most a hermetikus irodalom recepciótörténetének egy olyan elemét emelem ki, amely jól mutatja az összefüggést az elemzett ókori szövegekkel. Ez a kapcsolat azért is lehet fontos, mert megmutatja, hogy egyes középkori legendák miképpen közvetítik a hermetikus hagyomány egyes elemeit.[28]

Az ősi, egyiptomi bölcsesség hermetikában fellelhető elemeink kutatása mellett érdemes megemlítenünk, hogy a *prisca theologiá*nak a már említett narratívája megjelenik a szabadkőműves hagyományban is.[29] A szabadkőműves legendáriumban ismert egy olyan történet, amely az építők mesterségének szempontjából kiemelten fontosnak tartják a hét szabad művészetet, ezen belül is a geometriát, mivel – lévén ez a mérték tudománya – minden más tudomány alapja. Az ősi kötelmek egyike szerint (*Old Charges*, 279; *Kilwinning Manuscript*, 17. század) a geometria művészetét az Ószövetségben szereplő Lámek fia, Jábel találta fel, aki testvéreivel Isten haragjától félve (minden bizonnyal azért, mert az építőmesterség magának Isten művészetének az utánzása) oszlopokra véste fel tudományát. Ezt a tudást a nagy özönvíz után Noé unokája, a nagy Hermarius, azaz Hermész Triszmegisztosz találta meg. Ezután tehát a Jábel által feltalált, és az oszlopokon megőrzött tudományt oktatta az embereknek. (Stevenson 1988. 20.) Látható, hogy a meglehetősen korai kőműves hagyomány dokumentumában a prisca philosophiának Ficino által is ismert, azonban korábbról származó narratívája jelenik meg. Ebben a kontextusban a tudás átadásának egyik központi figurája Hermész, aki a nagy özönvíz előtti ősi tudást adta át az embereknek, hogy az

[27] Ficino hatásáról és a hermetikának a humanista szerzőkre tett benyomásáról lásd Fr. A. Yates (Yates 1964) nagy hatású könyvét.

[28] A felvilágosodást illetően, bővebben lásd Ebeling 2005 vonatkozó fejezeteit.

[29] A kérdésről magyarul lásd Péter 2007.

később Babilon királyának, Nimródnak közvetítésével maradjon fenn és jusson el a kőművesek tudása révén Egyiptomba, majd a híres tudóshoz, Eukleidészhez. A korai kőműves legendáriumot itt most nem kell tovább követnünk, talán csak annyit kell még megjegyeznünk, hogy a történet folytatása szerint Eukleidész alkotta meg a kőművesek alapvető szabályait, majd tudományuk innen származott át a Szentföldre, ahol 80 000-en vettek részt a templom építésében. Itt Dávid és Salamon királyok is ellátták őket szabályokkal.

A szöveg azért is érdekes, mert az ismertetett elemek arra utalnak, hoogy minden bizonnyal korai, középkori hagyományra megy vissza (erre utalhat a Hermarius név is), vagyis ebben az esetben a prisca philosophiának egy igen régi emlékével lehet dolgunk, ami jól mutatja a hermetikus irodalom századokon átívelő továbbélését.

IRODALOM

Szövegkiadások

CH = *Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum I–IV*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1946–1954.

Copenhaver Brian 1992. *Hermetica (The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction)*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781107050075

Hamvas Endre Ádám 2020. *Hermész Triszmegisztosz bölcsessége*. Budapest, Helikon.

Hamvas Endre Ádám 2022. *Hermész Triszmegisztosz: Corpus Hermeticum*. Budapest, Helikon.

Jackson H. M. 1978. *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega*. Atlanta, Society of Biblical Literature.

Layton B. 1995. *The Gonstic Scriptures*. New York, Doubleday.

Litwa David M. 2018. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/9781316856567

Mahé, Jean-Pierre 2019. *Paralipomènes. Tome V: Codex VI de Nag Hammadi – Codex Clarkianus 11 Oxoniensis – Définitions hermétiques – Divers. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Mahé*. Paris, Les Belles Lettres.

Mertens Michel 1995. *Les Alchimistes grecs. Zosime de Panopolis*. Paris, Les Belles Lettres.

Scott, Walter 1924–1936. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings, ascribed to Hermes Trismegistus, with an English translation and notes, I-IV*. Oxford, Oxford University Press.

Stefani Matteo 2019. *Ps-Apuleius, Asclepius*. Turnhout, Brepols.

Felhasznált irodalom:

Bianchi, Ugo. 1967. *The origins of gnosticism: colloquium of messina,13-18 april 1966. Texts and discussions*. Leiden, Brill.

Bull, Christian H. 2018. *The Tradition of Hermes Trismegistus*. Leiden, Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004370845_002

Campanelli, Maurizio 2019. Marsilio Ficino’s portrait of Hermes Trismegistus and its afterlife. *Intellectual History Review*. 2019/29. 53–71. DOI: 10.1080/17496977.2019.1546439

Copenhaver, Brian 1993. Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons. In O'Malley, John W. – Izbicki, Thomas M. – Christianson, Gerald szerk. *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Leiden, Brill.

Dodd, Charles Harold 1935. *The Bible and the Greeks*. London, Hodder and Stoughton.

Ebeling, Florian 2005. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos: Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit: Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. München, C.H. Beck.

Fowden, Garth 1986. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, Princeton University Press.

Hamvas Endre Ádám 2009. Some Points to the Explanation of the Concept of οὐσία θεοῦ in the Hermetic Literature. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 45. 29–43.

Hamvas Endre Ádám 2020. Initiation in the Hermetica. In Sepsi E. – Daróczi A. – Vassányi M. szerk. *Initiation into the mysteries*. Budapest, L'Harmattan, 13–30. DOI: https://doi.org/10.56037/978-2-343-20654-7

Hamvas Endre Ádám 2023. *Hermész Triszmegisztosz titkos arcai*. Budapest, Helikon.

Hanegraaff Wouter 2022. *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/9781009127936

Klein, Franz-Norbert 1962. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*. Leiden, Brill.

Lucentini Paolo 2003. Il problema del male nell'«Asclepius». Paolo Lucentini – Ilaria Parri – Vittoria Perrone Compagni szerk. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism – La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo: Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*. Turnhout, Brepols, 2004.

Lucentini, Paolo – Vittoria Perrone Compagni 2001. *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. Firenze, Edizioni Polistampa.

Mahé, Jean-Pierre 1991. La voie d'immortalité à la lumière des „Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes. *Vigiliae Christianae*. 45/4. 347–375. DOI: https://doi.org/10.2307/1584184

Moreschini, Claudio 1985. *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*. Pisa, Giardini.

Moreschini, Claudio 2011. *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Turnhout, Brepols.

Péter Róbert 2007. Hermetizmus, exaltatio és szabadkőművesség. *Bölcsészműhely*. 2007. 141–150. https://www.researchgate.net/publication/323734999_Hermetizmus_exaltatio_es_szabadkomuvesseg_Hermeticism_exaltation_and_freemasonry

Pierson, Birger A. 1981. Jewish Elements in Corpus Hermeticum I. In Roelof van den Broek and Maarten J. Vermaseren szerk. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill. 336–348.

Reitzenstein Richard 1904. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, Teubner.

Reitzenstein Richard 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag.

Södegård J. P. 2003. *The Hermetic Piety of the Mind*. Stockholm, Almqvist & Wiksell Intl.

Segal, Steven A. 1986. *The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Berlin, De Gruyter.

Stead, Christopher 1977. *Divine Substance*. Oxford, Clarendon Press.

Stevenson, David 1988. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710*. Cambridge, Cambridge University Press.

Szőnyi, György Endre 2015. The Hermetic Revival in Italy. In Christopher Partridge szerk. *The Occult World*. London, Routlidge.

Van den Broek, Roelof – Cis Van Heertum szerk 2000. *From Poimandres to Jacob Bohme: Hermetism, Gnosis and the Christian Tradition*. Amsterdam, In de Pelikaan. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004501973_001

Van den Kerchove, Anna 2012. *La Voie d'Hermès: Pratiques Rituelles Et Traités Hermétiques*. Leiden, Brill.

Van den Kerchove, Anna 2017. *Hermès Trismégiste – Le messager divin*. Paris, Entrelacs.

Van Moorsel, Gerard 1955. *The Mysteries of Hermes Trismegistus*. Utrecht, Kemink.

Wikander, Ola 2013. Old Testament Prototypes for the Hermetic Trishagion in Poimandres 31 – and Support for an Old Conjecture. *Greek. Roman and Byzantine studies*. 53/3. 579–590.

Wildberg, Christian 2013. The Genesis of a Genesis: Corpus Hermeticum III. In Lance Jenott – Sarit Kattan Gribetz szerk. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen, Mohr Siebeck.

Williams, Michael Allen 1999. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, Princeton University Press. DOI: https://doi.org/10.1515/9781400822218

Yates, Frances 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago/IL, University of Chicago Press.

Boros Gábor

Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkoncepciója

Tanulmányomban a sokrétű, összefoglalóan felvilágosodásnak nevezett mozgalom legismertebb ágának, a francia felvilágosodásnak a szerelemkoncepcióit teszem egy – az adott terjedelem mellett szükségképp részleges – vizsgálódás tárgyává. A középpontban Diderot fog állni, hozzá képest kapnak helyet az említendő további gondolkodók. Filozófiai művekre fogok koncentrálni, az erotikus regényirodalom alkotásait csak elvétve fogom említeni.

A vizsgálódás kiindulópontjaként kézenfekvő azt a kifejezetten szerencsés körülményt választani, hogy a magyar „felvilágosít” kifejezés erőteljesen utal a szexuális felvilágosításra, és így írásunk címe már önmagában is kifejezésre juttatja a felvilágosodás szerelemkoncepcióinak közös nevezőjét, hogy ugyanis ebben a sajátos értelemben is „felvilágosultak”: erőteljesen, ha talán nem is kizárólag a többé vagy kevésbé pőrén megjelenített szexualitásra összpontosítanak mint középpontban álló sajátosságra, s ezt helyezik aztán el különböző filozófiai, sőt bizonyos értelemben tudományosnak is nevezhető keretek közé. A történeti érdekességen túl van némi aktualitása is ennek a vizsgálódásnak, amennyiben a szerelemnek ez a megközelítése átmenetet jelent a testet legalább háttérbe szorító, ha nem is mindig kifejezetten megvető korábbi korok (lásd Zarathustra ismert szózatát „a test megvetőihez”), illetve a későbbi időszakok, s kivált a saját korunk között, amelyben a forszírozott szexualitás a „sex sells” szlogenen már jócskán túllépve hatol be a mindennapi élet újabb és újabb területeire. Elég, ha csak azokra a divathullámokra gondolunk, melyek a mind több s mind kevésbé takart bőrfelület közszemlére tételét, „villantását” dicséretes bátorságként, határátlépésként, tabuk ledöntögetéseként ünneplik, s ünnepeltetik.

Rátérve tulajdonképpeni tárgyunkra, a felvilágosodás szerelemről alkotott nézeteit első körben heurisztikus jelleggel annak analógiájára is osztályozhatjuk, hogy milyen érvelési stratégiákat alkalmazott a velünkszületettség ellen Locke, e korszak gondolkodóinak egyértelmű filozófiai példaképe. Locke szerint ha volna egyáltalán bármi is, ami beleszületnék az elmébe, akkor azt ama három embercsoportban lehetne a legkönnyebben fölfedezni, amelyekhez tartozó emberek elméje a legközelebb áll a „természeteshez”: a gyermekekben,

az újonnan felfedezett területeken megismert bennszülött törzsek tagjainál, s végül az őrülteknél, deviánsoknál. Nagyon is tekinthetünk Locke e kiindulópontjára úgy, mint a 18. században, Rousseau nyomán sokat vitatott „vissza a természethez!" szlogen olyasfajta előképére, amiben megjelenik a „természetes" hármas tagolódása. Mindenesetre gyümölcsözően lehet alkalmazni Locke e megkülönböztetéseit a felvilágosodás gondolkodóinak szerelemhez való viszonyulására, amelynek közös jegyét, követelését, mint majd látni fogjuk, jól megragadhatjuk az említett „vissza a természethez!" jelszóval – anélkül, hogy ezzel a heurisztikus javaslattal magának a jelmondatnak az értelmezési vitáihoz kapcsolódni kívánnánk. Az egyes gondolkodók efféle viszonyulásmódjait ebben az értelemben kézenfekvő lehet annak a csoportnak megjelölésével jellemeznünk, amelyhez fordultak, mikor a „természeti", „természetes" szerelmet igyekeztek megragadni az általuk ajánlott, illetve elvetett szexuális magatartás meghatározásakor. Első ránézésre is vitathatatlan például, hogy Diderot *Pótlás Bougainville utazásához* című írása a második locke-i csoporthoz sorolható, amennyiben felmutatja a tahitiakat mint ártatlan bennszülötteket a természetesként beállított szexuális kultúrájukkal egyetemben. La Mettrie szexuális gyönyörről szóló eszmefuttatásainak egyes részletei, illetve Rousseau *Vallomásai*nak bizonyos részei, valamint az *Emil* egész kerete az első locke-i csoporthoz sorolható, amennyiben a vizsgálódás, illetve leírás tárgya az erotikus-szexuális vonzalmak felébredése a serdülő ifjakban, valamint, hogy hogyan lehet befolyásolni alakulásukat. Végezetül Sade márki írásai kétségkívül a harmadik lehetőséget példázzák, annak vélelmét, hogy deviánsoknak, őrültségbe hajlóknak adatnék meg a hozzáférés a természetességhez mint a bennünk élő romboló s gyilkoló lény „természetességéhez".

Gyümölcsözőnek találom, ha ezt a „felvilágosult" szerelemkoncepciót a Voltaire körül, illetve az ő nyomán kibontakozott gondolkodói kör szövegeiből kiindulva közelítjük meg. A következőkben nagyjából ezt fogjuk tenni, kihagyva a Sade-féle „természetesség" szövegeit, elidőzve viszont Diderot-nál, akinek műveiben csúcspontjára jut a „felvilágosított" szerelemkoncepció. Ez egy jól azonosítható szövegkorpusz utalásokkal egymás, az első időkben pedig főképp Voltaire írásaira, aki egyértelműen e „kör" középpontját alkotta: Emilie du Châtelet és Voltaire barátok voltak, sőt szeretők, élettársak is tíz éven át; La Mettrie kivételes tisztelettel hivatkozik rá szinte ajánlásképp a szexuális gyönyörről írott esszéjének korai változatában, de írásaiban amúgy is mindenütt érezhető a jelenléte. Maupertuis inkább a másik oldalról fontos: a „nyersanyagot" szállította Voltaire-nek olyasfajta beszámolók formájában, amelyek a saját maga és tudós társai által végzett megfigyelésekről és kísérletekről szóltak. E felvilágosult szerelemfilozófusoknak, kik részben maguk is az irodalom nagyságai voltak, megvoltak a maguk „tisztán" irodalmi megfelelői olyan regényírók alakjában, mint amilyen Crebillon fils, Boyer d'Argens, Laclos és mások, akikre most csak néhány utalást tudunk majd tenni a filozófusok tárgyalása közben.

I. VOLTAIRE

Voltaire szerelemfogalmának fölvázolásához szinte magától kínálkozik a *Filozófiai ábécé* címen lefordított műve, melyben külön-külön és együttesükben tekintve is sokatmondó szócikkeket találunk a szerelemről, a barátságról, az önszeretetről, a „szókratikusnak nevezett szerelemről" *(amour, amitié, amour-propre, amour nommé Socratique)*. Tanulságos lesz továbbá, ha összevetjük az ezekben a szócikkekben kifejtett véleményt azzal, ahogyan Voltaire implicit módon elutasítja a platóni gyökerű szerelmi idealizmust a szépségről szóló rövid szócikkében.

Voltaire szerelemmel kapcsolatos nézeteinek fő jellemzője a naturalizmus két értelemben is. Először is kézenfekvő számára, hogy a szerelmet a természetbe ágyazódóként láttassa: „A fizikához kell folyamodnunk e kérdés vizsgálatakor: a szerelem a természet szövete, melyet a képzelet kihímez." (Voltaire 1983. 377.) Másfelől, meg van győződve arról, hogy van a „természet" kifejezésnek egy normatív értelme is, melyet magától értetődően vonatkoztathatunk az *institution de la nature* szintén normatív fogalmára, melyet Descartes *A lélek szenvedélyei*ben kritériumként alkalmazott a tekintetben, hogy egy adott cselekedet vagy lelki alkat *természetes* vagy *természetellenes* (miközben ő persze Istent látta a természet működése mögött).

Voltaire úgy gondolja, felfedezte azt a szerelemfajtát, amelyet a természet előír minden olyan érző lénynek, amelynek van legalább valamilyen homályos eszméje arról, amit az emberek szerelemnek neveznek. Ez pedig nem más, mint a heteroszexuális, testi, nemi egyesülést célzó szerelem, amely az adott fajon belüli utódnemzést, fajfenntartást szolgálja. Ebből a nézőpontból elmondható, hogy az emberek közel állnak az állatvilág *más* fajtáihoz, egyedeihez. Megfigyelhetjük a nemi egyesülés aktusait a galamboknál, a lovaknál s más állatoknál, s akár fel is használhatjuk e megfigyeléseket arra, hogy a mindkét nembeli ifjúságot bevezessük e cselekedetek gyakorlatába, rámutatva a megfelelő állati cselekvésekre.

Mindazonáltal Voltaire nem gondolja, hogy az embert egyszerűen állatok között állatként lehet tekinteni. Számos olyan állatfaj van, amely fajfenntartó tevékenységét bármiféle élvezet nélkül, vagy legalábbis igen csekély gyönyör kíséretében végzi. Márpedig az élvezetről azt tartja, hogy a szerelem legfontosabb fizikai jegyét alkotja. Más állatokkal szemben az emberi lényekben a természeti megalapozottságú szerelem két értelemben is magával von elméletileg határtalan mértékű gyönyört. Először is, az emberi szerelem-szerelmi aktus nem korlátozódik időben a szeretők életciklusának bizonyos szakaszaira; másodszor többféleképp, több érzékszerven keresztül képesek érezni és előidézni gyönyört, mint az állatok. Ezek a lehetőségek, képességek alkotják az emberi nem alapbeállítódását mint szexualitása kulturális értelemben vett kibontakozásának kezdőpontját. Ezen alapbeállítódás különböző aspektusainak történeti kibontakozása során az emberi lények kifinomultabbnál kifinomultabb módoza-

tait fejlesztették ki annak, ahogyan a boldogságra törekvés részeként kielégítik kölcsönös szükségletüket a gyönyör előidézésére, illetve érzésére. E fejlődés voltaire-i dicséretének legkifinomultabb módja az 1736-ban írt költeménye *Le mondain (A mondén, A világfi)* címmel. Érdekes lehet felfigyelni a párhuzamosságra, amely a kibontakozási folyamat fő mintázatát tekintve Voltaire, illetve Kant között megfigyelhető abban, ahogyan azt felfedezni vélik a szexuális viselkedés történelmében egyfelől (Voltaire), illetve a gondviselés világtörténelmi tervének megvalósulásában másfelől (Kant). Azt is érdemes megemlíteni, hogy Voltaire és Kant egyként arra használják az evolúciós mintázatnak ezt a fajta elgondolását, hogy általa kerüljék el Rousseau nevezetes meggyőződését, miszerint az emberlétnek alapul szolgáló képességek kibontakozása legalábbis morális értelemben hanyatlás is egyben. Az, ahogyan Voltaire összeveti az ősi, „paradicsomi" állapotokat és a bennük létrejövő primitív utódnemző cselekvéseket – melyek meglepő rokonságot mutatnak az emberek természetes állapotának leírásával Lucretius *A természetről* címen lefordított művében – a kifinomult kortárs módozatokkal, az kétségkívül szentségtörés, ellentétben Kanttal, aki az emberi képességek önmaguktól megvalósuló kibontakozására összpontosít, amely várakozása szerint a történelem morálisan tökéletes végső szakaszában tetőződik be. Kant igazolja a történelem ideiglenesen rosszként megjelenő haladási szakaszát azáltal, hogy az erényekben teljes végre utal, miközben Voltaire egyáltalán semmilyen rosszat nem lát az *ancient regime* luxussal teli életében. Így szólnak Voltaire versszakai:

Derék Ádám, te gourmand, jó atyám,
a Paradicsomban, mondd, mit tevél, […]
Valljátok meg, nyesetlen körműek
voltatok, feketék és retkesek,
soha nem látott fésűt a hajad,
cserzette bőrötök a szél, a nap;
a legszebb szerelem műgond híján
szégyentelen ürítkezés csupán.
S ha gerjedelmük kurtán felhagyott,
ebédjük elkölték a fák alatt
(makk, köles vízzel) majd aludtanak
a puszta földön, mint az állatok:
íme a természeti állapot.
Barátaim, most nézzünk szét talán
annyit gyalázott napjaink során.
Mint telnek egy római, londoni
vagy párizsi társaslény napjai?
A lakásában mennyi műremek,
mind az ízlés jegyében született.

S a ház is művész munkájára vall
homlokzatának arányaival.
S az édes Coreggiók, a bölcs Poussinek!
mesteri rajz és ragyogó színek,
s övezi mindet dús aranykeret. […]
Két fürge ló vontatta kocsija
cizellált ajtaján az úr kilép
– nem is kocsi, gördülő palota,
merő kristályüveg és aranyék,
hátradől hanyagon, súlya alatt
a hintórugók lágyan ringanak,
ahogy begördül a kapu elé.
Parfümös fürdő várja már, mitől
ruganyos lesz és jószagú a bőr,
és száguld máris új gyönyör után,
táncosnő várja, vagy egy kurtizán; […]
Mikor a szerelemtől már alélt,
sietni kell az Operába még, ahová költészet, tánc és zene
és játék egyesült művészete
csábít gyönyörre szomjazó szívet,
vár eggyévált százféle élvezet: […]
S most vacsorázzunk! Ganümédeszek
szolgálnak fel – és micsoda ízek!
Szakácsaink halandó istenek, […]
És minden nap más gyönyört tartogat,
újabb ízeket, újabb vágyakat! […]
S az Édenkert se nagyon érdekel
az almáról és kígyóról híres,
mit kevélyen és elszánt keres
ádáz furfanggal Calmet és Huet,
hogy megleljék e kertnek hült helyét
– haszontalan és hiú buzgalom:
ahol vagyok: ott a paradicsom.[1]

Különösen tanulságos látni e sorokban a paradicsom profán interpretációját Voltaire-nél, amelyből minden hiányzik, ami csak valamiképp emlékeztethetne a kifinomult platonikus-intellektualista értelmezésekre a mechanikai tudományok győzelmét megelőző évszázadokból.

Voltaire elgondolásai a szerelem művelésének szerinte természetes módozatairól és funkcióiról tehát akörül forognak, hogy a „természet” ajánlja, de fo-

[1] Petri György fordítása, in Ludassy 1973. 181–185.

galmazhatunk erősebben is: kiköveteli, hogy a szerelem a fajfenntartásban teljesedjék be, miközben azt is feladatául szabja, hogy gyönyörökkel lásson el bennünket, éspedig a lehető legkifinomultabb módokon. E két „természetes" funkciónak nem feltétlenül szükséges egyformán jelen lennie minden egyes szexuális aktusban, még ha az elvi lehetőségnek azért meg is kell lennie erre. Finom iróniával fejezi ezt ki Voltaire az önszeretetről szóló szócikk végén:

> Az önszeretet az emberek közti közlekedés szerve; hasonlatos a fajunk folytonosságát biztosító szervhez: szükségünk van rá, ragaszkodunk hozzá, gyönyörűséget nyerünk tőle, és el kell rejtenünk (Voltaire 1983. 344).

Az imént alkalmazott némileg kriptikus megfogalmazással – „az elvi lehetőségnek meg kell lennie" – Voltaire szerelemfelfogásának egy olyan aspektusa felé fordulunk, amely a normatív természetfogalmából következően ítéli el azt, ami nem felel meg neki. Mert nem csupán általánosságban ítéli el a homoszexualitást – hisz erről van itt szó –, hanem azt is szeretné, ha az olvasó kifejezetten bűnös tevékenységnek tekintené. Leszögezi, hogy a szerelemnek ez a „szókratikusnak nevezett" fajtája természetellenes, és olyasfajta talány, mint amilyen ama tény felfoghatatlansága, hogy van a természetben az a különös betegség, amely a nemzőszerveken keresztül támad, s kivált akkor felfoghatatlan, ha olyan emberekben jelenik meg, akik maguk nem hódoltak a „szodomita perverzióknak". Odáig is elmegy ennek hangsúlyozásában, hogy azt állítja, az egyik érv, amely miatt nem képes Leibnizet követve „optimista" gondolkodóként művelni a filozófiát, pontosan ez a talány:

> Ha valaki azzal vádolja a természetet, hogy semmibe veszi tulajdon művét, hogy ellentmond saját terveinek, hogy önnön szándékai ellen tör, erre a kórra hivatkozva csakugyan bátran megteheti. Ez volna hát a lehetséges világok legjobbika? Ugyan! Ha egyszer Caesar, Antonius, Octavianus nem kapta meg ezt a nyavalyát, nem lett volna lehetséges, hogy I. Ferenc se pusztuljon bele? Nem, mondják némelyek; ez volt a dolgok legjobb elrendeltetése. Szeretném elhinni, ám ez nem megy könnyen. (Voltaire 1983. 380.)

Ami ezt a „szókratikusnak nevezett szerelmet" illeti, Voltaire nem elégszik meg azzal, hogy talánynak tekintse. Tovább is megy ennél, és hosszan elmélkedik azon, hogyan lehetne mentesíteni az ókori görögöket a vád alól, miszerint jogi eszközökkel propagálták a homoerotikus szerelmet. Ahelyett, hogy elfogadná ezt a rágalmat – mert meg van győződve róla, hogy csupán rágalom –, elkülöníti azt az esetet, amikor jogi eszközökkel előírnak valamit, attól a másiktól, amikor csupán kedveznek neki, vagy csak megtűrik. Azon a véleményen van, hogy a homoerotikus szerelmet csupán megtűrték a görögök, de nem írták elő a törvényekben.

Megvilágító lehet ebben az összefüggésben, ha összekapcsoljuk a homoszexuális szerelemnek ezt az elítélését azzal, ahogyan elutasítja az eszményi szépség koncepcióját. Könnyen észrevehető e kettő összekapcsolódása a görög gondolkodásban, amelynek legalábbis a platonizáló válfaja magasabbra értékelte az ideális szépségben nemzést a testben nemzésnél. A görögségben ez a kettősség két életmód kontrasztját jelentette: az egyik a férfiszerelem meghatározta élet, ami az erkölcsi és intellektuális erényeknek az *égi* Aphrodité uralmával azonosított dominanciáját jelentette, míg a másik a *földi* Aphrodité uralma alatt állva az utódok létrehozásának vagy – ami „még rosszabb" – a tiszta élvezetek megszerzésének volt szentelve, anélkül, hogy legalább a gyermeknemzés is céljai között szerepelt volna. A *Szépség, szép* című szócikkben Voltaire ellentétbe állítja a szépséggel kapcsolatos saját relativisztikus eszméit ama „filozófuséival", aki először fenntartja az eszményi, örökkévaló, minden nép számára közös szép eszméjét, ám azonnal feladja ezt az eszmét, mihelyst szembesül azzal, hogy mennyire eltérők az ízlések különböző országokban, különböző népek között.

Nemcsak a szép, de a barátság is olyan fogalom, melynek történetileg komoly tárgyalása során nem kerülhető el a közelség tematizálása az erényes barátság és a között, amit Voltaire a „szókratikusnak nevezett szerelem" vétkes formáinak tekint. Tudatában van annak, hogy milyen könnyen átjárható, keskeny sáv választja el egymástól a két tématerületet. Nem nagyon vitatható, hogy minden európai barátságfilozófia gyökere a Platón *Lakomá*jában paradigmatikus módon bemutatott homoerotikus szerelem. Voltaire meg is említi a kizárólag szerelmesekből álló thébai osztag példáját (Voltaire 1964. 37), ezzel felidézve Pauszaniasz beszédét Platón dialógusából, ahol ez a férfiak közötti helyes szerelem példájaként kerül elő. Ugyanazt a stratégiát alkalmazza itt, mint a szókratikus szerelemről szóló szócikkben: elválasztja egymástól a törvények által *előírt* barátságot a férfiak közötti szexualitástól, melyet csupán *megtűrnek* a helytelenként láttatott helyi szokások.

Ugyanakkor érdemes leszögezni, hogy Voltaire barátságról szóló szócikkének legfontosabb eleme az a szinte jogi jelleg, amelyet külön kiemel a barátság hagyományos összetevői közül. Szinte megelőlegezve a barátság tárgyalását Kantnál, jogi terminusokkal *hallgatólagos szerződésként* definiálja azt. Folytatja az Arisztotelészig visszamenő hagyományos vonalat, hisz már ő is nyomatékosította annak jelentőségét, hogy a barátok erkölcsösek legyenek, mert e nélkül nincs *valódi* barátság, a felek csupán cinkosoknak volnának nevezhetők. A másik kritérium, melyet Voltaire némileg meglepően hangsúlyoz, a barátok „érzékenysége" *(sensibilité)*. Mivel felidézi a remetékhez hasonló, magányban élő emberek példáját, akiket érzékenység híján lévőknek mond, ezért egyértelműnek tűnik, hogy számára az „érzékeny" jelentése igen szűk: alapvetően nem több, mint késztetést érezni a társasági életre.

II. LA METTRIE

Voltaire szerelemről szóló elgondolásait nagy becsben tartotta II. Frigyes egy másik francia védence, Julien Jean Offray de La Mettrie (1709–1751). Csodálattal emlékezik meg Voltaire-ről,[2] és még ott is követi őt, ahol nem említi név szerint. Ám ez semmiképp sem tekinthető az érzékiség, a gyönyör voltaire-i kultusza epigonszerű követésének. Amit íróként megvalósít, az a *Lucindé*t író Friedrich Schlegel megelőlegezésének is tekinthető, aki az örökké és intézményessé stilizált szerelem helyett a tiszavirágéletűt hangsúlyozza, amit fogalmi tartalom nélkülinek tekint. La Mettrie e műveiben alkalmazott stílusa a *La volupté* című korai írás szisztematikusabb írásmódjától a későbbi, impresszionisztikusabb, élete utolsó évében írt *L'Art de la volupté*-ig olyan útként formálódik, amelyen haladva elgondolásai és ezek kifejtésének módja egyre harmonikusabbá válik.

Mindkét, gyönyörről szóló munkájában alkalmazza a *le voluptueux* kifejezést, amelyet „a gyönyör kedvelőjeként" jó fordítani, hogy világossá váljék értelme, a „bölcsesség kedvelőjeként" értett filozófus háttérbe szorítása. Ő, azaz „a gyönyör kedvelője", a „kéjszerető" az, akinek jogot és egyben szimbolikus hatalmat is tulajdonít La Mettrie ahhoz, hogy definiálja az alapvető terminusokat:

> Kövessük a kéjszeretőt mindenhová, fejtegetéseiben, sétáiban, olvasmányaiban, gondolataiban, stb. Megkülönbözteti az élvezetet a gyönyörtől, akárcsak a virágot a tőle kibocsátott illattól, vagy a hangot a hangszertől, amely kelti. Meghatározza a kicsapongást, amely a rosszul ízlelt gyönyör túlzása, és az élvezetet, ami a gyönyör szelleme s mintegy kvintesszenciája, valamint hogy milyen művészettel lehet vele bölcsen élni, hogyan lehet ésszel őrködni felette és érzéssel ízlelgetni.[3]

Nemcsak, hogy helyeslően hivatkozik Voltaire-re, de át is veszi, sőt tovább is fejleszti Voltaire koncepcióját arról, hogy a gyönyört szolgáló érzékszervek megsokszorozódása az emberi lényben az, ami kitüntetettségét alkotja a többi élőlénnyel szemben. Sokatmondóak megfogalmazásai, mint például az itt idézett is:

> A gyönyör az embernek és a mindenség rendjének a lényegéhez tartozik. Csupán a kicsapongás és mindaz, ami a társadalom érdekeit sérti, az a bűn és a rendetlenség. Semmi mást nem ismerek el erénynek, csak azt, ami az államnak hasznos. A gyönyör iránti fogékonyság minden állatnak megadatott mint a legfőbb tulajdonságok egyike; önmagáért szeretik a gyönyört, anélkül, hogy sokat okoskodnának rajta. Egyedül az ember, ez az értelmes lény képes arra, hogy felemelkedjen az élvezetig; vajon lehet-e az észnek ennél szebb és fenségesebb osztályrésze? Szelleme által ki-

[2] „Voltaire, te légy az én vezetőm; […]", La Mettrie 1981. 348.
[3] La Mettrie 1981. 488. A fordítást La Mettrie 2002. 28 alapján módosítottam.

> emelkedik a mindenségből; választékossága, letisztult ízlése, érzéseit kifinomítva, és azt valami módon a reflexió által megkettőzve tökéletesebbé és az élőlények legboldogabbjává tette őt.[4]

Az erényről e szövegrész elején adott definíciószerű leírás, mely szerint az nem más, mint ami hasznos a társadalom számára, könnyen felidézi az olvasóban Mandeville-nek, a másik nagy hatású 18. századi orvos-filozófusnak az elgondolásait, akinek *A méhek meséje* című munkája fontos inspirációs forrás volt mindhárom, most tárgyalt gondolkodó számára. Olyannyira fontos volt a számukra, hogy Emilie du Châtelet egy ponton még bele is kezdett *A méhek meséje* prózában írt részeinek a fordításába. Végül ugyan nem fejezte be, de a fennmaradt négy részlet így is jól mutatja, mennyire elkötelezett volt Mandeville gondolkodása iránt.

La Mettrie a jelek szerint szintén egyszerűen magáévá tette e mandeville-i elgondolásokat, mivel nem teszi e kérdést önálló vizsgálat tárgyává. Erőfeszítéseit arra összpontosítja, hogy aprólékosan leírja a 18. századi változatát annak, amit Foucault majdan *scientia sexualis*-nak fog nevezni, s arra, hogy valamiképp visszavigye európai eredetvidékére, az időszámításunk kezdete körüli időszakra. Legfontosabb filozófiai hőse természetesen Epikurosz, a költők közül pedig Lucretiust és Catullust említi. Megkísérli egyfajta töredékes mitológia formájában interpretálni azt, amit részletekbe menően leír a szerelmet kísérő fiziológiai jelenségek szintjén. Az ő világegyeteme az immanens fizikai világegyetem, amelyben a keresztény Istennek semmilyen szerepe sincsen. Annak ellenére is így van ez, hogy tesz említést az *intention du Createur*-ről vagy „a természet alkotójáról", amin legfeljebb valamiféle immanens-panteisztikus természetfogalmat érthetünk. Említi ugyan a törvényt, de azonnal hozzáteszi, hogy nem *adatott* az embernek, hanem *vele született*, vagyis a személytelen szükségszerűséggel kialakuló természetéből fakad, nem pedig a transzcendens teremtő személyes, akaratlagos döntése juttatta neki. Ez adja alapját ama két fő cél meghatározásának, amelyekért, nézete szerint, az emberi lények megszülettek: boldogság az individuum szintjén, szaporodás a faj szintjén. Egyik cél sem választható el a gyönyörtől és attól a sokféle úttól-módtól, amelyeket az ész a maga La Mettrie által is lényegesnek tartott bölcsességével képes megsokszorozni, hogy egyre kifinomultabbá tegye azt a kezdeti fizikai gyönyört, amelyben osztozunk a további gyönyörérző lényekkel. Egyetlen példával kell most megelégedjünk *Az élvezés művészeté*ből La Mettrie túlzás nélkül áterotizáltnak mondható univerzumáról szólva. Egyike ez a számos részletes leírásnak azokról a fizikai ténykedésekről, melyeket a szeretők azért hajtanak végre, hogy eljussanak a legnagyobb és legkifinomultabb élvezetekhez az értelem, „a gyönyörök szolgája" erőfeszítései révén.

[4] La Mettrie 1981. 376. Az eredetit lásd La Mettrie 1783. 47–48.

> ezek a boldog szeretők a szerelemtől fognak megittasulni, mintha csak egész hátralévő életükre akarnák azt megszerezni. Első elragadtatásuk csupán tűz; az elkövetkezők azt felülmúlják; egészen megfeledkeznek magukról; testük buján, elnyúlva egymáson; ezernyi válogatott testhelyzetben ölelik át egymást, egymásra fonódnak, egyesülnek: lelkeik még szorosabban egyesülve, kölcsönösen ölelkeznek egymással; az élvezet egészen végső részeikig átjárja őket; és nem elégszik meg a megszokott utakkal, valamennyi póruson keresztül utat nyit magának, hogy nagyobb bőséggel egyesülhessenek, hasonlóan azokhoz a forrásokhoz, amelyek beleszorítva kígyóznak szűk járataikban, és nem elégszenek meg az olyan széles kiúttal, mint ők maguk, áttörnek és ezernyi helyen napvilágra jutnak; ilyen a gyönyör fékezhetetlensége. (La Mettrie 1981. 471–472.)

Ezekben a sorokban nagyon jól látni a legradikálisabb változatát annak a hume-i elgondolásnak, mely szerint az ész a szenvedélyek szolgája. La Mettrie esetében már inkább arról van szó, hogy az ész vagy az értelem éppenséggel a gyönyör, az élvezet, a szerelem szolgálója, mely utóbbi legfőképp, bár talán nem kizárólagosan testi aktusokban áll, melyeket olyan intellektuális keretbe helyez La Mettrie, amely felidézi ókori mitológiai toposzok és kortárs irodalmi eszközök egész készletét. Így pedig a filozófiai értekezés maga is az értelemnek a gyönyör fokozását elősegítő eszközévé válik.

III. DU CHÂTELET

Emilie Du Châtelet (1706–1749) szintén csodálója volt Voltaire-nek, ám persze egy, a La Mettrie-étől teljesen eltérő értelemben, melynek része a csodálat kölcsönössége is. A *boldogságról* írott rövid értekezésében, ahol a téma okán sem nagyon lehetne elkerülni, hogy a szerző a szerelemről kezdjen beszélni, a következőképp jellemzi Voltaire-hez fűződő viszonyát: „De tíz éven át boldog voltam annak az embernek a szerelme okán, aki teljességgel elcsábította a lelkem; és ezt a tíz évet *tête*-à-*tête* töltöttem vele egyetlen pillanatnyi ellenszenv vagy a melankóliának akár csak árnyéka nélkül is.” (Du Châtelet 2009. 362. Saját fordításom.)

Elgondolásai bemutatásának ez az elegáns önreferenciális módja nagyon jellemző Du Châtelet irodalmiasan esszéíró énjére – amely persze igencsak elkülönül a tudományos-filozófiai énjétől. Ezt az esszét mindenesetre a lemondással indítja arról az igényről, hogy az egész emberiség számára egyforma recepteket adjon a boldogság elérésére. Ehelyett csupán azok számára ír, akiknek az élete ugyanazokat a mintákat követi, amelyeken a sajátja alapul. Ez az az út, amelyen lehetségessé válik számára annak a tudásnak átvitele másokra és valamelyes általánosítása (ha nem is egyetemessé tétele), melyet önmaga megfigyelése révén szerzett.

> Azok számára írok, akiket a minőség embereinek nevezünk, vagyis azok számára, akik már megszerzett vagyonnal születnek, többé-kevésbé disztingváltak, többé vagy kevésbé vagyonosak, ám legalább annyira, hogy fenn tudják tartani helyzetüket szégyenkezés nélkül, s akiket talán nem a legkönnyebben lehet boldoggá tenni. (Du Châtelet 2009. 351)

A szalonok kultúrája az övé, amelyet bizonyos mértékig a reneszánsz udvarok reprezentatív nyilvános terének örököseként lehet tekinteni. Ami Du Châtelet szerelemfogalmát illeti, fontos rámutatni annak egyértelmű jeleire, hogy a szerelem platonikus modellje eltűnőben volt e korban, ahogyan azt Voltaire szépségről szóló szócikkében láttuk. Du Châtelet Epikurosz és Lucretius örökösének bizonyul. Még csak arra sem érzi késztetve magát, hogy kiegészítse szerelemről adott leírását egy platonikus résszel, mint ahogyan például Ficino tette. A szerelmet ő kizárólag a legelevenebb szenvedélyként tekinti, amelynek nincs párja a tekintetben, hogy mennyire képes bennünket boldoggá tenni, miközben egyáltalán nem hiszi, hogy a boldogsághoz vezető útnak a platóni manián keresztül kellene vezetnie. Du Châtelet célja az, hogy meggyőzze az olvasót, hogy minden kornak megvan a *maga* uralkodó szenvedélye, amely képes elvezetni a boldogsághoz, ha szélsőségek nélkül követjük. Azok a fő szenvedélyek, amelyeket például az öregség számára alkalmasnak gondol, eléggé változatosak, a szerencsejátékoktól egészen a tanulmányok szeretetéig terjed a körük. Ugyanakkor a tanulmányok szeretetét már nem tekinti hivatottnak arra, hogy elvezessen bennünket valamilyen magasabbrendű valósághoz. Amit megcéloz, az sokkal inkább az, hogy olyan ismeretekre tegyünk szert fizikai, matematikai és morális kérdésekről, melyek aztán vagy olyan felfedezéseket eredményeznek, melyek önmagukban véve *hasznosak a társadalom számára*, vagy olyan erkölcselméletet, amely a *társadalom számára való hasznosságot* dicséri *legfőbb etikai értékként*. Amint láttuk, ezt tették azok a szerzők is, akikhez vonzódott, mint amilyen Mandeville volt vagy La Mettrie, s persze mindenekelőtt Voltaire. További fontos forrásokat találhatunk a tudományok e modell szerinti tanulmányozásához például a tudós dialógusban egy filozófus és egy nemes hölgy között Fontenelle *Beszélgetések a világok sokaságáról* című művében, vagy pedig – finom iróniával fűszerezve – Diderot *D'Alembert álma* című írásában s *A beszélgetés folytatása* címen hozzá kapcsolódó szövegrészben. E művekről később még lesz szó. Ami közös e 18. századi tudós dialógusokban, az a perspektíva határoltsága abban az értelemben, hogy a fizikai világegyetemmel foglalkoznak anélkül, hogy akár csak fölvetnék a fiktív beszélgetőtársak a metafizikai tartományokra vonatkozó kérdéseket.

Du Châtelet fejtegetései a szerelemről alapvetően, bár nem kizárólag a rangjabéli hölgyekhez szólnak, s a mai olvasó számára akár pszichológiai tanácsokként is feltűnhetnek arra vonatkozóan, hogy hogyan tartsuk fenn a szerelem lángját partnerünkben, mikor a kapcsolatban visszaesés fenyeget. Bizonyára ebben is szerepet játszott a Voltaire-rel való komplex kapcsolat.

Exkurzus Mandeville-ről (1670-1733) és Maupertuis-ről (1698 –1759)

Mint már korábban is utaltunk rá, noha Mandeville orvosként volt filozófus, az emberi élet jelenségeit nem pusztán vagy szigorúan fiziológiai nézőpontból közelítette meg. Az orvosi kérdésekkel foglalkozó publikációi ráadásul sokkal kisebb hatást váltottak ki, mint azok, amelyek erkölcsi vagy gazdasági-politikai kérdéseket tárgyalnak. Morális és politikai kérdések vizsgálatakor deskriptív, realisztikus megközelítésmódot alkalmazott. *Magnum opus*-ának, a *Méhek meséjé*nek fő tézise, hogy a magánmoralista nézőpontjából vétkeknek tűnő cselekedetek megváltoztathatják jellegüket és hasznosként jelenhetnek meg, mihelyst a közösség, a politikai társadalom nézőpontjából tekintjük őket. Másfelől úgy véli, hogy a morális kategóriák, mint amilyen a tisztelet vagy a szégyen, csupán tehetséges törvényhozók találmányai, akik igyekeztek kiterjeszteni az alattvalóik feletti ellenőrzést azokra az időszakokra is, amikor senki nem figyelte meg őket ténylegesen. Most azonban nem maguk e közismert tézisek foglalkoztatnak bennünket, hanem az a mód, ahogyan Mandeville alkalmazta őket egy olyan társadalmi jelenségre, amely közeli kapcsolatban áll a szerelemmel, éspedig a prostitúcióra. 1724-ben írta meg Mandeville a névtelenül közzétett írását *A Modest Defence of Publick Stews* (Szerény védőbeszéd a nyilvánosházak mellett) címmel, melyet 1745 előtt hatszor is újra kiadtak.[5] 1727-ben még egy francia fordítása is megjelent *Venus la Populaire* címen, melynek reprintje 1796-ban látott napvilágot. Az esszé fő témája a bordélyházak védelme olyan érvekkel, amelyek a prostitúcióra vonatkozó későbbi vitákban is megjelennek Mandeville nevének említése nélkül. Ami most bennünket a leginkább érdekel ebben a munkában, az az a mód, ahogyan kiterjeszti a *Méhek meséje* fő tézisének hatókörét a prostitúcióra és a nők társadalmi szerepének szexuális vonatkozásaira.

A prostitúciót hagyományosan az „áruba bocsátott szerelem" kategóriája alá szokás sorolni, mint ahogyan az például még a 17. század végén, a tiszta szeretetről szóló vitákban is felbukkant:[6] itt az „áruba bocsátott szeretet" fedte le az egoisztikus szeretet tartományát, ahol valamiféle jutalmat várunk Isten iránti szeretetünkért. Ha meggondoljuk, hogy az áruba bocsátott szerelemnek még ez a szublimált formája is elvetendőnek tűnhetett fel, úgy teljességgel érthető lesz, hogy Mandeville szövegében a szerelemnek a maga nyers fiziológiai-szexuális valójában tekintett áruba bocsátása morális vétek, és még csak nem is pusztán a magánmoralista nézőpontjából. Érvelése szerint ugyanis komoly kárt okozhat a társadalomnak is. Ebből fakad a bordélyok melletti érvelés fő eleme is: ha a prostitúció önmagában nem hasznos a társadalom számára, akkor valamiképp *hasznossá kell tenni*. Ellenkező esetben ugyanis, vagyis, ha nem fékezzük meg, akkor felforgató hatással lesz a társadalmi életre. Elvontan nézve

[5] Mandeville 2006.
[6] Lásd ehhez a vitához például Schmal 2007.

a dolgot talán jobb volna teljességgel eltörölni a föld színéről, ám a valóságos életre tekintve azt kell látni, így Mandeville, hogy gyökerei ősi időkre nyúlnak vissza, és a jelek szerint lehetetlen megszüntetni. A javaslat szerint a felforgató erő megfékezésének összetett folyamata azzal venné kezdetét, hogy orvosi felügyelet mellett működő bordélyházakat alapítana és tartana fenn az állam, hogy el lehessen szigetelni a „bukott nő" visszafordíthatatlan eseteit, melyek másként teherként nehezednének a társadalomra. Mandeville nőképe főképp és nyilvánvalóan abból áll, hogy úgy véli, nőnek lenni *ab ovo* azt jelenti, mint késztetést érezni a tiltott szexuális élvezet megszerzésére, amikor csak alkalom adódik rá, vagyis amikor csak felbukkan a csábító, bármilyen formában jelenjék is meg: serdülő fiúként vagy kifinomult felnőtt férfiként, akit számtalan szexuális kaland csiszolt olyanná, amilyenné lett, mint akár Voltaire „világfiját".[7] Mandeville kiindulópontja bizonyára az, hogy a bordélyok hathatós eszközök arra, hogy levezessék a csábítók szexuális energiáit, anélkül, hogy ezzel a normálisnak tekintett társadalmi életen belül teret hagynának a nőknek a szexualitás iránti vágyuk korlátlan kiélésére. Ennek ugyanis felforgató hatása volna a család és a társadalom szempontjából. Magát a társadalmat Mandeville olyan magasabb fokú intézménynek tekinti, melynek legelemibb építőkövei a családok. A csábító férfiak s az elcsábítandó nők közötti agonikus viszony leírása nagyon is emlékeztetheti a mai olvasót Laclos *Veszedelmes viszonyok* című, néhány évtizeddel későbbi regényére, amely ugyanezt a témát dolgozza fel. Ugyanakkor a téma Mandeville általi feldolgozása azzal, hogy van benne egyfajta normatív-politikai dimenzió, nem áll távol a *Jogfilozófia* előadásait tartó kései Hegeltől sem, aki Schlegel *Lucindé*jét egyszerre bírálta a család és az állam stabilitásának vélelmezett veszélyeztetése miatt.

Maupertuis kiváló természettudós volt, kinek publikációi között van egy, amelyik kifejezetten számot tarthat érdeklődésünkre mostani témánk szemszögéből. La Mettrie egy helyen bővebb magyarázat nélkül utal rá, azt jelezve ezzel, hogy elég mélyen benne volt a gondolkodói köztudatban.[8] *Venus physique* című értekezése talán a legkövetkezetesebb megvalósítása annak a descartes-i tervnek, mely szerint „a lélek szenvedélyeiről" szóló gondolkodásnak *en physicien* kellene megvalósulnia, a tiszta fiziológus, vagyis természetkutató módján. Ez nem csupán azt jelenti, hogy Maupertuis elvetett mindenfajta *meta*fizikai elméletet, hanem azt is, hogy olyan szkeptikus gondolkodó álláspontját foglalta el, aki túlságosan is tisztában van a rivális elméletek előnyeivel és hátrányaival, és ezért jobbnak látja, ha nem választ közöttük.[9]

[7] Voltaire luxus-apológiája, a kurtizán pozitív kontextusba emelése az idézett költeményben arra utal, hogy legalábbis vannak közös elemek kettejük gondolkodásában.

[8] „Azt már tudjuk, hogy *Vénusz fizikai* is lehet anélkül, hogy veszítene bájából." La Mettrie 1981. 480, eredeti kiemelés.

[9] Lásd a következő szövegrészletet: *Je connois trop les defauts de tous les systemes que j'ai proposes, pour en adopter aucun: je trouve trop d'obscurite repandue sur cette matiere, pour oser former au-*

A *Venus physique* genealógiáját a címben rejlő vezérfonal mentén követhetjük vissza: ha Mandeville *Modest Defense*-e kapcsán joggal beszélhettünk távoli analógiáról Erüximakhosz látásmódja és az övé között, akkor ez az analógia sokkal világosabb Maupertuis esetében. Az ő legfőbb gondja nyilvánvalóan az, hogy az elméletalkotó erőfeszítéseit a természet legszűkebb értelemben felfogott területére korlátozza, ahol a Természet valamiféle isteni cselekvőként léptethető fel anélkül, hogy valódi Isten lenne, ahhoz hasonlóan, ahogyan Hume és más, későbbi elméletalkotók próbáltak s próbálnak orientációs pontként fölvenni egy lehetetlen, de legalábbis nehezen értelmezhető „mégiscsak-szubjektumot" a megfigyelhető jelenségek mögött:

> A természetnek ugyanaz az érdeke fűződik minden egyes faj fenntartásához: minden egyes fajban ugyanazzal a módszerrel motivál, ami nem más, mint a gyönyör segítsége. A gyönyör az, ami/aki az emberi fajban előidézi, hogy minden más elhalványodjon előtte, és ami/aki vezeti a szeretőket ahhoz a célhoz, melyet a Természet tűzött ki maga elé ama milliónyi akadály ellenében is, amelyek szembeszegülnek a két szív egyesülésével, és a milliónyi gyötrelem ellenében is, amelyek követik az egyesülést. (Maupertuis 1756. 54 sk. Saját fordításom.)

Ebben az idézetben felfedezhetjük a rejtett fő cselekvőt a Természet mögött, amely, Lucretius költeményéhez hasonlóan a *földi* Vénusz.

Anélkül, hogy további részletekbe mennénk bele, csupán megosztok néhány megfigyelést, melyek szoros kapcsolatban állnak írásunk témájával. Hűen az imént említett szkeptikus beállítódáshoz Maupertuis alapvető módszere a megfigyelt természeti jelenségek felsorolása s ezt követő magyarázatuk a „természetkutató" módján, ahelyett, hogy tapasztalatok által alá nem támasztott elméleteket alkotna. Magabiztosan alkalmazza a „szerelem" kifejezést az embernél sokkal alacsonyabb rendű élőlények különböző életjelenségeinek esetében is, kiterjesztve a kifejezés szokásos hatókörét, ami mégiscsak az emberi élet jelenségeire korlátozódik. Odáig is elmegy, hogy azonosítja a méhkirálynő szerepét egy igen nagy képességű prostituáltéval, mintha csak Mandeville politikai nézeteit alkalmazta volna visszafelé a természeti jelenségekre. Amikor a levéltetvekről beszél, e létezők „szerelmi életét" a *Lakoma* Arisztophanészának mítosza

---

cun systeme. Je n'ai que quelques pensees vagues, que je propose plutot comme des questions a examiner, que comme des opinions a recevoir : … je commencerai par faire voir qu'on ne sauroit raisonnablement admettre, ni le systeme des oeufs, ni celui des animaux spermatiques. Il me semble donc que ces deux systemes sont egalement incompatibles avec la maniere dont Harvey a vu le foetus se former. Mais l'un & l'autre de ces deux systemes me paroissent encore plus surement detruits par la ressemblance de l'enfant, tantot au pere, tantot a la mere & par les animaux mi-partis qui naissent des deux especes differentes. (Maupertuis 1756. 80 sk.)

révén magyarázza, de természetesen naturalizálva azt. Nem elégszik meg azzal, hogy egyszerre férfinek és nőnek tekinti őket, de még egyenesen a hermaphrodita mitológiai elnevezését is alkalmazza rájuk:

> Íme egy sokkal tökéletesebb hermafrodita. Egy kicsiny rovar, ismerjük a kertjeinkből, a természetkutatók levéltetűnek nevezik. Párosodás nélkül hozza létre a hozzá hasonlót, megszül egy másik eleven levéltetűt. Bármelyik oldalról nézzük is, bárhogyan képzeljük is el a dolgot, minden analógiánk kudarcot vall. (Maupertuis 1756. 59 sk.)

Úgy véli, ez a fajta nemzés megtöri a két nemre épülő nemzéssel vonható minden analógiát, s ezért vezeti be saját elméletét ennek s a hasonló jelenségeknek a magyarázatára – a Diderot-éhoz közel álló elméletet, amint ezt rögvest látni is fogjuk:

> Mit gondoljunk ez életelv nemzésének erről az igen különös módjáról, amely az élőlény valamennyi részére kiterjed? Nem lennének mások ezek az állatok, mint embriók halmazai, melyek mind készen állnak a kifejlődésre, mikor eljön az idejük? Vagy ismeretlen módon reprodukálják mindazt, ami hiányzik a csonka részekből? A természet, amely/aki minden más élőlényben hozzákapcsolta a gyönyört ahhoz az aktushoz, amely megsokszorozza őket, vajon úgy intézte volna, hogy valamiféle élvezetet okozzon számukra az, hogy részekre vágják őket? (Maupertuis 1756. 63.)

Maupertuis egyetértőleg említi ezt a hipotézist, amely akár még a sejtek keletkezésének prototeóriájaként is tekinthető az őssejtek létrejövésére tett valamiféle távoli utalással. Az élőlények két nemre épülő nemzésének *(epigenesis)* korabeli riválisa elmélete a preformáció tana volt. Ebben az elméletben azt állítják, hogy minden, amiről úgy látni, hogy az idő valamely pontján jött létre abszolút értelemben, az valójában az idők kezdetén lett teremtve és azóta is folyamatosan megőrződik a mindenkori szülőállatok testében. Maupertuis a jelek szerint hajlamos elfogadni az epigenezis elméletét dacára minden szkeptikus fenntartásának, és ezért különös hangsúlyt helyez a két nemre épülő nemzés egy bizonyos sajátosságára, nevezetesen arra, hogy az utódok öröklik *mind* a hím-, *mind* a nőnemű szülők jellemző jegyeit.

> Minden azt sugallja, hogy a megszülető élőlény két magból lesz összetéve. Ha a valamely fajhoz tartozó összes élőlény már előre megformált lenne s benne lenne foglalva egy egyedüli apában vagy egy egyedüli anyában, akár a féreg, akár tojás formájában, vajon megfigyelhetnénk-e a hasonlóságok e mindkét oldalról származását? (Maupertuis 1756. 74.)

Amikor az erős érzelmi hatásoknak kitett várandós nőkkel kapcsolatos jelenségekről kezd beszélni Maupertuis, voltaképp annak a szimpátiaelméletnek sajátos változatát mutatja be, amellyel Hume *Értekezés az emberi természetről* című művében is találkozunk mint a legfontosabb magyarázó alapelvvel. Az alapelv Maupertuis-nél található változatának jellegzetessége az, hogy megőrzi a szimpátia mindennapi értelmezését azáltal, hogy a szimpátiát a pozitív emóciók átvitelére korlátozza Hume-mal szemben, akinél bármilyen érzelem automatikus áttevődését jelenti.[10]

Maupertuis *Venus physique* című műve tehát, mint már az elmondottakból is látható, gazdag inspirációs forrás volt a kortársak számára, akik megkísérelték számba venni és értelmezni a legtágabb értelemben vett szerelemre vonatkozó releváns jelenségeket.

IV. DIDEROT VITALISTA-EPIKUREUS SZERETETFOGALMA

Ha belegondolunk abba, hogy Leibniz 1716-ban halt meg, *Monadológiá*jának befejezését követően, illetve abban az évben, amelyben a monaszokra épülő világképet a Samuel Clarke-kal folytatott levelezésben védelmezte, rögtön látni fogjuk azt a mély szakadékot, amely elválasztja egymástól a 17. században többé-kevésbé egyértelműen elfogadott *lélek-központú* nézetet és azt a *test-központú* elgondolást, amely a „felvilágosodás" csaknem valamennyi fontos gondolkodójának a meggyőződésévé vált. Diderot-nál, Rousseau-nál és Hume-nál hasonló elgondolásokat találunk az individuális létezők vagy a fajok keletkezésének természetfilozófiai megközelítéséről, még akkor is, ha tagadhatatlanul más-más elemeket hangsúlyoznak vagy eltérő következtetéseket vonnak le a többé-kevésbé általánosan osztott nézetekből. Ezt a gyökeresen új elgondolást Diderot *Gondolatok a természet értelmezéséről* című írásának 50. §-ból vett idézettel szemléltetjük:

> Az élőlények szervezetének részeiben érző és gondolkodó elemek szolgálják az utódképzés célját; ezek valami módon visszaemlékeznek eredeti elhelyezkedésükre: innen a fajok fennmaradása és ezért hasonlítanak az utódok a szülőkre. Megeshet, hogy

[10] Lásd például ezt a szövegrészt: *Qu'une femme troublee par quelque passion violente, qui se trouve dans un grand peril, qui a ete epouvantee par un animal affreux, accouche d'un enfant contrefait il n'y a rien que de tres-facile a comprendre. Il y a certainement entre le foetus & sa mere une communication assez intime pour qu'une violente agitation dans les esprits ou dans le sang de la mere se transmette dans le foetus, & y cause des desordres auxquels les parties de la mere pouvoient resister mais auxquels les parties trop delicates du foetus succombent. […] Nous ne saurions guere voir souffrir les autres sans ressentir une partie de leurs douleurs, sans eprouve des revolutions quelquefois plus violentes que n'eprouve celui sur lequel le fer & le feu agissent. C'est un lien par lequel la Nature a attache les hommes les uns aux autres. Elle ne les rend d'ordinaire compatissants, qu'en leur faisant sentir les memes maux.* (Maupertuis 1756. 76 sk.)

> az utódképző nedvben egyes elemek fölöslegben vannak vagy hiányzanak s ezért vagy nem egyesülhetnek, vagy a fölös elemek folytán különös kapcsolatokat hoznak létre. Eredménye: vagy a nemzés lehetetlensége vagy minden fajta elképzelhető torzképződmény. Egyes elemekben meglehet az a szükségszerű hajlam, hogy csodálatos könnyen mindig azonos módon egyesüljenek. […] Ha a jelenlegi helyzet oly nagy hatású, hogy megingatja vagy semlegesíti a múlt helyzet emlékét s ezáltal közömbösséget idéz elő minden helyzetet illetően, ez magtalanságra vezet. Ez magyarázná az öszvérek magtalanságát. Mi akadályozhatná meg az ilyen elemi, értelmes és érző részecskéket, hogy az egy-egy faj jellegét alkotó rendtől korlátlanul eltávolodjanak? Eredmény: az egyetlen kezdeti élőlénytől származó állatfajok végtelen sorozata; egy kezdeti lényből eredő végtelen sok lény; egyetlen aktus a természetben. (Diderot 1983. 106–107.)

Van néhány szembeötlően új jegy ebben az elgondolásban, melyek persze bizonyos mértékben megjelentek már a 17. század „vitalisztikus" gondolkodóinál is.[11] Mindjárt az elején fel kell figyelnünk arra, hogy ebben a sémában *még a legkisebb résztestek is rendelkeznek bizonyos fajta érzékelési, gondolkodási és emlékezeti képességgel*. Ez az előfeltevés, ha nem is megoldásnak tekinthető a hagyományos, materialistának nevezhető megismeréselméletekben kísértő fő problémára, de egyértelműen legalább a kiiktatása annak. E fő probléma a Hobbes-tól „a legcsodálatosabbnak" nevezett jelenség értelmezésének kérdése, hogy ugyanis a világegyetem egészén belül *néhány* létezőben *van* megjelenítés, reprezentáció, a fenomenológiai értelemben vett intencionalitás, miközben a létezők többségében egyáltalán semmilyen kép nem jelenik meg más létezőkről. A diderot-i előfeltevés azért a probléma kiiktatása inkább, semmint megoldása, mert alapvetően tagadja a probléma létezését, kifejezetten tagadva az említett kiindulópontot, hogy ti. csupán *néhány* létező rendelkezik az érzés és a gondolkodás képességével. Szerinte *valamennyi* elem és *valamennyi* létező, melyek ezekből az elemekből állnak össze, érző és gondolkodó létezők. E nézet más megfogalmazását adja Diderot 1769-es írása, a *D'Alembert álma*, amelyben a fiktív D'Alembert-t teszi meg mintegy a következő elmélet álombeli képviselőjévé:[12]

> Minden állat többé-kevésbé ember is; minden ásvány többé-kevésbé növény, és minden növény többé-kevésbé állat. […] A természetben nincsenek éles határok […] Minden csak többé-kevésbé az, ami: többé-kevésbé föld, többé-kevésbé víz, többé-kevésbé levegő, többé-kevésbé tűz; többé-kevésbé az egyik vagy a másik tartomány. (Diderot 1983. 241.)

[11] Lásd erről Schmal 2015. 123–144.

[12] Ahogyan egyébként a *Gondolatok*ban egy bizonyos dr. Baumannt nevez meg e nézetek képviselőjének.

Ha valaki az összes létezőnek érző és gondolkodóképességet tulajdonít, az már azt is jelzi, hogy a szóban forgó gondolkodó leszámolt azzal a 17. századi elgondolással, mely szerint a megismerés lehetőségének van egy személyes garanciája, a zsidó-keresztény hagyomány Istene, aki a kiterjedt anyag részecskéiből képződő igen nagyszámú partikuláris test közül csak igen keveset kapcsolt össze gondolkodásra/érzékelésre képes szubsztanciával, illetve más metafizikai státuszú létezővel. A szakítás másik jele az Istennel mint a megismerés garanciájával való szakítás metafizikai párja: az a a tézis, mely szerint amikor az érző elemek *maguk* kapcsolatba lépnek más részecskékkel és újabb egységeket képeznek, azt nem egy mindentudó teremtő irányítja az események mögül vagy fölül, hanem pusztán a folyamatok kimeríthetetlen, cél nélkül ható dinamizmusaként értett természet. Ennek egyik következménye az ún. „szörnyek" státuszának megváltozása. A „szörnyekként" osztályozott individuális létezők formálódása ettől kezdve már nem a természet megannyi *hibájaként* jelenik meg, s végképp nem a teodiceában tárgyalandó problémaként. Nem lehet már Isten elé járulni és ellenvetésként szemére hányni, hogy valaha tökéletes rendben teremtette meg a világot, majd pedig hagyta elromlani ezt a rendet olyan létezők megjelenése révén, melyek nem illeszthetők be egyik látszólag jól definiált osztályba sem. Ez a hagyományos *meta*fizikai séma volt a szörnyekről szóló viták kerete még Locke *Értekezés*ében, illetve Leibniz rákövetkező *Újabb értekezései*ben is. E helyett Diderot a szörnyeket úgy tekinti, mint megannyi módozatát annak, ahogyan egyfelől a természet *határtalan* dinamizmusa, másfelől a létező fajtáiból képződő rend végtelen *alakíthatósága* megmutatkozik. Ez a természetkoncepció, mely szerint a természet személytelenül és előre meghatározott cél nélkül ható ágens teljesen párhuzamos Hume természetfogalmával: mindkettő elől eltűnt a Descartes-nál, Spinozánál hangsúlyos „Isten vagy (a természet)" előtag. Az olyan kifejezések, továbbá, mint „határtalanság", „végtelen alakíthatóság" akár még Leibniz *principium continuitatis*-át is felidézhetik, jelezve egyúttal annak gyökeres, vagyis teljességgel naturalizáló irányban való átalakulását. A kontinuitás radikálisan új jelentése a mindenütt jelenvaló folyamatos áramlás, amely minden létezés uralkodó jegye lesz a legkisebb anyagi létezőtől, melynek egyedüli „aktivitása" kapcsolatainak és helyzeteinek folyamatos változása egészen ama *határtalan, vagyis személytelen* gondolati receptivitásban rejlő észleletek folyamatos áramlásáig, amelyet Deleuze majd szellemnek fog nevezni a Hume-ról írott esszéjében.[13] A létezésnek ez a határolatlan, kreatív, dinamikus folyékonysága nem ragadható meg a gondolkodás azon fakultásainak – az észnek vagy értelemnek – révén, amelyeket a legtöbb hagyományos filozófus alkalmazott a változhatatlan természetek fogalmi megragadására. Az új képekkel megragadott, vagyis

[13] „A szellem is adott. Ideák gyűjteménye … Az ideák gyűjteményének képzelőerő a neve, amennyiben ezen … a dolgok együttesét értjük, a szó legtágabb értelmében […]: egyszerűen az észleletek puszta áramlása." (Deleuze 1998. 11.)

folyamatosan áramlóként tekintett természet a *képzelet* vagy az *érzések* fakultásai révén bizonyultak még a leginkább megfoghatónak, mely fakultásokat nem kötik az előre adott struktúrák, s így képesek folyamatosan alkalmazkodni az örökké változó realitáshoz.

Ez magyarázza e fakultások általános dominanciáját, ami egyben azt is jelenti, hogy az ész vagy az értelem leértékelődik legalábbis a „felvilágosodás" francia és skót változatában. Nem csupán a valósághoz való kognitív-filozófiai viszonyulásban lehet megfigyelni ezt a jellemzőt, hanem például a művészetelméletben is: a művészetnek az az eszméje, mely szerint alapvetően ész által megalkotott szabályok uralják, átadta helyét a képzeletre alapozó kreatív géniusznak, aki kifejezetten figyelmen kívül hagyja a művészeti alkotás előre adott szabályait. A legjobb példa erre a „paradigmaváltásra" a művészi tevékenység elméletében és gyakorlatában maga Diderot, aki tudatosan alakította s alakította át szövegeit újra és újra, mintegy a folyamatos áramlás jegyében.

Mik a következményei mindezen változásoknak a szerelem fogalmiságának szempontjából? Az iménti előkészítő jellegű megfontolások segítenek bennünket abban, hogy megtaláljuk a helyes választ erre a kérdésre. Csupán folytatnunk kell az elmélkedést Diderot *D'Alembert álmáról* és különösen a *Pótlás Bougainville Utazásaihoz* című 1775/1796-os műve nyomán. Ezek a művek az emberi szerelmet úgy értelmezik, mint ami egyszerűen emberi individuumok között zajlik, nem csupán lezárva az utat „fölfelé", az Istenre vonatkoztatott szeretet értelmében, hanem ugyanakkor valamelyest megnyitva az utat „lefelé", az állatokkal való kereszteződés lehetőségének irányában – persze „csupán" egy álom s annak értelmezése semmire sem kötelező módján, ami már magában is jó példa az alkotó, képzeletet előtérbe állító írásmód dominanciájára.

Így aztán ha meg akarjuk érteni, milyen fajta szerelemnek adatik lehetőség, hogy megvalósulván némi hatást fejtsen ki a természetnek ebben az új felfogásmódjában, elkerülhetetlen, hogy az individualitásnak arra a típusára is vessünk egy pillantást, amely a fentebbi szövegrészekben körvonalazott általános filozófiai képből következik. Diderot fiktív D'Alembert-e döntő jelentőségű megfogalmazásokban beszél individualitásról, életről, halálról, boldogságról:

> Ha a nagy egész megváltozik, szükségképpen én is vele változom. Ámde a nagy egész folyamatosan változik… Az ember csupán gyakori hatás, a szörny viszont rendkívüli, de egyaránt természetes, egyaránt szükséges, és egyaránt az egyetemes és általános rend szülötte mind a kettő. […] Az egész mindenség örök áramlásban van. […] Ti meg folyton egyedekről beszéltek, szegény filozófusok! […] Ilyesmi egyszerűen nem létezik… Egyetlen nagy egyed van csupán és ez a nagy egész. […] És aztán folyton a lényegről beszéltek, szegény filozófusok! Felejtsétek el a lényeget! […] Mi tulajdonképpen a lény? … Bizonyos számú törekvés összegeződése… […] És az élet? Hatások és visszahatások sorozata… Míg élek, tömegemből indulnak ki a hatások és visszahatások…, ha meghaltam, molekuláimból… […] Születés, élet, elmúlás csupán alak-

> változtatás… […] A rá jellemző módon minden forma lehet boldog és boldogtalan. Az elefánttól a bolháig… a bolhától az élő és érző molekuláig, ahonnan minden ered, nincs egyetlen pont a természetben, amelyre ne hatna az öröm, vagy a szenvedés. (Diderot 1983. 240–241. A sorrenden módosítottam.)

Szigorúan szólva Diderot és e fiktív D'Alembert világában *nem nagyon van helyük olyan viszonyoknak, amelyek a szó hagyományos értelmében legitim módon volnának szerelemnek nevezhetők*. Csupán egyetlen egy individuum van, az egész, míg az egész részeiből képződő „individuum alatti" világban az összes létezőnek egyforma „jogai" vannak ahhoz, hogy nagyobbakká egyesüljenek, illetve kisebbekké töredezzenek. Mindez nem több folyamatos fizikai és biológiai folyamatnál, amelynek nincs sok köze a két individuális emberi létező közötti szimbolikus közvetítéseknek ahhoz a gazdag szférájához, melyet hagyományosan szerelemnek nevezünk. Semmilyen szükségét nem látják például annak, hogy visszamenjenek Aquinói Szt. Tamás vagy bármely más vallási szerző formális-vallási közvetítéseihez a szerelmes személyek között Isten uralma alatt, hogy a szerelmüket legitimnek lehessen tekinteni. De ugyanerre a sorsra jutnak igazából a kereszténység megjelenése előtti korból származó szimbolikus közvetítések is, melyeket főképp Platón nyomán lehet különböző fogalmi alakokra hozni. Beszédes példája ennek a szükségtelenné válásnak a katolikus pap figurája és funkciója a *Pótlás*ban, aki nem képes válaszolni a legegyszerűbb ellenvetésekre sem, melyeket a tahitibeli öregember irányoz a vallása felé, s aki így végül feltartóztathatatlanul oda jut, hogy teljes mértékben bekapcsolódik a tahitiaknak a promiszkuitás vagy a vérfertőzés tilalmával mit sem törődő igyekezetével arra, hogy a nők annyi gyermeket foganjanak és szüljenek meg, ahányat csak lehetséges. Aligha kell külön kiemelni, hogy ez az attitűd ilyen vagy olyan módon megfelel a szerelem témájára létrejött számos Diderot-kortárs „szekularizált" változatnak, melyeket írásunk elején a természetesség locke-i elgondolása nyomán osztályoztunk.

Visszatérve az individualitás kérdésére, még ha a boldogságra irányuló magános keresést tekintenénk is az individualitás kritériumának, ez sem segítene igazán. Diderot abból indul ki, hogy nincs a létezésnek olyan szintje, amelyen ne volna jelen ez a törekvés a boldog élet élvezetére. Ez azonban egyenértékűvé válik azzal, hogy megszűnik az ún. boldogság minden valódi jelentősége, hiszen tiszavirágéletű illúzióként jelenik meg, még akkor is, ha netán valaki a szexuális értelemben vett szerelem maszkjával próbálja kicsinosítani ezt az illúziót – miként Voltaire korábban említett költeménye is épp az illúzió virágokkal borításának kiváló példájává válik, éppen úgy természetesen, mint La Mettrie és további követőinek művei. Ha a boldogság keresése alapjában véve ugyanaz a tetűnél, az elefántnál és az emberi lénynél, akkor ez a keresés aligha biztat sikerrel a valódi individuális boldogságnak a személy egységéből és visszavonhatatlan egyediségéből fakadó értelme megtalálásában. Születés és halál többé nem egy

individuális élet kezdetét és végét jelentik, az individualitást legjobb esetben is csupán ama végül szükségképp kudarcra kárhoztatott kísérletként lehet érteni, hogy úgy viselkedjünk, *mintha* képesek volnánk az individuum-létre. Nem határozható meg az individuális boldogság semmiféle kritériuma. A létezés egyetlen pillanatbeli állapota sem értékelhető függetlenül az egész létező többi részeitől, amely egy létezőt a platóni világlélek analógiájára akár világtestként is megnevezhetnénk, s amely egyedül alkotja az egyetlen, valódi, hatalmas individuumot. D'Alembert világa Diderot-nál többé és egyszersmind kevésbé spinozainak bizonyul, mint Spinoza saját világa, amely *az egyetlen szubsztancia moduszaiból* áll. Többé, mert az individualitás teljességgel eliminálódott, ám egyszersmind kevésbé is, mert Diderot ontológiájában nincs jelölt a gondolkodás attribútumának szerepére. Úgy tűnik, mintha éppenséggel Spinoza szubsztanciája hiányoznék a *D'Alembert álma* világából; az ő egyedüli individuuma, maga az egész inkább olybá tűnik, mint Spinoza egyik végtelen modusza (erre rövidesen vissza is fogunk térni). Ez az oka annak, hogy „a szegény filozófus" nem beszélhet *valóságos* születésről vagy *valóságos* halálról: nem azért, mert volna minden egyes „létre jött" individuum mögött egy örökkévaló, tehát a keletkezésről s elmúlásról szóló beszédet zárójelbe tevő individuális lényeg, ahogyan a zsidó-keresztény hagyomány tartja többé vagy kevésbé expliciten, még Spinozát, sőt Leibnizet is beleértve. Diderot nem keresztény és nem metafizikai érve e mellett az, hogy az egyetlen, holisztikus individuum egyik részének sincs több joga „én"-t mondani saját magára, mint bármelyik másik résznek. Vagyis egyik résznek sincs több joga elválasztani magát az egész többi részétől, mint bármely másik résznek. Ez a következménye a metafizikaellenes fordulatnak az individualitás fogalmának a szintjén, ami nagymértékben befolyásolja a szerelem értelmezési lehetőségeit, ahogyan azt már láttuk is.

A *Pótlás* segít megérteni e fordulat masszív hatását a szerelem fogalmára. E mű egy dialógus keretébe ágyazott naplószerű beszámoló Bougainville kíséretének Tahitin töltött időszakáról és az ott lefolytatott „interkulturális" beszélgetésekről. Diderot itt nem alkalmaz valódi vagy kitalált neveket, hanem „A"-val és „B"-vel jelöli a keretdialógus beszélgetőpartnereit. Ők vitatják meg a történetet, amelyről a fikciós „pótlás" Bougainville kapitány, egy valódi, nevezetes francia felfedező útleírásához beszámol. Filozófiailag tekintve a *Pótlás* szövege a *Gondolatok* és az *Álom* két fő tézisének konzekvenciáit vonja le: az egyik tézis a létezők folyamatos *áramlása*, a másik pedig a folyamatos *nemzés*, *keletkezés* mindkét módon, *fizikálisan* és *mentálisan* is, melyek persze csak fenomenálisan alkotnak két, elkülönülő szférát, valójában egyek. Az *Álom*ban a folyamatos keletkezés két domináns szintje a legkisebb érző, eleven részecskéké egyfelől, míg másfelől az egészé mint az egyetlen igazi individuumé. Diderot emberi lényei olyanok, mint Spinoza emberi véges moduszai, ám azzal a fontos különbséggel, hogy Diderot lényeinek nincs örök részük, és nem is bontakozik ki előttük a végső perspektíva, az egyetlen szubsztanciához való fölemelkedés perspektí-

vája. Ez volt az az érv, amelynek alapján hangsúlyozhattuk az örök individuumok hiányát Diderot világában. Nincs olyan valódi, lényegi jellemzőjük, amely megkülönböztetné őket az egész többi összetett részeitől, melyek mind, ennek ellenére, kimondhatatlan individualitásoknak tekintik önmagukat. Ebben az elméleti kontextusban nincs valódi szüksége az emberiségnek arra, hogy ragaszkodjék a szerelemhez mint ahhoz az eszközhöz, amely összepárosítja azokat a nem-individuális összetett létezőket, amelyek történetesen férfiként, illetve nőként realizálódtak, s amelyek véletlenül épp egyazon időben és a Föld egyazon részén élnek – éppoly véletlenszerűen, ahogyan az atomisták szerint az atomok, Diderot s D'Alembert szerint az eleven, érző molekulák. Sőt még tovább is fűzhetjük ezt a gondolatmenetet megjelenítve annak lehetőségét, hogy a nemi és a faji viszonyokat nem valamilyen (az Isten helyébe lépő) Természet rögzítette, amely a természetek evolúcióját minden teleológia nélkül véghezviszi, hanem maguk is véletlenszerűek, lehetnének másként is. Például úgy, hogy ahogyan egyes állatfajok képesek fajközi szaporodásra, úgy az ember is képes lehetne sikeresen párosodni és utódokat nemzeni más állatfajokhoz tartozó egyedekkel. Ezt jeleníti meg Bordeu doktor *A beszélgetés folytatásá*ban azzal a javaslattal, hogy kezdjenek dietetikus kísérletekbe, tápláljanak egyformán kecskéket és embereket, a végén pedig megszülethetnek a kecskeemberek, mintegy a faunok modern utódaiként. Ez kiváló kiindulópont lehetne egyfajta szekularizált szerelemértelmezéshez annak kapcsán, ami a 21. században megy végbe az emberlét tudatos és minden határ előbb-utóbb végbevitt lebontásával járóan radikális megváltoztatásával. Így aztán nem meglepő, hogy a *Pótlás*ban Diderot voltaképp visszavonja a szerelmet mint az emberi lények halmazából képződő bármely heteroszexuális pár kiválaszt(ód)ásának eszközét, mely párok alkalmasnak tűnnek minél nagyobb számú utód nemzésére. Nem nagyon volna eszköze arra, hogy ellenálljon bármely kísérletezésnek, amely a megtermékenyítés szempontjából hasznos módszerek kidolgozására irányulna, mint ami végső soron a társadalom teljesen lecsupaszított érdekét jeleníti meg. Annak, hogy nem tudna s talán nem is kívánna ellenállni a fausti kísérletezésnek a termékenység fokozása érdekében, egyértelmű jelzése, hogy visszavon minden kulturális tilalmat, amely bármely – vallási, családi – alapon korlátozná a lehetséges párosodásokat, ezzel csökkentve a termékenynek bizonyuló szexuális együttlétek növelésének statisztikai valószínűségét. A párosodásra vonatkozó egyetlen tiltás a megtermékenyülés bármely okból való lehetetlensége esetére korlátozódik.

Diderot Tahitijában nincs romantikus szerelem, sem az európai romanticizmus metafizikai értelmében, sem a mai angolszász világ szinte teljességgel szexuális értelmében. Nincsenek titkok, nincsenek tiltások: nem számít, ha a közösülésben párosulandók közeli rokonok vagy akár csak az egyik olyan vallásos rendhez tartozik, melynek tagjai számára tilos a szexuális ténykedés.

A *Pótlás* szövegében egy öreg tahiti bölccsel találkozunk, aki a fikció szerint a lehető legegyszerűbb „érvekkel" győzi meg az európai felfedezőkkel együtt

érkező katolikus papot, hogy felejtse el vallási fogadalmát és vegyen részt abban a folyamatos kísérletezésben, melynek tétje, hogy teherbe ejtsék a tahiti vendéglátó lányait, sőt még a feleségét is. Mindennek első közelítésben nincs más célja, mint az utódok megsokszorozása.

Van ugyanakkor egy mélyebb alapja is annak, hogy Diderot kísérleteiben figyelmen kívül hagyatja szereplőivel a hagyományos társadalmi és kulturális normákat. Ez az alap a *Gondolatok* és az *Álom* világszemlélete, amelyet csak azért nem lehet panteisztikusnak nevezni, mert hiányzik belőle az isteni szférája, a *theosz*, mely a *pan*hoz, a „minden"-hez volna kapcsolható. *Meta*fizikainak sem nevezhető ez a világszemlélet, mivel egyáltalán nincs „hely" az atom- vagy molekulaszerű részecskékből összetevődő *fizikai* univerzum mögött vagy fölött. E tézisnek további illusztrációja Diderot imént említett merész gondolatkísérlete *A beszélgetés folytatásá*ban, ahol az *Álom*beli beszélgetéshez hasonlóan D'Alembert fél-álmait hallgatja s értelmezi a páros. A beszélgetés leglényegesebb eleme, hogy Diderot megengedi szereplőinek, hogy eljátszanak a bármely *emberi* kultúra mélyén rejlő tilalom feladásának gondolatával, azzal ugyanis, hogy szabad volna föladni az elvet, mely szerint a közösülő pár mindkét tagja ember kell, hogy legyen. A Bordeu-ként és Espinasse-ként felléptetett szereplők révén mérlegeli az előnyöket és hátrányokat arra az esetre nézve, ha sikerülne termékeny közösüléseket előidézni emberek és kecskék között, melyek eredményeként kecskeemberek jönnének a világra – a szó legszorosabb értelmében.

> Bordeu: […] kishitűségünk, irtózásunk, törvényeink, előítéleteink miatt igen kevés kísérletet végeztek, nem tudjuk, melyek lennének a tökéletesen eredménytelen párosítások; mely esetekben egyesülne a hasznos a kellemessel; milyen fajokkal lehetne változatos módon és folyamatosan kísérletezni; nem tudjuk, hogy a faunok valóságos vagy mesebeli figurák-e; hogy száz különböző módon nem az öszvérféléket sokszoroznánk-e meg, és hogy az ismert öszvérfélék valóban meddők-e? De különös, hogy igen sok művelt ember tanúskodik annak igazsága mellett, ami pedig nem igaz; azt állítják, hogy az érsek baromfiudvarában láttak egy gyalázatos nyulat; ez a kakast helyettesítette vagy húsz gyalázatos tyúknál, s a tyúkok beérték vele; hozzáteszik, hogy mutattak nekik ebből a bestialitásból származó, szőrrel borított csirkéket is. Gondolhatja, hogy a bolondját járatták velük.
>
> Espinasse: De hogy érti a folyamatos kísérleteket?
>
> B: Úgy értem, hogy az élőlények körforgása fokozatos, hogy összeolvasztásukat elő kell készíteni, így ahhoz, hogy ezek a kísérletek sikerüljenek, messziről kellene elindulni, és előbb azon kéne munkálkodni, hogy az állatok azonos táplálkozás révén kerüljenek közel egymáshoz. […] Különleges megfontolások alapján a kecskét választottam.
>
> E: S e megfontolások?
>
> B: […] így erős, értelmes, fáradhatatlan, gyors fajt nyernénk, amelyből kitűnő szolgálókat faraghatnánk. […]

E: Hamar, doktor, hamar lásson munkához, és teremtsen nekünk kecskeembereket!
B: Fenntartás nélkül hozzájárul ehhez?
E: Álljon csak meg, most jut eszembe, egy: az ön kecskeemberei feslettségükben fékezhetetlenek lennének. […] A tisztességes asszonyok nem lesznek többé biztonságban; a kecskeemberek vég nélkül szaporodnak majd, és végül kénytelenek leszünk agyonütni őket vagy engedelmeskedni nekik. Már nem kérek belőlük, nem kérek.[14]

Végül tehát Espinasse kisasszony már egyáltalán nem ragaszkodik ahhoz, hogy bevezessék a legradikálisabb kísérleti módszert a természetfilozófiába, amely nagyjából-egészében megfeleltethető annak a genetikának, melynek az utóbbi száz évben kétségkívül voltak üdvös, ám igencsak tragikus „eredményei" is. Ám hogy az írásunk elején fölvetett aktualitásokhoz visszakanyarodjunk lezárásképp, annyit mindenképp érdemes rögzíteni, hogy az embernek a jelek szerint egyre extenzívebbé és intenzívebbé váló szimbiózisa mind az állatokkal, mind a mesterséges intelligenciákra épülő robotszerű „lényekkel" hangsúlyosan felvet, vagy fel fog vetni olyan kérdéseket, amelyekre Espinasse kisasszony utolsó replikájában a maga részéről viszonylag egyszerű választ ad. Ám kérdés, vajon leállítható-e még a nem csupán egy tudós „élcsapat", de az emberiség jó része által elindított és támogatott „kísérlet". S ha netán nem, akkor vajon „agyon lehet-e majd még ütni" e lényeket, vagy a nekik való engedelmeskedés már elérte, vagy rövidesen eléri azt a fokot, amelyen ez már lehetetlenné válik, mert – mint Nádas Péter *Egy családregény vége* című művében – a kezünket harapó kígyót kővel csapkodva már saját kezünket is ütjük?[15]

IRODALOM

Diderot, Denis 1983. *Válogatott filozófiai művei*. Ford. Csatlós János. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Deuleuze, Gilles 1998. *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás. Budapest, Osiris-Gond.
Du Châtelet, Emilie 2009. *Selected philosophical and scientific writings*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
La Mettrie, Julien Offray de 1783. *L'école de la volupté*. Genève: k.n. (E műcím csak egy címváltozata a *La volupté*nek, az 1745-ben megjelent *La volupté* és az 1746-ban megjelent *L'école de la volupté* ugyanaz a szöveg.)
La Mettrie, Julien Offray de 1981. *Filozófiai művek*. Ford. Horváth Henrik – Zigány Miklós. Budapest, Akadémiai Kiadó.
La Mettrie, Julien Offray de 2002. *L'Art de jouir*. Paris, Éditions de Boucher.
Ludassy Mária 1975. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat.
Mandeville, Bernard 1724. *A modest defence of publick stews*. London, A. Moore.
Nádas Péter 1977. *Egy családregény vége*. Pécs, Jelenkor.

[14] Ludassy 1975. 489–490.
[15] Nádas 1977. 50–53.

Schmal Dániel 2007. The Problem of Conscience and Order in the *Amour-pur Debate*. In Boros Gábor – Herman de Dijn – Martin Moors szerk. *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Leuven–Budapest, Leuven University Press – Eötvös University Press. 113–123.

Schmal Dániel 2015 *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test-lélek probléma*. Budapest, Gondolat.

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 1745/2012. *Venus physique*. Paris, Hachette Livre-Bnf.

Voltaire [François-Marie Arouet] 1964. *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier-Flammarion.

Voltaire [François-Marie Arouet] 1983. *Filozófiai ábécé*. Ford. Gyergyai Albert – Réz Pál. Budapest, Európa.

Szegedi Nóra

A leibnizi-wolffi metafizika kanti kritikája és az autonóm etika kezdetei*[1]

A kanti etika az autonómia etikája, amennyiben az erkölcsi cselekedetek forrása a morális törvény, amely az ember saját törvénye. Ő egy személyben törvényhozó és ugyanakkor alávetettje ennek a törvénynek, vagyis a morális törvény számára nem kívülről érkező parancs, hanem szabadságának megnyilvánulása. „Az autonómia az akaratnak az a minősége, amely által az akarat önmaga számára (függetlenül az akarás tárgyainak minéműségétől) törvény" (AA4, 440; Kant 1785/1998. 55).[2]

A német felvilágosodás filozófiatörténeti összefüggésébe helyezve Kant elképzelését, azt mondhatjuk, hogy a morális autonómia gondolata már Wolffnál megjelenik, aki a *Német etika* 24. paragrafusában ezt írja: „az eszes/ésszel bíró

* A tanulmány megírása alatt a K 138745 számú NKFIH pályázat támogatásában részesültem. Köszönöm Pavlovits Tamásnak és Schmal Dánielnek, hogy a Kora Újkori Filozófiai Műhely keretében lehetőséget adtak a tanulmány első változatának felolvasására és megbeszélésére, és köszönöm Boros Gábornak, Forczek Ákosnak, Gángó Gábornak, Hévizi Ottónak, Horváth Zoltánnak, Pavlovits Tamásnak és Schmal Dánielnek az értékes megjegyzéseket, amelyeket a szöveghez fűztek. Ezek inspiráltak a további munkában, amelynek eredményeképpen egy reményeim szerint kiérleltebb változat született.

[1] A leibnizi-wolffi filozófia elnevezést elsőként Bilfinger, Wolff tanítványa használta 1725-ben, és bár Wolff elhatárolódott ettől a címkétől és a Leibnizcel szembeni önállóságát hangsúlyozta, a kortársak (hívek és ellenfelek egyaránt) alkalmazták. Így pl. Crusius is, aki Kant filozófiai indulására – Wolff és a wolffiánusok mellett – a legnagyobb hatást gyakorolta, együtt kezeli őket. Elismerem, hogy az elnevezés némileg leegyszerűsítő, amennyiben elfedi a Wolffot ért más hatásokat, mint pl. Tschirnhausét, és azt a benyomást kelti, mintha Wolff filozófiai rendszere pusztán leibnizi tanok kidolgozása lenne. Mégsem gondolom, hogy ki kellene törölnünk a filozófiai szótárból. Egyrészt mert mégiscsak jelzi Wolff metafizikájának és etikájának – számunkra most elsősorban ezek a fontosak – szoros kapcsolatát Leibniz tanításaival, másrészt a 18. század közepén, Kant pályájának kezdetén, amellyel e tanulmány is foglalkozik, meghatározó volt a filozófiai álláspontok konstellációja szempontjából. A terminussal kapcsolatban lásd Carboncini 1986. 111–113; Schwaiger 2012; Wundt 1945/1992. 151.

[2] Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon, az akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozom. A magyar fordítások adatait pontosvessző után közlöm. Ezeket időnként módosítottam, ezt külön nem jelölöm. A felhasznált fordításokat lásd a bibliográfiában.

(vernünftig) ember az esze révén a saját maga számára törvény".[3] A párhuzam még inkább feltűnő, ha figyelembe vesszük, hogy Kantnál az akarat nem más, mint gyakorlati ész, vagyis az akarat törvényei – gyakorlati értelemben – racionális (ésszerű) törvények.

Ám ha saját kontextusukba visszahelyezve olvassuk az idézeteket, akkor megragadhatóvá válik az a távolság is, amely a kanti autonómiát Wolffétól elválasztja: utóbbinál az ember autonómiája abból fakad, hogy esze segítségével felismeri a *természet* törvényeit, és ezek alapján él; ezen túl nincs szüksége más, például a kinyilatkoztatás törvényeire a tökéletesség és a boldogság eléréséhez.[4] Wolff esetében tehát az ember morális autonómiájából az következik, hogy etikája független a kinyilatkoztatott vallástól, ugyanakkor elválaszthatatlan egy olyan metafizikától, amelynek kiindulópontja az Isten által teremtett lehető legtökéletesebb világ. Sommásan megfogalmazva, ennek a világnak a rá vonatkozó törvényeit kell az embernek esze segítségével felismernie és beteljesítenie – ezt jelenti a tökéletesség elérése, s ha ezt megteszi, akkor a boldogság is osztályrésze lesz (vö. Joesten 1931. 89; Mori 1993. 32).

Kantnál ezzel szemben az autonómia nem a racionális és önkéntes beilleszkedés eszköze a bölcsen megalkotott természet rendjébe, hanem az embernek az a képessége, hogy – sokszor érzéki természetét legyőzve – maga hozzon létre egy a természetitől különböző és teljesen soha meg nem valósítható rendet, amely akkor jönne létre, ha mindenki mindenkor szabadságának törvényét, a morális törvényt követné. Ahogy Tengelyi László fogalmaz: a kanti etika konstitutív értéketika, hiszen a morális értékeket teljes egészében az emberi szabadság hozza létre (Tengelyi 1984).

A kanti autonómia tehát olyan morálfilozófiát alapoz meg, amely – Wolffféval ellentétben – már nemcsak abban az értelemben autonóm, hogy nem a kinyilatkoztatott vallásra, hanem az ész belátására épül, hanem abban is, hogy elszakad mindenfajta hagyományos metafizikai állítástól.[5] Nem előfeltételezi az ember

[3] A többnyire *Német etika*ként hivatkozott mű 1720-ban jelent meg, a címe: *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*. A morális autonómia megjelenésére Wolffnál többen is felhívták már a figyelmet, pl. Joesten 1931. 30–31, Arndt a *Német etika*hoz írt bevezetőjében (Wolff 1720/1976. XV), Poser 1980. 215; Schwaiger 2012; Hüning 2018. 20–21.

[4] Joesten 1931. 22–23 úgy véli, Wolff forrása itt Grotius természetjogi elmélete. Hüning 2004. 144–148 szerint Wolff Pufendorffal és Thomasiusszal szemben értelmezi át a törvény és a kötelesség fogalmát úgy, hogy azok függetlenné válnak a külső törvényadó akarattól (Istentől). Lásd még Schwaiger 2018. 265–266, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy Wolff Leibniz kritikájának hatására változtatta meg az 1703-as disszertációjában képviselt nézeteit a törvények eredetével kapcsolatban és helyezkedett antivoluntarista álláspontra. A morálfilozófia wolffi autonómiájának és az autonómia kanti etikájának különbségéhez lásd Schröer 1988. 213–215; Hüning 2004. 153–154; Hüning 2018. 23–24.

[5] Az „autonómia" terminust itt kétféle, de egymással összefüggő jelentésben használtam: egyrészt az autonómia az embernek az a képessége, hogy önmaga számára hoz törvényt. Másrészt az erre a képességre alapozott etika is autonóm, azaz független a metafizikai előfeltevésektől.

eleve adott rendeltetését, a természetben elfoglalt helyét, Istenhez való viszonyát, pusztán a gyakorlati ész faktumán, a benne működő morális törvényen alapul.[6] Ily módon kissé sarkítva azt mondhatjuk, hogy az etika átalakulásának Wolfftól Kant kritikai etikájáig tartó íve egy a kinyilatkoztatott vallásról már levált, ugyanakkor erőteljes metafizikai előfeltevéseken nyugvó morálfilozófiából kiindulva a hagyományos metafizikától is teljesen független kritikai etikában végződik.[7] Fontos itt a „hagyományos" jelző, hiszen Kant érett morálfilozófiája egyébként szoros kapcsolatban áll a metafizikával, csak éppen a korábbi „dogmatikus" metafizikákkal – elsősorban éppen a wolffival – szembeállított „kritikai" metafizikával. Ezt mi sem jelzi egyértelműbben, mint hogy Kant három kritikai morálfilozófiai műve közül az egyiknek *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, a másiknak pedig *Az erkölcsök metafizikája* a címe.

Noha az akarat autonómiájának gondolata kései fejleménye (1784) a kanti etika fejlődésének, a wolffiánus metafizikai előfeltevésekkel való szakítás és a morálfilozófia ilyen értelmű önállósodása, autonómmá válása már az 1760-as évek elejére végbemegy. Ennek legfontosabb dokumentuma az 1762 végén keletkezett és 1764-ben megjelent pályamű, a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*, amelyben Kant először foglalkozik a morálfilozófia megalapozásával.[8]

Az írás legutolsó paragrafusát alkotó rövid – az akadémiai kiadásban mindössze három oldalas – szöveg jelentősége a kanti etika kialakulására nézve vitán felül áll, értelmezésével kapcsolatban azonban koránt sincs egyetértés. Kiváló Kant-kutatók egyenesen azt állították, hogy a kritikai etika lényegében már ezzel a művel, avant la lettre, megszületett. A magam részéről ezt a kijelentést úgy módosítanám, hogy azok a keretek jöttek létre a 60-as évek elejére, amelyeken belül azután Kant több mint 20 év alatt kidolgozta morálfilozófiáját. Ezek a körvonalak pedig éppenséggel egy önálló, a wolffiánus metafizikától független etika helyét jelölik ki.

[6] Sőt, ez a törvény válik alapvető metafizikai tételek (a lélek halhatatlansága és Isten létezése) megalapozójává, ezért fogalmazhatunk úgy, hogy Kantnál a természetes vallás az etikára épül, lásd *A gyakorlati ész kritikája* posztulátum-tanát. A kinyilatkoztatott vallást pedig a morális érzületen alapuló tiszta vallási hit segítségével értelmezhetjük, ahogyan az *A vallás a puszta ész határain belül* c. műből kiderül, lásd a III/1/VI. fejezetet.

[7] A wolffi és a kanti autonómia különbségén lemérhető a távolság a „felvilágosult" és a „modern" etika között. Hogy ez az átmenet miféle elszegényedéssel jár, arra mutat rá Forczek Ákos könyvében (Forczek 2021. 130-143).

[8] A továbbiakban *Vizsgálódás*ként hivatkozott írás a Porosz Tudományos Akadémia 1763 január elsejei határidővel kiírt pályázatára készült, amely arra a kérdésre várt választ, hogy a metafizikai igazságokat általában, és különösen a természetes teológia és a morál első alapelveit ugyanolyan világos bizonyításokkal lehet-e igazolni, mint a geometriai igazságokat. S ha nem, akkor miféle és milyen fokú bizonyosság érhető el az esetükben, illetve ez elegendő-e a tökéletes meggyőzéshez. A pályázatot egyébként Moses Mendelssohn műve nyerte, de a zsűri véleménye szerint Kant írása sem sokkal maradt el tőle, így az Akadémia a győztes írásművel együtt ezt is megjelentette 1764-ben. (vö. AA2, 492–494.)

Írásomban a kanti morálfilozófia kialakulásának ezt az első, 1762-ig tartó szakaszát vizsgálom. Először a végpont, a *Vizsgálódás* felől visszatekintve röviden felvázolom azt a fejlődésmodellt, amelynek segítségével véleményem szerint a legtermékenyebben írható le e kezdeti fázis. Tézisem szerint Kant a *Vizsgálódás*ban is kulcsszerepet játszó két fogalom át(értelmezése) révén jut el egy olyan etika (még több szempontból homályos) elképzeléséhez, amely nem a hagyományos metafizikai alapokra épül. Az egyik fogalom a tökéletesség, amelylyel Kant különböző kontextusokban 1753–1754-től a *Vizsgálódás*ig (és még 1–2 évvel később is) folyamatosan konfrontálódott. A tanulmány központi részében ezt a küzdelmet követem az 1762-es írásig, lezárásképpen pedig összefoglalom az eredményeket.

I. A KANTI ETIKA FEJLŐDÉSÉNEK ELSŐ SZAKASZA (1753/54-1762)

Mindjárt egy hosszabb idézettel kezdem a *Vizsgálódás* utolsó, morálfilozófiai paragrafusából.

> Ezt vagy azt *kell* tenni, mástól pedig tartózkodni *kell*: ez az a formula, mellyel minden egyes kötelességet megfogalmazunk. Mármost minden *kellés* a cselekvés szükségszerűségét fejezi ki, s kétféle jelentése lehet. Jelesül vagy akkor *kell* tennem valamit (eszközként), *ha* valami mást akarok (mint célt), vagy *közvetlenül* (unmittelbar) kell valami mást tennem (célként) s valóra váltanom. Az elsőt nevezhetnénk az eszközök szükségszerűségének *(necessitas problematica)*, a másodikat pedig a célok szükségszerűségének *(necessitas legalis)*. Az első fajta szükségszerűség egyáltalán nem utal kötelességre, hanem csak az előírásra, amely valamely probléma megoldására szolgál, ti. hogy milyen eszközöket kell használnom, ha egy bizonyos célt el akarok érni. Ha valaki előírja másnak, mely cselekedeteket kell gyakorolnia vagy mellőznie, amennyiben elő kívánná mozdítani boldogságát, sorolja bár alája a morál összes tanítását, ezek akkor már nem kötelességek, legföljebb olyan értelemben, mintha kötelességünk lenne két egymást metsző körcikket meghúzni, ha egy egyenes szakaszt két egyenlő részre szeretnék felosztani; azaz ezek a tanítások egyáltalán nem kötelességek, hanem pusztán utasítások valamely cél eléréséhez szükséges ügyes magatartásra vonatkozóan. Mivel az eszköz használatában semmilyen más szükségszerűség nem rejlik, mint ami a célhoz kapcsolható, így azok a cselekvések, melyeket a morál bizonyos célok feltételeiként ír elő, mindaddig véletlenszerűek, s nem nevezhetők kötelességeknek, amíg nem rendelődnek alá valamely önmagában szükségszerű célnak. Példának okáért a legnagyobb tökéletességet kell előmozdítanom, vagy Isten akaratának megfelelően kell cselekednem: bármelyiknek is rendelődjék alá e két tétel közül az egész gyakorlati bölcselet, a tételnek, amennyiben csakugyan a kötelesség szabálya vagy alapja, közvetlenül szükségszerűként kell megparancsolnia a cselekvést, s nem egy bizonyos cél feltételeként. (AA2, 298–299; Kant 1764/2003. 280–281.)

A szövegrészlet a paragrafus elején található, s „a kötelesség első fogalmának" tisztázására szolgál. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, annyi első látásra is kiderül, hogy a fő kérdés annak a sajátos szükségszerűségnek, a célok szükségszerűségének a meghatározása, amely a kötelességekre jellemző. Mégpedig az eszközök szükségszerűségével szembeállítva. Az is világos, hogy ezzel a fajta szükségszerűséggel csak egy önmagában vett cél megvalósítását előíró parancs rendelkezik, és ez a cél nem lehet a boldogság. Vagyis a boldogság elérése nem lehet a kötelességek alapja. Alternatívaként Isten akaratának teljesítése, illetve a tökéletesség előmozdítása merül fel, már amennyiben közvetlenül szükségszerűként parancsolják meg a cselekvést. Tehát például Isten akaratának teljesítéséből csak abban az esetben következnek kötelességek, ha emögött nem áll az a távolabbi cél, hogy ezáltal elkerüljük a Mindenható büntetését. Ellenkező esetben az engedelmesség csak eszköze a büntetés elkerülésének. Vagy ha a tökéletesség előmozdítása a legfőbb cél, akkor nem állhat a háttérben a boldogság, amelyet ily módon érhetünk el. Az idézet így folytatódik:

> S itt úgy találjuk, hogy minden kötelesség efféle közvetlen, legelső szabályának teljességgel bizonyíthatatlannak kell lennie. Hiszen egy dolog vagy fogalom semmineművizsgálatából – bármi legyen is az a dolog vagy fogalom – sem lehetséges felismernünk és kikövetkeztetnünk azt, hogy mit kell tennünk, ha az – mint előfeltételeztük – nem valamilyen cél, s a cselekvés pedig nem ennek eszköze. Ám ez nem lehet, mivel akkor a tétel nem a kötelesség, hanem a problémamegoldó ügyesség formulája lenne.
> Most tudom röviden megmutatni, hogy miután e tárgyról hosszasan elmélkedtem, az alábbi meggyőződésre jutottam: a „Tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!" szabály a cselekvést parancsoló minden kötelességnek az első formális elve, miképp a „Ne tedd meg, aminek révén az általad lehetséges legnagyobb tökéletesség meggátoltatik!" a cselekvés meg nem tételét parancsoló kötelesség tekintetében az. (AA2, 299; Kant 1764/2003. 281–282.)

Ebből egyértelműen kiderül, hogy bár a kötelesség „legelső szabálya" bizonyíthatatlan, a két példaként felhozott lehetőség közül Kant egyértelműen az első, a tökéletesség megvalósításának előírása mellett teszi le a voksát.

E hosszú szövegrészlet, de a paragrafus egésze alapján sem rekonstruálható koherens etikai elmélet, azonban néhány sarokkövet rögzíthetünk. Először is azt, hogy az erkölcs alapja a kötelesség (kötelezettség), amely sajátos szükségszerűséggel ír elő bizonyos cselekedeteket.[9] Ez a szükségszerűség a cselekedetet önmagában jellemzi, nem azért, mert eszköze egy bizonyos cél megvalósítá-

[9] Kant a szövegben a „Verbindlichkeit" terminust használja, amelyet tkp. „kötelezettségnek" kellene fordítani, hiszen a „kötelesség" a „Pflicht" szokásos magyar megfelelője. A magam részéről mégis megtartom Aradi László megoldását, aki következetesen a „kötelesség" szóval adja vissza, joggal. Egyrészt a „Pflicht" itt egyáltalán nem fordul elő, másrészt sokkal gördülékenyebb így a szöveg.

sának. Ebből Kant számára nem az következik, hogy a morális cselekedeteknek ne lehetne megadni a célját,[10] hanem az, hogy e célnak a megparancsolt cselekedethez való viszonya nem cél-eszköz kapcsolat, hanem másfajta alárendelés. Hogy pontosan milyen, arra itt nem térek ki. Az viszont minden további nélkül belátható, hogy éppen e cél mibenléte a szövegből kibontakozó morálteória másik döntő eleme. Vagyis a lehető legnagyobb tökéletességre törekvés. De mit ért Kant tökéletesség alatt? És miért alkalmas a tökéletesség – a boldogsággal ellentétben – arra, hogy minden kötelesség legfőbb formális elvéül szolgáljon? Ezekre a kérdésekre a *Vizsgálódás* nem ad választ. Kapunk azonban egy rövid utalást arra, hogy Kantot már régebb óta foglalkoztatja ez a problémakör. A közvetlenül a *Vizsgálódás* előtt befejezett írásban *(Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható)* pedig kifejezetten a tökéletesség fogalmáról írja, hogy már hosszabb ideje vizsgálja (AA2, 90; Kant 1763/2003, 140).

A *Vizsgálódás* etika-kezdeményében tehát a szükségszerűség és a tökéletesség kulcspozíciót tölt be. Mindkét fogalom előbukkan már Kant korábbi szövegeiben is, ám nem etikai, hanem metafizikai kontextusokban. Ami persze nem csoda, hiszen a hagyományos, leibnizi-wolffi metafizika alapvető terminusai, amelyek ugyanakkor az etikában is szerepet játszanak. A szükségszerűség – mint a *Vizsgálódás*ban is láttuk – a kötelességhez fűződő szoros kapcsolata miatt, a tökéletesség pedig mint végső morális cél.[11] Tézisem szerint Kant egy-egy metafizikai problémából kiindulva úgy értelmezi át ezeket a leibnizi-wolffi metafizikából átvett fogalmakat, hogy morálfilozófiai alkalmazásukban kiszakadnak az eredeti, hagyományos metafizikai összefüggéseikből, és egy a kanti értelemben autonóm etika sarokpontjait jelölik ki, ahogyan az a *Vizsgálódás*ban tetten érhető.[12]

A morálfilozófia eme önállósodására egyébként hatással volt a morális érzésre alapozott brit morálfilozófia (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) kanti recepciója is, de ez már az 1760-as évek elejére esik, tehát a kezdeteknél még nem

[10] Ahogy erre Manfred Baum felhívja a figyelmet, lásd Baum 2018. 177.

[11] Mind Wolff, mind Baumgarten, a talán legeredetibb wolffiánus és a Kant számára legfontosabb szerző, akinek *Metafizikáj*át és két etikai kompendiumát Kant egyetemi előadásaihoz használta, az etika legfőbb elveként a tökéletesség parancsát jelöli meg. Lásd Wolff *Német etika*, §12; Baumgarten *Ethica;* §10, *Initia*, §43.

[12] A kötelesség (Verbindlichkeit, obligatio) és a tökéletesség (Vollkommenheit, perfectio) fogalmának a prekritikai etikában betöltött szerepével és forrásaival az utóbbi évtizedben több Kant-kutató is foglalkozott, pl. Heiner F. Klemme, Clemens Schwaiger és Gabriel Rivero. Utóbbi kötetet is szerkesztett a kötelesség kanti elképzelésével a középpontban: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge* – ennek több tanulmányát én is felhasználtam. A tökéletességről pedig többek között disszertáció is született Sidney-ben, sajnos ehhez egyelőre nem jutottam hozzá: Osawa, Toshiro: *Perfection and Morality: A Commentary on Baumgarten's Ethica Philosophica and Its Relevance to Kantian Ethics*. Sydney, Macquarie University. 2014.

befolyásolta Kantot, ám a *Pályaműben* etika-vázlatában – az általunk nem idézett részekben – egyértelműen megmutatkozik.[13]

Ami a kanti etika kezdetét illeti: bár volt olyan elképzelés a Kant-kutatásban, hogy pályája elején (1755 körül) a filozófus Wolff etikáját képviselte, és ebből kiindulva jutott el saját kritikai etikájához, a kijelentés ebben a formában biztosan nem állja meg a helyét.[14] Hiszen a pályakezdő Kantot elsősorban metafizikai és természetfilozófiai kérdések izgatták, morálfilozófiai mű megírása csak 1765-ben jelenik meg a tervei között,[15] s először a fentebb hivatkozott *Vizsgálódás*-paragrafusban tárgyal kifejezetten etikai témát. Ugyanakkor vonatkoztatási pontként kézenfekvő a wolffi morálfilozófiát használni (ahogy tettem is az imént), mert Kant indulását valóban egyrészt a wolffiánus filozófia, másrészt az ezt a pietizmus felől erősen bíráló Christian August Crusius (1715–1775) határozta meg. Ám nem annyira morálfilozófiájuk, mint inkább bizonyos metafizikai kérdésekben képviselt nézeteik, amelyek közül az etika szempontjából két téma érdekes számunkra. Az egyik a tökéletesség, a másik a szükségszerűség fogalma vonatkozásában releváns. Előbbivel Kant először teológiai összefüggésben, a teremtett világ tökéletességének kérdése kapcsán kezd el foglalkozni, mégpedig minden bizonnyal a Porosz Tudományos Akadémia 1755-re kiírt pályázatára készülve, amelynek témája Pope rendszere volt, amennyiben az a „minden jó" kijelentésben megmutatkozik.[16] Noha Kant végül nem nyújtott be pályaművet, a hagyatékban maradt feljegyzések között három, 1753–1754-re datálható is ezzel hozható kapcsolatba.[17]

A szükségszerűség fogalma pedig Kant első metafizikai írásában, a *Nova dilucidatio*ban jut központi szerephez, mégpedig a második, az elégséges alap elvét tárgyaló szakaszban, amelyben a filozófus – többek között – a cselekvés szabad-

[13] Hutcheson ebből a szempontból legfontosabb két műve csak 1760-ban *(Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und das moralische Gefühl insonderheit)*, ill. 1762-ben *(Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwo Abhandlungen)* vált németül is hozzáférhetővé – mindkettő megvolt Kant könyvtárában, lásd Warda 1922. 50.

[14] Mindenekelőtt Josef Schmucker könyvére (Schmucker 1961) gondolok, amely egyébként ma is az egyik alapmű a kanti etika fejlődéstörténetével foglalkozók számára. Ennek első fejezetében Schmucker megpróbálja a két 1755-ös írásban *(Nova dilucidatio*, *Az ég általános természettörténete és elmélete)* fellelhető, az etikával csak távolabbi összefüggésben álló és magukban a művekben marginális szerepet játszó tézisek alapján igazolni állítását – szerintem sikertelenül. A részletekbe menő cáfolat helyett a prekoncepcióban rejlő hibára hívom fel a figyelmet: egy komplex elmélet – jelen esetben a kanti etika – fejlődéstörténetének a kiindulópontja nem feltétlenül egy korábbi összefüggő teória – itt a wolffi etika. Tanulmányomban éppen egy ettől különböző fejlődésmodellt próbálok meg bemutatni.

[15] Lásd Kant 1765. dec. 31-i levelét Lamberthez, AA10, 56; *PÍ*. 615.

[16] A kiíráshoz lásd AA17, 229 lj. A kanti etika teológiai kezdeteit Dieter Henrich fedezte fel, lásd Henrich 1963. 408–413.

[17] Ezek a reflexiók az Akadémiai Kiadásban „az optimizmusról" megjelöléssel szerepelnek, és a 3703, 3704 és 3705-ös számot kapták. Lásd AA17, 229–239; Kant 1754/2003. 727–734.

ságával kísérli meg összeegyeztetni a leibnizi princípiumot.[18] Arra itt nincs mód, hogy a kezdetektől a *Pályaműig* teljes részletességgel végigkövessem a két fogalom átalakulását, ezért az egyikre, a tökéletességre fókuszálok. Egyrészt azért, mert az ezzel való számvetés nyúlik vissza a legkorábbi időkbe, másrészt – mint láttuk – maga Kant ad támpontot ahhoz, hogy a tökéletesség fogalmával kapcsolatos belátások eredetét az 1750-es évekből származó szövegekben keressük.

Mielőtt azonban belemerülnék az idevágó források elemzésébe, két általános megjegyzést teszek: az egyik, amire már utaltam, hogy etikai fogalmak és problémák metafizikai kérdések újragondolása során bukkannak fel. Vagyis a kritikai metafizika és a kritikai etika gyökerei közösek, és – teszem hozzá anélkül, hogy ezt most igazolni tudnám – mindvégig párhuzamosan és egymással kölcsönhatásban fejlődtek. A másik arra vonatkozik, ahogyan a még pályakezdő Kant a tárgyalt témákat megközelíti. Erősen támaszkodik a filozófus elődök és kortársak témába vágó megállapításaira, át is vesz belőlük, de mindig ütközteti a különböző álláspontokat. S miközben egyiket vagy másikat elfogadja, egyúttal új összefüggésekbe helyezi és ezáltal át is értelmezi őket. Egyszóval autonóm módon kezeli a filozófiai hagyományt.

II. A VILÁG TÖKÉLETESSÉGÉTŐL A „TEDD AZ ÁLTALAD LEHETSÉGES LEGTÖKÉLETESEBBET!" PARANCSÁIG

1. Az Optimizmus-reflexiók

Az 1753-ban meghirdetett akadémiai pályázatban ugyan Pope neve szerepel, ám már a részletes kiírásból is kiderül, hogy a kérdés valójában az „optimizmus rendszerére" irányul, vagyis a feladat Leibniz híres-hírhedt, a lehetséges világok legjobbikáról szóló metafizikai elképzeléseinek értékelése.[19] Kant a 3704-es számú feljegyzésben először felvázolja az optimizmus rendszerét, majd Pope-é mellett teszi le a voksát. A 3705-ösben pedig részletesen bírálja Leibniz elméletét. A két szöveg alapján a következőképpen rekonstruálható Kant értelmezése és kritikája.

Jóllehet Leibniz rendszere joggal nevezhető teodíceának, amennyiben tisztázza Istent „ama gyanú alól, hogy netán ő volna a gonosz szerzője, biztosítván tudniillik afelől bennünket, hogy amennyire rajta múlik, minden jó, s hogy legalábbis nem az ő bűne, ha nem minden tökéletesen úgy sikeredik, ahogy azt becsületes emberek óhajtanák" (AA2, 236; Kant 1754/2003. 732). Mégis, Kant sze-

[18] A mű, amelynek teljes címe *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*, Kant habilitációs írása. A két elv, amelyeket a szerző új fénybe helyez, az ellentmondás elve és az elégséges alap elve.

[19] Az optimizmussal kapcsolatos kortárs vitáról és a témát feldolgozó kanti szövegekről jó összefoglalást ad Kant 1992. liv–lvii.

rint két súlyos kifogás is emelhető a leibnizi tanokkal szemben. Az egyik, hogy „Leibniz a legjobb világ tervezetének egyfelől valamifajta függetlenséget adományoz, másfelől Isten akaratától teszi függővé azt" (AA2, 237; Kant 1754/2003. 733). Hiszen Leibniz teóriája szerint a világot teremtő Isten valójában lehetséges világok között válogat, vagyis a lehetőségek eleve adottak számára, döntése arra terjed ki, melyiket valósítsa meg. Ezért hiába irányul Isten egyetemes akarata a jóra, a metafizikai szükségszerűségek korlátozzák azt.[20]

> Az optimizmus második fő hibája – folytatja Kant –, hogy a világban észlelhető bajokra és visszásságokra csak Isten létezését előföltézelezve talál mentséget. Hogy tehát {előzőleg} már hinnünk kell egy végtelenül jóságos és végtelenül tökéletes lény létezésében, mielőtt megbizonyosodhatnánk afelől, hogy a világ, melyről föltesszük, az ő műve, szép és szabályszerű, ahelyett, hogy a világ elrendezésében megnyilatkozó egyetemes összhang, ha önmagában és önmagáért fölismerhető, nyújtaná szép bizonyítékát Isten létezésének és minden dolgok egyetemleges függésének Istentől. (AA2, 238; Kant 1754/2003. 733–734.)

Leibniz tehát csak azzal tudja megnyugtatni a rossz miatt nyugtalankodókat, hogy metafizikai, csak kevesek számára érthető gondolatmenettel igazolja a jóságos, bölcs és hatalmas teremtő létezését (Vö. AA17, 233, 12–15; Kant 1754/2003. 730). Ezt elfogadva azután már feltételezhetjük, hogy bár a rossz teljesen nem küszöbölhető ki a világból, Isten a lehető legkevesebbet engedte meg belőle, s egészében véve mégiscsak a lehető legjobb világot teremtette.

Ezzel szemben Pope a legalkalmasabb utat választotta, hogy Isten létezését mindenki számára érthetően bizonyítsa. Ő nemcsak a dolgok létezését, hanem minden lehetőséget is alávetett Isten hatalmának, „melynek fennhatósága alatt a dolgok nem rendelkezhetnek más tulajdonságokkal, még olyan szükségszerűnek nevezettekkel sem, amelyek ne kerülnének tökéletes összhangba, hogy ezzel kifejezzék a teremtő tökéletességét" (AA17, 233; Kant 1754/2003. 730). Istennek ezt a „teljhatalmát" Kant az *omnisufficientia* német megfelelőjeként „Allgenugsamkeit"-nak nevezi.[21] Ennek a mindent, még a lehetőségeket is a hatal-

[20] Ez az érvelés némileg leegyszerűsítő, ám Kant intencióinak valószínűleg megfelel, és számunkra most ez a fontos. Lásd ehhez még az *Egyetlen lehetséges érv* egy helyét is (AA2, 72; Kant 1763/2003. 121–122). Részletekbe menő, a *Teodícea* releváns szövegeit is figyelembe vevő értelmezést ad az érvről Koch 1971. 8–15. Valójában azonban Kantnak nincsen teljesen igaza, amennyiben Leibniz határozottan állítja, hogy „a lehetőségek Istenben vannak megalapozva". Hogy pontosan miként, ahhoz lásd Schmal 2017. 221–222.

[21] A nehezen magyarítható terminus az „allgenugsam" *(omnisufficiens),* azaz a „mindenhez/mindenre elégséges/elegendő", „teljességgel elégséges/elegendő" melléknévből képzett elvont főnév. A szó összesen háromszor fordul elő ezekben a feljegyzésekben, kétszer melléknévként (AA17, 233, 238; Kant 1754/2003. 730, 734), egyszer pedig főnévként (AA17, 239; Kant 1754/2003. 734). A magyar fordítók – nem túl szerencsésen – a melléknévi alakot „hiányt nem ismerő"-ként adják vissza, a főnevet viszont helyesen: „teljességgel elegendő volta". Az „Allgenugsamkeit"-nak egyébként Kant *Az egyetlen lehetséges érv*ben egy egész alfe-

mában tartó Istennek viszont csak úgy tudja a jóságát igazolni, ha bebizonyítja, „minden jó", vagyis a világ tökéletes. Pope stratégiája tehát az, hogy a teremtett világ látszólagos hibáiról kimutassa, valójában részei egy tökéletes harmóniának, és ezzel egyúttal Isten létezését is igazolja.

A teodícea problémájának megoldását tehát Kant – Leibnizcel ellentétben és Pope-ra támaszkodva – a fizikoteológiai istenbizonyítással kapcsolja össze, amely a világ célszerű és tökéletes berendezkedéséből következtet a mindenható és jóságos Istenre mint alkotóra.[22] A 3704-es reflexióban ugyan két érvkezdeményt is találunk, amelyek a világban tapasztalható rosszat holisztikus perspektívából megpróbálják „kimagyarázni", ám mindkét gondolatmenet megtörik.[23] Ily módon tehát a teodícea problémája megoldatlan maradt. Kant végül a pályázatra sem nyújtott be anyagot, ám a fizikoteológia gondolatköre továbbra is foglalkoztatta őt. Ennek bizonysága a nem sokkal az Optimizmus-feljegyzések után keletkezett mű, *Az ég általános természettörténete és elmélete*.

2. Az ég általános természettörténete és elmélete

A feltehetően 1754 második felében keletkezett és 1755-ben névtelenül megjelent írás Előszavában Kant két potenciális ellenvetéssel szemben igyekszik megvédeni vállalkozását, amelynek célja „[a] teremtés nagy egységeit a végtelenség teljes kiterjedésében átfogó rendszerességnek a fölfedezése", valamint „az égitestek létrejöttének és mozgásaik okának a természet első állapotából mechanikai törvények útján való levezetése".[24] Számunkra most az elsőként tárgyalt, a vallás felől érkező az érdekes, amely a következőképpen szól.

---

jezetet szentel, lásd AA2, 151–154; Kant 1763/2003. 203–206. Itt a magyar szövegben – helyesen – a „teljesen/teljességgel elégséges/elegendő (mivolt) szerepel. A kifejezés eredetéhez és további előfordulásaihoz lásd Krimendahl 305-ös számú megjegyzését (Kant, Immanuel 1763/2011. 237–239). Kreimendahl azonban nem foglalkozik érdemben a terminus jelentőségével ezekben a kanti szövegekben. Ehhez lásd Theis 1994. 132–134.

[22] A „fizikoteológiai" és a „fizikoteológia" kifejezéseket Kant egyébként sem itt, az *Optimizmus-reflexiók*ban, sem *Az ég általános természettörténet*ében nem használja. Először *Az egyetlen lehetséges érv*ben beszél Kant a fizikoteológia módszeréről, amely alatt nyilvánvalóan a fizikoteológiai érv gondolatmenetét érti. Ennek ellenére a mű harmadik fejezetében, amelyben összefoglalja a lehetséges istenérveket, ezt a bizonyítást kozmológiainak nevezi (AA2, 160; Kant 1763/2003. 211). A magyarázathoz lásd Schmucker 1980. 130–131.

[23] Lásd AA17, 233–234, 235–236; Kant 1754/2003. 730–731, 731–732. Mindkettőnek megvan párhuzama Pope tankölteményében, lásd Pope 1740. 31, 53, 67, 81 és 15.

[24] Lásd AA1, 221; Kant 1755/1980. 33. A mű teljes címe: *Az ég általános természettörténete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint*. A kozmogóniai elképzelést, amelyhez hasonlót Kanttól függetlenül Lambert tett közzé 1761-ben, Laplace pedig 1796-ban, Kant-Laplace elméletként tartja számon a tudománytörténet. Kant írása azért maradt lényegében visszhangtalan, mert a kiadó nem sokkal a megjelenése után csődbe ment, és a készleteit lefoglalták. Ezért is – ill. Lambert *Kozmológiai leveleire* reagálva – Kant *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten léte bizonyítható* c., alább elem-

> Ha a világegyetem a maga teljes rendjében és szépségében csupán az önnön általános mozgástörvényeinek átengedett anyag műve, ha a természeti erők vak mechanikája ilyen pompásan kifejlődhetik a káoszból, s önmagától ily tökéletességre juthat, akkor teljesen erejét veszti az isteni okozó ama bizonyítása, amelyet a világegyetem szépségéből alkotnak. A természet elégséges önmagának, nincs szüksége isteni kormányzásra, a keresztény világ szívében feltámad Epikurosz, s istentelen bölcselet tiporja el a hitet, amely tiszta fényét nyújtja a természet megvilágítására. (AA1, *222*; Kant 1755/1980. 34.)

Kant azzal az érvvel válaszol erre a lehetséges szemrehányásra, hogy éppen a természet mechanikai törvényeinek összhangja, amely a holt matéria körén kívül eső dolgoknak, nevezetesen az embereknek és az állatoknak is hasznára van, utal e törvények közös eredetére „egy végtelen elmében, amelyben minden dolog lényegi természete megterveztetett" (AA1, *225*; Kant 1755/1980. 38). Az anyag törvényszerűségeinek kutatása és azok természetes harmóniájának felfedezése tehát a vallást szolgálja. Sőt, még sokkal inkább, mint ha abból indulnánk ki, hogy a természet önmagától, közvetlen isteni beavatkozás nélkül „csak rendetlenséget hozna létre" (AA1, *223*; Kant 1755/1980. 35). Ebben az esetben ugyanis az anyag és általános törvényei függetlenek lennének Istentől, ő maga pedig, jóllehet hatalmas, ám nem teljességgel elégséges (allgenugsam) lény lenne.[25]

Mindebből világos, hogy Kant a mű új kozmológiai-komogóniai elméletétől egyúttal a fizikoteológia megerősödését reméli. Ebből a nézőpontból az Előszó és a második rész nyolcadik fejezete a Pope nyomán az optimizmus-feljegyzésekben megkezdett munka, egy meggyőző fizikoteológiai istenbizonyítás kidolgozásának folytatásaként értékelhető.[26] Ezt bizonyos megfogalmazásbeli hasonlóságok is alátámasztják.[27] Ahogyan a korai reflexiókban, úgy itt is azt igyekszik igazolni a filozófus, hogy a dolgoknak már a lényegi és szükségszerű tulajdonsá-

---

zendő műve második fejezetének hetedik, Kozmogónia c. elmélkedésében összefoglalja az 1755-ös írás főbb gondolatait.

[25] Vö. AA1, *223*; Kant 1755/1980. 35. Vidrányi itt – teljes joggal – „mindenható"-nak fordítja az „allgenugsam"-ot. Mivel azonban számunkra jelentősége van annak, hogy itt is ugyanazt az eléggé speciális kifejezést használja Kant, mint az *Optimizmus-reflexiók*ban, és nem az „allmächtig"-et, amely a „mindenható" sztenderd német megfelelője, ezért a nehézkes szó szerinti fordítást választottuk.

[26] A Reflexiók „holisztikus" világszemlélete, amelynek segítségével Kant a teremtés hibáit megmagyarázza, *Az ég általános természettörténete*ben a természettörvények átfogó teleológiájává fejlődnek.

[27] Ezekre a hasonlóságokra – konkrét hivatkozások nélkül – Schmucker 1980. 134 és Kreimendahl is (Kant 1763/2011. LI, 108. lj.) felhívják a figyelmet. A Reflexiókban és *Az ég általános természettörténete*ben fellelhető jellegzetes és hasonló kifejezések: „Die Wesentliche und nothwendige Bestimmungen der Dinge, die allgemeine Gesetze" (AA17, *234*, 7–8), „die Wesentliche Beschaffenheiten in einer so allgemeinen natürlichen Harmonie" (AA17, *234*, 24–25). Ill. „die Materie und ihre allgemeine Gesetze" (AA1, *223*, 12–13), „aus den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Materie" (AA1, *223*, 20–21), „aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten" (AA1, *225*, 25–26).

gai is olyan összhangot és célszerűséget mutatnak, ami kizárólag „egy legmagasabb értelemnek" köszönhető (AA1, 332).

Érdekes módon ezt a gondolatot Kant mindkét eddig elemzett szövegben egy olyan fordulattal is kifejezi, amely a későbbi ontoteológiai érvre utal.[28] *Az ég általános természettörténeté*ben ezt írja: „Tehát létezik a lények lénye, a végtelen értelem és önálló bölcsesség, amelyből a természet, meghatározottságainak összességét tekintve, *még a lehetősége szerint is* származik" (AA1, 334, az én kiemelésem: Sz. N.). A 3704-es számú feljegyzésben pedig kijelenti Pope-ról, hogy ő „*minden lehetőséget [is]* alávet egy teljességgel elégséges eredendő lény uralmának (der Herrschaft eines allgnugsamen Uhrwesens)" (AA17, 233; Kant 1754/2003. 730, az én kiemelésem: Sz. N.). Vagyis nem csupán a dolgok, hanem azok lehetőségei is Istentől származnak, és – mint hamarosan látni fogjuk – éppen ez lesz a kulcsa a későbbi istenbizonyításnak is.

Nem tudjuk és nem is szükséges itt részletesen végigkövetni az ontoteológiai érv fejlődéstörténetét. Elegendő annyit leszögezni, hogy a kanti ontoteológia gyökerei a fentiek szerint egészen 1753–1754-ig nyúlnak vissza, és a fizikoteológiáéval közösek. Ez a szoros kapcsolat még abban az 1762-es műben is megmutatkozik, amely a tökéletesség fogalmának alakulása szempontjából központi jelentőségű. Ennek a témánk szempontjából releváns részeit elemzem a következőkben.

3. Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható

Az 1760-as évek elejének ezt a – *Vizsgálódás* mellett – legjelentősebb írását elsősorban az első fejezetben kifejtett ontoteológiai istenérv miatt emlegetik. Számunkra azonban a jóval terjedelmesebb második fejezet érdekes, amelyben Kant „e bizonyítási mód" „széles körű hasznáról" értekezik, amelyet – mint az már az alcímekből is kiderül – a fizikoteológia számára hoz. A tökéletesség fogalma is – a korábbiakhoz hasonlóan – ebben az összefüggésben merül fel, ám olyan általánosabb jelentésre tesz szert, amely egyszersmind morális használatra is alkalmassá teszi. Az ontoteológiai argumentum rövid felelevenítése után ezért először az első fejezet utolsó elmélkedéséhez fordulok, amelyben a terminus először felbukkan. Majd a második fejezet második, harmadik és negyedik elmélkedését vizsgálom – ezekben Kant elmélyíti a fogalom értelmezését a világ Istentől való függésének problematikájához kapcsolódóan. Végül az új tökéle-

[28] Erre már Schmucker 1980. 134 is felhívta a figyelmet. Ami a terminust illeti: sem ezekben az írásokban, sem *Az egyetlen lehetséges érv*ben nem nevezi Kant az új bizonyítást ontoteológiainak, az elnevezés mindazonáltal tőle származik. Lásd ehhez Kreimendahl Bevezetését, Kant 1763/2011. XXX–XXXI.

tesség-felfogás azon jegyeit emelem ki, amelyek a *Vizsgálódás* morálfilozófiai paragrafusának jobb megértéséhez visznek közelebb.

Az ontoteológiai istenérv, amely először az 1755-ös *Nova dilucidatio*ban jelenik meg, az abszolút szükségszerű létező létezését saját maga és a dolgok lehetőségének feltételeként igazolja.[29] Egy dolog belső lehetőségéhez ugyanis – érvel Kant – nemcsak logikai-formális kritérium, az ellentmondás-mentesség tartozik hozzá (pl. nem lehetséges négyszögletű háromszög), hanem egy a filozófus által anyaginak (materiálisnak) nevezett is. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a gondolkodásnak anyagra, valami adottra (datum) is szüksége van, hiszen „minden lehetséges olyasvalami, ami elgondolható" (AA2, 78; Kant 1763/2003. 128). Logikai ellentmondás természetesen nincs abban, hogy semmi sem létezik, ám ebben az esetben – Kant szerint – megsemmisül minden lehetőség is. Ebből az következik, hogy léteznie kell valaminek, ami az anyagot adja a dolgok elgondolásához. Kant több lépésben megmutatja – ezeket itt nem követjük –, hogy ebből az abszolút szükségszerű létezőből egy van, hogy egyszerű, változhatatlan, örök, hogy szellemi természetű, és minden realitás vagy megvan benne, vagy belőle fakad.[30] Egyszóval Isten.

A bizonyítás és egyúttal az első fejezet „berekesztése" előtt egy rövid „megjegyzést" találunk, amelyben a filozófus hangsúlyozza annak fontosságát, hogy a „legfőbb lény" szellem, vagyis értelemmel és akarattal rendelkezik. „Hiszen – mint írja – ha ő maga nem rendelkezne megismeréssel és elhatározással, akkor vak és szükségszerű oka lenne más dolgoknak, sőt más szellemeknek, és semmi másban nem különböznék némely régi bölcsek örök sors fogalmától, csak hogy érthetőbben lenne ábrázolva" (AA2, 89; Kant 1763/2003. 140). Majd rátér a tökéletesség fogalmának taglalására, amellyel kapcsolatban először leszögezi, hogy nem a megszokott módon értelmezi, vagyis nem azonosítja sem a realitással, sem pedig a legteljesebb összhanggal.[31] Azután így folytatja:

[29] A bizonyítás még tömörebb formában megtalálható egy feltehetően kicsivel későbbi megjegyzésben, amelyet Kant Baumgarten *Metafizika*jának 812. paragrafusához fűzött, lásd Kant 2019. 311 (812g). A *Metafizika* 3. kiadásának (1750) e Kant által használt példányát 2000-ben fedezte fel Werner Stark, a mű és a kanti kommentárok publikálására 2019-ben került sor. A datáláshoz lásd a kiadók Bevezetését, XVI–XXIII. Az ontoteológiai érvet egyébként legbővebben *Az egyetlen lehetséges érv*ben fejtette ki Kant, és az említetteken kívül felbukkan még Herder jegyzeteiben, amelyeket az 1760-as évek elején készített Kant Metafizika-előadásain. Itt a *Metafizika* 820. paragrafusához tartozó jegyzetben található az argumentum, lásd AA28, 918; *Herder-jegyzetek*, ([XXV.46a10(29–30)] ms E1–E2. https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/MP/Texts/Text-RPNT763.htm#E1

[30] Vö. AA2, 89; Kant 1763/2003. 139. A realitás (*realitas*, Realität) ebben az összefüggésben egy dolog pozitív meghatározása/állítmánya (*determinatio*, Bestimmung), szemben a negatívval (*negatio*, negative Bestimmung). A fogalom történetéhez lásd Courtine 1992. 178–185.

[31] Vö. AA2, 90; Kant 1763/2003. 140. A tökéletességet a realitással azonosítja pl. Spinoza az *Etika* II. részének 6. definíciójában vagy Leibniz a *Monadológia* 41. paragrafusában. A tökéletesség mint összhang elképzeléséhez lásd Wolff *Német metafizika*jának 152., valamint Baumgarten *Metafizika*jának 94. paragrafusát. Kant az 1759-es *Optimizmus*ban az elsőt abszolút,

> Miután hosszú időt töltöttem a tökéletesség – mind általános, mind különös értelemben vett – fogalmának gondos vizsgálatával, arra jöttem rá, hogy az e fogalomról alkotott pontosabb ismeretben igen sok minden rejlik, ami egy szellem természetét, kinek-kinek saját egyéni érzését *s még a gyakorlati világbölcselet első fogalmait* is tisztázni képes (AA2, 90; Kant 1763/2003. 140, az én kiemelésem: Sz. N.).

Az idézetből két dolgot emelek ki: az egyik, amit korábban említettem, hogy Kantot eszerint már régebb óta foglalkoztatja a tökéletesség fogalma.[32] Bár nem ad közelebbi időmeghatározást, az eddigiek alapján joggal gondolhatjuk, hogy a kezdetek egészen az optimizmusról szóló feljegyzésekig nyúlnak vissza. A másik a fogalom gyakorlati filozófiai relevanciája. Hogy ezt milyen irányban érdemes keresni, arra a folytatásból következtethetünk, amelyben Kant leszögezi, hogy a tökéletesség fogalma „mindig olyan lényre való vonatkozást előfeltételez, amely megismeréssel és vággyal bír" (uo.). Márpedig Isten mellett az ember az, akire ez a meghatározás illik. Ezzel azonban túlságosan előreszaladtunk, hiszen a „megjegyzés" lezárásában és a „berekesztésben" is Istennel összefüggésben, azaz teológiai kontextusban jut szerephez a tökéletesség. Amiképpen a második fejezet idevágó részeiben is. Legközelebb e fejezet negyedik elmélkedésében találjuk nyomát annak, hogy a fogalom az emberi cselekvéssel kapcsolatban is alkalmazható, ám csak egy a lényegi mondanivalót megvilágító példa formájában (vö. AA2, 109; Kant 1763/2003. 159). Folytassuk tehát a második elmélkedéssel, amely egy a témánk szempontjából fontos megkülönböztetéssel kezdődik.

> Ha egy dolog úgy függ Istentől, hogy a dolog oka Isten, mégpedig akarata révén, akkor a függést *morálisnak* nevezem, az összes többi függést pedig *nem morálisnak* (unmoralisch). Ha tehát azt állítom, hogy Isten magának a dolgok belső lehetőségének a végső okát tartalmazza, akkor mindenki könnyedén megértheti, hogy e függőség csak nem morális lehet; hiszen az akarat nem tesz semmit sem lehetővé, csak elhatározza azt, ami mint lehetséges, már előre tételeztetett. Amennyiben Isten magában foglalja a dolgok létezésének okát, úgy elismerem, hogy ez a függés mindig morális, azaz a dolgok azért léteznek, mert Isten akarta, hogy legyenek. (AA2, 100; Kant 1763/2003. 150.)

---

a másodikat relatív (viszonyított értelemben vett) tökéletességnek nevezi, lásd AA2, 30–31; Kant 1759/2003. 88–89. A hivatkozásokat lásd Kreimendahl 105, 106 és 107-es megjegyzéseiben, Kant 1763/2011. 168–170.

[32] Erre utal az istenbizonyításról szóló művel szinte egy időben keletkezett *Vizsgálódás* fentebb már idézett helyén is, lásd AA2, 299; Kant 1764/2003. 282. Az is kiderül *Az egyetlen lehetséges érv* Előszavából, hogy magát az írást is régóta érleli Kant, lásd AA2, 66; Kant 1763/2003. 116.

Ebből és a konkrét példákból is világos, hogy Kant fő célja itt annak a szétválasztása, ami a teremtett dolgok belső lehetőségében rejlik, s ami eképpen szükségszerűen tartozik hozzájuk, illetve ami Isten szabad döntésének eredményeképpen jött létre, és ezért kontigens. Előbbihez sorolhatók azok az általános törvények, amelyek például a tér tulajdonságaiból vagy a levegő természetéből fakadnak, utóbbihoz magának a légkörnek a létezése. S miközben az utóbbiak, minthogy Isten szabad akaratából jöttek létre, morálisan függnek tőle, az előbbiek, mint a dolgok lehetőségéhez tartozók, nem morálisan.[33] Az „egészben" megtalálható „csodálatra méltó egység" oka tehát „egy bölcs lényben, de nem bölcsességében" keresendő (vö. AA2, 103; Kant 1763/2003. 153).

A harmadik elmélkedésben Kant folytatja az előzőben megkezdett gondolatmenetet, és bővebben kifejti, mi tartozik a természet szükségszerű, illetve esetleges rendjébe. Ezzel összefüggésben újra felmerül a tökéletesség fogalma is, amelyen belül – ha nem is teljesen explicit módon – szintén elkülönít két fajtát a kétféle rendnek megfelelően.

> Mármost kétségtelenül egyfajta tökéletesség az, hogy mindezen okozatokhoz találhatók okok a természetben, és ha ugyanazon ok, amelyik az egyiket meghatározza, a másiknak is elegendő, akkor ezáltal még inkább gyarapodik az egység az egészben. Ám ez az egység és vele együtt a tökéletesség az említett esetekben szükségszerű, és szorosan a dolgok lényegéhez tartozik, s mindazon harmónia, termékenység és szépség, amely e tekintetben az egységnek köszönhető, Istentől függ, a természet lényegi rendjének közvetítésével, avagy annak révén, ami a természet rendjében szükségszerű. (AA2, 107; Kant 1763/2003. 156–157)

Ez a dolgok lényegéhez tartozó tökéletesség tehát szükségszerű, és bár Istentől függ, ám – a második elmélkedés megkülönböztetése értelmében – nem morális módon. Létezik azonban egy másik, esetleges tökéletesség is, ahogyan az az elmélkedés zárómondatából kiderül.

> Ezzel szemben mivel az egésznek bizonyos tökéletességei nem egyetlen ok termékenysége folytán lehetségesek, hanem különböző, akaratlagosan (willkürlich) e célból egyesített okokat kívánnak meg, így újfent némely mesterséges elrendezés lesz a törvény oka; a nekik megfelelően megvalósuló következmények pedig a természet esetleges és mesterséges rendje alá tartoznak, ennek közvetítésével viszont Isten alá (AA2, 108; Kant 1763/2003. 158).

[33] Ez a megkülönböztetés véleményem szerint kulcsfontosságú az ontoteológiai és a kozmoteológiai érv, ill. a kettő közötti kapcsolat szempontjából. Ennek kifejtésére azonban itt nincs lehetőségünk, ám a téma szempontjából nem is szükséges.

Ez a második fajta tökéletesség akaratlagos és mesterséges elrendezés eredménye, amelynek alanya nyilvánvalóan a Teremtő, ennélfogva a fentieket figyelembe véve morálisan függ Istentől. Az is kiderül az elmélkedésből, hogy a tökéletesség első fajtája az anorganikus, ez utóbbi pedig az organikus természetben figyelhető meg inkább. Felvetődik a kérdés, hogy vajon a világ e kétféle tökéletessége, amely a dolgok és Isten kapcsolatának kétféle módjára vezethető vissza, hogyan viszonyul egymáshoz. Erre a fejezet negyedik elmélkedésében kapunk választ, amelyben az ontoteológiai érv alkalmazásáról értekezik Kant, amennyiben azt „a világ természet szerinti menete tökéletességének megítélésében" használjuk (lásd az elmélkedés címét, AA2, 108; Kant 1763/2003. 158). A műnek ebben a számunkra legfontosabb részében dolgozza ki a filozófus a tökéletességnek azt a felfogását, amely azután a *Vizsgálódás*ban körvonalazódó önálló morálfilozófia egyik lényeges eleme lesz. Lássuk a kulcsszövegeket!

> Néhányan úgy vélik, hogy önmagában, formai tekintetben a következmények okaikkal való természetes összekapcsolódása már tökéletesség, amelyhez képest adott esetben második helyre kellene sorolni a jobb eredményt, ha ahhoz csakis természetfölötti módon juthatnánk el. Ami természetes, azt mint olyat előnyben részesítik, mert szerintük, mivel megszakít valamilyen rendet, minden természetfeletti önmagában visszásságot idéz elő. Ám ez csupán képzelt probléma. A jó csak a cél elérésében rejlik, az eszközöknek csupán e cél kedvéért tulajdonítjuk azt. Semmi okunk sincs közvetlenül előnyben részesíteni a természeti rendet, ha nem tökéletes következmények származnak belőle, mivel e rend csupán valamifajta eszköznek tekinthető, amelyet csak az általa elért cél nagysága alapján értékelhetünk, nem önmagában. […] Tehát nem azért jó valami, mert a természet rendje szerint működik, hanem a természet rendje jó akkor, ha az, ami belőle következik, jó. S amikor Isten olyan világot határozott el, amelyben minden javarészt valamilyen természetes összefüggésnek köszönhetően felelt meg a legjobb szabályának, akkor nem azért tartotta kiválasztásra méltónak a világot, mert a természetes összefüggés meglétében rejlett a jó, hanem mert e természetes összefüggés révén csodák gyakori előfordulása nélkül a lehető legméltóbban váltak elérhetővé a tökéletes célok. (AA2, 108-109; Kant 1763/2003. 158–159.)

Az idézetből egyértelműen kiderül, hogy az a rend, amely a természet szükségszerű törvényeiből fakad, valóban tökéletességnek nevezhető ugyan, ám ez csak az eszköz tökéletessége, amelyet a cél tökéletességétől nyer. Önmagukban csak az isteni célok tökéletesek. Ebben az esetben viszont felmerül a kérdés, hogy ha a célokat Isten tűzi ki, akkor mi biztosítja, „hogy a természet általános törvényei oly szépen megfelelnek a legfőbb lény akaratának a világ azon eseményeinek sorát illetően, amelyek e törvények szerint mennek végbe" (AA2, 109; Kant 1763/2003. 159). E kérdés megválaszolásában jut szerephez az ontoteológiai érv, amely éppen azt igazolja, hogy ez a szükségszerű rend sem független Istentől, csak éppen nem akaratának következménye. Hiszen a természet általános tör-

vényei a dolgok lehetőségébe vannak beleírva, ez utóbbinak viszont Isten a forrása. Vagyis a tökéletes célokhoz vezető eszközök is függnek a legfőbb lénytől, azonban nem az akaratától.

A kapcsolat mibenlétét Kant nem határozza meg pozitív módon, hiszen csak annyit mond róla, hogy nem morális függésről van szó. Nem feladatunk, hogy ennek közelebbi meghatározásába belemenjünk, de annyit érdemes rögzíteni, hogy a kritikai metafizika kialakulása szempontjából rendkívül fontos ez a reláció. Nem logikai, hiszen – mint Kant az ontoteológiai bizonyítás során leszögezte – nincs ellentmondás abban, hogy semmi sem létezik. Nem is empirikus, amennyiben nem valami létezőből következtetünk annak okára. Talán azt mondhatjuk, hogy Isten mint minden realitás forrása egyfajta ontológiai értelemben alapja minden lehetőségnek. Ám hogy ez pontosan mit jelent, arra nem derül fény.[34]

Arra azonban igen, miért gondolja Kant, hogy ez a nem morális függés elegendő annak magyarázatához, miért nem kerülhetnek ellentmondásba a dolgok belső lehetőségében gyökerező törvények Isten céljaival. Ez ugyanis azt jelentené, hogy magában Istenben keletkezik meghasonlás. Hiszen e szükségszerű törvények alapja mégiscsak Isten, még ha nem is akarata révén. Márpedig ha ezek nem lennének összhangban az akaratából fakadó célokkal, akkor az, ami Istenben a dolgok lehetőségének alapja, szembekerülne saját bölcs akaratával, ami lehetetlen (vö. AA2, 110, 119, 125–126; Kant 1763/2003. 160, 169–170, 176).

A releváns szövegek elemzése után érdemes összefoglalni, amit a műből a tökéletesség fogalmáról megtudtunk. Az egyik, hogy csak megismerő és vágyakozó lényekre vonatkoztatva van értelme tökéletességről beszélni. A másik pedig, hogy a tökéletesség közvetve vagy közvetlenül valamiféle célhoz kapcsolódik. A másodikból nyilvánvalóan következik az első, hiszen célt csak értelmes és akarattal rendelkező lények képesek maguk elé tűzni. Az is sejthetjük, hogy bár Kant Istenre és az általa teremtett világra vonatkoztatva dolgozta ki a tökéletesség e felfogását, miért tartja azt „a gyakorlati világbölcselet" szempontjából is lényegesnek, amint arra már az első fejezet végén utalt. Ez a tökéletességfogalom ugyanis az emberi cselekedetekre éppúgy alkalmazható, mint a teremtett világra. S Kant alkalmazza is *Az egyetlen lehetséges érv* után közvetlenül keletkezett *Vizsgálódás* morálfilozófiai paragrafusában, mégpedig a „Tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!" parancs értelmezésekor. Vessünk tehát ismét egy pillantást

[34] Véleményem szerint azonban nem véletlenül: a kérdés tisztázása egyrészt az érv feladásához, másrészt olyan vizsgálódásokhoz vezet, amelyek csak a kritikai metafizikában jutnak nyugvópontra.Ezzel nem azt állítom, hogy Kant pontosan ezt a kérdést feltéve jutott el a kopernikuszi fordulatig, azt viszont igen, hogy az Isten és a dolgok lehetősége közötti nem logikai, ám a priori viszony éppúgy a hagyományos metafizika kereteinek szétfeszítése irányába mutat, mint a logikai és reális ok (Grund) közti megkülönböztetés a néhány hónappal későbbi, a negatív mennyiségek fogalmáról szóló rövid írásban. Az „ontológiai" jelzőt e kapcsolat megjelölésére csak én használom, nem kanti terminus.

erre a fentebb már hosszan idézett és röviden elemzett szövegre, hogy immár az előzmények ismeretében értelmezzük újra, mennyiben jelent az ebben vázolt morálfilozófiai megalapozás elszakadást a hagyományos metafizikától.

III. A TÖKÉLETESSÉG PARANCSÁNAK ÁTÉRTELMEZÉSE ÉS A MORÁLFILOZÓFIA AUTONÓMIÁJA (KONKLÚZIÓ)

A teodícea problémájából kiinduló és a világ tökéletességének mibenlétét firtató vizsgálódások során Kant egy olyan tökéletességfelfogáshoz jut el az 1760-as évek elejére, amely a wollfiánus etika alapjait kezdi ki. Ez mutatkozik meg a *Vizsgálódás* utolsó oldalain. Amiként ugyanis a tökéletes világ nem egy eleve adott, Istentől független lehetőség kiválasztása, ahogyan Leibniz vélte, hanem teljes egészében Isten produktuma, úgy az ember által elérhető legnagyobb tökéletesség sem egy számára előzetesen adott cél, hanem olyasmi, amit ő maga alkot meg. Ahogy Dieter Henrich találóan megfogalmazza: „[a tökéletesség fogalmát] már nem úgy kell érteni, mintha az annak a tárgynak a struktúrájában rejlene, amelytől az akarat függ, hanem fordítva, a[z akaratnak] a vágyra és a tetszésre való előzetes vonatkozása révén kell definiálni. Nem az akarat tökéletes, amely valamifajta jót akar, hanem a jó akarat tárgya a tökéletes." (Henrich 1963. 411.) A tökéletesség fogalmának teológiai eredetű átértelmezése tehát új jelentést ad a wolffi-baumgarteni etikai parancsnak, amely szerint a célt, a tökéletességet eredetileg a természet tűzi ki az ember számára, és beteljesítését a boldogsággal kapcsolja össze.[35] Kant elválasztja egymástól a kettőt: a boldogság az akarattól független előzetes adottság, amelyet – ha elég ügyesek és szerencsések vagyunk – a megfelelő eszközökkel elérhetünk. A tökéletesség viszont nem eredendő, természetes cél, hanem az emberi akarat alkotása. És csak ezért alkalmas arra, szemben a boldogsággal, hogy a kötelességek alapja legyen.[36]

Látjuk most már, hogy a *Vizsgálódás* etikai alapvetésének két kulcsfogalma, a szükségszerűség és a tökéletesség hogyan kapcsolódik össze egymással, illetve Kant interpretációjában miként rajzolják ki egy önálló morálfilozófia körvona-

[35] Baumgartennél a tökéletesség parancsából következik a „Tedd a számodra legjobbat!" és az „Élj a természetnek megfelelően!", vö. *Initia*, §§43–45. Kant Baumgartennek ezt az 1760-ban megjelent művét is tankönyvként használta etika-előadásain, kombinálva a másikkal, az *Etiká*val.

[36] Ha visszaemlékszünk, a tanulmány első részében két kérdéssel zártuk a *Vizsgálódás*ból vett idézetek rövid elemzését: 1. mit ért Kant közelebbről tökéletesség alatt? 2. Miért alkalmas a tökéletesség – a boldogsággal ellentétben – arra, hogy minden kötelesség legfőbb formális elvéül szolgáljon? Utóbbira most megkaptuk a választ, az elsőre viszont nem, mégpedig azért nem, mert ezzel Kant a vizsgált időszak szövegeiben nem foglalkozik. A nem sokkal későbbre, 1762–1764-re datálható Herder-jegyzetek azonban arról tanúskodnak, hogy Kant megpróbálta közelebbről meghatározni, miben áll a morális értelemben vett tökéletesség. Más kérdés, hogy a fogalom néhány év múlva teljesen eltűnt a kanti etika szókészletéből.

lait. Az összekötő kapocs egy olyan cél, amelynek önmagában vett értéke van, nem rendelődik alá más, magasabb rendű célnak. Ilyen cél Kant szerint a lehető legnagyobb tökéletesség, ám csak akkor, ha nincsen a cselekvő számára előzetesen adva. Hiszen ebben az esetben a megvalósításához vezető cselekedetek nem lennének kötelességek, csak a problémamegoldás eszközei. Noha számos homályos pontja marad ennek az első etikai vázlatnak, világosan látszik a szakítás azzal a wolffi-baumgarteni sémával, amely azt egy tökéletesség-metafizika keretein belül helyezi el. Kant az 1760-as évek elején tehát egy olyan morálfilozófia megalapozásába kezd, amelyet már nem támogatnak meg a hagyományos metafizika tételei. Ezeket az alapokat rövid ideig a morális érzés bevonásával igyekszik pótolni, ám az évtized közepén már egy olyan értekezés közeljövőben várható közreadását ígéri Lambertnek, amely „a gyakorlati világbölcselet metafizikai kiinduló elveit" tartalmazza (lásd Kant 1765. dec. 31-i levelét Lambert-hez, AA10, 56; *PÍ*, 615). A hagyományos metafizika szorításából kiszabadított etika ily módon szempillantás alatt újra frigyre lép a diszciplínával, csakhogy ez már egy módszertani reformok alatt álló metafizika. Hogy a reformtervekből az évtized végére forradalom lett, amely az alakulófélben lévő új morálfilozófiát is magával sodorta, az már egy másik történet. A *Vizsgálódás*ban lefektetett sarokkövek azonban nagyjából a helyükön maradtak.

IRODALOM

Baum, Manfred 2018. »Pflicht! Du erhabener, großer Name.« Betrachtungen zu Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. In Gabriel Rivero (szerk.) *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge.* (Aufklärung 30) 165–188.

Baumgarten, Alexander Gottlieb 2011. *Metaphysica / Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Szerk. és ford. Günther Gawlick – Lothar Kreimendahl. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. (*Metafizika*)

Baumgarten, Alexander Gottlieb 2019. *Initia philosophiae practicae primae / Anfangsgründe der praktischen Metaphysik*. Szerk. és ford. Alexander Aichele. Hamburg, Meiner. (*Initia*)

Carboncini, Sonia 1986. Chr. A. Crusius und die Leibniz-Wolffische Philosophie. In *Beiträge zur Wirkung- und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz.* (Studia Leibnitiana Suppl. XXVI) 110–125.

Courtine, Jean-François 1992. Realitas. *In Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Szerk. Joachim Ritter et al. 8. kötet: R – Sc. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Joesten, Clara 1931. *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*. Leipzig, Meiner.

Henrich, Dieter 1963. Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion. *Kant-Studien*. 54/4. 404–431.

Hüning, Dieter 2004. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie. In Oliver-Pierre Rudolph (szerk.) *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer. 143–168.

Hüning, Dieter 2018. Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit. Eine Antizipation der Ethik Kants? In Gabriel Rivero (szerk.) *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*. (Aufklärung 30) 15–34.

Kant, Immanuel 1902–. Gesammelte Schriften. Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötettől az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AAkötetszám, oldalszám).

Kant, Immanuel 1763/2011. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Szerk. Lothar Kreimendahl – Michael Oberhausen. Hamburg, Felix Meiner.

Kant, Immanuel 2019. *Neue Reflexionen. Die frühen Notate zur Baumgartens* „Metaphysica". *Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks*. Szerk. Günter Gawlick – Lothar Kreimendahl – Werner Stark. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

The Herder notes from Immanuel Kant's Lectures. Szerk. Steve Naragon (*Herder-jegyzetek*) https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/BeginHere.htm

Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett Kiadó. (*Alapvetés*)

Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris (*PÍ*)

Kant, Immanuel 1764/2003. *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*. Ford. Aradi László. In *PÍ*. 255–284. (*Vizsgálódás*)

Kant, Immanuel 1754/2003. *Az optimizmusról*. Ford. Ábrahám Zoltán és Mesterházi Miklós. In *PÍ*. 727–734. (*Optimizmus-reflexiók*)

Kant, Immanuel 1755/1980. *Az ég általános természettörténete és elmélete* (Előszó). Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 33–49. (*Az ég általános természettörténete*)

Kant, Immanuel 1755/2003. *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*. Ford. Ábrahám Zoltán. In *PÍ*. 11–60. (*Nova dilucidatio*)

Kant, Immanuel 1763/2003. *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten léte bizonyítható*. Ford. Mesés Péter. In *PÍ*. 113–215. (*Az egyetlen lehetséges érv*)

Kant, Immanuel 1759/2003. *Elmélkedések az optimizmusról, kísérletképpen*. Ford. Mesterházi Miklós. In *PÍ*. 85–93. (*Optimizmus*)

Kant, Immanuel 1992. *Theoretical philosophy, 1755–1770*. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant) Szerk. és ford. David Walford, Ralf Meerbote. Cambridge, Cambridge University Press.

Koch, Lutz 1971. *Naturphilosophie und rationale Theologie. Interpretationen zu Kants vorkritischer Philosophie*. Köln, Universität zu Köln.

Mori, Massimo 1993. Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus. *Studia Leibnitiana*. 25/1. 27–42.

Pope, Alexander 1740. *Versuch vom Menschen*. Ford. B. H. Brockes. Hamburg, Christian Herold.

Poser, Hans 1980. Die Bedeutung der Ethik Wolffs für die deutsche Aufklärung. In *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses* (Studia Leibnitiana Supplementa 19). 206–217.

Schmal Dániel 2017. Leibniz és az ontológiai istenérv alakváltozatai. In Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.) *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 215–226.

Schmucker, Josef 1961. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan, Anton Hain.

Schmucker, Josef 1980. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin, Gruyter.

Schröer, Christian 1988. *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*. Stuttgart, Kohlhammer.

Schwaiger, Clemens 2012. Wolff, Christian (von) (1679–1754). In Heiner F. Klemme – Manfred Kuehn (szerk.) *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. London – New York, Continuum. (online változat)

Schwaiger, Clemens 2018. Ethik. In Robert Theis – Alexander Aichele (szerk.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden, Springer. 253–268.

Tengelyi László 1984. *Autonómia és világrend*. (Medvetánc 1984/4. Melléklet)

Theis, Robert 1994. *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Warda, Arthur 1922. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin, Martin Breslauer.

Wolff, Christian 1720/1976. *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Mit einer Einleitung von Hans Werner Arndt. Hildesheim – New York, Olms (GW I 4). (*Német etika*)

Wolff, Christian 1720/1976. *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr Hildesheim – New York, Olms (GW I 2). (*Német metafizika*)

Wundt, Max 1945/1992. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, Olms.

Szalai Miklós

Rousseau, a *Sturm und Drang* és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában

Rousseau munkássága a Felvilágosodás *ön*-kritikája – és ebben a kifejezésben épp olyan fontos az, hogy ez ön-kritika, mint az, hogy kritika. Mert Rousseau *osztja* a francia felvilágosodás alapvető platformját: a tapasztalat és a tapasztalati tudomány primátusát a megismerésben az apriori spekulációval és a tekintéllyel szemben; a történelmi kinyilatkoztatásnak, a csodáknak, az eredendő bűnnek és a társadalmi intézmények transzcendens-tradicionális legitimációjának az elvetését, s ebből kifolyólag az *emberi természetnek*, mint minden vallási és társadalmi intézmény végső mércéjének az elfogadását. Ámde a Rousseau által hiposztazált „emberi természet" alapvetően *más*, mint a Felvilágosodás többi gondolkodójáé: Rousseau tagadja az ember természetes társas ösztönét, számára a természetes ember az, aki – mint Emil, nevelkedése első korszakában – egyedül a természet kihívásaival kell, hogy megküzdjön. Éppen ezért nem lehet szó arról sem, hogy az önérdeket – az ember természetes első törekvését – pusztán a Felvilágosodás, az emberiség tudásának és értelmének növekedése révén harmóniába hozzuk a társas ösztön, a társadalmi lét követelményeivel (Hulliung 1994). Nem beszélhetünk arról, hogy az emberiség a babonák és az erőszak által integrált „törzsi", nemzeti társadalmaktól a felvilágosult önérdek által vezérelt világpolgárok társadalma felé tartana. A társadalmi intézmények fejlődése és az emberi természetnek a társadalomban a történelem során végbement átalakulása nem természetes folyamat, hanem elfajulás: az ember meghasonlása, önmagától való elidegenedése. A társadalom természetes vágyainktól idegen, mesterséges szükségleteket alakít ki bennünk s olyan szerepekbe kényszerít, amelyek természetes énünktől idegenek, ezért a társadalomban való létezésünk elsősorban hiábavaló ambíciók kergetésében és mesterkélt szerepek eljátszásában áll. Az ember „jó" – mondja a Felvilágosodás, és csak a tudatlanság és az ostobaság teszi rosszá – az ember „jó" – mondja Rousseau is, de a társadalomban való élet, a kultúra és a tudományok haladása teszi rosszá. Ebből pedig alapvetően más társadalmi program is következik, mint a Felvilágosodásé: az egyént nem teheti erényessé a felvilágosult vagy alkotmányos monarchia, hanem csak az olyan radikális republikanizmus, ahol a demokratikus intézmények a természeti tör-

vények erejével hatják át az emberek egész életét. Ahol nem csak a politikai intézmények, hanem a család és a vallás is egyedül az emberek erényessé tételét szolgálja, ahol tehát az egyén úgy szembesül a társadalommal, az „általános akarattal", mint a vadember a természet erőivel – s ez alakítja ismét természetes emberré (Rousseau 1997. 45).

Rousseau nem csak tanításával, hanem személyes életével is a felvilágosítók kritikusa. A Felvilágosodás többi képviselői – miközben elvileg elvetik az isten kegyelméből való monarchia és a nemesség intézményét – személyes életvitelükben a királyok és az arisztokraták – így Nagy Katalin cárnő és Nagy Frigyes pártfogását és kegyeit keresik – vagy legalábbis elfogadják. Ez nem csupán a személyes érdek vagy a hiúság vezérelte viselkedés, hanem a felvilágosítók becsülik az uralkodókban a tudományok és a művészetek pártfogását, az uralkodóknak az egyházzal, a nemesi kiváltságokkal, a feudalizmus korszerűtlen intézményeivel szembeni reformtevékenységét támogatják, s félnek attól, hogy egy esetleges demokratikus átalakulás a felvilágosult előkelőkkel szemben a vakbuzgó tömegek vallási indulatainak engedne teret. Rousseau viszont visszautasítja, hogy operája *(Le Devin du village / A falusi jós)* hatalmas sikere után bemutassák XV. Lajos királynak, egy időben kottamásolásból él, és neve mellett mindig csak egyetlen címet enged szerepelni: genfi polgár.

Ahogyan Rousseau a Felvilágosodás önkritikája, ugyanúgy a német rousseauizmus is a német felvilágosodásnak az önkritikája – azonban természetesen a német felvilágosodás sajátosságai miatt a német Rousseau-izmus és a Rousseau-kritika is más, mint a francia.

A hatvanas-hetvenes évek egész német értelmiségi ifjúságának meghatározó élménye Rousseau – azonban itt különbséget kell tennünk a Kant-előtti és a már Kant munkássága által meghatározott Rousseau-recepció között. Kantra, mint tudjuk, mélységes hatást gyakorol Rousseau: az értelem korábbi – a Felvilágosodás korát olyannyira meghatározó – túlbecsülésével szemben a gyakorlati ész primátusához, a műveltségtől és az értelmi képességektől független emberi erény kultuszához vezeti őt el. Azonban *A tiszta ész kritikája* csak 1781-ben jelenik meg, és formálja át az egész német szellemi életet – az 1770-es években, a *Sturm und Drang* évtizedében nem Kant, hanem Herder az, aki – elsőként a Rigából Nantesbe vezető hajóúton írt naplóban – magáévá teszi, saját szellemén átszűri és filozófiai-irodalmi programmá teszi Rousseau tanítását. „Mich selbst will ich suchen, dass ich mich endlich finde und dann mich nie verliere… komm, sei mein Führer, Rousseau!" („önmagamat keresem, hogy végre megtaláljam, és soha többé ne veszítsem el … jöjj, Rousseau, légy a vezetőm!") – írja egyik ifjúkori költeményében Herder (Korff 1954. 85).

Herdernek és a köré csoportosuló fiataloknak, Goethének, Mercknek, Klingernek, Lenznek azonban alapvetően mást jelent Rousseau, mint Kantnak. Kant filozófiai antropológiájában az értelemmel szemben az erény primátusa felé tett fordulatot hoz Rousseau. Herder és a *Sturm und Drang* írói, költői számá-

ra viszont Rousseau befogadása nyomán a szubjektivitás, az érzelmek, az átélés válnak meghatározó filozófiai antropológiai és esztétikai kategóriává. Ezeknek a fiatal értelmiségieknek nem kell többé az Istenben a természet matematikailag leírható rendjének megalkotóját, a távoli és érzelemmentes „nagy órásmestert" tisztelő deizmus vagy a deizmussal alkudozó felvilágosult kereszténység, hanem csakis a vallásos átlelkesültséggel megélt panteizmus. Nem kell többé a klaszszicizmus racionalista-moralizáló esztétikája, hanem csakis az az esztétika, a Hamanné, amely az önkifejezés hitelességét teszi meg a művészi alkotás egyedüli értékmérőjévé. Nem kell a Felvilágosodás haladáshite, a modern kor előtti korokat és kultúrákat sommásan a tudatlanság és a sötétség világaként meghatározó történelemszemlélet – hanem ezzel szemben Herder megalkotja a maga saját történelem- és kultúrafilozófiáját, amely szerint a történelemben nem lineáris előrehaladás megy végbe, hanem minden kultúra bejárja a maga *saját* életciklusát: gyermekkorát, ifjúkorát és öregedését. Egyetemes értékek helyett minden kultúrának megvannak a maga saját értékei, amelyek lehetővé teszik minden kor emberének, hogy a maga módján teljes életet éljen.

A szubjektivitásnak, az érzelmeknek és megérzéseknek ez az „áttörése", piedesztálra emelése, s a haladásba és a kultúrába vetett hit megkérdőjelezése persze ugyanúgy kritikát vált ki a német Felvilágosodás idősebb nemzedékéből, ahogyan Franciaországban Rousseau Felvilágosodás-kritikája is kiváltotta a nála csaknem két évtizeddel idősebb Voltaire maró gúnyját.

Németországban ebből az idősebb generációból – persze nem egyedül – *Wieland* az, aki síkra száll a haladáshit és a felvilágosult abszolutizmus védelmében. Wielandnál megfelelőbb ellenfelet keresve sem találhatott Németországban a *Sturm und Drang*. Hiszen amíg a *Sturm und Drang* – mint azt a legjobban a fiatal Goethe életútja szemlélteti, aki Strasbourgba érkezése, Herderrel való találkozása előtt egy pietista kör tagja volt – a pietizmusban gyökerezik, a pietizmus emocionális vallásosságának átlényegítése egy panteisztikus, a tételes vallás kötöttségeitől megszabadult vallásos-költői életérzésbe – addig Wieland egész szellemi fejlődésének talán leginkább meghatározó vonása éppen a pietizmus, a *Schwärmerei*, a „rajongás" *elleni* küzdelem. Ifjúságában persze Wielandot is megragadta a pietizmus szellemisége, de megszabadulva tőle egyfajta ironikus szkepszishez, mindenfajta metafizika és mindenfajta – vallási vagy politikai – rajongás elvetéséhez jutott el.

Abban az esztendőben, 1770-ben, amikor Goethe és Herder megismerkednek Strasbourgban, s amelyet ezért a *Sturm und Drang* kezdetének szoktunk tekinteni, a 26 éves Herderrel és a 21 éves Goethével szemben Wieland már 37 éves, és az erfurti egyetem filozófiaprofesszora. Habár már korábban, az *Agathonban*, az első német fejlődésregényben is foglalkoztatták Wielandot bizonyos rousseau-i témák és érvek, ebben az évben három műve is megjelenik, amelyek Rousseau-val konfrontálnak: egy költemény, a *Grazien*, a *Diogenes von Synope* című regény, amelyet Wieland élete legjobb prózai alkotásának tartott, valamint

a *Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* című értekezés. Ámde mint látni fogjuk, Wieland és Rousseau viszonya ellentmondásos: a nagy gondolkodó hatása alól Wieland sem tudja kivonni magát, akkor sem, amikor vitázik vele.

A *Grazien*ben Wieland meglehetősen sötét színekkel festi le a „természeti állapotot", amelynek a barbárságából a múzsák, a művészetek és a szépség istennői vezetik ki az emberiséget, és tanítják meg a művészetekre, amelyek az életet megkönnyítik, megszépítik, megnemesítik, szellemüket és érzéseiket finomítják. Ámde nemcsak a tudományok, a művészetek és a szokások, hanem maga az erény is – ellentétben azzal, amit Rousseau és Kant gondolt – a múzsák, a „szeretetreméltó istennők" hatalma alatt áll. Ugyanakkor Wieland nem tud elszakadni teljesen a boldog ősállapot rousseau-i elképzelésétől, amit tanúsít ez a kérdés: „Nem tudom, Danaé, mennyire hajlamos Ön elhinni az *Új Héloise* alkotójának, hogy ez lenne az a boldog állapot, amelyet nekünk a természet szánt? Ámde ha összeszámláljuk mindazokat a rosszakat, amelyekről a vad természet eme gyermekeinek fogalmuk sincsen, lehetetlen lenne tőlük legalábbis egyfajta negatív értelemben vett boldogságot elvitatnunk…"(Klein 1913. 444).

A *Diogenész*ben – amely az anekdoták és dialógusok laza füzére – Wieland az ókori cinikus bölcs, a hordóban lakó, minden társadalmi kötöttségtől magát függetlenítő, felesleges szükségletek és vágyak nélkül élő ember szájába adja a maga társadalomkritikáját… vagy nem egészen a magáét (Wieland 1793). Mert Wieland nem egészen azonosul Diogenész figurájával, s a regényen végighúzódik a diogenészi magatartás ironikus bírálata is. Rousseau-t nem véletlenül nevezték saját kora Diogenészének (Hulliung 1994. 222) – s a Wieland megrajzolta filozófus nem csak a társadalomból való kivonulása révén elért szabadságával és a „természetes élet" kultuszával, hanem konkrét tanításaival is Rousseau-ra emlékeztet.

Diogenészt felkeresi egy Khérea nevű gazdag korinthoszi polgár, akiről megtudjuk, hogy a művészetek és a filozófia rajongója és mecénása – ámde szívtelen és amorális: bajbajutott polgártársán csak azzal a feltétellel akarna segíteni, hogy annak csinos felesége odaadja magát neki, s miközben vagyont költ az értékes képekre, nem akarja csekély összeggel megsegíteni azt az alkalmazottját, aki kalózok kezére jutott lányát akarja megsegíteni. Khérea erkölcstelensége Diogenészt az embert elpuhító, benne felesleges vágyakat ébresztő és erkölcstelenül erotikus művészet elleni kitörésre ragadja… Diogenész megátkozza nemcsak a festőket, de még a festékkészítőket is (Wieland 1793. 137).

Azután Diogenész találkozik egy másik gazdag és pazarló életmódú fiatalemberrel, Philomedónnal, akinek szemére veti: egy közönséges vízhordó is többet használ a társadalomnak, mint ő. Philomedón azonban arra hivatkozik, hogy gazdagságát az általa megfizetett emberek, illetve a rabszolgái termelik meg – miért tartozna ezért bármivel is a társadalomnak?

Diogenész azonban azt válaszolja: „Ki adott neked jogot, hogy embereket, akik a természettől fogva veled egyenlők, tulajdonodként kezelj? Azt mondod

majd: a törvények, azonban bizonyosan nem a természet törvényei, hanem olyan törvények, amelyek kötelező erejüket annak a megfogalmazott vagy hallgatólagos szerződésnek köszönhetik, amelyen az egész polgári alkotmány alapul." (Wieland 1793. 192.) Az, amit itt Diogenész mond, teljesen megegyezik azzal, amit Rousseau a *Társadalmi szerződés*ben mond a rabszolgaságról: „Minthogy egyetlen embernek sincs természet adta hatalma embertársai felett és minthogy az erőszak nem teremt jogot, ezért az emberek közötti törvényes hatalom nem alapulhat máson, mint megállapodásokon." és „semmis és önmagának mond ellent az olyan megállapodás, mely az egyik félnek feltétlen hatalmat ad, a másikat pedig korlátlan engedelmeskedésre kötelezi". Majd pár sorral lejjebb: „A *rabszolgaság* és a *jog* szavak ellentmondanak egymásnak, kölcsönösen kizárják egymást." (Rousseau 1762/2017a. 266–271.)

Ámde a regényben kezdettől fogva jelen van Wieland kritikája is Rousseau eszméivel és emberi magatartásával szemben, s ez a kritikus attitűd a mű vége felé erősödik. Wieland leírja Nagy Sándor és Diogenész találkozását, s azzal az emlékezetes epizóddal kezdi, amikor a filozófus az őt felkereső uralkodónak nem tudott mást mondani, mint hogy megkérte: „Ne álld el a Napot!" Utána kiderül, hogy Nagy Sándornak egyfelől szüksége van Diogenész őszinteségére, igazmondására, másfelől viszont nem akarja igazán meghallgatni Diogenészt. Nagy Sándor kifejti világhódító terveit Diogenésznek (s ezek a tervek nem a személyes hatalmi becsvágy kielégítését, hanem az emberiség boldogítását szolgálják): egyetlen, a tudományok és a művészetek fejlődését minden eszközzel elősegítő államban egyesítené a jelenleg a partikularitásba, a helyi, törzsi hagyományokba bezárkózó és a nemzeti konfliktusok által megosztott emberiséget – mintha csak egy felvilágosult abszolutista uralkodót hallanánk. Amikor azonban Diogenész emlékezteti Nagy Sándort, hogy mennyi emberéletbe fog kerülni a világállam megalkotása, ez nem csak nem rettenti vissza a nagy uralkodót, hanem – burkoltan megfenyegetve a filozófust – arra is utal, hogy tervei nem csak azoknak az életébe kerülnek majd, akik cselekvőként akadályozzák szándékainak megvalósítását, hanem azokéba is, akik megpróbálják őt terveiről lebeszélni. Diogenész nem kíséri el Nagy Sándort, nem lesz Nagy Sándor udvaronca, amikor a király erre kéri őt – nem csak azért nem, mert a király nem hallgat bölcsességére, hanem azért sem, mert nem akarja a maga függetlenségét, létezésének legfőbb értelmét feladni. „Ha veled mennék, nem lennék többé Diogenész…" Végül a király elköszön tőle: „megmondtad nekem az igazságot, öreg ember – élj boldogul". Igaz ugyan, hogy Diogenész a maga „független" és öntudatos magatartásával messzemenően kivívta a király nagyrabecsülését, de végső soron nem tudta tanításával befolyásolni Sándort, nem tudta megváltoztatni a történelem menetét. Nagy Sándor és Diogenész találkozásának wielandi leírása a 18. század Diogenészének bírálata. Wieland azt akarja mondani, hogy a felvilágosult filozófus, illetve a kritikusan gondolkodó értelmiségi, amikor mindenfajta közösséget megtagad a gazdagokkal és a hatalmasokkal, elutasítja

pártfogásukat, akkor ezzel éppen saját szándékait, a Felvilágosodás eszméinek a megvalósulását hiúsítja meg.

A regény a *Diogenész respublikája* című fejezettel zárul, amely a Diogenész által elképzelt eszmei államot írja le – s nyilvánvalóan a rousseau-i „természetes ember" és a ráépülő társadalomeszmény szatírája. Diogenész 100 000 csinos leányt és 100 000 csinos fiatalembert kíván egy lakatlan szigetre vinni, hogy ott egyesülésükből olyan gyermekek szülessenek, akik Emilhez hasonlóan a természet ölén, a társadalom megrontó befolyása nélkül nőnek fel. Az általuk teremtett társadalomban nincs sem művészet, sem tudomány, sem luxuscikkek, sem katonaság, sem állam, sem bíráskodás. A szigetlakók boldogok, ámde boldogságuk tudatlanságuktól függ – egyetlen, a civilizációból jött ember befolyása romba döntené egész világukat. A szigetlakók élete stagnáló élet: bárkit, aki az életmód vagy a technika bármilyen megváltoztatását javasolja, egy lélekvesztőben kitesznek az óceánra, az életükből mégiscsak hiányzó kézműves ipari eszközöket pedig úgy szerzik meg, hogy húszévente átlagban egy-egy hajó hajótörést szenved partjaiknál. A szatírát Wieland azzal teszi teljessé, hogy a regény végén Diogenész előveszi varázspálcáját, s eltünteti a szigetet, hogy azt a hajósok soha meg ne találhassák… (Wieland 1793. 297).

Végül a harmadik munka, a *Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* (Az emberi értelem és szív titkos történetéhez…) kifejezetten és expliciten Rousseau ellen irányuló polémia, amelynek középpontjában a természeti állapot, valamint a természet és a kultúra közötti viszony áll. A munka célja az emberi haladás, a kultúra védelme Rousseau vádjaival szemben.

Wieland – a könnyebb cáfolhatóság érdekében – leegyszerűsíti Rousseau tanait, kizárólag a *Discours sur l'inégalité*-re támaszkodik (arra sem elég következetesen), és nem veszi figyelembe azt, ahogyan Rousseau fő műveiben elmélyíti és világosabbá teszi eszméit (Klein 1903. 452).

A természeti állapotot egyszerűen az állati állapottal azonosítva Wieland is – Voltaire-hez hasonlóan – azzal vádolja Rousseau-t, hogy a „négykézláb járáshoz", az állati léthez való visszatérést javasolja az emberiségnek. A legkönnyebb természetesen ott „fogást találnia" Rousseau-n, amikor az az ember természetes társas ösztönét tagadja, az ősembert a magányosan, jóllehet békésen élő orangutánokkal hasonlítva össze. Wieland figyelmen kívül hagyja, hogy Rousseau, miközben valóban tagadja, hogy az ember természettől fogva társadalmi lény lenne, a vademberben is elismeri az együttérzés természetes ösztönét. Mi több, az embertársainkkal való együttérzés az alapja a család létrejöttének, s a család az alapja annak a természeti állapotot követő, de a civilizációt megelőző közbülső, árkádiai állapotnak, amelyet Rousseau mindkettőnél magasabb rendűnek, az emberiség valódi aranykorának ismer el.

Wieland tagadja, hogy a kultúra az emberi természet önmagától való elidegenedését jelentené; éppen ellenkezőleg: a kultúra az, amelyben a természet kiteljesedik, a kultúra révén válik az ember a maga megteremtőjévé. A töké-

letesíthetőséget, a magunk fejlesztésére való képességet maga a természet oltotta belénk, Rousseau pedig nem tudja megmagyarázni, hogy ha a civilizáció kifejlődése nem magában az emberi természetben gyökeredzik, akkor hogyan kerülhetett egyáltalán sor rá?

Wieland szerint az, hogy az emberi kultúra és az emberi teljesség ideálját nem a jelenben és nem a jövőben, hanem a múltban, az antik Görögországban látja a művelt emberiség – és főleg a német értelmiség – nem mond ellent az egyetemes emberi haladás gondolatának, mert a görög kultúra virágzásának idején a „többi népek többé-kevésbé rabszolgák vagy barbárok voltak. Hogyha már akkor Európa legnagyobb része a pallérozottság magasabb fokára jutott volna, akkor a görögök messze nem emelkedtek volna annyira ki közülük." (idézi Sahmland 1990. 161, saját fordításom). Ebből az idézetből kitetszik az is, hogy Wieland az egyes nemzetek egyikének sem akart kitüntetett szerepet adni az emberiség haladásában – s azért is volt szkeptikus a korabeli német patriotizmussal szemben, mert az a mítoszok, a törzsek és a bárdok korát idealizálta, egy meghaladott kulturális szintre akarta volna visszarángatni a németséget.

Wieland a természeti állapottal kapcsolatos reflexióit frappánsan foglalja össze kérdése: „Ki ne emlékezne szívesen gyermekkorának ártatlan örömeire? De ki akarna örökre gyermek maradni?" (Wieland 1911. 367). Wieland „nagyvonalúan" figyelmen kívül hagyja, hogy a természeti állapothoz való visszatérést Rousseau a *Discours sur l'inégalité* IX. jegyzetében *maga is* képtelenségnek mondja, illetve csak kisszámú, rendkívüli ember privilégiumának, s az emberek többségének – önmagát is beleértve – a civilizált társadalmon belüli erényes életet, a törvények betartását és az erényes fejedelmeknek való engedelmeskedést tanácsolja (Rousseau 1754/2017b. 175)! Nem szólva a későbbi írásokról, például a *Politikai gazdaságtan*ról, amelyekben Rousseau azt állítja, hogy az államnak az embert *nevelnie* kell és a nevelés révén az emberi természet a civilizált lét során kialakult alantas szenvedélyei (mindenekelőtt a „bírvágy") megváltoztathatók és a közösség szolgálatába állíthatók (Rousseau 1755/2017c. 223). Majd pedig *A társadalmi szerződésről* című művében Rousseau explicitté teszi, hogy az általa elképzelt „ideális" politikai közösség emberi konvenció, szerződés eredménye, és *nem* a társadalom kialakulása előtt létezett „természetes ember" szabadságához való visszatérés: „Mindazonáltal ez a jog nem a természettől származik, tehát megállapodáson alapul" (Ludassy 2017. 728).

Mindamellett, hogy a *Beyträge* sokat ártott Rousseau tekintélyének Németországban, a műben Wieland megőriz egyfajta tiszteletteljes, sőt, szimpátiával telített hangnemet Rousseau-val szemben, aki – úgymond – jószándékkal és őszintén adja elő a legvadabb paradoxonokat is.

Ezen felül a *Beyträge* vázlata az emberi nyelv kifejlődéséről – ahol Wieland a spontán indulatszavakból, felkiáltásokból, gesztusokból majd az ezeket egy-egy meghatározott tárgy jelölésévé megtevő emberi közmegegyezésből magyarázza

a nyelv eredetét – voltaképpen közel áll Rousseau ezzel a kérdéssel kapcsolatos álláspontjához.

A vad népek civilizálását illetően pedig Wieland keményen bírálja az uralkodókat és a papokat, akik a saját önző céljaik előmozdítása érdekében terjesztik a kultúrát – s végső soron határozatlan marad abban a kérdésben, hogy vajon nem lenne-e jobb ezeket a népeket a maguk civilizálatlan ártatlanságában meghagyni (Klein 1903. 460).

A két évvel később, 1772-ben született, s a német közönség politikai tájékozódására nagy hatást gyakorló *Goldene Spiegel*ben, az *Aranytükör*ben viszont, amelyet Wieland eredetileg az uralkodásra készülő II. Józsefnek szánt, semmiféle ilyen Rousseau álláspontja felé tett gesztust nem találunk. A *Goldene Spiegel* egy képzeletbeli ország – Sesian – történetéről szóló regényes elbeszélésbe ágyazottan a felvilágosult abszolutizmus amolyan „királytükre", a jó uralkodó kötelességeiről szóló elmélkedés. Habár akadtak kutatók, akik a *Goldene Spiegel* által javasolt államformát egyfajta alkotmányos monarchiának tekintették, ez az értelmezés erősen vitatható. Sesian országának a gyenge, pazarló vagy zsarnoki uralkodók által okozta problémáit végül egy ideális, jó király bölcsessége és ereje oldja meg – akinek ugyanúgy teljhatalma van alattvalói felett, mint az apának a családban. Rousseau kultúrkritikája, a társadalmi szerződésről és az emberi természetről vallott felfogása akarata ellenére is hatott Wielandra, de a politikai berendezkedés kérdésében álláspontjuk között áthidalhatatlan ellentét feszült. Wieland a felvilágosult, az uralkodói önkényt, a nemesi kiváltságokat és a vallási vakbuzgóság hatásait korlátozó törvénytisztelő monarchia híve maradt. Wieland úgy gondolta, hogy az uralkodás „királyi mesterség" – ugyanakkor a monarchiának, ahhoz, hogy a közjót szolgálva és jogszerűen működjön, integrálnia kell az államapparátusba a polgári elitet, és alkotmányos garanciákat kell adnia a nemesség túlkapásaival szemben (Weyergraf 1972. 5). Később, a Nagy Francia Forradalom alatt született írásaiban közelebb került ugyan az alkotmányos monarchia eszményéhez, úgy vélte, hogy az a francia nemzet kulturális szintjének és szükségleteinek megfelel, de a demokratikus kormányzás eszméjét ekkor is határozottan elutasította (Kurth-Voigt 1984. 329–248). Úgy gondolta, az Ész irányítása alól kikerült, indulataiktól vezérelt tömegek éppúgy a jog és a szabadság ellenségei, mint a zsarnok uralkodók (Weyergraf 1972. 5). Ez nem pusztán azért van így, mert a tömegek „primitívek", hanem mert a tulajdonnal nem rendelkezők politikai hatalomgyakorlása megsemmisítené a magántulajdont – és a magántulajdonnal együtt a szabadságot is. Ám amikor a francia forradalom radikalizálódott, és a királyt kivégezték, ez mégsem sodorta Wielandot a reakció táborába: az ő példaképei a Gironde politikusai voltak, akik a forradalmat a törvényesség keretei között akarták tartani.

Rousseau-kritikájával Wieland tehát elővételezte a 19. századi liberalizmus – mindenekelőtt Constant – Rousseau-val szembeni legfőbb ellenvetését: az *abszolút* ideálként hiposztazált demokrácia, az „általános akarat" uralma az egyén szabadságának és a jogrendnek az elvetéséhez vezet.

IRODALOMJEGYZÉK

Hulliung, Mark 1994. *The autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Korff, Hermann August 1954. *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. I. Teil. Sturm und Drang. Leipzig, Koehler-Amelang.

Klein, Timotheus 1903. *Wieland und Rousseau*. Berlin, Duncker.

Kurth-Voigt, E. Liselotte 1984. C. M. Wieland's „Olympischer Weiberrath": Text and Context In Hans Jörg Schell (szerk.) *Christopher Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeitrage zur 250. wiederkehr seiners Geburtstages*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Ludassy Mária 2017. „Magány és közösség". In Jean Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean-Jacques 1997. *Emil, vagy a nevelésről* Budapest, Papirusz Book.

Rousseau, Jean Jacques 1762/2017a. A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Ford. Kis János. In Jean Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean Jacques 1755/2017c. Politikai Gazdaságtan. In Jean Jacques Rousseau *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rousseau, Jean Jacques 1754/2017b. Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In Jean Jacques Rousseau *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Sahmland, Irmtraut 1990. Christoph Martin Wieland in die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum. Tübingen, Niemeyer Verlag.

Weyergraf, Bernd 1972. *Der skeptische Bürger. Wielands Schriften zur Französischen Revolution*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Gmbh.

Wieland, Christoph Martin 1793. Sókratés Mainomenos az az a' Szinopei Diogenesz' dialógusai. Ford. Kazinczy Ferenc. Pest, Trattner.

Wieland, Christoph Martin 1911. Beyträge zur Geheimen Geschichte der Menschheit. In Siegfried Mauermann (szerk.) *Wielands Gesammelte Schriften*, 7. kötet. Berlin, Weidmannsche Buchandlung

Wilson, W. Daniel 1984. Wieland's *Diogenes* and the emancipation of the critical intellectual. In Hans Jörg Schell (szerk.) *Christoph Martin Wieland. Nordamerikanische Forschungsbeitrage zur 250. wiederkehr seiners Geburtstages*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Fórizs Gergely

Wieland *Herkules választása* című kantátája
A felvilágosodás kettős esztétikai kommunikációja*

I. BEVEZETÉS

Christoph Martin Wieland 1772 őszén költözött Weimarba, elfogadva Anna Amália hercegné felkérését, hogy nevelőként készítse fel a kiskorú Károly Ágostot az uralkodói hivatásra. E megbízatáshoz kapcsolódik *Die Wahl des Herkules (Herkules választása)* című drámai kantátája (Wieland 2009), melyet a trónörökös 16. születésnapja alkalmából, 1773 szeptemberében mutattak be a weimari udvari színházban. (Vö. Hartmann 2017. 440–459.) A kantátát a szakirodalom teljes joggal könyvelte el „sztoikus mintaműként" (Schmidt 2008. 121), hiszen a Keoszi Prodikosz szofista filozófushoz kötődő és Xenophón *Emlékeim Szókratészról* című művében hagyományozott választút-szüzsét a bevett keresztény-sztoikus értelemben dolgozza fel. Wielandnál ennek megfelelően a gyönyörű nőalakokként megszemélyesített Hitványság/Kéjvágy *(Wollust)* és az Erény *(Tugend)* vetélkednek az ifjú hősért: az előbbi könnyű és élvezetes, de valójában romlásba vezető életutat ígér neki, míg az utóbbi nehéz és fáradságos, de végül az istenülés dicsőségével kecsegtető ösvényt tár fel előtte. Herkules belső lelki tusa után lemond a földi örömökről, még Dejanira szerelméről is, és az Erény útja mellett dönt. Mindez tökéletesen megfelel a vágyak és szenvedélyek leküzdését, a körülményekbe való belenyugvást, az érzelmektől való mentességet *(apatheia)* célul tűző sztoikus erénytannak.

A Herkules-kantáta az életmű kontextusában válik problematikussá, ugyanis Wieland már korai műveiben is bírálta a sztoikus erényelképzelést (pl. Wieland 1752), 1768-as *Musarion oder die Philosophie der Grazien (Musarion avagy a grácziák filozófiája)* című verses elbeszélése pedig kifejezetten a sztoicizmus és a püthagoreizmus elvetésére épül és a szenvedélyek kioltása s a földöntúli ideálokhoz való emelkedés helyett a vágyak mérsékelt kiélését hozó szerelmet ajánlja mint a boldogság zálogát. (Wieland 2008b; magyarul: Wieland 1815). A *Herkules választása* moralizáló allegóriájának Wieland életművén belüli különállását Gottfried Willems kézenfekvő módon vezette le a mű keletkezésének körülményeiből. Arra hívta fel a figyelmet, hogy alkalmi költeményről van szó, mely

* A tanulmány a K 134719. számú OTKA / NKFIH projekt keretében készült.

az udvari reprezentáció követelményeihez igazodva nyúl konvencionális módon a témához, amikor Herkules alakjában a hősi erény példáját állítja az ifjú trónörökös elé (Willems 2004. 150). Ez az önmagában meggyőző interpretáció azonban figyelmen kívül hagyja a mű másféle olvasatot is megengedő publikációs kontextusát. Az alábbiakban e szövegösszefüggésben fogom olvasni a munkát, s az író néhány önértelmező szövegét bevonva megkísérlek rávilágítani Wieland felvilágosult esztétikai kommunikációjának néhány általános jellemzőjére is.

II. A PUBLIKÁCIÓ KONTEXTUSAI

A *Herkules választása* különféle formákban került a közönség elé. Az Anton Schweitzer zenéjével kísért (és kétszer is megismételt) 1773. szeptember 3-i színpadi előadással szinte egyidőben megjelent a kantáta szövege a Wieland által szerkesztett *Der Teutsche Merkur* című folyóirat 1773 augusztusi füzetében, majd a következő évben külön könyv alakban is kijött (Wieland 1774). A nyomtatott változatok önmagukban nézve is fokozatos eltávolodást mutatnak az udvari reprezentáció világától: a folyóiratban az előszó élére helyzett cím még „drámai kantátát" ígér, megjelölve az előadás alkalmát és időpontját is (Wieland 1773c. 127), azonban magának a szövegnek az elején már a „lírai dráma" felirat áll, mely inkább olvasásra szánt darabra utal. A kötetben pedig a munka szintén az utóbbi alcímmel, s immár további értelmező és helykijelölő kommentárszövegek nélkül szerepel, tehát ezúttal semmi nem utal a keletkezés körülményeire és a mű megzenésített előadására. Az alábbiakban a folyóiratközlésben megjelenő paratextusok és mű sztoikus tanítása közti viszonyt fogom vizsgálódásom középpontjába állítani, a paratextualitás fogalmát a Nikola Kaminski, Nora Ramtke és Carsten Zelle által a folyóiratok közegére alkalmazott formában használva (Kaminski–Ramtke–Zelle 2014. 35–26).

A *Der Teutsche Merkur* szerkesztésének rendkívül tudatos mivoltára, arra, hogy a kiadvány „publicisztikai egységet képez, sokkal inkább, mint korának legtöbb folyóirata", mi több egészként, „kiadójának műveként" szemlélhető, Andrea Heinz hívta fel a figyelmet egy úttörő tanulmányban (Heinz 2003. 34–35). Ebből a szempontból tekintve az 1773 augusztusi füzetre, az tűnik fel, hogy a lapszám a Herkules-kantáta mellett jórészt olyan szövegeket tartalmaz, melyek részben kimondottan, részben rejtetten, de egyaránt erre a Wieland-műre reflektálnak. Három paratextus egészen explicit módon csatlakozik a kantátához. Ide tartozik Wieland előszava; a mű után illesztett, a herceghez címzett alkalmi költemény; illetve az ezt követő, a kantátáéval megegyező címmel angolból fordított vers, mely Robert Lowth-nak a választút-szüzsét feldolgozó *The Judgement of Hercules* című tanköltemény alapul. Tágabb értelemben pedig szintén idevág a Lowth-mű után olvasható *Die Regierungskunst… (A kormányzás művészete…)* című, kiadói jegyzetekkel kiegészített, ugyancsak angolból készült fordítás,

amennyiben a Wieland-kantátához hasonlóan a 'fejedelmi tükör' irodalmi hagyományát képviseli (Regierungskunst 1773; Vö. Bang 1940. 115). Továbbá értelmezésemben ide tartozik az énekes játékot megelőző *Vorbericht zum Anti-Cato (Előbeszéd az Anti-Catóhoz)* című cikk is, amint amellett érvelni fogok.

A herceghez szóló költeményben (*Die Tugend an den Durchlauchtigsten Herzog / Az Erény a herceg őfőméltóságához,* Wieland 1773d) a *Herkules választása* megszemélyesített Erénye intéz beszédet az ifjú trónörököshöz. Ez a mű, mely az Erényt választó trónörököst az aranykort majdan népének visszahozó mennyei küldötté stilizálja, kiválóan illeszkedik az udvari reprezentáció kívánalmaihoz, illetve a felvilágosult abszolutizmus gondolatvilágához, és vélhetően el is hangzott a születésnapi előadás keretében. A kantáta előszava azonban meglepő módon máshonnan közelít a szöveghez, mert a történet eredeti, Xenophónnál olvasható változatával, illetve annak Wieland egy korábbi művében szereplő feldolgozásával veti össze a művet, miközben csupán a szövegegység előtti cím utal a születésnapi előadás alkalmára. A gondolatmenet részben a „görög irodalom egyik legértékesebb ránk hagyományozott darabjának" minősített prodikoszi elbeszélés lefordíthatóságának, modernizálhatóságának kérdése körül forog. A Lowth-féle változat közlését azzal indokolja, hogy az olvasók így összevethetik azt a saját feldolgozásával: mindazonáltal Wieland jelzi, hogy a sajátját, mely ábrázolja a főhős belső vívódását, szerencsésebbnek tartja, mint az angol változatot (Wieland 1773c. 130). Nagyon hangsúlyos ugyanakkor egy másik összehasonlítás is, mely a szintén általa írt, *Der neue Amadis* (*Az új Amadis,* 1771) című komikus eposzra vonatkozik, melyet Wieland másfél oldalon át szó szerint idéz is. Az átemelt szövegrész előzménye szerint az ifjú Amadis herceget kiskorától kezdve egy toronyban, a külvilágtól elzárva nevelték egy sztoikus „bárd" felügyelete alatt, hogy „ne tudjon meg semmit a szerelemről és a szép lányokról" (Wieland 2008c 452–453). Egy nap azonban az egyik teremben megpillant egy festményt, mely a Herkules a választúton jelenetet ábrázolja. Wieland önidézete a kép láttán a Kéjvágy és Erény között őrlődő ifjú belső harcát ábrázolja, azonban abbamarad, még mielőtt kiderülne a végkifejlet (Wieland 1773c. 128–129). A népszerű szerző korabeli olvasói azonban jól tudhatták, hogy *Az új Amadis* története szerint ez a herceg nem úgy dönt az Erény mellett, hogy lemond a másik opcióról, hanem Erény és Kéjvágy alakját egybegyúrva teremt magának egy eszményt, melynek keresése meghatározza a mű további cselekményét (vö. Hofmann 1998. 221–225). E részletnek a Herkules-kantáta előszavába emelésével tehát Wieland alig rejtett módon azt jelzi, hogy a sztoikus decizionista kérdésfeltevés (Kéjvágy *vagy* Erény) – melyet pedig a *Herkules választásá*ban maga is megfogalmaz – nem feltétlenül helyes.

A folyóiratfüzet másik említett közleménye, az *Előbeszéd az Anti-Catóhoz* szintén egy saját mű kontextusában, ám ezúttal teljesen explicit módon fogalmaz meg kritikát a sztoikus erénytannal szemben. Wieland egy kéziratban álló – és később *Das Leben ein Traum. Eine Träumerey bey einem Bilde des schlafenden Endy-*

mion (Az élet álom. Álmodozás az alvó Endymion képénél) címmel közölt – verses munkájáról ad hírt. A mű itt ismertetett vázlata szerint abban egy sztoikus filozófus vitatkozik a hedonista Arisztipposszal az erény helyes felfogásáról. Egy ponton azonban közébük lép a szerző „saját személyében" és amellett érvel, hogy sem az erény elvont ideáljának követése, sem annak teljes elvetése nem helyes, hanem a gyakorlatban kell jóra törekednünk. Ezért elvetendő szerinte a sztoikus vitázó által istenített Cato erényszemlélete, aki ideáljait követve bölcs államférfi helyett „politikai rajongóvá" („politischer Schwärmer") vált (Wieland 1773b. 118). Ez a gondolatmenet az adott kontextusban ismét csak erősen megkérdőjelezi a Herkules-kantáta sztoikus útmutatását, mely az udvari reprezentációval összefüggésben egyértelműen a jó uralkodó politikai ideálképének megformálását is jelenti.

Vagyis a *Herkules választása* című Wieland-mű paratextusainak vizsgálata a *Der Teutsche Merkur* 1773 augusztusi füzetében ahhoz az érdekes eredményhez vezet, hogy ebben, a szerző által szerkesztőként meghatározott publikációs szövegkörnyezetben a választút-elbeszélésnek egyszerre két, egymással ellentétes értelmezése van jelen. A keresztény színezetű hősi-sztoikus decizionista interpretáció (vö. Panofsky 1930) mellett ott áll (bár részben rejtett módon) ennek a felfogásnak a kritikája is, egy középutas, a kizáró vagylagosság szemléletét elvető értelmezés. Vajon mi lehet a magyarázata ennek a kettős játéknak? Lehet-e elvibb megokolást adni rá, mint hogy a szerző ilyen felemás-konformista módon igazodott munkaadójának elvárásaihoz?

III. A XENOPHÓN-KONTEXTUS

A kérdés megválaszolásához vissza kell nyúlnunk az elbeszélés eredeti kontextusához, vagyis Xenophón *Emlékeim Szókratészról* című műve 2. könyvének első dialógusához, melybe beillesztve Prodikosz szövege ránk maradt (Xenophón: *Emlékeim*, II, 1, 21–33). Kiemelendő, hogy Xenophón Wieland számára nagyon fontos szerző volt, aki (saját bevallása szerint) hozzásegítette, hogy korai idealista-platonista élet- és művészetszemléletét középutas, test és lélek harmóniájára törekvő felfogás váltsa fel (vö. Baumbach 2008; Dehrmann 2008. 294–295). A Xenophón-korpuszon belül is kitüntetett szerepű volt számára az *Emlékeim Szókratészról* szóban forgó párbeszéde: a Herkules-kantáta előbeszédének tanúsága szerint Wielandot már 1773 előtt erősen foglalkoztatta, hogyan lehetne „a szókratészi gráciák eme mesterművét" lefordítani (Wieland 1773c. 129). A feladattal végül csak jóval később bírkózott meg, és a prodikoszi történetet 1799-ben publikálta a teljes dialógussal együtt németül (Xenophon 1799). A Herkules-történetet a Wieland által is jól ismert eredeti helyén Szókratész az önuralom erényének elérése körül forgó párbeszéd végén adja elő Arisztipposznak, látszólag a minden földi hívságról lemondó, aszketikus önmegtartóztatás melletti érvelésként.

A választút-történet jelentőségének megértéséhez Wieland 'antropológiai fordulata' szempontjából figyelembe kell azonban venni, hogy ebben a xenophóni kontextusban a parabola már eleve kétféle módon értelmezhető és Héraklész/Herkules előtt az Erény és a Hitványság közti kettős választáson kívül valójában ott áll egy harmadik vagy középút lehetősége is. Erre Leo Strauss és Ernest L. Fortin figyelmeztettek, utalva egyrészt a történet lezáratlanságára, mely miatt nem tudható, hogy Herkules végül is miként döntött, másrészt arra, hogy Xenophón dialógusában a heroikus önuralom mellett körvonalazódik az önuralom fogalmának a „lélekbe ismereteket oltó" (Xenophón: *Emlékeim*, II, 1, 20) filozófusokra, s magára Szókratészre jellemző középutas fajtája is, mely egy magasabb szinten kombinálja a tanmesében nőalakok által jelképezett végleteket (Strauss 1972. 37–38; Fortin 1996. 160). Fortin ugyanitt azt feltételezi, hogy Xenophón „elővigyázatosságból" nem fedi fel pontosan ennek a középútnak a mibenlétét eme, a széles közönség számára Szókratész apológiájaként írt művében, mivel nem volt kívánatos a csak a beavatott kisebbségnek szóló és csak számukra érthető tanítás teljes leleplezése. Ezt a feltevést erősíti a platóni *Theaitétosz*-dialógus, hiszen ott Szókratész ténylegesen arra kéri beszélgetőtársát, hogy tartsa titokban, amit módszeréről, a szellemi bábáskodásról hallott. Ráadásul azt állítja, hogy azon tanítványai közül, akiknek „nem vált hasznára" az ő társasága, sokakat éppen „Prodikoszhoz küldött" (Platón: *Theaitétosz*, 151b). Jelen vizsgálódás szemszögéből ez az elhatárolódás a Herkules kettős választásáról szóló történetet szerző Prodikosztól és közönségétől igen beszédes. A történet értelmezésében mindazonáltal hosszú időn át a prodikoszi *bivium*-hagyomány volt kizárólagos, a *trivium*-lehetőség pedig elsikkadt, ami annak is köszönhető, hogy Francesco Petrarca és Coluccio Salutati nem az eredeti görög Xenophón-szöveg, hanem a herkulesi kettős döntéshelyzetre fókuszáló latin Cicero-féle rövid változat alapján krisztianizálva hagyományozták tovább a parabolát (M. T. Cicero: *De Officiis*, 1, 118. Vö. Mommsen 1953; Stafford 2012. 213–214).

Tézisem szerint az a kettős, egyszerre ezoterikus és exoterikus kommunikáció, mely a fentiek értelmében a választút-történetnek implicit módon már eredeti kontextusában is sajátja volt, ismétlődik meg a *Der Teutsche Merkur* 1773 augusztusi füzetének szövegterében. E feltevés további alátámasztására érdemes megtekinteni Wielandnak a saját felvilágosult kommunikációjára tett elvi reflexióit. Benno Böhm a 18. századi Szókratész-recepciót feldolgozó alapművében részletgazdagon mutatja be, hogy „Wieland nevelésről vallott nézetei teljesen szókratikusak voltak", kiválóan értette a „szókratészi maieutikát", amennyiben „csak azt hozta napvilágra és formázta, ami már eleve megvolt" (Böhm 1966. 177, 180). Elvi szinten Wieland ezt már egy korai pedagógia írásában kifejtette: „a tudományt nem lehet belénk önteni […] sokkal inkább magából a lélekből kell ügyesen előcsalogatni és kibontani" (Wieland 1753). Ez a felfogás azzal a belátással párosul nála, hogy a „gráciák filozófiájára" fogékony emberek, vagyis akik a testi szenvedélyek mérsékelt és természetes kiélésének, s a metafizikai

spekulációkra épülő morál elvetésének tételeit helyesen értik, kisebbségben vannak a másmilyen, jellemzően keresztény-sztoikus erkölcstant igénylőkkel szemben. A *Der Teutsche Merkur* egyik 1773-as szerkesztői üzenetében a publikum előbbi csoportját mindössze 5%-nyira becsüli, amikor a kedvezőtlen olvasói reakciók alapján úgy véli, hogy Georg Jacobi *Charmides und Theone, oder die Sittliche Grazie (Charmides és Theone avagy az erkölcsi grácia)* című, korábban a folyóiratban közölt munkáját ezerből csak ötvenen lehetnek képesek értő módon befogadni. Belenyugvó borúlátása azonban nem teljes, mert nyitva hagyja a lehetőséget, hogy a többséghez tartozók közül „néhány százan" esetleg „átlopakodnak" a kisebbséghez, ha „egy szerencsés órában" újraolvassák Jacobi művét. Ugyanitt azt a megállapítást teszi, miszerint „úgy illik, hogy az irodalomkedvelők minden osztálya találjon valamit [a *Der Teutsche Merkur*ban], ami neki szól" (Wieland 1773a. IV–V). A Herkules-történet sztoikus szellemű feldolgozásának részben antisztoikus paratextusokkal körített közlése a folyóiratban tekinthető e szerkesztői belátás egyik eredményének.

Hogy az olvasókhoz igazodó megszólalás étosza mögött a szókratészi hagyomány követése rejtőzik, az kitűnik abból a kommentárból, melyet Wieland a xenophóni *Emlékeim Szókratészról* saját maga által készített részfordítása elé illesztett. A görög eredetin alapuló átültetés a Prodikosz-elbeszélést tartalmazó fentebb érintett dialógussal kezdődik, melyet közvetlenül az alábbi megjegyzéssel vezet be a fordító:

> A következő párbeszédekkel kapcsolatban (különösen tekintettel a szellemi bábáskodásra, amelyre Szókratész oly büszke volt) egyelőre visszatartom gondolataimat; részben azért, mert általában szeretek utoljára szavazni, részben pedig azért, mert helyénvalónak tartom, hogy az olvasónak meghagyjuk az ítélkezés lehetőségét. Csak azt tanácsolnám azoknak, akik nem állnak már régóta közelebbi ismeretségben Szókratésszel és Xenophónnal, hogy a lehető legtovább tartsák vissza végleges ítéletüket. (Wieland 1799a. 105.)

Vagyis a Xenophón-dialógusokat Wieland úgy láttatja, mint amelyekben Szókratész a bábamódszert alkalmazva igyekszik kicsalni az olvasókból saját véleményüket a szóban forgó témákkal kapcsolatban. A helyes olvasói magatartás ezért az ítélet függesztése, mindaddig, míg az egyes dialógus tart, s az utólagos, megfontolt ítélkezés – nem pedig a dialógusban elhangzott valamely vélemény átvétele. Az ítélet felfüggesztése vagy visszatartása *(epokhé)* az „Új Akadémia" alapelve volt, melynek alapítóját, Arkeszilaoszt mindenekelőtt Szókratész filozófiájának két eleme befolyásolta: az egyik az önnön tudatlanság beismerése, a másik a „szókratészi módszer", vagyis a beszélgetőtárs saját véleményének kitudakolását célzó eljárás (Svavarsson 2020). Hogy Wieland ismerte az Új Akadémia nézeteit, mégpedig az irányzatról való tudásunk fő forrását képező Cicero nyomán, az a *Der Teutsche Merkur* 1773 augusztusi füzetének egyik szerkesztői

megjegyzéséből derül ki, mely a Herkules-kantáta paratextusai közé sorolható, fent már említett *A kormányzás művészetéről…* című közleményhez csatlakozik. E „toldalék" Cicero *Akadémiai beszélgetések (Academica)* című művére hivatkozva így jellemzi az Új Akadémia filozófusait: kétségesnek nyilvánítanak mindent, „amit nem az általános érzés dönt el", s úgy vizsgálják és boncolgatják a „kétséges erkölcsi helyzeteket", „hogy a gondolkodó olvasó képesnek lássa magát a probléma eldöntésére, vagy annak megindoklására, hogy miért nem tud dönteni". Wieland ezt a módszert példaértékűnek tartotta, mert ebben látta annak lehetőségét, „hogy az erkölcstan tanárai az általános elméletek helyett […] gyakrabban kívánnak majd foglalkozni annak pontos megvitatásával, hogy az egyes esetekben mi az erkölcsileg helyes" (Wieland 1773e. 176).

A szókratészi bábamódszer és az Új Akadémia ítélettől (átmenetileg) tartózkodó metodikájának emlegetése a fordítás bevezetőjében arra utal hogy a Wieland is tisztában volt vele: az Arisztipposz-dialógus egésze a benne olvasható Herkules a választúton történettel együtt csupán megoldási lehetőségeket kínál a tárgyalt erkölcsi problémára, s az olvasónak kell majd döntenie, hogy az előtte impilicite és explicite feltáruló utak közül melyiket választja.

IV. KÖVETKEZTETÉSEK

A fenti vizsgálódások értelmében Wieland *Herkules választása* című sztoikus parabolája egy olyan felvilágosult esztétikai kommunikáció *egyféle* megnyilvánulása, mely az önismeret szókratészi étoszára alapozva arra törekszik, hogy a publikum különféle részeinek kínáljon különféle morálértelmezéseket, melyekből az egyének kiválaszthatják a nekik megfelelőt. Az erkölcsnek alapvetően kétféle megközelítése tűnik itt fel: a többségnek szóló keresztény-sztoikus változatban az embernek választania kell az evilági és túlvilági boldogság között, míg a csak a beavatott kevesek számára érthető variánsban (ez a „gráciák filozófiája") a kettő összeegyeztethető, és nem lemondani kell az érzéki örömökről, hanem megtalálni a helyes mértéküket. A Herkules-elbeszélést az emelheti e kettős kommunikáció paradigmájává, hogy a történet az eredeti xenophóni kontextusba ágyazva elsősorban e kétféle erkölcsfelfogás közti választásról szól, s az Erény és Hitványság által kínált életutak közötti döntéskényszer már ezen előzetes döntés következménye. E tény azonban Wielandnál – akárcsak a mintául szolgáló Szókratésznél – csak implicite nyilvánul meg, az elemzett esetben például a kommunikáció rejtett oldalát a *Herkules választása* antisztoikus paratextusai tartalmazzák, ezeknek dekódolására pedig csak az lehet képes, aki értő olvasóként eleve ismeri a szerző szövegvilágát, tehát beavatott.

Felmerül a kérdés, hogy Wieland itt tetten érhető etikai perspektivizmusa egyben determinista álláspontot jelent-e? A szakirodalom foglalkozott Wieland epikai hőseinek „nagy fokú determináltságával", mely alig hagy helyet a „sza-

bad és autonóm erkölcsiség kibontakoztatására" (Pfotenhauer 1987. 27), illetve azzal, hogy szereplőinek valóságtapasztalatát elkülönülő „életvilágaik" határozzák meg (Hofmann 1998. 31). Ebben a vonatkozásban megfogalmazódott Wieland „antropológiai szkepszisének" tézise is (Steinhorst 2009). Azonban arról még sincs szó nála, hogy eleve lehetetlen volna az egyén beállítottságát megváltoztatni. Wielandnál alapvetően kétféle embert nem jellemez a gráciás életszemlélet: a még a puszta érzékiség állapotában élő kultiválatlanokat, illetve a teljesen absztrakt, életidegen erkölcsi elvekben hívő embereket, melynek mintája uticai Cato, a sztoikus hős. A Wielandnál központi szerepet betöltő Grácia-mítosz szerint a grácia az ember érzéki természetének kiművelése, tehát a kellem istennőinek civilizációs küldetése van, melyet leginkább az általuk ihletett szókratészi típusú filozofálás formájában teljesítenek be (Wieland 2008b. 388. Vö. Hofmann 2008). Wieland egyik kései dialógusában ugyan az egyes emberek közti hatalmas képzésbeli különbséget a mindenkiben eleve meglévő, a kifejlődést meghatározó „belső forma" eltérésére vezeti vissza, de ugyanitt kiemeli, hogy a „nemes természetű" emberek „örökös harcot" folytatnak azért, hogy embertársaik is „kiemelkedjenek" az önösség és kontrollálatlan érzékiség posványából (Wieland 1799b, 289–290). A másik oldalon pedig megemlíthető például a *Musarion* egyik szereplője, a püthagóreus Theophron, aki a szerelem tapasztalatának hatására felhagy korábbi abszurd idealisztikus nézeteivel és életvitelével, s megtanul „babot enni" (Wieland 2008a. 526). Mindez arra utal, hogy Wieland szerint az interszubjektív kommunikáció megfelelő formái révén elért nagyobb fokú önismeret birtokában lehetséges a tévesen választott életutak korrigálása. Az ember determináltsága tehát nem teljes, s legalábbis törekedni lehet/kell bizonyos autonóm erkölcsi játéktér kialakítására.

Összességében az állapítható meg, hogy Wielandnak a Herkules-szüzsé felhasználása kapcsán megnyilvánuló kettős esztétikai kommunikációja egy olyasfajta felvilágosodás jellemzője, mely az embert nem kívülről megváltoztatni, hanem megérteni és önismeretre vezérelni szeretné. E szellemi beállítódás szókratészi alapú s egyben az Új Akadémia hagyományához is csatlakozik, melyet Kerényi Károly a vallásos *supersititio*val ellentétes „legtágabb nyitottságként" és „legkifinomultabb odafigyelésként" jellemezett (Kerényi 1984. 331). E nyitottság és megértésvágy indokolja annak igényét, hogy a felvilágosult kommunikáció valamilyen formában lehetőleg a publikum egészét érintse. Xenophón Arisztipposz-dialógusa Wieland számára annak a mintája, hogy miként lehet a közönség különböző részeit egyszerre megszólítani, s eltérő erkölcsi igazságokat prezentálni nekik, melyekből azután az egyének kiválaszthatják a számukra megfelelőt. Mivel azonban Wieland értelmezésében a válaszúttörténet egyszerre jeleníti meg a sztoikus típusú erkölcstant és az ennél magasabb rendű gráciás morálszemléletet, a parabola végső soron az ezek közti választás és ennek révén egy emelkedő képzési út lehetőségét szimbolizálja a „Gnőthi seautón" jegyében.

IRODALOM

Bang, Carol K. 1940. Haller and Wieland. In *Modern Language Notes*. 55/ 2. 110–117.

Baumbach, Manuel 2008. Xenophon. In Jutta Heinz (szerk.) *Wieland-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler. 425–430. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05021-2

Böhm, Benno 1966. *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*. [2. kiadás] Neumünster, Wachholtz.

Dehrmann, Mark-Georg 2008. *Das „Orakel der Deisten". Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Göttingen, Wallstein Verlag.

Die Regierungskunst 1773. Die Regierungskunst, oder Unterricht eines alten Persischen Monarchen an seinen Sohn. Nach dem Englischen. *Der Teutsche Merkur* 1/3. 167–173.

Fortin, Ernest L. 1996. Basil the Great and the Choice of Hercules. A Note on the Christianization of a Pagan Myth. In Ernest L. Fortin *Collected Essays 1. The Birth of Philosophic Christianity. Studies in Early Christian and Medieval Thought*. Szerk. J. Brian Benestad. London et al., Rowman & Littlefield Publishers. 153–168.

Hartmann, Tina 2017. *Grundlegung einer Librettologie. Musik- und Lesetext am Beispiel der 'Alceste'-Opern vom Barock bis zu C. M. Wieland*. Berlin–Boston, De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110445787

Heinz, Andrea 2003. Auf dem Weg zur Kulturzeitschrift. Die ersten Jahrgänge von Wielands Teutschem Merkur. In *»Der Teutsche Merkur« – die erste deutsche Kulturzeitschrift?* Szerk. Andrea Heinz. Heidelberg, Winter. 11–36.

Hofmann, Michael 1998. *Reine Seelen und komische Ritter. Aspekte literarischer Aufklärung in Christoph Martin Wielands Versepik*. Stuttgart–Weimar, Metzler.

Hofmann, Michael 2008. Die Grazien. In Jutta Heinz (szerk.) *Wieland-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler. 209–210. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05021-2

Kaminski, Nicola – Ramtke, Nora – Zelle, Carsten 2014. Zeitschriftenliteratur / Fortsetzungsliteratur. Problemaufriß. In Nicola Kaminski – Nora Ramtke – Carsten Zelle (szerk.) *Zeitschriftenliteratur / Fortsetzungsliteratur*. Hannover, Wehrhahn. 7–40.

Kerényi Károly 1984. Religio Academici. In Kerényi Károly *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Válogatta és sajtó alá rendezte Komoróczy Géza és Szilágyi János György. Ford. Kövendi Dénes, Szerb Antal, Tatár György. Budapest, Magvető Könyvkiadó. 323–332.

Lowth, Robert 1773. Die Wahl des Herkules. Nach dem Englischen eines Ungenannten. [Ford. Friedrich Justin Bertuch]. *Der Teutsche Merkur*. 1/3. 158–167.

Mommsen, Theodor E. 1953. Petrarch and the Story of the Choice of Hercules. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 16/3–4. 178–192.

Panofsky, Erwin 1930. *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*. Leipzig–Berlin, B. G. Teubner.

Pfotenhauer, Helmut 1987. *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart, J.B. Metzler.

Platón 2001. *Theaithétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Schmidt, Jochen 2008. Grundlagen, Kontinuität und geschichtlicher Wandel des Stoizismus. In Barbara Neymeyr – Jochen Schmidt – Bernhard Zimmermann (szerk.) *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Berlin – New York, De Gruyter. Bd. 1, 3–134. https://doi.org/10.1515/9783110211559

Stafford, Emma 2012. *Herakles*. London – New York, Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203152454

Steinhorst, Heike 2009. Christoph Martin Wielands anthropologische Skepsis. In Udo Sträter – Harmut Lehmann – Thomas Müller-Bahlke – Christian Soboth – Johannes Wallmann

(szerk.) *Alter Adam und neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*. Halle, Max-Niemeyer-Verlag. Bd. II, 771–779.
Strauss, Leo 1972. *Xenophon's Socrates*. Ithaca–London, Cornell University Press.
Svavarsson, Svavar Hrafn 2020. Academic Skepticism and the Socratic Method. In Kelly Arenson (szerk.) *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. New York – London, Routledge, Taylor & Francis Group. 124–134. https://doi.org/10.4324/9781351168120
Wieland Christoph Martin 1773b. Vorbericht zum Anti-Cato. *Der Teutsche Merkur*. 1/3. 99–126.
Wieland, Christoph Martin 1752. Dritter Brief. In Wieland, Christoph Martin. *Zwölf moralische Briefe in Versen*. Frankfurt–Leipzig, Franz Joseph Eckebrecht. 36–47.
Wieland, Christoph Martin 1753. *Plan einer neuen Art von Privat-Unterweisung*. [A kiadás helye és a kiadó nincs feltüntetve.]
Wieland, Christoph Martin 1773a. Der Herausgeber an das Teutsche Publicum. *Der Teutsche Merkur*. 1/2. III–XVI.
Wieland, Christoph Martin 1773c. Die Wahl des Herkules: Eine dramatische Cantate, an dem hohen Geburtsfeste des Durchlauchtigsten Herzogs, Carl August, Erbprinzen zu Sachsen-Weimar und Eisenach, den 3. Sept. 1773. auf dem Schloß-Theater zu Weimar aufgeführt. Der Text und die Musik von den Verfassern der Alceste. Vorbericht. *Der Teutsche Merkur*. 1/3. 127–132.
Wieland, Christoph Martin 1773d. Die Tugend an den Durchlauchtigsten Herzog. *Der Teutsche Merkur*. 1/3. 156–157.
Wieland, Christoph Martin 1773e. Zusätze zu den mit Sternchen bezeichneten Stellen dieses Stücks [A *Die Regierungskunst…* című közleményhez fűzött szerkesztői kiegészítések]. *Der Teutsche Merkur*. 1/3. 173–183.
Wieland, Christoph Martin 1774. *Die Wahl des Herkules. Ein lyrisches Drama*. [A kiadás helye és a kiadó nincs feltüntetve.]
Wieland, Christoph Martin 1799a. An den Leser [Előszó Xenophón *Emlékeim Szókratészról* című művének részfordításához] *Attisches Museum*. 3/1. 103–105.
Wieland, Christoph Martin 1799b. Agathon und Hippias. Ein Gespräch im Elysium. *Attisches Museum*. 3/2. 269–295.
Wieland, Christoph Martin 1815. Muzárion, vagy a' Grátziák Philosophiája. Három Könyvben. Wieland után. In Kis János *versei*. Kiad. Kazinczy Ferenc. Pest, Trattner János Tamás. 2. köt., 175–226.
Wieland, Christoph Martin 2008a. Musarion, oder die Philosophie der Grazien. In Christoph Martin Wieland. *Werke Band 8.1. Text*. Szerk. Klaus Manger. Berlin–Boston, De Gruyter. 475–526. https://doi.org/10.1515/9783110215984
Wieland, Christoph Martin 2008b. Die Grazien. In Christoph Martin Wieland. *Werke. Band 9.1 Text*. Bearbeitet von Hans-Peter Nowitzki. Berlin–Boston, De Gruyter, 335–408. https://doi.org/10.1515/9783110215991
Wieland, Christoph Martin 2008c. Der neue Amadis. In Christoph Martin Wieland. *Werke. Band 9.1. Text*. Bearbeitet von Hans-Peter Nowitzki. Berlin–Boston, De Gruyter, 409–659. https://doi.org/10.1515/9783110215991
Wieland, Christoph Martin 2009. Die Wahl des Herkules. Ein lyrisches Drama. In Christoph Martin Wieland. *Werke. Band 11. 1. Text*. Bearbeitet von Klaus Manger und Tina Hartmann. Berlin–Boston, De Gruyter. 3–24. https://doi.org/10.1515/9783110229837
Willems, Gottfried 2004. Hans Castorp und Herkules am Scheideweg. Das Leib-Seele-Problem und seine Wendung im Sinne aufgeklärter Humanität in Thomas Manns »Zauberberg« und Wielands »Musarion«. In Kevin F. Hilliard – Ray Ockenden – Nigel F. Palmer (szerk.) *Bejahende Erkenntnis. Festschrift für T. J. Reed*. Tübingen, Niemeyer. 145–162.
Xenophon 1799. Sokratische Gespräche aus Xenofons denkwürdigen Nachrichten von Sokrates. I. Sokrates, Aristippos. *Attisches Museum*. 3/1. 106–123.
Xenophón 1986. *Emlékeim Szókratészról*. Ford. Németh György. Budapest, Európa.

Kontler László

A fény árnyalatai – a felvilágosodás és Közép-Európa

Az alábbi rövid írás nem szaktanulmány, hanem inkább problémafelvetés,[1] a címében foglalt képzavar pedig szándékos. Arra a zavarba ejtő helyzetre utal, amelyben Európa „kevésbé szerencsés" vidékeinek eszme- és kultúrtörténésze találja magát, amikor hazáját vagy régióját a kontinens nagy szellemi áramlatainak közegébe igyekszik illeszteni, hiszen a közelmúltig uralkodó szokás szerint a kutatók e témát általában a megkésettség, a tökéletlenség, az eredetietlenség fogalmaira alapozott nézőpontból közelítették meg mint a fejlettebb központ(ok) felől az elmaradottabb területek irányában áramló megtermékenyítések, hatások sorozatát.[2] Igaz, egy efféle nézőpontot messzemenően indokolnak akár a régióból származó korabeli hangok, tanúságtételek is – így a „Nyugatra" vetődött közép- és kelet-európai utazók évszázadról évszázadra gyakran lejegyzett kesergése az otthonuk sivár valósága és a menet közben összegyűjtött gazdag muníció (a „feltöltekezés") között tátongó szakadék okán.

Mégis, az eme nézőpont inspirálta vizsgálódások analitikus értelemben leegyszerűsítőek, eredményük pedig nem különösebben izgalmas. Ha indokolt is a „perifériku s" vidékek eszmetörténetét nagyrészt, akár túlnyomórészt recepciótörténetként felfogni és tanulmányozni, érdemes belátni a befogadó oldal cse-

[1] Eredetileg: bevezető gondolatok a Nemzetközi 18. Század Kutató Társaság 16. kongresszusának *Shades of Light: The Enlightenment in|and Central Europe* című paneljéhez (Róma, 2023. július 4). Míg a felvilágosodás mibenlétét alább megpróbálom a mondanivalóm szempontjából hasznosan definiálni, a „régió-vitához" itt nem kívánok hozzászólni. Bár a térség konstruktivista felfogásának történetében éppen a felvilágosodás nyitott egy fontos fejezetet, „Közép-Európát" itt pragmatikus (heurisztikus) módon a Habsburg-monarchia és a lengyel-litván unió országainak együtteseként kezelem, nem feledkezve meg arról, hogy ezek korabeli lakóinak a felvilágosodás „megélhetőségével" kapcsolatos élményvilága sok esetben és sok tekintetben hasonló volt keleti, délkeleti határvidékeikéhez.

[2] Ez egyáltalán nem kisebbíti azon történészek, irodalomtudósok, filozófusok és más humán területek kutatóinak érdemeit, akik az 1960-as évektől kezdve a közép-, kelet- és nyugat-európai tudósok párbeszédének különösen aktív terepévé avatták a 18. század tanulmányokat, s jelentős eredményeket értek el a komparatisztika terén. Különösen ki kell emelni a magyar felvilágosodás-kutatás „nagy generációjának" – H. Balázs Éva, Benda Kálmán, Kosáry Domokos, Köpeczi Béla – szerepét és teljesítményét. Lásd alább és Köpeczi 1993.

lekvő részvételét e folyamatokban, beleértve szándékát és képességét arra, hogy ne csak a metropoliszban sarjadt úttörő, de a provincialitás állapotai között nem kellő mélységgel megértett gondolatok halvány utánzatait hozza létre, hanem kreatív adaptációkat, s hogy az adott közeg számára eredeti válaszokat fogalmazzon meg, amelyek egyszerre alapulnak a főáram módszertani eszköztárának alkalmazásán és annak átkeretezésén, kontextus-függő programok, törekvések kívánalmaihoz való hozzáigazításán.

A felvilágosodás eszmetörténetének kutatásában az utóbbi évtizedek során lezajlott átalakulások lehetővé teszik egy olyan értelmezései keret kidolgozását, amely magában foglalja egy a felvilágosodás által formált közép-európai kulturális identitás ismérveit, miközben a régió tapasztalatvilága felől gyarapítja tudásunkat magáról „a" felvilágosodásról. A mérvadó mai szakirodalommal összhangban felvilágosodáson nem egységes projektet, elméleti konstrukciót, jól körülhatárolható eszmerendszert, netán doktrínát értek, hanem olyan 18. századi viták sorát, amelyek résztvevőit nagyjából azonos kérdések foglalkoztatták, s ezekre a válaszokat egyaránt a kritikus vizsgálódás szellemében (bár eltérő megközelítésmódok, módszertani megfontolások és ideológiai elkötelezettségek mentén) keresték, új, kifejezetten ebből a célból kialakított kulturális és intézményi környezetben.

Tanácsos felidézni a felvilágosodás-tanulmányok egy korábbi paradigmáját, amelyben a régió helye sajátosan volt kijelölve (amennyiben egyáltalán jutott neki), mert maga a paradigma ugyan időközben idejétmúlttá vált abban az értelemben, hogy a kutatók ma már „globális felvilágosodásról" is beszélhetnek, Európán belül a „nyugati" és a „keleti" felvilágosodás mintha továbbra is külön taxonómiai egységekbe tartozna. Bő fél évszázaddal ezelőttig a felvilágosodást mint döntően irodalmi és filozófiai mozgalmat tanulmányozták (Becker 1932; Cassirer 1932/2007), melynek egysége képviselőinek abból a közös törekvéséből fakadt, hogy a kritikai ész vizsgálatának vessenek alá minden öröklött, hagyományos igazságot és tekintélyt, kiváltképp azokat, amelyek az egyházi és állami életet uralják (s kíméletlen ítélettel sújtsák közülük azokat, amelyek nem állják ki a próbát). Peter Gay nagyívű összefoglaló műve két kötetének alcímeivel szólva, a felvilágosodás „modern pogányság" volt és „a szabadság tudománya", világi utópia, a modern világ alkotmányos és demokratikus vívmányainak bölcsője (Gay 1967–1969) – igaz, a modernség borúlátóbb ítészeinek szemében az ész diadalútja önpusztításba torkollott, s felelős volt a totalitárius rendszerek bűneiért (Horkheimer–Adorno 1944/1969/1989). Megfogalmazódott ugyan annak az igénye, hogy a felvilágosodás eszméit társadalmi és kulturális gyakorlatok közegébe ágyazzák, de alapvetően emancipatórikus és progresszivista törekvését és irányát illetően egyelőre nem merültek fel kétségek sem az igenlők (Habermas 1962/1971), sem a szkeptikusok (Koselleck 1959) részéről. Párizs volt az epicentrum, a Nap, ahonnan – néhány, a viszonylag közeli szomszédságban elhelyezkedő másodrendű csillag által megtámogatva – az újító lángelmék ottani

erős koncentrációjának köszönhetően a megvilágosító fénycsóvák kiáradtak, ám a fényforrástól való távolsággal fordított arányosságban állt a sugarak csillogása és képessége arra, hogy magas értékű szellemi táplálék termelését serkentsék. Ez (nem csak a marxista értékelések szerint) egyúttal annak a számlájára volt írható, hogy e homályos szegletekben hiányzott a megfelelő minőségű táptalaj, azaz a kellőképpen élénk, fejlődő gazdasági tevékenység és dinamikus társadalomszerkezet.

Az 1960-as évek végétől kezdve ezt monolitikus képet és a „nagy gondolkodókra" és szellemi teljesítményükre, hatásukra koncentráló érdeklődést több oldalról megkérdőjelezték pluralisztikusabb, a kontextusok eltérősége és összetettsége iránt érzékenyebb látásmódok, amelyek nemcsak a társadalom- és művelődéstörténetből merítettek inspirációt (Darnton 1971; Darnton 1979; Van Dülmen 1986; Roche 1988; Chartier 1991; Goodman 1994; Bots–Waquet 1997),[3] hanem az eszmetörténet területén zajló változásokból is (Hont–Ignatieff szerk. 1983; O'Brien 1997; Hont 2006; Pocock 1999–2016). A nyelvi, térbeli és egyéb fordulatok mind szerepet játszottak abban, hogy a felvilágosodás metaforájaként a Naprendszernél egyre alkalmasabbnak tűnt egy olyan galaxisé, amelyben a számos forrásból kibocsátott és mindenféle irányban haladó fénysugaraknak nemcsak az intenzitása csökken, hanem itt-ott meg is törnek, vagy egy olyan visszhangszobáé, amelynek különböző pontjain egyaránt mértékadó hangok adnak erősen eltérő válaszokat feltűnően hasonló kérdésekre (Daston 1999. 498). A kutatók „fenti" és „lenti" felvilágosodásokat (Darnton 1971a; Darnton 1982), „radikális" és „konzervatív" felvilágosodásokat (Jacob 1981; Reinalter 1983; Pocock 1985; Pocock 1989) fedeztek fel, amelyek más-más alakot öltenek különböző „nemzeti" és más környezetekben (Porter–Teich szerk. 1981; Jüttner–Schlobach szerk. 1992; Pocock 1999), s az egységesség tézisének fenntartói maguk is úgy keresték a közös nevezőt, hogy nem kendőzték el a sokféleséget, sőt éppen abból vezették le az egyetlen, nagybetűs Felvilágosodást (Venturi 1972; Venturi 1969–1990; Robertson 1997). Nemcsak a felvilágosodás kérlelhetetlen szekularizmusa kérdőjeleződött meg – s látszik arra a legkisebb közös többszörösre korlátozódni, hogy a felvilágosodás az *evilági* boldogulást keresi, függetlenül attól, hogy ki mit gondol a *másvilágiról* –, hanem egyenesen vallásos felvilágosodásról, sőt vallási szempontból is plurális (akár katolikus, mi több: jezsuita) felvilágosodásról beszélhetünk (Klueting–Hinske–Hengst szerk. 1993; Sorkin 2008; Lehner–Printy szerk. 2010; Burson–Lehner szerk. 2014; Lehner 2016; Matytsin–Edelstein szerk. 2018; Wallnig 2019). A „mi (a felvilágosodás)" kérdés egyre inkább megválaszolhatatlannak látszott a „hol", „hogyan" stb. kérdések feltevése és megoldása híján, s az eszmék mellett illetve azokkal szoros összefüggésben a felvilágosodás tanulmányozásában teljes polgárjogot nyertek a társiasság (szociabilitás), a kommunikáció és mediáció gya-

[3] Itt és alább a hivatkozások pusztán jelzésszerűek lehetnek.

korlatai és helyszínei, a tudástermelés és tudáskeringés módozatai és hálózatai, tárgyi és anyagi feltételei, eszközei (Daston 1991; Brockliss 2006; Siskin–Warner szerk. 2010; Lilti 2015).

A felvilágosodás-tanulmányok mezejének e hallatlan kitágulása nem maradt visszhang nélkül, sőt ösztönzőleg hatott a terület szakembereire azokon a vidékeken, ahol a korábbi kutatói modell szerint annak aligha volt önálló léte. Közép-Európa mint az ilyen régiók egyike ennek ellenére továbbra is meglehetősen szegényesen jelenik meg a felvilágosodás átfogó feldolgozásaiban, szintéziseiben (Outram 1995; Munck 2000; Israel 2001; 2006; 2009; 2011; Kors szerk. 2002; Fitzpatrick–Jones–Knellwolf–McCalman szerk. 2004; Robertson 2005; Ferrone 2015; Lilti 2019). Miközben e munkák – teljes joggal – elmélyülten tárgyalják Európa globális beágyazottságának szerepét a felvilágosodás formálásában és a felvilágosodás szerepét az Európán kívüli világ sorsának alakításában, egyes kutatók pedig vitatják a felvilágosodás európai „egyediségét" (Conrad 2012), a közép-európai felvilágosodást jobbára külön, „a felvilágosodás perifériáinak" szentelt kötetekben mutatják be az Európa más földrajzi peremein található „perifériák" társaságában (Butterwick–Davies–Sánchez szerk. 2009). Akár más esetekben, az európai történelem globalizálása a felvilágosodás kora esetében is az „európaizálás" – ti. az Európán belüli, összeurópai dinamika alaposabb megértése – rovására, de legalábbis annak szem elől tévesztésével zajlik.

Ennek természetesen megvannak az okai az elmúlt évtizedek reálfolyamataiban. A rendszerváltás előtti időszakban a 18. század kutatása a történettudomány és általában a bölcsészettudományok olyan területeinek egyike volt, amelyen lehetséges és intenzív volt a párbeszéd és az együttműködés a vasfüggönyön inneni és túli kutatók között – ebben a magyarok a nevezetes, 1970 és 1984 között hat alkalommal megrendezett mátrafüredi konferenciák létrehozásával és anyaguk publikálásával (ld. Köpeczi 1993), majd a Nemzetközi 18. Század Kutató Társaság (SIEDS/ISECS) nagy négyévenkénti kongresszusának 1987-es budapesti vendégül látásával élen jártak –, s ezzel a felvilágosodás-kutatás jól illeszkedett a nemzetközi „enyhülés", a nyugat–kelet viszony átrendeződése légkörébe. Ez az állapot fennmaradt és a lendület valamelyest kitartott az 1990-es években, amikor az európai integráció a globális nyilvános tér egyik fő kérdése volt, s ezt különösen izgalmas megvilágításba helyezték a régióban zajló változások: Közép-Európa végleges európai „megérkezésének" lehetősége, ígérete. Tudjuk, hogy ez a helyzet azóta sok tekintetben megváltozott: az európai integrációs folyamat problémái, megtorpanásai, ezen belül a régió egyes országainak vargabetűi, s különösen a globalizáció más kérdéseinek előtérbe kerülése, égetőbbé válása óhatatlanul rányomják a bélyegüket a nemzetközi felvilágosodáskutatás irányainak alakulására is.

Érdemes azonban meggondolni, hogy éppen a globális és fősodorbeli felvilágosodás(ok) összetettebb, kifinomultabb megértéséhez adhat szempontokat, ha nem éppen kulcsot a (hosszú) 18. század közép-európai eszmetörténeti anya-

gának összehasonlító igényű tanulmányozása. Maguk a régió korabeli szereplői mindenesetre előszeretettel nyúltak a felvilágosodás által kidolgozott fogalmi és egyéb eszközökhöz önmaguk, társadalmuk, múltjuk, jelenük és jövőjük újragondolásában. Eközben tevékenyen, érzékenyen és találékonyan idomították azokat a saját valóságuk meghatározta, lehetséges és szükséges célokhoz, „azt fordítva le, ami működik".[4] A „fordítás" ez esetben természetesen konkrét és átvitt értelemben egyaránt értendő, az pedig, hogy a „periférián" mi „működött", s mi nem, az nemcsak annak elmaradottságát mutatja meg (és főként: nem emiatt érdekes), hanem élesebb megvilágításba helyezi a „centrum" teljesítményének *differentia specifica*it, vélt vagy valós univerzalizmusát és annak korlátjait – amelyek nem csak globális érvényességi igényének hiábavalóságából vezethetők le.

Ezeket a lehetőségeket igyekszem ellenőrizni, igazolni azokban a tanulmányaimban, amelyek azt vizsgálják, miként szembesültek bizonyos kései 18. századi és kora 19. századi magyar szerzők (ami az utóbbiakat illeti, a felvilágosodás kronológiájára nézve is releváns módon) olyan kérdésekkel, amelyekből a fent említett értelemben a felvilágosodás egységessége kibontható. A fő kérdéseknek mind köze volt az „ember-ség" problémájához: pontosan mit jelent embernek lenni, következésképpen miben áll (létezik-e) „az" emberiség (Thomson 2016; hosszabb perspektívában vö. Kontler 2020). Az e kérdések vizsgálatához segítségül hívott értelmezési keretek egyike az ember naturalizálása volt (az emberi jelenségeknek a természethistória empirikus eszközei általi tanulmányozása), a másik pedig az emberi különbözőség temporalizálása (ami lehetővé tette – egyébként a keresztény monogenezis tézisével teljes összhangban – egy egységes emberi nem feltételezését és az emberi csoportok közötti különbségek eltérő időbeli és térbeli kontextusokra támaszkodó magyarázatát). Az ezzel kapcsolatos viták résztvevőinek legfőbb törekvése az volt, hogy rátaláljanak az emberi lények és közösségek működését, életét irányító szabályszerűségekre, sőt törvényekre, olyan adatok (beszámolók és leírások, valós „példányok" vagy képi ábrázolások stb.) alapján, amelyeket bőséggel szolgáltattak a keresztény misszionáriusok, a felfedező expedíciókhoz vagy éppenséggel katonai és kereskedelmi vállalkozásokhoz rendszeresen csatlakozó (sőt ezek által alkalmazott) természetbúvárok és „filozofikus utazók" (Liebersohn 2006; Safier 2008). Ezt kiegészítette a hazai fronton végzett megfigyelésekből vagy akár laboratóriumi munkából nyert tudás, mely az előbbiekkel összefonódva alkotta a létrejövő komplex „embertudományok" – természethistória (beleértve a fizikai antropológiát és az ember helyének kijelölését az ismert taxonómiai rendszerekben), morálfilozófia illetve morálpszichológia (és esztétika), etnológia, geográfia, stadiális történelem – alapzatát.

[4] *Translating What Works* – a 9. fejezet címe (Cook 2008).

Az e tudásterületeket elválasztó határvonalak óhatatlanul elmosódóak voltak. A stadiális történelem magába szívta valamennyit. Ez elengedhetetlen volt annak az ambiciózus törekvésének a megvalósításához, hogy átfogó elbeszélést kínáljon az emberi létfenntartás módozatai, a társadalmi alá- és fölérendeltségi viszonyok, a kulturális mintázatok, a jogi szabályozás, a kormányzati intézmények fejlődéséről a durvaság fokától a kifinomultság állapotáig: széles ecsetvonásokkal felhordott történelmi tablót az emberekről, akiknek magatartását e történet kezdetén és természetüknél fogva a gyanakvás és az önszeretet irányítja, de az észhasználat képességének köszönhetően idővel mindinkább mérséklik vagy akár meg is fékezik szenvedélyeik erőszakosságát, békésebb mederbe terelik az önérdek-követést, s „társiassá" *fejlődnek*. A stadiális történetírás a lehető legnagyobb módszertani feszességű, koherens strukturális beszámolót és magyarázatot igyekezett nyújtani a „modor" (a társadalmi érintkezés szokás- és normarendszere) fokozatos csiszolódásáról, amit e tudomány művelői a létfenntartás komplexitásának – a gyűjtögetés és vadászat rendszerétől a pásztorkodás és földművelés dominálta szakaszokon keresztül az árucserén alapuló „kereskedő társadalom" fokára hágó – fejlődésével hoztak összefüggésbe, s ami a legsikeresebb társadalmakban a mérsékelt kormányzás, a joguralom intézményeinek kialakulásához és megszilárdulásához vezet, miközben kedvező feltételeket teremt a művészetek és a tudomány felvirágzásához is. Ismeretesek azok a hangok, amelyek kétségbe vonták az ebben az értelemben felfogott „fejlődés" értékét – éppen ezért beszélhetünk inkább vitákról, mint doktrínáról –, s való igaz, hogy ebben a diskurzusban túlságosan szembe ötlőek az öndicséret, az önelégültség megnyilvánulásai, de legalábbis az atyáskodás és a hegemónia igazolásai, hiszen iránya annak a magyarázata, hogy miként foglalhatta el különleges dinamizmusának köszönhetően Nyugat-Európa a civilizációs létra legfelső szintjét. Meg is születtek a lesajnáló, orientalizáló szellemben fogant ellenképek – lásd pl. Kelet-Európa „feltalálásának" esetét (Wolff 1994; vö. Todorova 1997), nem beszélve az Európán kívüli világ régióinak, kultúráinak, népeinek számtalan negatív ábrázolásáról.

Tengernyi a szakirodalma annak, hogy ezt az értelmezési keretet miképpen alkalmazták a felvilágosodás nyugat-európai főáramában (nagyon szelektív válogatásként lásd Bryson 1945; Duchet 1971; Gerbi 1973; Meek 1976; Marshall–Williams szerk. 1982; Pagden1986; Pagden 1993; Wheeler 2000; Bödeker–Büttgen–Espagne szerk. 2008; Sebastiani 2008/2013). Ehhez képest szerény figyelmet kapott az, hogy hogyan alakult a sorsa az „orientalizált" vidékeken (magyar rezonanciákra lásd Penke 2000; Balázs 2013). Pedig a téma és a forrásanyag megszolgálja a figyelmet, s értékes tanulságokat ígér arra nézve, milyen „árnyalatokat" képes a „fény" errefelé ölteni. Hadd idézzek fel saját tapasztalatomból néhány példát. Az ilyen kutatás rávilágít arra, hogy amikor a stadiális történetírás módszerei és kliséi találkoztak a magyar nemesség Kézai Simonig visszavezethető, *társadalmi kiválóságát és alkotmányos kiváltságait* megalapozó

ideológiájával, hogyan serkentették annak átalakulását a *nemzeti különlegesség* diskurzusává (Kontler 2021). Megmutatja azt is, hogy a jeles skót történész, William Robertson kései magyarországi befogadása, mely az 1830-as évek Széchenyi István ihlette és vezérelte jobbítási-csinosodási programjának légkörében zajlott, miként illeszkedett a szövegválogatás és a fordítás sajátosságainak köszönhetően a hazai közélet egy olyan csoportjának attitűdjeihez és érzéseihez, amely megnyerhetőnek látszott e program számára, de egyelőre amibivalens módon viszonyult a kozmopolitizmus és a kereskedés Robertson által támogatott értékeihez (Kontler 2017). S hozzásegít annak a megértéséhez is, hogy bár Montesquieu mint a modern alkotmányosság „atyja" különleges és szinte osztatlan tiszteletnek örvendett a magyar politikai elit körében, fontos, bár meghökkentő elképzelése az „ambícióról" mint a monarchia – a közepes méretű államokban élő, modern európai kereskedő társadalmak számára a legmegfelelőbb kormányforma – kötőanyagáról azért váltott ki belőlük értetlenséget és elutasítást, mert egyszerre mondott ellent hagyományos, magasztos republikánus eszményeiknek és a mindennapi politikai tapasztalataikat uraló korrupt gyakorlatoknak (Kontler 2022).

Az iméntiekben összefoglalt válaszok a felvilágosodást egységbe fonó kérdésekre „eredetiek" voltak, miközben egyúttal ösztönzik az „eredetiség" mibenlétről alkotott fogalmaink szükséges átértékelését. Az efféle esettanulmányok vég nélkül szaporíthatók a 18. század kutatás egyéb területeiről, országhatárokon innen és túl régiónk egészéből. Ismét csak találomra szemezgetek az utóbbi évek terméséből. Itthon az imént említettekhez hasonló perspektívákat tár fel a tudástermelés és -áramlás (mely önálló projekt keretében is figyelmet kap: https://tudasaramlas.btk.elte.hu/hu/), az ezekről alkotott nézetek, az ezeket segítő intézmények és hálózatok, vagy az embertudományokhoz visszakanyarodva az „esztétikai antropológia" (hosszú időtartamban értelmezett) felvilágosodás korabeli közép-európai történetének tanulmányozása (Krász 2013; Csörsz; Hegedüs; Kiss; Lengyel–Tüskés szerk. 2017; Bíró–Egyed szerk. 2018; Balogh–Fórizs szerk. 2018; Breuer–Tüskés–Lengyel szerk. 2019; Kurucz 2020). Gyarapodnak a korábbiaknál árnyaltabb szemléletű recepciótörténeti és eszmetörténeti tanulmányok (Bíró 2011; Hőnich 2022), a felvilágosodás és a vallásosság viszonyának a fent említett irányú átértékelései (Forgó 2012), hagyományosabb témák – felvilágosult abszolutizmus, a társadalmi elit kulturális tájékozódása és érzékenysége – friss megközelítésű feldolgozásai (Forgó–Kulcsár szerk. 2018; Kökényesi 2021; Vaderna szerk. 2022), a politikai eszmetörténet. Távolabbra tekintve – még vázlatosabban, elnagyoltabban – a dinamikus cseh 18. század kutatás több mint egy évtizede a jezsuita *és* szabadkőműves tudós Ignaz Cornova (1740–1822) nevét viselő önálló periodikát tart fenn (https://asjournals.lib.cas.cz/cornova/home?lang=en), melynek évi két számában élénk eszmecsere zajlik sok egyéb, „kisebb" téma mellett a csehországi felvilágosodás új, összefoglaló igényű feldolgozásának kísérleteiről (Cerman–Krueger–Reynolds szerk. 2017; Tin-

ková 2022). A patinásabb, 1996 óta fennálló lengyel 18. század kutató társaság (https://wiekosiemnasty.pl/en) 2006 óta rendszeres (ötévenkénti) nagyszabású kongresszusokat szervez, a jóval frissebb, 2022-ben létrehozott horvát társaság (https://www.facebook.com/igos18) ugyancsak (részben nemzetközi előadókkal megrendezett) gyakori kollokviumokkal jelentkezik, a fentiekkel összhangban álló tematikával és szemléletmóddal.

Ezek a kutatások érdemben gazdagítják „a" felvilágosodásról alkotott képünket. Koordinálásuk, szintetizálásuk – akár „a" felvilágosodás történetének ezek látószögéből történő megírása – hozzájárulhat annak a fent említett értelemben vett „európaizálásához". Ezt a régió tudósai helyett aligha fogja más elvégezni. Ehhez szükséges volna közöttük egy olyan, a meglévőnél rendszeresebb és módszeresebb párbeszéd, amilyen a felvilágosodás kutatások magyarországi nagy generációjának idejében a lehetőségeket a legjobban kihasználva, az akkori tudományosság legmagasabb színvonalán megvalósult. Ha nekik sikerült, kései utódaiknak miért ne sikerülhetne?

IRODALOM

Balázs Péter 2013. *Biblia, história és bölcselet a felvilágosodás korában*. Budapest, L'Harmattan.

Balogh Piroska – Fórizs Gergely (szerk.) 2018. *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750–1850 / Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750–1850*. Hannover, Wehrhahn.

Becker, Carl 1932. *The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, Yale University Press.

Bíró Annamária 2011. *Nemzetek Erdélyben. August Ludwig Schlözer és Aranka György vitája*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.

Bíró Annamária – Egyed Emese (szerk.) 2018. *Aranka György és a tudomány megújuló alakzatai*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.

Bots, Hans – François Waquet (szerk.) 1997. *La république des lettre*s. Paris–Berlin–Bruxelles, De Boeck.

Bödeker, Hans Erich – Philippe Büttgen – Michel Espagne (szerk.) 2008. *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Breuer, Dieter – Tüskés Gábor – Lengyel Réka (szerk.) 2019. *Aufgeklärte Sozietäten, Literatur und Wissenschaft in Mitteleuropa*. Berlin–Boston, de Gruyter (*Frühe Neuzeit*, 229).

Brockliss, Lawrence 2006. *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press.

Bryson, Gladys 1945. *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Princeton, Princeton University Press.

Burson, Jeffrey D. – Ulrich Lehner (szerk.) 2014. *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Butterwick, Richard – Simon Davies – Gabriel Sánchez-Espinosa (szerk.) 2009. *Peripheries of the Enlightenment*. Oxford, Voltaire Foundation.

Cassirer, Ernst 1932/2007. *Die Philosophie der Aufkälung / A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Tübingen, Mohr, 1932 / Budapest, Atlantisz, 2007.

Cerman, Ivo – Rita Krueger – Susan Reynolds (szerk.) 2011. *The Enlightenment in Bohemia. Religion, morality and multiculturalism*. Oxford, Voltaire Foundation.

Chartier, Roger 1991. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Durham/NC, Duke University Press.

Conrad, Sebastian 2012. Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique. *American Historical Review*. 117/4. 999–1027. https://doi.org/10.1093/ahr/117.4.999

Cook, Harold 2008. *Matters of Exchange. Commerce, Medicine and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven, Yale University Press.

Csörsz Rumen István – Hegedüs Béla – Kiss Margit – Lengyel Réka – Tüskés Gábor (szerk.) 2017. *Fénykeresők / Lichtsucher*. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézete.

Darnton, Robert 1971. In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas. *Journal of Modern History*. 43/1. 113–132.

Darnton, Robert 1971a. The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France. *Past & Present*. 51/1. 81–115. https://doi.org/10.1093/past/51.1.81

Darnton, Robert 1979. *The Business of the Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775–1800*. Cambridge/MA, Harvard University Press – Belknap Press.

Darnton, Robert 1982. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Daston, Lorraine 1991. The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment. *Science in Context*. 4/2. 367–386.

Daston, Lorraine 1999. Afterword: The Ethos of Enlightenment. In William Clark – Jan Golinski, – Simon Schaffer (szerk.) *The Sciences in Enlightened Europe*. Chicago–London, University of Chicago Press. 495–504.

Duchet, Michèle 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, Albin Michel.

Ferrone, Vincenzo 2015. *The Enlightenment. History of an Idea*. Princeton, Princeton University Press.

Fitzpatrick, Martin – Peter Jones – Christa Knellwolf – Iain McCalman (szerk.) 2004. *The Enlightenment World*. London – New York, Routledge.

Forgó, András 2012. Katolikus felvilágosodás és politikai reformmozgalom. Szerzetesek a megújulás szolgálatában. In Szijártó M.István és Szűcs Zoltán Gábor (szerk.) *Politikai elit és politikai kultúra a 18. század végi Magyarországon*. Budapest, ELTE Eötvös József Kiadó. 120–146.

Forgó András – Kulcsár Krisztina (szerk.) 2018. *„Die habsburgische Variante des Aufgeklärten Absolutismus". Beiträge zur Mitregentschaft Josephs II., 1765–1780*. Wien, Institut für Ungarische Geschichtsforschung in Wien.

Gay, Peter 1967–1969. *The Enlightenment: An Interpretation. I. The Rise of Modern Paganism. II. The Science of Freedom*. New York, Knopf.

Gerbi, Antonello 1973. *The Dispute of the New World: The History of a Polemic 1750–1900*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Goodman, Dena 1994. *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca/NY, Cornell University Press.

Habermas, Jürgen 1962/1971. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft / A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán. Berlin, Luchterhand. 1962 / Budapest, Gondolat. 1971.

Hont, Istvan – Michael Ignatieff (szerk.) 1983. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hont, Istvan 2006. *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge/MA, The Belknap Press of Harvard University Press.

Horkheimer, Max, – Theodor Adorno 1944/1969/1989. *Dialektik der Aufklärung / A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Frankfurt, Fischer, 1969 / Budapest, Atlantisz, 1990.

Hőnich, Henrik 2022. *Ki az igaz hazafi? Közösségfogalmak és patriotizmus a 18. század végi Magyarországon: egy politikai értekezés és kontextusai*. Budapest, Ludovika.
Israel, Jonathan 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of the Modern World*. Oxford, Oxford University Press.
Israel, Jonathan 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford, Oxford University Press.
Israel, Jonathan 2009. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, Princeton University Press.
Israel, Jonathan 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*. Oxford, Oxford University Press.
Jacob, Margaret C. 1981. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London, George Allen & Unwin.
Jüttner, Siegfried – Jochen Schlobach (szerk.) 1992. *Europäische Aufklärunge(en): Einheit und nationale Vielfalt*. Hamburg, Felix Meiner.
Klueting, Harm – Norbert Hinske – Karl Hengst (szerk.) 1993. *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hamburg, Felix Meiner.
Kontler László 2017. The enlightened narrative in the age of liberal reform: William Robertson's *View of the Progress of Society* in Hungary. *History of European Ideas*. 43/7. 745–761. https://doi.org/10.1080/01916599.2017.1314155
Kontler László 2020. Inventing 'humanity': early-modern perspectives". In Heikki Haara – Mikko Immanen – Koen Stapelbroek (szerk.) *Helsinki Yearbook of Intellectual History I: Passions, Politics and the Limits of Society*. Oldenbourg, De Gruyter, 25–46. https://doi.org/10.1515/9783110679861-003
Kontler László 2021. Their Own State(s) of Nature. The Enlightenment Social Imaginary and the Invention of Hungarian Ethnic Origins. In Mark Somos – Anne Peters (szerk.) *The State of Nature. Histories of an Idea*. Leiden–Boston, Brill. 334–362.
Kontler László 2022. Political Ambition. The Concept in Montesquieu's *The Spirit of the Laws* and its Reception in Hungary (1748–1848). In István Szijártó – Wim Blockmans – László Kontler (szerk.) *Parliamentarism in Northern and East-Central Europe in the long eighteenth century: Volume I. Representative institutions and political motivation*. London, Routledge 199–226.
Kors, Alan Charles (szerk.) 2002. *Encyclopedia of the Enlightenment*. I–IV. köt. Oxford, Oxford University Press.
Koselleck, Reinhart 1959. *Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese des bürgerlichen Welt*. Freiburg–München, Karl Albert.
Kökényesi Zsolt 2021. *Az udvar vonzásában. A magyar főnemesség bécsi integrációjának színterei (1711–1765)*. Budapest, L'Harmattan.
Köpeczi Béla 1993. Eszmék és emberek. A Mátrafüredi Felvilágosodás Konferenciák. *Magyar Tudomány*. 100 (új folyam 38)/1. 23–28.
Krász, Lilla 2013. The Circulation of Medical Knowledge in Eighteenth-Century Hungary. *East Central Europe*. 40/3. 268–295. https://doi.org/10.1163/18763308-04003003
Kurucz György 2020. *„Kedves Hazámfiai, mozdulni kell…" – Georgikoni peregrinatio oeconomica a 19. század elején*. Budapest, Corvina.
Lehner, Ulrich L. 2016. *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford, Oxford University Press.
Lehner, Ulrich L. – Michael Printy (szerk.) 2010. *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden, Brill.
Liebersohn, Harry 2006. *The Traveler's World. Europe to the Pacific*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Lilti, Antoine 2015. *The World of the Salons. Sociability and Worldliness in Eighteenth-Century Paris*. Oxford University, Paris.

Lilti, Antoine 2019. *L'Héritage des Lumières: Ambivalences de la modernité*. Paris, Le Seuil.
Marshall, Peter J. – Glyndwr Williams 1982. *The Great Map of Mankind: Perceptions of New Worlds in the Age of Enlightenment*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Matytsin, Antony M. – Dan Edelstein (szerk.) 2018. *Let There Be Enlightenment. The Religious and Mystical Sources of Rationality*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. https://doi.org/10.1353/book.61241
Meek, Ronald L. 1976. *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, Cambridge University Press.
Munck, Thomas 2000. *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721–1794*. London, Arnold.
O'Brien, Karen 1997. *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge, Cambridge University Press.
Outram, Dorinda 1995: *The Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pagden, Anthony 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pagden, Anthony 1993. *European Encounters with the New World*. New Haven, Yale University Press.
Penke Olga 2000. *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák: A francia és a magyar felvilágosodás*. Budapest, Balassi Kiadó.
Pocock, John G. A. 1985. Clergy and commerce: the conservative Enlightenment in England. In Raffaele Ajello – E. Cortese – Vincenzo Piano Mortari (szerk.) *L'etá dei lumi: studi storici in onore di Franco Venturi*. Nápoly, Iovene Editore. I. köt. 532–562.
Pocock, John G. A. 1989. Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective. *Government and Opposition*. 24/1. 81–105.
Pocock, John. G. A. 1999. Enlightenment and Counter-Enlightenment, Revolution and Counter-Revolution: A Eurosceptical Enquiry. *History of Political Thought*. 20/1. 125–139.
Pocock, John G. A. 1999–2016. *Barbarism and Religion*. I–VI. köt. Cambridge, Cambridge University Press.
Porter, Roy – Mikuláš Teich (szerk.) 1981. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge, Cambridge University Press.
Reinalter, Helmut (szerk.) 1983. *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert im Mitteleuropa*. Frankfurt, Suhrkamp.
Robertson, John 1997. The Enlightenment above National Context. *Historical Journal*. 40/3. 667–697.
Robertson, John 2005. *The Case for the Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.
Roche, Daniel 1988. *Les républicains des lettres: gens de culture et des lumières au XVIIIe siècle*. Paris, Fayard.
Safier, Neil 2008. *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America*. Chicago, University of Chicago Press.
Sebastiani, Silvia 2008/2013. *I limiti del progresso: Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*. Bologna, Il Mulino. Átdolgozott angol kiadása: *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*. Houndmills, Palgrave Macmillan. 2013.
Siskin, Clifford – William Warner (szerk.) 2010. *This Is Enlightenment*. Chicago, The University of Chicago Press.
Sorkin, David 2008. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton, Princeton University Press.
Thomson, Ann 2016. (Why) does the Enlightenment matter? *Diciottesimo secolo*. 1. 147–168. https://doi.org/10.13128/ds-18691
Tinková, Daniela 2022. *Osvícenství v českých zemích I. Formování moderního státu (1740–1792)*. Praha, Lidové noviny.

Todorova, Maria 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press.
Vaderna Gábor (szerk.) 2022. *The Culture of the Aristocracy in the Habsburg Monarchy, 1750–1820*. Wien, Praesens Verlag.
Van Dülmen, Richard 1986. *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerliche Emanzipation und Kultur in Deutschland*. Frankfurt, Fischer.
Venturi, Franco 1972. *Italy and the Enlightenment*. New York, Knopf.
Venturi, Franco 1969–1990. *Settecento riformatore*. I–VI. Torino, Einaudi.
Wallnig, Thomas 2019. *Critical Monks. The German Benedictines, 1680–1740*. Leiden, Brill.
Wheeler, Roxann 2000. *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Wolff, Larry 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, Stanford University Press.

Komorjai László

A tudatban rejlő végtelen

A „tudat” a felvilágosodás, illetve az egész újkori gondolkodás kulcsfogalma. Ugyan e képesség nem szűkíthető le a gondolkodásra vagy a megismerésre, mégis sokáig úgy gondoltuk: az utóbbi fakultáscsoport helyezkedik el a tudat centrumában. Éppen ezért a felvilágosodás gondolkodásának még napjainkban is zajló lassú erózióját, a tudatfogalom központi jelentőségébe vetett hit megrendülését elsősorban az előbb említett megismerőképességek helyzetének megváltozása hozta magával.

Az újkor ethoszát adó egyik alapmeggyőződés, hogy a gondolkodás képes minden dogmatizmust meghaladni, s hogy ez elsősorban azért lehetséges, mert a tudat e képessége révén meg tudja alapozni önmagát. E meggyőződés fejeződik ki Descartes *cogitő*jában, ez jelenik meg és szélesedik ki a kanti autonómia gondolatában, ez kap világtörténelmi dimenziót a szellem hegeli fenomenológiájában és bizonyos értelemben ugyanennek az elképzelésnek a végső alapjait próbálják lefektetni még a fregei és a russelli logicizmus olyan gigantikus, nagy művei is, mint az *Aritmetika alaptörvényei* vagy a *Matematika alapelvei* és a *Principia Mathematica*. Egyrészről tehát kiépül egy önmagának végső alapokat biztosító rendszer, másrészről viszont – ha nem az alapokat, hanem a tudat *kifelé*, a megismert felé forduló „oldalát” vesszük szemügyre, akkor – ezzel párhuzamosan épül ki a tudat intencionalitásának rendszere is. A tudat tehát – az újkorban domináns fogalma szerint – egyrészt önmagát alapozza meg, s így önmagában elégséges, másrészt viszont ugyanilyen lényegi módon képes transzcendenciára, lép túl önmagán és irányul valami másra.

Ha az e fogalom köré kiépült rendszer megrendülését általánosságban és röviden próbáljuk meg jellemezni, akkor azt mondhatjuk: az említett erjedést a tudat mindkét aspektusával kapcsolatban az indította meg, hogy felszínre kerültek autonómiájának korlátai. Az intencionalitás esetében – ebben az írásban csupán ezt a problémakört fogom vizsgálni – az érdeklődés egyre inkább az úgynevezett *nem intencionális* jelenségek felé fordult.

Az erjedés azonban valójában az intencionalitás kiépülésével együtt, azzal párhuzamosan, folyamatosan zajlott. Azok a témák, melyekre a most említett el-

lenáramlat fókuszált, kezdetben az intencionális tudatban nekik megfeleltethető formák korrelátumaiként jelentek meg. A kulcsszó a „másság" és az „idegenség" volt, azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy bizonyos nem-intencionális elemek még efféle korrelátumként is nehezen vagy egyáltalán nem integrálhatóak a tudat modern fogalmába. Kezdetben úgy tűnt, a nehézségek csupán bizonyos speciális fenoméneket érintenek; olyan különleges témák esetében lépnek csak fel, mint a társszubjektum, a tudattalan, az idegen kultúrák, a módosult tudatállapotok vagy a nem emberi életformák. Az ezekkel kapcsolatos kérdések ugyan gyakran valóban a hagyományos husserli fenomenológiától eltérő elemzéseket kívántak meg, ám látszólag nem érintették a tapasztalat általános alapeseteit: a fenomenológia „normálalakját". Úgy tűnt, itt érvényben maradhatnak a klasszikus belátások.

Az egyik első gondolkodó, aki egy speciális tapasztalatformának, nevezetesen a társszubjektum tapasztalatának megpróbált *univerzális* fenomenológiai jelentőséget tulajdonítani, és e tapasztalatformából kiindulva egy egészen új, etikai megalapozottságú fenomenológiát, illetve metafizikát kiépíteni, Emmanuel Lévinas volt. Érdekes módon azonban a fenomenológia új „normálalakjának" kialakulásakor mégsem a társszubjektumra vonatkozó belátásai váltak alapvető jelentőségűvé, hanem jóval inkább azok, melyek csupán kiindulópontként szolgáltak számára: ezek a tudatban meglévő idegenre *általában* vonatkoztak. Itt az érzetre, az érzet tudatosulására, pontosabban e tudatosulás *időszerkezetére* vonatkozó korai elemzéseire gondolok.[1] Lévinas ezen gondolatai azért válhattak központi jelentőségűvé, mert egy az idegentapasztalatnál jóval általánosabb nem intencionális fenomén, az *újdonság-tapasztalat* elemzésekor is hasznosnak bizonyultak.[2] A fenomenológia napjainkban is zajló átalakulásának jelszava így végül is nem a korábban felkapott *másság*, hanem sokkal inkább az *újdonság* fogalma lett. Úgy tűnik, az újdonságtapasztalat különféle formáinak elemzései – szemben a másságra vonatkozó elemzésekkel – nem csupán speciális irreguláris fenoméneket tárnak fel, hanem elvezetnek a fenomén fogalmának egy új, általános normálalakjához. A jelen írás fő kérdése, hogy miként is lehet éppen e tapasztalatforma univerzális jelentőségű. Első pillantásra semmiképpen nem mondhatjuk, hogy a tudat- vagy a tapasztalatfolyam *minden eleme új*.

[1] Elsősorban a Lévinas 1998-ban található írásokra.

[2] Tengelyi László már a Tengelyi 1992-ben megfogalmazza, a Tengelyi 1998-ban pedig még határozottabban kijelenti, hogy az idegentapasztalat etikai viszonyra való lévinasi leszűkítése, vagyis „az etika szinte egyeduralkodói szerepének Lévinas nevével összeforrt elképzelése, olyan elsietett és csak részben megalapozott általánosításon" alapul, amely nem vet számot az idegentapasztalat etikaitól eltérő formáival: azokkal, amelyek nem a társszubjektum tapasztalatával állnak kapcsolatban (Tengelyi 1998. 167–168).

I. KUMULATÍV-KOMBINATORIKUS ÉS RADIKÁLIS ÚJDONSÁGÉLMÉNYEK

Valójában azonban Husserl időelemzései alapján könnyen úgy tűnhet, hogy már a hagyományos értelemben vett intencionális tudat *egésze* is jellemezhető az újdonságtapasztalat segítségével. Egyrészt a tudatban – éppen saját időszerkezete alapján – akkor is folyamatosan termelődik valami új, ha az, amit tapasztalunk, egy kiterjedt időszakaszon át változatlan marad. Ez azonban csupán folyamatos felhalmozódás vagy akkumuláció, ami abból adódik, hogy a retencióban a tudat minden fázisa megőrzi az előző fázisok speciális emlékét, vagyis – ahogyan már Bergson is tömören megfogalmazza – abból, hogy a tudat folyamatosan öregszik.

Másrészt viszont – ha e kumulatív újdonságképződést figyelmen kívül hagyjuk is – a hétköznapi értelemben vett tudatfolyamot még akkor is jellemzi az újdonság egy másik, kombinatorikusnak nevezhető formája: bizonyos értelemben minden nap új tapasztalatokra teszünk szert, hiszen bármikor találkozhatunk és találkozunk is soha nem látott arcokkal, járhatunk ismeretlen környékeken, láthatunk új termékeket a boltokban. Ezek a tapasztalatok azonban *radikális* értelemben mégsem hoznak magukkal semmi újat: csupán már korábban is tapasztalt elemek új kombinációi. Az új fenomenológia által vizsgált, radikálisnak nevezhető újdonságfogalom nem azonos sem a kumulatív, sem a kombinatorikus újdonság fogalmával.

A felhalmozódás és a kombinálódás révén keletkező és gyarapodó folyam időstruktúráit legrészletesebben talán Husserl időtudatra vonatkozó elemzései írják le. Az ezek között a keretek között felbukkanó újdonság mindig egy a múlt által valamiképpen már körvonalazott lehetőséghorizont határain belül marad: nem hoz magával semmi meglepőt; nem megy *eseményszámba*. Sőt e tudatfolyam jellemző struktúráiban az idő mindhárom modalitása valamiképpen egy másik modalitás által előre jelzett. A jövő mindig csak a múlt által meghatározott várakozásokban, a múlt csupán a jelenből lesüllyedő emlékekben, a jelen pedig pusztán a várt jövő beteljesülésében áll, s így végső soron és egy speciális, ám jól meghatározott értelemben ez az idő csupán örvénylik, ám nem telik.

Az új fenomenológia által szem előtt tartott radikális újdonságfogalom azonban éppen azzal jellemezhető, hogy például minden múlt által meghatározott várakozást keresztülhúzva következik be: így válik jelenné. Az efféle események időszerkezetét Lévinas és Merleau-Ponty nyomán – elsősorban Richirhez kapcsolódva – Tengelyi László részletesen elemzi.[3]

[3] Itt elsősorban az *Idő és ősbenyomás* és *Az ősbenyomás és a protenciók betöltődése* c. írásokra gondolok (Tengelyi 2007. 125–156 és 157–176). Az időtudat fenomenológiájának e fejleményeit részletesen ismertetem és bizonyos irányba tovább is gondolom a Komorjai 2021-ben. Itt a radikális újdonság felbukkanásának Tengelyi által elemzett affektív-asszociatív-retroaktív szerkezetéről kimutatom, hogy kiegészítésre szorul, s hogy csak egy speciális értelemben véve *repetitív* tudatként értelmezhető. Ez azt jelenti, hogy az újdonságtapasztalat paradox módon

II. AZ ÚJDONSÁGTAPASZTALAT UNIVERZALITÁSA

Mindezek alapján könnyen úgy tűnhet, az új fenomenológia megfigyelései maguk is csupán korlátozott érvényességgel bírnak. A mozgalomhoz sorolható gondolkodók gyakran olyan jelenségeket elemeznek, mint az alkotás ritkán felbukkanó és kevesek által átélt eseményei, a kreativitás és az ihlet pillanatai. Azok a Merleau-Pontyhoz köthető gondolatmenetek, amelyek a „működő beszéd csodáját", vagyis például egy találó nyelvi fordulat felbukkanásának eseményét igyekeznek megragadni, ugyan már egy mindenki által átélhető élmény lényegét próbálják meg rögzíteni, azonban a fenomenológia eredeti célkitűzéseihez képest látszólag még ezek is pusztán partikuláris jelentőséggel bírnak. Ezt a látszatot csak erősíti, hogy a mozgalom egyik alapvető belátása szerint: az újdonságtapasztalatot *eseményszerűség* jellemezi. Az esemény fogalma természetesen a kései Heidegger gondolkodásából kerül át a mozgalom által használt fogalmak közé. Ahogyan Tengelyi is felhívja rá a figyelmet, a francia fenomenológia „újra meg újra ihletet merít" Heidegger kései filozófiájából. Ugyanakkor azonban éppen ezen a ponton egy „félreismerhetetlen és leküzdhetetlen" szakadék is megnyílik a kortárs törekvések és Heidegger gondolkodása között. Amíg Heidegger *Ereignis* fogalma „olyannyira *egyedi* esemény, hogy semmiképpen sem öltheti különböző fenomének alakját (az *Identität und Differenz* című munka a *tantum singulare* megjelölést alkalmazza rá)", addig „a kortárs francia fenomenológia nem ismer *tantum singulare* értelmében vett eseményt; azoknak az eseményeknek, amelyeket megkísérel leírni, sokkal inkább a *tantum plurale* karakterét tulajdonítja. […] Egyenesen azt mondhatjuk, hogy alapirányultságukat tekintve a kortárs francia törekvések az *értelem* – szigorúan többes számban vett – *eseményeinek fenomenológiájára* vonatkoznak." (Tengelyi 2017. 178–179.) Azt hiszem, az eseményszerűség éppen e plurális jellege miatt alkalmas arra, hogy az újdonságtapasztalat számunkra releváns értelméhez kiindulópontként szolgáljon, és univerzálissá tágítsa ki azt. Másrészt e jellegzetesség az újdonságtapasztalatnak azt a pillanatszerű jellegét is kifejezi, melyet a rá jellemző sajátos időstruktúra elemzései hoztak felszínre. E két látszólag egymással ellentétes értelmű tényt összekapcsolva azt mondhatjuk: az újdonságtapasztalat olyan *eseményszerű pillanatok* formájában jelenik meg a tudatfolyamban, amelyek az egyéb, hétköznapi pillanatokkal összefonódva *az egész folyamot* áthatják. Éppen az esemény- és a szimpla történésszerű pillanatok eme összefonódása az, amit ebben az írásban közelebbről meg szeretnék világítani.

Első lépésben az eddiginél jobban kitágítom az *újdonságtapasztalat* kifejezés értelmét. Ehhez mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy nem csupán

---

nem „első". Valójában – meglepő módon – általánosságban sincs értelme első tapasztalatokról beszélni. Azt a tágabb filozófiai elképzelést, amelybe egy ilyen paradox, kezdet nélküli tapasztalatfogalom beilleszthető, már részletesen kidolgoztam a Komorjai 2017-ben.

az alkotás vagy a nyelvi invenció, hanem a *tanulás* is az újdonságtapasztalat, illetve a tágabb értelembe vett kreativitás egy sajátos formája: fenomenológiai szempontból e folyamat valójában az alkotás egy változata. Ugyan az efféle tapasztalatok során látszólag csupán egy *már létező* értelemalakzatot sajátítunk csak el, ám ha a fenomenológiára jellemző, egyes szám első személyű perspektívából nézzük, akkor az elsajátított értelem a tanulást megelőzően éppen úgy *nem áll rendelkezésre*, mint az alkotás vagy invenció során felbukkanó új értelem. A tanulás valójában még a legegyszerűbb esetben sem egyszerű információátadás, az oktatás során a tanár az új ismeretelemeket vagy képességeket nem *becsempészi* az oktatott elméjébe: e folyamat sajátos módon, az oktató által kívülről motivált invenció, és éppen ezért van fenomenológiailag sok tekintetben olyan szerkezete, mint az utóbbinak. Azt pedig már Husserl felismerte, hogy valamikor még a legalapvetőbb képességeket is *el kellett sajátítanunk*.[4] Éppen ezért függ össze az újdonságtapasztalat mint fenomén a tapasztalatfolyam *minden részletével*, és ez az egyik oka, hogy a tanulással együtt járó tapasztalatforma sajátosságai nem csak bizonyos élménytípusokat jellemeznek: valamiképpen az egész tudatfolyamot áthatják.

A fenoménfogalom új normálalakjának, illetve a radikális újdonság ezzel összefüggő fogalmának értelmezése előtt még egy lépéssel tovább kell mennünk. Valójában nem is csupán annyit mondhatunk, hogy *kialakulásakor* a tapasztalatfolyam minden eleme radikálisan új volt. Az is igaz, hogy a korábban az intencionális tudattal kapcsolatban említett kumulatív-kombinatorikus gyarapodás maga is minden fázisában *feltételezi* a radikális újdonság keletkezését. Kimutatható, hogy a tudat olyan organikus létező, melynek lényegéhez nem pusztán a gyarapodás, hanem a radikális genezis maga is hozzátartozik. A tudat csupán addig az, ami, amíg változása egyben keletkezés – vagy hanyatlás – is. Valójában nincs pusztán kumulatív-kombinatorikus módon változó, vagyis csupán örvénylő tudat: a tudat addig van, amíg vele kapcsolatban a radikális újdonság genezisének legalább a lehetősége fennáll. Minden a tudathoz hasonló organikus létező csak gyarapodóként tudja fenntartani önmagát; pontosabban csak úgy tudja fenntartani magát, ha közben keletkezik: addig van, amíg egy speciális értelemben fejlődik, s amint megszűnik fejlődni, megszűnik tudatként létezni.

A hagyományos, intencionális tudat így látszólag minden fázisában egy olyan jelenséget tételez fel, amely szétfeszíti a rá magára jellemző struktúrákat. A radikális újdonsággal lényegileg jellemezhető új tudatfogalom nem felváltja az újkor tudatfogalmát – melyet kezdetben önmegalapozással és intencionalitással jellemeztem –, hanem annak lehetőségi feltételeként a lehető legszorosabban összefügg vele. E függés ezen felül kölcsönös: ha közelebbről megvizsgáljuk a

[4] Pl.: „Jó okkal tartják, hogy a dolgok látását a kisgyereknek először is meg kell tanulnia, miként azt is, hogy genetikusan hasonló tanulási folyamat előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód kialakulását." (Husserl 2000. 93.)

tudatfolyam alakulását, akkor azt kell mondanunk: „éppen úgy nem képzelhető el élmények egy olyan árama, amelyben *nincs semmiféle keletkezés* vagy képződés, mint ahogyan egy olyan sem, amelyben *kizárólag keletkezés* zajlik”.[5] Sem olyan tudat nem létezik, amely kizárólag kumulatív-kombinatorikus módon változik, sem olyan, amely kizárólag és folyamatosan radikális módon keletkezik. A Husserl által jellemzett, hétköznapi módon lefolyó, alapvetően intencionális tudat és az új fenomenológia által a radikális keletkezés fogalma révén jellemzett – látszólag egymással összeegyeztethetetlen – tudatformák valójában csak egymást kiegészítve, pontosabban csak egymással összefonódva képesek magukat fenntartani. Az újdonság tapasztalata tehát több szempontból nézve sem csupán egy speciális, az intencionális tudat struktúráival szembeállítható fenomén, hanem az intencionalitáshoz hasonlóan valamiképpen az egész tudatfolyamot áthatja.

Értelemképződés és értelemrögzítés, keletkező és rögzült értelmek e látszólag paradox összefonódása a tudatfolyamban – ez a kialakuló új tudatfogalom központi magja. Ezen összefonódás értelmezése az új fenomenológia centrális problémája, s egyben a modernitást követő gondolkodásmód egyik alappillére is.

III. ÚJDONSÁGTAPASZTALAT ÉS VÉGTELEN

A következőkben az eddig pusztán általánosságban felvázolt elképzelés néhány olyan alapelemét elemzem részletesebben, melyek, azt hiszem, nélkülözhetetlenek az előbb említett összefonódás megértéséhez. Ennek során *pro forma* fel fogom használni az új fenomenológia egy fontos meglátását, ám a tartalmat illetően már el fogok térni tőle. Eredetileg Marc Richir gondolata volt, hogy az értelemképződés, a radikális keletkezés és ezzel együtt a tudat új fogalmát csak a végtelen Cantor által bevezetett, szintén radikálisan új fogalma segítségével tudjuk megérteni. Tengelyi ehhez az elgondoláshoz csatlakozik, és, ha jól értem, újabb elemekkel egészíti ki azt.[6] Őt kezdettől, tehát már jóval a Richirrel való megismerkedése előtt, több különböző formában is foglalkoztatta a most említett összefonódás jelensége. Elsőként azon a problémán keresztül

[5] Komorjai 2017. 319. Annak pontos okait, hogy miért is feltételezi egymást kölcsönösen a fent említett kétféle módon változó tudatfolyam, szintén ebben a műben fejtem ki. Röviden: ahogyan egy vonaton ülve a vonat mozgását például csak a kívül tapasztalt nyugalommal való kontrasztban észleljük, ugyanígy, a fenomenológia tisztán belső nézőpontjából tekintve a kétféle változás mindegyikét csak a másikkal való kontrasztjában érzékelhetjük: a tudatot így mindkét változástípus szükségképpen és egyformán jellemzi.

[6] Tengelyi elsősorban Richir két írására támaszkodik, melyeket részletesen ismertet is: Richir 1986, 1986b. Lásd Tengelyi 2014. III/B/I rész 439–465. Jelen cikkben nem foglalkozom a Richir–Tengelyi féle elképzelés problémáival. Ehelyett Richir ötletének egy olyan, egészen más irányú továbbgondolására teszek kísérletet, amelynek részleteit Komorjai m.e. második részében fejtem ki, s amely a Komorjai 2017-ben általam kidolgozott elképzelés bizonyos előzményeit tárja fel, s így végső soron meg is alapozza azt.

szembesült vele, hogy az emberre jellemző, a bűntapasztalat során kialakuló személyiségstruktúrán belül miként kapcsolódhatnak össze egymással sorsszerű és eseményszerű elemek. A *sorsesemény* fogalma révén tett először kísérletet arra, hogy a szóban forgó összefonódásról fenomenológiai leírást adjon. Már ekkor is világos volt számára, hogy az eseményszerűség jelensége szétfeszíti az intencionális tudat Husserl által feltárt (idő)szerkezetét. Később, az értelemképződés jelenségében, vagyis az új értelem hirtelen felbukkanó eseményeiben, valamint abban a problémában, hogy e tovatűnő események miként integrálódhatnak a már rögzült értelmek rendjébe, csupán az őt mindig is foglalkoztató kérdéskör egy újabb és általánosabb formáját ismerte fel. Nem véletlen tehát, hogy csatlakozott Richirnek ahhoz az ötletéhez is, mely szerint a megoldáshoz vissza kell nyúlnunk Cantor végtelenről szóló elméletéhez. Az így megfogalmazódó gondolat szerint a tudat csak cantori értelemben vett transzfinit végtelen létezőként képes radikális keletkezésre.[7]

E részben magam is a kibontakozó új tudatfogalom és a végtelen kapcsolatára fogok kitérni. Ezt azonban egészen más módon teszem, mint ahogyan Richir és Tengelyi. Tengelyi részletesen ismerteti, hogy Husserl – Cantor kollégájaként – miként érzékeli azonnal a transzfinit végtelen cantori elgondolásának filozófiai jelentőségét, és hogyan próbálja meg az elképzelést saját fenomenológiájában hasznosítani. Azonban nem Husserl az egyetlen, aki rögtön felfigyel Cantor elméletének filozófiai jelentőségére. Russell néhány évvel Cantor halmazelméleti főművének megjelenése után fejezi be a *Principles of Mathematics* című művét, amelynek egyértelműen Cantor elmélete az egyik főszereplője. Én – Richirtől és Tengelyitől eltérően – alapvetően Russellhez kapcsolódva fogom Cantor elméletének két fontos elemét röviden kiemelni, ám a hátralévő gondolatmenetet egy olyan fogalom elemzésével indítom, amelyet másként, tágabban fogok értelmezni, mint Russell. Azt igyekszem megmutatni, hogy a tudat új fogalmát megalapozó radikális genezis jelensége csak *a progresszió* egy új fogalmára támaszkodva értelmezhető, s így elsőként ez a fogalom az, melyet – szintén Cantor bizonyos gondolatainak fényében – újraértelmezek. A végtelen fogalma csak e radikálisan új progresszió-fogalom közvetítésével lesz képes a kibontakozó tudatfogalmat meghatározni.

[7] Bár ebben a cikkben arra teszek csupán kísérletet, hogy megmutassam, mi a szerepe az általam felvázolt végtelen-fogalomnak a tapasztalatfolyamban zajló, általam „radikálisnak" nevezett genezis folyamatában, ám, amint már korábban is utaltam rá, ennek révén a végtelen valójában a normál tapasztalatfolyamot is átjárja. Ez azt mutatja, hogy az az újkori filozófiában gyakran axiómaként kezelt gondolat, hogy az emberi tudat, illetve tapasztalat alapvetően véges, valójában nem tartható. E gondolat előzményei természetesen Descartes harmadik elmélkedéséig nyúlnak vissza, de a végtelen végessel szembeni prioritásának tézise valójában csak a fenomenológiában nyeri el végső formáját. Megmutatható, hogy már egyetlen dolog tapasztalata is csak egy úgynevezett végtelen horizont előtt lehetséges, s hogy e horizont maga is csak a végtelen következőkben feltárandó struktúrája szerint értelmezhető. Ennek részleteit Komorjai 2017 6. fejezetében fejtem ki.

1. Progresszivitás és tapasztalat

Mielőtt a progresszió szóban forgó, speciális változatának alapelemeit megismernénk, érdemes jelezni, hogy e fogalomnak már a hagyományos változata is kapcsolódik mind az újdonság fogalmához, mind a tudat újkorban domináns felfogásához. Egyrészt egy progresszió – legalapvetőbb jelentésrétegét tekintve – a *sor* fogalmának egy speciális változata, s egy sornak minden eleme az összes őt megelőzőhöz képest valami *újat* hoz.[8] A másik összefüggés révén ahhoz a Kant által megfogalmazott gondolathoz csatlakozom, hogy az egész tudat-, illetve a tapasztalatfolyam alapvetően *szukcesszív, vagyis progresszív természetű*. Mivel így éppen egy olyan elképzeléshez kapcsolódom, melyet egyébként meg kívánok haladni, érdemes e kanti előzményeket röviden felvázolni.

Kant fogalmazza meg elsőként, hogy a tudat-, illetve a tapasztalatfolyam egésze *szukcesszív szintézis* eredménye. E tézisében két nézet fonódik össze. Egyrészt, hogy a *fogalmi gondolkodás* maga szukcesszív természetű, másrészt, hogy e képesség alapjaiban határozza meg az *egész tapasztalatfolyamot*. (A *gondolkodás* kifejezéssel – mivel ez nem egyike a kritikai rendszerben főszerephez jutó képességeknek – az ész által regulált értelemre utalok.) Az említett első nézet ennek megfelelően maga is két részből áll: egyfelől azt mondja ki, hogy *az értelem* fogalmi szintézisei szukcesszív jellegűek, másfelől pedig azt, hogy *az ész*nek az értelem működését szabályozó, eszmék által vezérelt tevékenysége is ilyen. Kantnál ez abban fejeződik ki, hogy a két képesség eredményeként megjelenő egységek szukcesszív jellegűek: az értelem *ítéleteket* alkot, s egy ítélet – egy kantinál kissé modernebb fogalomkészlettel élve – különböző típusú *kifejezések* szukcessziója, míg az ész *következtetéseket* von le, melyeket Kant *ítéletek* szukcessziójaként fog fel. A fogalmi gondolkodás tehát végső soron minden szinten szukcesszív, vagyis progresszív természetű.

A szukcesszív szintézisek kanti tanának másik alappillérét az a meglehetősen spekulatív gondolatment biztosítja, melyet Kant az értelmi fogalmak dedukciójának hív. E gondolatmenet szerint a fogalmi gondolkodás olyan módon fonódik össze az érzékiséggel, hogy az utóbbi formáján, a téren és az időn keresztül – mintegy belülről – *meghatározza* azt. A gondolkodásra jellemző szukcesszív jelleg az érzékiség e 'meghatározásán' keresztül jelenik meg a tapasztalatfolyamban.

Ugyan Kantot követve magam is úgy vélem, hogy az egész tudat-, illetve tapasztalatfolyam megértéséhez a progresszivitás értelmezése vezet el, elképzelésétől két lényeges ponton mégis eltávolodom. Egyrészt a progresszió egy Kant

[8] A sor fogalmát Russell 1992. XXIV. fejezete tárgyalja. Russell ugyan különbséget tesz a ciklikus és a nyílt sorok között, ám mivel én csak az utóbbi fogalommal foglalkozom, így sor alatt később csak nyílt sorokat fogok érteni. Ehhez lásd még XXVIII. fejezet, 234–238. Ezekben minden elem különbözik az őt megelőző összes többitől, tehát az általam használt értelemben már egy sorban is minden elem új lesz. Ennek megfelelően a későbbiekben a progressziókat nem pusztán e tulajdonság alapján fogom elkülöníteni a nem-progresszív soroktól.

által még nem ismert, cantori fogalmát fogom használni, másrészt nem gondolom, hogy a progresszivitásnak a folytonos tapasztalatfolyammal való kapcsolatát valamiféle spekulatív dedukció révén kellene megalapozni. A transzcendentális dedukcióval összefüggő kanti képességmetafizikát, az érzékiség értelem által történő meghatározását – Husserllel egyetértve – elvetem. Úgy hiszem, a progresszivitás azért határozza meg az egész tudatfolyamot, mert – némileg paradox módon – csakis a progresszivitás új, cantori fogalmából kiindulva lehet a tapasztalatfolyamra jellemző *folytonosság* specifikus természetét megérteni. Bár az utóbbi fogalom elemzésére e cikk keretei között már nem tudok kitérni, annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy a folytonosság és a progresszivitás számomra lényeges sajátosságát szintén Cantor idevonatkozó művei alapján lehetséges feltárni.[9] A tudat új fogalmának általam adott jellemzése tehát végső soron a folytonosság fogalmán keresztül kapcsolódik a progresszió, illetve a szukcesszió új, cantori fogalmához.

2. A progresszió 'cantori' fogalma

A most tárgyalt fogalom – a szukcesszió hagyományos, Kant által is használt fogalmával együtt – a sorozat fogalmának egy speciális esete lesz, ami a maga részéről a sor még általánosabb fogalmának alesete. E négy fogalom pontosabb meghatározásához a legtágabb, tehát a sor fogalma felől fogok közelíteni.[10] Rus-

[9] Cantor igen korán, 1873-ban belátta és 1874-ben publikálta is, hogy a valós számok – általában folytonosnak feltételezett – sokasága nagyobb számosságú, mint a természetes számok végtelen progressziója (Cantor 1932c), azonban a folytonos sokaságok Cantor által felfedezet és általam lényegesnek tartott specifikuma nem az, hogy az elemeik számossága egy bizonyos, csak rájuk jellemző végtelen szám (ezt a számot, vagyis a valós számok számosságát Cantor *c*-vel jelöli). Ő – bár ezt nem volt képes bebizonyítani – meg volt győződve, hogy minden sokaság, így a valós számok halmaza is, elrendezhető akár egy olyan sorozatba is, amit én progressziónak fogok nevezni. Így átrendezve azonban egy *c számosságú* sokaság nem lenne folytonos (nem lenne pl. mindenütt sűrű). Éppen ezért Cantor számára az előbb említett felfedezés után is világos volt, hogy a folytonosság specifikumát nem lehet egy bizonyos számossággal megragadni, vagyis az nem lehet *kardinális* fogalom: a folytonosság egy speciális elrendezés-típust jelent. Cantor utolsó nagy művében el is jut ehhez az általa Θ-val jelölt rendtípusnak a meghatározásáig (Cantor 1932a. §11). Nem sokkal később, 1907-ben Ernst Zermelo bebizonyította azt is, hogy bizonyos feltevések mellett Cantornak az előbb említett sejtése is igaz: minden halmaz, így a valós számok hagyományos rendezés szerint folytonosnak tekintett sokasága is jól-rendezhető, s így elrendezve, ugyanezek a számok akár egy *progresszió* elemeiként is felfoghatóak. A jólrendezés és a rendtípus fogalmaira azonnal kitérek.

[10] Már most érdemes tehát szem előtt tartani, hogy a szukcesszív szintézis fogalmára épülő kanti tapasztalat-felfogással nem az lesz a problémám, hogy a tapasztalatfolyamot diszjunkt elemből állónak képzeli el. Látni fogjuk: ez még az általam kidolgozott végső – folytonosságon alapuló – elgondolásban is így lesz. Kiindulópontként még abban is követni fogom Kant felfogását, hogy a tudatra jellemző szukcessziót én is egy lépésekben előrehaladó folyamatnak tartom. A Cantor munkái által lehetővé tett új gondolati alakzat annak ellenére vezet el a progresszió új fogalmához, hogy e két meggyőződésben egyezik a Kant által is használt hagyo-

sell elemzéseiben a sorok sajátossága többek között az, hogy egy speciális *reláció* „generálja" őket, melynek egyik fő jellemzője, hogy aszimmetrikus (vagyis ha egy *a* elem a szóban forgó relációban áll *b*-vel, akkor *b* nem áll e relációban *a*-val).[11] Ilyen aszimmetrikus reláció a *kisebb*, az *előbbi*, *korábbi*, de ilyen például az *apja* is. E relációk némelyike a szóban forgó elemek osztályát bizonyos módon *rendezi is*. Az aszimmetria mellett a rendezésként felfogható relációk egy további jellegzetessége, hogy azoknak a sokaságoknak, amelyeken értelmezve vannak, bármely két különböző eleme között így vagy úgy fennállnak.[12] Az előbb említett aszimmetrikus relációk közül a *kisebb*, a *korábbi*, az *előbbi rendezik* a megfelelő elemeket: ha például a *korábbi* relációt időpontokra értelmezzük, akkor bármely két különböző időpont közül az egyik korábbi, mint a másik. Ezzel szemben az *apja* reláció ugyan aszimmetrikus, ám nem rendezés, hiszen ha a relációt például egy ember férfiági felmenői között értelmezzük, akkor e sor elemeire nem igaz, hogy bármely kettő közül az egyik apja a másiknak.

Mielőtt továbblépünk a progresszió fogalmának vizsgálatához, a későbbiek szempontjából már most érdemes kitérnünk a rendezés és a rendezett sokaságok két fontos sajátosságára. Az elsőt Russell maga is hangsúlyozza: egy sokasághoz egyetlen rendezés sem tartozik *eleve hozzá*. „Amikor a rendezés *(order)* meghatározását keressük, akkor a legelső dolog, amit észre kell vennünk, hogy egyetlen halmazhoz sem társítható – a többi kizárásával – csupán egyetlen rendezés. Egy halmaz rendelkezik az összes olyan rendezéssel, amely vele kapcsolatban lehetséges." (Russell 2000. 29.) Bár bizonyos sokaságokhoz automatikusan társítunk egy sorrendet – például az első hat természetes szám halmazát óhatatlanul a szokásos, e számokon értelmezett rendezés szerint növekvő sorrendben gondoljuk el (1,2,3,4,5,6) – ám ez csak azért van, mert „ez a rendezés annyira ismerős és természetes a számunkra, hogy hajlunk arra: e halmaz esetében ezt tekintsük *a* rendezésnek; ez azonban hibás gondolat" (i.m. 30). E sorrend semmivel sem inkább tartozik hozzá az említett halmazhoz, mint az, amelyben ugyanezek az elemek csökkenő sorrendben követik egymást (6,5,4,3,2,1), vagy amelyben minden páros szám megelőzi a nála eggyel kisebb páratlant (2,1,4,3,6,5). Éppen így emberek egy adott csoportjához semmivel sem inkább tartozik hozzá a születési idő szerinti elrendezés, mint a magasság, a súly vagy a neveik *abc* sorrendje alapján adódó egyéb rendezések.

---

mányos progresszió-fogalommal. A különbség természetesen egy a lépésekben előrehaladó sor értelemén belül megnyíló további megkülönböztetésen fog alapulni.

[11] Lásd Russell 1992. IV. rész

[12] Bár egy ilyen rövid összefoglalóban nem lesz szükséges a szóban forgó fogalmak pontos definíciójára, ám a relációk utóbbi sajátosságát *trichotómiának* (vagy *összefüggésnek*) szokás nevezni. Az úgynevezett lineáris (erős) rendezések – amelyekről most szó van – további lényeges sajátossága, hogy *tranzitívak* és *irreflexívek*. Az utóbbi két tulajdonság – melyekből már következik a fent említett aszimmetria – most nem lesz számunkra érdekes. E fogalmak pontos meghatározását bármely bevezető logika tankönyv tartalmazza.

A másik fontos idekapcsolódó észrevétel, hogy ugyan Russellel együtt úgy fogalmaztam: egy sort egy rendezési reláció *generál*, ezt nem úgy kell értenünk, hogy az elemek a szóban forgó reláció segítségével állíthatóak elő, vagy hogy a relációra támaszkodva valamiképpen végig lehet menni a sor elemein. A sort generáló reláció egyszerűen *fennáll* az adott elemek között, függetlenül attól, hogy azokat a megfelelő sorrendben 'állítjuk-e elő', vagy sem. Az utóbbi tényt különösen akkor kell majd szem előtt tartanunk, amikor a következő részben végtelen sok elemet tartalmazó halmazokon értelmezett különféle rendezésekről lesz szó.[13] Ezek után visszatérhetünk a progresszió fogalmához.

Mivel egy progresszió és a Kant által is használt szukcesszió is sor, így e fogalmak alapjainál is a rendezés, illetve *a rend* fogalma áll. Ezeknek, vagyis a sorozatoknak azonban a többi sorral szemben az a sajátossága, hogy lépésekben halad előre: elemeiket egy a rendezésnél is egyszerűbb, általában *rákövetkezésnek* nevezett reláció kapcsolja egymással össze. Ez abban különbözik a rendezés relációjától, illetve annyiban egyszerűbb egy rendezésnél, hogy egy elemet a szóba jövő elemek közül nem kapcsol össze bármelyik másikkal: minden elemnek csak egyetlen rákövetkezője van.[14] Az *apja* reláció például az egyenes ági férfi felmenők között a rákövetkezés egy esete, a természetes számok sorában pedig minden szám rákövetkezője a nála egyel nagyobb. Elsőként Giuseppe Peano mutatta meg, hogy pontosan milyen feltételeknek kell egy sokaságnak és a rákövetkezés rajta értelmezett relációjának megfelelnie ahhoz, hogy a reláció a sokaságot egy sorozatba rendezze el.[15] Ugyan meglehetősen nyilvánvalónak tűnik, hogy a rákövetkezés így körülhatárolt fogalma egyben egy rendezést is meghatároz, mégis Gottlob Frege volt az első, aki precízen meg tudta mutatni, miként lehet a logika eszközeivel a *rákövetkezés* relációja alapján a szóban forgó elemek egy *rendezését* is definiálni. Kicsit közérthetőbben: ő mutatta meg, miként lehet például az *apja* reláció alapján az *ős* (pontosabban az *egyenes ági férfi felmenő*) relációját definiálni, amely az adott le- (vagy inkább fel-) származási

[13] Valójában e két tulajdonságot önmagában nem tartom minden további nélkül bármely sokaságra érvényesnek. A már említett kéziratban (Komorjai m.e.) Cantor, illetve Neumann János rendszám fogalmát tárgyalva megmutatom: vannak olyan sokaságok, melyek elemei mintegy „maguktól sorba rendeződnek", s így egy bizonyos rendezés inkább hozzájuk tartozik, mint bármely másik. Másrészt e sokaságok elemeinek sorrendjét nem tarom a keletkezésüktől teljesen függetlennek, így bizonyos esetekben, önmagában véve a második sajátosságot sem tartom minden megszorítás nélkül érvényesnek. Most azonban a rendszám fogalma nem lesz lényeges számunkra, így e megszorításokra nem térek ki.

[14] Vagyis e reláció – ugyan a rendezéshez hasonlóan aszimmetrikus és irreflexív –, ám nem trichotóm, és nem is tranzitív. Világos, hogy nem minden sor progresszív. Ha például a természetes törtek halmazát tekintjük (vagyis az úgynevezett racionális számokat, amelyek két egész szám hányadosaként állnak elő), akkor ugyan e számokat a szokásos kisebb–nagyobb rendezés egy sorba rendezi, de egy ilyen törtnek nincs rákövetkezője: nincs egyetlen olyan racionális szám sem, amely után a fent említett rendezés szerint közvetlenül egy másik következeke. Cantor az ilyen módon elrendezett sokaságokat *mindenütt sűrűnek* nevezi. Lásd Cantor 1932a. 304. E sajátosságról részletesebben egy folytonosságról szóló írásban fogok szólni.

[15] Peano 1967. A szükséges axiómákat ld. §1. 94.

lánc elemeit már *rendezi*. [16] A sorozatokat ennek megfelelően – a többi sorral szemben – úgy határozhatjuk meg, hogy bennük minden elemnek van rákövetkezője. Most nem szükséges a hagyományos értelemben vett progresszió, a szukcesszió vagy sorozat pontos meghatározását megismernünk. Frege munkája nyomán könnyen úgy tűnhet, hogy egy sorozatot a hagyományos felfogás szerint az jellemez, hogy minden eleme előbb-utóbb elérhető egy kezdőeleméből kiindulva, a rákövetkezés relációja révén lépésekben előrehaladva. Ez azonban valójában csak a sorozat kanti változatára igaz, amit én szukcessziónak fogok nevezni. A hagyományos használatban a most említett három fogalom (sorozat, progresszió, szukcesszió) terjedelme egybeesik.

Cantor egyik alapgondolatából kiindulva azonban megmutatható, hogy a sorozat fogalmának értelme tágabb, s ennek megfelelően én a nem-szukcesszív sorozatokat progressziónak fogom nevezni. Mindenekelőtt Cantor újítása nyomán fordíthatunk a rákövetkezés és a rendezés előbb említett, hagyományos, Frege által meghatározott viszonyán, s így felfogva, a többi sorhoz hasonlóan, a sorozat meghatározásában is *a rendezés* relációja játssza majd a legalapvetőbb szerepet. Cantor gondolatait követve tehát a *rákövetkezés* relációját lehet a progressziót generáló *rendezés* fogalmára támaszkodva meghatározni, és nem fordítva, ahogyan azt Frege tette.

A most említett fordulatot és ezzel együtt a sorozat fogalmának pontosabb értelmezését Cantornak az az ötlete teszi lehetővé, hogy a rendezés fogalmán belül, *jól-rendezés* néven megkülönbözteti azokat a relációkat, amelyek úgy rendezik el egy sokaság elemeit, hogy a sokaság tetszőleges részhalmazának legyen a rendezés szerint minimális, vagyis legkisebb eleme.[17] A *jól-rendezett* halmazokon egyszerűen értelmezhető *a rákövetkezés* relációja: bármely elem rákövetkezője a nála nagyobb elemek közül a *legkisebb* lesz.[18] Hamarosan látni fogjuk: ha úgy

[16] Frege a *Begriffsschrift* III. részében dolgozza ki „a sorozatok általános elméletének bizonyos részleteit" (Frege 1993). A szóban forgó rendezés definícióját lásd a 27§-ban a 62. oldalon. (A sorozatokról szóló rész a *Begriffsschrift* magyar fordításában csak Ruzsa Imre kiváló összefoglalásában szerepel, lásd Frege 2000. 15–73.)

[17] Cantor a *Beiträge* 12.§-ban másként határozza meg a jól-rendezés fogalmát (Cantor 1932a. 312), ám azonnal bebizonyítja, hogy az általa adott definíció ekvivalens azzal, amit fentebb adtam meg (lásd a 12§ A és B tételét, 1932a. 313).

[18] Így felfogva a progresszió fogalma a helyére kerül, és valóban a *sor* – lineáris rendezés által meghatározott általánosabb – fogalmának speciális eseteként tűnik fel. Ez azzal jár, hogy a szukcesszió, illetve az ezzel hagyományosan ekvivalensnek tekinthető sorozat fogalmának meghatározásában szereplő öt Peano-axióma közül egyet – az úgynevezett indukció érvényességét kimondó axiómát – nem tekintem a sorozat általános fogalmát meghatározó összefüggésnek. (Már Russell felfigyel rá, hogy Peano valójában a szukcesszió, és nem (csupán) a természetes szám fogalmát határozza meg, lásd Russell 1992. 122. Ő természetesen nem az általam használt szukcesszió, hanem a progresszió terminust használja. Ezen a ponton így eltávolodom Russell értelmezésétől, aki magától értetődőnek tekinti, hogy a sorozat fogalmának része az indukció. Én a jól-rendezett sorokat tekintem sorozatnak, s ezeken *értelmezhető* a rákövetkezés következő sajátosságokkal jellemezhető relációja: egy sorozatnak van olyan eleme (ez a kezdőelem), amely nem rákövetkezője semminek; minden tagnak van pontosan egy

definiálunk, hogy minden jól-rendezett halmaz sorozatot alkot, akkor egyrészt még mindig a sorozat fogalmának intuitív jelentéskörén belül maradunk, másrészt viszont a fogalom a hagyományosnál tágabb körben lesz alkalmazható.

Mivel az új megközelítésében a *rákövetkezés* relációját definiáljuk a sorozatot generáló *rendezés*re hivatkozva, nem pedig fordítva, így azt mondhatjuk: e Cantor elgondolásai alapján megalkotott fogalom is a rendezés fogalmán alapul, s így egy úgynevezett *ordinális* fogalom.[19] Azt kell már csak megértenünk, miért és miként terjeszti ki az új meghatározás a szukcesszió hagyományos értelmét. A különbség a végtelen fogalmának szintén Cantor által meghatározott új értelme alapján lesz megvilágítható: végtelen sorozatok között lesz csak olyan, amely a korábbi fogalommeghatározás szerint nem minősül szukcesszívnek, tehát az általam használt értelemben progresszív lesz. Ez egyrészt lehetővé teszi a radikális újdonság és a keletkezésesemény struktúrájának, valamint a tudat új fogalmának közelebbi meghatározását, másrészt csak a végtelen e fogalmának vizsgálata során fogjuk azt is megérteni, hogy az új értelemben vett sorozatokra miért is alkalmazható jogosan a „progresszió" kifejezés.

---

rákövetkezője; és különböző elemek rákövetkezője is különböző. (Itt kezdőelem alatt ekkor érthetjük azt az elemet, amely *kisebb,* mint a sorozat bármely tőle különböző eleme. Ez azért legitim, mert én minden sorozat, s így a progresszió esetében is a sort generáló [jól]rendezés relációját tartom alapvetőnek. A szukcessziók, ezen belül az induktív sorozatok, a progressziók pedig, amint azonnal látni fogjuk, nem ilyenek.)

[19] Annak ellenére, hogy éppen ebben a kérdésben eltérek Russell értelmezéseitől, aki a szám fogalmát nem tekinti *ordinális* fogalomnak, Russell nagyon is tisztában van vele – sőt talán éppen ő az, aki elsőként hangsúlyozza –, hogy Cantor munkái nyomán milyen nagy jelentőségre tesz szert a *rendezés,* vagyis az *ordinalitás* fogalma. Amint írja: „a rend(ezés) *(order)* fogalma egyike azoknak a fogalmaknak, amelyeknek a matematikában hatalmas szerepe van. […] E tudománynak vannak ugyan olyan részei, amelyek nem függenek a rendezés fogalmától, ám ezek száma elenyésző azon részek számához képest, melyekben e fogalom szerephez jut." (Russell 2000. 29.) Ha viszont a fenti gondolatmenetnek megfelelően a progresszió fogalmát is a rendezés fogalmára alapozzuk, s ebből kiindulva – Cantort követve – elfogadjuk, hogy a szám fogalma maga is *ordinális* fogalom, akkor akár egy lépéssel tovább is mehetünk: Russell maga is úgy látta, hogy Peano munkája nyomán annak kimutatása, hogy „az aritmetikai fogalmak elégségesek a matematikához", vagyis „a matematika aritmetizálása eljutott a legvégső tökéletességig" (Russell 2000. 7). Ha azonban a progresszió és a számfogalom valóban *ordinális* természetű, akkor ez a rendezés fogalmának matematikai jelentőségét is tovább növeli annál, mint amit Russell gondol. Ugyan a kardinális és az ordinális szám fogalma logikailag független egymástól, mégis, azt hiszem, filozófiai érvek szólnak amellett, hogy a számfogalom alapvetően nem kardinális, hanem ordinális fogalom, tehát feltételezi a rendezés fogalmát. (Ezeket az érveket részletesen kifejtem [Komorjai m.e.]-ben.) Cantor maga ugyan megadta a kardinális szám fogalmának egy az ordinális- vagy rendszám fogalmától független meghatározását is, azonban – elsősorban a kontinuum számosságával kapcsolatos problémák miatt – a kardinális szám legalapvetőbb meghatározását végül is a *rendszám* fogalmára alapozza. Azt hiszem, éppen ez az alapvetően *ordinális* jellegű szám-, illetve progresszziófogalom az, amit a tudat fogalmának megértéséhez is szem előtt kell tartanunk. Richir és Tengelyi elképzelésének korábban már említett problémái is legfőképpen abból adódnak, hogy e rendezéssel kapcsolatos tényeket nem veszik figyelembe: értelmezésük során végig a végtelen *számosság*, vagyis a végtelen *kardinális* szám fogalmára támaszkodnak. Ez egyébként Cantor alapmeggyőződéseivel is ellentétes. E kérdéskörre az írás végén még visszatérek.

3. Végtelen

Ahhoz, hogy megértsük, az előbb említett fordulat után miért lesz a sorozat fogalma tágabb terjedelmű, Cantor végtelenre vonatkozó egyik legalapvetőbb meglátása vezet el. Ő figyel fel elsőként a végtelen fogalmának egy speciális megkülönböztető jegyére:[20] ha véges sok elemet rendezünk el egy sorozatba, akkor az elemeket ugyan sokféleképpen, vagyis többféle *sorrendben* el tudjuk rendezni (*n* elemet *n!* féleképpen), ám minden ilyen sorozat ugyanolyan *típusú* lesz. A végtelen sokaságok Cantor által felfedezett legfontosabb megkülönböztető jegye éppen az, hogy ezek nem csupán többféle *sorrendben*, hanem több különböző *típusú* sorba is elrendezhetőek. Ennek megértéséhez elsőként természetesen a rendezés típusának, vagyis röviden a *rendtípus*nak a fogalmát kell értelmeznünk.

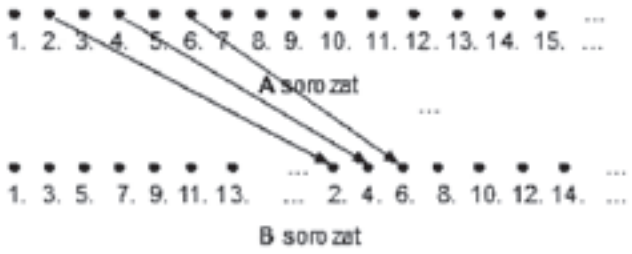
Bár e fogalom bevezetése Cantor egyik legalapvetőbb újítása, érdekes módon ő maga még nem jut el egy egzakt meghatározáshoz: az általa adott definíció az absztrakció pszichológiai képességére hivatkozik.[21] A pontos meghatározásra nekünk sem lesz szükségünk. A fogalmat elég lesz a *térbeli elrendezés típusával* való analógia révén bevezetni. Ha van néhány elemünk, akkor attól függetlenül, hogy mik azok, a térben különféle formációkban tudjuk őket elrendezni. Például hat almát, hat üveggolyót, de akár hat számjegyet vagy betűt is el tudunk rendezni egy szabályos háromszögalakzatban (legfelül egy, alatta kettő és ez alatt három elemmel), vagy olyan módon, ahogyan egy dobókockán helyezkednek el a hatos szám pöttyei, de akár úgy is, hogy egy vonal mentén egyetlen *sorozatba* rendezzük el őket. Ezek olyan különféle térbeli elrendezés-típusok, melyeknek megfelelően bármely hatelemű halmaz elemei elrendezhetőek. Azt ugyan variálhatjuk, hogy egy ilyen elrendezés-típuson belül melyik elem hol legyen, például hogy egy hatelemű betűsorozaton belül melyik betű legyen elől, és azt melyik kövesse, ám ezzel az elrendezés *típusán* nem változtatunk: e típus független a benne szereplő elemek konkrét elrendezésétől. A térbeli elrendezés e típusát szemléletesen úgy kaphatjuk meg, ha elvonatkoztatunk az elrendezés-

[20] A végtelennek már Cantor előtt is ismerték egy olyan tulajdonságát, amely alkalmas volt arra, hogy a fogalmat ne a véges tagadásaként fogjuk fel. Eszerint a végtelen sokaságok egy jól meghatározott értelemben ekvivalensek saját maguk egy valódi részével, vagyis pontosan azok a sokaságok végtelenek, amelyek kölcsönösen egyértelműen leképezhetőek egy valódi részükre. A pontos meghatározásra most nem lesz szükségünk. Galilei és Bolzano e sajátosságot, amely ellentmondani látszott Euklidész *Elemei* 8. axiómájának (Euklidész 1983. 47) – mely szerint az egész mindig nagyobb a résznél –, a végtelen valamiféle paradox tulajdonságának tekintették (Galilei 1914. 31–32; Bolzano 1851. §20). E sajátosságot elsőként Richard Dedekind használta fel arra, hogy a végtelen sokaság fogalmát ezt felhasználva *definiálja* (Dedekind 1965. 64).

[21] Cantor meghatározása a *Beiträge* első részének 7. paragrafusában található. A meghatározás intuitív természete azért nem okoz számára a későbbiekben problémát, mert a rendtípusok azonosságát a *hasonlóság* fogalmára támaszkodva már egzakt módon meghatározza, és a későbbiekben csupán erre a fogalomra támaszkodik (Cantor 1932a. 297–298).

ben szereplő elemek specifikus sajátosságaitól, vagyis ha olyan erősen 'hunyorítunk', hogy a konkrét elemeket már a térbeli helyzetük alapján tudjuk csak megkülönböztetni. Ha tárgyak egy elrendezésére ily módon, a konkrét tartalmuktól elvonatkoztatva nézünk, akkor valamiféle ponthalmaz formájában maga az elrendezés típusa jelenik meg a szemeink előtt. Tárgyak olyan elrendezései, amelyeket így 'hunyorítva' is meg tudunk különböztetni, eltérő térbeli elrendezéstípusokat adnak. Különböző *hosszúságú sorozatok* például mind különböző rendtípusba fognak tartozni, hiszen ezeket akkor is meg tudjuk különböztetni egymástól, ha elvonatkoztatunk a tagok specifikus sajátosságaitól. Ugyan a különböző hosszúságú sorozatok mindegyike *sorozat*, ám mégis különböző elrendezés-típusba tartoznak. A rendtípus absztrakt, nem térbeli fogalmát e térbeli példa analógiájára érdemes intuitív módon megközelíteni: ezek a *sor fogalmán belül* különböző, az előbb körvonalazott értelemben véve absztrakt struktúrákat adnak majd meg. Mindez a következő példák alapján még világosabb lesz.

Cantor tehát arra figyel fel, hogy ha megengedünk végtelen hosszúságú sorokat is, akkor a rendezés típusának korábban említett – véges esetekben érvényes – *sorrendtől* való függetlensége nem áll fenn: végtelen elemből álló sorok több különböző típus szerint is elrendezhetőek. Ha például elsőként végtelen sok, a természetes számok révén megjelölt elemet egy végtelen egyenes mentén állítunk sorba (lásd az alábbi ábrán az **A** sorozatot), majd úgy rendezzük át őket, hogy a páratlan számokkal megjelölt elemeket – az egymás közötti sorrendjüket megtartva – a párossal jelölt elemek után *tesszük*[22] (lásd az alábbi ábrán a **B** sorozatot), akkor a rendezett elemek szám(osság)a ugyan nem változik, hiszen csak más sorrendbe állítottuk ugyanazokat az elemeket, ám az előbbiek után talán már nyilvánvaló, hogy ekkor egy egészen *más típusú* rendezett sort kapunk, mint amilyen az eredeti volt.



[22] E lehetőség értelmezésekor érdemes felidézni azt, amit egy sokaság különféle rendezéseivel kapcsolatban az előző pontban elmondtam: egyrészt: mivel egy adott halmaz elemeivel együtt az elemek összes lehetséges elrendezése is adott, így a B elrendezés éppen úgy hozzátartozik a pontokkal jelölt halmaz elemeihez, mint az A. Másrészt e tényt nem befolyásolja, hogy e rendezés szerint nem tudunk „végigmenni" az elemeken (hiszen a 2-vel jelölt elemhez egy ilyen *előrehaladás* során soha nem jutnánk el), mert minden rendezés egy *reláció*, amely az elemek között még akkor is egyszerűen *fennáll*, tehát az *elemekkel együtt adott*, ha végtelen sok elemről van szó.

Könnyen látható, hogy a két sorozat között akkor is különbséget tudunk tenni, ha az elemeik minden specifikus tulajdonságától elvonatkoztatunk (ezért jelöltem őket puszta pontokkal) és csak az elrendezésüket, az egymás közötti viszonyaikat vesszük tekintetbe, vagyis azt az absztrakt struktúrát, amely szerint el vannak rendezve. Ugyan a két rendtípus megkülönböztetésében a fenti szemléltetés még mindig erősen támaszkodik az ábra térbeli sajátosságaira (a pontok rendezését a számozáson felül a térbeli elhelyezkedésük révén határoztam meg), ám a térbeli elrendezés ebben az esetben nem valamiféle illúziókeltés eszköze: a két rendtípus különbsége könnyen megfogalmazható tisztán a rendezés (tehát a kisebb–nagyobb) terminusaiban is: amíg az új sornak van olyan eleme (például a 2-vel jelölt), amelyet végtelen sok másik előz meg (vagyis végtelen sok *nála kisebb* van), addig az **A** jelű eredeti sorban ilyen elem nincs. Pontosabban: ha a 2-vel jelölt elemet szemügyre vesszük, bármelyik őt megelőző elemet (vagyis bármilyen *nagy* páratlan számmal megjelölt elemet) veszünk is, végtelen sok elem van az utóbbi és a 2-vel megjelölt elem közé *besűrítve*. Éppen ezért egy sorozat ilyen elemét *torlódási pontnak* szokás nevezni.[23] Ezek után nem csupán azt mondhatjuk el, hogy egy sokaság akkor és csak akkor végtelen, ha több különböző *típusú* sorba rendezhető el, hanem azt is, hogy végtelen sokaságok esetében e különböző típusú sorok között lesznek olyanok, amelyekben *vannak torlódási pontok*. Így meghatározva – a rákövetkezés és a sorozat, illetve a progresszió fogalmai után – a végtelen fogalma is rendezésen alapuló, alapvetően *ordinális* fogalomnak bizonyul.

Mielőtt tovább lépnék a radikális genezis és az új értelemben vett progresszió kapcsolatának tárgyalására, vissza kell térnünk a két korábban nyitva hagyott kérdésre: vajon az új meghatározás szerint az efféle, torlódási pontokat tartalmazó végtelen sorok is sorozatokat, s így progressziót alkothatnak-e, és ha igen, akkor miért jogos e furcsa sorokra is éppen ezt a kifejezést alkalmazni.

Nem nehéz belátni, hogy ha **A** sorozat jól-rendezett, vagyis ha az általam bevezetett új értelemben véve sorozat, akkor **B** is az. [24] És mivel a természetes számok soráról könnyen látható, hogy az általam megadott értelemben véve egy

[23] A torlódási pont fogalma maga is tisztán *ordinális* fogalom, tehát a *végtelen* fogalma kiküszöbölhető a fenti kvázi meghatározásból. A végtelen kifejezést tartalmazó meghatározást csak azért alkalmaztam, mert ez talán jobban szemlélteti, miért is mondhatjuk: egy ilyen elem előtt a sor *összetorlódik*. A *tisztán ordinális* meghatározás a következő: egy sor *p*-vel jelölt eleme pontosan akkor torlódási pont, ha a sor *bármely p*-nél kisebb *x* eleméhez a sornak van olyan eleme, amelyik *x*-nél ugyan nagyobb, ám még mindig kisebb, mint *p*.

[24] B sor elemeinek tetszőleges részhalmaza vagy csak páros, vagy csak páratlan számmal jelölt elemekből áll, vagy mindkét fajtából tartalmaz néhányat. Az első két esetben a részhalmaznak nyilvánvalóan van legkisebb eleme, hiszen ezen elemek B-beli rendezése megegyezik az A-beli rendezésükkel, amelyről feltettük, hogy jólrendezi őket. A harmadik esetben, amikor is egy részhalmaz páros és páratlan számmal jelölt elemeket is tartalmaz, ezek közül az összes páratlannal jelölt kisebb az összes párossal jelöltnél, a páratlannal jelöltek B-beli rendezése viszont ismét egyezik ezen elemek A-beli rendezésével, így ezek között ismét lesz legkisebb. Az utóbbi elem egyben az egész szóban forgó részhalmaznak is a legkisebb eleme

sorozat, **A** sorozatot pedig a fenti ábrán a természetes számok sorához hasonlóan rendeztem el,[25] így **B** is sorozat. Ezzel beláttuk, hogy az új értelemben véve egy sorozat tartalmazhat *torlódási pontokat* is. Ezzel szemben a hagyományos értelemben vett szukcessziók nyilvánvalóan nem tartalmazhatnak ilyeneket, hiszen világos: egy torlódási pont nem érhető el a kiinduló elemből a rákövetkezés relációja révén, lépésekben előrehaladva. Ennek megfelelően a hagyományos értelemben vett *sorozatokat szukcessziónak*, a többit pedig progressziónak fogom nevezni. Mivel **B** sor a hagyományos, Peano–Frege-féle meghatározás szerint nem szukcesszív, így a most bevezetett szóhasználatban progresszió lesz, az **A** sor viszont már a régi meghatározás szerint is sorozat, s így – szemben **B**-vel – az általam alkalmazott terminológia szerint *szukcesszív*.

Ezek után áttérhetünk a kérdésre, milyen alapon nevezhetjük a torlódási pontokat tartalmazó sorokat sorozatnak? Korábban ezzel kapcsolatban annyit mondtam, hogy minden olyan sort sorozatnak tekintek, amely *lépésekben* halad előre, tehát értelmezhető rajta a rákövetkezés relációja. Most már világosabban látjuk: ez az új értelemben vett sorokra is teljesül: ezekre is áll, hogy *minden elemüknek van rákövetkezője*. A kétféle sor legfőbb különbsége abban rejlik, hogy a progressziókra – azzal együtt, hogy minden elemüknek van rákövetkezője – a fordított összefüggés már nem áll: ezek esetében nem igaz, hogy a kezdőelemükön kívül minden elemük egy másikra következik rá, vagyis hogy minden elemhez van olyan elem, mely*nek ő* a rákövetkezője. A torlódási pontok azzal együtt jelentenek valamiféle – kezdőelemhez hasonló – *új kezdetet*, hogy van előzményük – ennyiben eltérnek a kezdőelemtől. Azt hiszem, éppen a torlódási pontok sajátosságai – például az előbb említett kettős természetük – alapján válik csak lehetségessé, hogy értelmezzük a radikális újdonság, az alkotás, az invenció, vagyis a tudat új fogalmának minden, az új fenomenológia által felfedezett sajátosságát: például az újdonságtapasztalat sajátos időszerkezetét, eseményszerűségét, s az új alkotásoknak és gondolatoknak a tradícióhoz való viszonyát is.[26] Amíg az újkori, karteziánus-kanti tudat-, illetve időfelfogás a szuk-

lesz, s ezzel beláttuk, hogy B rendezett halmaz is jól-rendezett: tetszőleges részhalmazának van legkisebb eleme, s így az új, „cantori" értelemben progressziót alkot.

[25] Most nincs szükség arra, hogy két rendezett halmaz *hasonlóságának fogalmát* pontosan meghatározzam, elég lesz az az intuitív kép is, ami a fenti ábra alapján nyilvánvaló: mivel a természetes számok sorát növekvő sorrendben A sor tagjai alá tudtuk írni úgy, hogy minden pontnak megfelelt pontosan egy szám, és fordítva: minden számnak pontosan egy pont, így a számok hagyományos rendezése és A pontjainak a képen adott elrendezése hasonló. Ebből adódóan, ha az egyik jól-rendezett, akkor a másik is az. Két rendezés hasonlóságának pontos meghatározását lásd Cantor 1932a. 297.

[26] Ezen a ponton természetszerűleg merülhet fel a kérdés, miként használható egy fogalmilag rögzített és egyes szám harmadik személyű perspektívából, mintegy „kívülről" megszemlélhető kép, illetve gondolati alakzat a tapasztalati genezis fenomenológiai elemzésében: az utóbbinak éppen azt kellene – a fenomenológiai elemzésekre jellemző egyes szám első személyű perspektívából – leírnia, hogy miként is élünk át egy adott tapasztalatot. Érdemes megjegyezni, hogy ez minden fenomenológiai elemzés problémája. Bár e nehézséget itt

cesszív végtelen hagyományos, addig az új fenomenológia tudatfogalma a cantori értelembe vett transzfinit végtelen fogalmán alapul. Részletesebb fogalmi elemzésekkel belátható volna, hogy az előbbi a *potenciális*, az utóbbi viszont az *aktuális* végtelen fogalmát ragadja meg.[27]

Most e sajátosságok közül egyetlenegyre szeretnék csak kitérni. A progresszió cantori fogalma és a torlódási pontokat tartalmazó sorozatok ebből adódó lehetősége, illetve az ezek által megnyitott új értelemalakzat teszi csak érthetővé, miként kapcsolódhat össze egyetlen, progresszívnak nevezhető folyamatban két, egymástól *típusában* lényegileg különböző elem: csupán e fogalmak alapján világítható meg, miként szövődhet össze egymással egyetlen tudatfolyamon belül képződő és már rögzült értelmek folyama.

Az új értelemben vett sorozat, vagyis egy progresszív sor már Cantor önértelmezésében is két egymástól eltérő *típusú* elemet tartalmaz.[28] Egy ilyen sorban egyrészt olyan tagok szerepelnek, melyek egy másik elem rákövetkezői, másrészt viszont olyanok – a torlódási pontok –, amelyek nem rákövetkezői semminek. Az utóbbiakat éppen olyan *ugrás* választja el az őket megelőzőektől, mint amilyen a radikális újdonság eseményszerű pillanatait választja el a hagyomá-

terjedelmi okok miatt nem tudom tárgyalni, a Komorjai m.e.-ben a problémára részletesen kitérek. A megoldás a keletkezés speciális esetében abban rejlik, hogy e folyamat valójában „nyomokat" hagy a harmadik személyű perspektívából leírható jelenségeken, s e nyomok elemzése révén utólag is megragadható és leírható. Az említett műben bizonyos nyomok, illetve fenomének (a legegyszerűbb ilyen fenomén a világba ágyazott dolog tapasztalati értelme) éppen a torlódási pontoknak megfelelő szerkezetet mutatnak fel.

[27] E következmény belátása jóval komplexebb feladat, mint gondolnánk. Először is úgy tűnhet, hogy Cantor munkái után a potenciális végtelen fogalma kiüresedik. E fogalmat Cantor maga sem tekintette a végtelen egy változatának. Elemzései szerint a potenciális végtelen a matematikában nyert pontos értelmet, ám e pontosítás révén világossá vált, hogy „elsősorban változó, tehát vagy minden határon túl növekedő, vagy tetszőlegesen kicsinyre lecsökkenthető, ám mindig *véges* mennyiséget jelent". Éppen ezért Cantor e végtelent „*nem-tulajdonképpeni-értelemben-vett-végtelennek*" hívja (Cantor 1932b. 165). Elsőként tehát e fogalomnak kell valamiféle új értelmet tulajdonítani. Másrészt viszont az is igaz, hogy Cantor gondolatai az aktuális végtelen fogalmának nem nyújtanak semmiféle igazolást: egyszerűen feltételezik azt, hogy van ilyen sokaság. Annyit mutatnak csak, hogy ha feltételezzük a legegyszerűbb aktuálisan végtelen sokaság létezését, akkor többféle, típusában és számosságában is különböző végtelen sokaság létét is el kell fogadnunk. A *Welt und Unendlichkeit*ban Tengelyi egyik tévedése éppen abban áll, hogy úgy véli: Cantor elgondolásaiban megtalálhatjuk az aktuális végtelen létének valamiféle igazolását. Tudomásom szerint csupán két olyan, tisztán fogalmi alapon álló kísérlet van, amely megpróbálja *igazolni* az aktuális végtelen létezését: az egyik Dedekindé, a másik Fregéé, ám, hasonló okok miatt, később mindkettő tarthatatlannak bizonyult. Paradox módon éppen Tengelyi említett művében találunk egy olyan eredeti – ám husserli alapokon álló – gondolatmenetet, amely Cantor vizsgálódásainak fényében az aktuális végtelen létezésének egy *fenomenológiailag megalapozott* igazolását nyújtja. Mindezeket a problémákat részletesen végigelemzem Komorjai m.e.-ben.

[28] Cantor ráadásul e két különböző típusú elemmel a keletkezés két külön elvét *(Erzeugungsprinzip)* is összekapcsolja. Már a *Grundlagen*ben beszél „a *keletkezés két olyan elvéről*, amelyek segítségével az újonnan meghatározott végtelen számokat definiálni lehet" (Cantor 1932b. 166).

nyos történések sorától.[29] A progresszió új értelmére támaszkodva tehát mindenekelőtt azt érthetjük meg, *miként fonódhat össze* egyetlen sorozaton belül ugrásként értelmezhető, eseményszerű és hagyományos értelemben egymás után sorjázó pillanatok sora.[30] E lehetőség nélkül, azt hiszem, nincs radikális genezis. Ugyanakkor e gondolati alakzat arra az aszimmetriára is rávilágít, ami külső nézőpontból e folyamatra rátekintve az újdonság előzményei és következményei között áll fenn: bár egy radikálisan új tapasztalat maga az előzményeiből levezethetetlen, ám amint megjelent és beilleszkedett a már rögzült értelmek sorába, a benne összesűrűsödő értelem egy éppen olyan „tradíció" (szukcesszió) révén bontakozik ki, mint amelynek az őt megelőző „elemek" voltak a tagjai.[31]

IRODALOM

Bolzano, Bernard 1851. *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig, C. H. Reclam sen.

Cantor, Georg 1932. *Gesammelte Abhandlungen*. Ernst Zermelo (szerk.). Berlin, Springer Verlag.

Cantor, Georg 1932a. Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengelehre. In Cantor 1932. 282–356.

Cantor, Georg 1932b. Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. In Cantor 1932. 165–204.

[29] Az ugrás jelenségét közelebbről elemeztem az *Idő és folytonosság* 8. fejezetének 3., C*irkularitás és folytonosság* c. alrészében (Komorjai 2014. 293–320). A jelenséghez ott a nemdifferenciálható függvények egy speciális változata révén közelítettem, de világos, hogy annak a megközelítésnek az alapjainál is a torlódási pont fogalma áll.

[30] Azt hiszem, bármely olyan elgondolás, amely Richir gondolatai nyomán igyekszik megragadni az értelemképződés folyamatát, a következő hibába esik: abból az alapvetően helyes megállapításból kiindulva, hogy a szukcesszió hagyományos felfogására alapozva nem tudjuk e struktúrát megfelelően leírni, arra következtet, hogy az *egyáltalán nem írható le* valamiféle lineárisan rendezett sokaság segítségével. Lásd pl. Szabó Zsigmond elemzését az „abszolút idő elutasításával" kapcsolatban, és az ebből ott adódó „elágaztatott struktúrát" (Szabó 2005. 82). Hasonló következtetésekre jut Tengelyi is a keletkezés idejét, elsősorban Richir a „jövő, ami soha nem lesz jelen" fordulatát elemezve. Ld. különösen az *Értelemképződés és sorsesemény: Marc Richir és a diakritikai fenomenológia* című tanulmányt, mindenekelőtt annak *A sorsesemény időszerkezete* és *A továbbképződő értelem ideje* c. alfejezeteit (Tengelyi 1998 200–203, 204–209). Különösen Szabó esetében világos, hogy e téves következtetés egyszerűen abból adódik, hogy az általam most felvázolt, a sor – tehát a lineárisan rendezett sokaság – fogalmán belül megvonható további megkülönböztetéseket a szerző nem ismeri, illetve összemossa egymással, valamint abból, hogy a folytonos sokaságok Cantor által feltárt természetét éppen az előbbiek miatt figyelmen kívül hagyja. Ezek pontos ismeretében világos, hogy a keletkezés minden olyan sajátossága, amelyekből az említett szerzők a keletkezés „nem-lineáris", vagy „minden szabályt nélkülöző" természetére következtetnek, valójában éppen bizonyos lineárisan rendezett sokaságok meglehetősen szabályos struktúrája alapján világítható csak meg. E kritika részleteit ismét csak *A keletkezésről* c. művemben fejtem ki.

[31] Ez az írás csupán egy hosszabb tanulmány első fele. A második részben nem csupán azt tárgyalom, hogy a tapasztalati genezis mely egyéb vonásai válnak a progresszió új értelmezése révén (és a végtelen fogalmának bevonásával) értelmezhetővé, hanem azt is, hogy miként lehet a most vázolt, *diszkrét* elemek egymásutánjára alapozó modell megvilágító erejű a tapasztalatfolyam alapvetően *folytonos* természetére vonatkozóan. Ez valójában nem más, mint a Kant által transzcendentális dedukciónak nevezett feladat fenomenológiai formája.

Cantor, Georg 1932c. Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen. In Cantor 1932. 115–118.
Dedkind, Richard 1965. *Was sind und was sollen die Zahlen*. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Eulidész 1983. *Elemek*. Ford. Mayer Gyula. Budapest, Gondolat.
Frege, Gottlob 1993. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Ignacio Angelelli (szerk.), Hildesheim-Zürich – New York, Georg Olms Verlag.
Frege, Gottlob 2000. Fogalomírás. In Gottlob Frege *Logikai Viszgálódások*. Budapest, Osiris. 15–73.
Galilei, Galileo 1914. *Two New Sciences*. New York, MacMillan.
Husserl, Edmund 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság*. Budapest, L'Harmattan.
Komorjai László 2021. Az idő komplexitása. In Szigeti Attila és Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) *Komplexitás a természetben és a társadalomban*. Kolozsvár, Pro Philosophia Egyetemi Műhely Kiadó. 93-112.
Komorjai László m.e. *A keletkezésről*. Megjelenés előtt.
Lévinas, Emmanuel 1998. *Discovering Existence with Husserl*. Ford. R. A. Cohen – M. B. Smith. Evanston – Illinois, Northwestern University Press.
Peano, Giuseppe 1967. The principles of Arithmetic, Presented by a New Method. In Jean van Heijenoort (szerk) *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931*. Cambridge – Massachusetts – London, Harvard University Press. 83–97.
Richir, Marc 1986a. Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la theorie des ensembles. *Études phénoménologiques*. 3. 83–115.
Richir, Marc 1986b. De l'illusion transzendentale dans le théorie cantorienne des ensembles. In *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Universdié Libre de Bruxelles*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles. 93–118.
Russell, Bertrand 1992. *Principles of Mathematics*. London, Routledge.
Russell, Bertrand 2000. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London – New York, Routledge.
Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan.
Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlickeit*. Freiburg – München, Karl Alber Verlag.
Tengelyi László 2017. *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.

Héthelyi Máté

Enkrateia és phronészisz*

BEVEZETÉS

A következőkben amellett érvelek, hogy Arisztotelész szerint az enkratikus ágensnek nincs phronészisze. Ezt a phronészisz egy tág értelmezésére alapozom: mint a mérlegelési képesség erénye a phronészisz nemcsak a helyes döntésre tesz képessé, hanem arra is, hogy ezt a döntést az ágens megfelelően végre tudja hajtani. Ebből következően a phronészisz képes olyan reprezentációkat létrehozni a nem-racionális lélekrészben, melyek a helyes döntésnek megfelelő cselekedethez vezetnek, illetve képes megakadályozni, hogy olyan reprezentációk jöjjenek létre, melyek a döntéssel ellentétesek. Az enkratikus ágens esetében ez utóbbi nem történik meg, fellép benne motivációs konfliktus, és ez annak következménye, hogy létrejönnek olyan reprezentációk a nem-racionális lélekrészben, melyek a helyes értelmi döntéssel ellentétesek. Így az enkratikus ágens nem rendelkezhet phronészisszel.

Néhány szót a dolgozatban előforduló fontosabb görög terminusokról: a phronészisz (gyakorlati bölcsesség) esetében a görög kifejezést transzliterálom, mert nehezen fordítható magyarra, a „gyakorlati bölcsesség" nem túl szerencsés, hiszen egy hangsúlyozottan más értelmi erényhez, a bölcsességhez kapcsolja a phronészisztt. Simon (2023. 436) a „gyakorlati okosság" kifejezéssel fordítja, ez elkerüli a bölcsességgel való konnotációt, viszont nem fejezi ki igazán, hogy a phronészisz erény (okossággal egy nem erényes ágens is rendelkezhet). Az *enk-*

* Jelen dolgozat a 36. OTDK-n bemutatott pályamunkámon alapul, mellyel a Társadalomtudományi Szekció Filozófia Tagozatában I. helyezett lettem. Köszönettel tartozom Bárány Istvánnak és Lautner Péternek, akik hasznos megjegyzéseikkel segítettek, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját. Külön köszönet illeti Bárány Istvánt a közös *Nikomakhoszi etika* szövegolvasásokért. Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak hasznos tanácsaiért, továbbá az Eötvös Collegium Filozófia Műhely tagjainak írásom egy korábbi változatának megvitatásáért. Szeretném megköszönni az OTDK dolgozat két anonim bírálójának észrevételeiket és tanácsaikat, illetve a Magyar Filozófiai Szemle két anonim bírálójának részletes bírálatukat. Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-1 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

rateia és az *akraszia* esetében a magyar megfelelőt használom, ami az előbbi esetében az önuralom, az utóbbi esetében az akaratgyengeség. (Megjegyzendő, hogy Simon [2023. 435] az *akrasziát* „önuralomhiány"-nak fordítja, ez annyiban szerencsésebb, mint az akaratgyengeség, hogy nem utal az akaratra, melyet Arisztotelész nem kezelt önálló fakultásként. A tanulmányban ennek ellenére az akaratgyengeségnél maradok, mert az „önuralomhiány" az ágensek jóval tágabb körére igaz, akik nem feltétlenül rendelkeznek *akrasziával*, például hiányzik az önuralom egy zabolátlan emberből is, a zabolátlanság és az *akraszia* pedig élesen elkülönül Arisztotelésznél. Az *akraszia* körét jobban kijelöli tehát az akaratgyengeség, mint az „önuralomhiány".) Az ezekben az állapotokban levő ágenseknél az akratikusra az akaratgyenge terminust használom, az enkratikusra viszont megtartom az enkratikus jelzőt, mivel erre magyarul csak nehézkes körülírás adható (önuralommal bíró). A *phantaszia* fordításaként pedig a reprezentációt használom. A görög terminusokat, amennyiben magyar megfelelőt használok helyettük, az első használatkor zárójelben megadom, amennyiben pedig transzliterálom, akkor az első használatkor a magyar fordítást adom meg zárójelben. A görög terminusokat minden esetben kurziválom, kivéve a phronészisztt, ezt a sokszori használat miatt, a könnyebb követhetőség érdekében kurziválás nélkül írom.

Térjünk most rá a dolgozat gondolatmenetének rövid ismertetésére. A *Nikomakhoszi etiká*ban (a következőkben *EN*) Arisztotelész többször hangsúlyozza, hogy a phronészisz (gyakorlati bölcsesség) és a jellembeli erény összekapcsolódnak, azaz csak az erényes ágensnek van phronészisze (lásd például *EN* 1144b30–32; *EN* 1152a6–14; *EN* 1178a16–19). Az akaratgyengeséggel *(akraszia)* kapcsolatban Arisztotelész kifejezetten érvel amellett, hogy az akaratgyenge ágens nem rendelkezik phronészisszel, mivel egy ilyen ágens képtelen a morálisan helyes döntése alapján cselekedni, és a phronészisz nem csupán arra tesz képessé, hogy morálisan helyes döntést hozzunk, hanem arra is, hogy ennek a döntésnek megfelelően cselekedjünk. Explicit módon nem tagadja Arisztotelész, hogy az enkratikus (önuralommal bíró) ágensnek lenne phronészisze, de mivel azt állítja, hogy az enkratikus ágens nem erényes, és a phronészisz összekapcsolódik az erénnyel, így az következik az érveléséből, hogy az enkratikus ágens sem bír phronészisszel. Felmerül a kérdés: miért nincs az enkratikus személynek phronészisze? A tanulmány első fejezetében ezt a kérdést igyekszem elmélyíteni. A phronészisz egy intellektuális erény, amely arra tesz képessé, hogy morálisan helyes döntéseket hozzunk, és ezekkel a döntésekkel összhangban cselekedjünk. Az enkratikus ágens képes morálisan helyes döntéseket hozni, és képes ezeknek megfelelően cselekedni. Az egyetlen dolog, amiben különbözik az erényestől, hogy míg az erényesnek nincsenek olyan nem-racionális vágyai, melyek a morálisan helyes döntésével szembemennek, addig az enkratikus ágensben fellépnek ilyen vágyak. Ezek a vágyak azonban nem jutnak sikerre, azaz az enkratikus nem cselekszik ezeknek megfelelően. Miért fosztja meg egy nem

megfelelő nem-racionális vágy jelenléte az enkratikus személyt a phronészisztől? A phronészisz egy értelmi erény, mint ilyen hogyan tudná megakadályozni nem-racionális vágyak létrejöttét az ágensben?

A tanulmány második és harmadik fejezetében amellett fogok érvelni, hogy valóban következik Arisztotelész elméletéből, hogy az enkratikus ágensnek nincsen phronészisze. Amikor az *EN* VI.5-ben bevezeti a phronésziszt, úgy határozza meg, mint egy olyan intellektuális erényt, amely a helyes mérlegelésre tesz képessé (lásd *EN* 1140a19–31). A *De Anima* (következőkben *DA*) III.11-ben Arisztotelész amellett érvel, hogy mérlegelés során az értelem reprezentációkat használ fel annak érdekében, hogy kiválassza a legjobb cselekvési alternatívát, illetve, miután meghozta a döntést, létrehoz egy olyan reprezentációt, amely összhangban van ezzel a döntéssel, és így lehetővé teszi, hogy a döntés alapján cselekedni tudjunk. A reprezentációk a lélek nem-racionális részéhez tartoznak, így az értelem mérlegelő funkciója kapcsolatban van a nem-racionális lélekrésszel. Mivel a phronészisz a helyes mérlegelésre tesz képessé, ezért a phronészisz annak az értelmes lélekrésznek az erénye, amely kapcsolatban van a nem-racionális résszel. A phronészisszel rendelkező ágens képes kiküszöbölni a nem megfelelő nem-racionális vágyak létrejöttét azzal, hogy az értelme blokkolja azokat a reprezentációkat a nem-racionális lélekrészben, melyek ilyen vágyak alapjai lehetnének.

Az utolsó fejezetben egy problémát tárgyalok, amit a fenti értelmezés felvet. Ha elfogadjuk, hogy a phronészisz képes hatni a nem-racionális lélekrészre, akkor mi alapján különböztethetjük meg egymástól a jellembeli erényt és a phronésziszt? Más szavakkal, a fenti értelmezésből következni látszik, hogy a phronészisz és a jellembeli erény nemcsak feltételezik egymást, hanem azonosak is. Amellett fogok érvelni, hogy vannak olyan aspektusai a jellembeli erénynek, melyek még egy ilyen értelmezés mellett is elkülöníthetők a phronészisztől. Egyrészt egy adott mérlegelés célját mindig a jellembeli erény tűzi ki, ezt a célt a phronészisz csak indirekt módon, az előző mérlegeléseken keresztül befolyásolja. Másrészt, a nem-racionális lélekrészben levő reprezentációk részben a jellembeli erény eredményei, a phronészisz csak a mérlegelések során befolyásolja, módosítja a már meglevő reprezentációkat.

I. A PROBLÉMA FELVETÉSE

Számos alkalommal állítja Arisztotelész az *EN*-ben, hogy a phronészisz és a jellembeli erény összekapcsolódnak, de egyszer sem mondja azt, hogy az enkratikus személy nem rendelkezik phronészisszel. Ez már önmagában elegendő ahhoz, hogy felvessük, az enkratikus ágens mégis rendelkezhet phronészisszel. Agnes Callard *Enkratēs Phronimos* című tanulmányában amellett érvel, hogy szemben a szakirodalomban általánosan osztott nézettel, Arisztotelész megengedi, hogy

az enkratikus személynek legyen phronészisze (Callard 2017. 31–35). Amellett, hogy nincs kimondva egyszer sem, hogy az enkratikus ne bírna phronészisszel, érvelését az *Eudémoszi etika* (következőkben: *EE*) két részletére alapozza, ahol úgy tűnik, Arisztotelész kifejezetten azt állítja, hogy az enkratikus rendelkezik phronészisszel. Ezek egyike az *EE* VIII.1 (1246b12–36), ezzel Callard csak igen röviden foglalkozik, mert a szöveg romlott és az érvelés nehezen rekonstruálható, így ennek elemzésétől itt eltekintek (Callard 2017. 48–49). A másik szövegrész az *EE* II.11 (1227b12–19), ahol Callard szerint az önuralom *(enkrateia)* ugyanabban a szerepben tűnik fel, mint a phronészisz az *EN* VI.12-ben, ebből pedig arra következtet Callard, hogy, mégha nem is azonos a kettő, az önuralom mindenképp egy olyan állapotot jelent, ahol phronészisz van jelen az ágensben (Callard 2017. 50–51). A következőkben röviden elemzem ezt a szövegrészt, és amellett érvelek, hogy nem szolgáltat elég bizonyítékot arra, hogy Arisztotelész szerint phronésziszt kellene tulajdonítanunk az enkratikus személynek.

> Miután ezeket meghatároztuk, beszéljünk arról, hogy vajon az erény a döntést teszi tévedhetetlenné és a célt helyessé […], vagy, ahogy egyesek vélik, a gondolkodást teszi ilyenné. Valójában az önuralom az, ami így tesz; mert ez nem hagyja megromlani a gondolkodást. Az erény és az önuralom azonban különböznek. Ezekről később beszélni kell, mert akik úgy vélik, hogy az erény adja a helyes gondolkodást, a következő okra hivatkozhatnak: az önuralomnak van ilyen hatása, és az önuralom dicsérendő dolog. (*EE* 1227b12–18; Steiger Kornél fordítása alapján.)[1]

Callard szerint az idézett szövegben Arisztotelész azt állítja, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, azok pedig, akik azt gondolják, hogy az erény nem a célt teszi helyessé, hanem azt a gondolkodást, ami a célra irányul, arra hivatkoznak, hogy az önuralom valamiképpen azonos az erénnyel. A szöveg kiemeli, hogy ezek az emberek tévednek, de nem azért, mert az önuralom nem teszi helyessé a gondolkodást, hanem azért, mert az önuralom nem azonos az erénnyel. Arisztotelész elfogadja azt, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást. Az *EN* VI.12-ben megjelenő érv hasonlót állít a phronészisziről: míg az erény a célt teszi helyessé, addig a phronészisz azt a mérlegelést teszi ilyenné, ami a célhoz vezet. Ezek alapján úgy véli Callard, hogy itt az önuralom hasonló szerepben jelenik meg, mint ott a phronészisz. Az idézett szöveg azonban nem egyszerűen azt állítja, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást. Azt állítja, hogy az önuralom nem hagyja megromlani a gondolkodást. Abban az értelemben teszi a gondolkodást helyessé, hogy egy már helyesen kigondolt cselekvési

[1] τούτων δὲ διωρισμένων, λέγωμεν πότερον ἡ ἀρετὴ ἀναμάρτητον ποιεῖ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ τέλος ὀρθόν […], ἢ ὥσπερ δοκεῖ τισί, τὸν λόγον. ἔστι δὲ τοῦτο ἐγκράτεια· αὕτη γὰρ οὐ διαφθείρει τὸν λόγον. ἔστι δ' ἀρετὴ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεκτέον δ' ὕστερον περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ ὅσοις γε δοκεῖ τὸν λόγον ὀρθὸν παρέχειν ἡ ἀρετή, τοῦτο αἴτιον. ἡ μὲν <γὰρ> ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια.

módot végigvisz, nem engedi meg, hogy rossz vágyak eltérítsék a cselekvőt ettől a módtól. Arról nem szól a szöveg, hogy az önuralom felelős lenne azért, hogy egy személy helyesen mérlegel. Amiért felelős, az az, hogy egy már meglevő helyes mérlegelést fenntart, nem hagyja, hogy a fellépő helytelen vágyak rossz útra tereljék az ágenst és eltérítsék a mérlegelés során hozott helyes döntésétől. Az *EN* VI.12-ben a phronészisz nem ezt a szerepet tölti be: a phronészisz az, ami képessé tesz a helyes mérlegelésre és nem egyszerűen megőriz egy már elért helyes mérlegelést. Az a mód tehát, ahogyan az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, különbözik attól, ahogy a phronészisz helyessé teszi azt. Így ebből a szövegrészből nem következtethetünk arra, hogy az önuralom hasonló lenne a phronésziszhez, és arra sem, hogy az enkratikus ágens rendelkezne phronészisszel. Amellett érvel a szöveg, hogy azok, akik azt feltételezik, hogy az erény a gondolkodást teszi helyessé, több ponton tévednek. Egyrészt ott, hogy az erényt azonosítják az önuralommal, holott a két állapot különbözik egymástól. Másrészt tévednek, amikor úgy vélik, hogy az önuralom teszi helyessé a gondolkodást abban az értelemben, hogy az önuralom látna el minket a helyes mérlegelés képességével. Bizonyos értelemben mondhatjuk azt, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, hiszen az önuralom biztosítja, hogy a már meghozott helyes döntéseink alapján tudunk cselekedni az ezekkel szembemenő nem-racionális vágyaink dacára. Ebben az értelemben az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, hiszen megőrzi a már helyes gondolkodást. Azért viszont, hogy helyes legyen a gondolkodásunk, vagy más szavakkal, hogy képesek legyünk morálisan helyes döntéseket hozni, nem az önuralom, hanem a phronészisz felelelős. A szöveg egyáltalán nem foglal állást azzal kapcsolatban, hogy egy enkratikus ágensnek lehet-e phronészisze vagy sem.[2] Másrészt viszont, ha nincs is sehol kimondva, hogy az enkratikus nem rendelkezhet phronészisszel, erős érveink vannak arra vonatkozóan, hogy – Callard nézetével ellentétben – Arisztotelész csak az erényes ágens esetében engedte meg a phronésziszt.

Az *EN* VI.12-ben (1144b30–32) Arisztotelész azt állítja, hogy lehetetlen phronészisszel bírni erkölcsi erény nélkül. Már az *EN* VI.5-ben (1140b11–12), amikor bevezeti a phronésziszt, a mértékletesség *(szófroszüné)* nevének eredetét azzal magyarázza, hogy a mértékletesség az, ami megőrzi a phronésziszt (ehhez lásd

[2] Price 2022. 222–223 kifejezetten annak bizonyítékát látja az *EE* szövegrészben, hogy az önuralom esetében nem lehetséges phronészisz. Az, hogy az önuralom nem hagyja megromlani a gondolkodást, szerinte annyit jelent, hogy az enkratikus ágens olyan, akiben fellépnek helytelen nem-racionális vágyak, és ezért az önuralom megőrzi a helyes döntéseket ezekkel a vágyakkal szemben. Az erényes ágensben nem lépnek fel helytelen vágyak, így nincs szüksége önuralomra sem. Az erényes ágens az, aki rendelkezik phronészisszel, és mivel az ő esetében nincsen szükség önuralomra, ezért az önuralom nem tartozik ahhoz az állapothoz, amit phronészisz jellemez. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e Price értelmezését, azt mindenképp mutatja, hogy az idézett szöveg korántsem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy az önuralom hasonló szerepet játszana, mint a phronészisz, sőt ennek ellenkezőjét is ki lehet belőle olvasni.

Coope 2012. 145–147). Ha a mértékletesség az, ami megőrzi a phronésziszt, akkor ebből az állításból következik, hogy az enkratikus nem rendelkezhet phronészisszel, mivel az *EN* VII.9-ben (1151b32–1152a3) Arisztotelész kifejezetten érvel amellett, hogy a mértékletesség és az önuralom különböznek egymástól, míg az enkratikusnak vannak rossz vágyai, a mértékletesnek nincsenek. Erős bizonyítékok szólnak tehát amellett, hogy Callard nézetével ellentétben, az enkratikus ágensnek nem lehet phronészisze. Ha ez a helyzet, akkor valamilyen magyarázatot kell találnunk arra, hogy mi az a phronészisz jellemzői közül, ami nem található meg az enkratikus személy esetében. A phronészisz egy értelmi erény, és az enkratikus definíció szerint az, aki képes helyes döntéseket hozni és ezeknek a döntéseknek megfelelően tud cselekedni, annak ellenére, hogy vannak helytelen nem-racionális vágyai. Nem alkalmazható tehát az az érvelés, ami alapján az akaratgyenge esetében kizárja a phronésziszt Arisztotelész, vagyis hogy az akaratgyenge képtelen a helyes döntésének megfelelően cselekedni, és a phronészisz nemcsak azt jelenti, hogy az ágens helyesen tud dönteni, hanem azt is, hogy ezzel a döntéssel összhangban tud cselekedni is (ld. *EN* VII.10 1152a8–9). Az enkratikus éppen hogy képes a helyes döntéseinek megfelelően cselekedni. Miért nem rendelkezik tehát phronészisszel? A probléma elmélyítése érdekében a következőkben három, a kortárs szakirodalomban erre a kérdésre felvetett választ vizsgálok meg, és amellett érvelek, hogy egyikük sem kielégítő.

(1) David Machek szerint beszélhetünk egyfajta enkratikus tudatlanságról, és ez az, ami megfosztja az enkratikust a phronészisztől. Az enkratikus tudatlanság abban rejlik, hogy ez az ágens kevésbé magabiztos a morális ítéleteiben, mint az erényes (Machek 2020. 655–658). A magabiztosság hiánya abból adódik, hogy az enkratikus kevésbé tudja, hogy hogyan kell helyesen cselekedni, mint az erényes. Az értelmezés fő hibája, hogy nem veszi tekintetbe, hogy Arisztotelész még az akaratgyengeség esetében sem fogadja el, hogy az akaratgyenge kevésbé lenne magabiztos a morális ítéleteiben, mint az erényes ágens. Az *EN* VII.2-ben (1145b31–1146a4) Arisztotelész érvel azok ellen, akik úgy tartják, hogy az akaratgyenge személy nem rendelkezhet tudással morális kérdésekben, csak véleménnyel. Álláspontjuk szerint a tudást nagyobb episztemikus magabiztosság kíséri, mint a véleményt, és a vélemény esetében fellépő kisebb magabiztosság lehetővé teszi, hogy az ágens ezzel szemben cselekedjen, míg a tudás esetében fellépő magabiztosság ezt kizárja. Arisztotelész azt hozza fel ez ellen, hogy amennyiben egy kis magabiztosságú episztemikus állapothoz kötjük az akaratgyengeséget, akkor nem hibáztathatjuk az akaratgyengét, hiszen sajnálni szoktuk azt az embert, aki nem marad meg egy gyenge ítélet mellett, amikor egy erős vágy kerül ezzel az ítélettel szembe. Az akaratgyengét azonban hibáztatjuk, nem tekinthetjük tehát az esetében fennálló morális ítéletet olyannak, amit gyenge magabiztosság kísér. Ha viszont az akaratgyenge nem rendelkezik kisebb magabiztossággal a morális hiteiben, mint az erényes, akkor

kizárható, hogy az enkratikus kisebb magabiztossággal rendelkezne, hiszen ez esetben magabiztossága az akaratgyengéénél is kisebb lenne, ami lehetetlen. Másrészt az enkratikus egy erős vággyal szemben cselekszik a morálisan helyes ítélete szerint, nehéz tehát azt látni, hogy hogyan lehetne kisebb magabiztossága ebben az ítéletben, mint az erényesnek, akiben nem lépnek fel a morális ítéleteivel szembemenő vágyak.

(2) Ursula Coope szerint az enkratikus ágens – szemben az erényes ágenssel – vagy egyáltalán nem érez gyönyört a morálisan helyes cselekedet kapcsán, vagy ha érez is, kisebb mértékű gyönyört érez az erényesnél. Coope azzal érvel, hogy a morálisan helyes cselekedet kapcsán érzett gyönyör az értelemben lokalizálható, így ennek a gyönyörnek kisebb mértéke vagy hiánya az enkratikus esetében értelmi hibának tekinthető (Coope 2012. 152–161). Az *EE* II.8-ban két ízben is állítja Arisztotelész, hogy az enkratikus fájdalmat érez, miközben morálisan helyesen cselekszik (1224a32–35 és 1224b16–19). Azt is többször hangsúlyozza, hogy az erényes ágens gyönyört érez a morálisan helyes cselekedetei kapcsán (lásd pl. *EN* VII.13 1154a4–7). Az azonban nem derül ki ezekből a szövegekből, hogy az a fájdalom, amit az enkratikus érez, bármilyen módon is az értelemhez tartozna. Épp ellenkezőleg, a második szövegrész az *EE* II.8-ból azt állítja, hogy az enkratikus azért érez fájdalmat, mert a vágyaival szemben cselekszik:

> Mert az, aki önuralommal cselekszik, fájdalmat érez, mivel már a vágyával szemben cselekszik, és örül abban a reményben, hogy a cselekedet majd hasznára lesz, vagy már hasznára is van, mert már gyógyul. (*EE* 1224b16–19; saját fordítás.)[3]

Ebben a szövegben az enkratikus fájdalmának oka, hogy a nem-racionális vágyával szemben cselekszik, azaz ez a fájdalom a nem-racionális lélekrészben lokalizálódik. Az értelem gyönyört érez a cselekedet kapcsán, az enkratikus gyönyöre csak azért kisebb, mint az erényes emberé, mivel az ő nem-racionális lélekrésze nincs teljes összhangban az értelmével, és így a nem-racionális lélekrészben fájdalmat okoz, hogy az értelem döntése alapján kell cselekednie. Az, hogy az enkratikus kisebb gyönyört érez, mint az erényes ember, annak a következménye, hogy az előbbinek vannak rossz nem-racionális vágyai, míg az utóbbinak nincsenek. Visszajutunk tehát az eredeti problémához: az enkratikus abban marad alul az erényessel szemben, hogy a nem-racionális lélekrésze nem működik teljes összhangban az értelmével. Ez azonban – legalábbis első látásra – nem egy értelmi hiány, hiszen sajátosan a nem-racionális lélekrészhez tartozó fájdalom, illetve vágyak azok, amelyek tekintetében az összhang sérül. Miért fosztják meg ezek az enkratikust a phronészisztől, és hogyan tudná az értelem ezek jelenlétét megakadályozni? Erre a kérdésre Coope értelmezése nem tud választ adni.

[3] καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἥδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφεληθήσεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων.

Ennek ellenére Coope tesz egy felvetést, ami fontos lesz a saját megoldásomban arra a problémára, hogy miért nem rendelkezhet az enkratikus ágens phronészisszel. Amellett érvel, hogy az enkratikus ágens azért sem rendelkezhet phronészisszel, mert a racionális lélekrésze nem tudja teljességgel meggyőzni a nem-racionális lélekrészét arról, hogy a döntései szerint működjön. Arisztotelész az *EN* I.13-ban (1102b25–1103a1) említi, hogy az enkratikus nem-racionális lélekrésze kevésbé hallgat a racionális lélekrészre, mint az erényes ágens nem-racionális lélekrésze (Coope 2012. 160–161). Minthogy a racionális lélekrész képes elérni, hogy a nem-racionális lélekrész teljességgel hallgasson rá, ezért az, hogy az enkratikus nem-racionális lélekrésze csak részben hallgat a racionális lélekrészre, a racionális lélekrész hibájának tekinthető.

> Azt kell gondolnunk, hogy van valami a lélekben is az értelem mellett, ami ellenszegül neki és szembeszáll vele. Az, hogy hogyan különbözik az értelemtől, nem számít. Úgy látszik, hogy ez is részesedik az értelemből, ahogy mondtuk; legalábbis az enkratikusnak ez a lélekrésze hallgat az értelemre – és a mértékletes ember és a bátor ember esetében talán még engedelmesebb ez a lélekrész; ez ugyanis mindenben összhangban van az értelemmel. (*EN* 1102b23–28; saját fordítás.)[4]

Ha rá tudunk jönni, hogy mit takar az a metafora, hogy a nem-racionális lélekrész hallgat a racionális lélekrészre, akkor közelebb kerülhetünk ahhoz, hogy az enkratikus miért nem rendelkezik phronészisszel. Az egyetlen racionális hibára utalás az enkratikus esetében ugyanis az, hogy az értelme nem tudja teljességgel meggyőzni a nem-racionális lélekrészt.

(3) Anthony Price szerint az enkratikus azért nem rendelkezik phronészisszel, mert nem tudja megfelelően megérteni azokat a premisszákat, melyek egy morálisan helyes cselekedet gyakorlati szillogizmusát alkotják. Price azzal érvel, hogy gyakorlati esetekben a konatív és a kognitív elem nem válik el élesen egymástól, azaz egy ágens csak akkor képes megfelelően megérteni, hogy egy adott szituációban mi a helyes cselekedet, ha a vágyai is egy ilyen cselekedet irányába mutatnak (Price 2022. 220–239). Az enkratikus vágyai azonban morálisan helytelen cselekedetre motiválnak, következésképpen az enkratikus nem képes megfelelően megérteni, hogy mit helyes cselekedni. Esetenként képes lehet olyan döntést hozni, ami helyes cselekedethez vezet, ám még ilyen esetben sem lesz teljesen világos előtte, hogy a döntése miért helyes. Ha az lenne, akkor nem is lépnének fel benne olyan vágyak, melyek a helyes döntéssel ellentétesek. Price úgy értelmezi az előbb idézett szövegrészt, hogy a lélek különböző, egymásra

[4] ἴσως δ’ οὐδὲν ἧττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ’ ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

épülő rétegekből áll.[5] Amennyiben a racionális réteg (az értelem) megfelelően működik, akkor a nem-racionális réteg beépül a racionálisba, azaz a nem-racionális vágyak az értelmi döntéseknek megfelelően fognak működni. Ez történik az erényes ágens esetében, aki éppen ezért rendelkezik is phronészisszel. Ezzel szemben az enkratikus nem-racionális lélekszintje nem épült bele a racionálisba, hiszen a vágyai nem működnek az értelmi döntéseknek megfelelően. Ebből nemcsak az következik, hogy az enkratikus nem erényes, hanem a lélekszintek egymásra épülése miatt az is, hogy a racionális lélekszint nem működik megfelelően, vagyis hogy az enkratikus nem rendelkezik phronészisszel. Mivel az enkratikus nem érti meg megfelelően, hogy hogyan kell helyesen cselekedni, ezért kevésbé megbízható a morális ítéleteiben, mint az erényes ágens (Price 2022. 242–246). Price ezért amellett érvel, hogy az önuralom csak egy viselkedési tendencia, és nem egy stabil állapot (Price 2022. 202–220). Az enkratikus az az ember, aki időnként morálisan helyes döntést hoz és az ezzel szembemenő nem-racionális vágya ellenére helyesen cselekszik, és nem igaz, hogy megbízhatóan így cselekedne. Price értelmezésével az egyik probléma, hogy nincs kellőképpen alátámasztva, az önuralom miért ne volna stabil állapot. Arisztotelész sehol nem állítja szembe az enkratikust az erényessel azon az alapon, hogy míg az erényes ember megbízhatóan tud helyesen cselekedni, addig az enkratikus nem tud megbízhatóan így cselekedni. Amikor amellett érvel, hogy az önuralom különbözik az erénytől (kifejezetten a mértékletességtől), akkor a kettő közötti különbséget abban látja, hogy míg a mértékletesnek nincsenek helytelen vágyai, addig az enkratikusnak vannak (*EN* VII.9 1151b32–1152a3). Ha az önuralom nem volna stabil állapot, akkor ez is különbséget jelentene a mértékletességtől, hiszen a mértékletes ember rendelkezik phronészisszel, tehát képes megfelelően megérteni a morálisan helyes cselekedet premisszáit, így képes megbízhatóan helyesen cselekedni.[6] Továbbá nem világos, hogy ha az

[5] Price itt J. L. Austin publikálatlan Arisztotelész-előadásaira támaszkodik, lásd Price 2022. 227–235.

[6] Megjegyzendő, hogy az enkratikus ágens – éppen azért, mert vannak helytelen nem-racionális vágyai – motivációs konfliktusban van, hiszen a morálisan helyes döntésével szemben áll egy morálisan helytelen irányba mutató nem-racionális vágy. Az enkratikus ugyan képes a morálisan helyes döntésének megfelelően cselekedni, de a motivációs konfliktus kezdetén fennáll a lehetősége annak, hogy mégsem fog tudni a helytelen nem-racionális vágyán felülkerekedni. Az enkratikus ágens olyan jellem, akinél mindig lehetséges az, hogy nem lesz képes morálisan helyesen cselekedni, mivel elvileg nem zárható ki, hogy egy motivációs konfliktusban a nem-racionális vágy kerekedjen felül. Ezzel szemben az erényes ágens vágyai és döntése is a morálisan helyes irányba mutatnak, itt nincsen motivációs konfliktus, tehát az elvi lehetősége sem áll fenn annak, hogy az erényes ágens ne morálisan helyesen cselekedjen. Amennyiben csak ennyit értünk azon, hogy az önuralom nem stabil állapot, akkor igaza lehet Price-nak. Úgy tűnik azonban az érveléséből, hogy Price ennél többet ért azon, hogy az önuralom nem stabil állapot: szerinte az enkratikus ágens nem képes megbízhatóan morálisan helyesen cselekedni, azaz a motivációs konfliktusok csak időnként zárulnak azzal az eredménnyel, hogy a helyes értelmi döntésének megfelelően cselekszik. Az önuralom nem abban az értelemben nem stabil állapot, hogy lehetséges, hogy a motivációs konfliktus nem

önuralom nem stabil állapot, akkor miben különbözik azoknak az embereknek az állapotától, akik sem nem akaratgyengék, sem nem enkratikusak. Arisztotelész szerint ezek az emberek (és a legtöbb ember ilyen) nem stabil jellemek, hol így, hol úgy cselekszenek, bár inkább hajlamosak a hitványságra (*EN* VII.7 1150a15–16). Az önuralom különbözik ezeknek az embereknek az állapotától, ha azonban nem volna stabil állapot, akkor nem volna alapja annak, hogy megkülönböztessük. Az a sokaságra is igaz, hogy időnként képesek morálisan helyesen cselekedni még akkor is, ha vannak helytelen vágyaik. Amiben az enkratikus különbözik tőlük, éppen az, hogy ő nem időnként, hanem megbízhatóan tud így cselekedni. Az *EN* VII.7-ben (1150a9–15) az enkratikus ágens úgy kerül meghatározásra, mint aki uralkodni tud azokon a gyönyörökön, melyeken a legtöbb ember nem. Ha nem volna az önuralom stabil állapot, akkor ez a meghatározás nem állná meg a helyét: az enkratikus csak időnként tudna felülkerekedni ezeken a gyönyörökön, nem lenne rá általában igaz, hogy így tesz. Még ha nem is meggyőző azonban Price érvelése arról, hogy az önuralom nem stabil állapot, akkor is megmarad álláspontjának az a része, hogy az enkratikus azért nem rendelkezik phronészisszel, mert a racionális és a nem-racionális lélekrésze közötti együttműködés nem megfelelő, és emiatt a morálisan helyes cselekedet premisszáit nem tudja megfelelően megérteni. Ez a magyarázat azonban nem kielégítő: nem adja meg Price, hogy pontosan milyen értelemben nem megfelelő a racionális és nem-racionális lélekrész közötti együttműködés. Nem magyarázza meg, mit takar az a metafora, hogy a nem-racionális lélekrész hallgat a racionális lélekrészre. Dolgozatom következő részében azt tisztázom, hogyan kell érteni, hogy az értelem meggyőzi a nem-racionális lélekrészt.

II. EGY PÁRHUZAMOS SZÖVEGRÉSZ VIZSGÁLATA

A *DA* III.9–11-ben tárgyalja Arisztotelész, hogy az állatok hogyan képesek helyváltoztató mozgásra. Ebből kiderül, hogy az állat rendelkezik egy törekvéssel *(orexisz)*, ami a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adja, illetve rendelkezik egy reprezentációval *(phantaszia)*, ami a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszája, a szillogizmus konklúziója pedig maga a mozgás.[7] Az ember esetében mind a törekvés, mind a reprezentáció lehet racionális és nem-racionális is. A nem-racionális törekvések a vágy *(epithümia)*, illetve az indulat *(thümosz)*, nem-racionális reprezentáció pedig az észlelési reprezentáció *(aiszthétiké phantaszia)*. A törekvés racionális fajtája a kívánás *(búlészisz)*, a reprezentáció racioná-

az értelem javára dől el, hanem úgy, hogy sokszor ténylegesen nem az értelem javára dőlnek el az enkratikus ágens esetében a motivációs konfliktusok. Ez utóbbi állítás viszont nincs szövegszerűen alátámasztva.

[7] Ehhez lásd még a *De Motu Animalium* 7-et.

lis fajtája pedig az értelmi reprezentáció *(phantaszia logisztiké)*. Ahhoz, hogy egy gyakorlati szillogizmus létrejöjjön, minden esetben szükség van reprezentációra, ezért van az, hogy ha az értelem motivál egy mozgásra, akkor az értelemnek egy értelmi reprezentációt is létre kell hoznia ahhoz, hogy a mozgás elkezdődhessen. Miért szükséges, hogy a kisebbik premissza egy reprezentáció legyen? A *DA* III.3-ban (427b21–428a22), ahol Arisztotelész megkülönbözteti egymástól az ítéletet *(doxa)* és a reprezentációt *(phantaszia)*, a különbségtétel egyik oka az, hogy míg az ítéletet szükségképpen kíséri magabiztosság, a reprezentációt nem. Ha úgy ítélem meg, hogy az ellenség félelmetes, akkor szükségképpen motiválva leszek, hogy elfussak, mert ez esetben biztos leszek abban, hogy az ellenség félelmetes. Ezzel szemben ha csak úgy reprezentálom az ellenséget, mint ami félelmetes, akkor nem szükségképpen leszek motiválva arra, hogy elfussak, hiszen ebből még nem következik, hogy biztos is leszek abban, hogy az ellenség félelmetes. A reprezentáció olyan, mint egy rajz vagy festmény, ami valahogyan bemutatja az adott szituációt. Ebből következik, hogy önmagában még nem feltétlenül motivál, ugyanúgy, ahogyan egy ijesztő jelenetet ábrázoló festmény sem feltétlenül ijeszt meg. Másrészt viszont a reprezentáció képi jellegéből fakadóan lehetőséget ad arra, hogy elképzeljem azt a cselekvési alternatívát, amit választani fogok.[8] Az, hogy egy olyan ítéletet hozok, az ellenség veszélyes, motivál arra, hogy elfussak, lesz bennem egy vágy a menekülésre, ez azonban még csak a gya-

[8] Megjegyzendő, hogy Shields 2016. 365–366 amellett érvel, hogy a mérlegelési reprezentáció, amit Arisztotelész a *DA* III.11-ben (434a5–10) elemez, nem fogható fel egyértelműen képileg, hiszen ez tartalmazhat olyan fogalmi elemeket, amelyek nem tudnának megjelenni egy kizárólag képi reprezentációban. Amennyiben Shields csak annyit állít itt, hogy a mérlegelési reprezentáció lehet propozicionális jellegű is amellett, hogy képi, akkor egyet lehet vele érteni. Az, hogy egy reprezentáció képi jellegű, nem zárja ki, hogy propozicionális jellegű is legyen, és mivel a mérlegelési reprezentációt az értelem hozza létre, és az értelem ítéletei propozicionális jellegűek, ezért joggal gondolhatjuk, hogy a mérlegelési reprezentációban is megjelenik valamilyen propozicionális jelleg – a képi jelleg mellett. Ha azonban azt akarja állítani Shields, hogy a mérlegelési reprezentációnak egyáltalán nincsen képi jellege, akkor állítása nem alátámasztott. Arisztotelész sehol nem utal erre, a reprezentáció általános jellemzésekor a *DA* III.3-ban amellett érvel, hogy minden reprezentáció képi jellegű, még a reprezentáció nevét *(phantaszia)* is a látással, pontosabban a látást lehetővé tevő fénnyel *(phaosz)* hozza összefüggésbe (lásd *DA* III.3 429a3–4). Ha a mérlegelési reprezentáció nem rendelkezne képi jelleggel, akkor nem világos, hogy Arisztotelész miért nem jelzi ezt, és mi különböztetné meg ez esetben a mérlegelési reprezentációt az értelem ítéletétől *(doxa)*. Továbbá miért mondja azt, hogy a mérlegelési reprezentációt az értelem képzetekből *(phantaszmata)* hozza létre? Ezek a képzetek sem lennének képi jellegűek? Nincs tehát szövegszerűen igazolva, hogy Arisztotelész szerint a mérlegelési reprezentáció ne lenne képi jellegű. Köszönöm az OTDK dolgozat egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Shieldsnek erre az állítására. Caston 2021. 169–176 kiemeli, hogy Arisztotelész nem köteleződik el az elme karteziánus koncepciója mellett, ahol egy belső szubjektum képeken szemléli a külvilág történéseit. Az állítás, hogy a reprezentáció képi jellegű, nem implikál többet, mint hogy bizonyos esetekben a reprezentációk helyettesíteni tudják az aktuális észleleteket vagy az azokat okozó dolgokat. Ebben a tanulmányban nem bocsátkozhatok Arisztotelész reprezentációelméletének részleteibe, de egyetértek Castonnal abban, hogy Arisztotelész lényegesen másként fogja fel az elme és a külvilág viszonyát (és általában az elmét magát), mint a kar-

korlati szillogizmus nagyobbik premisszája. A reprezentáció segítségével tudom elképzelni, hogyan kell elmenekülni, ennek a segítségével tudom kiválasztani a megfelelő menekülési útvonalat. A reprezentáció az, ami megmutatja, hogy ténylegesen mit kell tennem ahhoz, hogy azt tegyem, amire motivációt érzek. Ezért van az, hogy a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszája reprezentáció kell hogy legyen. A racionális lélekrész képes létrehozni egy saját reprezentációt, ez az értelmi reprezentáció. Ahhoz, hogy a mérlegelés *(búleuszisz)* során hozott döntéseknek megfelelő cselekvések jöjjenek létre, szükség van értelmi reprezentációra. A mérlegeléshez tartozó értelmi reprezentációt a következőképpen jellemzi Arisztotelész:

> Tehát az észlelési reprezentáció, mint mondtuk, a többi állatban is jelen van, a mérlegelési reprezentáció viszont csak az értelmesekben van jelen (hiszen hogy ezt vagy azt cselekszi-e, annak eldöntése már mérlegelés dolga; és egyetlen mércével kell mérnie, mert a nagyobb jóra törekszenek: ezért több képzetből egyet képes alkotni). […] Ezért a törekvés nem foglalja magában a döntéshozó képességet. Néha az egyik törekvés győzi le és mozgatja a másikat, máskor meg a másik emezt, ahogy labda a labdát, úgy a törekvés a törekvést, amikor akaratgyengeség jön létre. […] Mivel pedig az ítélet és az értelem egyik fajtája az általánosra vonatkozik, a másik pedig az egyesre (mert az előbbi azt mondja meg, hogy az ilyen embernek így kell cselekednie, az utóbbi pedig hogy ez a cselekedet ilyen és ilyen, én pedig ilyen és ilyen vagyok), vagy az utóbbi vélemény mozgat tehát, és nem az, ami az általánosra vonatkozik, vagy mindkettő, de az egyik inkább mozdulatlan marad, a másik meg nem. (*DA* 434a6–21; Steiger Kornél fordítása alapján.)[9]

A szövegrész kezdetén Arisztotelész amellett érvel, hogy míg az észlelési reprezentáció valamennyi állatban jelen van, addig a mérlegelési reprezentáció csak azokban van meg, amelyek értelmesek. Ez következik abból, hogy ez a reprezentáció az értelmi reprezentáció egyik fajtája. Ezt követően röviden jellemzi a mérlegelést. Három jellemzőt említ: (1) a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ; (2) a mérlegelés egységes mércét használ annak eldöntésére, hogy melyik cselekvési alternatívát válassza; (3) ebből következik, hogy több képzetből egyet képes alkotni. Az első jellemző összhangban van azzal, amit az

---

teziánus elmefilozófia sugallja. Szeretném megköszönni a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Caston tanulmányára.

[9] ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν). […] διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις· νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην, ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα <σφαῖραν>, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. […] ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε), ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου, ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ.

EE II, illetve az *EN* III a mérlegelés kapcsán mond. Az *EN* III.3-ban (1112a30–b8) Arisztotelész azt állítja, hogy a mérlegelés azokra az eszközökre vonatkozik, amelyek egy bizonyos célhoz vezetnek, és hogy ezek az eszközök olyanok, amiket mi meg tudunk cselekedni. Más szóval, a mérlegelés tőlünk függő cselekedetekre vonatkozik, és akkor mérlegelünk, amikor egy kitűzött célnak megfelelően akarunk cselekedni (a mérlegelés elemzéséhez lásd Broadie 1991. 179–212, a mérlegelés és előállítás kapcsolatához lásd Coope 2021a. 164–181). Ezt meg lehet úgy fogalmazni, hogy a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ. A mérlegelés második jellemzője, azazhogy egy egységes mércét használ, szintén összeegyeztethető azzal, amit az *EE* II, illetve az *EN* III a mérlegelés kapcsán mond. Ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, melyik cselekvési alternatíva vezet a kitűzött célhoz, egységes mércét kell használnunk. Ugyanabból a szempontból kell megvizsgálnunk mindkét alternatívát. Ez a szempont függ attól, hogy mi az a cél, amit meg akarunk valósítani, de ha már van egy ilyen célunk, akkor ennek alapján lesz egy mércénk is, amihez mérjük a cselekvési alternatívákat. Nem egyszerűen összehasonlítjuk egymással a cselekvési alternatívákat a mérlegelés során, hanem annak alapján hasonlítjuk össze ezeket, hogy melyik vezet inkább a kitűzött célhoz.[10] Arisztotelész szerint a mérlegelés során egy egységes, külső mérce alapján mérjük össze a cselekvési alternatívákat, és nem egymáshoz viszonyítjuk őket. A mércét az a cél adja, aminek megvalósítását várjuk a cselekvési alternatíváktól. Ha egy cselekvési alternatíváról kiderül, hogy jobb, azaz, hogy inkább megvalósítja a célt, mint egy másik, akkor ez egészen addig jobb lesz, amíg az adott célt tartjuk szem előtt.

A mérlegelés harmadik jellemzője, vagyis, hogy a mérlegelés egy reprezentációt (pontosabban képzetet) alkot többől, mindkét előbbi jellemzővel kapcsolatban van. Az elsővel annyiban, hogy a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ, és így a mérlegelés során meghozott döntések cselekedetekhez

[10] Érthetőbbé válik, mit jelent az, hogy egységes mérce alapján mérünk össze tárgyakat, ha felidézzük a platóni *Államférfi*nek azt a részét, amely ezzel a kérdéssel foglalkozik. Az *Államférfi* 283b5–285c2-ben az eleai idegen megkülönbözteti egymástól az összemérés két fajtáját. Ezek egyike, amikor egymáshoz mérjük az összemért tárgyakat, a másik pedig, amikor valamilyen egységes, rajtuk kívüli mércéhez. Az első típusra példa az, amikor a matematikában számokat hasonlítunk össze. Azt, hogy az egyik szám nagyobb, nem valamilyen egységes, külső mérce alapján állapítjuk meg. Az egyik szám nagyobb egy másik számnál, és ennyiben nagyobb, ha veszünk egy harmadik számot, amely mindkettőnél nagyobb, akkor az előbbi nagyobb szám kisebb lesz. Egy szám nem abszolút értelemben nagyobb vagy kisebb, hanem a többi számhoz viszonyítva. Ezzel szemben a takácsmesterség esetében, ami az összemérés másik fajtájára példa, a ruhadarabokat nem egyszerűen egymással hasonlítjuk össze, annak érdekében, hogy eldöntsük, melyik nagyobb és melyik kisebb. A takács egy egységes mércét használ ennek megállapítására (pl. annak az embernek a méretét, akinek a ruhát készíti), és a ruhákról ennek alapján állapítja meg, hogy melyik nagyobb, melyik kisebb, és melyik megfelelő. Ilyen módon ha egy ruháról az derül ki, hogy nagyobb, akkor ez egészen addig nagyobb lesz, amíg a takács az adott mércét használja. A ruha abszolút értelemben lesz nagyobb, és nem pusztán egy másik ruhához viszonyítva. Nemrég megjelent értelmezése ennek a résznek az *Államférfi*ben Barney 2021. 115–135.

vezetnek. Ahhoz pedig, hogy a cselekedet létrejöhessen, szükség van egy reprezentációra mint az adott gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájára. Tehát miután meghozta a döntést *(proaireszisz)*, az értelem létre kell hogy hozzon egy ennek a döntésnek megfelelő reprezentációt, ezt pedig úgy teheti meg, ha a nem-racionális lélekrészben levő képzeteket egyesíti és átdolgozza.[11] Ha a mérlegelés során az ágens arra a döntésre jutott, hogy nem eszi meg a tortát vacsora után, akkor ahhoz, hogy valóban elkerülje a torta megevését, létre kell hoznia az értelmének egy olyan reprezentációt, ami ennek a döntésnek megfelel. A nem-racionális lélekrészben vannak olyan képzetek, amelyek részben megfelelnek a mérlegelés eredményének, de nem teljes mértékben. Az egyik úgy reprezentálja a tortát, mint ami nagyon édes; a másik úgy, mint ami káros az ágens egészségére stb. A döntés meghozatalakor az értelem ezeket a képzetek egyesíti, és létrehoz egy egységes reprezentációt, ami úgy mutatja be a tortát, mint ami édes, egészségtelen stb., így megfelelő kisebbik premisszaként tud szolgálni ahhoz a gyakorlati szillogizmushoz, melynek nagyobbik premisszája az a döntés, hogy

[11] Az idézett *DA* szövegrész mellett több más szöveghely is található, ahol Arisztotelész utal arra, hogy a döntés után egy további gyakorlati szillogizmusra is szükség van, ami a döntéstől a cselekvésig juttat el. A *De Motu Animalium* 7-ben (701a17–22) a következőképpen írja le azt a mozgást, amit mérlegelés előzött meg: „»meleg ruhára van szükségem; a kabát meleg ruha; kabátra van szükségem. – Amire szükségem van, meg kell csinálnom; kabátra pedig szükségem van.« Kabátot csinál. És a konklúzió, azazhogy kabátot kell csinálnom, a cselekvés. De ebből kiindulva cselekszik: »ha lesz kabát, ennek kell először lennie, ha pedig ennek, akkor annak«. És ezt rögtön megcsinálja." (Saját fordítás.) Az idézett szövegben a döntés az, hogy kabátot kell csinálnom, ez olyasmi, amit meg tudok csinálni, ahhoz azonban, hogy ezt ténylegesen meg is tudjam csinálni, fel kell ismernem a megfelelő lépéseket, amelyek a kabát elkészítéséhez vezetnek. Ahhoz, hogy ez megtörténjen, egy újabb gyakorlati szillogizmusra van szükség, ahol a döntés (kabátot kell csinálnom) lesz a nagyobbik premissza, és a megfelelő lépés, amit felismerek, a kisebbik premissza, a konklúzió pedig maga a cselekedet. Ez a gyakorlati szillogizmus már nem feltételez újabb mérlegelést, hiszen a mérlegelés lezárult azzal, hogy rájöttem, kabátot kell csinálnom, hanem megfelelő észlelést és reprezentációt, ami elvezet a tényleges cselekvéshez. Azt, hogy a döntéstől a cselekvésig vezető gyakorlati szillogizmus nem egy további mérlegelést jelent, alátámasztja az *EN* III.3 (1112b34–1113a2) is, ahol kiemeli Arisztotelész, hogy vannak olyan partikuláris dolgok, tényállások, melyek szükségesek ugyan a cselekvéshez, de nem mérlegelünk róluk, hanem észrevesszük ezeket. Másként a mérlegelés végtelenbe vezetne. Azaz a mérlegelés megáll egy bizonyos ponton, ez azonban még nem maga a cselekvés, a cselekvéshez szükséges a partikuláris szituáció megfelelő reprezentálása, ez pedig egy a döntést követő gyakorlati szillogizmushoz tartozik. Hasonlóan két folyamatot különít el a *Metafizika* VII.7 (1032b14–17) is: „Tehát a keletkezések és mozgások egyik részét gondolkodásnak hívjuk, másik részét előállításnak, a gondolkodás az, ami az alapelvből és a formából indul ki, az előállítás pedig, ami a gondolkodás utolsó eleméből." (Saját fordítás.) Azaz: a mérlegeléshez tartozó gyakorlati szillogizmus során eljutunk a döntésig (a gondolkodás végpontjáig), ez olyasmi, amit végre tudunk hajtani, ahhoz pedig, hogy tényleges cselekvéshez jussunk, szükség van egy újabb, már nem a gondolkodáshoz tartozó gyakorlati szillogizmusra, ami az adott szituáció megfelelő reprezentációja alapján elvezet a cselekedethez. Mindezek alapján úgy látom, hogy Arisztotelész szerint van egy olyan gyakorlati szillogizmus, ami a döntéstől a cselekedetig vezet, és ennek kisebbik premisszája egy reprezentáció. Köszönettel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy további szöveghelyekkel is támasszam alá ezt az állításomat.

nem szabad a tortát megenni. Az, hogy a mérlegelés egy képzetet alkot többből, kapcsolódik a második jellemzőhöz is, vagyis ahhoz, hogy a mérlegelés egységes mércét használ annak eldöntésére, hogy melyik cselekvési alternatívát válassza. Korábban már elemeztem Arisztotelész különbségtételét a reprezentáció és az ítélet között. Ennek egyik eleme volt, hogy míg a reprezentáció képszerűen működik, addig az ítélet nem. Ha reprezentálok magamnak egy szituációt, akkor az, amit reprezentálok, úgy jelenik meg, mintha festményen vagy rajzon szemlélném. Ahhoz, hogy a mérlegelés során az értelem össze tudja mérni a különböző cselekvési alternatívákat abból a szempontból, hogy melyik a leginkább célravezető, hasznos, ha képszerűen is tudja szemlélni ezeket, ehhez pedig reprezentációkra van szükség. Természetesen nem egyszerűen szemléli az értelem a lehetséges cselekvési alternatívákat, hanem változtat is ezeken, szükséges tehát az, hogy az értelem kombinálni is tudja a különböző reprezentációkat. Ahogy egyre közelebb kerül a döntéshez, egyre pontosabban megformál egy olyan reprezentációt, ami majd a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájaként szolgál. Az, hogy a mérlegelés során miért nem kész reprezentációkkal dolgozik az értelem, hanem képzetekkel, azzal magyarázható, hogy a mérlegelés idején még nincsen meg az a döntés sem, amihez a reprezentációnak tartoznia kell. A döntés meghozatala során az értelem különböző képzeteket kombinál és mér össze, annak érdekében, hogy könnyebben meghozhassa a döntést, illetve hogy létrehozzon egy olyan reprezentációt, aminek a segítségével már cselekedni is tud az ágens a döntésnek megfelelően.[12]

A mérlegelés tehát két módon is felhasználja a reprezentációkat: (1) ezeknek (pontosabban a reprezentációt megelőző képzeteknek) a segítségével hasonlítja össze a különböző cselekvési alternatívákat, amik közül választ; (2) miután a döntés megszületett, a képzetek kombinálásával létrehoz egy olyan reprezentációt, mely kisebbik premisszája lesz annak a gyakorlati szillogizmusnak, amelynek nagyobbik premisszája a döntés.[13] A mérlegelés képessége az értelemhez kötődik, hiszen kalkulatív képesség, és kalkulálni csak az értelem tud, de az előbb említett két módon felhasználja a reprezentációs képességet is, ami a nem-racionális lélekrészhez tartozik. Ahhoz tehát, hogy a mérlegelés megfelelő-

[12] Lorenz és Morrison 2019. 448 szintén hivatkoznak a fent idézett *DA* szövegrészre és kiemelik, hogy a képzeteknek nagy szerepük van a mérlegelésben. A fentiekben egy leírását kívántam adni annak, hogy hogyan is támaszkodik a képzetekre az értelem a mérlegelés során.

[13] A reprezentáció *(phantaszia)* és képzet *(phantaszma)* viszonyához lásd Fink 2019. 128–130. A reprezentáció egy az észlelés *(aiszthészisz)* hatására létrejövő mozgás a lélekben. A képzet elraktározza a reprezentáció tartalmát azt követően, hogy az az észlelés, amihez a reprezentáció tartozott, megszűnik. Amennyiben egy képzet aktualizálódik, akkor reprezentációként működik. Ennyiben a képzet megelőzi a reprezentációt, hiszen a képzet az, aminek a segítségével egy reprezentáció tartalma megőrződik, illetve ez az, aminek a segítségével létre lehet hozni a reprezentációt akkor is, ha az az észlelési folyamat, ami kiváltaná a reprezentációt, nincs jelen.

en működjön, szükség van arra, hogy a nem-racionális lélekrész ne akadályozza a képzetek kombinálását, illetve a mérlegelési reprezentáció létrehozását. A mérlegelési képesség nem működhet tökéletesen anélkül, hogy a nem-racionális lélekrész, közelebbről ennek reprezentációs képessége ne működne együtt a mérlegelő értelemmel.

Az idézett szövegben, közvetlenül a mérlegelés jellemzése után, tárgyalja is Arisztotelész azokat az eseteket, amikor az értelem és a nem-racionális lélekrész között motivációs konfliktus lép fel, vagyis amikor a nem-racionális lélekrész nem működik együtt a mérlegelő értelemmel. Ezek az akaratgyengeség és az önuralom, bár a kettő közül név szerint csak az akaratgyengeséget említi. Tárgyalását azzal kezdi, hogy a törekvés önmagában nem feltételezi a mérlegelést, azaz még egy emberi lényben is lehetségesek olyan törekvések, melyek függetlenek az értelemtől, és ezek létre tudnak jönni a mérlegelés során hozott döntésekkel szemben is. Korábban már említettem, hogy két ilyen törekvés van: a vágy és az indulat. Természetesen ezek a törekvések csak a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adják, ahhoz, hogy a megfelelő cselekedet is létrejöjjön, szükség van egy kisebbik premisszára, azaz egy reprezentációra. Reprezentációt szintén elő tud állítani a nem-racionális lélekrész az értelem közreműködése nélkül is, ez az észlelési reprezentáció. Mivel a törekvések önmagukban csak a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adják, így a megfelelő észlelési reprezentáció létrejötte nélkül a nem-racionális lélekrész nem képes az értelmi törekvéssel ellentétes motivációt létrehozni. Egy ilyen motiváció irányát ugyanis a reprezentáció határozza meg, ha tehát nem jött létre észlelési reprezentáció, akkor az értelem egy megfelelő értelmi reprezentációval be tudja állítani a nem-racionális törekvés irányát úgy, hogy az az értelmi döntésnek megfelelő legyen (ehhez lásd Corcilius 2008. 160–208). Ha megéhezem, akkor ez az éhség még önmagában nem motivál arra, hogy a tortát egyem meg, ehhez az kell, hogy legyen egy olyan észlelési reprezentáció, ami úgy mutatja be a tortát, mint megfelelő táplálékot. Amennyiben ezt megelőzően létrehoz az értelem egy értelmi reprezentációt, ami a torta helyett valamilyen más táplálékra irányítja az éhségemet, akkor nem jön létre motivációs konfliktus. Ha viszont létrejön egy olyan észlelési reprezentáció, ami úgy mutatja be a tortát, mint megfelelő táplálékot, akkor létrejön egy motivációs konfliktus is az értelmi döntésem között, hogy ne egyem meg a tortát, és a nem-racionális vágyam között, hogy tortát akarok enni. Mivel az értelmi döntéseim már önmagukban egy cselekvési alternatívát jelölnek ki, ezért az értelmem anélkül is képes motiválni egy adott cselekedetre, hogy létrehozná az értelmi reprezentációt. Ahhoz viszont, hogy a cselekedet ténylegesen létre is jöjjön, szükség van az értelmi reprezentációra mint az adott gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájára. A motivációs konfliktus egyik ol-

dalán tehát egy mérlegelés során meghozott értelmi döntés áll, a másik oldalon pedig egy nem-racionális törekvés és egy hozzá tartozó észlelési reprezentáció.[14]

Az akaratgyengeség esetében a nem-racionális törekvés és a hozzá tartozó észlelési reprezentáció blokkolják az értelmi döntést, így megakadályozzák az értelmi reprezentáció létrejöttét. Az akaratgyenge döntése a motivációs konfliktus hatására második potencialitásba kerül, azaz a cselekedet pillanatában egy ilyen ágens nem fogja tudni, hogy mit helyes tennie.[15] A döntés helyére egy olyan ítélet lép, amely összhangban van a nem-racionális törekvéssel. Mivel a döntés csak második potencialitásba kerül, azaz az akaratgyenge valamiképpen tudja, hogy mi a helyes, csak a cselekvés pillanatában szűnik meg ez a tudása, ezért a cselekedetet követően az akaratgyenge ismét a döntésének megfelelően fog vélekedni, és ez az oka, hogy megbánást *(metameleia)* érez.[16] Az akaratgyenge ágens, aki úgy dönt, hogy nem eszi meg a tortát vacsora után, rendelkezni fog egy nem-racionális vággyal és egy észlelési reprezentációval, melyek arra késztetik, hogy egye meg a tortát, illetve rendelkezni fog egy értelmi döntéssel, hogy nem szabad a tortát megenni. A cselekvés pillanatában a nem-racionális vágy blokkolja az ágens döntését, és egy olyan ítélet kerül ennek helyére, ami a tortaevést helyben hagyja. Miután az ágens megette a tortát, és a nem-racionális vágy elmúlik, visszatér az értelem eredeti döntése, hogy nem szabad tortát enni, és ennek megfelelően az ágenst megbánást fogja el azért, hogy megette a tortát. Az önuralom esetében szintén az egyik oldalon egy nem-racionális vágy és egy észlelési reprezentáció áll, a másik oldalon pedig egy értelmi döntés. Itt azon-

[14] Megjegyzendő, hogy az akaratgyengeségnek van egy olyan típusa is, ahol az értelmi motivációt nem egy mérlegelés során meghozott döntés jelenti, hanem egyszerűen egy kívánás, ami egy mérlegelést megelőző ítéleten alapul. Ez az elhamarkodottság *(propeteia)*, amiről azt állítja Arisztotelész, hogy az akaratgyengeség jobb fajtája, hiszen lehetséges, hogy az elhamarkodott ágens csak azért nem cselekszik az ítéletének megfelelően, mert nem volt rá lehetősége, hogy megfelelő mérlegeléssel pontosítsa azt (ld. *EN* VII.7 1150b19–28 és *EN* VII.10 1152a25–30). Az elhamarkodottsággal a *DA* idézett része azért nem foglalkozik, mert a vizsgálat tárgya itt a mérlegelési reprezentáció és az ehhez kapcsolódó motivációs konfliktusok.

[15] A második potencialitás *locus classicus*a a *DA* II.5, ahol Arisztotelész különbséget tesz egy olyan állapot között, amikor valami rendelkezik egy képességgel, de nem gyakorolja ezt a képességet, és egy állapot között, amikor az adott dolog nemcsak rendelkezik, de gyakorolja is a képességet. Az első állapot a második potencialitás, a második a második aktualitás. Például egy matematikus, aki éppen nem matematikával foglalkozik, második potencialitásban rendelkezik matematikai ismerettel, míg amikor éppen matematikával foglalkozik, akkor második aktualitásban rendelkezik matematikai ismerettel. Az akaratgyengeség leírásakor az *EN* VII.3-ban (1146b31–1147a24) Arisztotelész azzal érvel, hogy az akaratgyengék az akaratgyengeség idején második potencialitásban rendelkeznek ismerettel a helyes cselekedetről. Még az állapotok leírására használt szavak is nagyon hasonlóak ahhoz, ami a *DA* II.5-ben található. A tudással rendelkezés második aktualitásának leírására mindkét esetben a „θεωροῦν" alakot használja (lásd *DA* 417b5–6 és *EN* 1146b33–35).

[16] Az akaratgyengeség részletes elemzéséhez lásd *EN* VII.3, a fenti rövid leírásban csak azokra a pontokra fókuszáltam, amelyek a legkevésbé vitatottak, és amelyek a *DA* szövegrész, illetve az önuralom szempontjából fontosak lehetnek. Hasonlóan jár el Warren 2022. 117–126, aki a megbánás szempontjából foglalkozik az akaratgyengeséggel.

ban létre tud hozni az értelem egy olyan mérlegelési reprezentációt, ami az adott döntésnek megfelel, és ennek segítségével blokkolni tudja a nem-racionális vágyat és az ehhez tartozó észlelési reprezentációt. Ezek azonban szintén csak második potencialitásba kerülnek, hiszen önmagától a nem-racionális lélekrész nekik megfelelően cselekedne, és ez az oka, hogy az enkratikus ágens fájdalmat érez a morálisan helyes cselekedetkor. A *DA* szövegrész végén levő labda hasonlat ezek fényében magyarázható, a motivációs konfliktus állapotaiban az értelmi döntés és a nem-racionális vágy, valamint a hozzá tartozó észlelési reprezentáció ütköznek össze egymással. Az akaratgyenge esetében a nem-racionális vágy és az észlelési reprezentáció kombinációja blokkolják az értelmi döntést, és időlegesen egy velük összhangban levő ítéletet eredményeznek helyette. Az önuralom esetében az értelmi döntés létrehoz egy értelmi reprezentációt, így blokkolni tudja a nem-racionális vágyat és a hozzá tartozó észlelési reprezentációt, és egy a döntésnek megfelelő cselekedetet tud létrehozni. Az akaratgyenge esetében a nem-racionális motiváció és észlelési reprezentáció kombinációja, mint egy célba érő labda, félreütik az értelmi döntést, és az ágens egésze ezeknek megfelelően fog cselekedni. Az önuralom esetében viszont az értelmi döntés egy hozzá tartozó értelmi reprezentációval elüti a nem-racionális vágy és észlelési reprezentáció kombinációját, és az ágens egésze a döntésnek megfelelően fog cselekedni (a labda hasonlathoz lásd Shields 2016. 367).

Sem az akaratgyengeség, sem az önuralom esetében nem működik a mérlegelési képesség tökéletesen. Mindkét esetben létrejön egy olyan reprezentáció a nem-racionális lélekrészben, ami egy az értelmi döntéssel szembemenő nem-racionális törekvés irányát határozza meg. Mivel a mérlegelés során az értelem képes hatni a nem-racionális lélekrészre, hiszen képes a benne levő képzeteket kombinálni és belőlük egy számára megfelelő értelmi reprezentációt létrehozni, ezért az értelem képes megakadályozni egy nem megfelelő észlelési reprezentáció létrejöttét is. Sem az akaratgyenge, sem az enkratikus ágens esetében nem történik ez meg, ennyiben tehát nem működik tökéletesen a mérlegelési képességük. Az önuralom esetében, szemben az akaratgyengeséggel, az értelem képes létrehozni a döntésének megfelelő értelmi reprezentációt, azt azonban nem tudja megakadályozni, hogy létrejöjjön egy olyan észlelési reprezentáció, ami egy, a döntésével szemben álló nem-racionális törekvés irányát szabja meg. Mivel viszont az értelem képes kombinálni és megváltoztatni a nem-racionális lélekrészben lévő képzeteket, ezért képes arra is, hogy átalakítsa azokat a képzeteket, melyek egy nem megfelelő észlelési reprezentáció alapjául szolgálhatnak. A nem-racionális törekvés irányát az észlelési reprezentáció szabja meg, amennyiben tehát az értelem megakadályozza, hogy létrejöjjön egy nem megfelelő észlelési reprezentáció, akkor ezzel azt is megakadályozza, hogy legyen egy helytelen nem-racionális törekvés az értelemi döntéssel szemben, ezzel pedig ki tudja küszöbölni a motivációs konfliktust. Az enkratikus személy esetében létrejön a motivációs konfliktus, az értelemnek blokkolnia kell a már meglévő

helytelen nem-racionális törekvést ahhoz, hogy létrejöhessen a cselekedet. Az önuralom esetében tehát az értelem csak egy későbbi fázisban lép, nem akadályozza meg, hogy létrejöjjön a helytelen észlelési reprezentáció és vele együtt a döntésével szemben álló nem-racionális törekvés, így az értelem nem működik tökéletesen a mérlegelés során.

Van egy másik szempont is, melyből az enkratikus értelme hibát követ el. Mivel az értelem képes létrehozni értelmi reprezentációkat, ezért ezek segítségével kondicionálni is tudja a nem-racionális lélekrészt arra, hogy olyan észlelési reprezentációkat hozzon létre, melyek összhangban vannak az értelem ítéleteivel és törekvéseivel. Az értelem az értelmi reprezentáció segítségével jelezni tudja a nem-racionális lélekrésznek, hogy milyenek azok a reprezentációk, melyek a döntéseivel összhangban vannak. Azzal, hogy az értelem átalakítja azokat a képzeteket, melyek helytelen észlelési reprezentációk alapjai lehetnének, szintén kondicionálni tudja a nem-racionális lélekrészt arra, hogy önmagától, értelmi közreműködés nélkül is megfelelő észlelési reprezentációk jöjjenek benne létre. Az *EN* II.3-ból (1104b11–30) és az *EN* X.9-ből (1179b21–1180a21) kiderül, hogy ahhoz, hogy egy ágens erényes legyen, megfelelő kondicionálásra van szükség. Nem elegendő, hogy egyszerűen meggyőző érveket adjunk arra, hogy miért kell erényesnek lenni, hiszen a nem-racionális lélekrész nem hallgat ezekre az érvekre, ezek csak az értelem számára megragadhatók. Ahhoz, hogy erényessé tegyék az embereket egy államban, megfelelő törvényekre van szükség, melyek gyönyör és fájdalom segítségével ránevelik őket az erényre és visszatartják a hitványságtól (ehhez lásd bővebben Machek 2020. 665–669). Az állami, megfelelő törvényeken alapuló nevelés és a belső, értelmi kondicionálás közötti szoros összefüggésre mutat rá az *EN* X.9 megfogalmazásmódja: a törvény kényszerítő erővel rendelkezik, mert a phronészisztől és az értelemtől származó szabály (1180a21–22).[17] Tehát a törvény egy államban analóg az értelemmel egy ágensben: ahogyan a törvény megfelelő gyönyörök és fájdalmak segítségével ráneveli az embereket az erényre, úgy az ágens értelme is képes – legalább bizonyos fokig – megfelelő értelmi reprezentációk segítségével a nem-racionális lélekrészt kondicionálni.[18] Így az értelmi reprezentáció nemcsak úgy hat, hogy

[17] Ahhoz, hogy a törvény egyfajta értelemként fogható fel, lásd még a *Politika* III.11-et (1287a29–34). Köszönettel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy többet kell mondanom a törvényen alapuló és a belső, értelmi kondicionálás kapcsolatáról.

[18] Némi hasonlóság fedezhető fel e gondolatmenet és a *Timaiosz* 71a3–d5 között. A *Timaiosz*-szövegrész szerint az értelmes lélekrész képes kontrollálni a vágyakozó lélekrészt képek segítségével, melyek a máj sima felületén képződnek. A hitvány cselekedeteket rémisztőnek mutatják be ezek a képek, ezzel elijesztve a vágyakozó lélekrészt attól, hogy ilyenekre motiváljon, az erényes cselekedeteket pedig megnyugtatónak, ezzel megnyugtatva a vágyakozó lélekrészt akkor, amikor ilyen cselekedetekre motivál az értelem (ehhez lásd bővebben Moss 2008. 26–28). A *Timaiosz*-részlethez hasonlóan, az idézett *DA* szövegrész alapján úgy tűnik, hogy Arisztotelész szerint az értelem képes létrehozni olyan értelmi reprezentációkat, amelyek a nem-racionális lélekrészt visszatartják a hitvány cselekedetektől, illetve biztatják, hogy

eltéríti a nem-racionális lélekrészt a helytelen vágyaktól, hanem ráveszi arra is, hogy helyes vágyakat hozzon létre értelmi segítség nélkül is.

Összefoglalva a fentieket már magyarázhatóvá válik az a metafora, amit az *EN* I.13-ban használ Arisztotelész, vagyis hogy az értelem meg tudja győzni a nem-racionális lélekrészt. Ez a meggyőzés két módon történik: egyrészt az értelem átalakítja azokat a képzeteket, melyek nem megfelelő észlelési reprezentációk alapjai lehetnének, ezzel megelőzve, hogy a döntéseivel ellentétes nem-racionális törekvések jöjjenek létre; másrészt a mérlegelési reprezentációk segítségével kondicionálja a nem-racionális lélekrészt arra, hogy önmagától is hasonló észlelési reprezentációkat hozzon létre. Ezeket az enkratikus értelme nem tudja megtenni, ennyiben tehát hibát követ el. Az viszont nem igaz, hogy az enkratikus értelme egyáltalán ne tudná meggyőzni a nem-racionális lélekrészt, hiszen képes létrehozni egy mérlegelési reprezentációt, és ennek segítségével blokkolni tudja a nem megfelelő észlelési reprezentáció és a nem-racionális törekvés kombinációját. Emiatt az önuralom dicsérendő állapot. Teljességgel viszont csak az erényes ágens értelme tudja meggyőzni a nem-racionális lélekrészt, hiszen az ő esetében az értelem nehézség nélkül keresztül tudja vinni a döntésének megfelelő cselekedetet. Mind az enkratikus, mind az akaratgyenge értelme képtelen erre, ezért mindketten elkövetnek mérlegelési hibát. Az akaratgyenge értelme nem tudja meggyőzni a nem-racionális lélekrészt, így ez követi el a nagyobb hibát, mivel azonban az enkratikus értelme sem tudja teljesen meggyőzni a nem-racionális lélekrészt, ezért ez is hibázik.

---

motiváljon erényes cselekedetekre, vagy legalább az ezekre irányuló értelmi motivációkkal együttműködjön. Szemben a *Timaiosszal*, Arisztotelész szerint a nem-racionális lélekrész nem szükségképpen akadály az erényes cselekedetre való motivációban, esetenként önmagában is képes olyan törekvésekre, melyek erényes cselekedetekhez vezetnek. Ritka esetekben az is előfordulhat Arisztotelész szerint, hogy a nem-racionális lélekrész az értelemmel szemben motivál helyes cselekedetekre, erre az akaratgyengeséghez hasonló állapotra példaként hozza Szophoklész *Philoktétész*éből Neoptolemoszt, akit meggyőzött Odüsszeusz, hogy el kell vennie Philoktétész íját, a nem-racionális vágya azonban visszatartja a becstelen cselekedettől, és ezért visszaadja azt (lásd *EN* VII.9 1151b17–22). Az *EE* VIII.2-ben tárgyalt szerencsés ágens szintén olyan, akinek a nem-racionális vágyai mindig morálisan helyes irányba mutatnak, függetlenül az értelmi motivációtól. Ahhoz, hogy a reprezentáció mint a nem-racionális lélekrészhez tartozó kognitív állapot hogyan segítheti a racionális gondolkodást az emberi motivációban lásd Moss 2022. 260–263. Price 2022. 232 Neoptolemosz példáját idézi arra, hogy az értelem képes elérni, hogy a lélek nem-racionális rétegében (ahogy ő nevezi a nem-racionális lélekrészt) levő vágy nemes cselekedetre motiváljon. Egyetértek Price-szal abban, hogy az értelem képes elérni azt, hogy a nem-racionális lélekrész önmagától is morálisan helyes cselekedetekre motiváljon, a Neoptolemosz-példa azonban inkább azt mutatja szerintem, hogy kivételes, de időnként előforduló esetekben a nem-racionális vágy az értelmi döntéssel szembemenve is motiválhat helyes cselekedetekre. Ebből persze következik, hogy megfelelő értelmi közreműködéssel rávehető a nem-racionális lélekrész arra, hogy az esetek többségében önmagától is megfelelő vágyakat hozzon létre, hiszen legalábbis bizonyos ágenseknél megvan a hajlam a nem-racionális lélekrészben, hogy helyes irányba mutató vágyakat eredményezzen.

III. VISSZATÉRÉS A PHRONÉSZISZHEZ

Térjünk most vissza a phronésziszre. Az *EN* VI.5-ben a következő jellemzést adja a phronésziszről Arisztotelész:

> A phronésziszt úgy határozhatjuk meg, ha megvizsgáljuk, hogy kiket nevezünk gyakorlati bölcsnek *(phronimosznak)*. Úgy tűnik, hogy a gyakorlati bölcsre jellemző, hogy helyesen tud mérlegelni a számára jó és hasznos dolgokról, nem részlegesen, például nem arról, hogy mi vezet az egészséghez vagy az erőhöz, hanem arról, hogy mi vezet a jó élethez általában. Ennek a jele az, hogy valami kapcsán is akkor mondunk valakit gyakorlati bölcsnek, ha valamilyen derék cél érdekében jól mérlegel, olyan dolgokban, melyekre nem vonatkozik mesterség. Úgyhogy általában is az gyakorlati bölcs, aki mérlegel. […] Minthogy a léleknek két olyan része van, amelyek értelemmel bírnak, a phronészisz a vélekedő résznek az erénye: mert a vélemény is azokkal a dolgokkal kapcsolatos, melyek lehetnek másként is és a phronészisz is. De nem is pusztán értelmes lelki alkat a phronészisz, ennek jele az, hogy míg az értelmes lelki alkatot el lehet felejteni, a phronésziszt nem lehet. (*EN* 1140a24–31 és 1140b25–30; saját fordítás.)[19]

Ebből a leírásból kiderül, hogy a phronészisz a lélek mérlegelő képességének az erénye. Arisztotelész többféleképpen indokolja ezt. (1) Azokat az embereket nevezzük gyakorlati bölcsnek (phronimosznak), azaz azokról az emberekről mondjuk, hogy phronészisszel bírnak, akik helyesen tudnak mérlegelni egyrészt azt illetően, hogy egy morálisan helyes célt hogyan kell megvalósítani, másrészt és ebből következően azoknak az eszközöknek a kapcsán, amik a boldogsághoz vezetnek. (2) A phronészisz ahhoz az értelmes lélekrészhez tartozik, ami azokat a dolgokat vizsgálja, melyek lehetnek másként is. Ez azért van így, mert a mérlegelés csak olyan dolgokra vonatkozhat, amik lehetnek másként. (3) A phronészisz nem kizárólag értelmi erény, ennek jele, hogy egy értelmi erényt (pl. a tudást) el lehet felejteni, míg a phronésziszt nem.

A három indok közül az első maga után vonja, hogy a phronészisz cselekedetekre vonatkozik, hiszen mind a morálisan helyes célok megvalósításához, mind a boldogsághoz cselekedetekre (erényes cselekedetekre) van szükség Arisztotelész szerint. A cselekvéshez sajátosabban hozzátartozik a mérlegelés, mint az előállításhoz *(poiészisz)*. Ennek okát jelen tanulmány nem vizsgálja. Az viszont,

[19] Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μή ἐστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. […] δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ'οὐκ ἔστιν.

hogy a phronészisz olyan értelmi erény, ami helyes cselekedetek végrehajtására tesz képessé, maga után vonja, hogy a phronészisz a mérlegelő képesség erénye, hiszen a helyes cselekedetek végrehajtásához helyes mérlegelésekre van szükség.[20] A harmadik indok azért jelzi, hogy a phronészisz a mérlegelési képesség erénye, mert eszerint a phronészisz nem kizárólag értelmi erény. A korábbiakban már láttuk, hogy a mérlegelési képesség nem kizárólag az értelemhez tartozik, hiszen ahhoz, hogy az ágens össze tudja hasonlítani a különböző cselekvési alternatívákat, szükség van a nem-racionális lélekrészhez tartozó képzetekre, illetve ahhoz, hogy a mérlegelés során hozott döntésnek megfelelő cselekedet létrejöhessen, szükséges, hogy az értelem létrehozzon egy megfelelő mérlegelési reprezentációt. Ez ismét a nem-racionális lélekrészben lokalizálódik, hiszen ahhoz, hogy egy ilyen reprezentáció létrejöhessen, az értelemnek a nem-racionális lélekrészhez tartozó képzeteket kell kombinálnia. A mérlegelés tehát értelmi képesség ugyan, de kapcsolatban áll a nem-racionális lélekrésszel is. Azt, hogy a phronészisz nem kizárólag értelmi erény, jelzi, hogy nem lehet elfelejteni. Az értelmi erények elfelejthetők, lehetséges például, hogy valaki elfelejtsen egy tudományos ismeretet, amit korábban ismert. Ez a phronészisz esetében nem történhet meg. Nem felejthetünk el helyesen mérlegelni. Ennek oka az, hogy a nem-racionális lélekrészre nem hat a felejtés, így a megfelelő képzetek meglesznek a nem-racionális lélekrészben, ezek alapján pedig mindig képes lesz az értelem a cselekvési alternatívákat összehasonlítani, illetve létrehozni a mérlegelési reprezentációt.[21]

Innen már látható, hogy Arisztotelész miért nem engedi meg a phronésziszt az önuralom esetében. Az enkratikus ágens mérlegelési képessége nem műkö-

[20] Coope 2021a. 180–181 felveti, hogy hogyan magyarázható az emberi cselekvés célszerűsége annak fényében, hogy Arisztotelész azt állítja, a mesterséghez és így az előállításhoz nem tartozik mérlegelés. A kérdésre Coope nem ad választ, de rámutat, hogy ez miért nehézség Arisztotelész célszerűségről adott leírásában. Egy másik tanulmányában Coope megfogalmaz olyan felvetéseket a mesterséggel kapcsolatban, melyek adhatnak megoldást erre a problémára. Itt amellett érvel, hogy mivel a mesterség olyan dolgokra vonatkozik, melyek lehetnek másként, ezért – szemben a tudománnyal – nem lehet teljes, azaz mindig számolnia kell a kivételes esetekkel, és nem tekintheti ezeket az eseteket irrelevánsnak pusztán azért, mert kivételesek (lásd Coope 2021b. 120–130). A mesterségnek ez a kivételekre figyelő jellege magyarázhatja, hogy – ugyan nem mérlegeli azt, hogy mi legyen a célja, és így nem tartozik hozzá sajátos módon mérlegelés – a célja elérésében mérlegelnie kell, el kell döntenie a mesterembernek, hogyan fogja a kivételes helyzetekben megvalósítani a célt. Köszönettel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy Coope tanulmánya releváns lehet itt.

[21] Ehhez lásd bővebben Fink 2019. 127–143. Megjegyzendő, hogy Frede 2020. 675 egy más értelmezését adja annak, hogy miért nem lehet a phronésziszt elfelejteni. Szerinte arra utal Arisztotelész, hogy a phronészisz nem egy „puszta diszpozíció", hanem folyamatos tevékenység is. Emiatt – szemben a többi értelmi erénnyel – folyamatosan foglalkozik a saját tárgyaival, és kevésbé kitett a felejtésnek. Ez az értelmezés azonban nem magyarázza meg, hogy miért következtet Arisztotelész arra, hogy a phronészisz nem pusztán értelmi erény. Abból, hogy a phronészisz folyamatos tevékenység is, nem következik, hogy nem pusztán értelmi erény.

dik tökéletesen, hiszen nem tudja kiküszöbölni, hogy létrejöjjön egy helytelen észlelési reprezentáció, csak a már meglévő reprezentációt tudja egy mérlegelési reprezentáció segítségével blokkolni, illetve az értelem nem képes kondicionálni a nem-racionális lélekrészt arra, hogy magától is az értelmi döntéseknek megfelelő észlelési reprezentációkat hozza létre. Ilyen módon az enkratikus nem rendelkezhet phronészisszel, a phronészisz ugyanis a mérlegelési képesség erénye, vagyis egy phronészisszel bíró ágensnek tökéletesen kell hogy működjön a mérlegelési képessége. Rögtön adódik egy nehézség. Az, hogy a phronészisz a mérlegelési képesség erénye, értelmezhető úgy is, hogy a phronészisszel bíró ágens képes mindig helyesen mérlegelni és ennek megfelelően cselekedni. Ebben az értelemben az enkratikus rendelkezik phronészisszel, hiszen éppen az jellemzi ezt az ágenst, hogy helyes döntéseket hoz, és ezeknek megfelelően cselekszik. A mérlegelés hatékonyságát tekintve az enkratikus nem marad el az erényestől. Ahhoz, hogy azt mondhassuk, a phronészisz úgy erénye a mérlegelési képességnek, hogy következik belőle a nem-racionális lélekrész megfelelő működése is, különbséget kell tudnunk tenni aközött, hogy valaki hatékonyan tud mérlegelni és aközött, hogy valaki úgy tud hatékonyan mérlegelni, hogy a nem-racionális és értelmes lélekrészei között teljes összhang van a mérlegelés során. Más szavakkal, meg kell mutatni, hogy Arisztotelész a hatékony mérlegelésre való képességet még nem tekinti a mérlegelési képesség erényének, hanem csak azt, ha a nem-racionális lélekrész és az értelem teljes összhangban van a hatékony mérlegelés során.

Arisztotelész valóban úgy tartja, hogy a hatékony mérlegelésre való képesség még nem jelenti a mérlegelési képesség erényét, vagyis a phronészisztt. Az *EN* VI.12-ben (1144a22–29) megkülönbözteti egymástól a phronészisztt és az okosságot *(deinotész)*.[22] Az utóbbi pusztán arra tesz képessé, hogy egy adott célnak megfelelően mérlegeljünk, ez teszi hatékonnyá a mérlegelési képességet, míg a phronészisz arra tesz képessé, hogy egy helyes célnak megfelelően mérlegeljünk.

> Van egy olyan képesség, amit okosságnak hívnak: ez olyan, hogy képessé tesz megtenni azokat a dolgokat, melyek egy kitűzött célhoz vezetnek és hogy elérjük ezt a célt. Ha a cél helyes, akkor az okosság dicsérendő, ha viszont hitvány, akkor az okosság gazemberség; ezért van az, hogy a gyakorlati bölcseket és a gazembereket is okosnak mondjuk. A phronészisz azonban nem ez a képesség, hanem nincs e képesség nélkül. (*EN* 1144a22–29; saját fordítás.)[23]

[22] Simon 2023. 435 a *deinotésztt* ügyességnek fordítja. Ez kissé a mesterséghez köti ezt a képességet, így – mivel a phronészisztt transzliteráltam – fenntartottam a *deinotész* fordításaként az okosságot.

[23] ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός,

Az idézett szöveg szerint a leghitványabb, mindenre kész gazemberek is képesek hatékonyan mérlegelni, hiszen ki tudják választani azokat a cselekedeteket, melyek leginkább a kitűzött célhoz vezetnek. Ez azonban nem teszi őket dicsérendővé, és nem teszi a mérlegelési képességüket sem erényessé. A szöveg szerint ahhoz, hogy az okosság, vagyis a hatékony mérlegelés képessége dicsérendővé is váljon, szükséges az, hogy az ágens a helyes cél érdekében válassza ki a megfelelő cselekedeteket. Egy másik szövegrész azonban arra mutat, hogy ez önmagában még mindig nem teszi az okosságot phronészisszé. Az *EN* VII.10 (1152a6–15) szerint az akaratgyenge, bár helyes cél érdekében és megfelelően mérlegel, nem bír phronészisszel, mert képtelen a helyes döntésének megfelelően cselekedni. Emiatt az akaratgyenge is csak okosnak nevezhető. Természetesen ez még mindig nem zárja ki, hogy az enkratikus már ne pusztán okos, hanem gyakorlati bölcs *(phronimosz)* legyen, hiszen ő képes is a döntésének megfelelően cselekedni. Amint viszont a fent idézett szöveg mutatja, a phronészisz nem pusztán a mérlegelési képesség hatékonyságát jelenti. A phronészisszhez szükséges az, hogy az ágens helyes célok érdekében mérlegeljen hatékonyan (ez az enkratikusnál még mindig megvan), és az is, hogy a mérlegelési képesség tökéletesen működjön, azazhogy összhang legyen a mérlegelő értelem és a nem-racionális lélekrész között. Ez az utóbbi feltétel az önuralom esetében már nem teljesül. A phronészisz a mérlegelési képesség erénye, így a mérlegelésben részt vevő lélekrészek megfelelő működését jelenti, és nem egyszerűen azt, hogy a mérlegelés hatékony. A fenti szövegrész alapján meg lehet különböztetni egymástól azt a képességet, ami hatékonnyá teszi a mérlegelést és a phronésziszt, így ennek alapján megállapítható, hogy a phronészisz mint a mérlegelési képesség erénye többet jelent annál, hogy a mérlegelést egyszerűen hatékonnyá tenné. Így értve, az okosság rendkívül széles spektrumát fedi le a hatékonyan mérlegelő ágenseknek, mely a gazembertől az enkratikusig terjed. Okos lesz a gazember, mivel hitvány céljainak megfelelően mérlegel, okos lesz az akaratgyenge, mivel helyes céljainak megfelelően mérlegel, de nem tud ezzel összhangban cselekedni, és okos lesz az enkratikus is, mivel helyes céljainak megfelelően mérlegel és ezekkel összhangban is cselekszik, de nem tudja megakadályozni egy helytelen nem-racionális törekvés létrejöttét, csak a már meglevő törekvést tudja blokkolni. Ezzel szemben a phronészisz kizárólag az erényes ágensre alkalmazható, aki helyes célnak megfelelően mérlegel, ezzel összhangban is cselekszik, és semmiféle, a döntésével szemben álló nem-racionális törekvések nem jönnek létre benne. Az viszont, hogy az okosság az ágensek ilyen sok típusát jellemzi, nem jelent problémát, hiszen ez nem jelenti a mérlegelési képesség erényét, így nem jelent egy speciálisan jól működő mérlegelési képességet. Ellenben a phroné-

---

ἐπαινετή ἐστιν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

szisz mint a mérlegelési képesség erénye csak akkor áll fenn, ha a mérlegelési képesség minden szempontból, tehát nemcsak a hatékonyság szempontjából, tökéletesen működik.[24] A fenti érvelés mellett az is mutatja, hogy a phronészisz nem lehet pusztán a hatékony mérlegelés képessége, hogy Arisztotelész szerint a phronészisz nem kizárólag értelmi erény. Ha az, hogy a phronészisz a mérlegelési képesség erénye, azt is jelenti, hogy a phronészisz biztosítja, hogy a nem-racionális lélekrész az értelemmel együttműködjön a mérlegelés során, akkor megmagyarázható, hogy miért nem pusztán értelmi erény a phronészisz. Ha azonban csak a hatékony mérlegelést biztosítja, tekintet nélkül arra, hogy fellépnek-e a döntéssel ellentétes nem-racionális törekvések vagy sem, akkor nem érthető, hogy miért ne lenne a phronészisz pusztán értelmi erény. Ezek alapján megállapítható, hogy a phronészisz mint a mérlegelési képesség erénye azt jelenti, hogy valamennyi, a mérlegelésben érintett lélekrész tökéletesen működik a mérlegelés során, mivel pedig ez nem áll fenn az önuralom esetében, ezért az enkratikus ágens nem bírhat phronészisszel.

IV. A FENTI ÉRTELMEZÉS NEHÉZSÉGEI

A fenti értelmezéssel kapcsolatban adódik egy általános probléma. Úgy tűnik, az következik belőle, hogy a phronészisz és a jellembeli erény nemcsak feltételezik egymást, hanem azonosak is. Az előbbiekben azzal érveltem, hogy a phronészisz mint a mérlegelési képesség erénye maga után vonja, hogy mind a mérlegelő értelmes lélekrész, mind a nem-racionális lélekrész tökéletesen működnek a mérlegelés során. A phronészisz megakadályozza, hogy olyan nem-racionális törekvések és észlelési reprezentációk jöjjenek létre a nem-racionális lélekrészben, melyek ellentétesek a helyes értelmi döntésekkel. Felmerül a kérdés: mi-

[24] Irwin 1999. 253 az okosság és a phronészisz közötti különbséget a képesség *(dünamisz)* és az állapot *(hexisz)* közötti különbséggel magyarázza. Ez a különbségtétel az *EN* II.5-ben kerül bevezetésre, itt a képesség az, ami alapján bizonyos érzelmekre hajlamosak vagyunk, az állapot pedig, ami alapján jól vagy rosszul viszonyulunk az érzelmekhez. Az erény és a hitványság állapotok, attól, mert valaki rendelkezik egy képességgel, még használhatja jól is és rosszul is ezt a képességét, a döntésétől, illetve a döntéséhez tartozó állapottól függ, hogy hogyan használja a képességét (ennek metafizikai hátteréhez lásd a *Metafizika* IX.5-öt). Irwinnek igaza van abban, hogy egy hasonló megkülönböztetés jelenik meg az okosság és a phronészisz között, különösen, hogy az okosságot kifejezetten képességnek mondja az idézett szövegben Arisztotelész. Nem vagyok azonban biztos benne, hogy az *EN* II.5 megkülönböztetését egyszerűen rá lehet vetíteni erre a szövegrészre, hiszen ott a jellembeli erényt kategorizálta Arisztotelész, ami elsődlegesen a nem-racionális lélekrészhez tartozik, még akkor is, ha van racionális komponense, míg itt egy intellektuális erényt különböztet meg egy hasonlóan intellektuális képességtől. A phronészisz a racionális lélekrész erénye, bár annak a résznek, ami képes hatni a nem-racionális lélekrészre, és hasonlóan az okosság a racionális lélekrész képessége. Ennek megfelelően talán más módon kell használni a képesség–állapot megkülönböztetést itt, mint ott. Köszönöm az OTDK dolgozatom egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Irwinnek erre az állítására.

ben különbözik egymástól a jellembeli erény és a phronészisz? Nem mondhatjuk azt, hogy a phronészisz az erényes cselekedet értelmi komponensét adja, a jellembeli erény pedig a nem-racionális komponenst, hiszen a phronészisz hat a nem-racionális lélekrészre is és eléri, hogy az értelmi döntésekkel összhangban működjön. Ha azonban a fenti értelmezésből valóban következik, hogy a jellembeli erény és a phronészisz azonosak, akkor ez ellentmond annak, amit Arisztotelész állít, hiszen az *EN* VI.13-ban (1144b25–32) amellett érvel, hogy bár a jellembeli erény és a phronészisz nem lehetnek egyik a másik nélkül, mégsem igaz az, hogy a phronészisz azonos lenne a jellembeli erénnyel.[25] Vagy el kell tehát vetni a phronészisz fenti értelmezését, vagy kell találnunk olyan aspektusait a jellembeli erénynek, melyek nem vagy csak közvetve tartoznak a phronészisz-hez. A fenti értelmezést, mely szerint a phronészisz nem pusztán értelmi erény, hanem hat a nem-racionális lélekrészre is, a phronészisz tág értelmezésének fogom nevezni, ennek megfelelően azt az értelmezést, mely szerint a phronészisz kizárólag értelmi erény, a phronészisz szűk értelmezésének nevezem. A szűk értelmezés nehézsége, hogy nem tudja megmagyarázni, az enkratikusnak miért nincsen phronészisze. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a phronészisz kizárólag értelmi erény, ami arra tesz képessé, hogy helyesen mérlegeljünk, és a mérlegelés során hozott döntéseinkkel összhangban tudjunk cselekedni, akkor nincs miért tagadni a phronésziszt az önuralom esetében. Tehát Callard 2017. 42–45 annyiban helyesen érvel, hogy amennyiben a phronésziszt kizárólag értelmi erénynek tekintjük, azaz amennyiben a szűk értelmezést fogadjuk el, akkor nem találunk okot, amiért az enkratikus ne rendelkezhetne phronészisszel. Eddig amellett érveltem, hogy a tág értelmezés mellett megmagyarázható, hogy az enkratikusnak miért nincs phronészisze, a későbbiekben pedig azt az állítást fogom védeni, hogy a tág értelmezés írja le jobban a phronésziszt. Amellett ugyanis, hogy a szűk értelmezés nem tudja kielégítően megmagyarázni, hogy az önuralom esetében miért nincs phronészisz, van vele egy másik, ennél súlyosabb probléma. Az *EN* VI.5-ben (1140b28–30), amit fentebb idéztem is, kifejezetten azt állítja Arisztotelész, hogy a phronészisz nem pusztán értelmes lelki alkat. Ez ellentmond a szűk értelmezésnek, és ennek alapján azt kell gondolnunk, hogy a tág értelmezés adja helytálló leírását a phronészisznek. Hogyan kerülhetjük el, hogy a tág értelmezés összeütközésbe kerüljön az *EN* VI.13-al, azaz hogyan tudjuk megkülönböztetni a tág értelmezést követve a jellembeli erényt és a phronésziszt? Ehhez idézem az *EN* VI.13-nak azt a részét, ahol Arisztotelész a phronészisz és a jellembeli erény kapcsolatát tárgyalja.

[25] Jimenez 2019. 368–369 szintén hangsúlyozza azt, hogy Arisztotelész szerint a phronészisz és a jellembeli erény összekapcsolódnak, de nem azonosak, azokban a leírásokban tehát, melyeket e kettőről adunk, tekintetbe kell vennünk azt is, hogy egyik nem lehet a másik nélkül, és azt is, hogy különböznek egymástól. A fentiekben ezt követve járok el.

> Mert az erény nem pusztán a helyes elgondolás szerinti, hanem a helyes elgondolással összekapcsolódó lelki alkat; helyes értelem pedig ilyen dolgokban a phronészisz. Szókratész tehát értelemnek gondolta az összes erényt (hiszen azt gondolta, hogy mind tudás), mi pedig azt, hogy értelemmel kapcsolódnak össze. A mondottakból világos, hogy nem lehetséges valóban jónak lenni phronészisz nélkül, sem gyakorlati bölcsnek lenni jellembeli erény nélkül. […] A döntés nem lesz helyes sem phronészisz nélkül, sem erény nélkül: mert az utóbbi a célt jelöli ki, az előbbi pedig azt eredményezi, hogy úgy cselekszünk, ami a célhoz vezet. (*EN* 1144b26–1145a6; saját fordítás, helyenként Simon Attila fordítására támaszkodtam.)[26]

Ebből a szövegből kiderül, hogy a phronészisz és a jellembeli erény nem azonosak ugyan, de a köztük levő kapcsolat szorosabb annál, hogy a jellembeli erény a phronészisz szerint lenne. A jellembeli erény összekapcsolódik a phronészisszel. Ha a jellembeli erény a phronészisz szerint lenne, akkor a phronészisz az erényes cselekedet értelmi komponense lenne, azaz ekkor a nem-racionális lélekrész működésére kizárólag a jellembeli erény hatna, és maga az erényes cselekedet is végső soron a jellembeli erény eredménye lenne. Ezzel szemben, mivel a jellembeli erény összekapcsolódik a phronészisszel, ezért az erényes cselekedet minden aspektusára hatással van a phronészisz. A phronészisz képes hatni a nem-racionális lélekrészre is. Mivel a jellembeli erény és a phronészisz nem azonosak, ezért bizonyos aspektusaira az erényes cselekedetnek másként hat az egyik és másként hat a másik, de nincsen olyan aspektus, amelyre csak az egyik hatna, a másik nem.[27] Ha találunk olyan aspektusokat, melyeknél kimutatható, hogy másként hat a phronészisz és másként a jellembeli erény, akkor látható, hogy miben különbözik a kettő. Az egyik ilyen az idézett szövegrész végén említésre kerül: a jellembeli erény a célt teszi helyessé, a phronészisz pedig azokat a cselekedeteket, melyek a célhoz vezetnek. Az elmúlt évtizedek Arisztotelész etikájára vonatkozó kutatásainak egyik központi kérdése volt, hogy ez az állítás hogyan értendő. Az biztosra vehető, hogy Arisztotelész nem egy pre-hume-iánus elméletet akar itt kifejteni, azazhogy az értelem kizárólag az eszközöket keresi meg, a célokat a nem-racionális vágyak szabják meg.[28] Ebből következik, hogy a phronészisz – legalább közvetve – biztosan befolyásolja a célt. Anthony Price

[26] ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. […] οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἣ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἣ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

[27] Ennek részletesebb elemzéséhez lásd Natali 2014. 195–200.

[28] Price 2011. 210 idézi a legfontosabb szöveghelyeket arra vonatkozóan, hogy Arisztotelész nem lehetett ezen az állásponton. Köztük van az is, amit dolgozatomban már korábban elemeztem, azazhogy a nem-racionális lélekrész engedelmeskedhet az értelemnek (*EN* I.13 1102b23–28).

értelmezése szerint a jellembeli erény az, ami megszabja, hogy egy adott szituációban milyen módon akarunk cselekedni, a phronészisz pedig kontrollálja ezt, azaz a mérlegelés során további tartalommal tölti meg, esetleg módosítja az eredeti célt (Price 2011. 230). Ha az erényes ember szembe találja magát a harcban az ellenséggel, akkor a jellembeli erénye (ez esetben a bátorság) kijelöli számára a célt, hogy ne meneküljön el és álljon helyt a harcban. A mérlegelés során viszont a phronészisz tovább módosítja ezt a célt, hiszen ennek során lesz világossá az ágens számára, hogy pontosan hogyan is kell helytállni, meddig kell helytállni stb. Ha előállítunk valamit, akkor az előállítás célja az a valami, amit elő akarunk állítani, ha viszont cselekedni akarunk, akkor a cél az, hogy úgy cselekedjünk, ahogy. A cselekvés esetében nincsen valamilyen további cél az adott cselekedeten túl. Így amikor a phronészisz pontosan meghatározza a mérlegelés során, hogy hogyan cselekedjünk, akkor módosítja a jellembeli erény kitűzte célt, hiszen a mérlegelést követően a cél az lesz, hogy azon a módon cselekedjünk, ahogy a phronészisz meghatározta. A jellembeli erény kitűz egy cselekvéstípust, és azt, hogy ezen a típuson belül pontosan mit kell cselekedni, a phronészisz határozza meg. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e Price értelmezését, úgy tűnik Arisztotelész szövegéből, hogy az erényes cselekedet céljára másként hat a phronészisz és a jellembeli erény. Mivel a phronészisz együtt jár a jellembeli erénnyel, ezért mindkettő kell hogy hasson erre a célra, de a mód, ahogy hatnak rá, különböző. Az, hogy pontosan mi ez a mód, nem képezi jelen dolgozat tárgyát, ha Price javaslatánál maradunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a jellembeli erény kitűz egy cselekvéstípust, amin belül a phronészisz specifikálja, hogy milyen cselekedetet kell végrehajtani.

Van egy további pont, ahol a jellembeli erény és a phronészisz különböző módon hatnak. A nem-racionális lélekrészben levő képzetek és az itt létrejövő észlelési reprezentációk közvetlenül a jellembeli erény eredményei. A mérlegelés során az értelem képes kombinálni ezeket a képzeteket, ezáltal képes megakadályozni, hogy helytelen észlelési reprezentációk jöjjenek létre, de azok a képzetek, amelyekből az értelem kiindul, nem a mérlegelés eredményei. Az, hogy ezek milyenek, attól függ, hogy a nem-racionális lélekrész mennyire erényes, tehát végső soron a jellembeli erénytől. Természetesen a mérlegelés során az értelem átalakíthatja ezeket a képzeteket, de az, hogy mit alakít át, a nem-racionális lélekrész erényességétől függ. A mérlegelési reprezentáció segítségével tudja kondicionálni az értelem a nem-racionális lélekrészt arra, hogy megfelelő észlelési reprezentációkat hozzon létre, ez a kondicionálás azonban jellembeli erényt, és nem phronésziszt eredményez. Itt tehát ismét különböző módon hatnak a jellembeli erény és a phronészisz. A jellembeli erény adja a képzeteket a nem-racionális lélekrészben, melyekből a phronészisz a mérlegelési reprezentáció létrehozása során kiindul, a phronészisz pedig kombinálja és átalakítja ezeket a képzeteket, hogy segítsék a mérlegelést, illetve hogy létrejöjjön a mérlegelési reprezentáció. Két olyan aspektusa is van tehát az erényes cselekedetnek, ahol a

phronészisz tág értelmezése mellett is kimutatható a jellembeli erény és a phronészisz különbsége. A tág értelmezés nem mond ellent Arisztotelész állításának, hogy a jellembeli erény és a phronészisz együtt járnak, de nem azonosak, és magyarázatot tud adni arra, hogy az önuralom esetében miért nincsen phronészisz.

V. KONKLÚZIÓ

Az előbbiekben amellett érveltem, hogy az enkratikus ágens nem rendelkezhet Arisztotelész szerint phronészisszel. Az enkratikus annak ellenére, hogy képes helyes döntést hozni és ezzel a döntéssel összhangban is cselekszik, elkövet egy értelmi hibát. Ez abban áll, hogy az értelme nem tudja megfelelően meggyőzni a nem-racionális lélekrészét. Azaz bár az értelem képes átalakítani a nem-racionális lélekrészben levő képzeteket, és ezzel meg tudja akadályozni olyan észlelési reprezentációk létrejöttét, melyek helytelen nem-racionális motivációk alapjai lehetnének, az enkratikus értelme ezt nem teszi meg. Az önuralom esetében az értelem csak a már meglevő észlelési reprezentáció és nem-racionális motiváció kombinációjával szemben hozza létre az értelmi reprezentációt, és viszi keresztül a döntésének megfelelő cselekedetet. A phronészisz a mérlegelési képesség erénye, és a mérlegelési képesség az, ami képes átalakítani a nem-racionális lélekrészben levő képzeteket. Mivel az enkratikus esetében ez a képesség nem működik tökéletesen, ezért nem rendelkezhet phronészisszel. Az az értelmi hiba, ami értelmezésem szerint megfosztja az enkratikust a phronészisztől, annyiban értelmi, hogy akkor jelentkezik, amikor az értelem a nem-racionális lélekrésszel kapcsolatba lép. Ez a phronészisz egy tág értelmezését jelenti, hiszen a phronészisz így nem kizárólag értelmi erény, hanem azt is befolyásolja, ahogyan az értelem együttműködik a nem-racionális lélekrésszel. A tág értelmezés azonban nem vonja maga után, hogy a phronészisz és a jellembeli erény azonosak lennének. Arisztotelész állítása, hogy a kettő összekapcsolódik, bár nem azonosak, ezen értelmezés mellett is megtartható, hiszen lehet találni olyan pontokat, ahol másként hat a phronészisz és másként a jellembeli erény. Az egyik ilyen az erényes cselekedet célja, melyre másként hat a jellembeli erény és másként a phronészisz. A másik a nem-racionális lélekrészben levő képzetek, melyek közvetlenül a jellembeli erény eredményei, a phronészisz a már meglevő képzeteket alakítja át. Az első pontban ismertetett javaslatok közül leginkább Price nézetével értek egyet, hiszen ő is amellett érvel, hogy az enkratikus nem képes megragadni megfelelően a morális cselekedet gyakorlati szillogizmusának premisszáit. Price azonban nem adja meg pontosan, hogy milyen értelemben nem tudja ezeket megragadni, illetve hogy mely premisszákat nem ragadja meg az enkratikus ágens. Az előbbiekben azt kívántam megmutatni, hogy az enkratikus a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszáját, azaz a reprezentációt nem ragadja meg megfelelően. Az, hogy nem ragadja meg megfelelően, úgy

értendő, hogy az értelme létrehoz ugyan egy mérlegelési reprezentációt, ami a döntésnek megfelelő cselekedet kisebbik premisszája lesz, de nem tudja megakadályozni egy a döntésével szembemenő észlelési reprezentáció létrejöttét, noha egy tökéletesen működő mérlegelési képesség esetén az értelemnek ez utóbbira is képesnek kell lennie.

IRODALOM

Barney, Rachel 2021. Plato on Normative Measurement: 283b1–287b3. In Panos Dimas, Melissa Lane, Susan-Sauvé Meyer (szerk.) *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0006

Broadie, Sarah 1994. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0195085604.001.0001

Callard, Agnes 2017. Enkratēs Phronimos. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 99/1. https://doi.org/10.1515/agph-2017-0002

Caston, Victor 2021. Aristotle and the Cartesian Theatre. In Pavel Gregoric, Jakob Leth Fink (szerk.) *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003008484

Coope, Ursula 2012. Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom? *Phronesis*. 57/2. https://doi.org/10.1163/156852812X628998

Coope, Ursula 2021a. Aristotle on Nature, Deliberation, and Purposiveness. In Ursula Coope, Barbara Sattler (szerk.) *Ancient Ethics and The Natural World*. Cambridge, Cambridge University Press. 164–182. https://doi.org/10.1017/9781108885133.010

Coope, Ursula 2021b. Aristotle on Productive Understanding and Completeness. In Thomas Kjeller Johnasen (szerk.) *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Techné*. Cambridge, Cambridge University Press. 109–130. https://doi.org/10.1017/9781108641579.006

Corcilius, Klaus 2008. *Streben und Bewegen: Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Walter de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110209969

Fink, Jakob L. 2019. Aristotle on Deliberative *Phantasia* and *Phronesis*. In Jakob Leth Fink (szerk.) *Phantasia in Aristotle's Ethics: Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions*. Bloomsbury Academic.

Frede, Dorothea 2020. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Walter de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110566772

Irwin, Terence 1999. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Hackett Publishing Company.

Jimenez, Martha 2019. *Empeiria* and Good Habits in Aristotle's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*. 57/3. https://doi.org/10.1353/hph.2019.0051

Lorenz, Hendrik és Morrison, Benjamin 2019. Aristotle's Empiricist Theory of Doxastic Knowledge. *Phronesis*. 64/4. https://doi.org/10.1163/15685284-12341975

Machek, David 2020. Aristotle on Enkratic Ignorance. *Journal of the History of Philosophy*. 58/4. 10.1353/hph.2020.0071

Moss, Jessica 2008. Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 34. https://doi.org/10.1093/oso/9780199544875.003.0002

Moss, Jessica 2022. Thought and Imagination: Aristotle's Dual Process Psychology of Action. In Caleb Cohoe (szerk.) *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108641517.014

Natali, Carlo 2014. The Book on Wisdom. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.009

Price, Anthony W. 2011. *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609611.001.0001

Price, Anthony W. 2022. Continence Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 61. https://doi.org/10.1093/oso/9780192864949.003.0006

Shields, Christopher 2016. *Aristotle: De Anima*. Oxford University Press.

Simon Attila 2023. *Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika*. Budapest, Atlantisz.

Warren, James 2022. *Regret: A Study in Ancient Moral Psychology*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198840268.001.0001

Szummer Csaba

Szubjektum és tapasztalat Husserlnél és Freudnál*

> Érdemes egy pillanatra elidőzni a dátumok egybeesésénél: 1900, Husserl *Logische Untersuchungen*jének megjelenési éve, 1900, Freud *Traumdeutung*jának megjelenési éve. Az ember kétszeres erőfeszítése, hogy megragadja a hozzá kapcsolódó jelentéseket és megragadja önmagát a jelentésben. (Foucault 2000. 16.)

I. BEVEZETÉS

A fenomenológia „olyan feladatot tűz maga elé", mondja Tengelyi, „amely minden nyilvánvaló különbség ellenére összeköti őt a pszichoanalízissel. Értelemképződés a tudattalanban: ez a formula fejezi ki a két eltérő megközelítés közös feltevését." (Tengelyi 2007. 26.) Freud reduktív habitusa, szcientista tudományelméleti deklarációi, spekulatív elméleti konstrukciói például az életösztönökről és a halálösztönről, a pszichoszexuális fejlődés szakaszairól, az Ödipuszkomplexusról és annak univerzális, kortól és kultúrától független jelentőségéről, továbbá a fenomenológiai szigor számára összetákoltnak ható fogalomrendszere – Merleau-Ponty kifejezésével „szedett-vedett fogalmisága" (Merleau-Ponty 2006. 301) – a fenomenológusok túlnyomó részét sokáig megakadályozta abban, hogy komolyan vegyék állításait egy archaikus, érzelemvezérelt tudati szféra létezéséről. Eugen Fink sokat idézett kritikája a *Válság*-könyv mellékletében jól példázza a fenomenológia kezdeti averzióját a freudi tanokkal kapcsolatban: „A »tudattalan« széltében elterjedt elméletének naivitása abban áll, hogy elmélyül a mindennaposan adott érdekes jelenségekben, induktív tapasztalatot hoz működésbe, konstruktív »magyarázatokat« vetít előre […]." (Husserl 1998. 199.)

Freud csakugyan hajlamos konstruktív magyarázatokat fabrikálni, és riasztónak hat eltökélt szcientizmusa is, amely szerint a lelki folyamatok éppúgy deterministikus jellegűek, mint a fizika jelenségei. Freud nézőpontjából ugyanakkor

* A tanulmány megírását az OTKA „Affektivitás, fantázia, emlékezet: nem-intencionális tudatformák Kanttól a fenomenológiáig" című, 138745 számú pályázata támogatta.

a tényeknek ellentmond, és nyilvánvaló képtelenség azt állítani, hogy a szubjektum egységes és transzparens; a tudatfolyam egyenletesen áramlik, vagyis a múlt nem tör be rendszeresen és olykor erőszakosan a jelen pillanatokba; a vágyak és félelmek által áthatott tudattalan fantáziák pedig nem befolyásolják meghatározó módon hangulatainkat, gondolatainkat és cselekedeteinket. A psziché Freud figyelmét megragadó, Fink által említett „mindennaposan adott érdekes jelenségeiben" egy olyan tudati szféra nyilvánul meg, amely az intencionális értelemkonstitúció hátterét vagy alapját szolgáltatja. Finknek egyfelől igaza van, Freudot valóban egy „[…] naiv-dogmatikus, implicit tudatelmélet vezeti, amelyet mindig igénybe vesz. Mindaddig, amíg a tudattalan problémájának expozícióját ilyen implicit tudatelmélet határozza meg, ez az expozíció elvileg, filozófiai tekintetben naiv." (Husserl 1998. 199 .) Ahogyan azonban Marosán Bence rámutat, Fink állítását meg is fordíthatjuk: a tudat megértése elképzelhetetlen mindaddig, amíg a fenomenológiai vizsgálódások nem terjednek ki a nem-tudatos, az én közreműködését nem igénylő spontán értelemképződésre, Freud kifejezésével a tudattalan lelki folyamatokra (Marosán 2021).

II. A HUSSERLI TUDATTALAN KONCEPCIÓJÁNAK FEJLŐDÉSE

„A legtöbb jelentős filozófusra jellemző a receptivitás hiánya, ha nem is az elődök, de a kortársak […] szempontjából", állapítja meg Heidegger kapcsán Heller Ágnes (Heller 2011. 157). Freud vonatkozásában igaz ez Husserlre is. Husserl és Freud eltérő fókusszal, eltérő céllal és eltérő módszerrel közelít a lelki jelenségekhez. Freud a neurotikus egyén élményvilágába próbál behatolni, aki neveltetése vagy kedvezőtlen biológiai alkata folytán nem képes kielégítően funkcionálni a kultúra és a társadalom represszív közegében. Husserl ezzel szemben a tudat immanenciájában vizsgálódik, és nem tanúsít különösebb érdeklődést a diszfunkcionális tudati jelenségek iránt. A tudattalan problémájától ugyanakkor Husserl sem zárkózott el. Nem is tehette volna meg, ugyanis, ahogyan Marosán rámutat, a „tudat teljes konkrétságában csak a tudattalan problémájával szerves összefüggésben, attól gyakorlatilag elválaszthatatlanul érthető meg. Tudat és tudattalan fogalmai végső soron gyakorlatilag egymásra utalt fenoménekként mutatkoznak meg." (Marosán 2021. 65.)

A husserli tudattalan fogalma, a *Logikai vizsgálódások*tól a 30-as évek affektivitásról szóló szövegeiig, saját autochton fejlődési dinamikáját követve alakul. Eközben a freudi tudattalanhoz is közelebb kerül, annak ellenére, hogy Husserl csak elvétve utal Freud munkásságára.[1] Marosán a következőképpen rekonstruálja ezt a fejlődést. A statikus fenomenológiai korszakban, leginkább a *Logikai vizsgálódások*ban (1900/01), valamint az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és feno-*

[1] Lásd pl. Hua XLII. 113, 126.

menológiai filozófiához (1913) c. művekben Husserl az öntudatot nem redukálja az éber észleleti tudatra, hanem a figyelem perifériáját, az észleleti szempontból homályos hátteret is az öntudat konstitutív rétegének tekinti. Az időtudatról szóló 1904/05-ös elemzésekben a tudattalan a múlt (retenciók) és a jövő (protenciók) vonatkozásában jelenik meg. Az 1910/20-as évek fordulójától Husserl a statikus-leíró fenomenológiát elkezdi kiegészíteni a genetikus fenomenológiával.[2] A genetikus fenomenológia az énszerű működéseket és a tárgykonstitúciókat megelőző intencionális szférát vizsgálja, a passzív szintézisek tudattalan módon végbemenő asszociatív folyamatait, amelyek nem igénylik az én figyelmét és aktivitását. Ezek a leírások ugyanakkor továbbra sem a freudi értelemben vett tudattalanra utalnak, hanem arra, amit Freud „leíró értelemben vett" tudattalannak nevez, tehát a freudi tudatelőttesre. Végül, legkésőbb a harmincas években, Husserl is szembesül az elfedett és elfojtott tudattartalmak problémájával az affektivitásról és fenomenológiai tudattalanról szőtt elképzeléseiben. A husserli tudattalan fogalma ekkor újabb értelmezést nyer az ösztönintencionalitás, a transzcencendentális ösztönök fogalmában: „[…] a konstituáló transzcendentális szubjektivitásban vannak olyan passzív, ösztönszerű regiszterek, struktúrák, amelyek az aktív, magasabb szintű működések mozgásterét kialakítják, és mintegy (meghatározott tárgy nélkül is) célra irányítják ezeket a működéseket." (Marosán 2021. 81.)

Husserl arra ébred rá a genetikus fenomenológia megalkotásával, állapítja meg Tengelyi, hogy a tudat és a valóság között általa feltételezett korreláció „kényes egyensúlyt fejez ki, amely minduntalan megbillen. Ha a tudatot történetében tekintjük, nyilvánvalóvá válik, hogy értelemadó tevékenysége újra meg újra elmarad egy olyan magától meginduló értelemképződés mögött, amely a tudattalanba szorulva kialakítja a maga számára a valóságnak egy mindaddig ismeretlen arculatát." (Tengelyi 2007. 27.) Tengelyi szerint a legfontosabb kapcsolat Freud és Husserl között az, hogy mindkettőt intenzíven foglalkoztatja a tudattalanban zajló *spontán értelemképződés*. Mindketten felteszik továbbá a kérdést, hogy „miért marad a tudat számára hozzáférhetetlen egy olyan értelemalakzat, amely mindazonáltal jelen van, miért kell ennek az értelemalakzatnak kerülőutakat keresnie, hogy, ha csak fogyatékos és eltorzult formában is, de mégiscsak megnyilatkozzék és kifejeződjék" (Tengelyi 2007. 26). Noha szavakban Husserl egy értelemadó tudathoz kapcsolja az értelemképződést, a genetikus fenomenológiával *de facto* elkezdi feltárni a tudat közreműködését nem igénylő spontán értelemképződést.[3]

[2] A genetikus fenomenológia eredményeit első ízben szisztematikusan az *Elemzések a passzív szintézisről* c. kötetben közreadott szövegek gyűjteményében (1918–1926) (Hua XI) dolgozza fel.

[3] „Minden valóságegység »értelemegység«. Az értelemegységek értelemadó-tudatot feltételeznek […]." (Hua III/1. – idézi Tengelyi 2007. 17.)

A husserli és a freudi tudattalan között mégis jelentős eltérések vannak, mivel Freud kulcsszerepet tulajdonít három olyan mozzanatnak, amelyek Husserlnél hiányoznak. Ezek a következők: a *trauma* tapasztalata; a szubjektum *vágyteli*, sóvárgó állapota; végül az *álom* mint paradigmatikus élménytartomány.

III. TRAUMA ÉS IDŐTUDAT

„A legelső alap – írja Husserl – az immanens időiség, az áramló, önmagát önmagában és önmagáért konstituáló élet" (Husserl 2002. 78). Husserl időtudatra vonatkozó tartalmi elemzései azonban mégsem képesek pontosan visszaadni az emlékezés dinamikáját. A korai Husserlnél (1904–1905) az időélmény homogén, a retenciók hatása a jelentől való távolságukkal arányosan csökken.[4] Ez a koncepció a passzív szintézisek felfedezésével (1918–1922) sokat finomodik. Azt azonban Husserl élete végéig adottnak veszi, hogy a tudatáramba nem keveredhetnek az élettörténet szempontjából nehezen integrálható vagy éppen asszimilálhatatlan élmények, azaz *traumák*.

A trauma patológiás tapasztalat. 1870 körül figyel fel rá a pszichiátria, a hisztériával és a hipnózissal együtt (Hacking 1995. 183–197). A trauma felfedezésének fenomenológiai jelentősége nem csekély: *ablakot nyit* az időtudat nemlineáris szerkezetére, a múlt és a jelen között oszcilláló spontán értelemképződésre. Freud az 1890-es évek közepén, Husserlt megelőzve felvázolja a retroaktivitás (freudi terminológiával „*Nachträglichkeit*") értelemképző mechanizmusát.[5] Merleau-Ponty szerint a freudi múlt „szakítás az idő közkeletű fogalmával", „elpusztíthatatlan" és „időtlen dimenzió" (Merleau-Ponty 2006. 272). Freud „komplex pszichés idő" fogalma, állapítja meg Daniel Stern, a fenomenológiai szemléletű amerikai pszichoanalitikus, különbözik „a lineáris időtől". A freudi időélményben megváltozik „az idő múlásának tempója", és az idő olykor több szálon is fut (Stern 2010. 18). Ricœurre (1984–1988) hivatkozva Stern szembeállítja egymással a kronologikus és a narratív időt. Az utóbbiban „az események időbeni sorrendiségét a mesélő teremti meg, függetlenül azok kronológiai (objektív) sorától" (Stern 2010. 18).

Míg Husserl nem ismeri fel a traumatikus tapasztalat sajátos természetét, Freud számára a trauma centrális jelentőségű. A traumatikus tapasztalatokban mind az élmény *átélése*, mind a *rögzítése*, mind pedig a *felidézése* eltér a normálistól. A traumát elszenvedő személy kiszakad a tapasztalás predikatív fogalmak által megszelídített rendjéből, a normális emberi tapasztalatok biztonságos, intersubjektíven validált világából. A trauma átélése során a szubjektum elárasztódik

[4] *Előadások az időről*. Az 1904/05-ben tartott előadások szövege csak 1928-ban jelenik meg.

[5] A retroaktivitás koncepciója először az *Egy tudományos pszichológia tervezete* (Freud 1895/1966), illetve a *Tanulmányok a hisztériáról* (Breuer & Freud 1895) című szövegekben jelenik meg. Az időtudat és a tudattalan kapcsolatát részletesen tárgyalja Horváth (2022).

negatív érzésekkel, ennek következtében beszűkült tudatállapotba kerül. Ez be fogja határolni a későbbi felidézések lehetőségeit is. Az egyén csupán úgy képes kezelni a traumatikus tapasztalatot, hogy *eltokosítja* a trauma emlékét az emlékezés élő szövetében. Míg a normális emlékek újra és újra átíródnak az akaratlagos felidézések és a spontán felidéződések során, a traumatikus emlékek nem vesznek részt a jelen és a múlt értelemszövései közötti gazdag interakciókban. Ha a traumatikus élmények hatására az élettörténet egysége túlságosan széttöredezik, szükségessé válik a terápia. A terápiás dialógus az időtudat retroaktivitását kihasználva képes a traumatikus tapasztalatokat belesimítani a normális emlékek közé. A terapeuta és a páciens által alkotott *személyközi mátrix* Stern szerint „addig még nem látott vagy kevéssé felhasznált múltdarabkákat fog kiválasztani és aktiválni, így új funkcionális múltat kreál és emel be a jelenbe (és természetesen mellőzi, elkerüli stb. a régi funkcionális múltat)" (Stern 2010. 176). Stern felfogásában a terapeuta empatikus, elfogadó, támogató együttléte a pácienssel olyan új tapasztalati módként és interszubjektív kapcsolódási mintaként fungál, amely képes átírni a páciens „funkcionális múltját". Sternnél, ahogyan Horváth fogalmaz, „az új identitás-stabilizáló erő […] nem intellektuális-hermeneutikai manőverek eredménye, hanem inkább az affektív kapcsolatok, az empátia és a tükrözés fenoménjének következménye" (Horváth 2013. 101).

A kortárs fenomenológia többek között az affektív tudattalan (Ullmann 2016a), a testi kifejezés (Vermes 2016) és a testemlékezet *(Leibgedächtnis)* (Fuchs 2012, 2019a, 2019b.) fogalmaival próbál hozzáférkőzni a traumatikus tapasztalathoz. Thomas Fuchs arra hívja fel a figyelmet, hogy Freud és Husserl osztozik egy, a tudatra vonatkozó hibás karteziánus alapvetésben. Mindketten feltételezik, hogy a tudat „világos és elkülönített percepciót" jelent, illetve „transzparens önmaga számára, amennyiben saját tudattartalmaihoz viszonyul" (Fuchs 2019a. 33). Úgy is mondhatnánk, hogy a tudatosság mind Descartes-nál, mind pedig Freudnál „minden vagy semmi" alapon működik. Valami vagy tudatos, vagy nem – nem lehet egy „kicsit" tudatos. A modern emlékezetkutatások azonban felfedezik az emlékezés szürkezónáját, az implicit emlékeket (Anderson et alii. 2010). Fuchs részben az emlékezetkutatásoktól inspirálódva, még inkább azonban Merleau-Ponty (2012) *Leib*-felfogása alapján egy olyan trauma-koncepciót dolgoz ki, ahol a traumát

> nem az explicit emlékezet, hanem a testemlékezet hordozza, ami rejtett a 'tekintet' előtt, és ami egy létmód általános 'stílusaként' él tovább. A sérülés behatolt a szubjektum testébe és egy állandó reszponzivitást hagyott hátra, egy önvédelmi készenlétet. A traumatizált személy hiperérzékennyé válik a traumatikus eseményhez hasonló fenyegető, megszégyenítő szituációkra, és megpróbálja elkerülni őket, még akkor is, ha a hasonlóság nem ismerhető fel tudatosan. (Fuchs 2019a. 42.)[6]

[6] A fuchsi testemlékezettel kapcsolatban lásd Horváth (2018).

Anastasia Kozyreva (2017) összekapcsolja a fuchsi implicit diszpozíciókat a husserli passzív szintézisekben végbemenő affektív ébresztésekkel. Husserlnél a passzív szintézisekben asszociatív láncok alakulnak ki: a jelen egy eseménye automatikusan, a tudat közreműködése nélkül aktivál egy valamilyen szempontból hozzá hasonló múltbéli eseményt. A passzív szintézisek Kozyreva szerint egy olyan tudat mögötti spontán értelemképződést írnak le, amely meghatározza az explicit emlékezés és intencionális értelemalkotás mögötti implicit folyamatokat. Kozyreva rámutat továbbá, hogy egy múltbéli emlékhez vagy egy életszakaszhoz kapcsolódó érzelmi atmoszféra anélkül is befolyásolni tudja, hogy milyen emlékek jutnak eszünkbe, hogy maga az érzelmi atmoszféra tudatosulna bennünk. Létrejöhetnek hangulatfüggő felidézések, például egy levert hangulatban egymásnak adják a kilincset a szomorú, rossz emlékek.[7]

IV. VÁGY ÉS ELFOJTÁS

A traumatikus tapasztalatok meghatározó szerepe mellett a freudi szubjektum *vágyteli, sóvárgó természete* folytán is különbözik a husserlitől. Freud a tapasztalást a vágykielégítés *speciális esetére* szűkíti le. Freudnál, ahogyan Tengelyi fogalmaz, a (szorosabb értelemben vett) tudattalan egy olyan erőcentrumot implikál, „amely önmagából kiindulóan" gyakorol hatást a tudatra (Tengelyi 2013. 80). A freudi szubjektum állandóan a vágy magasfeszültségű állapotában van, akárcsak egy *junkie*, akit semmi más nem érdekel, mint kínzó sóvárgásainak mielőbbi kielégítése. Az ösztön-én Freudnál *primer módon* rendelkezik a szubjektum összes pszichikus energiájával. Az ösztön-én féken tartása állandó és jelentős erőfeszítést követel a tudatos éntől. A freudi tudattalant ezért a vágy/elfojtás-konfliktus dinamikája hozza létre.

Husserl ezzel szemben nem a vágykielégítés, hanem az általában vett tapasztalás létrejöttének sajátosságait igyekszik megvilágítani. A husserli passzív szintézisek a tárgyszerű intencionalitást megalapozó preintencionális működések, amelyek nem állnak konfliktusban az intencionális értelemalkotással, hanem olajozottan együttműködnek vele; *eo ipso* nem lehetnek tehát elrekesztve a tudatos mentális aktusok szférájától. Husserlnél, ahogyan Tengelyi megállapítja, a tudattalan „az értelemüledékek állandó készletét" jelöli, amely az én elől aktuálisan ugyan „el van zárva", de azért az énnek elvileg „továbbra is rendelkezésére áll" (Tengelyi 2013. 80). Husserl az emlékezetet olyan tárolóhelynek tekinti, amelyben a múltba süllyedt értelemképződmények lerakódhatnak és mindaddig megőrződhetnek, amíg csak az újonnan fellépő események fel nem

[7] A nyolcvanas évek kísérleti pszichológiájában, Gordon Bowernél ugyancsak megjelenik ez a paradigma (Bower 1992).

ébresztik őket (Tengelyi 2013. 80).[8] Husserlt az érdekli, „ahogyan a szunnyadó értelem-szedimentumokat újonnan fellépő események újjáélesztik vagy, ahogyan Husserl maga a legtöbbször fogalmaz, *felébresztik*" (Tengelyi 2013. 80).

A fentiekből következően Freudnál az affektivitás jóval nagyobb hangsúlyt kap, mint Husserlnél. A freudi szubjektum *A félkegyelmű* Nasztaszja Filippovnájára emlékeztető impulzív természetű lény, traumatikus tapasztalatok múltbeli terhével, és sürgető vágyak viharaival szaggatott jelennel. A husserli szubjektum ezzel szemben higgadt, kiegyensúlyozott polgári világban él, akárcsak *Az eltűnt idő* Marcelje, aki érzéki gyönyörűségét leli abban, ahogyan az affektivitások finom játéka felébreszti emlékeit. Traumák helyett a *Belle Epoque* biztonságos és örömteli világa határozza meg múltját, emlékei Csipkerózsika módjára várják a jelen eseményeinek ébresztő csókját, hogy a testi emlékezés preintencionális szférájából felemelkedhessenek az emlékezés intencionális szintjeire.

A genetikus fenomenológiától kezdődően ugyanakkor az affektivitás Husserlnél is a tudati működések alapvető mozzanatává válik. Affektivitás nélkül a tárgyak nem lennének képesek magukra vonni a tudat figyelmét, az alak és háttér vibráló dinamizmusa megszűnne létezni. Ráadásul az affektivitásnak Freudhoz hasonlóan Husserlnél is vannak ösztönös-érzéki gyökerei.[9] Affekció nem keletkezik érzéki (hületikus) behatás nélkül, az érzéki hülé pedig a tudatot annak kinesztetikus-szomatikus infrastruktúráján keresztül ingerli. Husserlnél ugyanakkor az affekció mégsem valamifajta freudi értelemben vett biológiai ösztön energiáit jelenti, hanem inkább a figyelmet moduláló erőteret.

V. AZ ÁLOM MINT PARADIGMATIKUS TAPASZTALAT FREUDNÁL

Freudnál a tudatáram egyenletes folyását nem csupán a traumatikus tapasztalatok zavarják meg, hanem a *tudatállapotok változásai* is. Elsősorban az éber lét és az alvás napi, ciklikus váltakozása, másodsorban pedig az éber lét enyhébb tudati ingadozásai a nappali fantáziák rendszertelen felbukkanásainak következtében. Az álmodozás ugyanis már maga is egyfajta enyhébben módosult tudatállapotban történik.[10]

[8] A genetikus fenomenológia vizsgálódásaival – állapítja meg Tengelyi – „Husserl a tudattalant mint »az emlékezet földalatti rétegét« (Hua XI. 194. és 205.) avagy mint »a feledés birodalmát« (Hua XI. 163.) fogja fel" (Tengelyi 2013. 79).

[9] Ahogyan Marosán megállapítja, „Husserl a húszas évek elején jut el az ösztönintencionalitás gondolatához (bár az 'ösztön' mint konstituált tárgyi fenomén, már sokkal korábban is foglalkoztatja); azonban a konstituáló, transzcendentális ösztönök elmélete csak a harmincas években ölti nála kiforrott koncepció formáját" (Marosán 2021. 81).

[10] A fantázia tudatállapota érzékelhetően különbözik az észlelésétől, vagyis a normál tudatállapottól. Kevésbé feszes, kevésbé éber ilyenkor a tudat. A legtöbb európai nyelv utal arra, hogy a fantáziálás („*álmodozás*", „*day dreaming*", „*Tagstraum*", „*rêverie*", „*ensueño*", „мечтательность") az éber tudatállapottól az álom tudatállapota felé történő elmozdulást jelent.

A tudatállapotok váltakozása miatt, valamint korábban tárgyalt sóvárgó természete folytán a freudi szubjektum *sajátos ismeretelméleti helyzet*ben találja magát. Freud felfogásában ugyanis a lelki működések elsődleges funkciója a szubjektum *érzelmi feszültségei*nek a csillapítása, amit a freudi tudattalan a külvilág tárgyainak a manipulálása helyett *hallucinatorikus* úton igyekszik elérni. „Minden további nélkül feltételezhetjük – írja Freud –, hogy van a lelki apparátusnak olyan primitív állapota, amikor […] a vágyakozás hallucinációba torkollik. Ez az elsődleges lelki tevékenység […] észlelési azonosságra törekszik, vagyis annak az észlelésnek a megismétlésére, mely a szükséglet kielégítéséhez kötődik." (Freud 1900/1985. 393.) A freudi szubjektum befelé fordul, saját fantáziavilága felé. Freudnál a tudat elsődlegesen *önmagát afficiáló* tudat. Ez a tudat, vagyis a szorosabb értelemben vett freudi tudattalan fantáziáló, érzelmekkel és indulatokkal telített, nem-logikus tudat (Ullmann 2016b. 156). A husserli tudat ezzel szemben a külvilág felé irányuló perceptuális tudat.

A fentiek leginkább abban fejeződnek ki, hogy míg *Husserl az észlelést*, *Freud az álmot* tekintette elsődleges vizsgálati tárgyának. Ez nem jelent kevesebbet, mint hogy az emberi létezés *más-más szegmensét* jelölték ki paradigmatikus tapasztalatként saját maguk számára. Noha Freud munkáinak túlnyomó hányada nem az álomról szól, az álom jelenti azt a modellt, amelynek alapján a legkülönfélébb lelki jelenségeket megvilágítani igyekszik. Hasonlóképpen Husserl is számos mentális aktust vizsgál az észlelésen kívül, az intencionális struktúra azonban – a fantázia fontos kivételével – minden esetben az észlelésé marad. A Husserl által leírt mentális aktusok – a fantázia lényeges kivételével,[11] és az álomra vonatkozó sporadikus elemzéseit nem számítva – az éber normál tudatállapotban megjelenő, azok hátterét képező, vagy azokhoz vezető tudati jelenségek, ideszámítva az elalvás és az ébredés fenoménjeit is (Husserl 1993/1997). Husserllel szemben Freud számára az alvás radikálisan módosult tudatállapotában fellépő *álombéli önaffekció* – amikor is az afficiáló tárgyak az álom során fellépő fantáziák, emlékek utalásösszefüggései, valamint az álmodó test aktuális szomatikus ingerei – jelenti az elméleti kiinduló helyzetet.

Annak, hogy Freud nem az éber tudatállapotra, hanem az alvás módosult tudatállapotában keletkező álomfenoménre alapozza elméleti építkezését, mélyreható következményei vannak. Freudot jelentős részben az álomnak az éber gondolkodásétól radikálisan eltérő módon szövődő asszociációi és egyéb sajátosságai indítják arra, hogy két tudati „szintre", vagyis két különböző szabályrendszernek, az elsődleges és a másodlagos folyamatnak engedelmeskedő szférára ossza fel a lelki birodalmát.

Az eltérően kijelölt paradigmatikus tapasztalati tartományok eltérő időfelfogások felé orientálnak. Az észlelés Husserlt mintegy a jelenhez „ragasztja";

[11] Mint fentebb említettem, a fantázia enyhén módosult tudatállapotban szövődik.

Freudnál ezzel szemben az álom és az éber fantázia lehetővé teszi, hogy már eleve a jelennél szélesebb időhorizonton vizsgálódjon.

A „paradigmatikus tapasztalat" fogalmát Schwendtner Tibortól kölcsönzöm. Schwendtner a Husserl és Heidegger egymásra gyakorolt inspirációit tárgyaló könyvében vezeti be a „paradigmatikus tapasztalati mező" fogalmát. Husserlt idézi: „A tapasztalás elmélyítésének fenomenológiai kísérlete azonnal felveti azt a kérdést, hogy az emberi tapasztalatok sokféleségének *mely szegmensét* válassza ki a fenomenológus, hogy mélyfúrásait elvégezze" (Schwendtner 2008. 128–129. – kiemelés Sz. Cs.). Schwendtner szerint mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél döntő szerepe van annak, hogy egy adott korszakában milyen paradigmatikus tapasztalati mezők felé fordul.[12] Husserl „számára a legfontosabb, paradigmatikus jelentőséggel bíró alaptapasztalatot kétségkívül az érzéki észlelés jelenti. […] benne nyilvánul meg a tudat azon képessége, amely minden egyes tapasztalatban kulcsszerepet játszik – ez pedig nem más, mint a szemlélet számára elevenen adott tárgy közvetlen megmutatkozása" (Schwendtner 2008. 136).

Az, hogy Husserl az észlelést jelölte ki paradigmatikus élménytartományként vagy „mérvadó tapasztalatként", fontos implikációkat hordoz a tudattal kapcsolatban. A tudat észlelési képessége Husserlnél megköveteli, hogy megbízható megfigyelési eszköz legyen, ne legyenek rajta repedések, homályos foltok, vagyis a transzcendentális én nem lehet *disszociatív működésektől* zavart entitás. Minden olyan tapasztalati helyzet, amely megkérdőjelezi az egységes, disszociációmentes szubjektum képét, Husserl számára fenyegetőnek tűnhet. Az álom azonban, mint Torma rámutat, éppen ilyen tapasztalat (Torma 2020. 34). Torma szerint az álomnál semmi nem fenyegeti jobban a transzcendentális én egységét és transzparenciáját. Csakugyan, Husserl érezhető averzióval viseltetik az álommal mint fenomenológiai tárggyal szemben.[13]

[12] A kitüntetett tapasztalati tartományok kiválasztása ugyanis „szoros kapcsolatban van azzal, hogy melyek a két fenomenológia módszertani és a rendszerszerű felépítés »fővonalait« meghatározó fő előfeltevések" (Schwendtner 2008. 136). A paradigmatikus tapasztalat „szerveződési centrumként fungál" az adott teoretikus rendszer számára, a szerveződési centrumok között pedig „küzdelem zajlik, hogy melyik váljon az egész filozófiát meghatározó értelmezési központtá" (Schwendtner 2008. 269).

[13] Ahogyan Nicola Zippel megállapítja, Husserl az álmodás kifejezést „voltaképpen negatív értelemben használja, szembeállítva azt a fenomenológia autentikus kutatási területével, azaz a transzcendentális szubjektivitás éber életével" (Zippel 2016. 181). Zippel szerint Husserl a következő négy szövegben foglalkozik az álommal: a Husserliana XXIII-ban; a Héringnek írt levélben; egy kéziratban, amely 1933 tavaszára datálható; végül egy 1920-as években publikált szövegben, amely a Husserliana XXXIX. kötetének 17. függelékében jelent meg (Zippel 2016).

VI. *SE NON È VERO È BEN TROVATO* – FREUD NARRATÍV IGAZSÁGA

A trauma, a vágyteliség és az álom mozzanatai által fémjelzett *tematikus* különbségek mellett megjelenik végül egy *módszertani*, és egy ehhez kapcsolódó *műfaji* természetű különbség is Freud és Husserl között. A *Studien über Hysterie*-ben Freud elismeri, hogy „esettanulmányaim olyanok, mint a novellák", majd ezt a hasonlóságot azzal indokolja, hogy „olyan tudati folyamatok részletes leírását nyújtják, amelyekről általában csak szépirodalmi művekben olvashatunk" (Breuer és Freud 1895. 160). Freud számára a terápiás ülések, valamint az esettanulmányok – jelentős részben általa kialakított – irodalmias műfaja lehetővé teszi, hogy a pszichoanalízis atyja egy irodalmi narratíva szerzőjéhez hasonló módon cikázzon ide-oda a múlt és a jelen egymással interferáló értelemkonstitúciói és spontán értelemképződései között. Ezzel szemben Husserl be van zárva vizsgálódásainak intellektuális elefántcsonttornyába anélkül, hogy *in vivo* próbálhatná ki az időtudatra vonatkozó elgondolásait hús-vér emberi lényeken. Ahogyan Tengelyi megállapítja, Freud különösen „betegségtörténeteiben követi nyomon szerfölött leleményes szellemmel azokat a tudattalan értelemképződési folyamatokat, melyek a kezelt szimptómákban jelennek meg. […] felmutatja azt, ahogyan egy tudattalan értelemmag hatást gyakorol […] az értelemképződési" folyamatokra (Tengelyi 2017. 304).

Merleau-Ponty szerint Freud értelmezései csak „addig tűnnek olyan hihetetlennek", amíg a Freud által feltételezett tudati működéseket „egy gondolkodó énnek tulajdonítjuk. De nem így kell ezt felfogni. Ezek az összekapcsolódások nem a gondolkodás konvenciói alapján valósulnak meg" (Merleau-Ponty 2006. 269). Merleau-Ponty úgy véli, hogy a freudi értelmezés a husserli világ-sugár útján halad, mely utóbbi viszont „magának a Létnek egy felülete, gyűrődése. […] A mindvégig a helyén maradó, ugyanakkor nem önmagában-való létezőt szabdaljuk fel és tagoljuk az észlelés során, anélkül, hogy egy külső nézőpont által biztosított áttekintésünk lehetne róla" (Merleau-Ponty 2006. 270). Merleau-Ponty fogalmait alkalmazva azt mondhatjuk, a freudi értelmezések a gondolkodást keresztül-kasul átható kiazmusokat, egybefonódásokat, túldeterminációkat tárják fel. „A túldeterminációság *mindig* fellép: az igaz retrográd mozgása (= az ideális előidejűsége, előzetes létezése) (a. m. Husserl szerint a Beszéd maga, a megnevezhető invokációja is erre utal) mindig újabb és újabb értelmet és mögöttes motivációt tár fel egy adott asszociációban." (Merleau-Ponty 2006. 269.) Merleau-Ponty szerint „[e]redendően nem elszigetelt dolgokat érzékelünk, hanem világ-sugarakat, a dolgokban a dimenziót, a dolgokon keresztül megnyíló világot. Elég beleengedni magam ezekbe a világ-sugarakba, a Világ középpontjából kiinduló rádiuszokba, és máris a Világ kellős közepén találom magam, átcsúszom a szubjektívből a Létbe" (Merleau-Ponty 2006. 240). Merleau-Ponty alapján azt mondhatjuk, hogy Freud értelmezései azokat az asszociatív spontán értelemképződéseket követik nyomon, amelyekben a „keletkezőben lévő" értelem formálódik.

A terápia dialogikus helyzete lehetőséget kínál Freud számára, hogy újra és újra nyomon követhesse a jelenből a múltba és a múltból a jelenbe áramló értelemképződéseket. A páciens azonnal reagálhat a Freud által interpretációk formájában felvázolt *nachträglich*, azaz a jelenből a múlt felé áramló és proaktív, a jövőbe mutató értelemképződésekre. Esettanulmányaiban Freud irodalmi igényességgel írja le ezeket az értelemmozgásokat. A *Farkasember* című esettanulmány szerint például a másfél éves korban átélt látvány, a szülők koituszának jelenete megmerevíti a páciens *későbbi* értelemképződését, és eltorzítja, sztereotipizálja a Farkasember felnőttkori szexuális viselkedését (Freud 1918/2011a. 18–19). Grusa, a padlót súroló cselédlány megpillantása mellett ez az oka a felnőtt Farkasember fixációjának az *a tergo* koitális pozícióhoz. Ennek előfeltétele azonban az volt, hogy a Farkasember *négyévesen*, a farkasok rémületes látványát felmutató lidércálom hatására *utólagosan* traumatizálódjon egy olyan tapasztalattól, amelyben két és fél évvel korábban volt része, de amit akkor még nem értett.

> Ami azon az éjszakán a tudattalan benyomások közül felevenedett, a szülők koituszának képe volt. […] a kezelés során az említett […] álom számtalan változatban és új kiadásban tért vissza, és ezek elemzése meghozta a kívánt magyarázatot. […] Először is kiderült az életkora a megfigyelés idején: körülbelül másfél éves lehetett. […] a szülők szobájában […] aludt a kiságyában […]. Meleg nyári napot feltételezünk, amikor a szülők félig levetkőzve délutáni szunyókálásra vonultak vissza. Amikor felébredt, háromszor megismételt coitus a tergo tanújává vált, az anya nemi szervét éppúgy látta, mint az apa péniszét. (Freud 1918/2011a. 24.)

Freud egy lábjegyzetben kiemeli, a másfél éves gyerek nem fogta fel, hogy az ősjelenet tanúja volt.[14] Ezt csak az álom, „és nem a megfigyelés idején értette meg. Másfél éves korában érték a benyomások, melyek utólagos megértését az álom idején a fejlődés, szexuális izgalma és szexuális kutatása már lehetővé tette" (Freud 1918/2011. 25). Freudnál a tudattalanban őrzött tartalmak egyik sajátossága, hogy nem fog rajtuk az idő. Freud szerint a négyéves kori álom *teljes mértékben* reaktiválta érzelmi intenzitásában a másfél évesen látott ősjelenet hatását: „[…] eme jelenet aktiválása (*szándékosan* kerülöm a visszaemlékezés szót) ugyanazzal a hatással jár, mintha újabb keletű élmény volna. A jelenet utólagosan hat, ám a másfél és négyéves életkor között *sem vesztett* frissességéből. A továbbiakban még találunk támpontot arra, hogy bizonyos hatásai már az észlelés idején, tehát másfél éves korban is voltak." (Freud 1918/2011. 29 – kiemelés Sz. Cs.)

[14] Ezt az álmot és a *Farkasember*-esettanulmányt részletesen tárgyalom nemrégiben megjelent könyvemben (Szummer 2023).

Freud értelmezéseinek hatására pácienseiben újabb emlékek merülhetnek fel saját múltjukból, vagy éppen ellenkezőleg, a páciens nem kíván a Freud felkínálta ösvényen a múltba jobban behatolni. Végül az is előfordulhat, hogy a páciens elfogadja ugyan a Freud által felkínált értelmezést, ám mégsem jut eszébe az a múltbeli esemény, amit Freud szorgos detektívmunkájával kikövetkeztetett. Freudot ez nem mindig zavarja, ilyenkor, mint ő maga mondja, „*konstruál*": „Elég gyakran nem sikerül rávennünk a pácienst arra, hogy visszaemlékezzen az elfojtottra. Ehelyett az analízis korrekt végrehajtása révén elérjük nála a konstrukció igazságának biztos belátását, s ez a gyógyítás szempontjából ugyanazt nyújtja, mint egy visszaszerzett emlék."(Freud 1937. 265–266.) Emlékek, fantáziák és a terapeuta által sugalmazott álemlékek a pszichoanalízisben természetes módon és kibogozhatatlanul fonódnak össze. Wittgenstein megjegyzi: „Freud azt állítja, hogy bizonyítékokra talált azokban az emlékekben, amelyek az analízis során napvilágra kerültek. De egy bizonyos szinten nem világos, hogy az ilyen emlékek mennyiben köszönhetők az analitikusnak." (Wittgenstein 1993. 71.)

Valóban, a felbukkant emlék episztemológiai státusa gyakorta kérdéses: emlékről van szó, vagy konfabulált, esetleg a terapeuta által sugalmazott álemlékről? Freudot nemegyszer éri a kritika, miszerint értelmezései önkényesek, mi több, esettanulmányaiban olykor nem riad vissza a tudatos hamisításoktól sem. Vegyük például Anna O. történetét, a pszichoanalízis egyik mitikus alapító dokumentumát![15] A vádak szerint Breuer és Freud lényeges pontokon és jelentős mértékben eltértek a történeti igazságtól.[16] Úgy tűnik, ezt el kell fogadnunk jogos kritikaként. Ugyanakkor fontos itt különbséget tennünk *faktikus* és *narratív* igazság között. Anna O. esettörténete az *utóbbi* folytán példázza jól a traumatikus emlékek hatását (Spence 1982; Schafer 1981).[17] Általánosabban is érvényes: nem az a lényeges, hogy Freud értelmezései faktikusan mennyire érvényesek és mennyiben hamisak (empirikus szempont); még csak az sem, hogy Freud mint terapeuta mennyiben él vissza az autoritás pozíciójával, és mennyiben képes megfelelni a rogersi empátia és feltétlen elfogadás követelményeinek (terápiás szempont). Ami *fenomenológiai* nézőpontból, a spontán értelemképződés és a passzív szintézisek szempontjából releváns, az az, hogy Freud azokat a – ha faktikusan nem is mindig igaz, de elméleti és gyakorlati szempontból – *lehetséges* asszociatív láncokat modellezi, amelyek mentén a husserli passzív szintézisekben az értelemképződés végighullámzik és artikulálódik. *Se non è vero è ben tro-*

[15] Egy másik ilyen mitikus ősforrás Freud legendás önanalízise, ahogyan azt másutt – Szummer 2019b – kifejtem.

[16] Crews bebizonyítja, hogy Breuer és Freud lényeges pontokon tudatosan meghamisították az esetleírást (Crews 2017. 591–620). Ebből a tényből azonban azt a téves következtetést vonja le, hogy a narratív igazság egyszerűen tudománytalan és káros a pszichoanalitikus megismerés és a terápia szempontjából (Crews 2017. 621–648).

[17] Magyarul részletesebben: Szummer 1993. 149–162.

vato. „A pszichoanalízis »asszociációi« valójában idő- és világ-sugarak. Például a sárga csíkos pillangó fedőemlékéről (lásd Freud: *A Farkasember*) az analízis során kiderül, hogy kapcsolatban áll a sárga csíkos körtékkel, és ezek az utóbbiak előhívják a 'Grusa' szót, ami a fiatal szolgáló neve, és ami oroszul körtét jelent. Itt nem három külön emlékről van szó, hanem az egymáshoz »asszociált« pillangóról-körtéről-szolgálóról […]."(Merleau-Ponty 2006. 268–269.)[18] Vagyis Freud interpretációi a „husserli világ-sugarak" asszociációs láncait követik. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy Freud értelmezései a kései Merleau-Ponty által leírt „vad világ", a *hús* szférájába próbálnak behatolni. „Túldeterminált ság (= körkörösség, kiazmus, egymásbafonódás), bármely létező a Lét emblémájává *emelhető* […], így kell a konkrét létezőt olvasni" – írja Merleau-Ponty a freudi értelmezés kapcsán (Merleau-Ponty 2006. 301).

VII. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

A Freudot Husserltól elválasztó különbségeket négy meghatározó mozzanatra próbáltam visszavezetni. Ezek a trauma, a vágyteliség és az álom tematikus mozzanatai, valamint a terápia dialogikus helyzetében elhangzó értelmezések, és az azokat rögzítő irodalmias zsánerű esettanulmányok. Mind Freudot, mind pedig Husserlt foglalkoztatja a tudattalanban végbemenő értelemképződés, valamint azok a gátló tényezők is, amelyek a tudattalanban szunnyadó tartalmak felébredését akadályozzák. A freudi és a husserli tudat külvilághoz fűződő attitűdje azonban ellentétes, mint ahogyan időtudatuk és affektivitásuk is jelentős mértékben különbözik egymástól.

Csupán néhány száz évente bukkannak fel olyan ihletett gondolkodók, akiknek a képzelőereje képes radikális módon átírni az addig érvényesnek tartott antropológiákat. Freud demokratizálta, félig-meddig technikai természetűvé változtatta az önteremtés varázslatos játékát, amely korábban csupán a nyugati kultúra olyan formátumú alakjainak adatott meg, mint Ágoston, Luther, Descartes vagy Nietzsche. Miközben betegei és saját maga gyötrő problémáira keresett választ, Freud az önteremtés és a gyógyítás soha nem látott módszerét alkotta meg a nyugati ember számára. A trauma volt az első ablak, amelyet Freud a tudattalanra és az időtapasztalatban megnyilvánuló spontán értelemképződésre nyitott. A trauma után hamarosan felfedezi az álmokat mint a nem-intencionális értelemképződmények megfigyelésének ideális terepét. Az álmok azonban, noha a traumáktól eltérően már az egészséges ember lelki életének részét képezik, még mindig túlságosan messze esnek az éber nappali tudattól. Az újabb lépés ezért az álom és az ébrenlét közötti *összekötő kapocs* megtalálása volt, az éber lét és az álom közötti senki földjén elhelyezkedő fantázia jelentőségének a

[18] A fordítást módosítottam.

felismerése. A fantáziák ugyanis, ahogyan Freud írja, „egészen közel kerülnek a tudathoz, és zavartalanul ott is maradnak egészen addig, amíg megszállásuk intenzív […]" (Freud SE 14. 190–191). Freud azzal, hogy az álmot és a fantáziát hozzákapcsolta az éber tudatállapothoz, kibővítette a tudat fogalmát. Egyfelől bebizonyította, hogy a tudattalan lelki folyamatok nem patológiás jelenségek, hanem a normális, hétköznapi lelki működések alapját képezik; másrészt megmutatta, hogy a tudattalan, vágyteli fantáziálás nem csupán álmainkban, hanem éber életünkben is ott morajlik a tudati működések hátterében.

IRODALOMJEGYZÉK

Rövidítések:
Hua = Husserliana Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, Springer.
SE = *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 1953-1966. London, Hogarth Press.

Anderson, M. C. – Baddeley, A. D. – Eysenck, M. W. 2010. *Emlékezet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Bower, G. 1992. Hangulat és memória. In Kónya A. (szerk.) *Az emlékezés ökológiai megközelítése*. Budapest, Tankönyvkiadó. 265–311.
Breuer, Josef & Freud, Sigmund 1895. *Studien über Hysterie*. Leipzig und Wien, Franz Deuticke. GW I. 75–32.
Fink, Eugen 1966. Vergegenwärtigung und Bild. In Uő. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague, Martinus Nijhoff. 1–78.
Foucault, Michel 2000. Bevezetés Binswanger „Álom és egzisztencia" című művéhez. Ford. Sutyák T. In Michel Foucault *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, 13–60.
Freud, Sigmund 1900/1985. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
Freud, Sigmund 1918/2011. *A Farkasember*. Ford. Bart István – Berényi Gábor – Shulz Katalin. Budapest, Animula.
Freud, Sigmund 1937. *Constructions in Analysis*. SE 23.
Freud, Sigmund 1950. *Project For A Scientific Psychology*. In Sigmund Freud, *Aus der Anfangen der Psychoanalyse*. London, Imago.
Fuchs, Thomas 2012. The Phenomenology of Body Memory. In S. Koch – M. Summa – & Müller, C. (eds.) *Body Memory, Metaphor and Movement*. John Benjamins, 84–89.
Fuchs, Thomas 2019a. Testemlékezet és tudattalan. Ford. Horváth Lajos. *Nagyerdei Almanach*. 9/1. 32–48.
Fuchs, Thomas 2019b. Testet birtokolni vagy megélt testként létezni. Ford. Balázs Katalin. *Nagyerdei Almanach*. 9/1. 49–60.
Hacking, Ian 1995. *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, Princeton University Press.
Heller Ágnes 2011. *Az álom filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó.
Horváth Lajos 2013. Fantazmatikus önaffekció és a jelen pillanat fenomenológiája.Transzdiszciplináris dialógusok a fenomenológia és a pszichoanalízis határán. *Nagyerdei Almanach*. 4/6. 89–105.
Horváth Lajos 2018. Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/3. 30–43.

Horváth Lajos 2022. Idő és tudattalan: Retroaktivitás és a tapasztalat implicit rendje. *Korunk*. (Kolozsvár). 23/3. 101–110.
Husserl, Edmund 1966. (Hua XI.) Analysen zur passiven Synthesis. *Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Szerk. Margot Fleischer. The Hague, Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund 1993/1997. Fantázia, képtudat, emlékezet. In: Bacsó Béla (szerk.) *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat. 9–47.
Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
Husserl, Edmund 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
Husserl, Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
Kozyreva, Anastasia 2017. *Phenomenology of Affective Subjectivity: Analyses on the Pre-Reflective Unity of Subjective Experience*. Heidelberg, Universitäts Bibliothek.
Marosán Bence Péter 2021. Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/1. 65–85.
Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan – SZTE Filozófiai Tanszék.
Schafer, Roy 1981. *Narrative Actions in Psychoanalysis*. Worcester, Clark University Press.
Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
Spence, Donald P. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth (Meaning and Interpretation in Psychoanalysis)*. New York – London, W. W. Norton & Co.
Stern, Daniel N. 2010. *A jelen pillanat: Mikroanalízis a pszichoterápiában*. Ford. Büti Etelka. Budapest, Animula.
Szummer Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka – A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi.
Szummer Csaba 2019. A bécsi beteg. Freud és a tudattalan újrafelfedezése. *Élet és Irodalom*. 63/43. 2019. október 25.
Szummer Csaba 2023. *Trauma, álom, vizionárius képzelet – spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban*. Budapest, L'Harmattan.
Tengelyi László 1998. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Münich, W. Fink Verlag.
Tengelyi László 2007. Az élménytől a tapasztalatig. In *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz. 15–36.
Tengelyi László 2013. Ősbenyomás és ősasszociáció. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 69–85.
Tengelyi László 2017. *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.
Torma Anita 2020. Az álom-tudat problémája a fenomenológiában. *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 8/1. 33–44.
Ullmann Tamás 2016a. A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/1. 9–30.
Ullmann Tamás 2016b. Hogyan működik a tudattalan? *Kellék*. 55. 143–176.
Vermes Katalin 2016. A testi kifejezés rétegei: fenomenológiai és pszichoanalitikus reflexiók. *Kellék*. 55. 195–216.
Wittgenstein, Ludwig 1993. Előadások, feljegyzések és beszélgetések a pszichoanalízisről. Ford. Bánfai Bea. In Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.) *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, Cserépfalvi. 63–81.

KUTROVÁTZ GÁBOR

A csillagászati elméletek mint hipotézisek

Kepler korában a csillagászati elméleteket hipotézisnek nevezték.[1] Ahhoz, hogy a tudományos elképzelések ismeretelméleti szerepére vonatkozó elképzelését jobban megérthessük, érdemes röviden áttekintenünk e fogalom történetét.

A hipotézis (ὑπόθεσις) terminus eredetileg az ógörög logika és tudományelmélet egy technikai fogalma. Jelentése szó szerint „alátételezés, alátámasztás" (szemben a neki megfelelő magyar terminussal, a „feltételezés"-sel), ami azt az intuíciót fejezi ki, hogy ahhoz, hogy egy bizonyos állítást igaznak tételezzünk fel, szükségünk van arra, hogy további más, előzetes állításokat is elfogadjunk: mintegy ezekre alapozzuk a kérdéses állításunkat, hiszen ezeken múlik annak elfogadhatósága (lásd pl. Platónnál: *Phaidón* 94b; *Parmenidész* 128d stb.). Ugyanakkor ez a terminus nem önmagában értelmezendő, hanem részét képezte egy bővebb fogalomtárnak (Heath 1908. 117–124; Szabó 1997. 73–136).

Arisztotelész „első elveknek" (ἀρχή) azokat az állításokat nevezi, amelyek segítségével minden más állítást bizonyítunk, ám amelyeket magukat nem tudunk bizonyítani. A *Második analitika*[2] I/2. fejezete (72a15–25) az alapállítások következő fajtáit különíti el: az axiómákat (ἀξίωμα), valamint az együtt téziseknek (θέσις) nevezett hipotéziseket és definíciókat (ὁρισμὸς vagy ὅρος). Axióma az az alapelv, amelynek elfogadása nélkül nem juthatunk semmiféle tudáshoz (tehát minden területen el kell fogadni), míg a tézisek csak bizonyos ismeretek elfogadásához szükségesek (konkrét területeken) – ezen belül a hipotézis egy előzetes állítás igazsága mellett köteleződik el, a definíció pedig egy terminus jelentése mellett. Később azonban (I/10. fejezet, 76b24–77, a4) már nem használja a tézis fogalmát, és a hipotéziseket a posztulátumokkal (αἴτημα) állítja szembe, melyek abban térnek el tőle, hogy míg a hipotézist könnyen elfogadjuk, addig a posztulátumot nem.

[1] A tudománytörténeti szakirodalom gyakran „elméletek"-nek (vagy „modellek"-nek) nevezi ezeket, bár e fogalmak még nem léteztek a mai értelemben, tehát absztrakt állítások logikailag összefüggő és empirikusan tesztelhető rendszereinek megnevezésére. Lásd erről Jardine 1988. 223–224 és 283–285.

[2] Az alábbi kétnyelvű, görög-angol kiadást használtuk: Tredennick–Forster 1960.

Eukleidész az *Elemek* I. könyvének elején (Heiberg 1883. 2–10; Eukleidész 1983. 45–47) az alaptételeket három csoportba osztva sorolja fel, minden további magyarázat nélkül: ezek a definíciók, a posztulátumok és a közös fogalmak, vagyis az axiómák (κοιναὶ ἔννοιαι).[3] A fogalmak jelentésére a több mint hét évszázaddal később élt Proklosz kínált arisztotelészi gyökerű – és ma szintén nehezen értelmezhető – magyarázatot az *Elemek* első könyvéhez írt kommentárjában (Friedlein 1873. 76–77), miközben a hipotézis–posztulátum–axióma felosztást tulajdonítja mind Arisztotelésznek, mind Eukleidésznek, ami nem egészen konzisztens a kérdéses művek ránk hagyományozott változataival. Ugyancsak ő három különböző distinkciót fogalmaz meg axiómák és posztulátumok között, annak érdekében, hogy tisztázza a homályos kérdést önmaga és olvasói számára (Friedlein 1873. 178–182).

Mindebből azt a fő tanulságot érdemes kiemelnünk, hogy az a fogalmi háló, melyben a „hipotézis" terminus felbukkan, és amelynek részét képezte, meglehetősen zavaros, sőt helyenként ellentmondásos. Talán elegendő azt a meghatározásként is felfogható állítást hangsúlyozni, melyet Arisztotelész egy helyütt (*Második analitika* I/10 = 76b38–39) írt: „a hipotézis olyan állítás, melyből amiatt, mert fennáll, konklúziót lehet levonni." Ez azért is kényelmes meghatározás, mert – összhangban a fogalom kora újkori használatával – nem követeli meg, hogy a hipotézisnek bizonyíthatatlan alapállításnak kellene lennie. Emellett fontos, hogy amint Arisztotelész megjegyzi (76b11), ezek a fogalmak nemcsak az aritmetikában és a geometriában, hanem az asztronómiában is ugyanúgy alkalmazhatók.

Ugyanakkor a csillagászatban ez a fogalom elvált az eredeti fogalmi környezettől, és önálló életre kelt, ahogy azt jól példázza Ptolemaiosz *Matematikai összefoglalás*a. Ebben a műben számos alkalommal találkozhatunk a terminussal,[4] mely a jelenségeket magyarázó elgondolásokat vagy matematikai konstrukciókat jelöli. Ptolemaiosz markánsan ellentmond a fogalom arisztotelészi–eukleidészi jelentésének azzal, hogy gyakran hivatkozik olyan hipotézisekre, amelyeket korábban már bizonyított.[5] Hipotéziseknek nevezi például az excentrikus kört és az epiciklust, a mozgások leírására szolgáló legfontosabb geometriai eszközeit, hangsúlyozva, hogy a két „hipotézis" ugyanolyan jól magyarázza a látszó mozgásokat, így alternatív módon használhatók, de a bonyolultabb mozgások

[3] Arisztotelész szövegében a két terminus, az ἀξιώματα és a κοιναὶ [ἔννοιαι] láthatólag szinonim, lásd a szöveghelyekért Heath 1908. 120. A jelentés azonosságát Proklosz is megerősíti a kommentárjában: Friedlein 1873. 194, 8–9. sor.

[4] Ha csak a fejezetek címeit tekintjük, már azokban is tíz alkalommal fordul elő a standard görög kiadásban: Heiberg 1898–1903.

[5] Részben emiatt, részben pedig a fogalom konnotációjának moderntől való erős eltérése miatt a legutóbbi angol fordítás készítője csak némi vonakodással adja vissza a terminust *hypothesis*ként, mert szerinte inkább „modellt" vagy „magyarázati rendszert" jelent; lásd Gerald James Toomer in [Ptolemaios] 1984. 23–24.

leírására akár kombinálhatók is.[6] A XIII. könyv 2. fejezetének utolsó passzusaiban pedig világossá teszi, hogy hipotéziseit tetszőleges emberi konstrukciónak tartja, melyeknek semmi közük a valósághoz, és bár érdemes mindig a legegyszerűbb hipotézist választani a magyarázathoz, de ha ez nem sikerül, akkor bármilyen működő hipotézis megteszi, hiszen ezek funkciója csupán az, hogy „megőrizzék a jelenségeket".[7]

A „jelenségek megőrzése" Platóntól eredeztethető kifejezés,[8] amely az asztronómia fent említett tevékenységének leírására szolgál: a csillagász választ egy olyan elméletet vagy modellt, azaz hipotézist, amelyből az észlelt mozgásjelenségek levezethetők, így általa megmagyarázhatók. Ezzel a címmel írt nagy hatású könyvet a tudománytörténet és tudományfilozófia klasszikusa, Pierre Duhem (1861–1916), amelyben feldolgozta a fogalom és a hozzá tartozó tudományelméleti attitűd történetét (Duhem 1908). Művében gazdag forrásanyagra támaszkodva azt kívánja bemutatni, hogy bár az ókortól kezdve voltak szerzők, akik ellenezték a hipotézisek *ad hoc* használatát, és egyéb, például fizikai megfontolások alapján kívántak választani közülük, keresve a jelenségek igaz magyarázatát, ez a hozzáállás tévesnek bizonyult, ugyanis a klasszikus csillagászat valódi feladata abban áll, hogy tetszőleges, a gyakorlatban működő modellt konstruáljon. Duhem műve azonban bármennyire is hasznos és tartalmilag informatív, ám elfogult, hiszen nézeteit saját tudományfilozófiai álláspontja, az instrumentalizmus motiválta, amely szerint a tudományos elméletek pusztán eszközök a tapasztalat leírására, nem pedig a – megismerés számára közvetlenül hozzáférhetetlen – valóság igaz vagy adekvát leírásai.[9]

A Duhem által jellemzett megközelítésmód megjelent nemcsak Ptolemaioszná, hanem számos késő-antik, középkori és kora újkori szerzőnél is. Nem meglepő, hogy jelentős népszerűségre tett szert Kopernikusz elméletének értelmezésével kapcsolatban, és gyakorlatilag az egyházak bevett állásfoglalásává vált. Ezt fejtette ki például Andreas Osiander (1498–1552), a lutheránus teológus, amikor a szerző tudta és beleegyezése nélkül egy anonim előszót írt Kopernikusz művéhez, *Az olvasóhoz e mű hipotéziseiről* címmel, feltehetőleg azzal a céllal, hogy védetté tegye a lehetséges támadásokkal szemben:

[6] *Syntaxis* III/3 és IV/5 fejezet, in Heiberg 1898–1903. 1:216–232 és 294–300.

[7] *Syntaxis* in Heiberg 1898–1903. 2:532–534. Az idézett kifejezés az 532-ről 533. oldalra átívelő mondatban található.

[8] A διασώζειν τὰ φαινόμενα („megőrizni a jelenségeket") kifejezést Szimplikiosz őrizte meg mint Platónnak tulajdonított törekvést: Heiberg 1894. 488 és 493.

[9] Lásd pl. Duhem 1906. A modern tudományfilozófia egyik nagy szembenállása a realista és antirealista (pl. instrumentalista) felfogások között bontakozott ki, vagyis azzal kapcsolatban, hogy a tudományos elméletek számára lehetséges-e igaz (vagy megközelítőleg igaz) módon leírni a valóságot, vagy pusztán többé-kevésbé működő hipotézisekkel tudják modellezni azt. E vitában gyakran kerülnek elő a csillagászat történetéből vett példák, hiszen ott ez a dilemma már régen terítékre került.

> A csillagász sajátos szokása ugyanis, hogy az égi mozgások történetét szorgalmatos és a szakma szabályai szerinti megfigyeléssel összeállítja. Ezután e mozgások okait vagy inkább mindenféle hipotéziseket – mivel a valós okok felfedezése semmiképp sem lehetséges – szokott kiötölni és kigondolni, melyek feltételezésével az említett mozgások mértani alapelvek alapján úgy a jövőre, mint a múltra nézvést pontosan kiszámíthatóak. Jelen mű szerzője mindkét területen kiválóan működött. E hipotéziseknek ugyanis nem is kell igazaknak lenniük, sőt, még valószínűeknek sem, hanem elégséges az az egy, ha a számítást a megfigyelésekkel egybevágónak mutatják…[10]

Ugyanezt az álláspontot képviselte később például Roberto Bellarmino (1542–1621), az ellenreformáció jezsuita vezéralakja, aki főszerepet játszott mind Bruno perében, mind később Galilei 1615–16-os vizsgálatában inkvizítorként. Amint Foscarini karmelita apáthoz, a kopernikánus gondolat védelmezőjéhez írott levelében fogalmaz:

> Először is úgy vélem, hogy Kegyelmed és Galilei úr bölcsen járnak el, mikor hipotetikusan és nem kategorikusan szólnak; Kopernikuszt is mindig így véltem eljárni. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy az a föltevés, miszerint a Föld mozog és a Nap áll, jobban megőrzi a jelenségeket az excentereknél és epiciklusoknál, akkor helyesen szólunk, és ez semmi veszélyt nem rejt magában. Ámde azt állítani, hogy a Nap valóságosan áll a mindenség közepén, és csupán a saját tengelye körül forog anélkül, hogy keletről nyugatra vándorolna, és hogy a Föld a harmadik szférán helyezkedik el, és gyorsan kering a Nap körül, mindez veszedelmes állásfoglalás, amely nemcsak szükségképpen ingerel minden filozófust és skolasztikus teológust, hanem Szent Hitünknek is árt, amennyiben ellene szól a Szentírásnak.[11]

Ezen álláspont alapján ítélte purgálásra (szövegszerű tisztogatásra) a Római Index-kongregáció Kopernikusz könyvét 1616-ban, majd ítélték el Galileit 1633-ban.

Ugyanakkor nem mindenki osztotta ezt a – talán többségi, de mindenképpen a leginkább támogatott – értelmezést.[12] A reneszánsz korban öt további megoldási kísérletet lehet elkülöníteni. Az első a vastag szférák elmélete, amely megpróbálta összebékíteni a szféraelméletet a jelenségeket megőrző epiciklusokkal és excenterekkel olyan módon, hogy a szférákat kiterjedt körgyűrűknek tekintette, amelyek magukban foglalják a ptolemaioszi szerkesztésekhez tartozó kö-

[10] DR i *verso*, a magyar fordítás forrása Vassányi–Kutrovátz 2021. 80. Az előszó magyarázatához és értékeléséhez lásd még: Vassányi–Kutrovátz 2021. 45–48.

[11] Idézet az 1515. április 12-én Paolo Antonio Foscarini karmelita szerzetesnek írt leveléből: Favaro 1902. 171. Foscarini ugyancsak a Föld mozgása mellett kívánt érvelni, ám az erről szóló művét 1616-ban betiltották, lásd Vassányi–Kutrovátz 2021. 68–72.

[12] A 16. századi álláspontokról összefoglalást nyújt – Kepler nézeteinek előzményeit feltárva – Jardine 1988. 225–257.

röket.[13] Már maga Ptolemaiosz is így járt el a *Bolygóhipotézisek* című munkájában,[14] és ezt képviselte például Georg Peurbach (1423–1461), a 15. század egyik vezető asztronómusa az *Új bolygóelméletek* című, nagy hatású művében (Peurbach 1472), ahol a szférákat vastagoknak ábrázolja, bennük a kisebb körökkel. Ezekben az esetekben többnyire nem találkozunk szigorúan vett ontológiai elköteleződésekkel, azaz a hipotézisek valóságára és a körök létezésére vonatkozó megfontolásokkal, de nyilvánvalónak tűnik, hogy e hagyomány képviselői nem elégedtek meg azzal, hogy a különböző hipotéziseket alternatív eszközöknek tekintsék, hanem próbálták azokat egyetlen, az égbolt felépítését leíró modellben egyesíteni.

A második megoldási módszer főként Averroësre (ibn Rošd, 1126–1198) és más arab-muszlim szerzőkre vezethető vissza, akik elvetették az epiciklusokat és excentereket, azaz Ptolemaiosz „hipotéziseit" azon az alapon, hogy azok feltételezése fizikai szempontból abszurd, és az arisztoteliánus szféraelméletet részesítették előnyben mint a valóság leírását.[15] Ebből kiindulva több itáliai szerző olyan elméletet fejtett ki a 15. század végén és a 16. század elején, amely visszanyúlt az eredeti arisztotelészi szféraelmélethez – bár esetenként továbbfejlesztette azt –, és egymásba ágyazott gömbhéjak forgásrendszereivel magyarázott minden mozgást.[16]

A harmadik megközelítés úgy keresett kiutat a problémából, hogy elutasította a hipotézisek használatának jogosságát (Jardine 1988. 232–237). Giovanni Pontano (1426–1503), Ptolemaiosz asztrológiai művének első latin fordítója[17] például mindezt azzal indokolta, hogy a tökéletlen emberi elme képtelen felérni az – önálló akarattal rendelkező – égitestek tökéletességéhez, s így minden leírásra tett kísérlet hiábavaló (Ptolemaiosz 1512). Petrus Ramus (Pierre de La Ramée, 1515–1572), a neves humanista gondolkodó is a hipotézisek nélküli csillagászat mellett érvelt: elképzelése szerint a csillagászatnak pusztán praktikus kalkulációs eszközöket kellene használnia, és tartózkodni a mozgások leírására irányuló geometriai konstrukcióktól. Emiatt elítélte Kopernikusz elméletét az ókori hipotézisekkel együtt, és felajánlotta saját professzori állását a párizsi egyetemen

[13] Az erre épülő elméletek Ptolemaiosz és Kopernikusz közötti történetéről lásd Helden 1985. 21–42.

[14] Ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων, *De hypothesibus planetarum*. Részleges angol fordításokért lásd Goldstein 1967. 3–55; valamint Hamm 2011.

[15] Averroës Ptolemaiosz-kritikáját lásd itt: Genequand 1984. 176–179. (Textus 45). A többnyire hasonló álláspontot elfogadó arab-muszlim hagyományról, valamint ennek fogadtatásáról a reneszánsz kori Európában lásd Duhem idézett művének II. és IV. fejezetét.

[16] Pl. Alessandro Achillini, Agostino Nifo, Girolamo Fracastoro, Giovanni Amici; lásd Jardine 1988. 231–232, valamint Dreyer 1953. 296–304.

[17] *Clavdii Ptolemaei De prædictionibvs astronomicis, cui titulum fecerunt, Qudipartitium, Libri IV*. Az első kiadás ebben a kötetben jelent meg: J. Camerarius: *Claudij Ptolemæi Pelusiensis libri quatuor compositi Syro fratri…* Norimbergae: Apud Ioannem Petreium, 1535. A mű tartalmáról és Ptolemaiosz életművében való elhelyezkedéséről lásd Vassányi 2023.

annak, aki képes a hipotézisek nélküli csillagászat megalkotására (Ramus 1567. 211–217; Jardine 1988. 266–268).

Az utolsó két felfogást Kopernikusz elmélete váltotta ki: a negyedik elfogadta a heliocentrikus hipotézist a valóság igaz leírásaként, az ötödik pedig úgy módosította azt, hogy a Föld mozdulatlan tudjon maradni a rendszer középpontjában.

Láthatjuk tehát, hogy Kepler idején számos különböző megközelítés létezett azzal kapcsolatban, hogy miként kellene értelmezni a csillagászati számítások alapjául szolgáló geometriai szerkesztéseket, azaz a hipotéziseket. Talán ennek is köszönhető, hogy sok csillagászati munka reflektálatlanul használta a hipotézis fogalmát, egyszerűen a rivális asztronómiai elképzeléseket értve ezalatt. Kepler azonban komoly figyelmet szánt ennek a kérdésnek,[18] hiszen már első könyvének kezdő fejezetében tárgyalta (lásd a fejezet fordítását itt: Vassányi–Kutrovátz 2023). A rá jellemző történeti alapossággal visszaágyazta a fogalmat az eredeti kontextusba, az arisztoteliánus gyökerű logikai-tudományelméleti problémakörbe,[19] és így próbálta megmutatni, hogy míg Ptolemaiosz elméletében jó néhány független feltevésre van szükség ahhoz, hogy megőrizzük a jelenségeket, vagyis hogy ezekből vezessük le a tapasztalt mozgásokat, addig Kopernikusznál kevés és egymással összefüggő feltevésből indulunk ki ugyanehhez. Ahogy *A kozmográfiai értekezések előfutára* első fejezetében fogalmaz, „a természet az egyszerűséget szereti”, ami valójában egy természetfilozófiától motivált (és már Arisztotelész által hangsúlyozott) módszertani követelmény arra nézve, hogy minél egyszerűbb hipotézisekből következtessük ki a jelenségeket. Ez egyben azt is jelenti, hogy a jó hipotézisek magyarázó jellegűek (ahogy a szövegben fogalmaz, a régiek hipotézisei „nem magyaráznak meg semmit”), valamint feltárják az okokat („megadják a jelenségek állandó okát”).

Az itt még rövidebben tárgyalt kérdéskör képezi a tárgyát Kepler következő művének, az 1600 végén írt, de egészen 1858-ig publikálatlanul maradt *Tycho védőbeszéde N. R. Ursus ellen* című értekezésnek (Frisch [szerk.] 1858–1871. 1:236–276). Kepler Tycho megbízásából írta a szöveget azzal a céllal, hogy védelmébe vegye mesterét Ursus, a korábban már említett Nicolaus Reimers támadása ellen (Ursus 1597), ám mivel Ursus időközben elhunyt, a védelem okafogyottá vált. Mivel Ursus munkája a hipotézisek használatára összpontosít, Kepler is ezt a témát tárgyalja részletesen és mesteri módon. Különbséget tesz jó és rossz, vagyis valódi és fiktív, azaz asztronómiai és matematikai hipotézisek között: míg az előbbiek igazak, a valódi mozgást írják le, okságiak és magyarázóak, addig az

[18] Kepler hipotézis-felfogásának kimerítő tárgyalása meghaladja e bevezető kereteit, itt csupán az alapvető jellemzőkre szorítkozunk röviden. Hosszabb kifejtésért lásd Westman 1972.; valamint Aiton 1975.

[19] Jardine 1988. 273–283 amellett érvel, hogy Kepler az első szerző, aki komolyan veszi a tudománytörténetet, azaz anekdotikus visszatekintés helyett alaposan megnézi a hivatkozott szövegeket, és kritikát gyakorol velük szemben. Kepler életművének rövid áttekintését lásd Vassányi 2021.

utóbbiak hamisak (vagy nem is kívánnak a valóságra vonatkozni), a látszólagos mozgást írják le,[20] nem keresik az okokat, és nem magyaráznak. A szöveg érdekessége, hogy míg Kepler a jó hipotézis kritériumait Kopernikusznál vélte teljesülve látni, addig ezt ebben a Tycho megbízásából és védelmében írt műben nem mondhatja ki, hiszen Tycho – bármilyen nagyra tartotta is Kopernikuszt – elvetette a heliocentrikus elméletet.[21]

Kepler úgy vélte, hogy ezt a megkülönböztetést szem előtt tartva sikerült teljesítenie a Ramus által kitűzött feladatot, vagyis hipotézisek nélküli csillagászatot hozott létre abban az értelemben, hogy megszabadult a fiktív, légből kapott hipotézisektől, és csak a jelenségek valódi okát megadó „hipotézisekre" hagyatkozott – sőt, szerinte talán már Kopernikusz is elérte ezt. A *Kozmográfiai értekezések előfutára* publikálása után, 1597 októberében egy Mästlinnek írt levelében azzal tréfálkozott, hogy ily módon kiérdemelte a Ramus által kitűzött díjat, vagyis a párizsi professzori státuszt,[22] majd legnagyobb hatású művének, az *Új, oknyomozó csillagászatnak* a belső borítóján viszonylag hosszasan és ugyanebben az értelemben válaszol – a már rég halott – Ramus korábban hivatkozott passzusára (JKGW 3:6; Donahue 1992. 28). Egyébként ez az a híres szöveghely, ahol leleplezi Andreas Osiandert (1496–1552) a Kopernikusz-mű anonim előszavának szerzőjeként, és ezzel elvágja annak további lehetőségét, hogy ezzel az előszóval támasszák alá a Kopernikusznak tulajdonított instrumentalista felfogást.

Kétségtelennek tűnik, hogy maga Kopernikusz a mozgások igaz leírásaként értelmezte saját elméletét. A „hipotézis" terminust gyakran használja ugyan, és sokszor (főként eleinte) ugyanolyan értelemben, mint Ptolemaiosz – tehát matematikai szerkesztési eszközként –, de jó néhány esetben (a későbbi könyvekben) utal a saját hipotézisére („a mi hipotézisünk", *nostra hypothesis*) –, többször a mozgó Föld gondolatát vagy a teljesen egyenletes körmozgások elvét értve ezalatt.[23] Ám a mű ajánlásában, ahol a régi elméletek elégtelenségeiről ír, a következőt olvashatjuk: „Hiszen ha az általuk felvett hipotézisek nem lennének tévesek, akkor kétségkívül bizonyítható lenne minden, ami következik belőlük" (DR iii *verso*; Vassányi–Kutrovátz 2021. 85). Ebből világosan látszik egyfelől az, hogy Kopernikusz hajlamos igazságértéket tulajdonítani a hipotéziseknek, nem pedig praktikus eszközként tekinteni rájuk, másfelől pedig az, hogy – Keplerhez hasonlóan – a hipotézisek igazságát a belőlük levezetett következmények

[20] Tegyük hozzá, hogy konkrétan ennek a különbségtételnek csak a heliocentrikus rendszerben van értelme, hiszen itt válik el egymástól a valódi, Nap körüli mozgás és a Földről látszó mozgás, míg a geocentrikus elméletben a kettő egybeesik.

[21] Ugyanezen okból itt kevésbé hangsúlyozza a valódi hipotézisek fizikai motivációjának követelményét, hiszen Tycho elutasította a fizikai magyarázatok csillagászati alkalmazását.

[22] JKGW 13:141. Mästlin ezt félreértette, és azt hitte, Kepler valóban állásajánlatot kapott (JKGW 13:151), így tanítványának egy újabb levélben kellett magyarázkodnia (uo. 164–165).

[23] Pl. az V/10. fejezet utolsó mondatában (*DR* 151 *recto*), az V/15. fejezetben (155 *verso* közepe), vagy az V/20. fejezetben (160 *recto* alsó részén).

igazságával méri.[24] Ugyancsak árulkodó egy passzus a III. könyv 15. fejezetében, amikor két matematikai konstrukciót hasonlít össze, s így fogalmaz: „Így aztán nem könnyű eldönteni, melyikük létezik az égben." (*DR* 86 *recto*). Kopernikusz tehát – implicit módon – a realista felfogást képviselte.

Mindez annak fényében persze egyáltalán nem meglepő, hogy elméletének legfőbb erénye pontosan ebben rejlik: ha feltételezzük, hogy ténylegesen a Nap áll a mozgások középpontjában, és a Föld körülötte kering egy meghatározott módon, akkor az égbolton látható mozgásjelenségek jelentős részét erre ez egyetlen közös okra, a megfigyelő elmozdulására vezethetjük vissza, vagyis egy összefüggő magyarázati rendszert kapunk, amely által érthetővé válik a korábban függetlenként kezelt jelenségek sokasága (Vassányi–Kutrovátz 2021. 21–38, küln. 31–36). Kepler ezt világosan felismerte, ezért már első műve első fejezetében kísérletet tett arra, hogy módszeresen és részletesen, Kopernikusz és Rheticus szövegeihez képest szisztematikusabban kifejtse a napközéppontúság melletti technikai érveket.

Összességében tehát azt látjuk, hogy Kepler hipotézisfelfogása elmozdulást jelent a korábbi megközelítésektől a modern tudomány elméletfogalma felé. Amikor egy jó évszázaddal később Newton híresen leszögezi, hogy „hipotéziseket pedig nem alkotok",[25] akkor ez már nem a kepleri, hanem egy attól eltérő hipotézisfogalomra vonatkozik,[26] és nem mond ellent az általa igen nagyra becsült Kepler elképzeléseinek.[27] A Kepler utáni fejlemények azonban már kívül esnek jelen bevezető tanulmány céljain és keretein.

[24] Ha ugyanis a következmények igazak, akkor ebből még nem következik mintegy visszafelé, hogy a hipotézis is igaz volt (lásd Keplernél), ám ha a következmények hamisnak bizonyulnak, akkor a hipotézisnek is hamisnak kellett lennie, hiszen igaz hipotézisből csakis igaz következményeket lehet levezetni (helyes logikát alkalmazva).

[25] *hypotheses non fingo*. Newton 1713. 484. Magyarul: Vassányi–Kutrovátz 2021. 281. – Érdekesség, hogy itt a latin *fingere* ige áll, amelynek van egy pejoratív felhangja – tehát Newton nem arra gondol, hogy a hipotézis eleve elítélendő dolog, hanem a „hipotézisgyártás," „fiktív hipotézisek előállítása" az, ami kerülendő.

[26] Leginkább Descartes felfogására, amelyért lásd főként a *Principia philosophiae* III. könyvének 43–47. szakaszát; magyarul Vassányi–Kutrovátz 2021. 252–256.

[27] Bár tegyük hozzá, hogy Newton az idézett helyen ezt írja: „Mindazt ugyanis, ami a jelenségekből nem levezethető, *hypothesis*nek kell hívni […]". Ez egybecseng az általános meghatározással, hogy a hipotézisekből következnek a jelenségek, nem pedig fordítva – vagyis Newton (legalábbis itt) egy induktivista módszertan mellett tör lándzsát, amelyik a jelenségekből általánosít ahelyett, hogy hipotéziseket tesztelne a jelenségek segítségével.

Johannes Kepler

Védőbeszéd Tycho mellett Ursus ellen (1600)[28]

1. fejezet: Mit értünk csillagászati hipotézisen? [Részlet]

A hipotézisek leírása során Ursus úgy beszél, mintha nem egyébhez hasonlítaná a hipotéziseket, mint emberek szórakoztatására szolgáló játékokhoz. E tárgyban alig talál elegendő szót, hogy azokkal a lehető legmegvetőbb módon fejezze ki magát az újítás e fajtájáról; s addig nem is szűnik meg saját beszédét díszíteni és tovább díszíteni, amíg valamiképpen felül nem múlta önmagát. Mi először el fogjuk magyarázni a hipotézisek igazi természetét; majd a különféleképpen döfködő és önmagát is átszúró Ursus álláspontját vizsgáljuk részletesen, nehogy maradjon valami, amit a járatlan olvasó tévedésből elhisz Ursusnak a zsenialitásának híre miatt.

Nem rögtön, magával az égbolt megfigyelésének szokásával együtt keletkezett az a gyakorlat, hogy ha egy tudós az ég szemlélése alapján véleményt formált magának a világegyetem elrendezéséről, akkor annak valamilyen nevet adott, és hipotézisnek nevezte. Amint egyéb „második jelentésű"-nek nevezett kifejezéseket,[29] úgy ezt is a hosszú idő és a tudósok egymás utáni sora honosította meg a

[28] *Kepleri apologia pro Tychone contra Ursum*. JKGW 20-1.: *Manuscripta astronomica* (I). Bearbeitet von V. Bialas unter Mitwirkung von F. Boockmann. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988. 16–62, ezen belül 1. fejezet: 18–23. – Kepler e kéziratban maradt művét Nicolaus Reimarus Ursus, II. Rudolf császár udvari matematikusa ellen írta a szerző halála után, pontosabban annak *De hypothesibus astronomicis* (*A csillagászati hipotézisekről*, 1597) című, nagyjából kilencven oldalas könyve ellen. A *Praefatio ad lectorem* szerint Ursus e művében magának vindikálja a valójában Tycho Brahe által megalkotott hipotéziseket, ezért Kepler Brahe kérésére vállalkozott a dán csillagász védelmének megírására, jóllehet az ellenfél, Ursus időközben meghalt (1601-ben pedig Brahe is elhunyt). – A hipotézis definíciója Ursus (N. Reimers Bär) szerint a következő: *Hypothesis, sev fictitia svppositio, est efficta Delineatio quorundam imaginariorum circulorum imaginariae formae systematis Mundani, observandis motibvs coelestibus accomodata, atque ob servandos salvandosque motus coelestium corporum, eorundemque calculum exprimendum, efficta, assumpta, introductaque.* (Az oldalszámozás nélküli főszöveg első oldalán.) Ursus a hipotézis-fogalom diszkussziója során idézi a Kopernikusz *De revolutionibus*ához Osiander által írt első előszót, valamivel lentebb pedig a fiatal Kepler hozzá, Ursushoz írott levelét (1595. november 15.). – Az Ursus–Brahe-vitát aprólékosan tárgyalja Rosen 1986, valamint Jardine 1988. Jardine a jelen Kepler-mű angol fordítását is közli.

[29] *Secundae intentionis vocabula*: a logikai és nyelvtani szakkifejezések összefoglaló neve a középkori terminológiában. William Ockham így definiálja a fogalmat *Summa totius logicae*

csillagászatban is. Először a geométerek használták e szót, akik midőn – még a filozófia logikai részének megszületése előtt – az elme természetes világosságára alapozott geometriai levezetéseiket akarták előadni, akkor valamely bizonyos megalapozástól szokták kezdeni tanításukat. Amiként ugyanis az építészetben eleget tesz az építész, ha a ház majdani tömegének megfelelő alapzatot épít a föld alá, és nem aggódik amiatt, hogy a föld esetleg beszakad alatta, vagy beomlik egészen a középpontig, ugyanígy a geometria tudományában sem voltak az első szerzők annyira ostobák, hogy – Pyrrhón későbbi követőinek módjára – mindenben kételkedni akarjanak, és semmit se akarjanak magukévá tenni, amire mint bizonyos és mindenki által elfogadott alapra felépíthetnék a továbbiakat. Amely dolgok tehát bizonyosak s minden ember által elfogadottak voltak, azokat sajátos néven ἀξιώματα-nak nevezték mint olyanokat, amiket mindenki nagyra tart.[30] Az ilyen elvek némelyike úgy alakult ki, hogy bár nem mindenki fogadta el őket, maguk a szerzők számára mégis eléggé ismeretesek voltak ahhoz, hogy ne kételkedjenek benne, hogy egy másik bizonyítás bizonyosnak és igaznak fogja mutatni őket. Ez azonban ahhoz, hogy a maguk elé célul tűzött bizonyításban szilárdan megálljanak, vagy túl hosszú, vagy alkalmatlan lett volna, amennyiben az ilyen tételek más, a geometriában nem tárgyalt dolgokkal való valamely összefüggésük folytán bonyolultak és áttekinthetetlenek voltak. Ezeket αἰτήματα-nak nevezték mint olyanokat, melyek elfogadását eleve követelik a tanulótól.[31] Ennek kiváltképp akkor volt haszna, amikor egy ábrán olyan szöget vagy vonalat akartak rajzolni, amilyet kézzel pontosan nem lehet. Ilyenkor ugyanis azt mondták: ἔστω[32] ilyen vagy ilyen. Van egy másik fajtája is, amikor olyan dolgokat, melyek lehetetlenek, vagy nincsenek, mint létezőket tételeznek fel, hogy a bizonyítás révén nyilvánvalóvá váljék, mi következne abból, ha léteznének. Ennek a nemnek akkor is van helye, amikor a geometriát elhagyván a társtudományokba viszik át a bizonyítás módszerét. Amikor rátértek magára a bizonyításra, mindkét nemet – s továbbiakat is, melyeket a rövidség kedvéért elhagyok – ὑποθέσεις-nek[33] vagy alátámasztásnak [*suppositiones*] nevezték, mármint annak tekintetében, amit bizonyítani szándékoztak. Alátámasztásul ugyanis is-

(*Az egész logika összefoglalása*) c. művében: *Nomina secundae intentionis vocantur illa nomina quae praecise imposita sunt ad significandum intentiones animae, vel praecise intentiones animae quae sunt signa naturalia, et alia signa ad placitum instituta vel consequentia talia signa. Et talia nomina sunt omnia talia 'genus,' 'species,' 'universale,' 'praedicabile' et huiusmodi, quia talia nomina non significant nisi intentiones animae quae sunt signa naturalia vel signa voluntarie instituta.* (Pars 1, Caput 11.) http://home.riise.hiroshima-u.ac.jp/~akyah59/ock.sl_1_11.html

[30] ἀξίωμα szó szerint „értékes dolog” vagy „értékelés”, azután „vélemény”; dialektikai szakszóként „axióma, általánosan elfogadott volta miatt bizonyítást nem követelő tétel”.

[31] αἴτημα: „követelés”, dialektikai szakszóként „posztulátum”.

[32] „Legyen.”

[33] „Alátevés, alátámasztás, alátét” – magyarul fordított szemlélettel „feltételezés”, keretelmélet.

mert dolgokat helyeztek el, s ezekre kevésbé ismerteket építettek fel, és mutattak meg a tanulónak.[34]

Ez a szó eredete, ez a használata a geométereknél. A geometriai alakzatokban és a számokban mint az egész természet legvilágosabb és az emberi elméhez leginkább illő részében a dolgok szemlélői hamar fellelték elménk ama világosságát, mely legfényesebben az alakzatokban, de ezen kívül minden más dologban is általánosan érvényesül, s amely nélkül nincsen semmi sem, aminek ismeretét elménk befogadhatná. Így a bizonyítás e módszerét [*rationem*] a geometriából mint előmintából átvették és kidolgozták, és mesterség, sőt tudomány formájára hozták, amelyet logikának neveznek. A szavakat és – ahogy mondani szoktuk – teminusokat, melyeket a geometriában találtak, oly gyakori használatban tartották, hogy senki sem tudja elvetni őket. Ezért a „hipotézis" szó is igen használatos Arisztotelésznél a bizonyítások tanában. Miután pedig a logika hatásköre nyilvánvalóan kiterjed minden tudományra, ezért a logikából a csillagászatba is bekerült a „hipotézis" szó, melyet még a logika befolyása nélkül is használtak pusztán az asztronómiában szokásos geometriai bizonyítások miatt, tehát a szó eredeti értelmében.

Hipotézisnek nevezünk mármost általában mindent, amit bármely bizonyításhoz mint bizonyosat és bizonyítottat felhozunk. Így minden szillogizmusban hipotézisek azok, amiket másként előterjesztéseknek [*propositiones*] vagy premisszáknak mondunk. Egy hosszabb levezetésben, amelynek sok alárendelt szillogizmusa van, az első szillogizmusok premisszáit nevezzük hipotéziseknek. Így valahányszor csak a csillagászat területén ama dolgokból, melyeket az égbolton szorgalmatosan és kellő figyelemmel megfigyeltünk, valamit számok és alakzatok segedelmével bizonyítunk a megfigyelt csillagról, akkor az említett megfigyelés a felállított szillogizmus alátámasztása [*hypothesis*] lesz, melyre kiváltképpen fölépítjük a bizonyítást. Ez a „hipotézis" szó igazi fogalma. Amikor azonban szűkebb értelemben, többes számban beszélünk csillagászati hipotézis*ek*ről, akkor azt a jelen évszázad iskoláinak szokása szerint tesszük, amennyiben egy híres mester elgondolásainak valamiféle összességére gondolunk, melyekből ő az égi mozgások teljes magyarázatát levezeti; mely összegzésben úgy fizikai, mint geometriai tételek találhatóak – mindazok, melyeket az illető csillagásznak tulajdonított teljes elgondoláshoz számítanak; akár máshonnan

[34] Kepler itt valószínűleg Platón *Állam*ának VI. könyvéből, a geometriai módszer leírásából inspirálódik (510b4–9). Eszerint a geometriai eljárás során a lélek alátámasztások alapján *(ex hypotheseōn)* igyekszik kutatni, de nem az eredethez, princípiumhoz *(archē)* megy fel, hanem azzal ellentétes irányban haladva, levezetéssel törekszik a bizonyítani kívánt vég *(teleutē)* felé; míg az ideákra irányuló dialektikai eljárásban fordítva: Az alátámasztásokból kiindulva az alátámasztás nélküli kezdet *(archēn anhypotheton)* felé halad, és nem használ képeket *(eikosin)*, hanem csak magukat a formákat *(autois eidesi):* τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον – τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον – ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

vette őket kedve szerint a mester, akár már korábban bizonyította őket a megfigyelésekből, s most már fordított úton a tanulótól követeli, hogy az fogadja el neki hipotézisként azt, amit ő a maga számára már bizonyított, s aminek alapján azt ígéri, hogy a tanulónak mind a csillagok már megfigyelt helyeit (melyeket kezdetben önmaga számára alátámasztások gyanánt felhasznált), mind a későbbi reményei szerint hasonlóan betöltendő további helyeiket szillogisztikus szükségszerűséggel le tudja vezetni. Elmondtam, mi a hipotézis. El fogom mondani azt is, milyennek kell lennie a helyes hipotézisnek.

Amint minden tudományban, úgy a csillagászatban is mindennemű játszadozás nélkül, komolyan adjuk elő azt, amit következtetéssel tanítunk az olvasónak. Tehát bármi is áll a következtetéseinkben, az meggyőződésünk szerint igaz. Mármost ahhoz, hogy megalapozott módon jussunk az igazsághoz, a szillogizmus premisszáinak – vagyis alátámasztásainak [*hypotheses*] – igazaknak kell lenniük. {Hiszen ha két előterjesztett alátámasztásnak [*praemissarum hypothesium*] csak az egyike is hamis, akkor egészen bizonyos, hogy az így adódó következtetés nem lesz szükségszerűen igaz, hanem inkább a premisszák természete fog megmutatkozni. Hogy ezt Arisztotelész miként bizonyítja nyilvánvaló érvekkel mesteri módon, azt lásd nála magánál.[35] Van ugyan egy – igen ritka és véletlenül előálló – eset, amikor a két előterjesztett premissza hibái úgy adódnak össze és szüntetik meg egymást, hogy helyes következtetés áll elő még szillogisztikus formában is. Mint amikor valaki a csillagászatban azt veszi fel alátámasztásnak, hogy „az égi mozgások minden egyenetlensége csupán a levegő fénytörő hatásából [*refractione*] származik". Bármi igazat kapcsol ehhez a premisszához szillogisztikus logikával, abból hamis következtetés adódik majd. Ha ellenben egy másik hamis, kifejezetten e helyre készített premisszát csatol ide – mint például azt, hogy „a csillagok túl korai kelése vagy túl késői nyugvása maguk az égi mozgások egyenetlensége", vagy világosabban: „az az égi mozgások πάθος-a, mely olyan, mint a többi", akkor véletlenül igaz következtetés jön ki, ha szillogisztikus szükségszerűséggel így következtetsz: „Hogy a csillagok túl korán kelnek, túl későn nyugszanak, az csak a levegő fénytörő hatásának következménye."[36]}[37] Elvégre csupán akkor érjük el azt a célunkat, hogy az olvasónak igazat mond-

[35] *Analytica priora* II/2, 5b5–55b2, különösen 55a29–b2.

[36] A légkör fénytörő hatása ugyanis felfelé torzítja az égitestek látszó pozícióját, és emiatt azok néhány perccel korábban látszanak a horizont fölé emelkedni, illetve ugyanennyivel később a horizont alatt eltűnni, mint amit akkor tapasztalnánk, ha légkör hiányában szemlélnénk őket (tehát amit a mozgásmodellek alapján várnánk). Tehát a Kepler által itt vizsgált szillogizmusnak a konklúziója igaz (mármint hogy ez egy légköri effektus), miközben azt két hamis premisszával támasztotta alá: azzal, hogy (1) minden, az egyenletes körmozgástól való eltérést a légköri fénytörés okoz; valamint azzal, hogy (2) a siettetett kelések és a késleltetett nyugvások ugyanolyan természetű eltérések az egyenletes körmozgástól, mint a többi – értve ezalatt a „valódi," nem csak látszólagos eltéréseket (ez utóbbiakat modellezik az excentrikus körök, az epiciklusok és az ekvánspont).

[37] A kapcsos zárójelek { } által közrezárt szakasz a kéziratban áthúzott szövegrész.

junk, ha mindkét alátámasztás [*hypothesis*] minden oldalról a helyes szillogisztikus szabály szerint irányult a következtetésre. De ha hiba csúszott akár mindkét, akár csak az egyik előterjesztett alátámasztásba [*praemissarum hypothesium*], akkor még ha időnként igazság jön is ki a következtetésben, az véletlenül és nem mindig történik így, amint azt már korábban, *Kozmográfiai misztérium*om 1. fejezetében említettem,[38] hanem csak akkor, ha az egyik tétel hibája úgy járul hozzá az odaillő – akár igaz, akár hamis – másikhoz, hogy abból igazság következik. Kopernikusz például nem tételezte fel eléggé nagynak a Hold szélességét.[39] Régebben észlelték, hogy a Hold eltakarja a Skorpió szívét.[40] Kopernikusz azonban a szélesség téves feltételezése révén mégis arra jutott, hogy abban az időpontban a Holdnak el kellett takarnia a csillagot. De közrejátszott egy másik hiba is: feltételezte ugyanis, hogy a csillag szélessége annyival kisebb a valóságosnál, amennyivel kisebbnek vette fel a Hold szélességét a valóságosnál.[41] S amint a közmondás figyelmezteti a hazugokat, hogy legyen jó az emlékezetük, úgy itt a hamis hipotézisek, melyek egyszer véletlenül igaz következtetésre vezettek, a bizonyítás előrehaladtával – amint egyre újabb és újabb hipotézisekhez alkalmazzák őket – nem őrzik meg az igaz következtetés képességét, hanem elárulják önmagukat. Így történik végül, a szillogizmusok egymásba kapcsolódása révén, hogy ha egy helytelen szillogizmust megengedünk, abból végtelenül sok következik. Miután tehát a hipotézisek ünnepelt szerzői közül senki sem akar a tévedés veszélyébe sodródni a következtetései kapcsán, mint fentebb mondottam: következik, hogy senki sem akar közülük az alátámasztásai közé olyasmit felvenni, amiről tudja, hogy tévedésnek van kitéve. Sőt, nem csupán a bizonyítások kimenetele és a következtetések, hanem gyakran inkább a felvett hipotézisek felől aggódnak; s ráadásul azokat – szinte ahány híres szerző eddig csak volt – úgy geometriai, mint fizikai érvekkel magyarázzák, és azt szeretnék, ha azok mindenhez illeszkednének.

Mi az oka annak – mondhatnád –, hogy bár mindnyájan ugyanazokat az égi mozgásokat bizonyítják, mégis oly nagyok a hipotézisek közötti különbségek? Bizonyára nem kell azt hinnünk, hogy ez abból fakad, hogy a tévedésből járulékosan igazság szokott következni. Hisz amiként már korábban is mondtam, a csillagászatban szokásos bizonyítások hosszú, több szillogizmuson át vezető,

[38] Kepler 1596. 11–12.

[39] Egy égitest szélessége az égi ekliptikától mért szögtávolsága.

[40] Az *a* Scorpii, azaz Antares nevű csillag az ekliptika közelében található, attól mintegy 4,5 fokra, így ezt a fényes csillagot az ekliptikától maximálisan kb. 5 fokra eltávolodó Hold képes időnként (de ritkán) elfedni.

[41] Valójában Kopernikusz a művében sehol nem utal a szóban forgó fedési eseményre. A jelen szöveg angol fordítója – Edward Rosen, a nagy tudású Kopernikusz-kutató segítsége alapján – feltételezi, hogy Kepler a *De revolutionibus* IV/27. fejezetére utal (lásd Jardine 1988. 140. 41. jz.), ám ott egy olyan eseményről van szó, amelynél a Hold egy másik csillagot fedett el (*a* Tauri), és a Skorpió helyzete csupán futó referenciaként kerül említésre (*DR* 128 *verso*–129 *recto*).

tekervényes útján szinte alig lehetséges az, és bizony nem is jut eszembe példa arra, hogy téves hipotézis felvételéből minden tekintetben helytálló és az égi mozgásoknak megfelelő következtetés adódjék, vagy olyan, amilyet a bizonyító szeretne. De nem is mindig adódik ugyanaz a különböző hipotizések által olyankor, amikor egy járatlanabb személy azt hiszi, hogy ugyanaz jön ki. Amely dolgok Kopernikusz hipotéziseiből következnek, azokat Magini[42] – a számok tekintetében hasonlóan – más hipotézisekből vezette le, melyek leginkább talán Ptolemaiosz hipotéziseihez hasonlítanak. Vajon mindketten ugyanoda lyukadnak ki? A legkevésbé sem. Kopernikusz egyszersmind az okot is le akarta vezetni, s meg akarta mutatni annak szükségszerűségét, hogy a magasabb bolygók a Nappal szembenállásban mindig földközelben vannak; túl azon, hogy a jövőbeni bolygómozgásokat számokkal akarta kifejezni.[43] Magini csupán Kopernikusz számait utánozta, s kihagyta mindazt, amit Kopernikusz a ptolemaioszi rendszerben hiányolt, és a saját feltevései között nem kevésre tartott. A kopernikuszi elgondolásból következik, hogy a Mars nagyobb parallaxist enged meg, mint a Nap, Magini szerint ez egyáltalán nem következik.[44] Sok dolgot nem is említek itt. S még ha egyes eltérő hipotézisek teljesen ugyanazt eredményezik is a csillagászatban (amivel Rothmann dicsekedett a kopernikuszi rendszer általa végrehajtott módosítása kapcsán a Tycho Úrhoz írott leveleiben),[45] mégis gyakran különböznek a következtetések valamely fizikai megfontolás folytán. Így még ha Tycho teljesen ugyanazokat a számokat fejezné is ki a hipotéziseivel, melyeket Kopernikusznál találunk (s amelyek mindenesetre hibásak), annyiban mégis különbözne Tycho bizonyításainak célkitűzése a kopernikuszi céloktól, hogy – a jövendőbeli mozgások előrejelzésén túlmenően – el kívánja kerülni az

[42] Giovanni Antonio Magini (1555–1617) a mantovai herceg udvarában működő olasz csillagász, geométer, térképész, asztrológus, Tycho Brahe és Kepler levelezőtársa. Neve a Brahe–Kepler-levelezésben is többször felbukkan. A geocentrizmus egy változatát képviselte. Fő csillagászati műve a *Novae coelestivm orbivm theoricae congruentes cum obseruationibus Nicolai Copernici. Auctore Io*<anne> *Antonio Magino Pat*<aviensi> *Mathematicarum in Almo Bononiensi Gymnasio Professore. Cvm privilegio*. Venetiis, Ex officina Damiani Zenarij, MDLXXXIX. Ebben olyan, geocentrikus modelleket kínált az egyes égitestek mozgására, melyek numerikus következményeiket tekintve összhangban vannak a Kopernikusz műve alapján Erasmus Reinhold által összeállított *Tabulae Prutenicae* (*Porosz táblázatok*, Tvbingae,1551) adataival.

[43] Ahogy a *Kozmográfiai értekezések előfutárá*nak 1. fejezetében is látható, Kopernikusznál érhetővé válik többek között az az összefüggés, hogy a Mars, a Jupiter és a Szaturnusz akkor vannak legközelebb a Földhöz, amikor szemben állnak a Nappal, míg a tisztán geocentrikus elméletek ezt nem tudják magyarázni (JKGW 1:14-22).

[44] Mármint napi parallaxisról van szó, vagyis arról, hogy az eltérő földi észlelőhelyekről ugyanakkor tekintett objektum más-más irányban látszik a perspektívakülönbség miatt. Ez pusztán elvi eltérés az elméletek következményeiben, ugyanis olyan parányi parallaxisértékekről van szó, amelyek ekkoriban még kimutathatatlanok voltak, tehát – például Brahe kitartó próbálkozásai ellenére – ezen az alapon nem lehetett empirikusan dönteni a rivális hipotézisek között. Lásd Gingerich–Voelkel 1998. 1–34. A parallaxismérések történeti szerepéről lásd Kutrovátz 2023. 15–84.

[45] Az 1587. október 11-i és az 1588. október 13-i keltezésű leveleiről van szó, lásd Dreyer 1919. 6:110–119 és 149–161.

állócsillagok <szférájának> ama mérhetetlenségét és más dolgokat is, melyeket Kopernikusz felvett a maga hipotézisébe. Miután így más a következtetésük, ezért szükségképp különböző hipotéziseknek kell lenniük. Ha azonban valaki nem elég megfontolt, akkor – ha csak a számokat nézi – azt fogja vélni, hogy eltérő hipotézisekből ugyanaz következik, sőt, hogy a tévedésből igazság adódik.

Vassányi Miklós fordítása

IRODALOM

Aiton, Eric 1975. Johannes Kepler and the Astronomy without Hypotheses. *Japanese Studies in the History of Science*. 14. 49–71.

Camerarius, J. (szerk.) 1535. *Claudij Ptolemæi Pelusiensis libri quatuor compositi Syro fratri…* Norimbergae, Apud Ioannem Petreium.

Donahue, William H. (szerk.) 1992. *Johannes Kepler. New Astronomy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Dreyer, John L. E. (szerk.) 1919. *Tychonis Brahe Dani opera omnia*. Copenhagen, Libraria Gyldendaliana.

DR 1543 = [Copernicus, Nicolaus] *Nicolai Copernici Torinensis de revolvtionibvs orbium coelestium. Libri VI*. Norimbergæ apud Ioh. Petreium, Anno MDXLIII. (Editio princeps).

Dreyer, John L. E. 1953. *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. New York, Dover Publications.

Duhem, Pierre 1906. *La Théorie physique, son objet, sa structure*. Paris, Chevalier & Rivière.

Duhem, Pierre 1908. *Sauver les phénomènes. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. Paris, Éditions Hermann. Magyar fordítása: Duhem, Pierre 2005. *A jelenségek megőrzése. Értekezés a fizikaelmélet fogalmáról Platóntól Galileiig*. Ford. Nemes Krisztina. Budapest, Kairosz Kiadó.

Euklidész 1983. *Elemek*. Ford. Mayer Gyula. Budapest, Gondolat.

Favaro, A. (szerk.) 1902. *Le opere di Galileo Galilei*. Edizione Nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il Re d'Italia. Firenze, Tipografia di G. Barbèra.

Friedlein, Gottfried (szerk.) 1873. *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. Leipzig, Teubner.

Frisch, C. (szerk.) 1858–1871. *Joannis Kepleri astronomi opera omnia*. Frankfurt–Erlangen, Heyder & Zimmer.

Genequand, Charles (szerk.) 1984. *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden, E.J. Brill.

Goldstein, Bernard Raphael 1967. The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses. *Transactions of the American Philosophical Society*. 57/4. 3–55.

Gingerich, Owen – Voelkel, James R. 1998. Tycho Brahe's Copernican Campaign. *Journal for the History of Astronomy*. 29. 1–34.

Hamm, Elizabeth Anne 2011. *Ptolemy's Planetary Theory: An English Translation of Book One, Part A of the* Planetary Hypotheses *with Introduction and Commentary*. Kiadatlan PhD-értekezés, University of Toronto.

Heath, Thomas L. (szerk.) 1908. *The Thirteen Books of Euclid's* Elements, Volume 1. Cambridge, Cambridge University Press.

Heiberg, I. L. (szerk.) 1883. *Euclidis* Elementa. *Vol. 1, Libros I–IV continens*. Leipzig, Teubner.

Heiberg, I. L. (szerk.) 1894. *Simplicii in Aristotelis* De coelo *commentaria* II/12. Berolini, Typis et impnesis Georgii Reimeri.

Heiberg, I. L. (szerk.) 1898–1903. *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*. Leipzig, Teubner.
Helden, Albert van 1985. *Measuring the Universe: Cosmic Dimensions from Aristarchus to Halley*. Chicago, University of Chicago Press.
Jardine, Nicholas 1988. *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's* A Defence of Tycho against Ursus *with Essays on its Provenance and Significance*. Cambridge, Cambridge University Press. (1. kiad. 1984.)
JKGW 1937– = Johannes Kepler: *Gesammelte Werke*. Bände I–XXII. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Walther von Dyck und † Max Caspar. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Letölthető innét: http://kepler.badw.de/kepler-digital.html
Kepler, Johannes 1596. *Prodromus dissertationvm cosmographicarvm, continens mysterivm cosmographicvm*. Tvbingae, G. Gruppenbachius.
Kutrovátz Gábor 2023. *Kozmikus időutazás haladóknak*. Budapest, Typotex.
Magini, Giovanni Antonio 1589. *Novae coelestivm orbivm theoricae congruentes cum obseruationibus Nicolai Copernici. Auctore Io*<anne> *Antonio Magino Pat*<aviensi> *Mathematicarum in Almo Bononiensi Gymnasio Professore. Cvm privilegio*. Venetiis, Ex officina Damiani Zenarij.
Newton, Isaac 1713 (2. kiadás). *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Cantabrigiae, Rogerus Cotes.
Peuerbach, Georg 1472. *Theoricae novae planetarvm Georgii Pvrbachii astronomi celebratissimi*. [Nürnberg, Regiomontanus.]
Ptolemaios, Klaudios 1512. *De rebus coelestibus libri XIII*. Napoli, Sigismund Mayr.
[Ptolemaios, Klaudios] 1984. *Ptolemy's Almagest*. Ford. és jz. Gerald James Toomer. London, Duckworth – New York, Springer.
Ramus, Petrus 1567. *P. Rami professoris regii, Prooemium mathematicum. Ad Catharinam Mediceam, Reginam, matrem Regis*. Parisiis, Apud Andream Wechelum.
Reinhold, Erasmus 1551. *Tabulae Prutenicae*. Tvbingae, Per Vlricvm Morhardvm.
Rosen, Edward 1986. *Three Imperial Mathematicians: Kepler Trapped between Tycho Brahe and Ursus*. New York, Abaris Books.
Szabó Árpád 1997. A matematika alapjainak euklidészi terminusai. In Szabó Árpád: *A görög matematika. Tudománytörténeti visszapillantás*. Budapest, Magyar Tudománytörténeti Intézet. 73–136.
Tredennick, Hugh – Forster, E.S. (szerk.) 1960. Aristotle: *Posterior Analytics*, *Topica*. London, William Heinemann Ltd.
Ursus, Nicolaus Raimarus 1597. *Nicolai Raimari Ursi Dithmarsi […] De astronomicis hypothesibus seu systemate mundano, tractatus atronomicus & cosmographicus*… Pragae Bohemorvm, Apvd Avtorem.
Vassányi Miklós 2021. Johannes Kepler életműve és annak természetfilozófiai értékelése. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/4. 247–255.
Vassányi Miklós 2023. Klaudios Ptolemaios életműve, hatása, értelmezése. *Kaleidoscope*. 13/27. 231–263.
Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor 2021. *A világ bizonyos szimmetriája*. Budapest, Typotex.
Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor 2023. Kepler Kozmográfiai misztériumának első fejezete. Forrásközlés jegyzetekkel. *Kaleidoscope*. 13/27. 264–280.
Westman, Robert S. 1972. Kepler's Theory of Hypothesis and the 'Realist Dilemma.' *Studies in History and Philosophy of Science*. 3/3. 233–264.

Gyenge Zoltán

A kultúra védelme – a józan ész nevében
Bevezetés Thomas Mann *Német beszéd*éhez

Immanuel Kant írja a *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? című írásában: „A felvilágosodás az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságból *(Unmündigkeit)*" (Kant 1980. 77). A felvilágosodás ugyanis éppen a józan ész hatalomra kerülése, amihez Mann, az egyik legfilozofikusabb író, fellebbez *(Appell)*. Az „Unmündigkeit" nem feltétlenül „Minderjährigkeit" (Kant 1968. 35), mivel az első inkább azt a kiskorúságot, éretlenséget jelenti, amikor az ember még képtelen a védelemre, önmaga megvédésére, míg a második inkább azt, amikor valaki nem éri el a nagykorúságra kiszabott korhatárt. Az „unmündig" tehát védekezésre képtelen állapot, amiből a felvilágosodás rántotta ki az emberiséget, és adott a kezébe olyan fegyvert, amellyel a letűnt korok téveszméi ellen tud védekezni, és önmagát attól megóvni, hogy abba visszaessen: nevezetesen az *ész*t. Az ész hatalomra kerülése egyben a feudális viszonyokból való kilépés conditio sine qua non-ja.

A fellebbezés jogosságát az orgiasztikus hatalom indokolja, azzal szemben az egyetlen védelem ismét csak a józan ész lehet. Mann szerint elképzelhetetlen, hogy egy olyan nemzet, mint a német, amely a klasszikus művészetet, Hegelt, Schillert, Goethét vagy Beethovent adta a világnak, befogadó lenne egy olyan obskúrus kultúra iránt, amely még a feudalizmushoz képest is egy sötétebb korba való visszalépés. Ezért kell fellebbezni a józan észhez mint egyfajta bírósághoz, amely eldönti mi helyes, mi helytelen, és ezzel megmutatja az ember számára azt az utat, amit követnie kellene. Nem véletlen, hogy Mann a felvilágosodásnak az edukatív szerepét emeli ki. *A varázshegy*ben írja: „a szabadság elve az utóbbi öt évszázadban beteljesült, és túlélte magát. Az a pedagógia,

* A kutatást a Szegedi Tudományegyetem Interdiszciplináris Kutatásfejlesztési és Innovációs Kiválósági Központ (IKIKK) Humán és Társadalomtudományi Klaszterének IKT és Társadalmi Kihívások Kompetenciaközpontja támogatta. A szerző a Kulturális Örökség és Digitális Társadalom kutatócsoport tagja.

amely ma is még a felvilágosodás lányának tudja magát, és a bírálatban, az én felszabadításában és ápolásában, az abszolút körülhatárolt életformák feloldásában látja művelő és nevelő eszközeit."

*

Pontosan erről van szó. Nevelés és felvilágosítás a józan ész nevében. Thomas Mann első, nagyon határozott nyilvános kiállására a fasizmus ellen az 1930-as német választás után került sor. Mann egészen pontosan 1930. október 17-én tartott beszédet a Beethoven-Saalban (Berlin), válaszul az 1930 szeptember 14-i Reichstag-választásokra, amelyeken az NSDAP első tömeges sikerét érte el. A beszédnek *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (*Német beszéd. Felhívás az észhez*) a címe. A hely egyébként szimbolikus: 1920-ban ebben a teremben tartották Einstein relativitáselmélete elleni nagygyűlést, 1922-ben itt hangzott el egy másik Thomas Mann-beszéd, majd koncertterem lett, később a Goebbels vezette propagandaminisztérium irányítása alá került. A hely vége szimbolikus, ugyanis 1944-ben bombatalálatot kapott, aztán a maradványokat felrobbantották, és a romokat a „jónevű" Teufelsbergre (Ördöghegy) hordták.

Bár a beszéd közvetlen kiváltó oka valóban a nácik választási sikere, ám több előzménye is volt. 1918-ban jelent meg Mann-nak a *Betrachtungen eines Unpolitischen* című írása, amelyet a „konzervatív forradalom" egyik alapművének tekintettek. Ebben hitet tesz a háború mellett, szembehelyezkedve saját testvérével, a pacifista Heinrichhel. Ezt a korszakát később megtagadta.

A fent említett, 1922 októberében *Von deutscher Republik* címmel tartott beszéd ennek a szakításnak az egyik állomása. Ebben a köztársaság és a demokrácia védelmében szólalt meg, mégpedig az egyre erősebbé váló szélsőséges politikai erők előretörése miatt. Közvetlen kiváltó oka Walter Rathenau külügyminiszter meggyilkolása. A merénylet előtt Rathenauval szemben a szélsőjobboldali sajtó antiszemita hecckampányt folytatott, amely szinte logikusan vezetett ahhoz, hogy néhány elbolondított fiatal merényletet kövessen el a miniszter ellen.[1] Mondhatnánk: a hecckampány akkor és ott (is) sikeres volt. Többek között ez vette rá Mannt, hogy az akkor hatvanéves Nobel-díjas Gerhardt Hauptmann tiszteletére tartott beszédében az ifjúságot megpróbálja megnyerni a demokrácia ügyének, többek között azzal, hogy kimutatja, a demokrácia sokkal közelebb áll a német szellemhez, mint a birodalmi hatalomszemlélet. Mann egyben határozottan elkötelezte magát a népi antiszemitizmussal szemben. Míg a korábbi beszédet (1918) a konzervatív forradalom ünnepelte, a 22-est határozottan elítélte. A konzervatív forradalom elnevezésű mozgalomnak a nevében a „forradalom" kifejezés, ahogy H. A. Winkler megállapítja, inkább „metafora

[1] Walther Rathenau (1867–1922) zsidó származású liberális nézeteket valló politikus. Külügyminiszter a merénylet idején. Meggyilkolását az ún. Organisation Consul nevű szervezet tagjai követték el. Az elkövetők közül egyet elfogtak, egy tűzharcban halt meg, egy pedig öngyilkos lett.

volt", lényegileg a pluralizmussal szemben a rendet, a vitákkal szemben a politikai döntés autoritását, és a választókkal szemben a vezér-elvet helyezte szembe. A konzervatív forradalmárok a nemzetiszocialista ideológiával egyrészt az antiszemitizmusban, másrészt a radikális nacionalizmusban osztoztak. A többségük, annak ellenére, hogy sokáig együtt haladt a nácikkal, a létrejött fasiszta diktatúrát már ugyanúgy elutasította, mint a bolsevikok pártját. Volt persze kivétel is. Hanns Johst, a „konzervatív forradalmár", aki a húszas években még Mann követője volt, a beszéd után végleg szakított vele. (Csupán érdekesség, hogy a derék Johst az expresszionizmustól a konzervatív politikán keresztül a „célig" eljutva belépett az NSDAP-ba, később Himmler bizalmasa, sőt barátja lett, és az SS legszűkebb köreihez tartozott.)

A *Német beszéd* tehát a „köztársasági" beszédhez képest mindössze nyolc évvel későbbi. Számos, konzervatív értéket valló író, tudós számára sokkot okozott, hogy a náci párt 1930-ban 1928-hoz képest 2,6 %-ról 18,3 százalékkal, nem kevesebb, mint hétszeresére növelte szavazati arányát (a számok még beszédesebbek: 800.000-ről 6,4 millióra nőtt a szavazói száma), és az SPD után a második legnagyobb képviselőcsoportot küldhette a Reichstagba. Goebbels írja: „Erre nem számítottam. Embereink teljesen magukon kívül vannak. Olyan a lelkesedés, mint 1914-ben. A Sportpalast bolondokházára hasonlít. Az S.A. a vállán hordoz végig a termen." (Goebbels 1994. 52.) Fontos tény, hogy a nácik nem a munkásosztály és az alkalmazottak, hanem a középrétegek, nyugdíjasok és a parasztság körében tudtak erősíteni (Winkler 2005. 450). Az NSDAP így szociológiai szempontból igazi néppárt lett, ami akkor azt jelentette (és ez sokszor igaz a gyűjtőpártokra), hogy nem az elvek, hanem a pillanatnyi politikai haszon mentén szerveződött, sokszor a politikai alvilág embereiből. Kurt Schumacher képviselő mondta Hitlerről: „állandóan az emberben rejlő gazembert szólítja meg". Pártja pedig, a „csodás néppárt", ha valami elismerést érdemel, akkor az a tény, hogy neki sikerült elsőként a politikában „az emberi butaságot maradéktalanul mozgósítania" (Winkler 2005. 450).

Bár az aggodalom nagy volt, az elkövetkező eseményeket csak kevesen sejtették. Az „ezt már biztosan nem merik megtenni" kétes optimizmusa elég lassan foszlott semmivé. (Ne felejtsünk el egy nagyon fontos dátumot: már csak három év van hátra, és 1933 októberében Németország kilép a Népszövetségből, és elindul azon a lejtőn, amely Európa pusztulásához vezet. És mennyien gondolták: „nem, Hitler a kilépést már nem meri megtenni.") Persze sokak szerint ha nem történik meg a német kommunista párt sztálinizációja, ami miatt a velejéig aljas és retardált szovjet vezetés intenciójának megfelelően fő ellenségnek a szociáldemokráciát jelölik ki, és a nácikkal szembenálló oldal összefog, akkor talán ellen lehetett volna állni a nemzetiszocialista előretörésnek.[2] Vagy lassítani.

[2] Ennek tipikus példája az 1925-ös elnökválasztás, ahol Hindenburg pontosan 3%-kal nyert W. Marx előtt. A kommunisták ugyanis úgy döntöttek, hogy Ernst Thälmannt nem léptetik

Persze ez sem biztos, hiszen a „mi lett volna, ha” kategóriájába tartozik, amelyet verifikálni lehetetlen. Mann számára egyébként – ahogy ebben több értelmiségi is osztozott – a kommunisták ugyanúgy elfogadhatatlanok voltak, mint a nemzetiszocialisták.

Mannt ezért magának a választásnak a ténye ösztönözte arra, hogy végleg kilépjen a hűvös értelmiségi pozíciójából, és nyíltan szerepet vállaljon a fasizmus elleni tiltakozásban. Ez a kettősség valahol személyiségének részét képezte. Hisz a *Doktor Faustus*ban éppen ő írja: „Régimódi ember vagyok, megrekedtem egy bizonyos, számomra kedves romantikus szemléletben, s ehhez tartozik a patetikus ellentét a művészsors és a polgári életforma között.” Aztán ugyanő: „gyűlölöm az értelem bűnös megvetését, az igazság gaz eltorzítását, az olcsó mítoszokban való ordenáré kéjelgést, devalválódott értékek vétkes azonosítását azzal, amik egykor voltak, gyűlölöm az ódon, tősgyökeres, hívő és hiteles ősnémetséggel való ocsmány visszaélést, gyalázatos végkiárusítását mindezen javaknak, amelyekből a lelkiismeretlen hazudozók bódító mérget kotyvasztanak számunkra.” (Ugyanott, kicsit később.) Pontosan érezhetjük, hogy ez utóbbi már nem egy hideg, számító értelem szava, hanem tele van érzelemmel, szenvedéllyel, sőt dühvel.

Mann a beszédben kiemeli, hogy nem akar praeceptor patriae, azaz a haza tanítója lenni, nem akar Fichtét játszani, aki annak idején lelkes vezére szeretett volna lenni a nemzetének a franciák elleni küzdelemben, hanem olyan szerepet akar vállalni, amely a józan észre alapozva felrázza a háború, majd aztán a gazdasági válságban kivérzett és fásult honfitársait: egy hatásos fellépésre készült. Ezért nem véletlen, hogy a beszédre a formálódó náci hatalom is felkészült. Mint sok más esetben, itt is fizetett vagy elbolondított söpredék próbálta megakadályozni, hogy a józan szavak az emberekhez eljussanak. Freud mondása: „Die Stimme des Intellekts ist leise” – szabadon fordítva: a szellem szava csöndesen szól – tökéletesen igaz. A csőcselék ezért azt hiszi, hogy üvöltéssel, síppal, dobbal el lehet nyomni. Így hitték és tették ezt régen, és ez ma sem változott. Nietzsche pontosan fogalmaz, amikor a zajról és csörgődobról *(Pauken)* beszél (Nietzsche 1980. 18), amely képes túlharsogni az értelem szavát.

Goebbels doktor, a propaganda irányítója, SA embereket küldött a helyszínre, akiket szmokingba öltöztetett, talán azért, hogy hasonlítsanak a homo sapiensre. Az attakot Arnolt Bronnen vezette,[3] aki még furcsább életpályát futott be,

---

vissza, amivel megakadályozhatták volna Hindenburg megválasztását. Thälmann ugyanis 6,4%-ot kapott. A *Vorwärts* címlapja is ezt tartalmazta: „Hindenburg Thälmann kegyelméből” („Hindenburg von Thälmanns Gnaden!”, *Vorwärts*, April 1925) Ernst Thälmann (1886-1944) kommunista vezető, a KPD főtitkára. Egyébként a Thälmann vezette párt a Kommunista Internacionálé Hatodik Világkongresszusa után már 1928-tól gyakorlatilag Sztálin kinyújtott kezeként működött. Thälmannt 1933-ban letartóztatták, a buchenwaldi koncentrációs táborban Hitler utasítására 1944-ben agyonlőtték.

[3] Részese volt még Ernst és Friedrich Georg Jiinger.

mint Johst. Osztrák író, Brecht barátja, aki már az 1920-as években a nemzeti jobboldalhoz, majd azon keresztül a nácikhoz csatlakozott. Elvette Olga Schkarina színésznőt, akin Goebbels-szel „osztozott", voltaképp a szó szoros értelmében, mivel a nő Bronnen felesége *és* Goebbels szeretője volt. Kettő az egyben – mondhatnánk. De nem. Három. Ugyanis a hölgy „A 229"-es fedőnéven a szovjetek ügynöke volt. Olga még a háború kitörése előtt öngyilkos lett. Talán nem véletlenül. Bronnen aztán ide-oda csapódott a náci uralom alatt: hűségesküt tett a Führer mellett (*Gelöbnis treuester Gefolgschaft*, 1933), aztán hol pozíciót kapott, hol zsidó származása miatt üldözték, amit minden erővel megpróbált letagadni. Sőt fajbiológiai vizsgálatnak vetette alá magát, hogy tisztázza a „vádakat". Csodálatos, vagy kevésbé csodálatos módon a háború után az NDK-ban landolt, ahol mindent megtett az érvényesülésért, ám ez minden politikai simulékonysága ellenére dicstelen véget ért. Élete egyszerre lehet/ne figyelmeztetés és óvás a politikai hatalomhoz dörgölőző írók, művészek számára. Akik ezt úgysem értik, mint arra a történelem számos példát mutat. (Lásd Hegel: a történelemből azt lehet megtanulni, hogy soha nem tanulunk meg belőle semmit.) Mindez csupán a „környezetismeret" miatt: Mann, Johst, Bronnen. Közülük csak Mann maradt meg a konzervatív polgári úton, a többit „konzervativizmusa" egyenesen a fasizmushoz vezette.

*

A *Német beszéd*ben Mann a saját pozícióját így határozza meg: „a német polgárság gyermeke vagyok, és soha nem tagadtam meg ezzel a származással járó szellemi hagyományokat." És nem egy osztály képviselője, és „nem is mint valamilyen politikai-gazdasági érdekcsoport pártfogója" vagyok. Mann a józan észre akar hatni, nem hisz a gazdasági alap határozza meg a felépítményt című szlogenben. Ha a tömegek radikalizálódása csak a gazdasági helyzettől függene, akkor az szerinte éppen a kommunista eszmék előretörését eredményezné, de nem magyarázná „a tömegek beáramlását egy olyan pártba, amely a legmilitánsabb és leghatásosabb módon egyesíti a nemzeti eszmét a szociális eszmével".

Véleménye, hogy a gazdasági helyzet mellett legalább ennyire fontos a *lelkiállapot*, pontosabban egy nemzet lelkiállapota. Az 1930-as választási eredményt Mann olyasminek tartja, amelyre nem szabad büszkének lenni, de nem szabad elkeseredni sem, hanem egy hangos figyelmeztetésnek kell felfogni, amire végre Európa-szerte fel kellene figyelni. Európa azonban bamba és lassan mozdul. Nem eléggé érzékeny arra, hogy a németség lelkiállapota a vesztes háború és a megalázó, értelmetlen, egyben a történelem egyik legostobább békeszerződését követően romokban hever. „A versailles-i szerződés olyan eszköz volt, amelynek célja […] egy nagy európai nemzet életerejének kioltása." Idesorolja a keleti abszurd határrendezést, a vae victis elvre épülő jóvátételi rendszert, a jakobinus állameszme teljes értetlenségét a német nemzeti érzékenység iránt a kisebbségi kérdésben, vagy a Saar-vidék problémáját.

Mann legfontosabb mondandója: az egyre inkább fékevesztett nemzetiszocialista őrjöngésnek csak egyik oka a gazdasági helyzet. A másik a lelkiállapot. Senkit, sem személyt, sem nemzetet nem lehet megalázni következmények nélkül. A németeknek ezt ugyanúgy tudniuk kellett volna 1871-ben, mint a franciáknak 1919-ben. Példát említve: egy Clemenceau nevű fiatal orvos saját szemével látta a poroszok elmebeteg grasszálását szeretett városában, Párizsban, majd a megalázó német békediktátumot, amelyet sohasem fogadott el. A nagy háború után kerülhetett sort francia politikusként a revansra. Pedig leginkább neki kellett volna tudnia, hogy az újabb megalázás újabb erőszakot szül. A vae victis legalább akkora értelmetlenség, mint a szemet szemért, fogat fogért mélyen „humanista" gondolata, amely csak sok-sok vakot és fogatlant eredményez. Mann világosan látja, hogy még a nyomornál is nyomasztóbb a lelki megalázottság érzése. Úgy gondolja tehát, hogy a választási eredmény felébreszti Európát. Talán ezért is lép ki a hűvös, a napi eseményektől önmagát távol tartó esztéta szerepből. Ezért fontos példa számára Stresemann,[4] aki tagadhatatlanul jelentős államférfi volt. Mann maga is annak látja, és pontosan érzékeli, hogy halála a német reményeket szertefoszlathatja. 1930-ban még nem tudhatta, hogy később pontosan ez történik. Már csak néhány év, és a nemzeti hősként ünnepelt öreg Hindenburg az általa korábban „cseh káplárnak" nevezett Hitler kezébe adja a hatalmat.

A beszéd megzavarása nem sikerült, ugyan Bronnen és társai a szmokingos SA legényekkel megerősítve mindent megtettek, de a közönség ütemes tapsa elnyomta a pfujolásokat. (Bár a beszéd végén Mannt egy hátsó kijáraton vezették ki.) Persze az incidens az agymosás és a primitív tömegösztönöket töretlenül kiszolgáló *Völkischer Beobachter* címlapjára került azzal, hogy Mann kommunista propagandabeszédet tartott. Ami persze a legtávolabb állt tőle, de a csőcselék igényét, akik feltehetőleg nem *A varázshegy* olvasásával töltötték mindennapjaikat, a kommunistázó címke bőven kielégítette.

*

A Fischer Verlag kiadásában a beszéd még ugyanebben az évben megjelent. Ahogy a *Mario és a varázsló*. Mintha csak a beszéd folytatása lenne. Az is „a józan észre felhívás" másik formája. Ha azt állítanánk, hogy a beszéd tömegeket térített el a náci ideológiától, akkor tévednénk. Önmagában és önmagáért fontos. Vagy ahogy Jürgen Harder megjegyzi: „Thomas Mann 1930-ból származó kritikai diagnózisa ijesztően pontos megfigyeléseket tartalmaz, amelyek ma is érvényesek – 70 év után! – semmit sem veszítettek figyelmeztető érvényükből" (Harder 2000. 20).

Ez ma, lassan száz év után is igaz.

[4] Gustav Stresemann 1923-tól volt külügyminiszter az 1929-ben bekövetkezett haláláig, egyfajta centrum koalícióban, amelyet elsősorban a DVP és az SPD alkotott. 1926-ben francia kollégájával, A. Briand-nal elnyerte a Nobel-békedíjat.

IRODALOM

Goebbels, Joseph 1994. *Napló*. Ford. Ács Zoltán, Gyurkó László. Budapest, Dunakönyv Kiadó.

Harder J. 2000. *Unter den heutigen Umständen nach Berlin zu kommen*. Berlinische Monatsschrift Heft 6.

Kant, Immanuel 1980. Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In Kant. *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford.Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.

Kant, Immanuel 1968. *Werke*. Akademische Textausgabe VIII. Berlin, Walter de Gruyter.

Mann,Thomas 1926/33. Ein Appell an die Vernunft. In: *1926/33 Essays Nach den Erstdrucken*, Band 3. Textkritisch durchgesehen, kommentiert und herausgegeben von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag.

Nietzsche, Friedrich 1980. Sämtliche Werke, *Band 4*. KSA. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

Winkler H. A. 2005. *Németország története a modern korban I*. Ford. D. Molnár Judit. Budapest, Osiris.

Thomas Mann

Német beszéd – Felhívás az észhez

Kedves hallgatóim, nem tudom, számíthatok-e megértésükre a talán fantasztikus lépésem miatt, hogy megkértem Önöket, hallgassanak meg ma este. Értelmezhetnék elbizakodottságként, ostobaságként – alig merem kimondani – úgy, mintha itt valaki a praeceptor patriae szerepében akarna tetszelegni és valami új Fichtét[5] játszani… De hagyjuk ezeket a nevetséges feltételezéseket. Mint tudják, holnap fellépek a Singakademie-ben, a Verband Deutscher Erzähler vendégeként, hogy előadást tartsak és bemutassak valamit az éppen készülő regényemből,[6] amely művészileg talán szórakoztató, érdekelheti az embereket, megragadhatja a figyelmüket, engem pedig arra bátoríthat, hogy folytassam vidáman makacs poétikus vállalkozásomat – ez mind rendben is lenne. Számomra mégis kérdéses, hogy érdemes-e, egyáltalán tisztességes-e, és valamiképpen indokolt-e jelen körülmények között Berlinbe jönni, felolvasni egy fejezetet a regényből, a helyzethez mérten egy meglehetősen megosztott figyelem eredményeként egy kis dicsérettel és kritikával a zsebemben hazatérni.

Egyáltalán nem vagyok rajongója a könyörtelen társadalmi aktivizmusnak, nem szeretnék ezzel együtt a művészetben, a haszontalan-szépben individualista semmittevést látni, mivel ennek korszerűtlensége már-már bűnözői kategóriába tartozik. Még akkor sem kell egyetérteni idealizmus és frivolitás aktivista azonosításával, ha tisztában vagyunk azzal, hogy a korszak, amelyben Schiller a „tiszta játékot" az ember legmagasabb állapotaként ünnepelhette, azaz az esztétikai idealizmus időszaka mint korszak véget ért. A forma, bármennyire is játékos, a szellemmel rokon, útmutatója az embernek a társadalmi jobbítás felé, a művészet pedig az a terület, ahol az idealizmus és a szocializmus közötti ellentét megszűnik.

Mindazonáltal vannak olyan órák, a közösségi életnek olyan pillanatai, amikor a művészetnek ez az igazolása gyakorlatilag kudarcot vall; amikor a művész ön-

[5] Utalás a német nemzethez intézett beszédekre, amelyekkel Johann Gottlieb Fichte 1808-ban a francia megszállás alatt álló Berlinben lépett fel a franciák ellen.

[6] A *József és testvérei* című könyvről van szó.

magából kiindulva nem tud továbblépni, mert az élet közvetlenebb szükségletei visszaszorítják a művészi gondolatokat, az általánosság válságszerű fenyegetése őt is úgy megrázza, hogy az örök emberi lényegbe való játékosan szenvedélyes elmélyülés, amit művészetnek neveznek, valójában a fényűzés és a tétlenség lenyomatává lesz, és lelki képtelenséggé válik. Így történt tizenhat évvel ezelőtt, amikor kitört a háború, ami a hozzáértők számára több volt, mint egy hadjárat; így történt az ezt követő békeévekben, majd tizenkét évvel ezelőtt, amikor Németország összeomlott azon vezetők miatt, akik bűnös módon folyvást visszaéltek az ország erőforrásaival, és amikor a Birodalom, a német egység csak olyan emberek erőfeszítései és áldozatai révén menekült meg abban a formában, amelyet apáinktól örököltünk, akik nem is álmodtak erről a feladatról, sőt szívesen elkerülték volna. És így van ez ma is, egy olyan időszak után, amikor a jóérzésű emberek hihettek a fellendülésben, a nyugodtabb és biztonságosabb állapotok lassú visszatérésében, miközben a világ gazdasági rendszere, amelyet a háború szétzúzott és lábbal tiport, korántsem gyógyult meg, és nem is remélte a gyógyulást, hanem a békét diktáló államok elavult és vak sarcpolitikája által súlyosbított zűrzavarba süllyedt. Most a gazdasági válság új hulláma söpör végig rajtunk és felszítja a politikai szenvedélyeket, mert nem kell materialista marxistának lenni ahhoz, hogy megértsük: a tömegek politikai érzéseit és gondolkodását nagymértékben meghatározza gazdasági helyzetük, és hogy ezt politikai kritikára fordítják, mintha egy beteg filozófus a saját fiziológiai gátlásait eszmei korrekció nélkül az élet kritikájává tenné. Valószínűleg túl nagy elvárás egy gazdaságilag beteg néptől egészséges politikai gondolkodást követelni.

A birodalmi kormány pénzügyi reformtervet[7] dolgozott ki, amely a közigazgatási apparátusban megtakarításokat biztosít, ezt külföldön bátornak és hatékonynak, sőt példamutatónak nevezik, mivel képes a birodalom hitelképességének növelésére. Lehet, hogy valóban megnyugtató. Németországban azonban azt tapasztaljuk, hogy egy állami pénzügyi program még nem gazdasági program, és hogy ez a „törvényjavaslat a birodalmi pénzügyek újjászervezéséről és a német gazdaság fellendítéséről" legfeljebb csak félig-meddig igazolja a nevét. Mit tudnak adni a birodalom államháztartásának a következő költségvetési évekre szóló ideiglenes rendezésére vonatkozó javaslatok azoknak, akik rettegve néznek szembe az elkövetkező hónapokkal, a munkanélküliség, a zárlatok, az éhség és a pusztulás telével, a téllel, amely azzal fenyeget, hogy milliók elkeseredettségét teszi teljessé, és egy nép kétségbeeséséből fakadó politikai következményekkel jár? Minden kicsit is érzékeny ember tudja, miről van szó. Kőként nehezedik a nyomás – mint a háborúban és a háború utáni legsötétebb időszakban – minden mellkasra, és akadályozza a nyugodt légzést. A közösség ereje és a sors kötelé-

[7] A centrumpolitikus Heinrich Brüning, 1930-1932 között birodalmi kancellár, 1930-ban sürgősségi rendeletet hozott az államháztartás átszervezésére, amelynek elutasítása a Reichstag feloszlatásához és az 1930. szeptemberi választásokhoz vezetett.

ke bizonyítja: nyomorúság közepette nincs egyéni boldogság. Mindannyiunkat elkap a nehézségek és a szomorú keserűség örvénye, amelyből úgy tűnik, nincs menekvés. Aki jobb időkben a hasznoson túli *(übernützlich)* dolgok szabad művelésével foglalkozott, az most zavartnak és bénának látja magát; mert hogyan is tevékenykedhetne őszintén és emberi bizalommal egy szétszakított és megosztott nép körében, amelyet a gyűlölet és a beteges nélkülözés megfoszt az elfogulatlan szemléléstől? Talán nem csoda, és nem is érthetetlen késztetés, ha ezek a körülmények arra indítják, hogy azokról a dolgokról, amelyekről nem lehet azt mondani, „távol állnak tőlem", mert mindannyiunk körmére égnek, úgy szóljon a közösséghez vagy legalábbis ahhoz a réteghez, amelyből jött és amelyhez szociálisan és lelkileg is kötődik, mintha csak önmagával beszélne. A német polgárság gyermeke vagyok, soha nem tagadtam az ezzel a származással járó szellemi tradíciót; munkásságomat a széles értelemben vett német polgári erkölcs iránti rokonszenv, annak a Németországnak a morális bizalma fémjelezte, amely még mindig meghatározó Németország belső magatartása, általános szellemi arculata szempontjából, ezért bizalommal és bizalmat kérve fordulok szorongó monológommal a német polgársághoz, nem mint társadalmi osztályom képviselője *(Klassenmensch)* – nem vagyok az –, és nem is mint valamilyen politikai-gazdasági érdekcsoport szószólója – egyikhez sem tartozom. Inkább azon az intellektuális szinten szeretnék önökkel együtt lenni, amit voltaképp még a német polgárság fogalma jelent, és amely – legalábbis tegnapig – a német polgári gondolkodásmód számára természetes volt. Kevéssé kellene szégyellenem a különc fellépésemet, ha ez a találkozás kissé, akár néhány szóval is hozzájárulhatna ahhoz a gondolkodáshoz, amely számomra még mindig németebbnek tűnik, mint a manapság a haza megmentésére és újjászületésére harsogott jelszó: a fanatizmus jelszava.

A Reichstag-választások eredménye,[8] kedves hallgatóim, nem magyarázható pusztán gazdasági okokkal. Ha az eddig elmondottak után úgy tűnne, ez a véleményem, akkor az elhangzottak korrekcióra szorulnak. A külföld előtt sem lenne bölcs dolog, és nem is felelne meg a belpolitikai tényeknek, ha a dolgokat ennyire egyoldalúan mutatnánk be. A német nép természeténél fogva nem radikális, és ha a jelenlegi radikalizálódás mértéke csak a gazdasági depresszió következménye lenne, akkor az legfeljebb a kommunizmus erősödését magyarázná meg, nem pedig a tömegek beáramlását egy olyan pártba, amely a legmilitánsabban és soha nem tapasztalt hatékonysággal egyesíti a nemzetit a szociális eszmével. Nem helyes a politikát a gazdaság puszta termékeként beállítani. Ahhoz, hogy egy olyan lelkiállapotot megfejtsünk, mint amellyel népünk az egész világot meglepte, szükségképpen segítségül kell hívnunk a politikai szenvedély, vagy pontosabban a politikai szenvedés fogalmát. S ha nem is lenne bölcs

[8] Az 1928-as választásokhoz képest az NSDAP 2,6-ról 18,3 %-ra növelte a szavazati arányt, 12 helyett 102 képviselőt küldhetett a Reichstagba.

és méltó büszkének lenni a szeptember 14-i eredményre, és a külföld előtt felvágni vele, csendben mégiscsak hagyni kellene, hogy a külvilágban kifejtse hatását, mint egy figyelmeztetés, viharjelzés, vészfelhívás, hogy egy néptől, amelynek ugyanannyi joga van az önérzetre, mint bármelyik másiknak, nem várható el hosszabb távon az, amit a németektől elvárnak – anélkül, hogy lelkiállapota a világra nézve veszélyessé válna.

Nem ez a megfelelő alkalom, hogy belemenjünk a háború katasztrófáját kiváltó rendkívül komplex anyagi és szellemi okokba. Németországot a háborúban egy olyan uralmi rendszer vezette, amely történelmileg igencsak naiv módon egyenlőségjelet tett saját létérdeke és a nép érdeke közé, és a fennmaradásáért vívott harcban a népet és az országot válságba taszította. Ez ellen a magát a világban utálatossá tevő uralmi rendszer ellen irányult állítólag és az általános meggyőződés szerint valóságosan is ellenfeleink harcias erénye, a demokratikus erény, amelynek propagandaeszközei elsöprőek voltak, és az anyagi fölényen túl az évek során szétzúzták a német ellenállást. Ez a demokratikus erkölcs, amely a háború alatt olyan nagyszájú volt, és úgy tűnt, hogy a háborút eszköznek tekinti arra, hogy egy új, jobb világot teremtsen, a békekötésnél megszegte a szavát, és hagyta magát a valóságtól, a háború dühének pszichológiai utóhatásaitól és a győzelem hatalmi mámorától olyan mértékben megrontani, hogy a német népnek rendkívül nehéz volt hinnie vereségének erkölcsi és történelmi szükségszerűségében, és elhinni mások magasabb rendű jogát a győzelemhez. Hogy a versailles-i szerződés olyan eszköz, amelynek történelmi célja egy nagy európai nemzet életerejének a kioltása, hogy ezt a szerződést Európa Magna Chartájának tekintik, amelyre a történelmi jövőt építeni kell, mindez olyan elképzelés volt, amely ellentétes az élettel és a természettel, és amelynek alig maradt támogatója az egész világon. Az élet és a józan ész ma már megcáfolta ennek a szerződésnek a sérthetetlenségét, és amikor az ember hallja a francia nacionalistákat panaszkodni, hogy tizenkét év után ez a szerződés olyan lyukas, mint egy szita, ez csak a lehetetlen lehetetlenségét *(die Unmöglichkeit des Unmöglichen)* és a német oldalon alkalmazott eszközöket igazolja, amivel a szerződés természetes lehetetlenséget *(natürliche Unmöglichkeit)* próbálják bizonyítani. Németországon kívül még a hozzáértők közül is kevesen vitatják, hogy a világész *(Weltvernunft)* számára még korántsem elég átütő, a német nép viszont nincs tudatában ennek a belátásnak, szükségképpen ragaszkodik azokhoz a tényekhez, amelyek körülveszik, és úgy érzi, hogy ő maga abszurditásuk legfőbb áldozata. Szinte fölösleges, mégis muszáj újra és újra elmondani: nem tartható állapot, hogy az összes fegyveres és fegyverére büszke nép közepette egyedül Németország fegyvertelen, hogy mindenki, a lengyel Poznanban, a cseh a Vencel téren aggodalom nélkül töltheti ki rajta haragját; hogy az ígéret teljesítését, mely szerint a német leszerelés csak az általános leszerelés kezdete, újra és újra *ad calendas graecas* elhalasztják, ezzel szemben a német népnek e helyzet elleni minden elégedetlenségi megnyilvánulását úgy értelmezik, mint újabb fegyverkezésre felhívó fe-

nyegetést. Ez az igazságtalanság az első, amelyet meg kell nevezni, ha igazságot akarunk szolgáltatni a német lelkiállapotnak; de nem nehéz megnevezni öt-hat másikat, amelyek ugyancsak kedélyrombolóak, mint például az abszurd keleti határrendezés, a senkinek sem üdvös *vae victis*re épülő megmagyarázhatatlan jóvátételi rendszer, a jakobinus állameszme teljes közönye a német nemzeti érzékenység iránt a kisebbségi kérdésben, a Saar-vidék problémája,[9] amelynek nem kellene annak lennie, és így tovább.[10]

Ezek a külpolitikai sérelmek és szenvedések határozzák meg a német lelkiállapotot. Emellett mély, bár homályos és zavaros belpolitikai természetű kétségek is jelen vannak, kétségek, vajon a nyugat-európai típusú parlamentáris alkotmány, amelyet Németország a feudális rendszer összeomlása után mint valami történelmileg kész dolgot vett át, teljesen megfelel-e a természetének, nem torzítja-e el, és nem károsítja-e bizonyos mértékben és bizonyos értelemben a politikai erkölcsét. A népi, politikai erkölcsnek ezek az aggodalmai annál inkább gyötrelmesek, mert alapjában véve senki sem tud konkrét javaslatokat tenni arra nézve, hogy mi lenne helyesebb és megfelelőbb. Úgyhogy egyelőre nem marad más következtetés, mint hogy amíg a németség nem jut el odáig, hogy saját természetéből kiindulva valami újat és eredetit találjon ki *in politicis*,[11] addig az ember kénytelen a legszemélyesebbet és így a legjobbat kihozni a történelmi örökségéből. Annál is inkább, mivel a németség egyetlen ismerője sem kételkedik abban, hogy a demokratikus parlamentarizmus megszüntetésére tett eddigi kísérletek, mind Kelet-, mind Dél-Európában – előbbi egy osztály, utóbbi egy demokratikusan kitermelt cézári kalandor diktatúrája – még inkább idegenek a német nép lényegétől, mint ami ellen szeptember 14-i gesztusa részben irányult.

Nem kell nagy pszichológiai érzék ahhoz, kedves hallgatóim, hogy a kül- és belpolitikai tényezőkből fakadó szenvedés e motívumaiban felismerjük azokat az okokat, amelyek a rossz gazdasági közérzet mellett meghatározták a német népnek a megdöbbentő választási eredményben megfogalmazott véleményét. Érzelmeinek kifejezésére egy rikítóan felcímkézett választási ígéretet használt fel, az úgynevezett nemzetiszocialista alternatívát. De a nemzetiszocializmusnak mint a tömeg-érzés meggyőződésének, nem lett volna olyan ereje és hatása, amelyet most megmutatott, ha nem kapott volna, követőinek többsége számára öntudatlanul, szellemi forrásokból olyan rendszert, amely mint minden időben

[9] A versailles-i szerződés előírta, hogy a Saar-vidéken csak tizenöt év után lehet népszavazást tartani a Népszövetség felügyelete alatt. 1935-ben a Saar-vidék úgy döntött, hogy Németország részévé válik.

[10] A Versailles-ban elfogadott népszavazásoknak köszönhetően Németországnak és Ausztriának át kellett adnia néhány német kisebbséggel rendelkező területet, például Észak-Schleswiget, Felső-Sziléziát és Dél-Tirolt. Elzász és Nyugat-Poroszország szavazás nélkül került átadásra.

[11] Thomas Mann által gyakran használt nietzschei terminus.

született szellemi termék, rendelkezik viszonylagos igazsággal, törvényszerűséggel és logikai szükségszerűséggel, és ebből a populáris mozgalomnak is átad valamit. A középosztály gazdasági hanyatlásához egy olyan érzés kapcsolódott, amely intellektuális próféciaként és korkritikaként előtte járt: olyan fordulópont érzete, amely a francia forradalom utáni polgári korszak és eszmevilág végét jelentette. Az emberiség új lelkiállapotát hirdették meg, amelynek szándékaik szerint már semmi köze a polgársághoz és annak elveihez: a szabadsághoz, igazságossághoz, műveltséghez, optimizmushoz, a haladásba vetett hithez; és ez fejeződött ki művészileg a lélek expresszionista sikolyában, filozófiailag pedig az értelembe vetett hittől, az elmúlt évtizedek egyszerre mechanisztikus és ideologikus világképétől való elfordulásban. Ez az új lelkiállapot tehát az élet fogalmát a gondolkodás középpontjába állító irracionalista visszacsapásként jelentkezett, amely a tudattalan, a dinamikus és a teremtő sötétség egyedül életadó erőit emelte pajzsra, a szellemet pedig, amely alatt per excellence az intellektuálist értették, az élet gyilkosaként elátkozta, vele szemben az élet igazságaként a lélek sötétségét, az anyai-kthonikust *(das Mütterlich-Chthonische),* a szent-termékeny alvilágot ünnepelte. Ebből a természeti vallásosságból, amely lényegéből fakadóan az orgiasztikus, baccháns kicsapongás felé hajlik, sok mindent felszívott napjaink új nacionalizmusa, amely a tizenkilencedik század polgári nacionalizmusával szemben, melyet persze az erősen kozmopolita és humanitárius hatások kiegyensúlyoztak, új korszakot jelent. Ez utóbbitól éppen orgiasztikus természet-kultuszában, radikálisan antihumánus, mámorítóan dinamikus, abszolút túláradó jellegében különbözik. Ha viszont figyelembe vesszük, hogy az emberiségnek vallástörténeti szempontból mibe került, hogy a természet orgiasztikus kultuszától, a barbár módon kifinomult gnoszticizmustól és a szexualizált isten-világtól, a Moloch-Baál-Astarté istentiszteletből egy szellemibb imádathoz emelkedjen, akkor joggal csodálkozunk azon a könnyelműségen, amellyel ma ezeket a felemelkedéseket és felszabadításokat megtagadják, és egyúttal tudatára ébredünk a hullámzó, szinte divatosan efemer és összességében értelmetlen filozófiai visszalépésnek.

Talán merésznek tűnik Önöknek, kedves hallgatóim a ma radikális nacionalizmusát a romanticizáló filozófia ezen eszméivel összefüggésbe hozni, ám mégis létezik ilyen kapcsolat, és ezt fel kell ismerniük azoknak, akiknek fontos a dolgok megértése és összefüggéseik belátása. Szellemi oldalról több minden erősíti a nemzetiszocialista politikai mozgalmat. Idetartozik egy bizonyos filológus-ideológia, germanista-romantika és az akadémiai-professzori szférából származó északi hit, amely a misztikus jámborság és a mértéktelen ízléstelenség nyelvezetében olyan szavakkal bájolja el a 30-as évek németjeit, mint a faji, népi, szövetségi *(bündisch),* hősies, és a mozgalomhoz egyfajta megbabonázó kultúrbarbárságot kapcsol, amely veszélyesebb és idegenebb a világtól; agyatlanság és zagyvaság, mint az a világidegenség és politikai romantika, amely a háborúba vezetett bennünket.

Ilyen szellemi és álszellemi hatásokból táplálkozik tehát az a mozgalom, amelyet jelenleg a nemzetiszocializmusnak neveznek, és amely elképesztő mozgósító erőt mutatott, ezért azt mondom, ebben a mozgalomban keveredik az extrém barbarizmus hatalmas ereje a primitív tömegdemokratikus vásári ricsajjal, amely az emberiséget érő vad, zavarba ejtő és ugyanakkor idegileg stimuláló, mámorító benyomások termékeként vonul végig a világon. A technika kalandos fejlődése a maga diadalaival és katasztrófáival, a sportrekordok harsánysága és szenzációja, tömegeket vonzó sztárok túlértékelése és durva túlfizetése, a hatalmas nézőközönség előtt zajló, milliós honoráriumú Box-Meetingek: ezek és hasonlók határozzák meg a kor képét, a hanyatlással és az olyan nemes és szigorú fogalmak elvesztésével együtt, mint a kultúra, a szellem, a művészet vagy az eszme. Úgy tűnik, az emberiség úgy szökik meg a tizenkilencedik század humanista-idealista iskolájából, mint elszabadult iskolásfiúk csapata, és e század erkölcséhez képest, ha egyáltalán manapság erkölcsről beszélhetünk, korunk jelentős és durva visszalépést jelent. Minden lehetségesnek és megengedettnek látszik az emberi tisztességgel szemben. Amikor pedig már azt tanítják, hogy a szabadság eszméje burzsoá ócskaság, mintha az eszmény, amely oly szorosan kapcsolódik az európai pátoszhoz, amely igazából Európa sajátja, és amelyért olyan nagy áldozatokat hozott, valaha is elveszhetne, akkor a doktrinálisan eltörölt szabadság a korszellemnek megfelelő új formában, vadságként jelenik meg, mint az elavultnak ítélt humanista tekintély megcsúfolása, mint elszabadult ösztön, mint a brutalitás emancipációja, az erőszak diktatúrája. Lengyelországban a választások előtt letartóztatják az ellenzék vezetőit,[12] és az elnök útszéli módon szidalmazza a parlamentet; Finnországban a lappok elrabolják és bántalmazzák a másként gondolkodókat; Oroszországban a lelőtt ellenforradalmárok vérével akarják csillapítani azoknak az éhségét, akiket megfosztottak az élelemtől, hogy azt a világpiacra dobják; a fasiszta börtönök titkai nem maradtak titokban; a rendszer száműzötteinek szigetei is ismertek, és még inkább ismerjük a nyers erőszak eszközeit, amellyel Dél-Tirolt olaszosítják,[13] azokat az eszközöket, amelyekkel ma München, holnap Berlin olasszá tehető: az erőszak önmagát igazolja, másra nincs is szüksége, mert minden megfontolás kívül esik rajta, az emberiség többé nem hisz ilyesmiben, így hát „szabadnak" érzi magát, hogy féktelenül gonosz legyen.

Az eszmétől elrugaszkodott emberiség excentrikus lelkiállapotának megfelel a groteszk politika, üdvhadsereg-allűrrel, tömeghisztériával, csinnadrattával, hallelújával és a monoton szlogenek dervisszerű ismételgetésével, míg csak nem habzik minden száj. A fanatizmus az üdvösség elvévé, a lelkesedés epilepsziás

[12] Az ellenzéki vezető, Korfanty letartóztatására 1930. szeptember 26-án, az 1930-as novemberi választások előtt került sor, így Piłsudski ismét megszerezte a győzelmet.

[13] Dél-Tirol 1919 óta az olaszokhoz tartozott. Mussolini alatt erőszakos olaszosítási politika kezdődött: a német nyelv elnyomása, olaszok rendszeres betelepítése stb.

extázissá, a politika a Harmadik Birodalom tömeges ópiumává vagy proletár eszkatológiává válik, az ész pedig eltakarja az arcát.

Német ez vajon? A fanatizmus, a rajongva gesztikuláló meggondolatlanság, az ész, az emberi méltóság, a szellemi tartás orgiasztikus tagadása valóban a német lélek valamely mélyrétegében lakoznék? Nem lehetséges, hogy a radikális nacionalizmus hirdetői túlságosan is magabiztosak az általuk tapasztalt népszerűség miatt, és vajon a nemzetiszocializmus, mint párt, nem egy agyaglábú kolosszus,[14] amely tartósságában nem hasonlítható össze a szociáldemokrata tömegszervezetekkel? Csak a fanatizmus, mondják, képes Németországot újra felemelni. Az *Epilógus Schiller Harangjához* című versben Goethe egy nagy ember viselkedését a következőképpen írja le egy ellenséges környezettel szemben:

[Arcán mind fénylőbb pír gyúlt most sugárzón
az ifjúságtól, mely el sose hagy,]
a bátorságtól, mely a rest világon
előbb vagy utóbb győzelmet arat,
a hittől, mely mind magasabbra szállón
hol bátran hódít, hol tűr hallgatag:
hogy a jó hasson, nőjön, gyarapuljon,
s a nemes napja végre fölviruljon.[15]

Nem illene ez a bátorság jobban a németekhez, akikről az emberiség az egyenesség, a mértékletesség, a lelki szerénység képét hordozza a szívében, mint a kétségbeesés dühe, mint az a fanatizmus, amelyet ma németnek és csakis németnek neveznek? A valódi németség államférfijai, akiket az egész világon ekként ismertek el és szerettek, megőrizték ezt a hol hódító, hol alkalmazkodó-tűrő bátorságot, a türelem bátorságát, és sokkal többet értek el vele, mint amit elérhetünk, ha a világnak szánalmasan elidegenítő módon az extatikus idegösszeomlás mimikrijét adnánk elő.

Most persze eljött a pillanat, amikor a militáns nacionalizmus kifelé kevésbé mutatkozik militánsnak, mint befelé. Azzal igyekszik külpolitikai ártatlanságát és racionális mértéktartását a világnak bizonyítani, hogy Németország nem tud háborút vívni, hogy uralma alatt kifelé irányuló erőszakos változás nem lehetséges – ezt bizonygatja, hogy magát szalonképessé tegye. Gyűlölete nem annyira kifelé, mint inkább befelé irányul, sőt, Németország iránti fanatikus szeretete elsősorban gyűlöletként jelenik meg, de nem az idegenekkel, hanem az összes

[14] Thomas Mann írta Ida Herznek 1930. szeptember 21-én, hogy nem vette túl komolyan a választások eredményét, és hogy „végre reménykedhetünk abban, a németek a józan észre hallgatnak, mert az úgynevezett nemzetiszocializmus az én szememben egy agyaglábú kolosszus". Még 1932-ben is hasonlóan gondolkodott.

[15] J. W. Goethe: *Epilog zur Schillers Glocke* (Epilóg Schiller Harangjához, Rónay György fordítása)

olyan némettel szemben, aki nem hisz a gyógymódjaiban, és akiket megsemmisítéssel fenyeget, ami ma még nehéz vállalkozás lenne. Továbbá gyűlöletként mindazzal szemben, ami Németország magasabb méltóságát, szellemi rangját jelenti a világban. Egyre inkább úgy tűnik, hogy a fő cél Németország belső megtisztítása, a németek visszavezetése ahhoz a fogalomhoz, amelyet a radikális nacionalizmus dédelget. Mármost, kérdezem én, ilyen visszatérés, feltételezve, hogy kívánatos, lehetséges-e egyáltalán? Vajon a primitív, tisztavérű, egyszerű szívű és értelmű, magát haptákba vágó, kékszemű engedelmességnek és együgyű derekasságnak ez a vágyképe, ez a tökéletes nemzeti primitívség, akár tízezrek kiűzetése és kiirtása árán is, megvalósítható egy olyan régi, érett, sokat tapasztalt és nagy szükségletű kultúrnép esetén, amely olyan szellemi és lelki kalandokat élt át, mint a német, amely megtapasztalta a világpolgári és magas klasszicizmust, a legmélyebb és legfinomabb romantikát, Goethét, Schopenhauert, Nietzschét, Wagner Trisztán-zenéjének fenséges morbiditását, és azt a vérében hordozza? A nacionalizmus egyesíteni akarja a fanatikust a méltóságteljessel; de egy olyan nép tekintélye, mint a miénk, nem lehet primitív, hanem csak a tudás és a szellem méltósága, ami elutasítja magától a fanatizmus vitustáncát.

Ha a német polgárság természetes magatartása nem lehet a radikális eksztázis, akkor hogyan fogja magát politikailag pozicionálni? Az ország katolikus része politikailag biztonságban van az egyház kebelén, és – ezt nem lehet irigység nélkül elismerni – jól védett. Az egyház univerzális és nemzetek feletti szelleme továbbra is az etnikai pogányság szigorú elutasításában fogalmazódik meg, és teljes mértékben azoknak az erőknek az oldalán áll, amelyek azon dolgoznak, hogy Európát kigyógyítsák a nacionalizmus kényszerbetegségéből, így annak a németnek a számára, aki az ő hívének mondhatja magát, kezdettől fogva adott a haza és az emberiség ellentétének szintézise, amelyek soha nem fordulhattak volna ilyen élesen szembe egymással. Nekünk, többieknek, nehezebb megtalálni a politikai utunkat, és, kedves hallgatóim, látni vélem, nem, tökéletesen tisztán látom, mi az a fantom és fogalmi rémkép, amely a német polgárság számára elsődlegesen nehezíti a politikai tájékozódást. Ez egy fogalom, egy szó, amely ma, józanul és higgadtan nézve, valójában alig több, mint egy szó, de amellyel, hogy a német állampolgárokat megijesszék, ravaszul és károsan visszaélnek. A „marxista" szóra gondolok. Mármost a pártok között valójában nincs élesebb és mélyebb politikai ellentét, mint a német szociáldemokrácia és a moszkovita-kommunista típusú ortodox marxizmus között. A német szociáldemokrácia úgynevezett marxizmusa ma hármas feladatot lát el: először is arra törekszik, hogy megvédje és javítsa a munkásosztály társadalmi és gazdasági életszínvonalát; másodszor, meg akarja óvni a kétszeresen veszélyeztetett demokratikus államformát; harmadszor, elő akarja mozdítani a külpolitikában az állam demokratikus szelleméből fakadó megegyezés és béke külpolitikáját. *In praxi* ma a német szociáldemokrácia marxizmusa kimerül ezekben a törekvésekben és szándékokban. A párt a gazdasági osztályérdek képviseletében

olyan szívósságot mutatott, amely részben az előző Reichstag feloszlatásához vezetett, és megszakította a polgárság és a szocializmus együttműködését, amelyet Stresemann politikai személyisége hozott létre. Senki sem tagadhatja, hogy egy állami költségvetés, különösen egy olyan szociálisan bőkezű, mint a miénk, gazdasági rendellenességet okoz az elszegényedett és eladósodott országban; ez szükségképpen kül- és belpolitikai megbotránkozást kelt. És az a makacsság, amellyel a szocialista vezetők úgy vélték, hogy ragaszkodniuk kell a „forradalom vívmányaihoz", magyarázható, de aligha menthető azzal, hogy taktikai kényszer alatt cselekedtek. Azonban először is a pártegoizmus nem éppen a szociáldemokrácia megkülönböztető jegye, amellyel egyedül állna a német politikai életben; másodszor pedig nyilvánvaló, hogy ma már a sajátos gazdasági érdekeit háttérbe szorítja a demokrácia megőrzésének nemzetpolitikai érdeke mögött, és mindenekelőtt azoknak a veszélyeknek az elhárítására törekszik, amelyek a parlamenti munka megbénulásából és a tömeges gazdasági nyomor eluralkodásából következnének. A német munkásság szellemére jellemzőnek mondható, amikor a berlini fémipar egyeztető tárgyalásain a munkások a munkaadók azon követelésére, hogy egyezzenek bele egy 15 százalékos bércsökkentésbe, azzal a javaslattal válaszoltak, miszerint csökkentsék heti 40 órára a munkaidőt, csak ezt fizessék ki, és az így megtakarított összegből foglalkoztassanak munkanélkülieket. Úgy vélem, hogy ismerve a vaskemény önérdeket, amely a gazdasági ügyekben világszerte magától értetődővé vált, ez a javaslat csodálatra méltó áldozatvállalási hajlandóságról és közösségi szellemről tanúskodik. Egyébként a munkaerőpiac kiterjesztésére vonatkozó javaslat egy olyan vészhelyzeti eszköz, amely talán segíthet átvészelni a következő hónapok szörnyű fenyegetéseit.

Bevallottam Önöknek, kedves hallgatóim, polgári származásomat és az ebből fakadó kulturális hagyományokat. Tisztában vagyok a német polgárság ösztönös ellenszenvével a szocializmussal, az úgynevezett „marxista gondolattal" szemben. Az osztályalapú gondolkodás uralma az állam, a nép, a kultúra felett; a gazdasági materializmus: tudom, hogy ennek nincs elég szellemi súlya a polgári hagyomány számára. Való igaz: a polgári kulturális eszme a szellemi szférából ered, míg a társadalmi osztály eszméje nem tagadhatja le tisztán gazdasági eredetét. Ám már rég eljött a pillanat, hogy felismerjük, a társadalmi osztályeszme sokkal közelibb kapcsolatokat ápol a szellemmel, mint polgári-kulturális megfelelője, amelyről túl gyakran derül ki, hogy az eleven szellemmel, az emberi létszükségletekkel való együttérzését elvesztette és elfelejtette. Egyszer már beszéltem arról a beteges és veszélyes feszültségről, amely a világban a szellem, az emberiség szellemi elitje által tulajdonképpen már elért és belsőleg megvalósított tudás, valamint az anyagi valóság között alakult ki. E szégyenletes és veszélyes ellentét felszámolására azonban kétségtelenül hatékonyabb és erősebb akarat mutatkozik a szocialista osztály, a munkásság, mint kulturális ellenlábasa részéről, legyen szó akár a jogalkotásról, az állami élet racionalizálásáról, Európa nemzetközi alkotmányáról vagy bármi másról. A szocialista osztály, szöges ellen-

tétben a polgári-kultúrán nevelkedett emberekkel, gazdasági elmélete szerint idegen a szellemtől *(geistfremd)*, a gyakorlatban azonban barátságban *(geistfreund)* van vele – és ma minden ezen múlik.

Marxizmus! Egyik a fiatal Reichswehr-tisztek[16] közül, akiknek most meggondolatlan vétkükért olyan büntetést kell elszenvedniük, amely figyelembe veszi az idők szelleme által összezavart becsületességüket, a bíróságon kijelentette, hogy az ifjúság és a munkásság voltak azok, akik a Rajnánál a szeparatizmus elleni harcot vívták és visszaverték azt.[17] De mi az, hogy munkásság? A szociáldemokrácia. Minden gyerek tudja, hogy ha akkor a Rajna-vidék elesik, az nem csak a Rajna-vidékre korlátozódik. Ha a szociáldemokrácia nemzeti magatartása döntötte el a szeparatizmus kudarcát – és ez a történelmi igazság –, akkor a szociáldemokrácia mentette meg a Birodalmat, és nem először tette. A szociáldemokrácia volt az, amely az utolsó pillanatban, amikor az uralom és az önuralom gyeplője mindenkitől eldobva a véres sárban hevert, felvette ezeket a gazdátlan gyeplőket, és névtelenül vállalta a háború utáni eltakarítás tragikus és hálátlan felelősségét,[18] hogy valamennyire rendbe tegye azt a káoszt, amelyben egy történelmileg legyőzött és instabil rendszer hagyta az országot. Olyan alkotmányt adott az országnak, amely éppoly kevéssé lehet az utolsó szó, egy sérthetetlen Magna Charta Németország számára, mint Európának a versailles-i szerződés, amelynek révén azonban Németország legalább a mai napig életben maradhatott, valamint megtehette az első lépéseket felszabadulása és újjászületése felé. A „novemberi bűnözők"[19] aljasul igazságtalan kifejezését szokták rájuk használni – bár igazából nem méltó a német névre, aki felháborodás nélkül képes hallgatni, vagy akár csak ajkára venni ezt a kifejezést. Bűn-e megragadni a hatalmat egy olyan pillanatban, amikor a történelem rákényszerít, és nincs más, aki megtenné? Mi mást akar ma a nemzetiszocializmus, ha nem a hatalom megragadását? Kétségtelen, abban az időben, amikor Németország számára egyáltalán nem volt helyes út, a szociáldemokraták legalább ismertek egy járható utat. De hogy a nemzetiszocializmus hová vezetne bennünket, azt nem tudjuk, azon egyszerű oknál fogva, hogy maga sem tudja – ezért a hatalomra való törekvésének őszinteségével kapcsolatos kételyek napról napra nőnek.

[16] Hitler a Reichswehr megnyerése érdekében három hadnagyot vett rá az ulmi helyőrségből, hogy a politikai tevékenység tilalma ellenére a nemzetiszocialisták számára toborozzanak a hadseregben. A néhány hétig tartó perben a lipcsei birodalmi bíróság 1930-ban elítélte őket.

[17] A Ruhr-vidék francia megszállása (1923) ösztönözte a szeparatista terveket (Pfalzi Köztársaság).

[18] 1919-ben a szociáldemokraták megalakították Friedrich Ebert birodalmi elnök és Philipp Scheidemann birodalmi kancellár vezetésével a Weimari Köztársaság első kormányát. Maga Elbert mondta: „A szó szoros értelmében a régi rezsim csődgondnokai voltunk." (Lásd Winkler 2005. 346.)

[19] Jobboldali jelző a szocialista és kommunista forradalmárokra, akik 1918 novemberében kikiáltották a köztársaságot. Maga Hitler használta a kifejezést 1923. január 11-én a müncheni Krone Cirkuszban tartott beszédében, miszerint a jelszónak nem a „Le Franciaországgal!", hanem „Le a novemberi bűnözőkkel!" kell lennie. (Winkler 2005. 391.)

Az államférfi, kedves hallgatóim, akinek munkássága ismét arra késztette a németségen kívüli világot, hogy a „nagy" szót a német névhez kapcsolja, Stresemann, a szociáldemokráciára támaszkodott. Saját pártjára nem számíthatott. A párt valójában soha nem értett vele egyet, és csak személyiségének ereje késztette őket arra, hogy az akaratát kövessék. Ennek a rendkívüli embernek a története az egyik legkülönösebb és legmegrendítőbb, amit a német élet csak kínálhat. Jobboldali polgári szférából származott, e származás szellemi és politikai hagyományait hordozta a vérében, és bár az átlagnál magasabb iskolázottsággal rendelkező és intellektuálisan igényes, mégiscsak a német középosztály *(nationale Wirtschaftsbürger)* sarja volt. Noha kezdetben a hatalom kiterjesztésének eszméjéhez kapcsolódott, és még a háború alatt is a birodalmi hódítás meggyőződéses szószólója volt, egyszerre életerős és betegségtől kifinomult intellektusa révén, a halál kockázatát magában rejtő, elemi, ám érzékeny vitalitástól vezérelve-hajtva szellemileg túlnőtt mindazon, amit származása jelentett, egyre gyorsabban nőtt bele – egy hajszolt és eltökélt emberként, akinek erre kevés az ideje – az európai társadalmiság gondolatának, meggyőződésének és cselekvésének egy olyan világába, amiről korábban álmodni sem mert volna. Ma már pontosan tudjuk, különösen Lord d'Abernon naplóiból,[20] hogy a politika, amely Locarnóhoz[21] és a Rajna-vidék felszabadításához vezetett, nem idegenek késztetése vagy elgondolása volt, hanem az ő személyes döntése, és a külvilág egyáltalán nem értette meg azoknak az első óvatos kezdeményezéseknek a jelentőségét, amelyek erre a politikára irányultak. Az emberek haboztak, csapdát szimatoltak, a londoni és párizsi ellenállás hónapokig leküzdhetetlennek tűnt. Mindig emlékezetes marad, hogyan nőtt iránta a bizalom, az emberi rokonszenv és a világ csodálata – noha még idegen nyelven sem tudott, franciául sem beszélt –, az a rokonszenv és rajongás, amely halálakor (igazi német szerencsétlenség, amely nélkül sok mindent megúsztunk volna) olyan egyöntetű és érzelmes világgyászként mutatkozott meg, amiről korábban aligha hallottunk. Ezek még ma is hatnak; idén ősszel nem hangzott el olyan beszéd Genfben, amely ne az elhunyt német miniszter emléke előtti tisztelgéssel kezdődött volna, és az általa élvezett tekintély hivatali örököseinek még mindig a hasznára válik. Amikor a genfi nagygyűlésen[22] az elnöklő román szláv-francia akcentussal kiejti a német külügyminiszter nevét, csend támad a teremben, és az öreg Briand és Apponyi,[23] az angolok, a lengyelek, az olaszok felkapják a fülhallgatót, hogy

[20] Edgar Vincent, D'Abernon (1857–1941) brit diplomata, berlini brit nagykövet (1920–1926), valamint a Locarnói Konferencia egyik kezdeményezője. Naplói Viscount d'Abernon, ein Botschafter der Zeitwende (1929–1930. Leipzig) címmel jelentek meg.

[21] Megállapodás Franciaországgal az 1925-ös locarnói szerződésben, amely többek között a Ruhr-vidék felszabadításához vezetett.

[22] A Népszövetség genfi üléséről van szó.

[23] Aristide Briand (1862–1932) francia miniszterelnök, majd külügyminiszter. Apponyi Albert (1846–1933) küldött a Népszövetségben.

egy szót se hagyjanak ki abból, amit a Német Birodalom képviselője a világnak üzen – nos, akkor látjuk és érezzük a változást és a fejlődést, amely mindennek ellenére a versailles-i diktátum óta végbement. Hiszen a versailles-i küldöttség tagjait mint valami pestiseseket karanténba zárták, és ha egy német fejébe vette, hogy megszólal, akkor Clemenceau mérges döbbenettel vette le a cvikkerét. „Stresemann – írja Lord d'Abernon – bízvást elmondhatja magáról, hogy Németországot a legyőzött és lefegyverzett ellenségből diplomáciailag egyenrangú nemzetté tette, biztosította számára a nagyhatalmakat megillető tekintélyt, és nemzetközi garanciát szerzett határai védelmére. Mindezt néhány hivatali év alatt sikerült elérnie, fegyveres erő támogatása nélkül – ez olyan teljesítmény, amely méltó a hírnév nagy könyvébe bejegyzett legnagyobb nevekhez."

A legfigyelemreméltóbb azonban az egészben az, ahogy ez a rokonszenv és csodálat, ez a tekintély és bizalom annak ellenére irányult felé, hogy partnerei, különösen a franciák pontosan tudták, ami persze nyilvánvaló is volt, hogy Stresemann politikáját német patriotizmusa határozta meg, és célja éppen az volt, amiről azt gondolnánk, hogy az egykori antant emberei számára a legvisszataszítóbb kellett hogy legyen: nevezetesen a versailles-i szerződés „megfúrása", Németország felszabadítása és újbóli felemelkedése. Voltaképp meg kellett volna tagadniuk tőle minden ez irányú sikert, és minél eredményesebb volt, annál jobban kellett volna félniük tőle és gyűlölniük. Ha ez mégis másképp történt, annak természetesen az az oka, hogy ő egyszerre Németország és Európa érdekében dolgozott, ahogy Lord d'Abernon mondta, halálakor „egy végtelenül erősebb Németországot és egy érezhetően békésebb Európát hagyott hátra, mint amilyenek 1923-ban voltak, amikor a kormányrudat a kezébe vette". És mégis itt maradt egy feloldatlan ellentmondás és rejtély, ami, ha szabad így mondanom, mintha a világ tudatalatti pszichológiájához tartozna. A versailles-i szerződés szent, azaz tabu, ez a béke záloga. Ez van kimondva, és ez uralja e szerződés megalkotóinak tudatát. De talán van valami, amit nem tudnak: hogy nemcsak Németország, hanem ők maguk is, egész Európa alapvetően kifelé vágyik a versailles-i szerződés bűvköréből, és titkos reménnyel és várakozással tekint Németországra, arra az országra, amelyhez mindig is sok tudatos és tudattalan remény és várakozás fűződött: vajon van-e elég bölcsessége, ügyessége és politikai leleményessége, hogy a világot kíméletesen kivezesse Versailles bűvöletéből? Bármilyen paradoxnak is hangzik – Stresemann rendkívüli európai népszerűsége és a korai halála miatti általános vigasztalanság egy ilyen pszichológiai feltételezés mellett szól.

Stresemann politikájának célkeresztjében Franciaország tudatos beleegyezésével a versailles-i szerződés békés felülvizsgálata állt, valamint Európa békés újjáépítésének alapjaként egy francia–német szövetség létrehozása. A német nép, amely még a háború alatt sem gyűlölte Franciaországot, készen áll erre a szövetségre, bármi legyen is most a látszat. Nem azért mondom, mert én ezt kívánom, mert csodálom a francia irodalmat, vagy egyéb személyes okokból,

hanem egyszerűen azért, mert a német érzésem ezt súgja. És azok a franciák, akik ugyanolyan jól ismerik a népüket, mint ahogy, vélem, én a sajátomat, biztosítanak, hogy ugyanez vonatkozik rájuk is. Persze az Európa sorsáról szóló minden vitában, a nemzetközi helyzet merevségének feloldására tett minden kísérletben Franciaország a biztonság témáját helyezi előtérbe, saját, kétségtelenül becses biztonságának kérdését. Nos, kedves hallgatóim, tisztában vagyok vele, hogy ennek a teremnek fülei vannak, és talán franciák is, a német szellemi élet iránti általános tiszteletből, hallgatják szavaimat. És ezért akarom kimondani: Franciaország legjobb, legigazibb biztonsága a német nép lelki egészsége. A világ látja, hogy ez az egészség egy olyan általános politikai és gazdasági válság miatt romlott meg, amelyet Németország számára veszélyesen súlyosbítanak az ostoba békefeltételek. Ezért Franciaországnak egy civilizált és racionális néphez méltóan tárgyalnia kell a szerződés legrosszabb pontjairól, mivel ez a szerződés olyan lelkiállapotban született, amely nem volt alkalmas a valódi megegyezésre, így kezdettől fogva a tarthatatlanság bélyegét viselte.

Minden külpolitikának, kedves hallgatóim, megfelel egy belpolitika, amely annak szerves tartozéka, és megbonthatatlan szellemi és erkölcsi egységet alkot vele. Ha az a meggyőződésem – amely meggyőződésért nemcsak a tollammal, hanem a személyemmel is felelősséget vállalok –, hogy a német polgárság politikai helye ma a szociáldemokrácia oldalán van, akkor a „politikai" szót ennek a belső és külső egységnek az értelmében gondolom. Marxizmus ide, marxizmus oda, a német polgárság szellemi hagyományai vezetnek erre; mert csak a francia–német megbékélés külpolitikájával párosul egy olyan hazai légkör, amelyben a polgári igények, a szabadság, szellem és kultúra egyáltalán létezhetnek. Minden más nemzeti aszkézist és torzulást szül, amely a legszörnyűbb ellentétet jelentené haza és kultúra között, és mindannyiunk szerencsétlenségét okozná.

Iszonyodunk ettől a beteges és romboló ellentéttől. A külső béke azonos a belső békével. A lipcsei birodalmi ügyész utolsó szavai, amikor a fiatal tisztek elítélését követelte, a következők voltak: „Nem akartam megbántani a vádlottakat." Nem, nem bántásról van szó, itt és most sem. Az aggodalommal és szeretettel teli név, amely összeköt, és amely a nyugalom röpke évei után ma újra, mint 1914-ben és 1918-ban, a legmélyebben megragad bennünket, amely felszabadítja szívünket és nyelvünket, mindannyiunk számára egy:

N é m e t o r s z á g.

Fordította Gyenge Zoltán

Kunkli Emese

A nő ábrázolása és a női ábrázolás – A nő mint megjelenített és mint megjelenítő

Női reprezentációk. Szerk. Tánczos Péter. Maecenas Maecenatum II. Debrecen–Balmazújváros, Debreceni Egyetemi Kiadó – Veres Péter Kulturális Központ, 2019. 202. o.

A *Női reprezentációk* című tanulmánykötet a Maecenas Maecenatum könyvsorozat második tagjaként jelent meg. A Caspar David Friedrich *Nő az ablakban* című 1822-es festményét ábrázoló borítóképpel találkozva azt az elhamarkodott következtetést vonhatnánk le, hogy a női reprezentáció képzőművészeti példái kerülnek terítékre, ám a kötet ennél sokkal többet rejt magában. A Tánczos Péter által szerkesztett kiadvány legfőbb erőssége pont abban rejlik, hogy a filozófiából kiindulva, az irodalmi, filmes és képzőművészeti alkotásokon át, a közélettel bezárólag számos példán keresztül mutatja be azt, hogy egy-egy szerző milyen aspektusából ragadta meg a női reprezentációk témáját. Jelen könyv azért is lett ilyen változatos, mivel a *Nők a filozófiában* című kerekasztal-beszélgetésen megvitatott, valamint a *Női reprezentációk – Nők és a nőiség tematizálása az irodalomban, a művészetben és a filozófiában* cím alatt futó konferencián elhangzott előadások kivonatai is megjelentek benne. Továbbá még öt, témájukban a könyv koncepciójához illeszkedő hely- és mikrotörténeti írás is helyet kapott a kötet végén, mely csoportokra bontva sorakoztatja fel az értekezéseket. A továbbiakban a tematikát követve valamennyi tanulmányról szót fogok ejteni.

A filozófiai szövegek sorát Séllei Nóra írása nyitja, mely Mary Wollstonecraft fő művével, *A nő jogainak védelmében* című írással foglalkozik. A női test megközelítése mérvadó szempontja az alapul szolgáló szövegnek, és ezáltal a tanulmánynak is. A szerző reflektál arra, hogy a női test milyen megközelítésével találkozhatunk Wollstonecraft-ot olvasva, továbbá hogy a női és férfi test milyen viszonyrendszert mutatnak, és (ami talán a legérdekesebb téma mindközül) hogy milyen hatással lehet a nők nevelődésére és az intellektualitására az, hogy ők maguk miként élik meg a testüket. Séllei (amennyire szükségesnek érzi) kitér arra a szellemi miliőre is, melyben a szöveg megszületett. Emellett korabeli diskurzusok és jelenkorunk fenomenológiai kutatásait segítségül híva igyekszik rámutatni arra, miben volt újszerű az, ahogy Wollstonecraft megragadta ezt a témát. Továbbá arról is szót ejt, milyen fogadtatásban részesült *A nő jogainak védelmében* című szöveg.

A második tanulmány, melynek Antal Éva a szerzője, szintén Wollstonecraft-tal foglalkozik. A két szöveg külön-külön is kellően informatív, alapos munkák, de egymás után olvasva (olykor azonosságokat is mutatva) még komplexebb egészet alkotnak. Antal Éva Mary Wollstonecraft egyik fiatalkori írását, a *Gondolatok a leányok neveléséről* című szöveget veszi górcső alá, rávilágítva arra, hogy nem egyszerű feladat a

nők nevelésének kérdéskörét elhelyezni férfiszerzők műveiben. Emellett azt a témát is körüljárja, hogy a férfiszerzők jobbára fiúgyermekek neveléséről szóló írásairól milyen álláspontokat képviseltek a korabeli női gondolkodók. Külön kiemelném, hogy a szöveg egyik erőssége a szerző stílusa, mely pont annyira ironikus, hogy az élvezetesebbé teszi az olvasást, anélkül, hogy annak a kárára menne.

A következő tanulmányban Sós Csaba nem másra vállalkozott, mint hogy bemutassa, milyen nemiségre vonatkozó megközelítéseket vélt felfedezni a francia író-gondolkodónál, Sade márkinál. Mivel köztudottan Sade nevéből ered a szadizmus szó, nem meglepő, hogy többek között olyan megállapítást olvashatunk Sóstól, mely szerint a márki szövegvilágában a bűn egyik pozitívuma, hogy a kínzás nincs tekintettel a nemek közötti esetleges alá-fölérendeltségre: nő és férfi ugyanúgy egyenlő a kínzás szempontjából. Mindemellett általánosságban véve is igyekszik amellett érvelni a szerző, hogy Sade a kiszolgáltatottság, kirekesztettség, egyenlőség és szabadság problematikájánál nem alkalmazott kirívó különbségeket a nemek között. Sós olyan témákat is pedzeget, mint például, hogy miért is magasabb rendű a férfiak nemi szerve a női nemi szervnél, viszont mindezt kellő finomsággal teszi. Ennek következtében sok esélylyel még a puritán lelkületűek is viszonylag könnyebben meg tudják emészteni a témaválasztást.

Ezt követően a kötet szerkesztője Friedrich Nietzsche életművének alapos ismeretéről tanúbizonyságot téve, a német filozófus-gondolkodó igencsak ellentmondásosnak ható nőképét mutatja be. Tánczos Péter nem vállalkozik arra a képtelennek ható feladatra, hogy egy egységes nietzschei női-képet vázoljon fel. Pont az a célja, hogy rávilágítson arra, milyen nehézségekkel is járhat az, ha valaki tematikusan szét akarja választani a filozófus nő-teóriáit. A szerző külön felhívja rá a figyelmet, hogy igaz, Nietzsche inkább lesújtóan nyilatkozott a nőkről, ez azonban nem jelenti feltétlenül azt, hogy meg is vetette őket: személtetésképpen rendre okosabbnak titulálta a nőket a férfiaknál. Mindemellett azt is finoman jelzi Tánczos, hogy az olyan pszichologizáló megoldások, mint az, hogy sokan Nietzsche látens homoszexualitásával magyarázzák a nők felé tanúsított idegenkedő magatartását, éppen a probléma filozófiai perspektíváját zárják ki.

A filozófiai blokk záró tanulmányában arról olvashatunk Varga Ritától, hogy bár Otto Weininger és Carl Gustav Jung nőképei merőben más megítélésnek örvendnek (míg az osztrák filozófus Weiningert nőgyűlölőnek tartják, addig a svájci pszichológus, pszichiáter, analitikus Jung nőképe pozitívabbnak hat), meglepően sok hasonlóságot mutatnak. A szerző arra próbálja meg felhívni a figyelmünket, hogy Weininger és Jung szövegeiben elmosódik a határvonal a nemek között. Varga beemeli a gondolatmenetébe a fejlett világban megjelenő harmadik nem kategóriáját, és némi fogódzkodót ad ahhoz, hogy már korábban, példának okáért jelen tanulmány elméleti hátteréül szolgáló szerzőknél is megjelenik bizonyos mértékben ez a jelenség. Továbbá hangsúlyozza, hogy Weininger és Jung ugyanazon platonikus feltevésre támaszkodnak. Emellett az az érdekes egybeesés is felmerül a szövegben, hogy az anya és a szajha mint női zsánerek fontos szerepet kapnak mindkét szerző esetében.

A *Nők az irodalomban* című fejezetet Horváth Zsófia tanulmánya kezdi, mely, úgy vélem, szerencsés átkötő írás a filozófiai és irodalmi blokk között, mivel a szöveg témája nem áll messze Varga Rita írásától. Horváth leginkább pszichoanalitikus megközelítésből vizsgálja azt, milyen szerepet töltenek be egyes női mesealakok, mivel úgy véli, szimbolikus rendszerüket

nézve a mesék az emberi pszichét jelenítik meg. Horváth igyekszik szláv és német népmesék példáin, valamint Angela Carter *A kínkamra és más történetek* című könyvének meseátiratain keresztül szemléltetni, miért a mesében találta meg azt a médiumot, ahol nemtől függetlenül a hősöknek azonos nehézségű akadályokkal kell szembenézniük. A tanulmány – melynek elméleti hátterét főként a tündérmesékről írt pszichológiai interpretációiról híres svájci Marie-Louise von Franz adja – olyan fogalmakat állít a középpontjába, mint például a fenséges és a rettenetes.

A kötet folytatásában Valastyán Tamás Novalis *Henrich von Ofterdingen* című regényéből Zulima női alakját vizsgálja meg. Ehhez pedig Novalis egyik kortársának és egyben jó barátjának, Friedrich Schlegelnek azon nőképét vette keretül, melyet *A filozófiáról: Dorotheának* című szövegében olvashatunk. A tanulmány szerzője amellett érvel, hogy hasonlóságot mutat Zulima karaktere és Schlegel azon megközelítése, mely szerint a nyers érzékiség és éteri tisztaság között végbemenő allegorikus közvetítés legtökéletesebben a női testben megy végbe. Mindezt odáig vezeti el Valastyán, hogy Novalis regényében a szerelem nem szimpla érzésként definiálható, hanem világalkotó alapelvként. A különbségnek és azonosságnak a műben fellelhető arányos poétikája pedig, úgy véli, olyan egyensúlyt hoz létre, mely alapjául szolgál a novalisi allegorézisnek.

A továbbiakban Moklovsky Réka a brit író, esszéista, kritikus Virginia Wolf *Mrs. Dalloway* című regényének főhősnőjét vette górcső alá. A szerző – hűen Wolf azon írói módszeréhez, hogy egy szereplő bemutatása részben a környezetéből származó reflexiókból ered – más karakterekhez fűződő viszonyrendszerén belül enged bepillantást Clarissa Dalloway világába. Moklovsky igyekszik korhű lenyomatot adni a nők szerepköreiről, valamint olyan nagy múltú társadalmi vélekedésre is hoz példát a regényből, mely szerint míg egy nő szépsége idővel megfakul, addig a férfiak a korral éppen hogy sármosodnak. Továbbá a főhősnő elnyomott leszbikus hajlamát és intimitástól mentes házasságát is finoman pedzegeti.

A soron következő tanulmányban Deczki Sarolta arra vállalkozott, hogy a fejlődésregény (Bildungsroman) műfajával foglalkozzon számos irodalmi alkotásból vett női példán keresztül. A szerző említést tesz arról, hogy a felvilágosodás korszakában megjelent első női fejlődésregényekben a szexualitás hangsúlyozását lehet felfedezni. Kitér arra is, hogyha egy korabeli nő talált is olyan pályát magának, melyen belül eredményeket érhetett el, főként nem az intellektualitása által tűnhetett ki, hanem sokkal inkább olyan „női" tulajdonságoknak köszönhetően, mint a szépség vagy az önfeláldozás. Kiemelném a tanulmányból azt a mozzanatot, mely rávilágít arra, hogy a nők fejlődését és nevelését jócskán befolyásolni tudta az, hogy a jellemzésük összeforrt a szexualitásukkal és a testükkel, ezzel visszakapcsolva a kötet első két értekezéséhez. Megítélésem szerint ez is bizonyítja, hogy valóban mérvadóak a nők testét érintő diskurzusok.

A *Nők a képzőművészetben és filmben* című blokkot Bódi Katalin kezdi, aki tanulmányában az 1800-as évek elejére jellemző női képzőművészeti ábrázolások világába kalauzol el minket. A szerző amellett, hogy mind a művészeti, mind az eszmetörténeti kontextust (amennyire azt a téma megköveteli) felvázolja, képekkel is illusztrálja azokat a bútorfestményeket és szobrokat, melyeket segítségül híva reprezentálja, milyen jellegzetességeket vélt felfedezni a korabeli női megjelenítéseken. A rekamié az a kulcsmotívum, mely leginkább összeköti a tanulmányban szereplő alkotásokat. A tárgyalt festményeken és szobrokon egy-egy ilyen bútordarabon heverő női

alakot láthatunk. Két portré közülük azonban ezen túlmutat. Az egyik az *Ágost porosz herceg* című festmény, melyen a központi férfialak mögött megtalálható a tanulmány szempontjából fontos *Madame Récamier* című festmény. A másik pedig az *Ámor és Psyché* című alkotás, ahol egy isteni szerelmes pár meztelen ábrázolását láthatjuk.

A fejezet soron következő tanulmányában Pólik József vezet be minket Fábri Zoltán film- és színházrendező világába, akinek az 1951-es *Vihar* és az 1955-ös *Körhinta* című alkotásait veszi górcső alá. A szerző célja, hogy a két film bemutatása között végbemenő politikai változások, valamint a szocialista realizmus filmművészete és a modernizmus esztétikája közötti különbségek tükrében hasonlítsa össze az alkotásokat. Pólik felvázolja, hogy a két film mind műfajukban, mind formaelemi rendszerüket tekintve jelentős különbségeket mutat: a *Vihar*ral ellentétben a *Körhinta* megtagadja a manipulatív szocreál sémákat. Emellett a női reprezentáció témája szempontjából is a *Körhintá*t nevezi meg a szerző mérvadóbb alkotásnak, melyben a főhősnő identitáskeresésének lehetünk a tanúi. Továbbá ennél az értekezésnél is visszatér a képi reprezentáció motívuma: az elemzett filmjelenetek közül jó párat képkockával is illusztrált.

A fejezet záró tanulmányában Váró Kata az 1977-es *Abigal' sparty* című televíziós film női alakjait vizsgálja. Mielőtt a szerző rátérne a tanulmány lényegi részére, beszámolót ad arról, mi jellemezte akkoriban a filmekben megjelenő női ábrázolásokat, és hogy milyen megítélése volt a női alkotóknak, a brit vonatkozásokat hangsúlyozva. Váró az *Abigal' sparty* női karaktereit kiváló példáknak tartja a korabeli Anglia középosztályának rétegződésére. A szerző továbbá arra is reflektál, miféle szerepeket tölthettek be a nők az akkori társadalomban, kiemelve, hogy ezen szerepkörök milyen sztereotípiákat vonzottak magukkal. Példákat hoz az „ideális fogyasztóra", „a dolgozó nőre", „a hagyományok és értékek őrzőjére", de mindközül talán a legérdekesebb „a láthatatlan katalizátor", aki csak említés szintjén ugyan, de reprezentálja a „punk-robbanás" jelenségét.

A „hely szellemét" ébren tartó zárófejezetek közül az elsőben kapott helyet Szuromi Rita azon tanulmánya, melyben egy kényszerű kompromisszumokkal teli köznemesi női sors bemutatását végezte el. A szerző nemcsak arra vállalkozott, hogy elemezze Buzáth Anna, 20. századi költőnő munkásságát, és bemutassa a sikerét, hanem arra is, hogy betekintést nyújtson az élettörténetébe. Olyan érdekfeszítő tényeket is olvashatunk Buzáthról, mint hogy Ady Endre tisztelettel csodálta a verseit, és hogy az *Óceán* című kötetének Babits Mihály írta az előszavát. Ezek azért is relevánsak, mert Ady nagy hatással volt a szerző költészetére, Babitsnak pedig ezen előszava az, mely beemeli az irodalomtörténetbe az említett verseskötetet. Külön kiemelném, hogy az alapvetően életrajzi tanulmányba ügyesen lettek beépítve Buzáth versidézetei és olyan fotók, melyek vagy a költőnőről készültek, vagy hozzá kapcsolható dolgokat ábrázolnak.

Ezt követően Tóth Pásztor Anna írásának köszönhetően a témát helyspecifikusan, Balmazújvároshoz kötve is tárgyalja a kötet. A szerző röviden felvázolja a szervezetek intézményének megjelenését, a Feminista Egyesület céljait és jelentőségét, majd a balmazújvárosi feminista nőszervezetet helyezi a tanulmányának fókuszába, és azt, hogy a helyi parasztasszonyok miként járultak hozzá a 20. századi feminista mozgalomhoz. A szerző a tanulmányban külön kiemeli a jó szónoki képességekkel rendelkező, cselédfeleség létére meglepően olvasott Rokon Tóth Sára személyét. Megtudjuk, hogy Rokon állt egykor a balmazújvárosi feministák élén, valamint azt, hogy a háború alatt többek között fel

mert szólalni azokért a családokért, akik családfő nélkül maradtak, elérve ezzel, hogy egyes nagybérlők harmados földet adjanak a hadiasszonyoknak. Mindezek mellett olvashatunk a szövegben például balmazújvárosi férfiegyesületekről, helyi amatőr színjátszásról és jótékonyságról is. Akárcsak a kötet egyes korábbi tanulmányainak, ennek is az az egyik erénye, hogy számos kép található benne illusztráció gyanánt.

A kötet rövid zárófejezete a balmazújvárosi kulturális életnek adózik. Itt kapott helyet Moklovsky Réka kritikája, melyet az *Arcok, formák, idomok – Nők a 20. századi magyar képzőművészet* című tárlatról írt, ami 2018 nyarán a Semsey Kastélyban volt látható. Továbbá itt olvashatunk egy beszámolót Cs. Tóth Jánostól a 2018-as *25 év, 25 nap, 25 esemény* néven futó kiállításról. Végül a kötet gondozásáért felelős Veres Péter Kulturális Központ volt igazgatójának, Sós Csabának találhatjuk a megemlékező beszédét, melyben Veres Péter életművét helyezi kulturális keretbe.

Összességében úgy vélem, nagyon szerteágazó olvasásélménnyel gazdagodhatunk a *Női reprezentációk* című tanulmánykötet által, melyet nem lehet konkrét gondolatszálra felfűzni. A tanulmányok egymás mellett és egymástól függetlenül léteznek benne, és részben emiatt vált számomra egy kifejezetten érdekes és értékes olvasmánnyá. Sokan találhatunk benne legalább egy-két kedvünkre való szöveget, ha pedig nem zárkózunk el a saját preferenciánktól eltérő értekezésektől sem, akár szélesíthetjük is a látókörünket. Mindezek fényében bátran ajánlom ezt a könyvet mindenkinek, akit bármilyen formában foglalkoztat a női reprezentációk témája.

Zsiger Ádám

A forradalom folytatása más eszközökkel?

Kiss Csaba: *Forradalom és szabadság: Tocqueville kontra Marx.* Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2020.

A cambridge-i eszmetörténeti iskola és a német fogalomtörténet-írás egymástól eltérően látja a fogalmak ontológiai státuszát. Amíg az angol megközelítésben a politikai nyelvek és beszédmódok története azonos a politika szférájával, addig a *Begriffsgeschichte* művelői szerint az alapvető politikai fogalmak egyszerre indukálják és tükrözik a politikai változásokat, s így azok különböző „létezőként" feszülnek egymásnak. Az olyan *mozgásfogalmak*, mint például a *forradalom*, amelyek a tizennyolcadik században magukba sűrítették és temporalizálták ezt a feszültséget, a fogalomtörténeti elemzéseknek így egyszerre voltak tárgyai és kiváltó okai, hiszen a forradalmiság totalitárius kifutása visszahatott vizsgálatukra. A forradalmi célok felfokozott várakozásigényei ugyanis a korábbi korokhoz fűződő viszony problémáját legalább annyira kiélezték, mint amennyire keretet adtak a fogalmak leíró megközelítésének. Ennek a problémának az egyik következménye volt Reinhart Koselleck azon törekvése, hogy a „lehetséges történelem" feltételeit beazonosítsa, azaz olyan ismétlődő struktúrákat keressen, melyek a modernitás változásai között is biztosítják a történelem egységének eszméjét. Ezek között jelölte meg a politikai nyelvhasználat dichotomikus mélystruktúráit (például a „barát és ellenség", vagy az „uralom és alávetettség" relációit). Emellett rámutatott, hogy a történelmi tapasztalatok maguk is rendelkeznek bizonyos strukturális állandósággal, azaz újabb felhasználhatóságuk lehetőségével. Erre utalt a német *Geschichte* kifejezésben rejlő *Schicht* főnév „réteget" jelentő metaforikájával is. Az ilyen (Braudelt idéző) rövid-, közép- és hosszú távú tapasztalati rétegeket szintén a történelem lehetőségfeltételei közé sorolta.

Koselleck törekvései azonban nemcsak a múlt, hanem – bizonyos keretek között – a jövő kutatásához is eszközöket biztosítanak. Az elmúlt korokban megfogalmazott, jövőt elővételező állítások elemzése azzal a felismeréssel járt, hogy annál sikeresebb egy előrejelzés, minél nagyobb hangsúly kerül a (rövid-, közép- és hosszú távú) tapasztalati rétegek *szintézisére*, hiszen csak ezekhez mérten jósolható meg a jövő. Koselleck vizsgálatai tehát egyértelművé tették, hogy a prognózisok nem csupán retorikailag elemezhetőek vagy ismételhetőek meg, hanem ténylegesen is alkalmazhatóak. Ezzel a fogalomtörténeti propedeutikán és az angolszász eszmetörténet lehetőségein is túlmutató perspektívát nyitott meg.

Jól ismert, hogy az erőszakos forradalom jelenségéhez az imént körvonalazott elképzelésekhez hasonlóan közelített a (neoklasszikus) politikai filozófia is,

amennyiben a modern forradalmiság tragikus következményeit az ember eredendő politikai létmódjának tagadásaiként értelmezték. Számukra az embernek mint politikai lénynek a szükségletei függetlenek a történelmi viszonyoktól, noha paradox módon csak az (antik) társadalmak polgárai élhettek eme szükségleteknek megfelelően.

A hasonlóságok mellett azonban jelentősek a szemléleti különbségek is. Mivel a neoklasszikus filozófusok a politikai együttélés lényege felől mérlegelték a forradalom jelenségét, úgy látták, hogy az „uralom és alávetettség" relációja nem pusztán a történelem közvetlen tapasztalatisága alatt kitapintható mélystrukturális elem (mint Koselleknél), hanem a forradalmak által felszínre emelt, előtérbe állított és a szabad politikai cselekvést megsemmisítő kortárs jelenség. Ebből azt a következtetést vonták le, hogy nem lehet a forradalmak normatív megközelítésétől egy olyasfajta távolságtartó megközelítés felé elmozdulni, amit például a *Begriffsgeschichte* sikeresen végrehajtott. Vagyis a „lehetséges történelem feltételeinek" kutatását inspiráló modern tapasztalatok, melyek a fogalomtörténészek számára biztosították a „sine ira et studio" restaurációját, a politikai gondolkodás számára alapvetőbb cezúrát jelentettek. Ennek következménye, hogy a neoklasszikus filozófusok modernitás-kritikáinak ellenpontjaként felfogható, és a politika *szeretetének* felkeltésére irányuló törekvései nehezen vezethetőek át saját korunkba. A nemzedékükben lüktető közvetlen veszélyérzet elmúltával, tapasztalati világukkal együtt tűnnek el elméleteik imaginatív forrásai is.

Ebből a sematikus összevetésből is látható, hogy a tapasztalati struktúrák eltérő történelmi és politikaelméleti vizsgálta gyökeresen különböző értelmi és érzelmi viszonyt tesz lehetővé a világgal. Manapság, amikor az erőszakos forradalom politikai jelensége és a (marxista) forradalmi zsargon egyaránt kikerült horizontunkból, a téma filozófiai köztudatba való visszaemelése számára eme két gondolkodási kultúra ütközőpontjai lehetnek iránymutatóak. Egyrészt a *Begriffsgeschichte* futurológiai szempontjai alapján lehetőség nyílik a jövőbeli forradalmak kitörésének vagy elvetésének tudatos prognosztizálására. Egy ilyen vállalkozás azonban rendkívüli szellemi függetlenséget feltételez, de megvan az az előnye, hogy a vizsgálatba vont történelmi tapasztalatok eltárgyiasíthatók annyira, hogy a forradalmak közvetlen tapasztalatainak hiánya immár ne befolyásolja a végeredményt. Másrészt adott a lehetőség, hogy éppen magát a tapasztalatvesztési folyamatot és annak a neoklasszikus politikai filozófia alapproblémáira vetülő következményeit vesszük górcső alá, tehát azt a kérdést, hogyan mutatható fel az aktív politikai részvétel fontossága egy olyan korban, amelyet már nem kereteznek a huszadik század patologikus uralmi formái. Mindkét kérdésfeltevés közvetlenül levezethető a forradalmi problematika történelmi és politikaelméleti elemzéseinek örökségéből, ám felvállalásuk prezentista alapállást igényel.

Ezek a problémák mind tükröződnek Kiss Csaba *Forradalom és szabadság. Tocqueville kontra Marx* című kötetében, mely a szerző doktori disszertációjának könyvként való közrebocsátása. A széles filozófiai forrásbázisra épülő és markáns rekonstrukciós készséggel megírt kötettel a szerző a forradalmi téma „módszeres tárgyalásának felélesztésére" törekszik (9) a címben is jelzett két gondolkodó nézeteinek elemzésére fókuszálva, miközben prezentista nézőpontot választ azáltal, hogy nem tekinti munkáját történelmi műnek (vö. 195). Ezáltal vizsgálatai nem is maradnak meg eredeti medrükben: Marx kapcsán mindvégig arra törekszik, hogy a jövőbeli erőszakos forradalmak lehetőségéről érvényes prognózist fogalmazzon meg, míg

Tocqueville (és részben Arendt) szabadsággal kapcsolatos megfontolásait abból a szempontból *is* vizsgálat alá veszi, hogy a participatív demokrácia társadalmi igénye miként tartható fenn. Azonban eme témák részletesebb ismertetése nélkül is beláthatóak a szerző előrejelzéseinek, vagy vizsgálati kontextusaiból kimutató megfigyeléseinek korlátai, ha tekintetbe vesszük, hogy témáihoz analitikus módszerekkel közelít. Mivel Kiss sehol sem nevezi saját megközelítését analitikusnak, így munkájának ilyen szempontú besorolását később próbálom meg alátámasztani. Egyelőre fontosabb kérdés, hogy a szerző céljai és az azok eléréséhez választott szisztematikus-tárgyi eszközök között miért és milyen szempontból feszül ellentét.

Ha visszakanyarodunk a német fogalomtörténet kapcsán mondottakhoz, akkor kézenfekvő, hogy a (társadalmi) forradalmak jövőbeli felbukkanását vagy kizárását célzó valamely kijelentés érvényessége nem vezethető le semmilyen fogalom, fogalmi bokor vagy a forradalmakra vonatkozó elmélet *analíziséből*. Ehelyett a lehetséges forradalomra vonatkozó kérdést különböző tapasztalati rétegekből nyert felismerések komplex *szintézise* révén kísérelhetjük megválaszolni. Persze, nem önmagában az elemző szemlélet mond ellent a prognóziskészítésnek, hanem csak az a fajta analitikus eljárás, amely képtelen kezelni a *Begriffsgeschichte* által posztulált megkülönböztetést valamely fogalom és az azon túli társadalmi tapasztalat között. Eredeti intenciói szerint ugyanis a tapasztalati rétegződés feltárása azt célozná, hogy a nyelvi valóságon túli politikai-társadalmi viszonyokra nézve lehessen megállapításokat tenni. Csak az így értelmezett fogalmi-nyelvi világon kívülre irányuló felismeréseket lehet a jövő társadalmi-politikai formáira is átvinni. Az *ellentmondás-mentesség elve* alapján eljáró és *ad absurdum* típusú ideológiakritikát folytató elemzés azonban nem képes eljutni a fogalmak és tapasztalatok határáig, majd azon is túlra, hogy ilyesfajta belátásokhoz jusson. A kötet egyik fő tételén érdemes ezt röviden illusztrálni, amely úgy szól, hogy nem valószínű, hogy a jövőben kitörhet újabb erőszakos társadalmi forradalom. Mindaz, amivel ezt megindokolja a szerző, többnyire mind Marx halála utáni szociológiai fejlemény, vagy a marxi osztályfogalmak kritikájából ered. Azonban Marx törekvéseit úgy is interpretálhatjuk, hogy a fogalomtörténeti és politikai filozófiai érdeklődés metszéspontjában álló mélystrukturális elemet, az „uralom és alávetettség" összefüggését kívánta egyszer és mindenkorra megsemmisíteni. A jövőbeli forradalmakra nézve tehát a fő kérdés nem az, hogy a Marx korabeli proletariátus időközben megszűnt, a világ pedig átalakult, hanem az, hogy az átrendeződéssel együtt eltűnt-e az a Marx által feltételezett „rés" is az „uralom és alávetettség" relációjából, amelyben kitermelődik a megszüntetésére irányuló forradalmi erő. Ez sokkal mélyebb tapasztalati vagy tapasztalatok előtti rétegek vizsgálatát igényli, mint amire a szisztematikus és szociológiai szempontok lehetőséget adnak, különösen, hogy a történelem közép- és hosszú távú strukturális elemei is változóban vannak a tizennyolcadik század óta, ahogy azt Koselleck többször is hangsúlyozta.

Az analitikus szemlélet azonban nem csupán a vizsgálatok prognosztikus kiaknázhatóságát korlátozza. A könyv címébe is beemelt fogalmak (forradalom és szabadság) szisztematikus összefüggéseire helyezett vizsgálati fókusz háttérbe szorítja a fogalomhasználók (azaz a filozófusok) intencióit és azok különbségeit is. Ez pedig már a másik említett gondolkodási kultúra, a neoklasszikus filozófia és annak eredményei szempontjából érdekes. Ezeknek a gondolkodóknak a törekvései egy olyan szabadságeszme kimunkálására

irányultak, amelyet egyszerre szegeztek szembe a negatív és a pozitív szabadság koncepcióival. Ezzel persze a szerző is tisztában van, azonban törekvéseikre ugyanolyan távolságtartóan tekint, mint elemzéseinek egyéb tárgyaira. Így elhalványítja a pozitív szabadság zsarnoki érvényesülésével szembeni közösségelvű védekezési stratégiák lehetőségeit is, pedig ezek hiánya az elmúlt évtized magyar akadémiai és közéletének legfontosabb válságjelenségei közé tartozik.

Eme hol jobban, hol kevésbé előtérben álló megfontolásoknál azért volt érdemes ennyit időzni, mert rávilágítanak a szerzői vállalkozás határaira. Hiszen vagy a jövőre vonatkozóan, vagy a jelenlegi politikai problémák megértése céljából lenne érdemes hozzányúlni a forradalom témájához, melyet csak kiemel, hogy Kiss Csaba referenciapontjai között többek között éppen Arendtet és Kosellecket fedezhetjük fel. Az analitikus tárgyalásmód mögött viszont egy kockázatkerülő magatartás rejlik, amely *kivezeti* a témát „életproblémáink" világából, ami annyiban indokolható, hogy ezáltal képes a szerző egyetlen történeti metszet szűk, de koherens összefüggését feltárni: azt, hogy a társadalmi forradalom és a politikai szabadság kölcsönös viszonyát miért és milyen szempontok szerint látta alapvetően különbözően Marx és Tocqueville. Ez a könyv központi elemzési terepe, amely tehát egyszerre igényli a szisztematikus-tárgyi megközelítést és a kilépést a vizsgálat szűk kereteiből, miközben az előbbi akadályozza az utóbbit.

Kiss Csaba a kötet magját képező komparatív vizsgálat megalapozásaként a forradalom és szabadság fogalmait egyrészt a Berlin-féle „pozitív" és „negatív" szabadságkoncepciók szembeállítása, másrészt a (társadalmi) egyenlőség és a (politikai) szabadság egymással szintén ellentétes tocqueville-i és marxi értelmezése mentén külön is megvizsgálja. Ennek a kettős szembeállításnak a keretében arra a belátásra jut, hogy Tocqueville és Marx társadalmi egyenlőségről vallott eltérő nézeteiből vezethető le a szabadsággal kapcsolatos ellentétes felfogásuk. Kiss pedig ezt a két, minden lényeges ponton egymással szemben álló szabadságértelmezést megfelelteti a Berlin-féle sémának, amelyet orientációs pontként kezel a kötet többi szereplőjének kategorizálásához is. Ezen a ponton lép be az analitikus szemlélet, hiszen a főbb fogalmak egy ilyen keretben elveszítik fogalmi jellegüket, amennyiben definíciókként kezeli őket a szerző, vagy legalábbis erre törekszik. Ennek eredményeként a temporalitást, sőt a diakronitást is nélkülöző fejezeteket olvashatunk (jóllehet kronologikusan követik egymást az egyes fejezetek).

A kötet vizsgálatainak távlati célja annak a – jórészt Arendt-től átvett – paradoxonnak az alátámasztása, hogy forradalom és szabadság „egyszerre hosszabb távon nem állhat fenn: a szabadság megalapozása megszünteti a forradalmat, a forradalom fenntartása megszünteti a szabadságot" (43). Ez az általános maximává kerekített megfogalmazás arra a minden forradalomkritikát jellemző gondolatra utal vissza, hogy a kollektív szabadság eszméje önmagát semmisíti meg modern politikai környezetben, mert azok, akik magukra vállalják ennek megteremtését, az államot az erőszak eszközeként kezelve beavatkoznak az egyén életébe. A kötet második fejezete ennek a gondolatnak a lenyomata: a szerző itt a pozitív és negatív szabadságkoncepció tengelyére helyezett rousseau-i, hegeli, tocqueville-i és marxi szabadságfelfogást az állammal kapcsolatos nézeteikkel szembesíti. Egyúttal rögzíti, hogy nem történeti, hanem szisztematikus elemzést végez (48). Amellett érvel, hogy Rousseau és Marx nézetei paradigmatikusan lefedik a pozitív szabadságkoncepció értelmét, s míg az előbbi nem tette problémává az állam

elnyomó erejét, addig az utóbbi anticipálta az állam megszűnését. Velük ellentétben Hegel és Tocqueville a kétféle szabadságfelfogás összebékítésére vállalkoztak. A hegeli államban ugyanis az ember egyszerre lehet *burzsoá* és *citoyen* is, amennyiben saját érdekeinek érvényesítésével az államért is tevékenykedik. Ugyanakkor Hegel szabadságfelfogása annyiban hasonló Rousseau-éhoz, hogy nála sincs szükség olyan biztosítékokra, amelyek a constant-i értelemben vett állami beavatkozástól védik a polgárt. Tocqueville a történelem hosszú távú folyamataiból pedig nem csupán az egyéni szabadság veszélyeztetését olvasta ki, hanem az alulról szerveződő politikai formációkat fenyegető „demokratikus despotizmus" jelenségét is.

Az állammal kapcsolatos – és Kiss elemzéseiben feltáruló – gondolkodói nézetek összehasonlításából azonban csak részben érthető meg, miért féltette Tocqueville az alulról szerveződő közösségeket, amelyek nem csupán a kollektív szabadság helyei (73), hanem a *kényszermentes* szabadságé is. A szerző fejtegetéseit olvasva nyilvánvaló, hogy tudatában van mindennek, azonban következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy Tocqueville-t a liberális, azaz „negatív" szabadságfelfogáshoz sorolja. Ha Tocqueville ilyen besorolása esetén legalábbis gyanakvásra van okunk, Hannah Arendt gondolkodói pozíciójának a pozitív szabadságelképzelésekkel való rokonítása nyilvánvalóan tévút, ami azért fontos, mert – mint láttuk – éppen Arendt *Forradalom*-könyvének egyik gondolatára támaszkodva fogalmazta meg a szerző forradalom és szabadság paradox összefüggését. Arendtnél különösen hangsúlyos, hogy a politikai cselekvéshez nem társítható semmiféle kényszer. Ezért ahelyett, hogy a *vita activá*ról kidolgozott elgondolásait a pozitív-negatív szabadság fogalmi dichotómia felől értelmeznénk, érdemes talán Quentin Skinner *A szabadság és honpolgárság két ri-*

vális hagyománya című előadásszövegéhez fordulni, amely háromosztatú szabadsághagyománnyal számol, egy pozitívval és két negatívval. Klasszifikációja arra a felismerésre épül, hogy a republikánus szabadságeszme inherens eleme az, hogy a negatív szabadságjogok önmagukban nem garantálják saját fennmaradásukat, épp ezért nem az államtól, hanem a cselekvő részvételtől kell várni a szabadság állapotát. Ez a második fajta negatív szabadság állapota, melyben a kényszermentesség valójában azt jelenti, hogy a közösségi élet boldogsággal tölti el a polgárokat, nagyjából ahhoz hasonlóan, ahogyan Arendt a görög poliszról és a *Founding Fathers*-ről ír.

Az, hogy a forradalom és a szabadság egymást kizáró jelensége az (állami) erőszak és kényszer felől nyeri el értelmét, nem csupán némely gondolkodó vitatható kategorizálására ad magyarázatot, hanem ezen keresztül arra is, hogy a közösségi politizálás nem-kényszerítő formái miért maradnak háttérben. Emellett ebből vezethető le a szerző Marx-kritikája (és prognosztizáló igénye) is. Közelebbről nézve Marx kritizálása abból a kérdésből ered, hogy ha forradalom és szabadság hosszabb távon nem állhat fönn egyszerre, akkor Marxnak az emberi szabadságot forradalmi eszközökkel kivívni szándékozó célja milyen hibás diagnózison alapult. A kötet Marx-fejezetei erre a kérdésre különböző válaszokkal szolgálnak, melyek az osztályelmélet, a történelmi materializmus és a spekulatív történelemfilozófia inherens problémáit egyaránt felmutatják. Kiss először az elmaradt világforradalom „okaira" mutat rá: az osztálytagozódás marxi leegyszerűsítésére, a forradalmi vágyak ellen ható társadalmi mobilitásra, a szakképzett munkaerő állandó igényére, a „középosztályosodásra", valamint a termelőeszközök birtoklásától a termelés ellenőrzése felé történő eltolódásra, melyen nem segít a termelőeszközök köztulajdonba vétele, s

amely nem is tenne osztálynélkülivé egy társadalmat. A marxi társadalomfelfogást követően a történelmi materializmust már nem a társadalmi makrofolyamatok irányából, hanem nézőpontot váltva a forradalmi motivációk irreális marxista felfogása alapján bírálja. Így a kommunizmus marxisták által vélt gyors technikai fejlődése nem csupán a kapitalizmus reális alternatívájaként nem értelmezhető gondolat, amennyiben megszűnne a fejlődés motorját adó verseny, hanem a munkásságot motiváló célként sem képzelhető el. Végül, a francia forradalom és az 1848-as forradalmak marxi interpretációit tárgyaló ötödik és hatodik fejezetben ismét más és másfajta bírálatokat fogalmaz meg a szerző. Az előbbi kapcsán hangsúlyozza, hogy a jakobinus diktatúra jelensége nem illeszthető bele abba a marxi sémába, mely szerint a francia forradalom a burzsoázia hatalomra jutását készítette elő. Ezt felismerve, Marx két megoldással él: előbb a forradalom ideiglenes megszakításaként fogja fel az eseményeket, majd a „proletariátus" forradalmon belüli forradalmaként, mely felgyorsította a burzsoázia hatalomra jutását.

Kiss szerint Marx magyarázatai nem állják meg a helyüket. Arra mutat rá, hogy a jakobinusok nem csupán az antik közösségi ideált próbálták anakronisztikusan újrateremteni, hanem figyelembe vették a „nép jólétét" is, míg a jakobinizmus proletárforradalomként való értelmezésével maga Marx válik anakronisztikussá. Az 1848-as forradalom magyarázatára alkotott „lemondási elméletét" – mely szerint a burzsoázia számára a kizsákmányolás és a tulajdon zavartalan élvezetéhez szükséges a kormányzástól való szabadulás – a szerző szintén tévesnek tartja, amennyiben az az államhatalom birtoklásáról megfogalmazott marxi nézettel összeférhetetlen.

Ebből a gyors áttekintésből is kivehető, hogy Marx nézeteinek és módszereinek különböző szempontokból szemügyre vett bírálatai ugyan együttvéve nem adnak ki koherens ideológiakritikát, ám a jövőbeli társadalmi forradalmak szerzői elvetésének magyarázatául szolgálnak. Emellett nem teljesen függetlenek a Tocqueville-fejezetekben leírtaktól sem, hiszen a francia szerző gondolkodását Kiss több szempontból is a helytelen marxi helyzetelemzés és prognózis korrekciójára használja fel. Kiss, miként Tocqueville szabadság-felfogását a pozitív és negatív szabadságkoncepciók összebékítésére törekvő szándékként mutatja be, történelemelméletét is egyfajta kiegyenlítésre törekvéssel jellemzi, amennyiben a szükségszerű és a kontingens jelenségek egymás mellett élését regisztrálja nála. Ebben a keretben a demokratizálódás egy szükségszerűen előre haladó folyamat, mely esetleges és problematikus politikai-társadalmi állapotokat teremt. A francia forradalomhoz vezető út tocqueville-i magyarázatában a szerző hangsúlyozza, hogy emögött alapvetően nem gazdasági, hanem egyfajta tömeglélektani jelenség, az egyenlőség iránti irigység szenvedélye húzódott meg. A forradalom ebben a nézetben nem tett mást, mint a létfeltételek egyenlővé válása ellen ható, jogilag rögzített viszonyokat törölte el. A kötet Tocqueville-fejezetei eme gondolatokat különböző irányokból mutatják be. Egyrészt a létfeltételek egyenlővé válásának gondolata a marxi történelemszemlélet tükrében kiemelten fontos Kiss számára, hiszen ez nem csupán az emberi élet politikai kereteit érinti, hanem minden létszférában érvényesül. Hosszú távon megakadályozza a társadalom markáns tagozódását, nagyszámú nincstelen réteg kialakulását, azaz egy olyasfajta proletariátus megerősödését, melytől Marx a kapitalizmus megszüntetését remélte. Másrészt a politikai centralizáció jelenségének tocqueville-i elemzése bír fontossággal, hiszen a forradalom és a szabadság egymást kizáró normatív viszonya jelentős

részben az állami erőszakmonopólium forradalmi kihasználásán alapulhat. Eredeti tocqueville-i kontextusában a centralizáció jelensége adott magyarázatot arra, hogy a forradalom az egyenlőség útjában álló akadályokat eltakarította, mégsem tudott szabadságot teremteni. A centralizáció a létfeltételek szempontjából egyenlő helyzetű alattvalókká tette az összes réteget, a szabadság hiányát pedig azzal idézte elő, hogy felszámolta az állam és a nép közötti köztes intézményeket, magánéletükbe űzve a polgárokat. Végül a „Tocqueville-paradoxont" kell kiemelni, mely szerint nem akkor törnek ki forradalmak, amikor egyre rosszabbá válnak a körülmények, hanem akkor, amikor egy kilátástalannak ítélt időszak után javulás következik be. Kiss Csaba ezt a gondolatot Marx forradalom-értelmezésének kritizálása mellett a könyv utolsó fejezetében ismét felhasználja. Ebben a jelenkor forradalmai lehetőségeit a kapitalizmus javuló tendenciáiból látja levezethetőnek Asef Bayat munkáira hagyatkozva.

Ha a Tocqueville és Marx kapcsán bemutatott ellentéteteknek a szempontjából vesszük szemügyre a kötet közbülső fejezeteit, amelyek a francia forradalom korabeli filozófiai reflexióit vagy az 1848-as forradalmakat megelőző időszak protoszocialista gondolkodóit ismereti, úgy tűnik, ezek – a máskülönben informatív fejtegetések – nem erősítik és kontextualizálják a forradalom és a szabadság összefüggésének problémáját. Bizonyos értelemben nélkülözhető szövegrészek. Ugyanis a Marx és Tocqueville között felállított szemléleti ellentét olyan erős, hogy fogalmaik mindvégig egymást kizáró diskurzust teremtenek, melyhez képest a „történeti kontextus" egyéb szereplői mindvégig külsődlegesek maradnak. Nagyjából ez mondható el a kötetet záró fejezetről is, amely a marxizmus korunkig ívelő történetét foglalja össze.

Úgy tűnik tehát, hogy analitikus megközelítéssel kevésbé sikeresen lehet a forradalom jelenségét problematizálni. Az, hogy a szerző a politikai gondolkodás klasszikus kánonjának megerősítéshez járul hozzá – amely a német és az angolszász eszmetörténet-írás, valamint a követő típusú magyar „cambridge-iánusok" örök célpontja –, aligha vethető a szemére, hiszen emlékezhetünk: nem történeti művet kívánt írni. Ezért a klasszikus szerzők szövegeinek vizsgálatánál figyelmen kívül hagyott történeti-nyelvi kontextus részben szintén igazolható. Iain Hampsher-Monk mutatott rá, hogy a magas absztrakciós szinten alkotó szerzők időnként törekedtek az alapvető nyelvi viszonyok átalakítására, s innen nézve gondolataik értelme kevésbé világítható meg koruk általános nyelvi mintái felől. Mindezeket a szempontokat figyelembe véve úgy tűnik, hogy a történetiség hiánya nem történeti, hanem filozófiai probléma: az analitikus szövegmagyarázatok sem külön-külön, sem együttvéve nem adják ki a forradalom jelenségének új szemléletét. Kiss munkája aligha válhat – John Keane megfogalmazásával élve – „jövőorientált megemlékezéssé", s bár így szemléleti kifogást emelhetünk a könyv ellen, tárgyi ellenvetést aligha, hiszen az előbbit kompenzálja a szerző felkészültsége és kiváló íráskészsége.

Számunk szerzői

Boros Gábor a KRE BTK Szabadbölcsészet Tanszékének tanszékvezetője, illetve a Benda Kálmán Szakkollégium Filozófia és Vallástudomány Műhelyének vezetője. Fő kutatási területe a 17–18. századi filozófia, az érzelmek filozófiája, különös tekintettel a szeretet/szerelem filozófiájára, illetve a narrativitás elméletei. Legutóbbi publikációja: P. Ricœur: Vallás, ateizmus, hit, Budapest, L'Harmattan, 2023 (szerkesztés, kontrollfordítás)
E-mail: boros.gabor@kre.hu

Fórizs Gergely a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet tudományos főmunkatársa. Fő kutatási területei a 19. századi magyar irodalom és a 18–19. századi európai esztétika.
E-mail: forizs.gergely@abtk.hu

Gyenge Zoltán filozófus, az MTA doktora, egyetemi tanár, az SZTE BTK dékánja. Kutatási területe: német idealizmus, Nietzsche és Kierkegaard, illetve művészetfilozófia. Publikációi magyar, német és angol nyelven jelentek meg, 16 könyv (ebből kettő angol nyelven) szerzője, Schelling és Kierkegaard több művének fordítója.
E-mail: gye@philo.u-szeged.hu

Hamvas Endre Ádám (1978) a HUN-REN Bölcsészettudományi kutatóközpont Moravcsik Gyula Intézetének tudományos főmunkatársa és a SZTE SZAOK habilitált egyetemi adjunktusa. Fő kutatási területe a hermetikus irodalom és annak recepciótörténete. A témával kapcsolatban jelentek meg fordításai (Hermész Triszmegisztosz bölcsessége) és két monográfiája. A recepciótörténethez kapcsolódóan kezdte el tanulmányozni az úgynevezett okkult hagyományokat, illetve tudományokat, különösen a késő ókori, illetve a középkori mágiát. Ezek mellett foglalkozik a korai kereszténység egyes kérdéseivel és szerzőivel, Szent Ágoston néhány művét fordította is. A szegedi egyetemen orvosi és gyógyszerészeti latin nyelvet oktat.
E-mail: ehamvas@gmail.com

Héthelyi Máté az ELTE BTK-án tanul filozófia és ógörög minor szakon. Jelenleg a BA III. évét végzi.
E-mail: mhethelyi@gmail.com

Komorjai László filozófus, jelenleg a Budapesti Metropolitan Egyetem egyetemi docense. Tanulmányait Magyarországon az ELTE-n (először a TTK-n, majd a BTK-n), majd Belgiumban a Leuveni Katolikus Egyetemen végezte, PhD-jét is Belgiumban

írta. Fő kutatási területe a fenomenológia, a nyelvfilozófia, illetve a matematikafilozófia bizonyos ágai.
E-mail: lkomorjai@metropolitan.hu

Kontler László történész, a Central European University (Bécs-Budapest) professzora. Kutatási területe a kora újkori, kiváltképp a felvilágosodás korabeli (politikai) eszmetörténet, recepció- és fordítástörténet, a tudásáramlás története. Könyvei: Az állam rejtelmei (Atlantisz, 1997), A History of Hungary (Palgrave, 2002), Translations, Histories, Enlightenments: William Robertson in Germany, 1760–1795 (Palgrave, 2014), Maximilian Hell (1720–1792) and the Ends of Jesuit Science in Enlightenment Europe (társszerző: Per Pippin Aspaas, Brill, 2020), valamint számos (társ-)szerkesztett kötet.
E-mail: kontlerl@ceu.edu

Kunkli Emese a Debreceni Egyetem doktorandusza, aki a készülő disszertációjában Jane Austen regényeiben elemzi a karakterek jellemét a boldogság és erényesség problematikus viszonyára fókuszálva. A kutatás elméleti hátteréül főként Arisztotelész és Kant erkölcstani nézetei szolgálnak.
E-mail: kunkliemese@gmail.com

Kutrovátz Gábor okleveles csillagász, fizika tanár, filozófus. Doktoriját tudománytörténetből és tudományfilozófiából szerezte a BME-n, és filozófiából habilitált a PTE-n. Korábban az ELTE Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékén, majd a Csillagászati Tanszéken dolgozott, jelenleg a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének docense. Fő kutatási területe a csillagászat története.
E-mail: kutrovatz.gabor@gtk.bme.hu

Mogyoródi Emese az SZTE filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe a preszókratikus filozófia története, a történeti Szókratész és Platón társadalomfilozófiája.
E-mail: mse@philo.u-szeged.hu

Szalai Miklós (PhD) 1990-ben szerezte meg az ELTE Bölcsészettudományi Karán filozófia-történelem szakos diplomáját. 1993–1999 között különféle közép- és főiskolákon tanított. 1999-től 2016-ig az MTA Történettudományi Intézetének munkatársa. 2001-ben védte meg a disszertációját történelemből (ifj. Andrássy Gyula élete és pályája), 2002-ben pedig filozófiából (A rosszból és a hitetlenségből vett érv a mai angolszász analitikus filozófiában). 1997–2004 között a budapesti Corvinus Egyetemen, 2003-tól 2020-ig pedig az ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszékén tanított óraadóként. Számos tanulmánya jelent meg filozófiai és történelmi témákról a *Századok*, a *Magyar Filozófiai Szemle*, a *Magyar Tudomány*, a *Századvég*, a *Történelmi Szemle* és a *Múltunk* hasábjain.
E-mail: szalaim@hotmail.com

Szegedi Nóra (PhD) az MTA Könyvtár és Információs Központ munkatársa. Kutatási területei Kant és a fenomenológiai etika.
E-mail: noraszegedi5@gmail.com

SZUMMER CSABA egyetemi tanár, a KRE BTK Pszichológiai Intézete, a Journal of Psychedelic Studies alapító szerkesztője. Kutatási területe: daseinanalízis; a módosult tudatállapotok fenomenológiája. Könyvei: *Freud nyelvjátéka* (1993), *Freud, avagy a modernitás mítosza* (2014), *Pszichedelikumok és spiritualitás* (2015), *LSD és más „csodaszerek"* (2016), *Freud és a felkelő nap országa* (2018) (Indries Krisztián társszerzővel), valamint *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban – trauma, álom, pszichedelikus élmény*. (2023)
E-mail: szummer.csaba@kre.hu

VASSÁNYI MIKLÓS (PhD, habil.) a KRE Szabadbölcsészet Tanszékének docense. Fő kutatási területei az eszme-, a teológia- és a tudománytörténet.
E-mail: vassanyi.miklos@kre.hu

ZSIGER ÁDÁM okleveles történész, jelenleg a Debreceni Egyetem BTK Humán Tudományok Doktori Iskolájának doktorandusza a Modern Filozófia Doktori Programban. Kutatási területe Hannah Arendt politikai filozófiája.
E-mail: zsiger.adam@gmail.com

Summaries

Gábor Boros

Enlightened love – 'scientific' conceptions of love in the Enlightenment

My paper investigates the philosophical concepts of love in the works of several thinkers of the so-called French Enlightenment. The Enlightenment was an extremely rich movement, so we cannot hope to present more than some of the outlines, even if we confine our scope to the French version of it. Somewhat arbitrarily, Denis Diderot will stay in the centre of the treatment, the other thinkers and writers to be mentioned will receive their respective role in so far as they can be related to Diderot.

Gergely Fórizs

Wieland's cantata *Die Wahl des Herkules* (The Choice of Hercules). The dual aesthetic communication of the Enlightenment

Christoph Martin Wieland's dramatic cantata *Die Wahl des Herkules* was premiered in September 1773 at the Weimar Court Theatre, and it's text was first published in the August 1773 issue of *Der Teutsche Merkur*. This paper examines how the context of the work's publication in the journal allows for different readings. On the one hand, the text itself proclaims the necessity of a choice between (heavenly) virtue and (worldly) vice, and thus represents essentially Christian-Stoic ideals. On the other hand, the cantata is surrounded by a series of contributions that reject the principles of life that flow from Stoic decisionism and instead find the possibility of human happiness in the middle way between the extremes of spiritual virtue and carnal sin. From this point of view, the doctrine of the cantata becomes questionable. Wieland, according to the thesis of the study, is here practising the technique of dual aesthetic communication. He is addressing both the majority of his audience, to whom he is presenting a stoic doctrine, and a minority who are able to understand the 'philosophy of the Graces', which indicates the unity of bodily desire and spiritual virtue.

Zoltán Gyenge (translator)

Thomas Mann: *German speech. An Appeal to Reason*

"German speech. An Appeal to Reason" is the title of a speech given by Thomas Mann in Berlin's Beethoven Hall on October 17, 1930. It was his reaction to the Reichstag election in September 1930, in which the NSDAP had increased its share of the vote sevenfold to 18.3 percent, making it the second largest parliamentary group after the SPD.

Mann sees the election result as a warning sign to which the whole of Europe should pay attention. According to him, the Treaty of Versailles was a *humiliation* for the German people, and a warning even then that a nation cannot be humiliated without consequences. The consequences of this humiliation are far more serious than economic collapse or military defeat. In the name of „common sense", Mann therefore calls on Europe to do everything possible to prevent a second war. This very important speech, as has been pointed out by many, has relevance for our times.

Endre Ádám Hamvas

'I advance to life and light' – The Hermetic Doctrine about the Origin of the Soul

In my study, I analyse the hermetic concept of the soul and its origins. After some introductory remarks about the most important previous theories on this topic, I examine some basic texts, viz. CH. I, CH. III, and the Latin Asclepius. According to my thesis, the question of the origin of the soul is not independent of the main topics of hermetic cosmological theory. According to the latter, light and life are prior to darkness and chaos, both cosmologically and ontologically. Because human beings have something in common with the first god, namely the human soul and mind, humanity reserves something divine in the material world. These facts also have ethical implications. After descending to the material world, the First Man became a part of nature, which means that human beings must look out for the material kosmos and all of its beings. With this responsibility, freedom goes hand in hand: human beings can abandon their duties and hurt nature, which was also created by God. On the other hand, if someone admits that taking care of the material world means the proper worship of God, he/she will realise that this knowledge leads back to God, who is light and life. My conclusion is that illumination of the mind, that is, getting knowledge about the proper worship of God and human freedom, is the way leading back to the divine origins of the human soul. At the end of this Hermetic road, the initiated person will observe that a human being is composed of the divine elements of light and life.

Máté Héthely

Enkrateia and Phronēsis

In the paper I argue that in Aristotle's theory the enkratic agent does not have phronēsis. When Aristotle introduces phronēsis in *EN* VI.5 he defines it as an intellectual virtue responsible for right deliberation. In *DA* 3.11 he argues that in the course of deliberation the soul's rational part uses representations, and after making a decision it produces a representation in accordance with its decision thereby enabling the agent to act according to the decision. Representations pertain to the non-rational soul-part thus the deliberating faculty of the rational part is in connection with the non-rational part. A phronimos agent is able to prevent the coming about of improper non-rational desires in a way that her rational part transforms those representations which could be bases for these desires.

László Komorjai

The Infinite in Consciousness

In this paper I will try to show that Cantor's notion of the infinite is essential for understanding the notion of consciousness that the thinkers of the so-called „new phenomenology" (especially Marc Richir and, following him, László Tengelyi) are trying to outline. First of all, I will define the concept of radical novelty, that is, the distinguishing feature of the discussed notion of consciousness. I will then show that a new concept of progression, introduced by Cantor and based on the concepts of order and ordinal number, is essential for understanding this phenomenon. The concept thus obtained differs essentially from the version of succession defined by Peano and Frege, on which the earlier, essentially Kantian conception of consciousness was based. It is this – modern – conception of consciousness that new phenomenology seeks to correct and complement.

László Kontler

Shades of light – the Enlightenment and Central Europe

Until recently, the intellectual and cultural history of the 'less happy lands of Europe' was studied as the process of fertilisation by influences from apparently more advanced regions, in a perspective based on notions of belatedness, incompleteness and lack of originality. Such a perspective is indeed abundantly supported by evidence even of regional voices, like accounts of travellers from Central and Eastern Europe lamenting the gap that separated their experiences in the progressive 'West' from their domestic realities. Yet, inquiries informed by this approach are analytically impoverished, and the outcome is unexciting. Even if the intellectual history of 'peripheral' lands is meaningful to study largely as a history of receptions, it is reasonable to acknowledge the agency of the recipient side, including its intention and ability to produce not faint replicas of metropolitan ideas, but creative adaptations and original responses reflecting contingent and context-dependent agendas. The broadening of the scope of Enlightenment studies over the past decades has been a source of inspiration and encouragement for students of the phenomenon in the lands where, according to the earlier research paradigm, it hardly existed at all. Yet, Central Europe, as one such regions, still features rather poorly in recent grand syntheses of the Enlightenment. While these – very rightly – discuss extensively the role of Europe's global entanglement in shaping the Enlightenment (and vice versa), the Central European Enlightenment tends to receive attention in separate volumes dedicated to the "peripheries of the Enlightenment" – in the company of other "peripheries" on Europe's geographic margins. As in other cases, the globalization of European history in the Age of Enlightenment seems to come at the cost of losing from sight the Europeanization of its history. This essay proposes an agenda for (re-)Europeanizing the Enlightenment by (re-)inserting Central Europe in it – and the other way round.

Gábor Kutrovácz – Miklós Vassányi (translator)

Johannes Kepler: *A Defence of Tycho against Ursus*

This paper provides a Hungarian translation of a passage from Johannes Kepler's work, *Kepleri apologia pro Tychone contra Ursum* (A Defence of Tycho against Ursus), chapter 1. The topic of the chapter is the status of hypotheses in the history of astronomy. Kepler's approach reveals a high level of metatheoretical awareness, so much so that the evaluative volume containing the today accepted English translation of his text is entitled ‚The Birth of History and Philosophy of Science'. The present Hungarian translation is complemented with detailed annotations, as well as an introductory historical essay on the concept of hypothesis, and its various functions, in classical astronomy up to the time of Kepler.

Emese Mogyoródi

The Greek Enlightenment: Religion and Rationalization in Presocratic and Sophistic Philosophy

It is a widely held belief that, soon after the rise of philosophical speculation in ancient Greece (6th c. BC), "reason" *(logos)* and "religion" *(mythos)* came into open conflict, since the early Greek philosophers employed methods and held theories that laid the foundations of science, which proved to be incompatible with the world-view of traditional Olympian religion. The conservative cultural atmosphere of 5th century Athens could not tolerate the "new science" and, in a series of *asebeia* ("irreligion") trials (among others, against Anaxagoras, Diagoras, Protagoras, Euripides and Socrates), launched an attack on intellectuals who proposed theories that challenged the old world-view. The analogy with modern Enlightenment is obvious, and the lesson to be drawn is the perennial tension between "science" and "religion", encoded from its very beginnings in philosophy.
This article challenges this common narrative by arguing for a more refined conception of the outlook of early Greek philosophy and its purported tension with religious conceptions. The theses supported and argued for are the following: 1) the earliest accounts provided by philosophical theories about the *cosmos* (in particular, those of Anaximander, Xenophanes and Heraclitus) retained vital elements of religious belief in their conceptions about "the divine", accomodating rather than challenging, albeit rationalizing, religious conceptions; 2) it was only around the last third of the 5th century that, under the influence of the *phusis vs. nomos* debate, Sophistic theories of immanentist and atheistic outlook were developed, which adopted elements of earlier speculations in such a way as to leave no room for the supernatural or the divine (Protagoras, Prodicus, the *Sisyphus*); 3) the antagonism between reason and religion was thus not inherently encoded in early Greek philosophy, but developed under the influence of contingent external (historical and social-psychological) circumstances; 4) hence, we must distinguish between the *rationalization* of Greek religion characteristic of early Greek philosophy and its *rationalizing away* in theories of Sophistic provenance. Comparing earlier Presocratic theories with Sophistic ones with regard to their conception of the divine, the gods or the origins of religious belief, the author clarifies why Athenian piety found the latter "atheistic" while tolerating the former as compliant with traditional religious belief.

Miklós Szalai

Rousseau, the "Sturm und Drang" and Wieland – the Reception of Rousseau in Germany of the 1770s

Rousseau's work is the self-criticism of Enlightenment. While Rousseau rejected with the same resoluteness the traditional ideas of historical divine revelation, original sin, divine right of the kings, political power of the Church, and privileges of the nobility as the other representatives of the Enlightenment, he rejected the idea of "progress" through the spreading of knowledge, arts, and civilization, and exalted the "natural" man. Rousseau had found enthusiastic reception in Germany, among the generation of Herder and the "Sturm und Drang". However, the older generation of the German Enlightenment, especially C. M. Wieland, criticized both Rousseau's skeptical-critical attitude toward "progress" and civilization, and his radical-democratic political ideals. The French Revolution and its outcome strengthened and justified Wieland's skeptical-ironic attitude to democracy.

Nóra Szegedi

Kant's critique of the Leibnizian-Wolffian metaphysics and the beginnings of an autonomous ethics

Kant's first text explicitly dealing with the foundation of ethics is the *Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*, completed at the end of 1762. In it, the outlines of a moral philosophy emerge, which has already departed from the metaphysical presuppositions that had characterised the earlier "Leibnizian-Wolffian" ethics. For these philosophers understood human actions as fitting naturally into the most perfect possible world created by God.
In this paper, I will examine the first phase of the development of Kantian moral philosophy, from the mid-1750s to the *Inquiry*. My thesis is that Kant arrives at a (still in many respects obscure) vision of an ethics that is not based on traditional metaphysical foundations by reinterpreting two concepts that play a key role in the *Inquiry* as well. One is the concept of perfection, with which Kant was constantly confronted in different contexts from 1753–1754 until the *Inquiry* (and even 1–2 years later). In the central part of this paper I will follow this struggle up to the work of 1762.

Csaba Szummer

Subject and Experience in Husserl and Freud

Husserl and Freud are connected by their interest in the spontaneous formation of meaning in the unconscious. Husserl, however, makes only sporadic references to Freud, while for Freud the Husserlian oeuvre is completely unknown. The Husserlian concept of the unconscious changes and develops throughout his oeuvre, while it also approaches the concept of Freudian unconscious. There are, however, three thematic differences that separate Freud from Husserl: the prominence of traumatic experience; the desiring character of the subject; and finally, the dream as paradigmatic experience. And fourth difference of a methodological and genre nature may be added: the dialogical position of psychoanalytic therapy and the specific, semi-literary genre of Freudian case studies.