

# Szenvedély, szerelem, narrációk

## FILOZÓFIAI ÉS PSZICHOLÓGIAI TANULMÁNYOK

BÁLINT KATALIN

BERÁN ESZTER

BODOR PÉTER

BOROS GÁBOR

RONALD DE SOUSA

KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT

EVA LAQUIÈZE-WANIEK

OLAY CSABA

PAPP-ZIPERNOVSZKY ORSOLYA

PÓLYA TIBOR

RUZSA FERENC

SAJÓ SÁNDOR

SIMON ATTILA

ULLMANN TAMÁS

UNOKA ZSOLT

VARGA KATALIN

WEISS JÁNOS

*Szenvedély, szerelem, narrációk*

Filozófiai és pszichológiai tanulmányok

# *Szenvedély, szerelem, narrációk*

Filozófiai és pszichológiai tanulmányok



Budapest, 2014

Szeksztette

BOROS GÁBOR – PÓLYA TIBOR

Sorozatszerksztő

FÁBRI GYÖRGY

ISBN 978 963 284 544 9

ISSN 1786 3465



[www.eotvoskiado.hu](http://www.eotvoskiado.hu)

Felelős kiadó: az ELTE Bölcsészettudományi Kar dékánja

Borító: Csele Kmotrik Ildikó

Nyomdai kivitelezés: Multiszolg Bt.



# Tartalom

7	Előszó (BOROS Gábor, PÓLYA Tibor)
---	-----------------------------------

## 9 1. PASSZIVITÁS, AKTIVITÁS

11	SIMON Attila Affekció és ítélet. Arisztotelész <i>Rétorikájának pathosz-fogalmáról</i>
41	BODOR Péter Az érzelmek társas konstruktivista értelmezése és az érzelmek aktív <i>versus</i> passzív paradoxona

## 61 2. SZERELEM ÉS ÉSSZERŰ INDOKOK

63	Ronald DE SOUSA Szerelem és ésszerű indokok
88	RUZSA Ferenc Értelem és érzelem az ind gondolkodásban
101	BOROS Gábor A perinatális perspektívától a szerelem melletti vagy belőle fakadó természetjogi érvekig
112	Eva LAQUIÈZE-WANIEK A szerelem logikája az átvitelben ( <i>transfert</i> ) Kommentár Ronald de SOUSA <i>Szerelem és ésszerű indokok</i> című előadásához
116	VARGA Katalin Szexualitás, szülés, kötődés: az oxitocin pszichoemotív hatásai

## 141 3. ÉRZELMEK ÉS TÖRTÉNETEK

143	OLAY Csaba Világviszonyunk affektivitása: Dilthey, Husserl, Heidegger
-----	--

- 161 SAJÓ Sándor  
Narrativitás, érzelem és világtapasztalat
- 166 ULLMANN Tamás  
A tudattalan érzelmek logikája
- 176 PÓLYA Tibor  
Múltbeli érzelmek újraélése és a történetek idői szerveződése
- 188 PAPP-ZIPERNOVSZKY Orsolya – BÁLINT Katalin – KOVÁCS András Bálint  
Értelem és érzelem filmes narratívumok befogadása során
- 208 BERÁN Eszter – UNOKA Zsolt  
Az affektív bevonódás szabályozása a pszichoterápiás  
narratív interakcióban
- 226 WEISS János  
A büszkeség labirintusai
- 242 A szerzőkről

## Előszó

Kötetünk Magyarországon mindenképp úttörő vállalkozásnak számít. Az amúgy sem túl gyakori interdiszciplináris kötetek sorában eddig nem találkozhattunk filozófiai és pszichológiai elemzéseket tartalmazó érzelemelméleti tanulmánykötetekkel – a saját projektünk keretében megjelent *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok* című kötetet (2012, L'Harmattan, Budapest) nem számítva. Az OTKA K 81576 számú, „Affektivitás a filozófiában” című projektjének keretében került lebonyolításra négy olyan konferencia, amelyek besorolhatók a nem is nagyon tág értelemben vett interdiszciplináris megközelítések sorába. Az első konferencia előadásainak zöme megjelent már korábbi kiadványunkban, jelen kötetünk a három utóbbi konferencia előadásainak nagyobb részét tartalmazza, a de Sousa-konferencia esetében az eredetileg angolul elhangzott előadások magyar fordításában.

„Érzelmek, kogníció, társadalom” címmel tartottunk közös konferenciát Hunyady György akadémikus társszervezésével 2012. november 14-én az MTA székház kupolatermében. Olay Csaba, Simon Attila, Ullmann Tamás, Weiss János írásai e konferencia előadásaiból nőttek ki.

„Reason(s) and love(s)”, A workshop around R. de Sousa's book in progress supported by the OTKA project K 81576 „Affectivity in Philosophy” címmel tartottunk nemzetközi konferenciát 2013. június 28-án az ELTE BTK Filozófiai Intézetében, kötetünk második blokkja e konferencia előadásaiból alakult.

Ugyancsak az ELTE BTK Filozófiai Intézetében rendeztük az „Elbeszélt érzelmek – filozófiai és pszichológiai perspektívák” című konferenciát 2013. november 8-án. Berán Eszter és Unoka Zsolt, Bodor Péter, Papp-Zipernovszky Orsolya, Bálint Katalin és Kovács András Bálint, Pólya Tibor, Sajó Sándor írásai kötetünkben az e konferencián elhangzott előadások továbbfejlesztett változatai.

A következőkben olvasható írások tematikailag igen tág teret ölelnek fel, az egyes diszciplínákon belül is eltérő megközelítéseket jelenítenek meg. Filozófiatörténeti vizsgálódásoktól a szociálpszichológián és a társadalomfilozófián át a hermeneutikáig, művészetpszichológiáig, affektív s narratív pszichológiáig, a pszichoanalízis terapeutikus gyakorlatára irányuló reflexióig terjed a spektrum. Ez világosan mutatja, hogy az érzelemelmélet manapság semmiképp sem egy lezárt tudományos egység, hanem sokféle kutatói törekvés gyűjtőneve, melyek, reményeink szerint, termékeny együttműködésben haladnak a jövőben, ha nem is egy lezárt tudományos rendszer, de a valamelyest rögzítettebb vizsgálódási alakzatok felé.

Budapest, 2014. június 17.

Boros Gábor, Pólya Tibor

1.

*Passzivitás, aktivitás*



**Simon Attila**

## Affekció és ítélet. Arisztotelész *Rétorikájának* *pathosz*-fogalmáról<sup>1</sup>

„A hang képes úgy megszólítani, hogy nemcsak a benne rejlő igényt halljuk, hanem hangzása alól sem tudjuk kivonni magunkat. Megbízhatóság vagy egy dologért való lelkesedés szól belőle, részvétet kelt vagy megértést vált ki, és úgy tudja képviselni másokkal szemben azt, ami »nekünk« fontos, hogy úgy érezzük, az általa képviselt párthoz, csoportosuláshoz vagy közösséghez tartozunk. [...] A beszéd olyan, akár egy zúgó folyó, amely magával visz és elragad, úgyhogy kevésbé kérdezzünk rá a mondottakra. Így még a legtárgyszerűbb beszédnek is van egy nem tárgyyszerű alapvonása.”<sup>2</sup>

Arisztotelész szerint a szónoki hatás egyik lényeges összetevője az, amit a Filozófus *pathosznak* nevez. A *pathosz* a *logosz*, vagyis az érvelő, indokokat előterjesztő beszéd, és az *éthosz*, vagyis a beszélőnek a beszéd révén megnyilvánuló jelleme mellett a meggyőzésnek, a hallgatóra tett hatásnak fontos eleme. A szónoklattan összefüggésében általában „érzelemként” („emócióként”), „affektusként” vagy „szenvedélyként” szokás fordítani – és egyik fordítás sem megfelelő. A πάσχω ige – mellyel a πάθος főnév összefügg – a következőket jelenti: *történik, megesik* valami valakivel; *átél, megél, tapasztal, elszenved* valaki valamit. Innen azután a *pathosz* jelent *eseményt, tapasztalatot, valamit, amit elszenvedünk*, így majd *szenvedést*, és – már a retorikai és a filozófiai érzelemelméletekben – *érzelmet* (és azt, hogy valaki valamilyen *érzelmi állapotban van*), *szenvedélyt, affekciót* és *affektust*. Én az „affekció” szót fogom a *pathosz* megfelelőjeként használni – minden berzenkedésem ellenére a latinra történő „magyarítással” szemben –, mert ez a szó egyfelől tartalmazza a görög πάθος-ban is benne rejlő kapcsolatot

<sup>1</sup> Ez az írás egy hosszú tanulási folyamat – még mindig nem egészen végleges – eredménye. A tanulmány egyes részeredményeit különböző tudományos tanácskozáson adhattam elő; a lehetőségért hálás vagyok. Köszönettel tartozom ezen alkalmak résztvevőinek (az Általános Irodalomtudományi Kutatócsoport, a Debreceni Egyetem Reformációkutatató és Kora Újkori Művelődéstörténeti Műhelye tagjainak, valamint a X. Magyar Ókortudományi Konferencia Filozófiatörténet Szekciója és az „Érzelmek, kogníció, társadalom” konferencia hozzászólóinak) bátorító vagy éppen elbizonytalanító és további olvasásra és gondolkodásra ösztönző hozzászólásaikért. Külön köszönöm Bene Lászlónak, Lautner Péternek és Steiger Kornélnak a dolgozat egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseit. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

<sup>2</sup> FIGAL, G. (2009): *Tárgyiség. A hermeneutikai és a filozófia* (BARTÓK I. ford.). Kijárat, Budapest. 247.

az „elszenvedés”, „hatáselszenvedés” jelentésmozzanatával, amennyiben a latin *afficere* is azt jelenti, hogy „hatni” valakire vagy valamire, másfelől pedig mert az „affekció” a maga jótékonyan körvonalazatlan jelentéstartományával kellő tágasságot biztosít a szó különböző összefüggésekben történő használatához, s ez a következő okfejtés szempontjából nagyon is fontos lesz.

Az alábbiakban az arisztotelészi *Rétorika pathosz*-fogalmához fűzök megjegyzéseket. Ennek során a fogalom két aspektusára igyekszem ráirányítani a figyelmet. Először a *Rétorika pathosz*-definíciójában (1378a19–22) szereplő „változás” kifejezés jelentését próbálom megragadni. Amellett fogok érvelni, hogy a μεταβάλλοντες („megváltozván”) szó itt nem köznapri jelentésben áll, hanem magával hozza az arisztotelészi filozófia különböző összefüggésekben megjelenő „változás” fogalmának bizonyos tartalmait is. Második lépésként igyekszem összefoglalni annak a hatásnak a legfontosabb jellemzőit és feltételeit, ahogyan a *pathoszok* befolyásolják az ítéleteket. Ennek során már a *Rétorikából* kibontható összefüggésekre korlátozom a vizsgáldást.

## I. Pathosz és metabolé

1. A *Rétorika* második könyvének első fejezetében Arisztotelész megállapítja, hogy a retorika az ítélet (vagy döntés; tkp. „megkülönböztetés”, *kriszisz*) végett van, az ítéletet pedig befolyásolja az is, hogy a hallgatóságnak milyen a hangoltsága, a diszpozíciója, hogy milyen „állapotban van (τὸ δὲ διακείσθαι πως τὸν ἀκροατὴν)” (*Rétorika* 1377b21–1378a5). Majd pedig néhány sorral ennek megállapítása után következik az a mondat, amely a *pathoszok* tárgyalását bevezeti:

„A *pathoszok* azok, amik révén az emberek megváltozván másképpen viszonyulnak az ítéletekhez (ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις), és amikkel fájdalom és gyönyör jár együtt (οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή); mint például a harag, a szánalom, a félelem, és mindenféle más ilyen *pathosz*, valamint a velük ellentétesek.” (*Rétorika* 1378a19–22)<sup>3</sup>

A mondat első része úgy határozza meg a *pathoszokat*, hogy általuk az emberek (általános alany) „megváltozván másképpen viszonyulnak az ítéletekhez (ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις)”. A szónoklattan szempontjából tehát a *pathosz* legalapvetőbben mint a döntést befolyásoló affekció nyeri el jelentőségét. William Grimaldi megfogalmazását idézve: „egy érzelem megindít egy változást a személyen belül, s ez aztán hatással lesz a megítélés kritikai képességére.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ha másként nem jelölöm, akkor az idézeteket saját fordításomban közlöm.

<sup>4</sup> GRIMALDI, W. M. A. (1988): *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*. Fordham University Press, New York. 15.

Nem egyértelmű azonban, hogyan is értsük pontosan ezt a „változást”. A *metabolé* szó utalhat egyrészt a változásnak arra a fogalmára (ennek valamilyen változatára), amelyet Arisztotelész az elméleti filozófiai műveiben használ, s úgy határoz meg, mint „a lehetőség módján létezőnek mint ilyennek a megvalósulását (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον)” (*Fizika* 201a10). Másfelől azonban az is lehet, hogy a „változás” itt nem terminusként kerül elő, hanem egyszerűen és teljesen hétköznapi jelentésben áll, s arra utal, hogy aki érzelmi hatás alá kerül, annak megváltozik a dolgokhoz való hozzáállása, tehát voltaképpen már a „másképpen viszonyulnak az ítéletekhez” fordulatot előlegezi meg – némiképp redundánsan. A *Rétorika pathosz-fogalmáról* írott tanulmány méretű kommentárjában Christof Rapp úgy foglal állást, hogy az „emóció” jelentésben használt *pathosz* (*die Emotion*) a metafizikai és természetfilozófiai összefüggésben használt *pathosz* fogalom tartalmaiból mindössze annyit foglal magában, hogy itt olyan „történekekről” (*Widerfahrnisse*) van szó, amelyek a lelket érik, valamint hogy ezek a *pathoszok* mint lelkiállapotok az alany tevéleges hozzájárulása nélkül, tehát annak passzív állapotában keletkeznek, végül hogy ezek a *pathoszok* mint érzelmek futólagosnak tekinthetők, s ebben különböznek a lélek tartósan fennálló állapotaitól vagy jellemvonásaitól.<sup>5</sup> De vajon valóban nincs itt többről szó?

Vegyük először a második lehetőséget, amely szerint tehát a „megváltozásnak” itt nincsen semmiféle sajátlagosan arisztotelészi tartalma, hanem mindössze egy kézenfekvő (és nem is különösebben mélyenszántó) magyarázatot ad az affekciók működésére a nyilvános beszédek területén. Ekkor azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész a *pathoszokat* úgy kapcsolja össze a „megváltozással” (μεταβάλλοντες), hogy a *pathoszok* lesznek a változás okai, kiváltói, akkor is, ha az „amik révén (δι’ ὧσα)” szerkezetet a *metabolé* kiváltójaként, s akkor is, ha a „másképpen viszonyulást” (tkp. „különbözést”: διαφέρουσι) közvetlenül magyarázó okként értjük,<sup>6</sup> hiszen nyilvánvaló, hogy ennek az eltérő viszonyulásnak a változás vagy a közvetlen előidézője lesz,<sup>7</sup> vagy pedig egyidejű kísérője (s ekkor közvetlenül a *pathoszokra* vezethetjük vissza az eltérő viszonyulást).<sup>8</sup> Ez nyilvánvalóvá teszi egyrészt azt, hogy itt a szónok által kiváltandó *pathoszokról* van szó, másrészt pedig azt, hogy tehát a *pathosz* – akár így, akár úgy – változással függ össze.

<sup>5</sup> ARISTOTELES (2002): *Rhetorik* (RAPP, C. ford., kommentár) 1–2. Akademie, Berlin. 2. 545.

<sup>6</sup> A διαφέρουσι nyilván nem a hallgatóság tagjainak egymáshoz képest értett különbségére utal, hanem a hallgatóságban (annak tagjaiban) bekövetkező „különbségre”, vagyis hogy „másként viszonyulnak” az ítéletekhez, egyszerűbben: másként ítélnék.

<sup>7</sup> COPE, E. M. (1877): *The Rhetoric of Aristotle*, II. Cambridge University Press, Cambridge. 7 („differ by change”); OKSENBURG RORTY, A. (1996): „Structuring Rhetoric” = uő (szerk.): *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London. 15 („those modifications [?] [metaballontes] which bring about changes in [a person’s] judgments”).

<sup>8</sup> LEIGHTON, S. R. (1996): *Aristotle and the Emotions*. In: RORTY (szerk.), *I. m.*, 210, 220; mindkét lehetőséget fenntartja LAUTNER P.: *Harag és gyűlölet a Rétorikában*. In: RADVÁNSZKY A. (szerk.): *Rétorika – Irodalom – Poétika. Pázmány Irodalmi Műhely. Tanulmányok* (2011), 10. köt. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba. 33–34.

Ez a változás vonatkozhat egyrészt arra, hogy *a)* a nyugalmi állapotból, amelyben esetleg a hallgatóság nem viszonyult jellegzetes módon a tárgyalt és döntést kívánó üggyhöz, valami határozottabb, intenzívebb érzelmi viszonyulás ragadja magával a hallgatókat. Másrészt vonatkozhat arra is, hogy *b)* az egyik fajta érzelmi viszonyulásból váltanak, változnak át a másikba. Végül pedig jelentheti azt is, hogy *c)* a *pathoszok* a megfontolásban és döntésben meghatározó szerepet játszó *logosz* szerepét módosítják, befolyásolják, „átszínezik”. (Ebben az esetben a „különbözés” arra vonatkozna, hogy a *pathoszok* révén a pusztán a racionális érvelés és megfontolás alapján hozott *kriszisz*hez viszonyulnak másképpen, azt módosítják a hallgatók.) E három lehetőség között a bennünket érdeklő kérdés szempontjából nem szükséges döntenünk: voltaképpen ugyanis a *c)* lehetőségben az *a)* és a *b)* is benne foglaltatik: nyilván *azért* viszonyulnak másképpen az emberek az ítéletekhez vagy döntésekhez, *mert* a *pathosz* hatására megváltoztak; az *a)* és a *b)* pedig csakis a *c)* felől nyeri el értelmét: a *pathétikus* megváltozásnak az a jelentősége, hogy ennek hatására másképpen döntünk, másképpen ítélnünk.

Két dolog azonban már ezen a ponton is gondolkodóba ejthet bennünket. Az egyik nyelvi természetű. Mint arra már utaltam, fölmerül a kérdés, hogy ha a *pathosz* és a változás összefüggése ezen a helyen nem foglal magában a fentieknél többet, akkor voltaképpen mi szükség van itt a „megváltozván” szóra? A mondat első része tökéletesen érthető lenne, és lényegében a propozicionális tartalma sem változna meg, ha a „megváltozván (μεταβάλλοντες)” szót kihagynánk belőle: „A *pathoszok* azok, amik révén (az emberek) másképpen viszonyulnak az ítéletekhez”.<sup>9</sup> Ha a változásnak itt nincsen semmi, pontosabban csak az előző bekezdésben körülírt laza jelentése van, akkor a szerkezet így is tökéletesen kielégítő megfogalmazását nyújtaná a közölni kívánt tartalomnak.<sup>10</sup> Úgy gondolom, ez arra mutat, hogy a „megváltozván” szónak nagyobb konceptuális terhet kell hordoznia.

Amikor a *Nikomakhoszi etika* második könyvének negyedik fejezetében Arisztotelész felosztja mindazt, ami a „lélekben van”, akkor a *pathoszokat* is a lelki jelenségek közé sorolja: „Affekciónak nevezem a vágyat, a haragot, a félelmet, a merészséget, az irigységet, az örömet, a barátságot, a gyűlöletet, a megkívánást, a féltékenységet, a szájalmat, általában véve mindazt, amivel gyönyör vagy fájdalom jár együtt” (*Nikomakhoszi etika* 1105b21–23). Néhány sorral ezután pedig a *pathosz* kapcsán felbukkan egy olyan megfogalmazás, amely a *Rétorika* „megváltozván” szavának vonatkozásában a második elgondolkodtató összefüggést villantja fel: „az affekciók vonatkozásában »mozogni« mon-

<sup>9</sup> A μεταβάλλοντες persze konkrétabbá teszi az alanyt, de a görögben állhat jelölt alany nélküli mondat, odaértett általános alannal, többes szám 3. személyű állítmánnyal.

<sup>10</sup> LEIGHTON például, miközben a szóban forgó szakasz fordításakor még megkülönbözteti a három tényezőt („Emotions are the things on account of which the ones altered differ with respect to their judgement” [206]), a későbbiekben a szakasz magyarázata során már kihagyja a „változás” mozzanatát, pontosabban közvetlenül átviszi azt az ítéletekre („the characterization of emotion [...] describes emotions as that on account of which judgments change” [210], „emotions alter judgment, are an alteration of judgement” [220]).

danak bennünket (κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα), viszont az erények és a hitványságok vonatkozásában nem azt mondják, hogy »mozgunk«, hanem hogy »valamilyen állapotban vagyunk« (διακείσθαι πως) (1106a4–6). Itt persze fölvetődhet, hogy a λεγόμεθα („mondanak bennünket”) távolságtartást is kifejezhet Arisztotelész részéről ezzel a szóhasználattal szemben. Viszont ennek ellene szól egyrészt az, hogy maga a megkülönböztetés teljesen arisztotelészi: a *pathosz* a léleknek valamiféle mozgékony, mozgalmas, változékony állapotára utal, a *hexisz* ellenben tartós állapotra, *habitusra*, beállítódásra. (A megkülönböztetéshez lásd a *Katégoriák* nyolcadik fejezetét, amelyet az I. 3. alfejezetben részletesen tárgyalni fogok.) Másrészt pedig az, hogy Arisztotelész egy másik gyakorlati filozófiai művében található még egy olyan hely, ahol az „érzelem” jelentésben álló *pathosz* összekapcsolódik a mozgással, s ezen a helyen nincs jele még annak sem, hogy Arisztotelész távolságot tartana a megfogalmazás *módjával* szemben. (Ahogyan mondtam, a *Nikomakhoszi etika* előbb idézett helyén is legfeljebb a szóhasználat kapcsán állíthatjuk ezt a távolságtartást, maga a gondolat azonban ott is teljesen arisztotelészi.) A *Politikában* ugyanis azt olvassuk, hogy a *pathosz* (például a száanalom és a félelem – két, a *Rétorikában* is tárgyalt affekció) mindenkinek a lelkében megvan, de néhányaknál erősebben lép föl, s ők „hajlamosak arra, hogy ennek a mozgásnak a hatása alá kerüljenek (καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν)” (1342a4–8). A *pathosz* tehát itt is a mozgással kerül összefüggésbe.

2. Rendben, mondhatná erre valaki, tegyük fel, hogy ez elfogadható. De mi köze mindennek a *Rétorika* meghatározásához? Hiszen ott nem azt olvassuk, hogy „mozogván” vagy „megmozdulván”, hanem hogy „megváltozván”: nem *kinészis*ről, hanem *metaboléről* van szó – már ha egyáltalán. Csakhogy, miként ezt Arisztotelész ismerői jól tudják, a *Filozófusnál* a *kinészis* és a *metabolé* szoros kapcsolatban van egymással. Ha az adott összefüggés megengedi a lazább szóhasználatot, akkor Arisztotelész megkülönböztetés nélkül használja a kettőt (például *Fizika* 200b12, 32–33, illetve az egész III. 1; 224a21–30, illetve az egész V. 1 stb.). Ugyanakkor ahol finomabb megkülönböztetésre van szükség, ott különbséget tesz mozgás és változás között: a változás a szélesebb értelmű terminus, amely magában foglalja a mozgást is; minden mozgás változás, de nem minden változás mozgás (a változás másik két fajtája a létrejövés és a pusztulás). Közelebbről a mozgás a változásnak az a fajtája, „amely hordozóból hordozóba (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον) [történik]” (*Fizika* 225a34–b1, BOGNÁR László fordítása). Mivel a szónoklattan összefüggésében nem keletkezésről és pusztulásról van szó, ezért amikor a gyakorlati filozófiai művekben a *pathoszok* és a mozgás (*kinészis*) összefüggéséről olvasunk, akkor ez az összefüggés átvihető a *Rétorika pathosz-meghatározására* is, ahol a „változás” szemantikája és a *metabolé* fogalmi tartalma jut érvényre.

Ezen a ponton pedig érdemes egy pillantást vetnünk a *pathosznak* a metafizikai és természetfilozófiai munkákban adott értelmezéseire, elsősorban abból

a szempontból, hogy milyen viszony van *pathosz* (mint „hatáselszenvedés”) és mozgás/változás között. Az alábbi áttekintés során nem törekszem arra, hogy a *pathosz*-fogalom minden fontosabb előfordulásáról, vagy akár csak minden fontosabb fogalmi mozzanatáról számot adjak. E kérdéskörrel nemrégiben jelent meg egy – a *pathosz* mint „érzés” (*das Gefühl*) értelmezésére összpontosító, de egyéb mozzanatokat is részletesen tárgyaló – monumentális áttekintés.<sup>11</sup> De ha kifejezetten a *Rétorika pathosz*-fogalmának azon értelmezéseire vagyunk kíváncsiak, melyek kapcsolatot teremtenek a szónoklattani munka és Arisztotelész egyéb művei (leggyakrabban az etikák és *A lélek*) között – közülük is csak a frissebbekre és fontosabbakra –, akkor is több kötetnyi magyarázó szöveget találunk.<sup>12</sup> Az alábbiakban tehát a *pathosz* különböző fogalmi tartalmai közül csak azokat az elemeket idézem föl, s ezekre vonatkozólag is csupán a legszükségesebb magyarázatra szorítkozom, amelyek a *Rétorika*, sőt még szűkebben, a korábban idézett *pathosz*-definíció (1378a19–22) szempontjából valamiképpen számításba vehetők.<sup>13</sup>

Arisztotelész a *Metafizika* fogalommagyarázatokat tartalmazó V. könyvének 21. fejezetében a következőképpen határozza meg és különíti el a *pathosz* különböző jelentéseit:

„*pathosz*nak nevezzük (1) a szó egyik értelmében a minőséget (ποιότης), amelyre vonatkoztatva más milyenné válás (ἀλλοιοῦσθαι) történhet, amilyen például a fehér és a fekete, az édes és a keserű, a nehézség és a könnyűség és valamennyi más efféle. (2) Másik értelemben ezeknek a megvalósulását, vagyis a már bekövetkezett más milyenné válást (ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη). (3) Továbbá ezek közül elsősorban azt, amikor a más milyenné válások és mozgások ártalmasak, legfőképpen a fájdalommal járó károkat. (4) Ezen kívül pedig a súlyos és fájdalmas szerencsétlenségeket is *pathosz*oknak nevezzük” (*Metafizika* 1022b15–21).

<sup>11</sup> KREWET, M. (2011): *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*. Winter, Heidelberg.

<sup>12</sup> Csak a későbbiekben többször hivatkozott munkákra utalva: FORTENBAUGH, W. W. (2006): Aristotle's Rhetoric on Emotions. In: uő, *Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden–Boston. 9–37; RAPP, i. m., 2. 543–583; LEIGHTON, i. m.

<sup>13</sup> Ebben a rekonstrukcióban a legnagyobb segítséget a következő összefoglalások nyújtották (melyeket azonban nem követek minden ponton és minden értelmezésükben): BAUMGART, H. (1873): *Pathos und Pathema im Aristotelischen Sprachgebrauch. Zur Erläuterung von Aristoteles' Definition der Tragödie*. Wilhelm Koch, Königsberg; OKSENBERG RORTY, A. (1984): Aristotle on the Metaphysical Status of 'Pathos'. *The Review of Metaphysics*, Vol. 37, 521–546. Rorty egy későbbi tanulmányában kifejezetten is azt állítja, hogy Arisztotelésznek a *Rétorikában* olvasható *pathosz*-meghatározása a *pathosz*ról a *Metafizikában* adott általános definíció központi elemét fejt ki, vagyis hogy a *pathosz*ok olyan külső forrásból eredő és kontingens változások, amelyek hatással vannak a személy ítéletére és motivációjára. Állítását azonban nem fejt ki bővebben és nem támasztja alá részletes indokolással (*Structuring Rhetoric*: 15). Tanulmányomban éppen erre teszek kísérletet. RAPP, C. (2005): „*pathos* / Widerfahrnis, Affekt. In: Otfried Höffe (kiad.): *Aristoteles-Lexikon*. Kröner, Stuttgart. 427–436.



Az idézett *Rétorika*-részlet szempontjából ennek a felsorolásnak az első két eleme érdemel figyelmet: a *pathosz* a minőséget, egy létező valamilyen tulajdonosságát jelenti, amely képes arra, hogy változáson menjen keresztül, valamint jelenti magát ezt a változást, és még a változás eredményét is. Ez a változás pedig az, amelyet Arisztotelész „minőségi változásnak” vagy „másmilyené válásnak” (*alloiuszthai, alloiósizis*) nevez. Természetesen itt a *pathosz* és a változás fizikai minőségeket, illetve folyamatokat jelent, ám mint látni fogjuk, egyrészt ez a fajta változás is megjelenik a lélekelmélet s így – föltételezésem szerint – a retorikai érzelemelmélet kontextusában is, másrészt az elméleti filozófia területén használt *pathosz*-fogalom is utalhat lelki minőségre és annak megváltozására.

Az a változás, amely a *pathosz* mint fizikai minőség kapcsán megjelenik, a minőségi változás vagy „másmilyené válás”. A minőségi változás az általánosabb értelmű változás (*metabolé*) különböző fajtái közül az egyik. *Fizika* című munkájában Arisztotelész ezzel kapcsolatban a következőt mondja: „Ha tehát a kategóriák a szubsztanciára, a minőségre, a helyre [és az időre],<sup>14</sup> a viszonyra, a mennyiségre, a ráhatásra és a hatás elszenvedésére (πάσχειν) oszlanak, akkor szükségképp három mozgás (κινήσεις) van: a minőségé, a mennyiségé és az, amely a hely vonatkozásában történik” (*Fizika* 225b5–9; Bognár László fordítása, apróbb módosításokkal).<sup>15</sup> Itt Arisztotelész ugyan a „mozgás” (*κίνησις*) szót használja a „változás” (*metabolé*) helyett, de már tudjuk, hogy a változás a szélesebb értelmű terminus, amely magában foglalja a mozgást is. A mozgás a változás alfaja, amelynek egyik megvalósulási lehetősége az, amikor valaminek a minősége változik meg, megy át egyik minőségből a másikba (például egy fehér színű dolog fekete színű lesz). A *Metafizika* megfogalmazása szerint pedig (ahol a *pathosz* szerepel a *poiotesz/to poion*, vagyis a „milyen”, a „minőség” kategóriájának megfelelőjeként) ez a változás a másmilyené válás: „A másmilyené válás a minőség szerinti változás (ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος)” (*Metafizika* 1069b12).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Ross kirekeszti a καὶ τῷ ποτὲ megfogalmazást.

<sup>15</sup> Vö. *Fizika* 202b25–28: „[A mozgás mint] másmilyené válás a másmilyené válni képes dolognak mint másmilyené válni képesnek a megvalósulása. Még érthetőbben: a lehetőség módján hatást tenni képes és az azt elszenvedni képes dolognak mint ilyennek [a megvalósulása a mozgás], teljes érvényűen is és aztán külön-külön az egyes [mozgásokat] tekintve is, [legyen az] akár házépítés, akár gyógyítás” (BOGNÁR László fordítása). Meglepő, hogy itt a házépítés példája kerül elő, hiszen ez – gondolhatnánk – nem másmilyené válás: az építőanyagok nem „másmilyené válnak” az építés során, hanem valami új szubsztancia jön létre belőlük azáltal, hogy megfelelően egybeépítik őket. És valóban: másutt nem másmilyené válásként, hanem létrejövésékként hozza fel ezt a példát Arisztotelész; a létrejövésnek az a változata ez, amikor nem a szó szoros értelmében vett keletkezésről, hanem „valamivé válásról” (τὶ γίνεσθαι) van szó (*Fizika* 225a12–17; vö. a ház és az építőanyagok példájának említésével, terminológiailag is kifejtettebben: 245b9–246a9, 246a17–20). A gyógyítás példája érthető (ekkor a test a betegség/egészség szembeállítás mentén változik meg, miközben „hordozóként” ugyanaz marad) és sokszor használt példa a másmilyené válásra.

<sup>16</sup> Hasonlóan *Fizika* 226a26: „a minőség vonatkozásában történő mozgás a másmilyené válás (ἢ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποῖον κίνησις ἀλλοίωσις)” (BOGNÁR László fordítása). Vö. A *létrejövés és a pusztulás* című traktátus egy megfogalmazását, ahol arról van szó, hogy a másmilyené válás az, amikor a hordozó (a *hüpokeimenon*, a szubsztrátum) megmarad, ám minőségei megváltoznak (μεταβάλλη ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθειν), például a test hol egészséges, hol beteg, de eközben ugyanaz marad; vagy a bronz

A *pathosz* és a változás, közelebbről más milyenné válás kapcsolódik össze a *Katégoriák* 14. fejezetében, ahol Arisztotelész a mozgás (*kinészisz*) kategóriáját különböző változatokra osztja fel, s emellett érvel, hogy a más milyenné válás (*alloiósizisz*) önálló mozgásfajtának számít. „Mert úgyszólván minden, de legalábbis a legtöbb hatás elszენvedésekor (κατὰ πάντα τὰ πάθη ἢ τὰ πλείστα) más milyenné válunk (ἀλλοιοῦσθαι), úgy, hogy eközben egyetlen más mozgásban (κινήσεων) sincs részünk” (*Katégoriák* 15a20–22). A minőségi változás tehát a változás vagy mozgás önálló változata, amely itt is a hatáselszenvedéssel (*pathosz*) függ össze.

A későbbiek szempontjából azt is fontos tudnunk, hogy a „minőség” és egyszersmind a minőség „megváltozása” értelmében vett *pathosz* az elméleti filozófia összefüggésében sem csak fizikai minőséget és ilyen értelmű változást jelenthet. A *Metafizika* egy helyén Arisztotelész, amikor a „hordozó” (*hüpokeimenon*, szubsztrátum) és annak tulajdonságai között tesz különbséget, a következőt mondja: „Ami a minőségek számára (τοῖς πάθεσι) hordozóként szolgál (τὸ ὑποκείμενον), az az »ember«, a »test« vagy a »lélek«; a minőség pedig (πάθος) a »művelt« vagy a »fehér«” (1049a29–30). Ebben a mondatban a *pathosz* a lelki minőségekre (affekcióra) is utal: műveltnek lenni nem fizikai állapot és nem fizikai hatás (mozgás vagy változás) eredménye.<sup>17</sup>

A *pathosz* fogalom természetfilozófiai és metafizikai tartalmainak áttekintése során arra kell még végül némileg hosszabban kitérni, hogy Arisztotelész elméletében a hatás elszენvedése (*paszkhein*, *pathészisz*) maga is egyfajta képesség (*dünamisz*), a „hatáselszenvedés képessége”, amelynek megvalósulása vagy működése (*energeiája*) van: ez lesz maga a *pathosz* mint a már bekövetkezett, elszენvedett hatás. Szigorú értelemben tehát a hatást elszენvedő dolog sem egyszerűen „passzív”, hanem a változás során, melynek eredményeképpen egy benne rejlő lehetőség (*dünamisz*) megvalósul (*energeia* vagy *entelekheia*), a saját lehetőségei közül „valósítja meg” az egyiket.<sup>18</sup> Ennek során azonban abban az értelemben természetesen nem aktív, hogy a benne rejlő lehetőség megvalósulása egy másik létezőnek a rá gyakorolt hatását igényli: csak erre a hatásra fogja a maga *energeia*-létmódját elérni, önállóan, a „maga erejéből” nem képes erre (Vö. *Fizika* III. 1).

---

hol kerek, hol meg szögletes, miközben ugyanaz marad (319b10–14; valamint b33: a *pathosz*, vagyis a minőség szerinti változás a más milyenné válás [κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν, ἀλλοιωσις]).

<sup>17</sup> Vö. *Metafizika* 1020b8–13, ahol a „minőséget” ugyan nem a *pathosz* szó jelöli, hanem a *to poion*, de a minőség és a más milyenné válás kapcsán Arisztotelész a „változáson átmenő dolgok testének más milyenné válása (ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων)” után nem fizikai, hanem erkölcsi, tehát részben lelki kategóriákat említ: „[Minőségnek mondjuk] továbbá a kiválóság és a hitványság értelmében [vett tulajdonságot], és általában véve a rosszat és a jót (ἔτι κατ’ ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ὅλως τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν)”. Ahogyan a *Fizika* VII. 3. alapján rövidesen látni fogjuk, a kiválóság és a hitványság (*areté* és *kakia*) éppúgy jelenthet fizikai, mint erkölcsi vagy lelki jellemzőt.

<sup>18</sup> KREWET, *I. m.*, 582–586.



Ennek a mozzanatnak azzal kapcsolatban lesz számunkra jelentősége, hogy amikor ARISZTOTELÉSZ a *Nikomachoszi etika* második könyvének korábban már idézett helyén (1105b20) felsorolja a lélek erkölcsfilozófiai szempontból fontos tartalmait, akkor a *pathosz*ok és *hexisz*ek (beállítódások) mellett *dünamisz*okat (képességeket) is említ harmadikként. Az ilyen értelmű *dünamisz* az, „amelynek révén, ahogyan mondják, át tudjuk élni az említett [affekciókat] (καθ' ὅς παθητικοὶ τοῦτων λεγόμεθα), például amelynek révén képesek vagyunk (δυνατοὶ) haragot, fájdalmat vagy szánalmat érezni” (1105b23–25). Mondhatjuk tehát azt, hogy a *pathosz* egy, a lélekben rejlő képességnek – mégpedig, az említett paradox módon: „passzív képességnek” – a működésbe jövése, mégpedig valamilyen külső hatásra:<sup>19</sup> például egy szónoknak a hallgatóság érzelmeit fölébresztő beszéde hatására. Ezek a *dünamisz*ok tesznek bennünket *pathétikussá*, s ez a szó, az „afficiálhatóság”, mint ezt mindjárt látni fogjuk, világos kapcsolatot teremt a természetfilozófia és az érzelemelmélet, vagyis a fizikai és a lelki hatáselszenvedés (ily módon pedig a „szenvedélyek”) között.

Az *Eudémoszi etika* második könyvének második fejezetében Arisztotelész részletesebb számadást ad erről a sajátos *dünamisz*ról, s ennek során a *pathosz*ok működéséről is többet tudunk meg – bár itt sem kapunk minden kérdésre kiterjedő elemzést. Arisztotelész itt megkülönbözteti az *éthosz*okat (jellemeket vagy jellemvonásokat, erkölcsi karakterjegyeket) mint minőségeket (*poiotész*) az affekcióktól, amelyek vonatkozásában nem beszélhetünk „minőségről” (κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης), hanem azt mondjuk, hogy „(a lélek) általuk (vagy rájuk vonatkozólag: a κατὰ μὲν ταῦτα ide is értendő) hatást szenved el (πάσχει)” (1220b14–15). (Ebben az összefüggésben is tanulságos a *Katégoriák* nyolcadik fejezetének dolgozatom I. 3. részében elemzendő megkülönböztetése a *hexisz* mint „minőség” és a *pathosz* mint „elszenvedett hatás” és az ennek eredményeként fellépő, futólagos állapot között.) De minek a vonatkozásában jelentik az *éthosz*ok a lélek „minőségét”? Arisztotelész válasza így szól:

„[A jellemvonások] a *pathémák*ban megnyilvánuló képességek vonatkozásában [számítanak minőségnek] (κατὰ τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων), amely képességek alapján *pathétikus*nak mondják az embereket (καθ' ὅς ὡς παθητικοὶ λέγονται), valamint az alkatok [vagy beállítódások] vonatkozásában (κατὰ τὰς ἔξεις), amelyekre tekintettel (καθ' ὅς) azt mondják róluk, hogy az említett *pathosz*okra vonatkozóan (πρὸς τὰ πάθη ταῦτα) valahogyan hatást szenvednek vagy éppen nem szenvednek el (πάσχειν πῶς ἢ ἀπαθεῖς εἶναι)” (*Eudémoszi etika* 1220b7–10).

A kacifántos fordítás, amely a *pathosz*ra vonatkozó névszói kifejezéseket lefordítatlanul hagyja, talán láthatóvá teszi a szövegrész bonyodalmain. A szakaszban

<sup>19</sup> BROADIE, S. (2002): Commentary. In: Aristotle: *Nicomachean Ethics* (ford. ROWE, C., bev. és komm. BROADIE, S.). Oxford University Press. 302.

a *pathoszok* és a velük kapcsolatos egyéb szóalakok (*pathéma*, *pathétikosz*, *paszkhein*, *apathész*) nyilván valamiféle érzelemelméleti jelentésben állnak, tehát affektív (emocionális) állapotra, affektusra vagy affekcióra vonatkoznak közvetlenül, mindazonáltal olyan erősen megidézük a *Fizika* hetedik könyvének harmadik fejezetében és a *Katégoriák* nyolcadik fejezetében olvasható okfejtéseket, hogy célszerűnek láttam a *pathosz*-kifejezéseket olyan alakban meghagyni, amelyben egyként vonatkoztathatók természetfilozófiai és erkölcsfilozófiai fogalmi összefüggésekre.<sup>20</sup> A δυνάμεις τῶν παθημάτων (a fordításban: „*pathémákban* megnyilvánuló képességek”) szerkezetben Dirlmeier a *pathémát pathoszként* érti (pontosabban talán azt mondhatnánk, hogy itt a *pathéma* nem egy affekció, hanem az affekció nyomán létrejött állapot – a *pathosz*, mint már láttuk, ezt is jelentheti), nyelvtanilag pedig *genitivus subiectivusként*, vonatkoztatva ugyanebben a fejezetben az 1220b15–17-re,<sup>21</sup> ahol a szóban forgó *dünamiszokról* azt olvassuk, hogy (az emberek) általuk „működnek (ἐνεργοῦντες)” egy bizonyos *pathosz* vonatkozásában (tehát általuk élük át az adott *pathoszt*, például ezen *dünamisznak* köszönhetően lesznek haragosak), tehát valamiféle aktivitás társul hozzájuk. Egyszersmind azonban – éppen úgy, ahogyan fentebb a *Fizika* III. 1. alapján megfogalmaztam – természetesen ez az „aktivitás” voltaképpen „passzivitást” jelent, tudniillik azt a működést, amely akkor következik be, ha valamit *elszenvedünk*.<sup>22</sup> Ezen *dünamiszok* alapján *pathétikoszok* vagyunk, vagyis alkalmasak arra, hogy *pathosz* részesévé váljunk: hatás szenvedjük el. (Vö. *Politika* 1254b8, ahol Arisztotelész használja a lélek „*pathétikus* része [τῷ παθητικῷ μορίῳ]” kifejezést.)

Ha az *Eudemoszi etika* összefüggésében nézzük, akkor mindez, ahogyan említettem, az érzelmekre vonatkozik: az érzelmek átélésének *dünamisz*a aktíválódik ilyenkor bennünk, s a *pathétikosz* eszerint azt jelenti, hogy alkalmas vagy hajlamos valamilyen érzelm átélésére. Másfelől viszont ezek az affekciók és az afficiálhatóság nemcsak a lelki tartalmak vonatkozásában nyerhetnek értelmet, hanem nagyon erősen földidézük azt a természetfilozófiai összefüggést is, amely szerint egy dolog *aretéje* és *kakiája*, tehát „*kiválósága*” vagy „*erénye*” és „*hitványsága*” – nyilvánvaló ebben a szóhasználatban fizikainak és erkölcsinek az összefüggése – az adott dolgot bizonyos hatásokkal szemben bizonyos módon fogékonnyá (*pathétikussá*) teszi (ὡδὶ παθητικόν), más hatásokkal szemben viszont közömbössé vagy nem fogékonnyá (ἀπαθές): olyanná, amely az adott hatásra nem reagál (*Fizika* 246b17–20). S ugyanez áll a lélekben lévő *hexisz*ekre (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἑξέων) is: „[*birtokosát*] az erény jó, a hitványság pedig rossz alkattal ruházza fel a jellegzetes tulajdonságok [vagy affekciók, *pathoszok*]

<sup>20</sup> Az *Eudemoszi etika* idézett helye és a *Fizika* VII. 3. közötti összefüggésekre már Ernst KAPP fölhívta a figyelmet disszertációjában: *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Freiburg i. B., 1912, 44 A. 86. (Nem láttam; utal rá ARISTOTELES [1962]: *Eudemische Ethik* [ford. DIRLMEIER, F.]. Akademie, Berlin. 243; a továbbiakban: DIRLMEIER, *Eudemische Ethik*.)

<sup>21</sup> DIRLMEIER, *Eudemische Ethik*, 242.

<sup>22</sup> A *pathosznak*, Franz Dirlmeier megfogalmazása szerint, két oldala van: egyfelől a merőben passzív állapotyszerűség (*die rein passive Zuständigkeit*) és a működő, aktív, *energeia*-lét (*das Energetische*). (DIRLMEIER, *Eudemische Ethik*, 242.)

vonatkozásában (πρὸς τὰ οἰκεῖα πάθη)” (247a3–4, BOGNÁR László fordítása, az én kiegészítésemmel). Látható, hogy a *Fizika* szövege ezen a helyen a másmilyen-né válás (*alloiósizis*) magyarázata során nyíltan összekapcsolja a fizikai testek és hatások elméletét a lelki jelenségek és hatások elméletével: a *pathosz* fogalmisága képes arra, hogy kapcsolatot teremtsen a kettő között, amennyiben ez mind a fizikai, mind a pszichikai minőségek és változási folyamatok leírására alkalmas.

Az *Eudémuszi etika* erre a természetfilozófiai magyarázatra vonatkoztat visszsa, csak éppen úgy, hogy az itt olvasható szókészlet (mely megegyezik a *Fizika* most idézett szakaszának nómenklatúrájával) ezúttal már a morálpiszichológia érzelemelméleti összefüggésében olvasandó, s ennek megfelelően másként is fordítandó. Ennek az összekapcsolásnak nagy jelentősége van az egész okfejtésemre nézve: a *pathoszok* metafizikai és fizikai státusza ezáltal válik vonatkoztathatóvá a lelki *pathoszokra*, s ezáltal a *Rétorika pathoszaira* is.<sup>23</sup>

Összefoglalva az eddigieket: az elméleti filozófiai művek *pathoszra* vonatkozó tudósításai alapján azt mondhatjuk, hogy a *pathosz* elsődlegesen egy létező valamilyen tulajdonságára, valamilyen „minőségre” utal, s ebbe néhány helyen kifejezetten beleértődik a „lelki minőség”, valamilyen lelki (erkölcsi) tulajdonság vagy állapot is. A későbbiek során ugyancsak fontos lesz, hogy a *pathosz* egyszerűs mind ennek a minőségnek a *megváltozására* is utalhat, mégpedig a változásnak (*metabolé*) arra a szűkebb értelmére, amely a „minőség szerinti mozgást (változást)” jelenti (*Fizika* 225b5–9), s ez a sajátos *kinésizis* a „másmilyen-né válás”: az *alloiósizis*, amely „egy minőség tekintetében megy végbe” (*Metafizika* 1069b12). Az *Eudémuszi etika* 1220b7–10-t és a *Fizika* VII. 3-at (246b17–247a4) összeolvasva pedig azt találtuk, hogy Arisztotelész a *pathoszok* értelmezése során kifejezetten is épít a természetfilozófiai elméletben megfogalmazottakra. A két terület közötti kapcsolat – ha nem is minden ponton teljes világossággal – megragadható, ezáltal pedig a *Rétorika pathosz*-definíciójában szereplő μεταβάλλοντες értelmezéséhez fontos támpontokat nyertünk. A következő alfejezetben Arisztotelész lélekfilozófiáját veszem szemügyre annak érdekében, hogy ennek a kapcsolatnak a jellegét pontosabban leírhassem.

<sup>23</sup> Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezmem két dolgot. Az egyik, hogy a *Fizika* VII. 3. szövege itt erősen romlott, s a vonatkozó fejezet (az első és második fejezettel együtt) két változatban maradt ránk (fentebb a Wagner és Ross által is hitelesnek elfogadott változatot idéztem); ezen kívül, miként Hans Wagner megjegyzi, az egész könyv nehezen illeszthető be a teljes mű összefüggésébe, s az egész könyvön belül is különösen igaz ez a harmadik caputra. (Aristoteles [1972]: *Physikvorlesung* [ford. WAGNER, H.]. Akademie, Berlin. 388, 275.) A másik, hogy a fentiekben legfeljebb körvonalazni vagy még inkább csak jelezni tudtam az itt megragadható kapcsolatot a természetfilozófia és a pszichológia között (mely utóbbi a fent elemzett helyen morálpiszichológiaként jelenik meg, de értelmezésemben a retorika pszichológiai elméletére is vonatkoztatónak kell lennie), de még számos kérdés maradt nyitva, melyekben – az igazat megvallva – egyelőre nem látok tisztán. Például hogy milyen pontosabb értelemben kellene vennünk a *Nikomakhoszi etika* és az *Eudémuszi etika pathoszaival* kapcsolatban emlegetett *dünamisz*? Vajon – a *Metafizika* kilencedik könyvének megkülönböztetését használva – képesség vagy potencialitás? Az érzelemként értett affekció vagy inkább afficiálódás „mozgás” (másmilyen-né válás) vagy „működésbenlét” (*energeia*)? E kérdések megválaszolása további munkát igényel. (Már ha abból a derülőtől föltételezésből indulunk ki, hogy egyáltalán választ kaphatunk rájuk.)

3. A *pathosz*-fogalomnak a fizikai és metafizikai összefüggésben körvonalazott tartalmi közül a két legfontosabb elem megjelenik a lélekfilozófia kontextusában is, s ez a *Rétorika pathosz*-felfogása kapcsán is fontos lesz: egyfelől a mozgás (változás), másfelől a hatáselszenvedés. A lélekről szóló traktátus elején olvassuk a következőket: „Úgy látszik, a lélek valamenyi affekciója (τὰ τῆς ψυχῆς πάθη) is testhez van kötve (μετὰ σώματος): indulat, szelídség, félelem, szánsalom, elszáns, továbbá az öröm, meg a szeretet és a gyűlölet. Mert velük egyidejűleg a test valami hatást szenved el (πάσχει τι)” (A *lélek* 403a16–19; BODNÁR István – BRUNNER Ákos – STEIGER Kornél fordítása). A *pathosz*ok mint a fizikai hatáselszenvedések, illetve mint az ezek következményeiként fennálló állapotok között egyfelől, valamint a lelki folyamatok között másfelől az teremti meg a kapcsolatot, hogy a *pathosz*okban a test és a lélek együttesen (ἄμα) afficiáltatnak. A lélek *pathosz*ai összekapcsolódnak a testi jelenségekkel (μετὰ σώματος), s ezt a kapcsolatot Arisztotelész nemcsak az állítás, hanem a megfogalmazás szintjén is jelzi, amikor – egyáltalán nem felszínes „szójátékként”, hanem magát a dolgot nyelviileg is megvilágító magyarázó elemként – kijátssza a πάθη és a πάσχει közötti kapcsolatot.<sup>24</sup>

Egészen nyíltan fizikai fogalomkészletet találunk néhány sorral ezután a lelki *pathosz*okra vonatkoztatva, ahol Arisztotelész ezen az alapon magának a léleknek (azzal a megszorítással, hogy vagy „minden, vagy az ilyen fajtájú” léleknek<sup>25</sup>) a vizsgálatát is a *phüszikosz* feladataként jelöli ki: „Ilyenek ezért a meghatározásaik is [ti. a *pathosz*oknak], például a harag: ilyen és ilyen testnek vagy résznek vagy képességnek egy bizonyos mozgása (κίνησις τις) ilyen hatásra ilyen cél végett. Ennélfogva a lélek (...) tanulmányozása a természettudós feladata.” (A *lélek* 403a25–28, BODNÁR István – BRUNNER Ákos – STEIGER Kornél fordítása.) Itt tehát bizonyosan a természetfilozófia aspektusából tekint a lélekre Arisztotelész. Nemcsak a *kinészisz* fogalom nyilvánvalóan terminusértékű előfordulása és a „természettudós” említése támasztja alá ezt, hanem az is, hogy Arisztotelész a harag itt olvasható definíciójában voltaképpen a négy ok fizikai elméletét alkalmazza. „Anyagi ok: ilyen és ilyen test, rész, képesség. Formai ok: egy bizonyos mozgás. Ható ok: ilyen hatásra. Cél-ok: ilyen cél végett.”<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vö. *Nikomakhoszi etika* 1128b10–15, ahol ARISZTOTELÉSZ a szégyenérzetről (αἰδώς, αἰσχύνεσθαι) azt mondja, hogy ez inkább *pathosz*hoz, mint *hexisz*hez hasonló, amennyiben inkább egyfajta félelemként határozható meg, s ahhoz hasonlóan megy végbe. „Akik ugyanis szégyellik magukat, azok elpiroznak (ἐρυθραίνονται γὰρ οἱ αἰσχυνόμενοι), akiket pedig halálfélelem fog el, azok elsápadnak. Tehát mindkettő testi jelenségnek (σωματικὰ) látszik valamiképpen, s ezt inkább az affekció, semmint a beállítódás jellemzőjeként (πάθους μᾶλλον ἢ ἔξεως εἶναι) tartjuk számon.” A *pathosz*szal együttjáró testi tünetek itt a *hexisz*től való megkülönböztetést teszik lehetővé.

<sup>25</sup> Ezzel a megszorítással ARISZTOTELÉSZ a fizikaitól tökéletesen elkülönülő lélek(rész)re, a *nuszra* utal, vö. A *lélek* III. 5; Az állatok részei 641a23–31; így Ross (Aristotle, *De Anima*, kiad., bev., komm. Ross, D. Clarendon, Oxford, 1961, 167–168) és THEILER (Aristoteles, *Über die Seele*, ford. Theiler, W. Akademie, Berlin, 1959. 90–91; a továbbiakban: THEILER, *Über die Seele*).

<sup>26</sup> ARISZTOTELÉSZ (2006): A lélek. In: uő, *Lélekfilozófiai írások* (STEIGER K. fordítását átdolgozta BODNÁR I. és BRUNNER Á.) Akadémiai, Budapest, 2006. 12; Theiler, *Über die Seele*, 90.

A lélek dolgában azonban, legalábbis ami a *pathosz*okat mint lelki jelenségeket illeti, korántsem csak a természettudós illetékes. Hiszen a *pathosz*ok mint „érzelme” vagy „szenvedélyek” kétarcú folyamatok: adhatunk róluk fizikai és a szó szorosabb, mai értelmében „pszichológiai” leírást és magyarázatot is, amely utóbbit Arisztotelész a „dialektikus” hatáskörébe utalja.<sup>27</sup> Arisztotelész ezt a tudományelméleti kettősséget magának a vizsgált dolognak a kétarcú természetével indokolja:

„Ám a természettudós és a dialektikus különbözőképpen határozza meg az egyes affekciókat, például, hogy mi a harag. Az egyik ugyanis azt mondaná, hogy ez a bántalom viszonzására irányuló törekvés (ὁρεξιν ἀντιλυπήσεως), vagy valami efféle, a másik meg, hogy a szív körüli vér és melegség forrongása (ζέσιν). Az egyik az anyagot (τὴν ὕλην) adja meg, a másik a formát és a szabályszerűséget (τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον)”. (A *lélek* 403a29–33; BODNÁR István – BRUNNER Ákos – STEIGER Kornél fordítása, apró módosítással.)

A *phüszikosz* az anyag, tehát a fizikai (itt konkrétan: fiziológiai) komponens felől közelít (s ennek során itt is egy intenzív folyamatot vagy mozgást állapít meg a harag *pathosza* kapcsán: a forrást, forrongást, buzogást). A dialektikus viszont a formát és a *logoszt* teszi meg irányadó szempontnak, tehát valamiképpen a dolog értelmét, jelentőségét, célját, a fizikain túlmenő magyarázatát, a jelenség bekövetkezésének és lezajlásának „szabályszerűségét”. Ennek során pedig a pszichológia, közelebbről a morálpeszichológia fogalomkészletét használja: az elszenvedett bántás vagy fájdalom (*lűpé*) viszonzására irányuló törekvésként (*orexisz*) határozza meg a haragot.<sup>28</sup>

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a „megváltozás” (μεταβάλλοντες) a *Rétorika* meghatározásában nem a szó köznapi értelmében áll, hanem Arisztotelész a *pathosz*ok által előidézett testi-fizikai változásra is utal vele. Ebben az értelemben a *pathosz*ok itt azok az affekciók volnának, amelyek fizikai aspektusból nézve a hallgatók fiziológiai állapotát változtatják meg (illetve ők maguk ezek a változások), dialektikai vagy (a mai értelemben véve) pszichológiai aspektusból nézve pedig a hallgatók lelki „minőségének” megváltozását idézik elő, olyan érzelmi-gondolati mozgást indítanak el bennük, amelyek azután befolyásolják az ítéleteiket. A *Rétorika* kontextusában természetesen a dialektikai vagy pszichológiai magyarázat lesz a fontos: a szónoknak azt kell tudnia, hogy miképpen kell a hallgatók lelkét a helyes irányba vezetnie, őket valamilyen irányban „felhangolnia” – a fizikai magyarázat a szónok szempontjából szükségtelen. Ezért nem kap szerepet – vagy legalábbis nem elsődleges szerepet

<sup>27</sup> A dialektika Arisztotelésznél olyan eljárást jelent, amely a közkeletű vélekedésekből (*endoxa*) indul ki, s belőlük von le következtetést, szemben a tudománnyal, amelynek premisszái igazak és egyszerűek (*Topika* 100a25–30).

<sup>28</sup> Vö. a *Rétorika* II. 2. (az I. 4. alfejezet végén általam is idézett) harag-meghatározásával.

és nem kifejtett tárgyalásban – a szónoklattani műben a „mozgás” vagy „változás” természetfilozófiai összefüggése. Mindazonáltal talán az eddigi felsorakoztatott érvek is igazolni tudják, hogy ez a fizikai magyarázat háttérelméletként ott rejlik a *Rétorika* elméleti hálózatában is, és a „megváltozván” szó éppen erre a burkolt elméleti háttérre utal. Ezt az értelmezést szeretném még alátámasztani, illetve konkretizálni a gyönyör és a fájdalom fogalmainak vizsgálatával a következő alfejezetben. Előtte azonban vegyünk szemügyre három olyan – lélektudományi vonatkozásban is releváns, bár elsődleges kontextusukat tekintve máshonnan származó – helyet, amelyek meglátásom szerint az eddigieknél is erősebb érveket kínálnak a kérdés megítéléséhez.

Elsőként érdemes a *Katégoriák* című munkához fordulnunk. Ennek a műnek egy helyén ugyanis a változás fizikája összekapcsolódik a lelki hatásoknak és azok eredményeinek a jelenségével, s mint látni fogjuk, itt a *pathosz* már egy olyan jelentést is magában foglal, vagy legalábbis egy olyan jelentéshez kerül közel, amely a *Rétorika* affekciótanának lesz a tárgya. Ráadásul ez a kapcsolat éppen egy a szónoklattani munkában is tárgyalt *pathosz*, a „harag” kapcsán nyer megfogalmazást.

A *Katégoriák* nyolcadik fejezetében elemzi Arisztotelész a „minőség” (*poiotész*) *katégoriáját*. A minőség az, aminek alapján valamit vagy valakit valamilyennek (*ποιοί τινες*) mondunk. A minőség első fajtája mindjárt két további típusra oszlik: az alkatra (*hexisz*) és az állapotra (*diathesisz*). Az alkat maradandóbb és tartósabb: ide tartoznak az erények is, például az igazságosság vagy a mértékletesség. (*Katégoriák* 8b25–35) (Ahogyan már láttuk, Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* is a *hexisz* terminust használja az erényeket is magukban foglaló lelki minőségekre vagy összetevőkre, s az emberek „milyenségére”, jellemvonásaik összességére erkölcsfilozófiai összefüggésben használja a „minőséget” jelentő *poiosz* szót is. S ugyanez a *hexisz* kerül elő a *Fizika* VII. 3. már idézett szövegében a testi és a lelki „alkatra” – mint tartósan fennálló tulajdonságra – egyaránt vonatkoztatva.) Az „erkölcsi minőség” (az erény vagy a hitványság) is a minőség kategóriájához tartozik tehát, mégpedig annak az alkatot és az állapotot tartalmazó első típusához.

A minőség harmadik típusa azután már közvetlenül is elvezet bennünket a *pathosznak* ahhoz a jelentéséhez, amely a *Rétorika* összefüggésében fontos lesz. Ezt a harmadik típust Arisztotelész *pathétikus minőségeknek* és *pathosznak* nevezi (*παθητικά ποιότητες καὶ πάθη*).<sup>29</sup> Közös jellemzőjük az, hogy valamilyen hatást (*pathosz*) kifejtésével vagy elszenvetésével állnak kapcsolatban: vagy úgy, hogy ők maguk gyakorolnak hatást az érzékekre (a méz *pathétikus* minősége az, hogy édes), vagy úgy, hogy valamilyen hatás eredményeként állnak elő (például amikor érzelmi hatásra elpirulunk) (*Katégoriák* 9a35–b19; vö. *Fizika* 226a28–29).

Ezután Arisztotelész a *pathétikus minőség* és a *pathosz* között is különbséget tesz. E különbségtevés során a *pathosz* már nem a „hatás”, hanem a „hatás

<sup>29</sup> A terminológiához lásd ARISZTOTELÉSZ (1993): *Katégoriák* (fordította RÓNAFALVI Ö., a jegyzeteket írta SZALAI S., a fordítást pontosította LAUTNER P.). Kossuth, Budapest, 61–62.



elszenvedésének eredményeképpen előálló minőség” jelentésben áll, ennyiben természetesen a „hatás” jelentésmozzanata itt is hozzákapcsolódik a szó használatához. Azokat a tüneteket (*szümptomákat*) nevezzük *pathosz*oknak, amelyek „könnyen megszűnő és gyorsan megváltozó hatásokból erednek”. Az ilyen *pathosz*ok nem „minőségei” valakinek a szó szűkebb, szigorú terminus értékében: például ha valaki szegyenében (διὰ τὸ αἰσχυνθῆναι) elpirul, őt ezért nem nevezzük mindjárt „pirosposzgásnak”, vagy ha valaki ijedtében (διὰ τὸ φοβεῖσθαι) elsápad, azt nem mondjuk mindjárt „sápadtnak” (mármint „sárgás arcszínűnek”),<sup>30</sup> hanem azt mondjuk róla, hogy „valami történt vele”, vagy a „hatás” jelentésmozzanatát kiugratva: „hatott rá valami”, „valamilyen hatást szenvedett el” (πεπονθέναι τι) (*Katégoriák* 9b28–33). A *pathosz* fiziológiai és pszichológiai jelentése itt már összekapcsolódik, a folyamat megragadása során – mondhatnánk – a *phüszikosz* és a *dialektikosz* egyaránt szóhoz jut: a szegyen és a félelem (mindkettő a *Rétorikában* is elemezett *pathosz*) hatására fiziológiai változás következik be, tudniillik megváltozik a bőrünk színe.

Ami pedig nekünk különösen is fontos lesz: kifejezetten pszichológiai-érzelemelméleti összefüggésben is beszélünk pathétikus minőségekről és *pathosz*okról is. Pathétikus minőség például, ha valaki haragos természetű (ὀργίλος) (*Katégoriák* 9b33–10a2). Itt tehát a pathétikus minőség nagyjából azt jelenti, hogy valaki „fogékony valamilyen *pathosz*ra”, még pedig kifejezetten „érzelem” jelentésben vett *pathosz*ra. A pathétikus minőségektől különbözteti meg azután Arisztotelész azokat a lelki *pathosz*okat, amelyek már nyilvánvalóan azonosak lesznek a *Rétorikában* taglalt *pathosz*okkal mint „érzelem” jelentésben vett affekciókkal:

„Amelyek [ti. amely »lelki jelenségek«] azonban gyorsan megszűnő hatások alatt jönnek létre, azokat *pathosz*oknak nevezzük; például ha valaki fájdalmában (λυπούμενος)<sup>31</sup> haragosabb (ὀργιλώτερος) lesz; mert aki ennek hatására haragosabb lesz (ὁ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει ὀργιλώτερος ὢν), arról nem azt mondjuk, hogy haragos természetű (ὀργίλος), hanem inkább azt, hogy valamilyen hatás alatt áll (πεπονθέναι τι). Tehát az ilyesmiket *pathosz*oknak nevezzük, nem pedig minőségeknek” (*Katégoriák* 10a6–10; RÓNAFALVI Ö. módosított fordítása).

Arisztotelész itt voltaképpen a „haragos természet” és a „haragra gerjedés” vagy „haragos állapot” között tesz különbséget. (Legalábbis ha nem alaptalan

<sup>30</sup> A görögben itt az első esetben *participium imperfectum*, a második esetben pedig melléknévből képzett főnév áll, ami talán a magyarnál jobban érzékelhetővé teszi a különbséget úgy, hogy közben mindkettő valamilyen „milyenségre” utal.

<sup>31</sup> RÓNAFALVI Ödön a λυπούμενος-t a „valaki, akit megbántottak” szerkezettel adja vissza. Ez a megoldás ugyan kapóra jönne az értelmezésemhez, de egyelőre megmaradok a semlegesebb vagy éppen hogy a fiziológiai összefüggést hangsúlyozó megoldásnál, mert nem akarom azt a látszatot kelteni, mintha már ezen a ponton eldöntöttem volna a kérdést, s a fordítással igyekeznék a szöveg értelmét a számomra kíváncsot irányba hajlítani.

így értenünk az eredetiben a melléknév alap- és középfokú alakjának használatával érzékeltetett különbséget.) Az első a lélek pathétikus minősége, a második a *pathosz*, amely egy „fájdalmat okozó”, „bántó” (λυπούμενος) hatás vagy affekció (*pathosz*), melynek eredményeképpen valaki olyan affektív állapotba (*pathosz*) kerül, amelyben őt a (korábbinál, vagy az átlagosnál, az „alapállapotnál”) intenzívebb harag jellemezi (ὀργιλώτερος). Ekkor az illető hatás alá került, elszenvedett valamit, történt vele valami, ami azután hatással volt rá, mégpedig affektív hatással (a πεπονθέναι τι itt mindezt egyszerre fejezi ki). A hatás alá kerülés pedig egyben egy változásra is utal, pontosabban egy változás alakjában jelenik meg: az illető „haragosabb” lesz. (Ezt a magyarázatot annak ellenére megkockáztathatónak vélem, hogy Arisztotelész itt nem használja a „változás” szókészletét, mindazonáltal az alap- és felsőfokú melléknévi alakok különbsége éppenséggel nyelvtanilag is jelzi a megváltozást, mégpedig leginkább minőségi változást, másmilyenné válást.) A *pathosz* fiziológiai jelentése tehát ezen a helyen zökkenőmentesen megy át a pszichológiai jelentésbe, vagyis a hatáselszenvedés éppúgy vonatkozhat fizikai, mint lelki-érzelmi hatásokra.

A második hely *Az állatok mozgása* című munkából való. Itt Arisztotelész arra igyekszik magyarázatot találni, hogy a lélek miként mozgatja a testet, vagyis hogy miként lesz a lélek különféle működéseiből testi mozgás. Ezzel kapcsolatban a következőket olvashatjuk:

„A másmilyenné válást (ἀλλοιοῦσι) a képzetek, az érzékelések és a gondolatok idézik elő. Egyfelől ugyanis az érzékelések (αἰσθήσεις) eleve bizonyosfajta másmilyenné válások (ἀλλοιώσεις), a képzet és a gondolkodás pedig maguknak a dolgoknak a hatóerejével bír (ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν). Mert [a meleg vagy a hideg vagy]<sup>32</sup> a kellemes vagy a félelmetes [dolog] formája, amelyet gondolatunkkal megragadunk, bizonyos tekintetben éppen olyan, mint amilyenek maguk a dolgok [melyekre a gondolat irányul]. Ezért van az, hogy akik csupán gondolnak [valami félelmetesre], azokat is remegés fogja el, és félelmet éreznek. Mert mindezek *pathoszok* és másmilyenné válások (ἀλλοιώσεις)” (*Az állatok mozgása* 701b16–23).

Ez a szakasz, azt hiszem, sok szempontból illeszkedő és egyben megvilágító magyarázatát nyújtja a μεταβάλλοντες előfordulásának a *Rétorika pathosz-meghatározásában*. Az idézett sorok szerint az érzékelés már önmagában is másmilyenné levés abban az értelemben, hogy fizikai változást involvál.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> NUSSBAUM kirekeszti a τοῦ θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ részt.

<sup>33</sup> Hogy Arisztotelésznek van-e ezzel kapcsolatban egységes álláspontja, az nekem nem világos. A *Fizika* 244b10–12-ben azt olvassuk, hogy az érzékelés során „valamiképpen az érzékekkel is másmilyenné válás történik (ἀλλοιοῦνται γὰρ πως καὶ αἱ αἰσθήσεις), az érzékelés ugyanis a test közreműködésével a megvalósulás módján [történő] mozgás (ἡ γὰρ αἰσθησις ἢ κατ’ ἐνέργειαν κίνησις ἐστὶ διὰ τοῦ σώματος), melynek során az érzékszerv valami hatást szenved el (πασχοῦσιν ἐν τῇ



Nekünk most a képzet (vagy elképzelés, képzetalkotás) és a gondolkodás (a gondolkodás mint aktus, valaminek az elgondolása) erejének kiemelése a fontos: ezek mintegy maguknak a dolgoknak (nyilván az érzékelt dolgoknak) az erejével rendelkeznek, olyan erővel hatnak ránk, mint maguk a(z érzékelt) dolgok. (A retorika összefüggésében ez a két tényező kap szerepet, hiszen itt általában olyasmikről van szó, olyasmikkal kapcsolatban és olyasmik révén kell érzelmeiket fölkelteni, amelyek nincsenek jelen, csak a képzelet és a gondolkodás „idézi elénk” őket.) A gondolat által megragadott forma ugyanis bizonyos tekintetben olyan, mint maguk az elgondolt dolgok (melyeket itt első sorban a „minőségük” felől gondolunk el, *mint* kellemest vagy félelmetest). Itt a „bizonyos tekintetben” (τρόπον γάρ τινα: „bizonyos módon/értelemben”) arra utal, hogy nem teljesen, hanem csak a dolog lényegét (éppenséggel magát a „formát”) tekintve, amennyiben a gondolkodás az elgondolt dolgok (minőségek) anyagát nem tudja „felvenni” magába, viszont amikor elgondolja a „formát”, mondjuk valami „félelmetesnek” a „formáját”, akkor ennek az elgondolt formának olyan hatásai lesznek, mintha magát a félelmetes dolgot (annak „félelmetes voltát”) érzékelné valaki. A gondolat kvázi-kauzális hatást fejt ki, amennyiben létrehozza a testben ugyanazt a fizikai változást, mint maga a dolog. Mindebből pedig az adott összefüggésben az következik, hogy a lélek képes fizikai mozgást előidézni. A *Rétorika* vonatkoztatási keretébe ezt oly módon vihetjük át, hogy ha a szónoknak sikerül földidéznie valamilyen félelmetes dolgot, s a hallgatók ezt elgondolják, akkor valószínűleg félelmet fognak érezni, s ennek eredményeképpen akár még a félelem testi tünetei is megjelenhetnek rajtuk: mondjuk remegni kezdenek.<sup>34</sup>

αἰσθησεως) (BOGNÁR L. fordítása.). Az érzékelés eszerint a test közreműködésével létrejövő mozgás, mely hatáselszenvedéssel, *pathosz*szal jár együtt. Eszerint az érzékelés leírható lenne a változás egy fajtájaként: alterációként, minőségi változásként. Ugyanakkor A *lélek* II. 5-ben azt találjuk, hogy a kiinduló föltevés, mely szerint az érzékelés mozgás és hatáselszenvedés során valósul meg (ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν), tévesen vagy legalábbis nem elég pontosan ragadja meg az érzékelés folyamatát: ez ugyanis nem másmilyenné válás (vagy nem a mozgás-típusú másmilyenné válás, *alloiósizis*), hanem aktualitás, *entelekheia* (417b5–9, vö. 417b18–21).

<sup>34</sup> A lélekfilozófiai traktátus ezen a ponton más képet fest a *phantaszíáról*: ott azt találjuk, hogy a képzelet önmagában nem elegendő a fiziológiai hatás kiváltásához (A *lélek* 427b21–24). Ezzel kapcsolatban érdemes röviden kitérni a folyamat pszichológiai magyarázatának legfontosabb elemeire. A *lélek* első könyvének első fejezetében olvassuk, hogy van, amikor valamilyen nagy hatás ér bennünket, és mégsem fog el egyetlen affekció (*pathosz*) sem, ugyanakkor van, amikor egészen kicsiny, és mégis elfog; sőt akkor is elfognak *pathosz*ok, például a félelem, ha nem történik semmi olyasmí, ami félelmet kelthetne (A *lélek* 403a19–24). Ez pedig csakis úgy lehetséges, hogy a *phantasztia*, a lélek elképzelő képessége megjelenít valamit magának, elképzel valamit. Ez azonban önmagában kevés: voltaképpen (tehát mondjuk cselekvésre, beavatkozásra indító) hatás akkor történik, ha nemcsak a képzetalkotó képesség (vagy itt inkább „képzelet”, *phantasztia*), hanem a véleményalkotás is működésbe jön: a *doxadzein*, vagyis ami a *doxát* hozza létre, egyszersmind pedig azt is előidézi, hogy azonnal elfog minket „a megfelelő érzés (συμπάσσομεν)”, mármint az annak megfelelő, mint amikor a valóságban látunk valami szörnyű vagy félelmetes dolgot (A *lélek* 427b21–24). Végül pedig ezt a vélekedést (*doxát*) követi a meggyőződés: a *pisztisz*, ami a *Rétorikának* is egyik – bár legtöbbször az ittenitől eltérő értelemben használt – kulcsfogalma (A *lélek* 428a20–22), s ezt a meggyőződést foghatjuk fel úgy, mint ami a cselekvést előkészítő megfontolásnak, majd legvégül az elhatározásnak, a *proairesis*nek a kiindulópontja lesz. (Vö. A *lélek* 433b29, 434a5–10 a „logisztikai” vagy „deliberatív” *phantaszíáról*; lásd ehhez HEATH, M. (2009): Cognition in Aristotle's *Poetics*, *Mnemosyne* 62, 51.)

Az idézet utolsó mondata úgy fogalmaz, hogy „mindezek *pathoszok* és más milyenné válások (ἀλλοιωσεις)”. Ebben a szövegrészben a *pathosz* és az *alloiószi*s elsődlegesen a fizikai változást és a változás eredményét jelöli. Ugyanakkor itt is megjelenik a pszichológiai komponens, s nemcsak az érzékelés-képzet-gondolat hármasságában (ahol ezek a mentális folyamatok voltaképpen a fizikai ok „helyettesítői”), hanem a félelemérzés (φοβοῦνται) alakjában is. A *pathosz* mint a képzelet és a gondolkodás hatásának elszenvedése és az ennek nyomán bekövetkező állapot Az *állatok mozgása* idézett helyén éppen egy olyan affekciónak, a félelemnek a kiváltásával kapcsolódik össze, amelyet Arisztotelész a *Rétorikában* (II. 5) részletesen elemez. Az utolsó mondatban a „mindezek (ταῦτα δὲ πάντα)” kifejezés ennek értelmében nemcsak a fizikai hatásokat fogja át, hanem a gondolatnak a lélekben félelmet előidéző hatására is utalhat, s mindehhez a más milyenné válásnak a folyamata is hozzákapcsolódik. Ez a hely tehát, a maga alapvetően természetfilozófiai vonatkozásain túl, olyan pszichológiai és retorikai kontextust is előhív, amely megerősíti azt a föltevést, amely szerint a *Rétorika* 1378a19-ben olvasható μεταβάλλοντες-t érdemes a változás fizikai elméletének háttere előtt olvasnunk.

Végül a harmadik hely, amellyel értelmezési javaslatomat szeretném alátámasztani, az *Első analitikában* olvasható:

„Amikor ugyanis valaki mondjuk megtanult zenélni, akkor annak a lelkében valamiféle változás állt be (μεταβέβληκε τι τὴν ψυχὴν); ez a *pathosz* [leginkább talán: változási folyamat] azonban nem természettől fogva megy végbe bennünk (οὐ τῶν φύσει ἡμῖν ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος); a természetes mozgások (τῶν φύσει κινήσεων) ugyanis olyasmik, mint például az indulatteli állapotok és a vágyak (ὄργαι καὶ ἐπιθυμῖαι)” (*Első analitika* 70b9–11).

Ez a hely kevésbé látványosan idéz meg retorikai összefüggésben is releváns elemeket. Abból a szempontból azonban fontos, hogy itt Arisztotelész a tanulás hatására a lélekben (a „lélekre nézve”) bekövetkező megváltozott állapotot (μεταβέβληκε τι τὴν ψυχὴν) nevezi *pathosznak* (a *pathosz* itt nem rendelkezik azzal a pillanatnyisággal, amely az affekciók jellemzője, inkább „állapotra”, pontosabban ennek az állapotnak az „előállítására” utal), majd pedig ezt a *pathoszt* összefüggésbe hozza a „mozgásokkal”, vagyis a változási folyamatokkal. A tanulás hatására bekövetkező *pathosz* mint *kinészi*s nem természettől fogva megy végbe bennünk (οὐ τῶν φύσει ἡμῖν), s ebben különbözik a természetes mozgásoktól, vagyis az olyan jellegű változásoktól és a változások eredményeitől, mint „az indulatteli állapotok és a vágyak (ὄργαι καὶ ἐπιθυμῖαι)”. A *Rétorika* affekciókként értett *pathoszai* az utóbbiak köréhez tartoznak (bár teljesen nem azonosak velük, hiszen a szónoklattan összefüggésében például a „vágy” nem szerepel): abból a szempontból, hogy a megfelelő hatásra mintegy természetes módon válaszolunk (válaszol a lélek) az adott *pathosz* fölébredésével. (Egyébként az itt „indulatteli állapotként” fordított ὄργη ugyanaz a szó, mint amelyet

a *Rétorika* II. 2-ben Arisztotelész a „harag” specifikus affekciójaként elemez.) Itt is megjelenik tehát az az összefüggés a lélek mozgása vagy változása (*kinészisz, metabolé*) – minőségének megváltozása (*alloiósizisz*) – és a *pathosz* között, amelyet véleményem szerint a *Rétorika* 1378a19-ben szereplő μεταβάλλοντες mögé is oda kell értenünk.

4. A *Rétorika* 1378a19–21-ben olvasható meghatározásból („A *pathosz* azok, amik révén az emberek megváltozván másképpen viszonyulnak az ítéletekhez, és amikkel fájdalom és gyönyör jár együtt”) a μεταβάλλοντες értelmezéséhez érdemes közelebbről szemügyre vennünk még egy elemet, melyről eddig nem esett szó. Az idézet végén a következő szerkezet szerepel: „amikkel (ti. a *pathosz*okkal) fájdalom és gyönyör jár együtt (οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή)”.

Hogyan ragadható meg pontosan a viszony a *pathosz* és a gyönyör és fájdalom között? Stephen Leighton magyarázata alapján itt a ἔπεται („együtt jár”, tkp. „követ”, „kísér”) nem esetlegesen (bár akár gyakran vagy az esetek legtöbbszörében) előforduló „követést”, „kísérést” vagy „együttes fellépést” jelent (*accompaniment, concurrence*), hanem azt, hogy a *pathosz* voltaképpen „magában foglalja” (*includes*) a gyönyört és a fájdalmat, az utóbbiak az előbbi részét alkotják.<sup>35</sup> Christof Rapp szerint a gyönyör és a fájdalom a különböző *pathosz*oknak az „érezhető aspektusait” jelentik (*die fühlbaren Aspekte einer jeden Emotion*),<sup>36</sup> ennyiben tehát szerinte sem esetleges és/vagy utólagos összekapcsolódásról van szó. A *pathosz*ok és a hozzájuk kapcsolódó *hédoné* és *lűpé* között a viszony ennél szorosabb: az affekciók gyönyört és fájdalmat foglalnak magukban, utóbbiak inkább lényegi alkotóelemei az előbbinek, semmint véletlenszerűen hozzájáruló kísérői. William Grimaldi az itt szereplő *hédoné* és *lűpé* fogalompárhoz azt a megjegyzést fűzi – részletesebb alátámasztás nélkül –, hogy a gyönyörnek és a fájdalomnak a *pathosz*ban való jelenléte Arisztotelész számára a személyen belül végbemenő – és a *pathosz*szal azonosított – változás specifikációját jelenti.<sup>37</sup> A következőkben Christof Rapp értelmezését követem: a gyönyört és a fájdalmat a *pathosz*ok azon aspektusának tekintem, amelyet érzünk vagy érzékelünk (az *aiszthésizisz* mindkettőt jelentheti).

Nézzük meg, mit mondanak erről magának Arisztotelésznek a szövegei. A *Nikomakhoszi etika* korábban már idézett *pathosz*-meghatározása (1105b21–23: „Affekciónak nevezem a vágyat, a haragot, a félelmet, a merészséget, az irigységet, az örömet, a barátságot, a gyűlöletet, a megkívánást, a féltékenységet, a szánalmat, általában véve mindazt, amivel gyönyör vagy fájdalom jár együtt”) ugyanazt a formulát tartalmazza (οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη), mint a *Rétorika*-hely, ebből tehát nem nyerhetünk támpontot a szónoklattani műben szereplő meghatározás e részének értelmezéséhez. (Mindazonáltal a szerkezet ismétlődése

<sup>35</sup> LEIGHTON, *i. m.*, 217–219.

<sup>36</sup> RAPP, *i. m.*, 2. 548.

<sup>37</sup> GRIMALDI, *i. m.*, 16.

azt mutatja, hogy a *ἐπεται* nem esetleges szóválasztás eredménye, hanem egy átgondolt viszonyt jelöl, melyet Arisztotelész vélhetőleg tudatosan vagy legalábbis ismétlődően nevez meg ugyanazzal a szóval.<sup>38)</sup>

Az *Eudémoszi etika pathosz*-meghatározása már több kapaszkodót nyújt. A *pathoszok*ról itt a következőt találjuk:

„Affekcióknak nevezem az efféléket: indulat, félelem, szégyen, vágy; általában véve azt, amivel rendszerint (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) az érzékeléshez kötődő gyönyör vagy fájdalom (*ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη*) jár együtt (*ἐπεται*), mégpedig magukból az affekciókból fakadóan (*καθ’ αὐτά*)” (*Eudémoszi etika* 1220b12–14).

Ez a hely szoros kapcsolatot jelez a *pathoszok* és a gyönyör és fájdalom között. A mondat végén olvasható *καθ’ αὐτά* szerkezet alapján ugyanis (mely, igaz, ezen az egy helyen fordul elő Arisztotelésznel ebben az összefüggésben<sup>39)</sup>) azt mondhatjuk, hogy az affekciók lényegéhez tartozik, hogy gyönyör vagy fájdalom követi őket, „mégpedig magukból az affekciókból fakadóan”; vagy gyöngébben: „önmaguk alapján”, „önmaguknál fogva” tartozik hozzájuk az érzékelés által közvetített gyönyör és fájdalom. A megszorító értelmű *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* („rendszerint”) szerkezet nem ássa alá ezt az értelmezést. Az, ami rendszerint egy bizonyos módon történik, a teljességgel szükségszerű (ide voltaképpen csak a matematika területéhez tartozó és a princípiumokról szóló állítások sorolhatók) és az esetleges között helyezkedik el. A természet és a cselekvés birodalmában nem az abszolút szükségszerűség uralkodik: a természeti folyamatok lefolyását mindig „keresztelhetik” a lényegüktől eltérő, akcidentális tényezők, az emberi dolgokról pedig még kevésbé tehetők általános érvényű és szükségszerű állítások. De nem is a teljes kontingencia érvényesül bennük: a róluk tehető állítások igazsága nagyfokú valószínűséggel rendelkezik, mivel egyrészt a természet, másrészt az emberi viselkedés és jellem bizonyos kvázi-törvényszerűségei határozzák meg őket.<sup>40)</sup> Az „érzelem” jelentésben álló *pathosz* és a gyönyör és fájdalom szoros kapcsolatát megerősíti egy másik, nem sokkal a most idézett után következő megfogalmazás is, ahol az áll, hogy a jellem derekas és hitvány volta az alapján mutatkozik meg, hogy el akarunk-e érni vagy el akarunk-e kerülni bizonyos gyönyöröket és fájdalmakat. A képességek és a beállítódások – melyek meghatározzák jellemünket – ugyanis „az affekciókra vonatkoznak, az affekciókat pedig a fájdalom és a gyönyör alapján határozzuk meg/különböztetjük meg egymástól (*τὰ δὲ πάθη λύπη καὶ ἡδονὴ διωρίζται*)” (*Eudémoszi etika*

<sup>38)</sup> Lásd még *Nikomakhoszi etika* 1104b14–15, ahol ugyancsak a *ἐπεται* szerepel ebben az összefüggésben.

<sup>39)</sup> DIRLMEIER, *Eudemische Ethik*, 243.

<sup>40)</sup> Ehhez lásd, helyekkel: HÖFFE, O. (2005): *hós epi to poly / meistens, in der Regel*. In: uő (szerk.): *Aristoteles–Lexikon*, 264–265; FREDE, D. (1992): „Necessity, Chance, and ‘What Happens for the Most Part’ in Aristotle’s *Poetics*”. In: RORTY, A. O. (szerk.): *Essays on Aristotle’s Poetics*, Princeton University Press, Princeton. 197–204.

1221b32–37). Eszerint a gyönyör és a fájdalom rajzolja meg az egyes *pathoszok* körvonalait, vagyis ezek határozzák meg az egyes gyönyöröket. Ennyiben pedig nem esetleges, hanem definitív alkotórészekről van szó.

Érdemes végül ezzel kapcsolatban a *Nagy etika*nak az erény, a *pathosz* és a gyönyör és fájdalom összefüggéséről készített számadását is röviden föl idézni. Mivel ennek a szövegnek a szerzője és a keletkezési ideje is bizonytalan, nem szánom az előzővel azonos súlyú érvek a belőle vett idézetet és az abból levonható tanulságot. Ugyanakkor érdemes szemügyre vennünk az itteni megfogalmazást is *pathosz* és *hédoné/lüpe* viszonyáról: a *Nagy etika* ugyanis általában igen értelmesen, noha nyilvánvalóan nem arisztotelészi fogulatokkal adja vissza a sztageirai mester gondolatait.<sup>41</sup>

A *Nagy etika* vonatkozó helyén tehát azt olvassuk, hogy az erény az affekcióhoz tartozik, „annak területén” nyilvánul meg (szó szerint: „abban”, ἐν πάθει), „az affekció pedig a gyönyörben és a fájdalomban”, „a gyönyör és a fájdalom területén/kapcsán/vonatkozásában” (τὸ δὲ πάθος ἐν λύπῃ καὶ ἡδονῇ) (*Nagy etika* 1206a18–19). Az ἐν-szerkezet a másik két etika most tárgyalt helyén nem fordul elő, ugyanakkor világosan jelzi, hogy Arisztotelész tanításainak egyik, valószínűleg korai közvetítője a legszorosabb kapcsolatot látta az affekciók között egyfelől s a gyönyör és fájdalom között másfelől. Még egyértelműbb a kapcsolat *pathosz* és *hédoné/lüpe* között a *Nagy etika* egy másik helyén. Itt az erény az affekciókra vonatkozó középként lesz meghatározva (τῶν παθῶν τούτων μεσότης: ennek a megfogalmazásnak Dirlmeier szerint nincs párhuzama más arisztotelészi műben<sup>42</sup>), „az affekciók pedig vagy fájdalmak vagy gyönyörök (λύπαι εἰσιν ἢ ἡδοναί), vagy pedig nem fordulnak elő fájdalom vagy gyönyör nélkül (οὐκ ἄνευ λύπης ἢ ἡδονῆς)” (1186a33–34). Itt tehát a *Nagy etika* lejegyzője vagy azonosnak, vagy pedig szükségszerűen egymáshoz kapcsolódónak tartja a *pathoszt* és a gyönyört vagy fájdalmat.

Arisztotelésznek az affekciók és a gyönyör kapcsolatáról szóló beszámolóit tehát megerősítik a fentebb idézett kommentátoroknak az – egyéb részleteikben egymástól eltérő – értelmezését, mely szerint a gyönyör és a fájdalom nem esetleges, hanem lényegi, belső összefüggésben van a *pathoszokkal*, s így elválaszthatatlan tőlük.

Ez az értelmezés helytállónak látszik akkor is, ha az egyes *pathoszoknak* a *Rétorikában* olvasható meghatározásait vesszük szemügyre. A félelem (*phobosz*) meghatározása például így szól: „Legyen a félelem egy bizonyos fájdalom (λύπη τις) vagy nyugtalanság, amelyet valami pusztító vagy fájdalmas rossznak (λυπηροῦ) az elképzelése idéz elő” (1382a21–22). Az egyes *pathoszok* az esetek túlnyomó többségében elsősorban a fájdalom vagy a gyönyör egy sajátos

<sup>41</sup> DIRLMEIER a *Nagy etika* II. 7-hez írott kommentárjában az itteni gyönyörértelmezést a *Nikomakhoszi etika* VII. 12–15-ben olvashatóval hozza szorosabb összefüggésbe, de nem zárja ki egyértelműen a kapcsolatot a *Nikomakhoszi etika* X. 1–5-ben olvashatóval sem. Ld: ARISTOTELES (1966): *Magna Moralia* (ford., komm. DIRLMEIER, F.). Akademie, Berlin. 395. (A továbbiakban: DIRLMEIER, *Magna Moralia*.)

<sup>42</sup> DIRLMEIER, *Magna Moralia*, 216.

fajtájával azonosítódnak.<sup>43</sup> De miféle gyönyör és fájdalom az, amelynek egyes változatai ezek szerint a *pathoszok* részét, érzékelhető aspektusát alkotják? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához Arisztotelész gyönyörelméletét (pontosabban gyönyörelméleteit) kell segítségül hívnunk.

Mivel a „gyönyör és a fájdalom vizsgálata annak a feladata, aki a közös ügyek tudományáról folytat filozófiai vizsgálódást” (*Nikomakhoszi etika* 1152b1–2), Arisztotelész a *politiké* részeként elgondolt etikai vizsgálódásban foglalkozik a gyönyör kérdésével a legnagyobb terjedelemben. A fájdalomról és a gyönyör-ről mint intenzív érzésekről szoktunk gondolkodni, joggal föltételezhetjük tehát, hogy Arisztotelész a lélek mozgásait vagy változásait látta bennük.

Csakhogya a *Nikomakhoszi etikának* a gyönyör-ről adott, egymástól erősen különböző beszámolóit (VII. 12–15, X. 1–5) abban feltétlenül megegyeznek, hogy a gyönyört egyik sem tekinti létrejövésnek (*geneszisz*), vagyis mozgásnak, hanem *energeiának* és *telosznak*.<sup>44</sup> A VII. 13. szerint a gyönyör nem a „valamivé válással” kapcsolódik össze, hanem valamelyik képességünk használatával. Ennél fogva azt sem helyes mondanunk, hogy a gyönyör „a létrejövés érzékelt folyamata (αἰσθητὴν γένεσιν)”, ehelyett az a helyes, ha „a természetes állapot működésének/megvalósulásának (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως)” mondjuk. Az sem igaz, hogy minden gyönyörnek valamilyen, önmagától különböző célja lenne (ha egyszer ő maga a cél), hanem legfeljebb azoknak a gyönyöröknek, „amelyek azokban lépnek föl, akik a természetes állapot beteljesítése felé haladnak (τῶν εἰς τὴν τελῶσιν ἀγομένων τῆς φύσεως)” (*Nikomakhoszi etika* 1153a9–15). (Az utóbbi két jellemzőnek később, a *Rétorika* gyönyör-értelmezése kapcsán lesz jelentősége, amennyiben ezen a helyen éppenséggel az ott közölt gyönyör-felfogást látszik kritizálni, vagy pontosabban erkölcsfilozófiai céljainak megfelelően módosítani Arisztotelész.) A *Nikomakhoszi etika* X. könyvében pedig *expressis verbis* az áll, hogy „a gyönyör nem is mozgás (οὐδὲ κίνησις ἐστίν)”, amennyiben „valami egész”, amely minden pillanatban teljes, szemben például a mozgás és változás kapcsán gyakran használt példával: a házépítés időbeli és magán a cselekvésen kívüli célra irányuló folyamatával (1174a19; vö. 1174b5–7: a mozgás és a gyönyör különbözik egymástól; 9–14: helytelen azt állítani, hogy a gyönyör mozgás vagy létrejövés). Ugyanakkor a gyönyör feltöltődés-elmélete – amely a gyönyör mint mozgás elmélet konkrétabb megfogalmazása – a táplálkozás gyönyöre (tehát egy eminensen testi gyönyör) kapcsán elismerést nyer, azzal a megszorítással, hogy ugyanakkor ez a modell nem alkalmazható mindenféle gyönyörérzetre (*Nikomakhoszi etika* 1173b13–18).

Egészen más képet kapunk azonban a gyönyör-ről a *Rétorika* I. 11-ben olvasható értelmezés alapján.<sup>45</sup> Itt ugyanis az erkölcsfilozófia gyönyörértelmezései-

<sup>43</sup> Arról, hogy az első pillantásra kivételnek látszó *pathoszok* (szelídség, szégyentelenség, bizakodás, hála, barátság, gyűlölet) is beilleszthetők ebbe a sorba, ld. RAPP meggyőző magyarázatát: *I. m.*, 2. 548–550. A harag és a gyűlölet részletes elemzést adja LAUTNER, *i. m.*

<sup>44</sup> Ennek kinyilvánításával Arisztotelész Platónnal (*Philébosz* 53C–55C), illetve Szpeuszippossal szemben foglal állást. (RAPP, *i. m.*, 2. 457–461)

<sup>45</sup> A *Rétorika* és a *Nikomakhoszi etika* gyönyörértelmezése(i) közötti különbséget és a platóni gyönyör-értelmezéshez való visszanyúlást részletesen magyarázza RAPP, *i. m.*, 461–465.



hez képest azt találjuk, hogy a gyönyör nagyon is kapcsolatba hozható változási folyamatokkal. Arisztotelész itt a következőképpen indítja a gyönyöréről szóló tárgyalást:

„Szögezzük le magunknak, hogy a gyönyör a léleknek egy bizonyos mozgása (κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς), mégpedig a maga egészében és érzékelt módon végbemenő természetes állapotba jutása (κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν), a fájdalom pedig ennek az ellentéte (λύπην δὲ τοῦναντίον). Ha pedig a gyönyör ilyen jellegű, akkor gyönyörkeltő (ἡδύ) is nyilvánvalóan az lesz, ami az említett állapotot létrehozza (τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως), viszont ami ezt tönkreteszi, vagy a vele ellentétes állapotot hozza létre, az fájdalmas (τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν)” (*Rétorika* 1369b33–1370a3).

A gyönyör eszerint mozgás, mégpedig a lélekben végbemenő mozgás (változás), amelyet érzékelünk, vagy legalábbis érzékelhetünk (αἰσθητὴν). Ez a mozgás a lélek két állapota között megy végbe: a nem természetes állapotból a természetes állapotba tart, az utóbbiba jut el, és akkor „áll meg” vagy „állapodik meg” (κατάστασιν), ha elért ebbe a természetnek megfelelő állapotba. Következésképpen az, ami gyönyört ébreszt, az lesz, ami ezt az állapotot létrehozza. A fájdalmas viszont ennek az ellenkezője: az, ami a természetnek megfelelő, azzal összhangban lévő állapotból természetellenes állapotot hoz létre; maga a fájdalom pedig ennek az állapotnak és az oda vezető folyamatnak az érzékelése. Ha pedig a gyönyör és a fájdalom, ahogyan korábban mások véleményéhez csatlakozva és az egyes affekciók meghatározása alapján megállapítottam, a *Rétorikában* a *pathosz* alkotóeleme, közelebbről érzékelhető aspektusa, akkor ilyen módon a gyönyör meghatározásában szereplő „mozgás” az 1379a19-ben szereplő „változás” szó értelmezési lehetőségeit is bővíti.<sup>46</sup>

A *pathosz*-definícióban felbukkanó *metabolé* a gyönyör és a fájdalom mint sajátos *kinészisz* felől is értelmezhetővé válik, s ha ez így van, akkor egy újabb értelmezési lehetőséget kaptunk a *pathoszok* általi „megváltozás” mibenlétére. Egyszersmind pedig egy újabb érvet amellelt, hogy a μεταβάλλοντες szó a laza (dialektikai) használat mellett ezen a helyen természet- és lélekfilozófiai összefüggésre is utal. A gyönyör *Rétorika*-beli meghatározásán nyugvó értelmezési lehetőség nem esik pontosan egybe az eddig a metafizikai és fizikai kontextus alapján előadottakkal, mindazonáltal szorosan kapcsolódik hozzájuk: a mozgás- vagy változásfolyamat eszerint kifejezetten a lélek gyönyör vagy fájdalom keltette mozgására vagy változására utalna.

<sup>46</sup> A *Fizika* már idézett VII. 3. fejezetében ugyancsak azt találjuk, hogy az érzékelhető gyönyörök a testi gyönyörök, és hogy „a gyönyörök és a fájdalmak az érzékelésre képes szerv másmilyenné válásai (αἱ δ' ἡδοναὶ καὶ αἰλῦπαι ἀλλοιώσεις τοῦ αἰσθητικοῦ)” (*Fizika* 247a16–17, BOGNÁR L. fordítása). Itt tehát kifejezetten is megjelenik az *alloiósizis* a gyönyör és a fájdalom vonatkozásában. Ugyancsak előkerül itt az érzékelés–emlékezés–remélés hármassága (247a7–13).

Arisztotelész az iménti idézetben „érezelt (vagy érzékelhető) gyönyörrel (αἰσθητὴν sc. ἡδονήν)” beszél. A fejezet egy későbbi pontján azonban – s ez is megerősíti, hogy itt a *pathoszok* későbbi tárgyalásakor figyelembe veendő gyönyörrel van szó – bizonyos lelki működések következményeként fellépő gyönyör-érzésről tesz említést. (A fájdalom itt nem kerül elő, de az előbbi meghatározás alapján nyilvánvaló, hogy arra is – mint a gyönyörrel ellentétes érzésre – vonatkozik a lélek előidéző képessége.) A vonatkozó szövegrész a következőképpen szól:

„Mivel a gyönyörérzés (τὸ ἡδεσθαι) valamilyen hatásnak az érzékelésében valósul meg (ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινος πάθους), az elképzelés pedig egyfajta gyöngé érzékelés (ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησίς τις ἀσθενής), ezért abban, aki valamire visszaemlékezik, vagy valamiben reménykedik, mindig jelen van annak valamiféle képze, amire visszaemlékezik, vagy amiben reménykedik. Ha ez így van, akkor világos, hogy – ha egyszer az érzékelés is jelen van bennük – gyönyörérzéseik (ἡδοναί) is lesznek azoknak, akik valamire visszaemlékeznek, vagy valamit remélnék. Ennélfogva minden, ami gyönyört kelt, szükségképpen a jelenlévő érzékelésében vagy az elmúltra való visszaemlékezésben vagy az eljövendőre irányuló reménykedésben van jelen. Az érzékelés tárgya ugyanis a jelenlévő, a visszaemlékezés az elmúlt, a reménykedés pedig az eljövendő” (*Rétorika* 1370a27–35).

A szövegrészben előforduló *pathosz* nem az „érzelem” jelentésben vett affekcióra vonatkozik, annál szélesebb értelmet foglal magában, hiszen valószínűleg a pusztá testi érzékelésekre, s így a testi gyönyörökre utal; annak az állításnak ugyanis, hogy valamilyen érzelmként értett affekcióra emlékezünk vissza, vagy ennek újbóli fölébredésében reménykedünk, az adott összefüggésben nem sok értelme lenne (ezért fordítottam itt a *pathoszt* „hatás”-ként), bár éppenséggel elképzelhető ilyen lelki működés is. (Mondjuk ilyen formában: „De jó volt/lenne majd szerelmesnek lenni!”) Másfelől, persze, valaminek az érzékelése, emlékezetbe idézése vagy reménybeli eseményként való elképzelése nagyon is válthat ki érzelmi reakciókat az érzékelőből, emlékezőből és reménykedőből.

A szakasz szónoklattani fontosságát azonban nem is elsősorban ez adja, hanem annak megfogalmazása, hogy a gyönyör és a fájdalom mint a *pathoszok* érzékelhető aspektusai nemcsak a közvetlen érzékszervi érzékelés nyomán lépnek föl, hanem a képzelőerő vagy képzetalkotó képesség (a *phantasztia* mindkettőt jelenti) működése nyomán is, amennyiben ez egyfajta „gyöngé érzékelésként” fogható fel. A szónoki beszéd éppen az emberi pszichének ezt a sajátosságát használja ki a *pathoszok* beszéd általi fölkeltése során: megidéz valami múlt- vagy jövőbeli eseményt, személyt, helyzetet, a hallgatóság ezt elképze (a *phantasziája* segítségével visszaemlékszik rá, vagy előre vetíti a jövőbe), s ennek hatására fölébrednek benne az adott eseményhez, személyhez, helyzethez



kapcsolódó affektív állapotok, *pathos*ok.<sup>47</sup> Ezek a *pathos*ok pedig gyönyört és/vagy fájdalmat keltenek a hallgatókban, s ez azután hatással lesz az általuk hozott ítéletekre is. (Ehhez hasonló jelenséget írt le *Az állatok mozgásából* az előző alfejezetben idézett passzus is.)

A *phantaszián* alapuló különböző lelki működések és a gyönyör vagy fájdalom közötti kapcsolat többször is megjelenik az egyes *pathos*ok tárgyalása során. Például a harag, miközben olyan „bosszúra törekvés”, amelyhez fájdalom kapcsolódik (μετὰ λύπης), másfelől azonban gyönyörézés is kíséri (ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις), mégpedig annak köszönhetően, hogy a haragvó gondolatban (τῇ διανοίᾳ) elidőzik a bosszúállásnál, s az ekkor keletkező képzet (ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία) gyönyört okoz (ἡδονὴν ἐμποιεῖ) (*Rétorika* 1378a30–1378b10). Vagy vegyük példaként újra a félelem meghatározását: „Legyen a félelem egy bizonyos fájdalom (λύπη τις) vagy nyugatlanság, amelyet egy a jövőben bekövetkező (μέλλοντος) pusztító vagy fájdalmas baj elképzelése idéz elő (ἐκ φαντασίας)”, mégpedig akkor, ha a bajok bekövetkezése nem távolinak, hanem közelinek „tűnik fel (φαίνεται)” (*Rétorika* 1382a21–25). A jövőbeli baj elképzelése vagy képze (φαντασία) idézi elő a félelem sajátos „fájdalmát”, ha ez a baj úgy „tűnik fel (φαίνεται)” (úgy tünteti fel a szónok), mint ami a közeli jövőben fog bekövetkezni. A „megjelenítés”, valaminek valamiként való „feltüntetése” a szónok fő eszköze a *pathos*ok előidézése során (erről lásd rövidesen, a II. részben), sőt voltaképpen az egész szónoki tevékenységet (az érvelést és a jellemábrázolást is) felfoghatjuk akként, mint ami valamit valahogyan „bemutat”, sajátos színben és összefüggésekben tár elé.

Az I. rész lezárásaként a következő megállapításokat tehetjük. (1) Az „első filozófia” és a természetfilozófia a *pathos*oknak olyan értelmezését adja, mely a hatás és a mozgás vagy változás (közelebbről a minőségi változás) mozzanatát kapcsolja hozzájuk. Az *Eudemoszi etika* (1220b7–10) és a *Fizika* (246b17–20, 247a3–4) közötti összefüggés feltárása megerősítette a lehetőségét annak, hogy a fizikai *pathos*oknak ezeket a jellemzőit a lelki *pathos*ok vonatkozásrendszerén belül is értelmezhezzük. A lélekfilozófiában a *pathos*ok kettős (fizikai és pszichológiai) természetéről mondtak (A *lélek* I. 1) megerősítik, hogy (2) a „változás” fogalmi tartalma markánsan megjelenhet a lélek *pathos*ainak vonatkozásában is, abban az érzelmelméleti összefüggésben tehát, amelyben a szónoklattan kezeli a *pathos*okat. Ezt a föltevést három olyan hellyel is igyekeztem alátámasztani (*Katégoriák* 10a6–10; *Az állatok mozgása* 701b16–23; *Első analitika* 70b9–11), ahol a fizikai *pathos*ok pszichológiai tényezőkkel

<sup>47</sup> Ennek szélsőséges példája az, amikor a *phantasia* és a *pathos* összekapcsolódását kedvezőtlen árnyalattal ruházza fel Arisztotelész: „Azáltal, hogy a képzetek megmaradnak, és hasonlóak az érzetekhez, sok mindent ezekhez igazodva cselekszenek az élőlények. Némelyek – például az állatok – azért, mert nem rendelkeznek ésszel, mások meg – például az emberek – azért, mert az eszük olykor szenvedély (πάθος), betegség vagy álom következtében elborul”. (A *lélek* 429a4–8, BODNÁR I. – BRUNNER Á. – STEIGER K. ford.) Itt nyilván olyan téves képzetekről (tévképzetekről) van szó, melyek az elme nem normális működése során túlságosan erősen maradnak meg, és túlságosan intenzív hatást gyakorolnak. A nyilvános beszéd területén nem ez az alapeset – bár itt is ismerjük a tömegpszichózis jelenségét.

kapcsolódnak össze; hol nyíltan, hol burkoltan, de az utóbbi esetben is jól kitapintható módon. Végül az erkölcsfilozófiai művek, mindenekelőtt az *Eudémuszi etika* (1220b12–14) alapján azt állapítottuk meg, hogy (3) a *pathoszok* és a gyönyör között szoros, belső összefüggés van, s a *Rétorika* gyönyöreleméletnek értelmében a gyönyör és ennek ellentéte, a fájdalom a *pathoszok* révén bekövetkező változásnak egy lényegi, mégpedig érzékelhető aspektusát jelentik.

Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy a *Rétorika* 1378a19-ben olvasható μεταβάλλοντες szó nem csupán köznyelvi jelentésében, hanem az arisztotelészi filozófia egész összefüggérendszerében is olvashatóvá válik: a szónok által keltett affekciók a hallgatóság „megváltozásának” lesznek előidézői, vagyis a dialektikai (pszichológiai) tárgyalás természetfilozófiai háttérre támaszkodik, s a μεταβάλλοντες ezt a háttérre engedi – a szónoklattani munka sajátos céljával összhangban inkább csak jelzésszerűen, nem kifejtett formában – megpillantani.

## II. Pathosz és kriszisz

De voltaképpen mi a célja vagy értelme mindennek? Miért olyan lényeges, hogy a hallgatókban *pathoszok* ébredjenek, melyeknek hatására azután változás megy végbe bennük? Tanulmányom lezárásaként erre a kérdésre igyekszem röviden választ adni. Ehhez a *Rétorika* *pathosz*-meghatározásából a διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις („másképpen viszonyulnak a döntésekhez”, tkp. „különböznek a döntések tekintetében”) szerkezet igényel még magyarázatot. Ebben a megfogalmazásban a szónoki mesterségnek az az alapjellegzetessége összpontosul, hogy a retorika olyan ügyekről szól, amelyekben *krisziszre*, megkülönböztetésre, döntésre, ítéletre van szükség (vö. az I. 1. alfejezet elején idézett 1377b20–21-et: a retorika az ítélet végett van). De milyen kérdésekben van szükség *krisziszre*, ítéletre vagy döntésre?

Arisztotelész az affekciók előidézésének fontosságát elsősorban a törvényszéki beszédek összefüggésében hangsúlyozza (*Rétorika* 1354b8–11, 1354b29–1355a1, 1377b28–1378a5). Ez nem jelenti azt, hogy a politikai („tanácsadó”) beszédek esetében ne fordulna elő, hogy a szónok a hallgatóság érzelmeire apellál (1354b8–11). Ám mivel itt az „ítélő” (Arisztotelész a törvényszéki beszéd közönségére is a *kritész* szót használja) „saját ügyeiben hoz ítéletet” (1354b29–30), s a szónoknak és a hallgatóságnak (legalábbis elvileg) ugyanaz az érdeke, tudniillik a politikai közösség számára leghasznosabb, legjobb cselekvési módokat megtalálása, ezért az affekciók fölkeltesénél itt fontosabb, hogy a szónok a maga jellemét tüntesse fel úgy, hogy azzal megnyerje hallgatóságát (1356a4–13). Vannak azonban olyan affekciók is, amelyek kiváltása elsősorban a politikai beszédek terén képzelhető el: például a félelem vagy a szegény nem annyira egy múltbeli cselekvés megítélésénél lehet hatékony – ahol az a kérdés, hogy jogtalan vagy jogos volt-e, amit a vádlott vagy általában valamelyik peres fél tett –, hanem a jövőbeli cselekvések megfontolásánál.

Az affekciók fölkeltése tehát a tanácsadó és a törvényszéki beszédek esetében is fontos lehet, ám Arisztotelész azt mondja, hogy a törvényszéken „hasznosabb” az, „ha a hallgatóság egy bizonyos állapotban van” (1377b30). Itt ugyanis nem saját ügyünkben kell állást foglalnunk, s így itt a vádlottal vagy általában valamelyik peres féllel kapcsolatos érzelmek nagyobb jelentőségre tehetnek szert. Ehhez érdemes megemlíteni azt is, hogy az athéni bíróságok a mai esküdtbírókhoz hasonlítottak annyiban, hogy nem professzionális jogászok, hanem athéni polgárok hoztak ítéletet, mégpedig alkalmanként egyszerre több százan, sőt akár több ezren. Tehát itt egyfelől egy tömeg ítéletéről van szó – ennek minden tömeglélektani sajátosságával együtt –, másfelől az ítéletben nem a formalizált jogi tudásnak jut döntő szerep. Az athéni igazságszolgáltatás továbbá megőrizte a konfliktusok megoldásának ősibb formáit is. Erre mutat egyebek mellett a tárgyalás küzdelem [*agón*] jellege, ami ugyancsak az érzelmeknek az ítélethozatalban játszott szerepét erősítette.<sup>48</sup> Az ítéletet ugyanis módosítja az, hogy milyen érzelmi állapotban van az „ítélő”, a *kritész*, vagyis hogyan viszonyul a megítélendő ügyhöz és/vagy személyhez: „mert nem ugyanolyan ítéletet hozunk, amikor fájdalmat vagy örömet érzünk, vagy amikor szeretünk vagy gyűlölünk” (1356a15–16).

Ezért hangsúlyozza Arisztotelész annak fontosságát, hogy a hallgatóság „valamilyen/egy bizonyos állapotban van (τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς)” (1356a3), hogy „a beszéd révén valamilyen érzelmi állapotba hozzuk a hallgatókat (εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν)” (1356a14–15), és hogy azt, aki ítéletet hoz, „megfelelően kell kezelnünk (vagy »előkészítenünk«: τὸν κριτὴν κατασκευάζειν)” (1377b24).<sup>49</sup> Végül pedig ezért kell a szónoknak ismernie „a *pathosz*okat, hogy melyik micsoda, mi a jellemzője, hogyan és miből áll elő”. Ebből pedig az is érthetővé válik, hogy a retorika a dialektika mellett „annak a vizsgálódásnak a mellékhatása, amely a jellemekkel foglalkozik (περὶ τῆ ἥθης), és amelyet joggal nevezünk a közügyekkel foglalkozó tudománynak (πολιτικὴν)” (1356a23–27).

Arisztotelész sehol sem fejt ki tételelesen, hogy pontosan hogyan kell értenünk az affekcióknak az ítéletekre gyakorolt hatását. Christof Rapp a *pathosz*oknak ezt az ítéletet befolyásoló szerepét illetően a következő lehetőségeket rekonstruálja Arisztotelész elképzelései alapján: Az affekciók „előkészítik” az ítéleteket, vagyis az argumentatív igazolást megelőzően a kíváncsatos irányba

<sup>48</sup> BOLONYAI G. (2003): 44 bekezdés az athéni igazságszolgáltatásról. In: BOLONYAI G. (szerk.): *Lysias beszédei*. Osiris, Budapest, 18–41. További érdekes, a jogi racionalitásnak a görög igazságszolgáltatásban játszott szerepét viszonylagosító adalék, hogy a régészeti leletek tanúsága szerint a tárgyalásokon mágikus eszközöket is igénybe vettek: „a peres felek ólomlapokra írt átkokkal is igyekeztek ellenfeleik győzelmét megakadályozni”. (31)

<sup>49</sup> Arra a kérdésre, hogy mi az oka annak, hogy a *Rétorika* bevezetésében vannak olyan helyek, ahol Arisztotelész elmarasztalólag fogalmaz az érzelmek fölkeltésével kapcsolatban, a jelen keretek között nem térhetek ki. Van, aki különböző időben keletkezett részletek közötti ellentmondást lát ebben (FORTENBAUGH, On the Composition of Aristotle's *Rhetoric*. In: uő, *i. m.*, 396–403), van, aki szerint a mű a valóban meglévő „törések” ellenére egységes, az ellentmondások csak látszólagosak és feloldhatók (RAPP, *i. m.*, 1. 192; 2. 107–113). Számunkra most annyi a lényeges, hogy Arisztotelész fontosnak tartja az érzelmek fölkeltését, s a mű második könyvéből tíz terjedelmes fejezetet ennek a kérdésnek szentel.

hangolják a hallgatókat (*Rétorika* 1377b24); helyettesítenek vagy hangsúlyoznak a döntésben releváns tényezőket; megakadályozzák az ellentétes affekciókat és az ellentétes affekcióknak megfelelő ítéleteket (1388a24–30); kétes esetekben, vagyis amikor két lehetőség mellett ugyanolyan súlyú érvek szólnak, az affekciók jelentik a döntő mozzanatot (például a „szégyen” felkeltése egy vitás esetben: 1384b32–35, de erre számtalan más példa is idézhető lenne); ha valamilyen affektív állapotban vagyunk, akkor az adott affekció hatására másként ítéljük meg a dolgokat, mint egy affekciómentes (*apathész*) állapotban (1378a5); erős érzelmek akár azt is előidézhetik, hogy észlelésünk téves lesz (*Az álmok* 460b3–4), valamint téves gyakorlati következtetéshez is vezethetnek (*Nikomachoszi etika* 1149a25–34); végül pedig azokat az érzelmeket, melyek az ítéleteket befolyásolják, bizonyos testi változások is előidézhetik (vö. *A lélek* 403a16–24).<sup>50</sup>

Arisztotelész tehát nem fejt ki elméleti és rendszerező igénnyel, hogy az affekciók pontosan miképpen gyakorolnak hatást az ítéletekre. Ez a hiány a *Rétorika* gyakorlatias jellegével magyarázható: a munka a nyilvános beszéd szisztematikus tárgyalását nyújtja ugyan, de elsősorban a szónoki gyakorlat során hasznos, közvetlenül is használható „tanácsokra” összpontosít, nem pedig az egyes kérdéseknek elméletileg is teljes körűen megalapozott, és az egész arisztotelészi gondolatrendszer összefüggésébe akkurátusan beillesztett tárgyalására. (Így azután az utóbbi vonatkozásokat sokszor egyáltalán nem, vagy csak utalás-szerűen említi, ezeket nekünk kell kihámozniunk és beállítanunk az elméleti és gyakorlati filozófiai művek összefüggéseibe, ahogyan erre a μεταβάλλοντες különböző összefüggéseinek feltárása során is utaltam és eljártam.)<sup>51</sup>

Ez a helyzet tehát az affekcióknak az ítéletekre gyakorolt hatásával is. Lássuk az ebben a vonatkozásban legkifejtettebb részletet:

„Az tehát, hogy a szónok valamilyen jelleműnek mutassa magát, a tanács ülésén hasznosabb, az pedig, hogy a hallgatóság egy bizonyos állapotban legyen (τὸ δὲ διακεῖσθαι πῶς τὸν ἀκροατὴν), a bírósági tárgyalásokon. Mert nem ugyanúgy mutatkoznak meg a dolgok (οὐ γὰρ ταῦτὰ φαίνεται) azoknak, akik szeretnek, és akik gyűlölnek, sem azoknak, akik haragszanak, és akik békések, hanem vagy teljesen, vagy jelentőségüket tekintve különbözőképpen (ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα). Mert aki szereti

<sup>50</sup> RAPP, *i. m.*, 2. 578–583.

<sup>51</sup> Ez azonban messze nem jelenti azt, hogy például az egyes érzelmek tárgyalása, s a belőlük összeállítható érzelemelmélet a filozófiai pszichológia számára érdektelen lenne. LEIGHTON a *pathosz* fogalmi különbségeinek kifinomult – főként morálpszichológiai szempontból történő – artikulálását értékeli a *Rétorikában* (*I. m.*, 231), FORTENBAUGH abban látja Arisztotelész retorikai érzelemelméletének legfőbb érdemét, hogy az érzelmek itt úgy jelennek meg, mint amikhez lényegileg hozzátartozik a kognitív mozzanat, s hogy az érzelmek világosan elválnak a „vak késztetésektől”. Az érzelmek lehetnek ésszerűek vagy ésszerűtlenek – ennyiben nem eleve és egészükben idegenek a racionális mozzanattól (*Aristotle’s Rhetoric on Emotions*, 28–32). RAPP is elfogadja azt, hogy a *Rétorikában* elemzett *pathoszok* ítéletet, ennyiben kognitív teljesítményt involválnak, a modern kognitivisták érzelemelméletekkel vont szorosabb párhuzamot azonban elutasítja (*I. m.*, 2. 554–568).

azt, akiről ítélni kell, annak szemében az illető nem követett el jogtalanságot, vagy csak kismértékűt, aki pedig gyűlöli, azzal éppen ellenkező a helyzet. A vágyakozónak és reménykedőnek a jövőbeli gyönyörűség úgy mutatkozik meg, mint amely valóban be fog következni, és jó lesz, a közömbösnek és rosszkedvűnek pedig éppen ellenkezőleg” (*Rétorika* 1377b28–1378a5).

Az elmondottak részletes pszichológiai megalapozás nélkül is plauzibilisnek látszanak: ugyanazokat a dolgokat (itt főként múlt- vagy jövőbeli cselekvéseket, cselekvés-összefüggéseket) másképpen látják a különböző, erőteljes vagy legalábbis egymással erősen szembenálló érzelmek által hangolt emberek (szereket vs. gyűlölet, harag vs. nyugalmas, békés állapot). A különbség lehet erőteljesebb („teljesen különbözőképpen”), ami nyilván arra az esetre utal, amikor egy állítás és annak tagadása áll egymással szemben (X elkövetett vagy nem követett el bűncselekményt), s az adott érzelmi állapotban *p* vagy *nem-p* mellett döntünk. És lehet enyhébb, amikor az adott eset pontos minősítéséről, súlyosságáról ítélnék különbözőképpen a különböző érzelmi állapotban lévők.

Van az idézett szakaszban egy fordulat, amely fölött a görögül tudóknak is könnyen elsiklik a tekintetük, ha nem ismerik alaposabban a *Rétorika* szóhasználatát: a különböző érzelmi állapotban lévő embereknek „nem ugyanúgy mutatkoznak meg a dolgok (οὐ γὰρ ταὐτὰ φαίνεται)”. A φαίνεσθαι ige itt azt jelenti, hogy „megjelenik”, „megmutatkozik”, „feltűnik/látszik valami (valakinek valamilyenként/valamilyenek)”. Arisztotelész *Rétorikájában* – s különösen a *pathoszok* felkeltésének taglalásakor – ennek a kifejezésnek nagy súlya van, tudniillik éppen a dolgok valakiknek, valahogyan (valamilyen színben) való feltűnése, feltűntetése, megmutatása, valamilyen beállítása az, ami a szónok elsődleges feladata. Arisztotelész olyan kifejezéseket használ ennek jelzésére, mint például κατασκευάζω (τῷ λόγῳ): (a beszéd révén) *felszerel, megalkot, előkészít* (például a hallgatóságot), *bemutat, beállít* valamit valahogyan; παρασκευάζω: valakit valamilyenné *tesz*; ἀποδείκνυμι: *megmutat, beállít* valamit valahogyan, *elő- és/* vagyis *elénk állít, bizonyít*; δείκνυμι: *mutat, ábrázol, és jelez*, akár (gyenge értelemben) *igazol* is; πρὸ ὁμμάτων ποιεῖω: valakinek *a szeme elé állít* valamit. Az egyes affekciók előidézésére vonatkozó lehetőségeknél gyakran találkozunk ezekkel a megfogalmazásokkal.<sup>52</sup>

Akár azt is mondhatjuk, hogy ez a valamiként vagy valamilyenek „mutatás” a szónok voltaképpen teljesítménye. Mégpedig nem is csak az affekciók felkeltése során: a retorika éppen abban a térben – a mentális és a tényleges, nyilvános térben – találja meg a maga cselekvési területét, amely egyfelől a dolgok és a dolgok megmutatkozása, valamilyenként látása, másfelől a szónok és a hallgatóság között konstitutív jelentőséggel bír. A beszédnek e nélkül a mentális

<sup>52</sup> Lásd például a harag kapcsán: 1380a2–5; a szelídség fölkeléséről: 1380b30–34; az ellenségek-ről és a barátokról: 1382a16–19; a háláról: 1385a29–33; a szájalom felkeltéséről: 1386a29–1386b7; a szájalom felébredésének megakadályozásáról: 1387b16–21.

vagy ismeretelméleti, valamint fizikai „tere” nélkül nem képzelhető el semmiféle nyelvi-szóbeli befolyásolás. A dolgok megmutatkozása, a dolgok megmutatkozásának beszéd általi előidézése és alakítása csak ebben a nyilvános térben történhet meg, s végezheti el azután a maga *döntő* munkáját a mentális térben.

Az tehát, hogy miképpen látszanak nekünk a dolgok, s e (valamiként, valamilyennek) látszásnak köszönhetően milyen *pathoszok* ébrednek bennünk, nem hagyja érintetlenül azt az ítéletet sem, amelyet egy adott ügyben hozunk. A *Rétorika* 1378a19–20-ban olvasható megfogalmazásban a *pathoszokról* mint affekciókról – mégpedig „érzelem” jelentésben vett affekciókról – van szó, melyeket az ügyes szónok beszéde révén idézett elő, olyasmikről, amik révén a hallgatók *testi-lelki állapota hatást szenved el és így megváltozik* (μεταβάλλοντες), *s ez a változás befolyásolja azután az ítéletüket is* (διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις). A *logosz*, a gyakorlati (vagyis a cselekvést illető) kérdésekről szóló érvelés, mivel a tárgyalt kérdések itt – Arisztotelésznek a politikai etika területén gyakran használt szavával – az „emberi dolgok” (*ta anthrópina*) – ezek minden esendőségével és esetlegességével együtt –, és mert akik a megítélést végzik, maguk is emberek, nem az egyetlen tényező az ítélet meghozatalában: szerepet játszanak abban az affekciók is.

**Bodor Péter**

## *Az érzelmek társas konstruktivista értelmezése és az érzelmek aktív versus passzív paradoxona<sup>1</sup>*

Az érzelmek nem olyan dolgok, melyek csak úgy megtörténnek az egyénnel, sokkal inkább cselekvések, melyeket a személy végrehajt.

(AVERILL 1996: 224)

A pszichológiai jelenségek, s köztük az érzelmek szociális<sup>2</sup> konstrukciójára vonatkozó korábbi tanulmányaim (BODOR 2002, 2008) inkább feltáró jellegűek, mintsem argumentatívak voltak. A *Konstruktivizmus a pszichológiában* s *Az érzelmek konstrukciója: Fogalmi megfontolások* című dolgozataim következésképp tekinthetők két egymással párhuzamos esszének, amelyek az érzelmek fejlődési társas konstruktivista értelmezése felé vezetnek. Az elsőben a szociális konstruktivizmus pszichológiában történő megjelenését általános szinten vezettem be, jellemeztem, s bizonyos vonatkozásait részletesebben is ismertettem, továbbá bemutattam annak diszkurzus-, illetve narratívumorientált változatait. A másodikban – szintén feltáró célzattal – az érzelmek fogalmi elemzéséhez és empirikus vizsgálatához megkíséreltem felvázolni egy átfogó keretet. E két vizsgálódás folytatása a jelenlegi, mivel témája, az érzelmek társas konstruktivista értelmezése, a pszichológia társas konstruktivista megközelítései és az érzelmek kutatás metszéspontjában helyezkedik el.

Ez a dolgozat érveket hoz fel az érzelem szociális konstruktivista értelmezése mellett, részleteiben is bemutatja, s bizonyos vonatkozásokban, elsősorban az érzelmek aktív versus passzív paradoxona tekintetében továbbgondolja azt. Kiindulásként a tanulmány egy sor, az érzelmek megragadására kialakított pszichológiai álláspontot mutat be, s egyrészt az érzelmek irracionális jellege, másrészt az érzelmek felelősséghez kapcsolt mivolta kérdéseivel szembesíti azokat. Ezen belül elsőként három, hagyományosnak mondható tudományos és olykor a hétköznapi gondolkodásban is megjelenő érzelemfelfogást mutatok be és kritizálok: a biológiai redukcionizmust, a szubjektivizmust és e kettő sajátos

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány egy korábbi elemzés (BODOR 2004: 3., fejezet) folytatása, s reményeim szerint pontosítása.

<sup>2</sup> Az angol „social”, a német „sozial” stb. szó magyar megfelelőjének megtalálása elsőre egyszerű fordítási problémának tűnik. Például a „társadalmi”, a „társas” és „szociális” szavak közüli választásnak. Ugyanakkor e szavak használatában a különféle embertudományok így vagy úgy, de valamelyest eltérnek egymástól. A szociológusok, pszichológusok, jogászok, politológusok, filozófusok stb. fogalomhasználatát saját diszciplinájuk történetét, a fontosnak vélt témák változásait és pillanatnyi divatjait egyszerre tükrözik. E cikkben a „társas” és a „szociális” kifejezéseket viszonylag jelöletlen terminusokként, egymás szinonimáiként használom. A „társadalmi” alkalmazását olyan esetekre tartom fent, ahol valamiféle egészséges struktúra is megidézhető. A kérdés árnyalt tárgyalásához lásd SOMLAI (1999) munkáját.



keverékét. Ezt követően az emberi emocionalitás egy kritikus ismervét, a felelősséggel való összefüggését részletezem és példázom egy párbeszédreszlet diskurzuselemzése révén. A tanulmány utolsó részében az érzelmek és a felelősség kapcsolódásának közelebbi megvilágítására teszek kísérletet. Ezen belül elsőként néhány általánosabb pontosító megjegyzést teszek az érzelem és felelősség kapcsolódása vonatkozásában. Ezután az érzelem szociális konstruktivista elméletét úgy mutatom be röviden, mint ami az érzelmek és a felelősség kapcsolódásának elismerését lehetővé teszi, majd azonosítom az érzelmek aktív versus passzív paradoxonát, nevezetesen azt, hogy az érzelmek egyaránt mutatkoznak az egyén szempontjából passzívan megélt tapasztalatnak, s az egyén általa végzett cselekvésnek. Végezetül a paradoxon megoldását, illetve feloldását célzó megfontolásokkal zárom a dolgozatot.

## **Az érzelmek hagyományos pszichológiai értelmezése és az irracionalitás változatai**

A közelmúltig a pszichológia fogalmi rendszerén belül mostoha sors jutott az érzelmenek. A klasszikus, általánosan elfogadott és kultivált nézetek szerint az érzelmek és a kogníció egymással szemben állnak: az érzelmek jelentik az emberi természet irracionális oldalát.

E bevett nézetek általában a biológiai redukcionizmus vagy a szubjektivizmus formájában, olykor pedig a kettő valamilyen ügyes kombinációjaként jelennek meg.

*(i) Biológiai redukcionizmus:* E nézet szerint az érzelmek alapvetően filogenetikus vagy evolúciós úton kialakult, élettani közvetítéssel végrehajtott és sajátos érzelem-megnyilvánítási formákkal<sup>3</sup> kísért mozgatóerők (például EKMAN 1977; ZAJONC–MARKUS 1984; LINDQUIST–WAGER–KOBEL–BLISS–MOREAU–BARRETT 2011).

Az emócióelméletek e vonulatán belül számos fontos kérdést lehet felvetni és megvitatni (DEÁK 2011), de a különféle megközelítésmódok egy dologban közösek: egyként elfogadják azt a feltevést, mely szerint az érzelmeket okszerűen hozák létre moláris (vagyis etológiai) és/vagy molekuláris (vagyis fiziológiai-biokémiai) biológiai mechanizmusok. A különféle biologisztikus megközelítésmódok ily módon közösek abban is, hogy mind azt sugallják: az érzelmek magyarázatában a cselekvő fogalmának és/vagy a társas-társadalmi tényezőknek nincs alkotó, meghatározó szerepe. Ezzel összhangban áll, hogy az érzelmenyilvánítás Ekman

<sup>3</sup> Az angol „emotional display” kifejezést általában „érzelmkifejezés”-ként szokás magyarul megadni. Ez a szóhasználat megítélésem szerint előfeltételezi az érzelem valamiféle „odabent” létének elsődlegességét, amit tehát a testtartás, az arckifejezések, a hangszín stb. mintegy kifejeznek. Az érzelmek relációs és társas konstrukcionista felfogása szerint azonban, miként alább érvelek, az érzelmek elsődlegesen szubjektív állapotokként történő felfogása nem tartható. Ezért az e tekintetben talán semlegesebb „érzellem-megnyilvánítás” terminust próbálom használni, míg csak valami szerencsésebb elnevezést nem javasol valaki.



által posztulált szabályai (az ún. „display rules”) remek példái a regulatív szabályoknak; az ő felfogásában – mellesleg csakúgy, mint Chomskyében vagy Freudéban – a társas interakció másodlagos, korlátozó („constraining”) vagy elfojtó szerepet játszik az érzelmek tekintetében, miként CHOMSKYNÁL (pl. 1997) a nyelv és Freudnál a személyiség kialakítása során. Ennek mélyre ható következményei vannak a nyelv és az érzelem lehetséges összefüggéseire nézve is, amennyiben a nyelvet a társas életet megalkotó közegnek és társadalmi intézménynek tekintjük, használatát pedig cselekvőkhöz kötjük. Ha elfogadjuk azt, hogy a nyelv nemcsak tükrözi, hanem létre is hozza a valóságot, vagy azt, hogy a nyelv nemcsak a megjelenítés, hanem a cselekvés eszköze is, akkor a fentihez hasonló redukcionista nézetekkel nem jutunk messzire. Ráadásul a biológiai redukcionizmus keretei közt az érzelem és a kultúra, az érzelem és a moralitás közti finom kapcsolatok kérdései nem is felvethetők, vagy – legjobb esetben – a másodlagos, nem alkotó jellegű, pusztán elfojtó-elnyomó funkciók közé utalandók.

Az érzelmekről alkotott tudományos nézetek e típusát a köznapi gondolkodás ilyesféle képének vagy „szociális reprezentációjának” lehetne megfeleltetni: *„Amikor az érzelmek mozgatnak, akkor a tisztátalan állat mozdít.”* Hasonlóan egyszerű az erkölcsi tanulság is: *„Fojtsd el!”*

(ii) *Szubjektivizmus:* E felfogás keretei közt az érzelmek lényegüknél fogva magánjellegű, privát érzések, és kizárólag szubjektív tapasztalatként hozzáférhetők.

Az érzelmeknek ez egy igen sajátos felfogása, minthogy tudomásom szerint ma a tudományos pszichológiai (tehát nem a népszerűsítő, vagy az úgynevezett pop-pszichológiai) szakirodalomban szinte alig valaki vallja magáénak, legalábbis nyíltan. Ennek nyomós okai vannak: a szubjektivista emócióelmélet értelmében nyilvánvalóan nincs tere a kritikának, beleértve a vizsgálatukhoz nélkülözhetetlen kritikai attitűdöt is, ezáltal pedig az érzelmek kikerülnek a tudományos vizsgálódás köréből, sőt az is felvethető lenne velük kapcsolatban, hogy semmiféle ellenőrizhető tudás nem szerezhető rájuk vonatkozóan. Lehet persze azt mondani, hogy a szubjektivizmus említése ebben a kontextusban nem más, mint papírtigris, melyet aztán könnyű legyőzni. Magam ezzel szemben meg vagyok győződve arról, hogy az általában vett mentális tapasztalatokkal, illetve konkrétan az érzelmekkel kapcsolatban a rejtetten szubjektivista érvrendszerek igen gyakran jelennek meg a pszichológiában ma is, ha nem is annyira a nyílt, elméleti fogalmak szintjén, mint inkább a használt, jobbára önbeszámolóra alapozó módszerek által.<sup>4</sup> Úgy tűnik, számos, az érzelmek vizsgálatára irányuló kognitív megközelítés implicit módon, sőt némelyikük explicit módon is magáénak vallja a szubjektivista álláspontot. A szubjektivista álláspont ritka explicit megfogalmazásainak egyike a *The Cognitive Structure of Emotions* című könyvből idézhető, ahol ORTONY, CLORE és COLLINS meglehetősen egyértelműen fogalmaz: „az érzelmek szubjektív tapasztalatok, mint a szín- vagy a fájdalomérzet, melyekhez az egyén közvetlenül fér hozzá” (1988: 9).

<sup>4</sup> Még pontosabban: az önbeszámolóval nyert adatok interpretációja során, azokat pusztán leírásoknak felfogván.

Az érzelmeket szubjektív élményként felfogó nézet a köznapi gondolkodás ilyesféle képével összegezhető: „Amikor az érzelmek mozgatnak, akkor a mások számára nem hozzáférhető, az érinthetetlen szentség mozdít.” Az erkölcsi tanulság pedig világos: „Óvjad és gondozd!”

(iii) *A biológiai redukcionizmus és a szubjektivizmus kombinációja:* Az érzelmek bizonyos testi változások tudatos tapasztalatai, azaz érzései.

A szubjektivizmus és a biológiai redukcionizmus egy sor emócióelméletben ötvöződik egymással. Az efféle eszmerendszerek prototípusa a James–Lange-féle érzelemelmélet néven vált ismertté. Eszerint az érzelem a test biológiai – pontosabban fiziológiai – állapotának szubjektív érzékelése. James megfogalmazása szerint:

E szokványos érzelmekre rendszeren úgy gondolunk, hogy valamilyen esemény kiváltja az érzelemnek nevezett mentális történést, és hogy ez utóbbi tudatállapot vezet a testi kifejeződéshez. Tézi sem ezzel szemben az, hogy a testi változások a kiváltó tényező ÉSZLELÉSÉT közvetlenül követik, és e testi változások érzése AZ érzelem (1948: 189–190).

Ahogy AVERILL (1992) megjegyzi, ez a nézet – talán meglepő módon – a következő száz évben megőrizte vonzerejét. CANNON az 1930-as években fiziológiai alapon mélyenszántóan bírálta az érzelmek és a testi változások összefüggésbe hozását (vö. GRASTYÁN 1974, 1981), ennek ellenére az emóciókat a testi működések érzékeléseként felfogó teória tovább élt, és az okfejtés számos gyengébb változata is megjelent. Az eredeti tézis egyik lazább változata szerint az érzelem felfogható mint valamiféle izgalom érzésének kognitív „címkézése”, amelyben az eredetileg feltételezett érzelemspecifikus élettani állapotok vagy mintázatok valamilyen általánosabb folyamatnak bizonyulnak, és ez utóbbiakat „emocionális izgalom”-nak (emotional arousal) nevezik (SCHACHTER–SINGER 1962). Fontos megjegyezni, hogy míg az eredeti, James-féle elmélet egy adott testi állapot és egy érzelem adott pszichológiai élménye között pontos megfelelést tételez, addig a „címkézés”-elmélet szerint ez az összefüggés lazább, amennyiben a testi állapot és az érzelmi tapasztalat közt csupán típus-példány megfelelés tételezhető fel.

Ugyanennek a jamesi témának egy újabb további variációja az arci-visszacsatolás elmélete (TOMKINS 1980) is. Tomkins egyértelműen kijelenti: „Véleményem szerint az affekció elsődlegesen arci viselkedés, másodlagosan testi – külső, vázrendszeri, és belső, zsigeri viselkedés. Amikor tudatában vagyunk ezeknek az arci és/vagy zsigeri reakcióknak, tudatában vagyunk affekciónknak” (1980: 142). Ez az eredeti visszacsatolás-elméletnek meglehetősen periférizált, s az arcizomzat szerepét előtérbe helyező verziója, mely szerint az érzelem-megnyilvánításra jellemző arcizomműködés közben fellépő fiziológiai mintázatok felelnének az érzelmi élményekért. E megközelítés erős változata ugyanakkor a James-féle teória példány-példány megfelelés összetevőjét megőrzi. A gyenge változat pedig ugyanezen folyamatok érzelmet moduláló hatását állítja.

A kombinált megközelítésmódok rengeteg empirikus kutatást indítottak el, ezek azonban meglepően kevés olyan megbízható eredményt hoztak, melyek a James-féle elmélet alaptételeit megerősítenék. Egy a James-típusú érzelemelmélettel kapcsolatos, jellegzetes és gyakran idézett kutatásában Ekman és munkatársai azt a tézist kívánták igazolni, mely szerint adott, egyedi érzelmek egyedi élettani aktivitási mintázatokhoz kapcsolódnak (EKMAN–LEVENSON–FRIESEN 1983; LEVENSON–EKMAN–HEIDER–FRIESEN 1992). A vizsgálathoz a kutatók arra képezték és instruálták színészeket, hogy bizonyos arcizomcsoportok aktiválásával különféle arckifejezéseket hozzanak létre. Ezzel egyidejűleg mértek egyes fiziológiai markereket, például a pulzust és az ujjak hőmérsékletét. Ennek eredményeképpen sikerült korrelációt találni az arc „viselkedése” és az élettani változások mintázatai között. Ily módon bizonyították, hogy a szervezet működésének egy bizonyos mintázata, vagyis az arcizmok egy bizonyos csoportjának aktivitása, együtt jár a szervezet működésének egy másik mintázatával, vagyis a mérhető fiziológiai változások egy adott csoportjával. Mivel azonban a kísérlethez akaratlagosan létrehozott, azaz eljátszott arci érzelem-megnyilvánításokat használtak, felvethető, hogy az eredmények nem sokat mondanak a valódi érzelmekről. Ennek és más hasonló vizsgálatoknak az eredményeit rendszerint úgy értelmezik, mint annak bizonyítékát, hogy az emocionális élmények testi állapotokból erednek. Mindazonáltal jegyezzük meg: e kísérletek sem azt nem igazolták, hogy testi állapotok okozzák az érzelmi tapasztalatokat, sem azt, hogy az utóbbiak az előbbiekről érzékelt, megtapasztalt, érzett aspektusai volnának.

Jellegzetesen tünetértékű, hogy a tiszta biológiai redukcionizmussal és a szubjektívizmussal ellentétben ezek az újabb keletű, s kevert jellegű, érzelemről alkotott nézetek nem rendelkeznek olyan mondandóval, mely a józan ész szempontjából egyértelmű lenne. Úgy tűnik, elsősorban abban az értelemben tudományosak, hogy igen távol állnak az érzelmekről alkotott mindennapi fogalmaktól. S elgondolásai éppen emiatt nem is találnak termékeny talajra a hétköznapi gondolkodásban. Érdekes módon ezek a teóriák hajlamosak ugyan az érzelmeket racionalizációként felfogni, de racionalisként semmiképpen. A fentiekén túl, e nézetek azt ígérlik, a legmélyebben rejlő titkai leleplezésével valódi bepillantást engednek az emberi természetbe – talán ez lehet az egyik oka annak, hogy az érzelem ilyesféle értelmezései, dacára a józan ésszel való kapcsolódásuk viszontagságainak, miért is olyan vonzóak.<sup>5</sup> Ahogy Averill megjegyzi: „a legtöbben azt hiszik, azért futunk, mert félünk. Ha ezt visszajára fordítjuk, az olyan, mint egy valódi felfedezés. A pszichológusok mindennél jobban kedvelik az intuícióval látszólag ellentétes felfedezéseket. A kétkedőknek ez bebizonyítja, hogy a pszichológia mégiscsak tudomány” (AVERILL 1992: 224).

A fentebb bemutatott két, „tiszta” érzelmekről kialakított nézet, miként ezek elegei, illetve keverékei súlyos – véleményem szerint megsemmisítő – fogalmi és empirikus támadásokat szenvedtek el. A biológiai redukcionizmust alapjaiban kérdő-

<sup>5</sup> Ehhez kapcsolódik közvetlenül és analógiásan is a poligráf ígérete, mely szerint a pszichológia és megfelelő műszerek segítségével megismerhetjük azt, amit valaki mindenképpen el akar rejtteni előlünk.

jelezték meg az emocionalitás, az érzelmi élet történelmi (STEARNS–STEARNS 1988; HARRÉ – FINLAY-JONES 1986) és kulturális (ROSALDO 1980) változatosságát, továbbá az érzelmi szótárak változatosságát (WIERZBICKA 1992) bemutató és feltáró kutatások.

Ugyanekkor a szubjektívizmust elsődlegesen azon az alapon kérdőjelezték meg, hogy az érzelmi terminusok fogalmi-logikai okokból nem lehetnek privát érzelmi érzések megnevezései. Ahhoz ugyanis, hogy egy referáló eszköz, egy jelölő (pl. a „harag”, vagy a „szeretet” szó) megfeleltethető legyen a referensnek, a jelöltnek (például a „harag”-nak vagy „szeretet”-nek mint privát érzésnek), az embernek képesnek kell lenni arra, hogy a jelölt dolgot, jelenséget egyértelműen kiválassza és azonosítsa. Mindaddig azonban, míg az érzelmi állapotokat privát tapasztalatokként fogjuk fel, *per definitionem* lehetetlen nyilvános azonosításuk; s különösen így van ez a nyelvelsajátítás esetében, ha a gyerekeknek nincs is még szavuk rájuk. Következésképp, ha a fenti megfogalmazás igaz volna, akkor soha senki nem lenne képes arra, hogy elsajátítsa az érzelmi érzésekre referáló szavakat. Más megfogalmazás szerint: minden konvenció vagy szabály elsajátításának valamilyen nyilvánosan hozzáférhető tényre kell épülnie, miként WITTGENSTEIN (1968) általában, s az érzelmek tekintetében BEDFORD (1956–57/1986) konkrétan is megmutatta.

A szubjektivista és biológiai redukcionista elméletekkel szemben felhalmozott kritikai megjegyzéseket a kevert teóriák is megöröklék, s a forrásaikban rejlő problémákat – álláspontom szerint – nem annyira feloldják, illetve megoldják, mintsem elfedik. Mindezekon felül, azon kevert megközelítések számára, amelyek az érzelmek pszichológiai megtapasztalását a fiziológiai állapotváltozások megtapasztalásával teszik egyenlővé, úgy tűnik, az is problematikus, hogy a testi változások érzései sem szükséges, sem elégséges feltételét nem jelentik az érzelmek meglétének. Egyfelől, ahogy már mások is megjegyezték, vannak olyan megtapasztalt, érzett testi változások, mint például a tüsszentést megelőző orrvizsgálat, amelyeknek semmi közük az érzelmekhez, következésképp a testi változások érzése nem elégséges feltétele az érzelemnek. Másfelől pedig, minthogy vannak olyan érzelmek, például a szégyen vagy a büntudat, amelyek esetében igencsak kevésbé tűnik valószínűnek, hogy következetesen megkülönböztető, csak egy valamelyikre jellemző élettani mintázatokat lehet találni, a testi változások az érzelmek azonosításának szükséges feltételeit sem jelentik. Röviden tehát: az érzelmek kizárólagosan megtapasztalt fiziológiai állapotváltozásokra való redukálása nem tűnik plauzibilis döntésnek. A fentebb elmondottak azt mutatják, hogy az érzelmek nem vezethetők vissza egyszerűen testi folyamatokra, vagy érzelmi izgalmi állapotokra, „érzelmi arousalra”. Ez az álláspont természetesen nem implicálja azt, hogy a testi változások vagy az „érzelmi arousal” semmiféle szerepet nem játszanak az érzelmi reakciókban.

E rész összefoglalásaképpen idézhetjük Averill megfogalmazását:

James [érzelem]elmélete két fő ok miatt tekinthető zsákcácnak.  
Először is, nem lehet cáfolni, márpedig egy cáfolhatatlan elmélet

empirikusan értelmetlen; másodsor pedig azzal, hogy az érzelmi folyamatok során zajló testi változásokra koncentrált, számos kutató figyelmét elterelte két, az emberi érzelmekkel kapcsolatos fontos tényről, nevezetesen arról, hogy (a) az érzelmek bensőséges kapcsolatban állnak az egyén saját önfelfogásával (*sense of self*), mind a kiváltó feltételek, mind a következmények vonatkozásában, és hogy (b) az érzelmeket csak a személyközi és társadalmi kapcsolatok tágabb összefüggéseiben lehet megérteni (AVERILL 1992: 222).

A hagyományos biológista, szubjektivista és kevert érzelmelfogások egyes tarthatatlan elemeire rávilágító érvek alapul szolgálhatnak e megközelítések megkérdőjelezésére vagy cáfolatára. Ugyanakkor a fenti, s hasonló érvek – eltekintve Averill fentebbi megjegyzéseitől – az érzelmi élet tekintetében nemigen kínálnak olyan pozitív kiindulópontokat vagy kifejtett jellemzőket, melyek köré az érzelmekre vonatkozó különféle intuíciókat és tényeket megpróbálhatnánk elrendezni.

## Érzelmek és felelősség

Úgy tűnik, sem a tisztán biológiai megközelítés, sem a szubjektív érzelmi állapotoknak és érzéseknek elsődlegességet (és episztemológiai specifikusságot) tulajdonító nézetek, sem a kevert elméletek nem illenek össze a felnőtt érzelmi élet egyik lényegi vonásával. Nevezetesen azzal, hogy az érzelmi magatartás, melybe beletartoznak az egyedi emocionális cselekedetek, érzelmnyilvánítások, érzelm-bejelentések (*avowals*), valamint az érzelmekről adott beszámolók (*accounts*), mind azt mutatják, hogy az érzelmek szükségszerűen összekapcsolódnak az ember felelősségével és társas elszámoltathatóságával (*accountability*). A tanulmány most következő szakaszát e tétel demonstrálására szánom.

Ha igaz az a kijelentés, mely szerint bármely érzelmi jellegű megnyilvánulás, cselekvés, beszámoló vagy bejelentés valamiképpen kapcsolódik a felelősséghez, akkor ez ellentmond mind a tisztán biológiai, mind a tisztán szubjektivista magyarázatnak. Nem vezetnek messzebb a kevert elméletek sem, hiszen ezek egyaránt magukon viselik a szubjektivizmus és a biológiai redukcionizmus fogalmi és empirikus problémáit, és emiatt nem képesek leírni az érzelmek és a felelősség közötti finom kapcsolatokat. Mindennek ellenére hangsúlyozom, hogy a fenti érvek nem jelentik azt, hogy a biológiai – pontosabban etológiai és fiziológiai – tényezők nem játszanak szerepet érzelmi életünkben, vagy azt, hogy nincsenek emocionális érzéseink. Egy extrém nézet megkérdőjelezése könnyen oda vezet, hogy egy másik szélsőségbe csúszunk bele. Ezt elkerülendő másutt (BODOR 1997, 2002) amellett érveltem, hogy egy az egyedfejlődést szem előtt tartó perspektívában az érzelmek biológiai-etológiai szintű elemzéséből

kell kiindulni – ugyanakkor nem szabad szem elől téveszteni, hogy ez csak a fejlődés során megtett út kezdőpontja, s a fejlődés során az egyednek el kell érnie a felnőtt felelős érzelmi magatartás szintjét is. Emellett az érzelmek átfogó értelmezésének meg kell magyaráznia a tudatos érzelmi tapasztalatként felfogott emocionális érzések szerepét és esetleges fejlődését is. Végül, de nem utolsósorban az érzelmek társas konstruktivista értelmezésének megfelelő helyet kell adnia a közvetlen oksági elemzésnek, az érzelmek fiziológiájának is. Ily módon a társas konstruktivista álláspont nem ütközik azzal az eszmével, amely szerint a többi életfunkcióhoz hasonlóan az érzelmeknek is megvannak a maguk jellemző élettani végrehajtó folyamataik.

A filozófiában talán SOLOMON (1980) érvelt a legkövetkezetesebben egy az itt képviselthez hasonló alapvetésű érzelmelfogás mellett, hangsúlyozva a felelősség és az érzelem közti összefüggéseket, és azt az irányt követve elemzésében, amelyet SARTRE (1955/1984) nyitott meg. Ahhoz azonban, hogy megértsük, milyen bensőségesen kapcsolódik az érzelmek fogalma a felelősséghez, nincs szükség Solomon fogalmi elemzésének labirintusát végigjárni. Jelenlegi célomnak inkább megfelel a párbeszédelemzés egy jól megválasztott példája, mivel ez az érzelmek és a felelősség kapcsolódására vonatkozó tézisnek nemcsak fogalmi, hanem empirikus hitelességet is kölcsönöz.

## Az érzelmek és a felelősség kapcsolódásának demonstrációja

Igen kevésbé illik az érzelmekre vonatkozó elgondolások hagyományos keretei közé a felnőtt ember érzelmi életének egy kulcseleme, az érzelem és az érzelm-megnyilvánítás kapcsolódása a felelősséghez. Az érzelem és a felelősség közötti rejtett logikai, ugyanakkor társasan előírt kapcsolat illusztrálása céljából bemutatok egy beszélgetésrészletet, amelyet eredetileg COULTER (1979: 134–135) közölt (kiemelések az eredetiben).

MS1: 1. mentálhigiénés segítő

MS2: 2. mentálhigiénés segítő

ANY: a leendő páciens anyja

SHE: Sheila, a leendő páciens álneve

- 1 :MS1: Miről akarsz ma beszélni? Legutóbb egy kicsit meséltél magadról, Sheila, mondjál még valamit.
- 2 :SHE: nevet.
- 3 :ANY: Na, mondjad! (2 mp szünet) Min nevelsz?
- 4 :SHE: elsírja magát, könnyörgő arckifejezéssel néz a többiekre.
- 5 :ANY: *Ugyan már!* (1,5 mp) Hagyd abba! Most meg mitől keseredtél el?
- 6 :MS2: Talán rosszul érzi magát.
- 7 :ANY: Nem... gyakran sír... akkor is, amikor nem volna rá oka.
- 8 :SHE: nevetni kezd, aztán zokogásban tör ki.

- 9 :MS1: Mi a baj, Sheila? Rosszul érzed magad?  
10 :SHE: még erősebben zokog (5 mp-en át).  
11 :MS2: Mondd el nekünk, mi a baj!  
12 :SHE: hangosan nevetni kezd, úgy tűnik, örül valaminek.  
13 :MS2: Rajtam nevelsz?  
14 :SHE: Nem.  
15 :MS1: Akkor *rajtam*? (Sheila még hangosabban nevet) Mi az? (Sheila tovább nevet.) Mit nevelsz rajtunk?  
16 :SHE: Nemtom.  
17 :MS1: Dehogynem... csak nem akarod megmondani, ugye?  
18 :SHE: Nem.  
19 :MS2: Miért nem?  
20 :ANY: Miért nem? (1,5 mp) Az előbb még sírtál.  
21 :MS1: Megint azok a szörnyű hangok?  
22 :SHE: Ühüm.  
23 :MS1: Most mit mondanak?  
24 :SHE: (még mindig nevet.): Jö... hönnek, hogy kihí... nozzanak (zokogni kezd.)  
25 :MS1: Mit mondanak, amivel így felizgatnak?  
26 :SHE: Kiabálnak rám... néha meg csúfolnak (nevet).

## A példa értelmezése

A fenti példa egy egyszerre különös és természetes párbeszéd. Kétségtelen, hogy a fenti eset rendhagyó abban az értelemben, hogy Sheila pozitív és negatív érzelemnyilvánításai, s azok váltakozása viszonylag hosszú ideig, a beszélgetés számos lépését követően sem érthetők, nem átláthatóak a beszélgetőtársak számára. Emiatt van az, hogy Sheila beszélgetőtársai keresési eljárásaik révén oly kitartóan próbálják az általa produkált érzelemnyilvánítások tárgyát azonosítani. Ugyanakkor azonban a feltételezett érzelem érthetővé tételéhez alkalmazott eljárások, módszerek, vagyis ez a „metodológia” (vagy „etnometodológia”<sup>6</sup>) mégis természetesnek, szokványosnak, normálisnak tűnik: feltételezhető, hogy a fentebbi párbeszéd résztvevői egyszerűen „hangosan”, nyilvános diszkurzus révén teszik azt, amit általában hangtalanul csinálnak.

Legtöbbször nem okoz gondot, hogy megtaláljuk mások érzelmeinek okát (reason), rutinosan azonosítjuk azt az interakció menete és kontextusa alapján. Ha ez nem sikerül, akkor megkérdezzük, és a kérdéses érzelmi magatartásra társunk vagy szolgál valamilyen elfogadhatónak és ésszerűnek tűnő indokkal (reason), vagy többé-kevésbé nyíltan visszautasítja azt. Vagy esetleg egy különleges személlyel beszélgetünk, mint amilyen Sheila, melynek felismerése egy harmadik kategóriát igényel. Az őrült kategóriáját. A Sheila beszélgetőtársai ál-

---

<sup>6</sup> Ld. GARFINKEL 1967.



tal követett konvencionális okoskodás és diszkurzus mintázata, mellyel megpróbálnak társasan elfogadható indokot találni érzelmi állapotára, természetesnek tűnik. Ráadásul semmi sem utal arra, hogy eközben valamiféle szubjektív állapotra vagy pszichofiziológiai állapotra támaszkodnának. Sheila partnerei egyszerűen megpróbálják kitalálni, mi az a lehetséges tárgy (egy vicc vagy egy tréfa, egy fenyegetés vagy egy veszély stb., vagyis valamilyen brentanói értelemben vett intencionális tárgy), amely megengedi, lehetővé teszi azokat a szélsőségesen pozitív, illetve negatív értékeléseket, amelyekről a nevetése és sírása tanúskodik. E megfontolások alapján azt mondhatjuk, a fenti párbeszéd során egy rendszerint csak a „fejünkben” követett eljárás nyilvánossá válik, a privát helyett a publikus diszkurzus közegében kerül lebonyolításra. Nézzünk meg e folyamat néhány részletet közelebbről is:

3. sor: Az anya kérdése – Min nevetsz? – az érzelemnyilvánítás tárgyát keresi, de ezzel egyben feltételezi is, hogy az számára nem hozzáférhető.

4. sor: Sheila sírni kezd.

5. sor: Az anya kérdése – Most meg mitől keseredtél el? – ismét tárgykeresés, az anya Sheila viselkedését érzelmi természetűnek fogja fel.

6. sor: MS2 átvált a sírás fizikai állapothoz, fájdalomhoz kapcsolt értelmezésére: ezzel kifejezi az érzelemnyilvánítás fizikális *versus* emocionális értelmezésének kétértelműségét.

7. sor: Az anya az aktuális érzelemnyilvánítást más „nincs oka rá, hogy így viselkedjen” esetekhez kapcsolja – nem érzelmi, de az érzelmihez hasonló viselkedés interpretációt javasol, ám ezt a többiek nem fogadják el; lásd 9. és 11. sor.

9. sor: MS1 ismét a fizikai állapotra utaló értelmezéssel próbalkozik.

11. sor: MS2 újból a fizikális *versus* emocionális interpretáció lehetőségét veti fel, az általános, mindkét értelemben használható „baj” kifejezéssel.

Mindez azt bizonyítja, empirikus úton demonstrálható: az érzelem is lehet kritika tárgya, és hogy nekünk, felnőtteknek – legalábbis potenciálisan – képeseknek kell lennünk arra, hogy ésszerű módon számot adjunk érzelmeinkről. Ha nem ez a helyzet, beszélgetőpartnereink jogosan következtetnek vagy arra, hogy képtelenek vagyunk erre (valamilyen konkrét ok miatt, mint a diszkurzus 6. és 9. sora tanúsítja), vagy arra, hogy (valamilyen konkrét ok miatt, mint ahogy a 17. sorban nyíltan kimondatott) nem akarunk együttműködni velük. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az emberek felelősek az érzelmeikért. Általánosításképpen idézzük fel Coulter megfogalmazását:

A helyzetek típusai *konvenciók révén*, paradigmatikusan kötődnek az általuk megengedett (afford) érzelmekhez. Ez a kötelék nem



determinisztikus, és nem biológiai, hanem szociokulturális. E kapcsolat morális, a kifejezés általános értelmében. Például erkölcsileg fogatékosnak tarthatjuk azt, akit nem ráz meg apja halála, akit nem indít meg egy rendkívül bátor tett, akit nem háborít fel egy igazságtalan bírói ítélet – feltéve, persze, hogy egyébként egyetért az illető szituáció leírásával (COULTER 1979: 127).

## **Érzelem és felelősség kapcsolatának további pontosítása**

Ezen a ponton a „radikális” konstruktivista szégyenérzet nélkül fejtené ki a maga érzelmelfogását, amely figyelembe venné az érzelem és a felelősség kapcsolódását. Ezt az irányt követte e tanulmány szerzője is néhány korábbi munkájában (pl. BODOR 1997). Azonban a fentebb ismertetett tudományos és laikus érzelmelfogások mindent átható volta és elterjedtsége figyelmeztetésként is vehető: előfordulhat, hogy az eddig számításba vett elemek mögött is kell még lennie valaminek bennük. E pillanatban elégedjünk meg annyival, hogy feltehetőleg a korábban kritikusan értékelt érzelemelméletek is tartalmazzák az igazság vagy mindennapi bölcsesség magvait. Ez pedig meglátásom szerint abban állhat, hogy a biológiai, a szubjektív érzésekre, valamint a testi változások megtapasztalására alapozott érzelemelméletek ugyanazt az intuíciót visszhangozzák: az érzelmekkel kapcsolatban mindegyik úgy fogja fel az egyént, mint aki passzív önnön emóciói tekintetében. Ezt a látszólagos passzivitást és azt a felelősséget, amelyről az előbbieken szoltunk, valahogy összhangba kellene hozni. Jelen vizsgálódás következő részében ezt a problémát részletesebben is elemezzük, Először azonban, bizonyos félreértelmezéseket elkerülendő, az érzelem és a felelősség közötti kapcsolatot jellegét kell pontosítani, mégpedig legalább három szempontból.

Először is érdemesnek látszik aláhúzni, hogy ezt az érzelmek vonatkozásában viselt felelősséget lehet – de nem feltétlenül kell – érezni, vagyis tudatosan, ténylegesen, továbbá aktuálisan megtapasztalni. Az érzelmek vonatkozásában megnyilvánuló felelősség hasonló lehet ahhoz a szülőéhez, aki felelős a gyermekéért, de ettől még ezt a felelősséget nem érzi át élete minden egyes pillanatában. Ilyen értelemben felelős szülőnek lenni nem egy pusztán tudatállapot, hanem annyit tesz, hogy a gondoskodás implicit követelményei szerint cselekszünk, és lehetőleg nem teszünk semmit, ami ezzel ellentétes.

Másodszor, a felelősség itt leírt formája nem tévesztendő össze az „érzelmi kontroll” fogalmával, amely az érzelemelméletekben ismételten felvetődik, s például a vonatkozó fejlődésszempontú kutatások egyik népszerű témája (kitűnő áttekintéséhez lásd JOSEPHS 1993), és amelyet legalábbis részben a fentebb bemutatott „fojtsd el!” parancsolat motivál. Az itt képviselt, társas konstrukcionista álláspont szerint a felelősség az érzelmek szükséges, lényegi, konstitutív alkotóeleme. Eközben az érzelmi „kontroll” fogalma már előfeltételezi valamiféle érzelem meglétét – következésképpen a kontrollban bennfoglalt felelősség egy

másfajta szinten működik. Mondandóm jobb megvilágításában talán segíthet a konstitutív és a regulatív szabályok analógiája. A konstitutív szabályok megalcotják az adott cselekvést – például a sakk szabályai a sakkozást, amit csak e szabályok követése esetén nevezhetünk sakkozásnak: lehet másképpen is lépkedni a táblán a figurákkal, de ezt nem annyira hívhatjuk sakkozásnak, mint inkább sakkkal játszásnak. Ezzel szemben a regulatív szabályok nem konstitutálói, megalcotói egy cselekvésnek, csak korlátozzák azt, ami tőlük függetlenül is létezhet. Autót vezetni a közlekedési szabályok betartása nélkül is lehet, csak úgy veszélyesebb (vö. SEARLE 1969). Ilyen értelemben az érzelmek létezése konstitutív, míg megnyilvánításuk kontrollálása regulatív szabályokat tételez fel.

Harmadszor, ne feledjük, hogy az előzőekben a felelősség kapcsán a felnőtt érzelmi életéről szoltunk, és nem az újszülöttéről vagy a kisgyermekéről. Az újszülötteknek és a kisgyermeknek – legalábbis a nyugati kultúrában és legalábbis az első életévekben – nem tulajdonítunk, és tőlük nem követelünk felelősséget. Civilizációnknak ez a vonása megítélésem szerint annyira általános, hogy bizvást tekinthetjük kulturális univerzálénak. A gyermekkorból a felnőttkorba való átmenet – tekintsük akár fejlődési, akár szocializációs folyamatnak – e vonatkozásban mindenképpen minőségi változást foglal magában.

## **Az érzelmek társas konstruktivista szemlélete és az aktív-passzív paradoxon**

A következőkben röviden bemutatom az érzelmek egy olyan társas konstruktivista megközelítését, amely képes leírni mind az érzelmek és a felelősség összefüggését, mind az érzelmek látszólagos passzív voltát. A társas konstruktivista érzelmelméletet ismertetését követően pedig azonosítom az érzelmi élet egyik alapvető paradoxonát, az érzelmek egyszerre aktív és passzív jellegét, s megvizsgálom, hogy e kereten belül miként lehet feloldani azt a látszólagos ellentmondást, hogy az ember viszonya saját érzelmeihez egyszerre aktív, s ugyanakkor passzív is.

## **A társas konstruktivista érzelmelmélet alapfogalmai**

A társas konstruktivista nézet szerint az érzelem az észlelés, értelmezés és cselekvés értékelő, relációs aspektusa; röviden: az érzelem a magatartás relációs aspektusa. Interperszonális terminusokban megadva az érzelem a vonatkozó társas szabályoknak megfelelő magatartási minta. Kognitív sémaként az egyes érzelmek magukban foglalják a megfelelő társas szabályok belső reprezentációját, más szóval „a lokális morális rend” internalizált aspektusait. (HARRÉ 1993, 1994; HARRÉ–GILLET 1994) Funkcionális értelemben, (1) az egyének szempontjából az önmagával és a környezettel folytatott tranzakciókat szervezik, különféle szituációk értékelését és a válaszok megszervezését szolgálják, (2) a szociokulturális környezet szempontjából pedig hozzájárulnak a lokális értékrendszernek és morális rendnek a tagok általi elfogadásához, fenntartásához.

Viselkedésben való megnyilvánulásaikban az érzelmek „társasan megalkotott szindrómák” (AVERILL 1986: 100). Ebben az összefüggésben a „szindróma” kifejezés használata arra a tényre hivatott rávilágítani, hogy az érzelmi magatartás rendszerint olyan válaszokat foglal magában, amelyek egy többé-kevésbé egyöntetű mintázatot alkotnak. Az érzelmi szindrómák a következő összetevőket tartalmazhatják: élettani események, kifejező reakciók (vagy érzelemnyilvánítások), szubjektív élmények és instrumentális cselekvések. E szindrómák bizonyos összetevői közti kapcsolatok vizsgálataként értelmezhetők a narratívumok és az érzelmek viszonyát célzó újabb keletű magyarországi vizsgálatok. Az én érzelmi bevonódása és a narratív mintázatok, illetve az aktuális szerepek (például a páciens vagy a terapeuta szerepe) és a narratív mintázatok közti kapcsolatok feltárásának vizsgálata (BERÁN–UNOKA 2004; BERÁN–UNOKA–CZIBOR 2011) éppúgy, mint a testies állapotok, szubjektív érzelmi állapotok és a narratív mintázatok közti korrespondenciák elemzése (PÓLYA–KOVÁCS 2011).

A szituációk értékelését és a válaszreakciókat, vagyis az egyes érzelmi szindrómák megvalósulását konstitutív és regulatív szabályok irányítják. Meg kell jegyezni, hogy ezek a szabályok nem determinálják a viselkedést, hanem meghatározzák és előírják a kulturálisan elfogadható válaszokat. E szabályokat nem élettani folyamatokra és/vagy szubjektív belső élményeinkre vonatkozó reflexiókból erednek, hanem interakciókban tanuljuk őket.

### **Elszenvedjük vagy cselekedjük az érzelmeket? – Egy társas konstruktivista válasz**

Elemzésünkben megmutattuk, hogy az érzelmek valamilyen módon összefüggenek a felelősséggel. Ezen túl azonban érzelmeink gyakran „elragadnak” minket, „elborítanak” bennünket, vagy „eluralkodnak” rajtunk. Valaki „mérges lesz”, másvalaki „szerelembe esik”. Ezek a kifejezések azt tükrözik, hogy a cselekvő egyén bizonyos értelemben passzív önnön érzelmei vonatkozásában. Úgy tűnik, hogy az érzelmekről kialakított, s fentebb kritikailag ismertetett szubjektivista, biológiai redukcionista és kevert elgondolásokat részben e passzivitás motívuma táplálja. Amennyiben a felelősség és a passzivitás egyformán középponti vonása az ember emocionalitásának, egy igényes érzelemelméletnek mindkettőt figyelembe kell vennie. Jóllehet az alábbiakban általam javasolt elméleti javaslat az érzelmek társas konstruktivista felfogását követi, mégis azt gondolom, semmiféle érzelemelgondolás nem kerülheti meg, hogy számot vessen e kettősséggel. Számomra úgy tűnik, az emberi emocionalitásnak e két, látszólag antagonisztikus vonása az egyik legnehezebben megoldható feladata, s ugyanakkor legkevésbé feltárt területe az érzelemkutatásnak. Emiatt csak első közelítésnek tekintendő az alábbi elemzés.

Ahogy másutt (BODOR 2008) részletesebben ismertettem, számos szociális konstruktivista szerző olyan fogalmakkal próbálja megvilágítani az emóciókat, mint az átmeneti társadalmi szerep, a diszkurzív aktus, vagy a dramatikus cselekvés. Egy diszkurzivista keretben tehát az érzelmi szindrómák különféle alkotó-

elemeit – például az emocionális érzést és az érzelemnyilvánítást – is „diszkurzív jelenségeknek fogjuk fel, valamely ítélet kifejezésaként és egy társas aktus végrehajtásként” (HARRÉ 1993: 14). Ennek megfelelően, hogy SARBIN (1986) szerint az érzelmek dramatikus szerepjátásai.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy ha az emocionalitást a cselekvés egyik típusaként vagy szerepjátásként fogjuk fel, miként Harré, illetve Sarbin teszi, akkor megfelelő teret adunk a felelősségnek is. Bármilyen egyebet foglaljon is magába a felelősség fogalma, szinte magától értetődő, hogy logikai szükségszerűséggel tartalmaz valamiféle önmeghatározást, valamint önmagunk által meghatározott magatartást. Így módon a társas konstruktivista elméletek összeegyeztethetők az érzelmek és a felelősség kapcsolódását valló nézettel.

A felnőtt ember saját érzelmeivel kapcsolatos felelősségét azonban egy másik jellemzővel is össze kell hangolni, mégpedig az egyénnek az érzelmeivel szembeni látszólagos passzivitásával. Következésképpen a társas konstruktivista értelmezésnek az érzelmek ezen ismérvét is el kell ismernie, és arról számot kell adnia. Amennyiben úgy vesszük, hogy az érzelmek egyfelől önmeghatározásra épülő felelős cselekvések, másfelől pedig úgy fogjuk fel, hogy az érzelmek, illetve szenvedélyek (passions) olyan változások, amelyeket az alanyuk passzív módon elszenved, azaz olyan események, melyek az egyén önirányításán túl esnek, e ponton egy csinos paradoxonba ütközünk.

Ezt a problémát tudomásom szerint a legközvetlenebb módon Averill vetette fel. Így fogalmazta meg:

Az emóciók biológiai primitív voltát hirdető nézettel szemben a jelenlegi [konstrukcionista] álláspont az, hogy a standard érzelmi reakciók többsége társas konstrukció. Ennek alapján a passzivitás élménye egyfajta illúzióként kezelendő: az érzelmek nem pusztán megtörténnek az egyénnel, ezek sokkal inkább a személy által végrehajtott aktusoknak tekinthetők. Ugyanakkor az érzelmek esetében az egyén nem hajlandó vagy nem képes felelősséget vállalni cselekedeteiért, és emiatt a válasz elindítása elválk (dissociated) a tudattól (AVERILL 1996: 224).

A paradoxon feloldásához Averill a cselekvésjellegű érzelemfelfogást tette magáévá, és a látszólagos passzivitás értelmezéséhez felvetette azt a lehetőséget, hogy a személy „nem hajlandó vagy nem képes felelősséget vállalni érzelmeiért” (kiemelés tőlem). E kontextusban érdemes figyelembe venni Averill sajátos érzelemdefinícióját is: „Az érzelem egy átmeneti társas szerep (társasan létrehozott szindróma), amely magában foglalja az egyén helyzetértékelését, és amelyet inkább történésként, mintsem cselekvésként értelmezünk” (AVERILL 1980: 312). Itt Averill úgy próbálja feloldani az aktivitás versus passzivitás paradoxont, hogy arra a folyamatra hivatkozik, melyen valami érzelminek értelmezése alapul – vonatkozzék ez akár az egyén saját magatartására, akár máséra.

Néhány oldallal hátrébb AVERILL leír egy helyzetet, amelyben egyazon magatartásforma két alternatív értelmezése lehetséges: tekinthető akár akciónak, akár passzív reakciónak. A példa a következő:

Ha szemrehányást teszek egy barátomnak általam helytelenített viselkedése miatt, és az a szemrehányás sértőnek bizonyul, akkor megjegyzésemet tulajdoníthatom a haragomnak, és így elhárítom magamtól a felelősséget; másfelől, ha a szemrehányás segítő szándékúnak minősül, válaszat cselekvésként értelmezhetem, magamat pedig olyannak, akinek őszinteségéért és egyenességéért dicséret jár (1980, 318).

A példa egy olyan esetet ír le, amelyben a cselekvő ugyanazt a cselekedetet emocionálisnak, illetve nem emocionálisnak írja le, aszerint hogy a szóban forgó cselekedetért hajlandó-e teljes felelősséget vállalni, vagy nem. A jelenet protagonistája argumentatív – és ilyen értelemben énközpontú – indokokat (reasons) ad arra, hogy egyazon cselekvést miért tart az adott helyzetben aktív, illetve passzív válasznak. Itt fontos tényező, hogy mi az érdeke az aktornak. Lehetnek azonban olyan esetek is, amikor nem arról van szó, hogy a protagonista nem hajlandó a felelősség felvállalására, hanem inkább arról, hogy nem képes arra, hogy érzelmei tekintetében teljes felelősséget vállaljon. Azért, hogy ezt az utóbbi helyzetet közelebből is szemügyre vegyük, jelesül azt, amikor a cselekvő nem képes felelősséget vállalni egy érzelmi cselekvésért, nézzük meg közelebből is az értelmezési folyamatot.

Ahogy már korábban – egy általánosabb szinten – láttuk, Averill elemzése olyan értelmezési folyamatot tételez, amely tökéletesen egybevág GRASTYÁN egy megjegyzésével: „az érzelmek gyakorlati értelmezése mögött egy összetett intuitív aktusnak kell rejlenie” (1981: 13). Egy ilyen intuitív aktus Grastyán szerint olyan összetevők értékelését foglalja magába, mint a személy pillanatnyi emocionális viselkedése, személyisége, továbbá az adott szituáció mibenléte.

De mi is tesz bennünket képessé az érzelmek e figyelemre méltó kettős értékelésére? A kérdés megválaszolása során azt a feltevést követem, mely szerint az „intuitív aktus” szerkezetében, vagyis az (emocionális) személy és társai (akik észlelik emocionalitását) által egyaránt végrehajtott értelmezésben kell lennie annak a valaminek, aminek alapján az érzelemnek minősítés megtörténik. Ebből következhet, hogy aszerint kapunk passzív vagy aktív személyt, hogy az emocionális esemény mely vonatkozására fókuszál az értelmezés.

E tekintetben vegyük figyelembe, hogy minden cselekedetnek van oka (reason) vagy motívuma. Mégpedig e motívumok kétfélék. Egy cselekvés „azért, hogy” típusú motívuma a jövőre irányul, az „azért, mert” motívuma pedig inkább a múltból ered (SCHÜTZ 1967). A cselekvő rendszerint csak a maga „azért, hogy” motívumát, a dolgok elérni kívánt állapotát látja, miközben az „azért, mert” motívum, amely pedig éppoly fontos alapja cselekedetének, a háttérben marad.

Schütz kifejti, hogy a társalgás folyamatában a beszélő „azért, hogy” motívuma a hallgató „azért, mert” motívuma lesz, és megfordítva – ezt nevezik a fenomenológusok a motívumok reciprocitásának. Az indítékok ilyesfajta folyamatos felcserélődése bizonyosan megtalálható másféle összehangolt cselekvésekben is. Például: „azért, hogy” megtapasztalhatta a felé áradó szerelmet, a költő csókot kér kedvesétől; „azért, mert” ezt kérte, kedvese megcsókolja – s kész, boldogok.

De vegyünk szemügyre egy kevésbé örömteli példát is: meggörbedt testű koldus áll az utcán, némelyek pénzt adnak neki. Ez esetben, úgy tűnik, valami erkölcsi parancs működik, mint például a „segítsünk a szerencsétlen embertársainkon” parancsa. Ilyen körülmények közt még az is megeshet, hogy az ember igazából nem is akart alamizsnálkodni, nem is akart pénzt adni a koldusnak, aztán mégiscsak adott. Talán ő maga sem tudja megmondani, miért, de végrehajtott egy cselekvést. Ebben az alamizsnálkodós jelenetben a cselekedet „azért, hogy”-ja sokkal kevésbé szembeszökő, sokkal kevésbé kiemelkedő (salient), s nehezebb rá fókuszálni, mint a megszokott cselekvések esetében. Ugyanakkor a cselekvés „azért, mert” motívuma – noha egyértelműen közrejátszik – csupán valamiféle sürgetésként jelentkezik, s részletei a háttérben maradnak, mint általában.

Vannak tehát olyan alkalmak, és talán olyan típusú cselekedetek is, amelyekben az „azért, mert” motívum dominál az „azért, hogy” motívummal szemben. Ezek azok az esetek, melyeknél valamilyen személyes, intézményes vagy morális „parancs” működik, mégpedig nyilvánvalóan egy elkövetkező cselekedet „azért, mert” motívumaként. Ha figyelmen kívül hagyjuk a személyes és az intézményes imperatívuszok eseteit, feltehető, hogy ha egy szituációban egy erőteljes morális elvárás jelenik meg, akkor ez parancsszerű módon lesz képes hatni a magatartásra. Állításom tehát az, hogy lehetnek olyan helyzetek, melyek annyira erős cselekvési imperatívuszokat foglalnak magukban, hogy az aktoroknak meg kell tenniük kötelességüket. Ellenkező esetben ugyanis súlyosan kockáztatják erkölcsi reputációjukat. A nyílt emocionalitást kiváltó szituációk pedig éppen efféle helyzetek.

Ha feltételezzük továbbá, hogy az egyének személyes identitása szorosan kapcsolódik a helyi morális rendhez, közelebb juthatunk annak magyarázatához, hogy az emocionális viselkedés miért árul el olyan sokat az ember személyes identitásáról.

Természetesen az az állítás, hogy az érzelmek olyan cselekedetek, amelyekben jellemző és erőteljes morális előírások működnek „azért, mert” motívumokként, nem zárja ki annak lehetőségét, hogy bizonyos esetekben az „azért, hogy” motívumok domináljanak az érzelmi cselekvések létrejöttében. Így tehát, ha valaki azért sír, hogy csokoládét, jobb osztályzatot vagy végleges kinevezést kapjon, ez még mindig érzelmi magatartás, melyben az érzelmi szindróma összetevői mind megjelenhetnek. Jóllehet ez valószínűleg nem annyira autentikus érzelemnek, hanem inkább instrumentálisnak tartható, vagy interperszonális terminológiát használva nem annyira drámai szerepjátszás, ahogy Sarbin nevezi, hanem jórészt argumentatív célú, dramaturgiai szerepjáték, miként GOFFMAN elemzi (1959, 1982).

Harré az érzelmek kognitív szerkezetét az ítéletalkotás egy sajátos típusaként értelmezi. Megfogalmazása szerint az érzelmeket

szemantikailag „spontán” vagy „premissza nélküli” ítéleteknek tekintendők, azaz olyan ítéleteknek, melyek kifejezésére vagy ráneveltek, vagy természetes diszpozícióval rendelkezünk, szemben azokkal az ítéletekkel, melyekre a logikai okoskodás folyamata révén jutunk ... talán entimémikus {„lélekben maradt” – gör., a fordító megjegyzése} ítéleteknek, elsüllyedt argumentumoknak (collapsed arguments) nevezhetjük őket, melyek logikai szerkezete és hiányzó premisszái rekonstruálhatók (1997: 147).

Egy másik szövegösszefüggésben a következőképpen fogalmazza meg álláspontját Harré: „jöllehet az emocionális érzések és érzelemnyilvánítások ítéletek, hiányoznak belőlük a premisszák; jellemzően »elfognak« bennünket. A szillogisztikus következtetésekkel ellentétben biológiai válaszokon és kulturális tanuláson alapulnak, nem pedig más ítéleteken. De az efféle következtetésekhez hasonlóan van valami ellenálthatatlan bennük” (1994: 14). Harré láthatóan amellet érvel, hogy az értékelő ítéletek egyik, az emotionalitás szempontjából oly lényeges premisszája „lesüllyedt”. Ezek a premisszák, akár etológiai, akár morális eredetűek, nem megkérdőjelezhetőek, nem lehetnek racionális értékelés tárgyai, és nem választás eredménye, hogy rendelkezünk-e velük. Mindez úgy is megfogalmazható, hogy mindkét típusra jellemző, hogy az általuk hordozott instrukciókat az egyén nem változtathatja meg, kívülről, vagy felette állnak az egyéni befolyásnak, következésképpen a passzivitás tapasztalható meg velük összefüggésben.

Az érzelmek látszólagosan passzív jellege fogalmazódik meg Sarbin elméletében is. Ahogy fentebb már láttuk, ő az érzelmeket drámai cselekvéseknek tekinti. Ugyanakkor, míg a szokványos cselekvések rendszerint magukban foglalják az aktort mint auktort, e dramatikus akciókban „a drámaíró identitását nem lehet egykönnyen rekonstruálni” (SARBIN 1986: 90). Az azonosítható szerző helyett az egyes kultúrák narratívái hordozzák azt az információt, hogy adott körülmények között milyen jellegű cselekvéseket kell megtenni. Ily módon az érzelmek megélt passzivitásának megértésében központi szerepe van annak, hogy a cselekvés végrehajtója nem „szerzője” annak.

Amellet érveltem, hogy az érzelmek vonatkozásában fentebb megfogalmazott aktivitás–passzivitás paradoxon feloldásában segíthet, ha Harré értelmezését követve közelebbről is megvizsgáljuk az érzelmekben megvalósuló értékelő ítéletek szerkezetét, valamint Sarbin elképzelése alapján a drámai szerepet eljátszó aktor szerzőségének hiányát.

E megfontolásokkal felvértezve, most szeretném bevezetni az érzelmekkel kapcsolatos „korlátozott felelősség” és „fokozott következmény” fogalmait. Tömrög megfogalmazásban az érzelmekkel összefüggő felelősség azért korlátozott, mert az emocionális értékelésben gyökerező aktusok nemcsak – vagy nem



annyira – az aktor megfontolásán („azért, hogy” indítékán) alapulnak, hanem valami olyasmin is, aminek az egyénnek engedelmeskednie kell („azért, mert” motívum). Innen ered az aktor és önnön érzelmei közötti látszólag passzív viszony. A „fokozott következmény” pedig azt hivatott kifejezni, hogy az érzelmi magatartást megkívánó helyzetek, mivel a lokális morális rend nagy fontosságú tényezőit involválják, a szokványos cselekedetekhez képes sokkal mélyebb betekintést engednek abba, hogy ki is a cselekvő.

Az érzelmi magatartás „azért, mert” motívumaként szolgáló „kell” forrása lehet akár ösztönös, akár morális parancs, illetve utasítás. Eme „ösztönök” vagy előírások kívül esnek az egyéni kontroll hatókörén, és ily módon a ráció számára csupán részlegesen hozzáférhetők, ráadásul akkor is általában csak post hoc, amikor a kérdéses magatartás már véget ért, vagy időlegesen megszakadt. A szokványos, felnőtt életre jellemző emberi emocionalitás mögött minden bizonnyal az utóbbiak, a morális parancsok fedezhetők fel leginkább. Ezek az instrukciók kulturálisan meghatározott előírások, melyek egyik fontos, ha nem legfontosabb közvetítő eszközeként működhetnek az adott kultúra történetei. E narratívák modellként szolgálnak a különféle körülmények értékeléséhez és ahhoz, hogyan kell viselkedni ezek között. Röviden összefoglalva tehát, az itt kidolgozott elgondolás szerint az érzelmek helyzetértékelésen alapuló cselekvések, amelyeket (1) inkább „azért, mert” motívumok, mintsem „azért, hogy” típusú késztetések hoznak létre, s melyek (2) a megszokott cselekvésekhez képest sokkal nagyobb mértékben mutatják fel azt, hogy a cselekvő elismeri a közösen osztott értékelések rendszerét, ezzel kinyilvánítva önmaga mibenlétét, a társas térben elfoglalt helyét, egy szóval identitását.

## Hivatkozások

- AVERILL, J.R. (1980): A Constructivist View of Emotion. In: PLUTCHIK–ROBERT–KELLERMAN, H. (eds): *Emotion: Theory, Research and Experience*. Vol. 1. Theories of Emotion. Academic Press, New York. 305–341.
- AVERILL, J.R. (1986): Acquisition of emotions during adulthood. In: HARRÉ–ROM (ed.): *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell, Oxford. 98–120.
- AVERILL, J.R. (1992): William James’s Other Theory of Emotion. In: DONNELLY, M.E. (ed.) *Reinterpreting the Legacy of William James*. American Psychological Association, Washington D.C. 221–229.
- AVERILL, J.R. (1996): An Analysis of Psychophysiological Symbolism and its Influence on Theories of Emotion. In: HARRÉ, R. – PARROT – GERROD, W. (eds.): *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*. SAGE, London. 204–229.
- BEDFORD, E. (1956–57): Emotions and statements about them. *Proceedings of the Aristotelian Society, LVII*. 77–98. Reprinted: In: HARRÉ, R. (ed.): *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell, Oxford. 15–32.
- BERÁN, E. – UNOKA, Zs. (2004): Construction of self-narrative in psychotherapeutic setting: An analysis of the mutual determination of narrative perspective taken by the patient and therapist. In: QUASTHOFF, U.M. – BECKER, T. (eds): *Narrative Interakción*. John Benjamins, 151–169.; lásd továbbá kötetünkben szereplő írásukat is.



- BERÁN E. – UNOKA Zs. – CZIBOR P. (2011): A self bevonódása a pszichoterápiás folyamatba: Érzelmi intenzitás kifejezése narrative perspektíva használatával a terápia kezdeti szakaszában. *Pszichológia*, 2011, 31, 3, 237–257.
- BODOR, P. (1997): On the usage of emotional language: A developmental view of the tip of an iceberg. In: NIEMEIER–SUSANNE–DIRVEN, R. (eds): *The Language of Emotions: Conceptualization, expression, and theoretical foundation*. John Benjamins, Amsterdam. 195–208.
- BODOR P. (2002): Alkalmazott Wittgenstein: érzelmek és érzések a nyelvi fejlődésben *Világosság* 43. (1.) 58–76.
- BODOR P. (2002): Konstruktivizmus a pszichológiában, *BUKSZ–Budapesti Könyvszemle* 14. (1.) 67–74.
- BODOR, P. (2004): *On emotions: A developmental social constructionist account*. L'Harmattan, Budapest. 172.
- BODOR P. (2008): Az érzelem konstrukciója: Fogalmi megfontolások In: ERŐS F. (2008): *Megismerés, reprezentáció, értelmezés. 10 éves a PTE Pszichológiai Doktori Iskolája*. 167. PTE BTK Pszichológia Intézet és Romológia Tanszék, Pécs. 23–43.
- CHOMSKY, N. (1997): Language from an internalist perspective. In: JOHNSON, D.M. – ERNELING, C.E. (eds): *The Future of the Cognitive Revolution*. Oxford University Press, New York. 118–136.
- COULTER, J. (1979): *The Social Construction of Mind*. Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.
- DEÁK, A. (2011): Brain and emotion: Cognitive neuroscience of emotions. *Review of Psychology*, 2011, Vol. 18, No. 2, 71–80.
- EKMAN, P. – LEVENSON, R.W. – FRIESEN, W.V. (1983): Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions. *Science*, 221. 1208–1210.
- EKMAN, P. (1977): Biological and cultural contributions to body and facial movement. In: BLACKING, J. (ed.): *The Anthropology of Body*. Academic Press, London.
- GARFINKEL, H. (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press, Cambridge.
- GOFFMAN, E. (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday, Garden City, N.Y.
- GOFFMAN, E. (1982): The Interaction Order. *American Sociological Review*, 48. 1–17.
- GRASTYÁN, E. (1974): Emotion. In: *Encyclopaedia Britannica, Macropaedia, III*. Helen Hemingway Benton, USA. 757–766.
- GRASTYÁN E. (1981): Az *emóció*. [Emotion.] Eötvös Loránd Tudományegyetem Általános Pszichológia Tanszéke, Budapest.
- HARRÉ, R. – FINLAY-JONES, R. (1986): Emotion talk across cultures. In: HARRÉ, R. (ed.): *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell, Oxford. 220–234.
- HARRÉ, R. (1993): Towards an emotionology of local moral orders. *Common knowledge*. 2:3., 12–14.
- HARRÉ, R. – GILLET, G. (1994) *The Discursive Mind*. SAGE, London.
- HARRÉ, R. (1997): Érzelem és emlékezet: a második kognitív forradalom. *Replika*, 25. 141–152.
- JAMES, W. (1948): What is emotion? In: DENNIS, W. (ed.) *Readings in the History of Psychology*. Appleton-Century-Crofts, New York. 290–304.
- JOSEPHS, I. (1993): *The Regulation of Emotional Expression in Preschool Children*. Waxmann, Münster.
- LEVENSON, R.W. – EKMAN, P. – HEIDER, K. – FRIESEN, W.V. (1992): Emotion and Autonomic Nervous System Activity in the Minangkabau of West Sumatra. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62:6., 972–988.
- LINDQUIST, K.A. – WAGER, T.D. – KOBER, H. – BLISS-MOREAU, E. – FELDMAN BARRETT, L. (2011): *The brain basis of emotion: A meta-analytic review*, BBS.
- ORTONY, A. – CLORE, G.L. – COLLINS, A. (1988): *The cognitive structure of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge.

- PÓLYA T. – KOVÁCS I. (2011): Történetszerkezet és érzelmi intenzitás. *Pszichológia*, 2011, 31, 3, 273–294.;
- lásd továbbá Pólya Tibor kötetünkben szereplő írását is.
- ROSALDO, M. (1980): *Knowledge and Passion: Ilingot Notions of Self and Social Life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SARBIN, T.R. (1986/a): Emotion and Act: Roles and Rhetoric In: HARRÉ, R. (ed.) *The Social Construction of Emotion*. Basil Blackwell, Oxford.
- SARTRE, J.-P. (1955/1984): From The Emotions: A Sketch of a Theory. In: CALHOUN – CHESHIRE – SOLOMON – ROBERT C. (eds): *What Is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology*. Oxford University Press, Oxford. 245–251.
- SCHACHTER, S. – SINGER, J.E. (1962): Cognitive, social and psychological determinants of emotional states. *Psychological Review*, 69., 379–399.
- SCHÜTZ, A. (1967): *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press, Evanston, Ill. 86–87.
- SEARLE, J. (1969): *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SOLOMON, R. (1980): *Emotions and Choice*. In: RORTY, A. (ed.): 251–283.
- SOMLAI P. (1999): Társ a dalom. In: KÓNYA A. – KIRÁLY I. – BODOR P. – PLÉH Cs. (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Akadémiai, Budapest. 7–15.
- STEARNS ZISOWITZ, C. – STEARNS, P.N. (1988): Introduction. In: STEARNS ZISOWITZ, C. – STEARNS, P.N. (eds): *Emotions and Social Change: Toward a New Psychohistory*. Holmes and Meier, New York. 1–23.
- TOMKINS SILVAN, S. (1980): Affect as amplification: Some Modifications in Theory. In: PLUTCHIK – ROBERT – KELLERMAN, H. (eds) *Emotion: Theory, Research, and Experience*. Vol. 1. Academic Press, New York. 141–164.
- WIERZBICKA, A. (1992): *Semantics, Culture, and Cognition*. Oxford University Press, New York.
- WITTGENSTEIN, L. (1968): *Philosophical Investigation*. Macmillan, New York.
- ZAJONC, R. – HANZEL, M. (1984): Affect and cognition: The hard interface. In: IZARD, C.E. – KAGAN, J. – ZAJONC, R. (eds): *Emotion, Cognition and Behavior*. Cambridge University Press, Cambridge. 73–102.

2.  
*Szerelem*  
*és ésszerű indokok*

Ronald de Sousa

## Szerelem és ésszerű indokok<sup>1</sup>

„Ugyan ki hallott már logikáról a hálósobában?”  
Shulamith Firestone

„Ész és szív tánca kavarja fel valóságunk,  
egymást forgatják benne szüntelen,  
mindenféle érzést magyarázni vágyunk,  
de bármely észérv üres szívet terem.”  
Anon

### 1. A champagne-i ítélet

1174-ban<sup>2</sup> a champagne-i grófnő elnökletével működő szerelmi bíróság azt a kérdést vizsgálta, *utrum inter conjugatos amor possit havere locum*, vajon házastársak között van-e helye a szerelemnek. A következő ítélet született:

„Kimondjuk tehát, és szilárd meggyőződéssel tanúsítjuk, hogy Szerelem nem terjesztheti ki hatalmát a házasfelek fölé. Hiszen a szerelmesek ellenszolgáltatás nélkül adnak egymásnak mindent, és semmiféle kötelem kényszerének nincsenek alávetve. A házasfeleknek viszont kötelességből kell eleget tenniük egymás akaratának, és semmiképpen sem tagadhatják meg magukat egymástól.”<sup>3</sup>

E sajátos ítélet egyik következménye, hogy *a szerelem kapcsán kötelességről vagy engedelmességről* beszélni nem volna lehetséges ellentmondás nélkül. A kötelességek értelemszerűen szolgáltatnak ésszerű indokokat. Vajon a champagne-i grófnő amellet kötelezi el magát, hogy a szerelem nem szolgáltat ésszerű indokokat? Természetesen a szerelem rávesz minket bizonyos dolgok megtételére, és az ésszerű indokok ugyanúgy bizonyos dolgok megtételére készítenek, azaz van legalább egy dolog, ami közös a szerelemben és az ésszerű

---

<sup>1</sup> A *reason* kifejezést alapvetően „ésszerű indok”-ként fordítjuk, amikor ezt a szövegösszefüggés nem teszi lehetővé, akkor az ott választott kifejezés után zárójelben adjuk.

<sup>2</sup> Az angol szövegben, tévesen, 1176 szerepel.

<sup>3</sup> R. de Sousa STENDHAL *A szerelemről* című művéből idézi Andreas CAPELLANUS *A szerelemről* című írásának részletét. A magyar fordítást ez utóbbi mű magyar kiadásából vettük át: Balassi, Budapest, 2012. 121 sk.

indokokban. Vajon azok a fajta ésszerű indokok, amelyeket a szerelem szolgáltat számunkra, annyira különböznek azoktól, amelyeket a kötelesség kínál, hogy nem állhatnak fenn együtt ugyanabban a cselekvőben ugyanazon személy vonatkozásában? Ezek a kérdések arra a módra vonatkoznak, ahogyan a szerelem dolgok megtételére készíten bennünket – a szerelem által kínált ésszerű indokokra. De a szerelemből fakadó ésszerű indokok sajátos viselkedésének magyarázata talán azt követeli, hogy megtegyünk egy lépést visszafelé azoknak az ésszerű indokoknak a természetéig, amelyek azt magyarázzák, miért válunk szerelmessé. Itt két különös dologra bukkanunk: ha valóban ésszerű indokok alapján szeretünk, akkor úgy tűnik, ezek az ésszerű indokok nem ugyanúgy működnek, mint amelyek választásainkat vagy egyéb attitűdjeinket és érzelmeinket magyarázzák.

Mindnyájan találkoztunk már olyan emberekkel, akik szerencsétlenségüket azzal nyugtázzák, hogy „semmi sem történik ok (reason) nélkül”. Azért, hogy úrrá legyünk azon a bosszankodásunkon, amit ez az ostoba szolás idéz elő bennünk, hasznos, ha emlékezetünkbe idézzük, mennyire homályos, mi tekinthető ésszerű indokként értett oknak. Valójában a legtöbb dolog véletlenül történik, a véletlen pedig végtére is nem *ésszerű indok*. Bár egy bosszúálló Istennek lehet ésszerű indoka arra, hogy lelki vagy fizikai szenvedést zúdítson ránk, ám ha e betegség – akár lelki, akár fizikai – elér bennünket, az mégsem olyasmi, amit *valamilyen ésszerű indok alapján teszünk*. Márpedig a szerelem néha ugyanebben a fényben tűnik fel: olyan szenvedésként, amelynek a véletlen vet alá minket. Shakespeare 147. szonettje is ezt az érzést tolmácsolja:

„Láragyúlt szívem folyton arra vágyik,  
amitől szenved, mindig betegbben;”

Ámbár itt a szerelem a mentális betegség egy formájaként bukkan fel, a vers *ésszerű indokokat* is társít hozzá. Ebben a példában az ésszerű indok az, hogy a szeretett személy szép és üde:

„gondolatom s szavam: egy tébolyúlté,  
ténytorzító, fecsegő kapkodás;  
mert esküdtem: szép vagy; s hogy: fény, üde;  
te, éjsötét, te, pokolfekete.”<sup>4</sup>

<sup>4</sup> SZABÓ Lőrinc fordítása, in: (1979): Shakespeare Szonettjei, Magyar Helikon, Budapest. 1979 (oldalszámok nélkül). Az eredetiben: *My love is as a fever, longing still / For that which further nurseth the disease. [...] My thoughts and my discourse as madmen's are / At random from the truth vainly expresse d; / For I have sworn thee fair and thought thee bright / Who art as black as hell, as dark as night.*

A szerelemnek ez a fajtája nagyon hasonlít a szenvedélybetegséghez. A szenvedélybetegek *tesznek* dolgokat, és nem csak önkéntelen fizikai mozgásokat szenvednek el. Kapcsolatot keresnek, kézbe vesznek egy tűt. Uthalhatnak a drog hatására létrejött tudatállapot minőségére, mint *ésszerű indokra*, mely alapul szolgál a drog kiválasztására. Még akkor is, amikor a szerelmesek bizonygatják, hogy a szenvedély tehetetlen áldozatai, lelkesen beszélnek nekünk arról, miért szeretik a másikat. De valóban ésszerű indokok alapján válunk szerelmissé? S ha igen, hogyan működnek ezek az indokok?

A következőképpen fogok haladni. Először néhány további megjegyzést fűzök a szerelemhez társítható ésszerű indokok fenomenológiájához, annak mindkét vonatkozásában: egyrészt beszélek azokról az indokokról, amelyek a szerelemhez vezetnek, másrészt azokról, amelyeket a szerelem kínál további cselekvések és attitűdök magyarázatára. Ezután főképp azokra az ésszerű indokokra fókuszálok, amelyek a szerelem kiváltói, és nem annyira a szerelemre mint megalapozó indokra. Emlékeztetni fogok néhány olyan jól ismert filozófiai problémára, amelyek kérdéseket vetnek fel a szerelemhez társítható ésszerű indokok szerepével kapcsolatban. A „tárgyak” egyszerűsített taxonómiája segíteni fog abban, hogy tisztázzuk e problémák néhány logikai aspektusát, ám fennmaradnak azért még további egzisztenciális aggodalmaink azzal kapcsolatban, hogy milyen mértékben vállal szerepet az ésszerű indok a szerelem meghatározásában vagy irányításában. Két szembenálló stratégiát javasolunk ezek vizsgálatára. Mindkettő heroikus kísérletet foglal magában, hogy kibékítse a szerelem részrehajlását a morális imperatívusz univerzalizmusával – az elsőként tárgyalandó –, illetve a „történetiség” változataival (a másodikként tárgyalandó). Amellett fogok érvelni, hogy e kísérletek egyikének sem sikerül megmutatnia, hogy inkább jól megmagyarázható ésszerű indokok, semmint a racionális fizikai-kémiai okok következtében válunk szerelmissé. Azok a kísérletek, amelyek a legközelebb kerülnek a szerelem ésszerű indokainak felmutatásához, inkább ideológiai produktumoknak tekinthetők.

## 2. Szerelemből fakadó ésszerű indokok és indokokból fakadó szerelem

Ha a józan észből indulunk ki, egyértelmű, hogy nem fogadunk el bármit ésszerű indoknak. A szerelem is válhat téves indokká, ahogy a szerelmet is magyarázhatjuk téves indokokkal. Ezért és más szempontok miatt is, a szerelmet magyarázó ésszerű indokok hasonlítanak azokra az indokokra, amelyek révén a széppel kapcsolatos ítéleteinket indokoljuk, amikor egy műalkotást nézünk. A „szép, mert drága” kijelentés például elhibázottnak tűnik: még akkor is, ha azt gondoljuk, hogy van olyan ember, aki pontosan azért *gondolja* az adott műalkotásról, hogy szép, mert annak magas árat tulajdonít. Ez lehet hatékonyan működő ok (cause), de *releváns indokként* nem fogadható el.

Említsünk meg néhány további indokot, amelyek a „Miért szereted őt?”<sup>5</sup> kérdésére válaszolnak, és hasonlóképp elfogadhatatlanok: „Mert gazdag.” „Mert egy szenátor rokona.” vagy „Mert a neve Komoly Ernő.”<sup>6</sup>

Azok a válaszok, amelyek gyakorta elfogadhatóak számunkra, a jellemre vonatkoznak: „nemeslelkűsége miatt; a kedvessége miatt; a humora miatt”. A csodálatra méltó jellemvonások a fellegekbe repítik a szerelmeit. Ugyanakkor azok a tulajdonságok, amelyeket rendszerint összefüggésbe hoznak a vonzódással, valamint azok, amelyek azt mutatják meg, mi az, amit az emberek szeretnének, hogy szeressenek bennük, általában kevés érintkezést mutatnak az erényes jellemmel. Amikor az emberek arról beszélnek, hogy miért szerelmesek, indokaik ritkán egyeznek meg azzal, amit kedvesük ír le mint „legfontosabb” tulajdonságait vagy törekvéseit. Azokkal a leírásokkal sem egyeznek, amelyekben az emberek arról beszélnek, mi az, amit szeretnének, hogy szeressenek bennük. Az utóbbi kérdéssel kapcsolatos válaszok zavarba ejtőek, legalábbis azok számára, akik a szerelemhez nem kőkemény cinizmussal viszonyulnak. Állítólag az amerikai nők 41%-a inkább nagyobb mellett szeretne, mint magasabb IQ-t. És a férfiak? Idézzük ehhez Leonard Cohen néhány mondatát: *„Átjöttél hozzám ma reggel, / Úgy kezeltél, mint egy darab húst. / Férfinak kellene lenned, hogy tudd, / milyen jó, milyen édes ez az érzés.”* Mi az a lényegi mozzanat bennem, amiért másoknak szeretniük kellene engem? Othellohoz hasonlóan mindnyájan azt akarjuk, hogy azokért a történetekért szeressenek bennünket, amelyeket magunknak és másoknak mondunk el saját életünkéről? A történetek, amelyeket elmondunk, mind magunkról, mind azokról, akiket szeretünk, minden bizonnyal szorosan kapcsolódnak azokhoz a reményekhez, hogy szeressenek minket, és azokhoz az ésszerű indokokhoz, amelyek miatt szeretünk. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy igaznak is kell lenniük. Ahogy a legtöbb nemzet, úgy a legtöbb kapcsolat is hazugságra épül.

A „Mit szeretsz benne?” kérdésre elfogadhatóak a kétes válaszok, amennyiben azokat a megfelelő indoklással támogatjuk meg. Vegyük például azt, hogy „Szeretlek, mert csúnya vagy”. Az, hogy valaki csúnya, talán felébreszti benned az oltalmazó gyengédséget? Vagy a csúnyaság a szeretett hölgyet immunissá tette a bájolás hamis értékeivel szemben, amely felszabadította

<sup>5</sup> Nem teszek különbséget a kérdésfeltevés különféle módjai között: *Mi végett szereted? Mi az, amit szeretsz benne? Miért szereted? Mitől szerethető?* Mindegyik arra kérdez rá, amit mindvégig a szerelem/szeretet okainak nevezek.

<sup>6</sup> „Algernon: ha a nevem Algy lenne, nem szeretnél?”

**Cecily** [miközben felemelkedik]: Tisztelnélek, Ernő, csodálnám jellemedet, de félek, nem lennék képes osztatlan figyelmekkel téged kitüntetni” (*The Importance of Being Ernest*, II. felvonás).

<sup>7</sup> „Amint történetem véget ért,

Tenger sóhajt adott sok kínomért,  
S megesküdt hitére, hogy csodás volt,  
Nagyon csodás és nagyon megható...  
Sokat szenvedtem, s belémszeretett,  
Én meg belé, mert szánta szenvedésem.”

(*Othello*, I. felvonás, 3. szín, ford.: Kardos L. [a fordítást módosítottam])

a személyiségét, és kreatívabb formákban képes kibontakoztatni azt (a „Szeretem, mert kreatív” már teljesen elfogadható válasz). Vagy talán kedved az így nyert morális felsőbbrendűségi érzést, hiszen az a fajta fickó vagy, akit nem vakít el a felszín hamis csillogása. Bár ez lassan talán kissé már nárcisztikusnak tűnhet, a szeretett személy nézőpontjából nagyon is számíthat, ha nem a szépségeért szeretik.<sup>8</sup>

Amikor szerelmünk maga szolgál ésszerű indokul valamire, megint csak léteznek jobb és rosszabb magyarázatok. Arra a kérdésre, hogy a szerelem milyen tettet vagy érzést vált ki, néhány válasz nyilvánvalóan relevánsnak és ésszerűnek tűnik: „mivel szeretlek, a társaságodban szeretném tölteni az időmet”; vagy „meg akarom osztani az összes remek élményemet veled”; vagy „elő akarom mozdítani a boldogságodat”.

Kevésbé nyilvánvaló, hogy milyen válaszokat utasítanánk vissza: a „magasabb beosztásba helyeztelek, mint amit kiérdemeltél” olyan válasz, amit helyteleníthetünk, de egyáltalán nem tekinthetünk értelmetlennek. A tragédiák gyakran kínálnak ésszerűtlen válaszokat. A tragikus hősök rendszerint „nem annyira bölcsen, mint inkább túlzón” szeretnek. Racine *Andromakhéjában* Hermioné ráveszi Oresztészt, hogy ölje meg Pürroszt, mert *Hermioné szereti Pürroszt* [a szeretett személy megölése egyike azoknak a dolgoknak, amelyekre a szerelem rá tud venni; (BEN ZE'EV – GOUSSINSKY 2008)]. A nő azért akarja Pürrosz halálát, mert *a férfi Andromakhét szereti. Oresztész, mert szereti Hermionét*, megöli Pürroszt, de csak azért, hogy aztán végül Hermioné visszautasítsa, és közölje vele, hogy jobban kellett volna ismernie, mint hogy szavát készpénznek vegye: „Kellott hinned egy olyan asszonynak, akit megőrjít a szerelem? Nem kellett volna olvasnod igaz kívánságaimat szívem mélyén?” (Ennyit Iris Murdochnak arról a gondolatáról, hogy a szerelmes a szeretett személyt élesebben és tisztábban látja.) Figyelemre méltó az is, hogy nagyobb azoknak az értelmes indokoknak a száma, amelyek odavezetnek, hogy kiseressünk valakiből, mint azoké, amelyek előidézik a szerelmet. Ahogy Nico Kolodny megjegyzi, kiserethetünk olyasvalakiből, akiről kiderül, hogy szörnyen gonosz; ugyanakkor „különös lenne, ha arra a kérdésre, hogy »Miért szereted őt?«, az a válasz érkezne, »Mert a kedvesem nem szörnyen gonosz?«” (KOLODNY 2003: 140). Az ésszerű indokok valaminek megtételére olyan megfontolások, melyek alapján elhatározhatjuk magunkat a tette. Az, hogy aztán cselekszünk-e vagy sem, részben attól függ, milyen más indokaink vannak. A nagy különbség a cselekvéseket, illetve az érzéseket magyarázó indokok között az, hogy ritkán tanakodunk arról, mit kell éreznünk. Ehelyett az indokok szinte kizárólag hátrafelé működnek, hogy megmagyarázzák, miért azt érezzük, amit érzünk, vagy hogy jellemezzék érzéseinket. Ez a fajta magyarázat nem megszokott oksági magyarázat. Egy ok olyan dologra ad magyarázatot, amely már megtörtént. Ha azonosítjuk az esemény bekövetkezte előtt, az ok arra is

<sup>8</sup> Ilyen karaktert ábrázol Peter CAREY története, a *Véletlen*, ahol a férfi hiába igyekszik rávenni szerelmét, hogy ne vesse alá magát teste véletlenszerű átalakításának. A nő valóban annyira megváltozott, hogy amikor felbukkan, a férfi már nem képes többé szeretni (CAREY 1994).



alapul szolgál számunkra, hogy előrejelezzük az eseményt. Az érzések mellett felhozható indokok esetében azonban nincs így: az ismét fellépő indokok gyakran teljesen hatástalanok maradnak abban a tekintetben, hogy tényleges érzést keltsenek bennünk. („Minden okom [reason] megvan arra, hogy dühös legyek, vagy hogy szégyent érezzek, vagy hogy szeresselek – de valójában egyáltalán nem érzek semmit.”) Természetesen az is lehetséges, hogy elmulasztjuk megtenni azt, amit okunk van megtenni. Ám ez egy széles körben ismert filozófiai rejtély, az akrázia problémája. Érzelmekre vonatkoztatott megfelelője ritkán képezi vita tárgyát, mivel senki sem találja azt rejtélyesnek. Hogy miért van ez így, maga is rejtélyes. Ugyanakkor számos további filozófiai probléma létezik a szerelem kapcsán. Itt négy klasszikust mutatunk be. Ilyen-olyan formában mindegyik jól ismert, és mindegyik a szerelemnek az *ésszerű indokkal* való kapcsolatát, és a szerelem *tárgyának* természetét firtatja. A következő címkékkal látom el őket: *Diotima poliamoriája*, *Az áttétel*, *Önmagáért szeretni*, *Euthüphrón problémája*.

### 3. A szerelem négy paradoxona

#### 1. *Diotima paradoxona*

Platón *Lakomájában*, a legismertebb szakaszban olvashatjuk azt, amire gyakran „szerelmi létraként” hivatkoznak: olyasvalami ez, amit Szókratész állítólag egy papnőtől, Diotimától tanult. A szerelem valódi tárgya, Diotima szerint, a szép(ség). Amikor szerelmes vagy egy szép fiúba, a szépsége miatt szereted őt; a szépsége az ésszerű indoka annak, hogy szereted. De ugyanez az indok tetszőleges számú más fiút is kitüntetetté tesz számodra. Így tehát, a fentiekkel összhangban, ki kellene terjeszteni a szerelmedet minden olyan tetszőleges fiúra, ahol ez az indok fellép. Diotima tovább általánosít, és azt állítja, hogy az ember végső soron csak magát a Szépséget szereti:

„Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész [...] csakis, ha idáig, magának a szépnek a szemléletéig eljutott, csak akkor érdemes élni [...] Ha ezt meglátod egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek látása most mélységesen megrendít [...]”  
(PLATÓN 2005, 211d-e)

Röviden, ha valaki a szépsége miatt szeret egy fiút, minden szép fiút szeretnie kellene, és végső soron mindegyiket becserélheti magára a Szépre. Legalábbis úgy tűnik, hogy ez következik abból az elvből, hogy bármely ésszerű indok, amely érdemes e névre, szükségképpen univerzalizálható.

A nehézség még inkább fokozódik, ha a szerelem eredeti tárgyáról tökéletes másolatot készítünk. Vegyük Alkméné, a makulátlanul hűséges feleség

esetét, akit Zeusz nem tud elcsábítani, és ezért a főisten az asszony férjévé, Amphitrüónná változtatja magát. Zeusz, mivel isten, Amphitrüón minden tulajdonságát magára képes öltetni. Ha ekkor a férfi, aki aznap este szeretkezik vele, Amphitrüón minden olyan vonzó erényével rendelkezik, amiért a nő szereti őt, miféle problémája lehet Alkménének?

Még nehezebb Roxán esete, a *Cyrano de Bergerac*-ban. Roxán azt gondolja, hogy szereti Christiant, nemcsak azért, mert jóképű és bátor, hanem azért is, mert azt hiszi, bár rosszul, hogy a férfi a szerzője azoknak a nagyszerű lírai szövegeknek, amelyeket valójában Cyranótól származnak. Évekkel később, jóval azután, hogy Christian elesett a háborúban, Roxán kitart amellett, hogy még ha Christian csúnya is lenne, költői tehetsége miatt akkor is szeretné őt. Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk, hogy Roxán tévedhet e kontrafaktuális állításával kapcsolatban, ez azt jelenti, hogy *valójában* végig Cyranót szerette?

## 2. Az alkménéi áttétel problémája

Freud felfigyelt rá, hogy számos betege szerelmet táplál iránta. Mivel a freudi analitikus kellő távolságot tart a páciensről, leginkább csendben ül, anélkül, hogy a beteg nézőpontjából látható lenne, Freud joggal okoskodott úgy, hogy e szerelem valójában nem neki szólhat (FREUD 1915). *Áttétel*nek nevezte el ezt a jelenséget, és azt a következtetést vonta le, hogy a beteg, akár egy üres lapra, az analitikusra tette át és vetítette ki azokat az érzelmeket, amelyek személyes drámájában eredetileg más szereplőkre irányultak. Mi volna akkor, ha felnőttkori szerelmeink, részben vagy egészben, de valójában mindig gyermekkori kötődéseink ismétlődései lennének? Lehetséges, hogy minden szerelem valójában áttétel, és ilyen értelemben téves személyre irányul?

## 3. Önmagáért szeretni

A szerelmes számára az a gondolat, hogy azért szeretik, mert hasonlít (akár ténylegesen, akár valamilyen projekció következtében) valaki másra, szükségképpen aggodalmat kelt: joggal gondolja, hogy valójában nem is őt szeretik. Ha a szerelemnek megvannak a maga ésszerű indokai, akkor azoknak adekvát indokoknak kell lenniük, tehát a szerelem magyarázatára az apával való hasonlóság, egy jacht birtoklása vagy a szőke haj az indokok egyértelműen helytelen, inadekvát fajtái. Általánosabban úgy fogalmazhatunk, hogy a megfelelő, adekvát indokoktól megköveteljük, hogy ne legyenek felszínesek, ideiglenesek, és legfőképp ne legyenek kivetítések, amelyek szerelmünk lényegi tulajdonságaival semmilyen kapcsolatban sincsenek. Ha szeretsz, szeress egyedül önmagamért:

„Egy vénembertől hallottam,  
múlt éjjel a helyet,  
hol olvashatjuk írásban,  
a szép Isten-elvet,

szőke haj Őt nem érdekli  
csak magunkért szeret.”<sup>9</sup>

Intuitíve fontosnak tűnik ez annak, akit szeretnek, a „szerelmes” bírálói pedig gyakran hozzák fel érvként arra, hogy megkülönböztessék a szerelmet a „puszta lelkesedéstől.”

Korábban utaltam rá, hogy az emberek meglehetősen fantáziátlanok az olyan tulajdonságok felsorolásában, amelyek szerelmet ébreszthetnek bennük, és érzelmesek azoknak a tulajdonságoknak a felsorolásában, amelyek alapján szeretnék, hogy szeressék őket. Ennél fontosabb, hogy valakit „önmagért, feltétlenül szeretni” és valamilyen ésszerű indok miatt szeretni nem állhat fenn egyszerre. Hiszen ha egy individuumot egyedül önmagáért szeretünk, és maga a szerelem akkor „sem változik, amikor valamilyen változás fellép”, semmilyen ésszerű indok vagy indokoknak semmilyen halmaza nem lehet sem szükségszerű, sem elégséges (RORTY 1988). Ha egy szükségszerű tulajdonság elveszne abból, akit szeretünk, azt már nem szeretnénk: ha pedig az ember számára egy indok elég lenne a szerelemre, rá lenne kényszerítve Diotima létrájának poliamorikus verziójára.

Úgy tűnik, le kell vonnunk azt a következtetést, hogy ha az ember egyedül önmagáért szeret valaki mást, akkor szükségképpen ésszerű indok és magyarázat nélkül szereti az illetőt. De ugyanígy a nélkül kell szeressen, hogy ennek bármilyen oka is lenne: az ok döntően abban különbözik az ésszerű indoktól, hogy egyedül az indok nyújthat igazolást. Ám a változás problémája szempontjából semmi különbséget nem jelent, hogy a kérdéses „változások” kiváltó okok vagy igazoló indokok.

#### 4. A szerelem és Euthüphrón problémája

Az egyik módja annak, hogy ezzel a problémával foglalkozzunk, ha azt mondjuk, hogy a szerelem indokául szolgáló legfontosabb tulajdonságokkal valamiképp én *ruházom fel* szerelmemet. Ez az elképzelés – mármint az, hogy maguk a „felruházott” tulajdonságok hozzák létre a szerelem „okait” – emlékeztet Stendhal „kristályosodás”-koncepciójára (STENDHAL, 1975). Stendhal metaforájának forrását a sóbánya sóereibe dugdosott faágacskák esetei szolgáltatják: a faág hamarosan bájos kristályoktól csillog. Hasonlóan, a szerelem a szeretett személyt olyan erényekkel borítja be, amelyek a szerelmes szemében szikrázóak. De *valóban ott vannak?* Vagy a vágy által önkéntesen felruházott kivetítések, ahogy a szerelmes barátai néha hajlanak az utóbbi irányt képviselni.

A tulajdonságok felruházása itt két dolgot jelenthet. Vagy azt, hogy olyan minőséget tulajdonítok szerelmemnek, amivel nem rendelkezik. De jelentheti azt is, hogy bár olyan minőséget nem tulajdonítok neki, amivel híján van, mégis új *értékkel* ruházom fel néhány már meglévő tulajdonságát. Ez utóbbi

---

<sup>9</sup> Anne Gregorynak (YEATS 1996: 208) E sorokat minden résztvevő idézte e beszélgetésben. Nem hányszor hatok fittyet e szabályra.

értelmezést támasztja alá Frankfurtnak az az észrevétele, hogy „amit szeretünk, szükségképpen kap értéket számunkra, mivel szeretjük” (FRANKFURT 2004: 38–39). Robert SOLOMON hasonló megjegyzést tesz, amikor azt mondja, hogy „vonzó jegyekkel és érényekkel ruházzuk fel a szeretett személyt” (idézi: GOLDIE 2010: 65).

Mindenesetre, Frankfurt ötlete negyedik rejtvényünk, az Euthüprón-probléma lehetséges finomítása. A probléma eredetileg nem a szerelemmel foglalkozik, hanem az értékkel. Annyiban kapcsolódik a szerelemhez, amennyiben a legtöbb szerző úgy tekint a szerelemre, mint a személy értékelésének egy formájára. A probléma, emlékeztetünk rá, eredetileg Szókratész kérdésében öltött alakot. Ezt annak a fiatalembernek szegezte, aki azt állította, hogy jámborságból cselekszik, a jámborságot pedig úgy határozta meg, mint amit az istenek szeretnek. Ekkor hangzik el Szókratész kérdése: az istenek azért szeretik-e a cselekedetet, mert az eleve jámbor, vagy a cselekedet épp attól válik jámborrá, mert az istenek szeretik azt? Ha a kérdést kiterjesztjük a szerelemre, a következő módon alakul át: vajon kedvesem legfontosabb tulajdonságai képezik-e szerelmem ésszerű indokát, vagy eleve a szerelem okozza, hogy kedvesem tulajdonságait a szerelem „indokainak” tudom?

#### 4. Tárgyfajták

Mi a „szerelem tárgya?” Ha sikerül utánajárni a fogalomban rejlő nehézségeknek, könnyebb lesz megérteni azokat a problémákat is, melyek e nehézségekből fakadnak.

A félelem és a szerelem, ahogy a hívés és a vágy is, intencionális attitűdök. A hívés és a vágy kijelentésekre vagy „tényállásokra” irányul; amely általánosan nem igaz sem a félelemre, sem a szerelemre. Mégis hadd kezdjem a hívéssel és a vággyal, mivel ezek az attitűdök világos alappal szolgálnak az intencionális tárgyak általános taxonómiája számára.

Minden egyes attitűddel együtt jár egy rá jellemző szabvány, amely az attitűdök *formális tárgyát* határozza meg. A formális tárgy triviálisan helyes (bár minden információt nélkülöző) választ kínál arra a kérdésre, hogy miért a kérdéses attitűdöt alakítjuk ki valamivel kapcsolatban. Az igaz, a jó és a veszély a hívés, az akarás illetőleg a félelem formális tárgyai, és a következő triviális válaszokban fordulnak elő: „azért hiszem el azt, mert igaz”; „azért akarom azt, mert jó”; „azért félek tőle, mert veszélyes”. De mi az a *valami*, amitől félünk, amire vágyunk, ha az nem egy állítás? Ez a „valami” egy második fajta tárgyra utal: egy személyre vagy dologra, amire az attitűd irányul. Hívjuk ezt az érzelm *célpontjának*. Néha, amikor egy érzelm „tárgyára” utalunk, az érzelm konkrét kiváltó *okát* jelöljük vele. Szigorúan szólva az okok események (DAVIDSON, 1980); ennél fogva valamely ok magyarázhatja egy érzés bekövetkeztét, de mi inkább az eseménynek azokra a tulajdonságaira vagyunk kíváncsiak, amelyek az érzelmi válasz jellegét magyarázzák. Ez újabb fajta „tárgyhoz” vezet minket, nevezetesen a célpont tulajdon-

ságaihoz, amelyek alapján az adott attitűd vagy érzelem kiváltódik. Mi az, ami a célpontot félelmetessé vagy szerethetővé teszi? Hívjuk ezeket *fokális tulajdonságoknak*. Az, hogy a fokális tulajdonság *ténylegesen* játszik-e *oksági* szerepet abban, amiről a szubjektum azt hiszi, hogy igen, további fontos kérdés.

Amikor azt ítéljük meg, vajon egy attitűd igazolt vagy odaillő-e, azt nézzük, hogy a tényleges esetben a célpontnak valóban vannak-e olyan fokális tulajdonságai, amelyek illeszkednek az attitűd formális tárgyához. Tegyük fel, megijedek egy kutytól, például azért, mert vad, vagy veszett. A kutya a célpont; veszettsége illetve az a diszpozíciója, hogy vad, a fokális tulajdonság, amely alátámasztja azt a hitet, hogy a kutya veszélyes (a filozófusi zsargon egyik kifejezésével, a kutya veszélyes karaktere szuperveniál a kutya vadságán<sup>10</sup>). Tévedhetek a kutya tulajdonságaival kapcsolatban. Talán nem vad, nem is veszett, és félelmem egy fóbiónak köszönhető, amely egy szerencsétlen találkozás következtében alakult ki a távoli múltban. Ebben az esetben, bár a félelmem *célpontja* a kutya, hiányzik belőle az a fokális tulajdonság, amely a félelem *formális tárgyához* illeszkedne. A kutya valós tulajdonsága ebben az esetben nem olyan oksági tényező, amely kiváltja a félelmemet, következésképpen félelmem nem igazolt. Ugyanez mondható el a dühről. Formális tárgya a szándékos sértés; ez származhat valamilyen sértő megjegyzésből, és a düh akkor igazolt, ha azt inkább a sértés váltja ki, és nem a túlzásba vitt kávé miatt fellépő izgatottság eredményezi. Az utóbbi esetben a düh nem lenne igazolt, és a megjegyzés oksági szerepe nem lenne tulajdonítható a megjegyzés semmilyen fokális tulajdonságának.

Hogyan működik mindez a szerelem esetében? Rómeó szereti Júliát (a célpont), mert „szép” (a fokális tulajdonság), amely alátámasztja, hogy lényre szerethető (a szerelem formális tárgya). De hogy lényre szép, valóban biztosítja és előidézí az attitűdöt? Sok más lány is szép. (És talán Rómeó az egyetlen, aki szerint Júlia szép.) Legalábbis lehetséges, hogy a legfontosabb kauzális faktor Júlia hasonlósága Rómeó anyjához; vagy valamilyen afrodiziákum, amit az italába kevertek; vagy valamilyen tisztán spontán vonzódás olyan feromonoknak köszönhetően, amelyeknek senki sincs tudatában.

A különféle tárgyaknak ezeket a tulajdonságait a következő táblázatban foglaltam össze:

---

<sup>10</sup> Ez egyszerűen azt jelenti, hogy sok olyan tulajdonság van, ami valamit ijesztővé tehet; de amennyiben két dolog minden más tulajdonságában megegyezik, nem lehetséges, hogy az egyik ijesztő, a másik nem.

Attitűd	Formális Tárgy	Célpont	Fokális tulajdonság	Oksági hatékonyság
félelem	veszély	kutya	vadság, veszettség	fokális tulajdonság észlelése vagy fóbia stb.
düh	szándékos sértés	személy	sértő karakter	sértés észlelése vagy túl sok kávé
szerelem	szerethetőség	személy	szép, gyengéd	szép, gyengéd stb. vagy tudat-talan emlék, feromonok stb.

Táblázat: Tárgyak egyszerű taxonómiája<sup>11</sup>

E taxonómiával felszerelve kell, hogy tisztábban lássunk néhány teoretikus és egzisztenciális problémát az „igaz” szerelem „valódi” okaival és ésszerű indokaival kapcsolatban. A problémák egy része a különféle „tárgyak” közötti viszonyok félreértelmezéseinek tudható be. Ha nem jelöljük ki e tárgyak helyét, zavart okoznak a szerelmesek fejében, és abszurdításokat a filozófusokéban. A korábban bemutatott filozófiai problémák épp az ilyen zavarokra szolgáltak példaként.

Először a Platón-féle „szerelemlétra” tévedését a következőképp diagnosztizálhatjuk: a hiba abban áll, hogy a formális tárgy, a fokális tulajdonság és a célpont összezsúszik. Abból a tényből, hogy a szerelmes a fiút a szépsége „miatt” szereti, nem következik, hogy amit valóban szeret, az a szépség: a szépség legfeljebb az a fokális tulajdonság, amely garantálja, hogy szerelmes vagyok; de ettől még a fiú marad a célpont. Ugyanígy, Alkméné nem boldog, hogy Zeus elcsábította, még ha Amphütriön álarcában is tette ezt, mivel kizárólag Amphütriön a szerelmének a célpontja.

Freudnak az áttételről vallott felfogása ismét csak azt a kérdést veti fel, ki a szerelmem *valódi* célpontja? Valóban az apám, vagy az anyám, vagy valamilyen régen elveszett szerelem a gyerekkorból, mint a kislány Humbertnél, akit aztán Lolita személyében próbál újra megszerezni? Vagy valóban hozzátartozik ahhoz a tulajdonságegyütteshez, amelyet alappal vagy alap nélkül a célpontnak tulajdonítok?

Roxán esetében az eredeti probléma abban a törésben van, amely elköteleződésének célpontja és a között a személy között áll fenn, akit azok a fokális tulajdonságok jellemeznek, melyekről Roxán azt gondolja, hogy ésszerű indokai szerelmének. Sue CAMPBELL (1997) amellett érvel, hogy amikor Roxán felfedezi, hogy a szellemes költő, akibe beleszeretett, valójában Cyrano, a történet már visszafordíthatatlanul kijelölte, hogy Christián vált a valódi célponttá. Azzal, hogy megcsókolta, feleségül ment hozzá, azzal, hogy évekkel később eltemette, rögzítette kötődése célpontját, és ez már megváltoztathatatlan. Spekulálhatunk azzal kapcsolatban, mi történt volna, ha a férfi netán nem halt volna meg; Roxán jó eséllyel szerethetett volna ki egy olyan férfiból, aki hiányt szenved azoknak a tulajdonságoknak a többségében, amelyek kiválthatták volna szerelmét. Ha Campbellnek igaza van, akkor ebben az esetben talán a szerelem történetisége idézi elő a téves ítéletet. A tulajdonításnak talán a fokális tulajdonságok, nem

<sup>11</sup> Ez a taxonómia a jelenlegi céljainkra alkalmazott, egyszerűsített verziója annak a kilencosztatú ábrának, amelyet egy korábbi könyvem 5. fejezetében fejtettem ki (DE SOUSA 1987: 335–336).

a célpont hiányával kellett volna ellehetetlenülnie. Hiszen Cyrano szellemessége nélkül Roxán nem szerethette volna meg Christiánt. Sőt, szerelmi története el sem kezdődhetett volna.

Roxán esete egy új elemet vezet be: a narratív karakterét, vagy a szerelem történetiségét, amelyet sok filozófus hangsúlyozott.<sup>12</sup> A narrativitás a kötődés fontosságán keresztül kapcsolódik életünkhöz. A kölcsönös megértésnek abban a dimenziójában bomlik ki, amelyet a közös történetek véget nem érő repertóárja táplál. De működik a társiasság pusztán állati szokásában is. Bár frivolnak tűnhet ezt mondani, mégis, az öregedő házaspárok szeretete sok közös vonást mutat<sup>13</sup> azzal a szeretettel, amelyben néhányan a kutyájukkal osztoznak. A későbbiekben még szólok a szerelem történetiségéről.

Talán az a legvalószínűbb, hogy az embereket, úgy is, mint szeretőket, és kiváltképp, mint a szerelem célpontjait, leginkább az izgatja, hogy lehetséges-e valakit „önmagáért” szeretni.<sup>14</sup> A kérdést a célpont és a fokális tulajdonságok közötti különbség megtétele sem juttatja nyugvópontjára, mert e különbség valójában nem válaszol arra a kérdésre, hogy azok az ésszerű indokok, amelyek következtében szeretünk valakit, *jó indokok-e*. Ha nincsen semmi közük a szeretett személy belső tulajdonságaihoz, valahogy túl esetlegesnek tűnnek. David Kolodny amellett érvel, hogy már maga a viszony létezése megfelelő ok a szeretet megjelenésére, és a családi viszonyok – a szülők, a gyerekek kapcsolatának – létezését hangsúlyozza, hogy alátámassza okoskodását. Az ilyen viszonyoknak talán semmi közük a kapcsolatban álló személyek nem relacionális tulajdonságaihoz. De e viszonyokra mondhatják azt néhányan, hogy önmagukban irrelevánsak, alkalmatlanok arra, hogy a szerelem ésszerű indokaként lépjenek fel. Ha *csak azért szeretlek, mert a lányom vagy*, joggal érezheted, hogy ehhez semmi közöd nincsen. Ahogy David Velleman írja (amikor Bernard Williamsnek azt az ismert példáját kommentálja, ahol a férfi épp azzal igazolja felesége megmenetését, hogy az a felesége): „egy nő legalább annyira akarja, hogy azért szeressék, mert valakinek a felesége, mint azért, mert szóke a haja” (VELLEMAN 1999: 363).

<sup>12</sup> Többek között lásd: (KRAUT 1996; RORTY 1988; NOZICK 1989; SOLOMON 1994; KOLODNY 2003; GOLDIE 2010).

<sup>13</sup> Leszámítva azt a tényt, ahogy MASSON írásának (1998) címe velősen üzeni, hogy a „kutyák nem hazudnak”.

<sup>14</sup> Ahogy Velleman megjegyzi: „Az, hogy az emberi lények válogatóság a szerelemben, nagyobb súllyal esik latba számunkra, amikor szerelmi objektumokként lépünk fel, mint amikor szubjektumokként. Azt akarjuk, hogy megszeressenek bennünket, és szeretve legyünk, hogy értékeljenek, és értékelve legyünk, hogy különlegesnek tartsanak bennünket... Vegyük észre azt is, hogy amikor a filozófusok megpróbálnak hatni ránk a szerelem és a moralitás közötti feltételezett konfliktussal, hajlamosak elmozdulni a szerető perspektívájából a szeretett személy perspektívája felé” (VELLEMAN, 1999: 362). De ez a különbségtétel fontosabb Velleman számára, aki vitatni akarja, hogy a szerelem és a szeretet lényegileg morális érzés, mint számomra, akit nem érdekel a szerelem és a szeretet moralitása. Azt hiszem, jobban tennénk, ha inkább csatlakoznánk Baudelaire átkához:

*Maudit soit à jamais le rêveur inutile / Qui voulut le premier, dans sa stupidité, / S'éprenant d'un problème insoluble et stérile, / Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté!* „Örökös átok a hasztalan álmodóra, / kitől a képtelen, bús balgaság kitelt, / mely meddő bölcsesség vitáiba fonódva / a szerelemben is erényt és bünt kevert.” (BABITS Mihály fordítása – amennyire túlfordítja a szöveget, annyira jó szolgálatot tesz RdS intenciójának. – B. G.)



Ahogy Harry Frankfurt javasolja, talán a szeretőre, és nem a szeretett személyre vagy annak tulajdonságaira kellene úgy tekintenünk, mint a szeretett személy értékének a forrására.

„Az igazán lényegi viszony a szerelem és a szeretett személy értéke között ellentétes irányban halad. Nem szükségképpen azért szeretjük a dolgokat, mert értékeket ismerünk fel bennük, és elbűvölnek bennünket. Inkább arról van szó, hogy amit szükségképpen szeretünk, értékke válik számunkra, mert szeretjük. A szerelmes változatlanul és szükségképpen úgy észleli a szeretett személyt, mint értékes embert, de az érték, amit a szerelmes a másik tulajdonának tekint, valójában saját szerelméből ered, és attól függ” (FRANKFURT 2004: 38–39).

Két pszichológiai tény fényt vethet arra a mechanizmusra, amely alapjául szolgál az ilyen adománynak. Először, a familiáris kapcsolat önmagában hajlamos kialakítani a tetszést (ZAJONC 1980). Azt várjuk, hogy minden egyéb dolog azonosága mellett, már pusztán a familiáris kapcsolat is meglágyítja a szívet. (Amikor a familiaritásnak vége, elkezdünk hibáztatni minden más, nem azonos dolgot.) A második pszichológiai faktor a pavlovi asszociációs tanulás. Tegyük fel, Peter Goldie egyik példájával élve, hogy János vonzónak találja Máriát, mert a nő „tetszetős (amennyiben elegáns, bájos, intelligens és jó szakács)” (GOLDIE 2010: 64). Eddig Mária fokális tulajdonságai kitűnően illeszkednek a szerelem formális tárgyához. De ebből egyáltalán nem következik, hogy a férfi szereti Máriát. Ugyanakkor maga a tény arra bátoríthatja Jánost és Máriát, hogy keressék egymás társaságát. Ha Máriának répaszínű haja van, akkor idővel János számára *ismerőssé* válik ez a hajszín, amely, a pavlovi feltételes reflex következtében olyan pozitív érzéseket generál, amelyeket eredetileg Mária eleganciája, bája és más vonzó tulajdonságai idéztek elő. Mivel Jánost korábban nem vonzotta a répaszínű haj, látszólag indokolatlanul ruházza fel Máriát, nem a répaszínű hajjal, hanem egy másodrendű tulajdonsággal, *a répaszínű haj szerethetőségével*. A hajszín objektív, de eltérően a veszélytől, ami a félelmet igazolja, a répaszínű haj önmagában egyáltalán nem igazolja a szerelmet. János számára most mégis a szerelem okaként tűnhet fel.

Nagyjából ilyesmit válaszolhatunk tehát az Euthüprón-problémára szubjektív nézőpontból. De olyan ésszerű indokokként, amelyek magyarázatul szolgálnak a szerelemre (azaz olyan indokokként, amelyek igazolhatják vagy racionalizálhatják a szerelmet), a tulajdonításra épülő elmélet nem kielégítő – már csak azért sem, mert semmit sem kezd azzal a visszatérő kérdéssel, hogy vajon bizonyos tulajdonítások jobban igazoltak-e, mint mások. Mikor vannak *jó* indokaink arra, hogy értékkel ruházzuk fel a célpont fokális tulajdonságait?

Azért, hogy válaszoljunk erre, olyan téma felé kell fordulnunk, amelyet eddig elkerültünk: a szerelem fajtáihoz. Ha a szerelemnek több fajtája van, a válasz nem lehet mindegyikre ugyanaz.



## 5. Háromfajta szerelem

Ha evolúciós nézőpontból tekintjük, a szerelem a pázásról szól, a pázás pedig végső soron a génreprodukcióról. Ez utóbbi saját céljainkhoz és ésszerű indokainkhoz legfeljebb közvetetten, ha kapcsolódik. A génreprodukció a természet végső „indoka” a szerelemre; de persze ez csak egy metafora. A génreprodukció természetesen nem a megfelelő fajta dolog annak magyarázatára, hogy egy személy miért válik szerelmissé. Hiszen a génreprodukció csak a valami *célra* irányultság értelmében lehet indok. Az emberek inkább végcélok, és nem valami kedvéért való célok. E különbségről David Velleman jól használható világossággal ír:

„Ha egy cél bármi olyasmi, *aminek a kedvéért* egy cselekvést végrehajtottunk [...] akkor nem lehet olyasmi, aminek kapcsán a cselekvés arra szolgál, *hogy azt elérjük*. Talán el kellene látogatnod a templomba vagy a zsinagógába ezen a hétvégén, kedves elhunyt édesanyád vagy a »régi idők« kedvéért. Sem édesanyád, sem a »régi idők« nem olyasmi, amit azért teszel, hogy elérd. Tehát a »valaminek a kedvéért« és az »azért, hogy« nem felcserélhető konstrukciók” (VELLEMAN 1999: 359).

Mindazonáltal megérthetünk valamit ilyen-olyan céljaink és okaink eredetéről, ha figyelmünket azokra a részfeladatokra irányítjuk, amelyeket a génreprodukció magában foglal. Bár azok a mechanizmusok, amelyek a génreprodukció biztosítására szolgálnak, megdöbbenően változatosak, azt gondolhatjuk, hogy a hatékony fajfenntartásnak négy részfeladatot kell megoldania. Az első három a felnőtteket irányítja: tényleges pázás (nemi aktus); szortírozás (párválasztás); és gyermekgondozás. A negyedik részfeladat a harmadik kiegészítése, a gyermek oldaláról. A gyermeknek szüksége van arra, hogy kötődjön a gondviselőjéhez.

A génreprodukció biológiai feladatainak ezt a meglehetősen egyszerű azonosítását az a tény is megerősíteni látszik, hogy végrehajtásuk az agy kémiai összetételének különféle mintázataival jár együtt. Helen Fisher szerelemről írott tanulmánya (meglehetősen leegyszerűsítéssel) úgy foglalható össze, mint a „szerelem” három fajtájának elkülönítése négy paraméter segítségével. A következő paraméterekről van szó: (a) magának a szerelemnek a típusa; (b) az a sajátos részfeladat, amit ez a típus előmozdít a párosodás mindent felülíró feladatának érdekében, és az a kiválasztó nyomás, amely abból a szükségletből származik, hogy optimalizálja ezt a részfeladatot; (c) a fő neurotranszmitterek aktivitásának jellegzetes mintázata; és (d) annak az időnek a hosszúsága, amíg a szerelem adott típusa tart (FISHER 1998, 2004).

Ezután pedig lássuk a szerelem fajtáit, a fenti paraméterek vonatkozásában:

1. A **nemi vágy** (*lust*) (a) közvetlen késztetés, hogy párosodj „szinte bármelyik többé-kevésbé alkalmas partnerrel”; (b) nemi aktusra készlet; (c) uralkodó neurotranszmitterei az androgének (tesztoszteron) és ösztrogének egy kombinációja; (d) néhány perctől legfeljebb néhány óráig tarthat.

2. A **behatárolt vágy** (*limerence*) (a) alatt Fisher és szinte mindenki más is *intenzív, szenvedélyes, romantikus* érzést ért. A szót Dorothy TENNOVTÓL (1979) kölcsönzöm, aki azért vezette be e kifejezést, hogy hangsúlyozza a jelenség mindentől különálló jellegét. (b) Funkciója az, hogy lehetővé tegye a jövőendő szexuális partnerek számára, „hogy udvarlásra szánt energiájukat egy adott időben egyetlen egyedre irányítsák, így a párzásra szánt értékes időt és energiát megőrzik és fenntartják” (FISHER 2004: xiv). Tapasztalatunkban úgy jelenik meg, mint a kedvesünk iránti szenvedélyes és kizárólagos törődés, intenzív vágy a jelenlétére, heves aggodás az állandó kölcsönösségért stb.; (c) a neurotranszmitterek, különösen a katekolaminok (norepinephrin, dopamin) közötti aktivitás sajátos mintázatai jellemzik; (d) időtartama legtöbbször hetekben, hónapokban mérhető, és három évnél hosszabb időtartamról nemigen beszélhetünk.

3. A **kötődés** a szerelemnek az a fajtája, amely önmagában nem tartalmaz szexualitást, de a veszteség miatt érzett aggodás legintenzívebb formáit ébresztheti fel. Úgy tűnik, különálló agyterület irányítja, amit Jaak Panksepp „pánikterületnek” hív (PANKSEPP, J. 1998; 2005). (b) „Lehetővé teszi a szülők számára, hogy legalább ahhoz elég időt éljenek együtt, hogy egy gyerekkel, gyerekkora alatt, együtt foglalkozzanak” (FISHER 2004: 79). De gyökerei a gyerek és a szülő közötti kölcsönös kötődés működésmódjáiig nyúlhatnak. Legalábbis ezt sugallja az erotikus vonzódás és az anyai szeretet agyi jellege közötti erős hasonlóság, amire BARTELS és ZEKI hívta fel a figyelmet (2004). (c) Jellegzetes neurotranszmitterei az oxitocin és a vazopresszin. Ezeknek a kémiai anyagoknak sok más funkciójuk is van, mégis úgy azonosíthatóak, mint amelyek kiemelt szerepet játszanak a közeli viszonyban lévő egyedek párzási mintázatainak meghatározásában. (d) A kötődés jellemző időtartama meghatározatlan, és inkább években, mint hónapokban mérhető. A nemi vágy, a szenvedélyes szerelmi érzés és a kötődés különféle pszichológiai jellemzői, valamint kémiai megfelelői azt sugallják, hogy valamiképp külön-külön könnyebb beilleszteni őket egy élettervbe, mint bármilyen más módon. Különböznek tipikus élettartamuk tekintetében, és mindegyik bír valami olyan sajátos jellemzővel, amely elvileg elidegeníti a másik kettőtől. Csak a kötődés lehet történeti, abban az értelemben, hogy a közös tapasztalatok szilárdítják és kötik meg (a kötődés esetében nincsen olyan dolog, mint „szerelem első látásra”). Rendszerint csak a behatárolt vágy kizáró jellegű. (A szenvedélyes szerelem esetén az ember ritkán szeret egynél több embert.) És végül rendszerint csak a nemi vágyra érvényes a helyettesíthetőség. (A nemi vágy nem ösztönöz kizárólagosságra.)

Így miközben tökéletesen igaz, ahogy a reflektálatlan közvélekedés gyakran feltételezi, hogy a „szerelem, mint olyan, valóban fennmaradhat azt követően is, hogy a szerelem első villanása elmúlt” (GOLDIE 2010: 61), a „mint olyan” mégis

félrevezető, mert csak arra jó, hogy elleplezze a „szerelem” szó kétértelműségét. Valószínűleg az iménti kijelentés csak akkor igaz, ha a szerelemnek azt a formáját, ami fennmarad, a *kötődéssel* azonosítjuk, és a szerelem első villanását, ami aztán elmúlik, a *behatárolt vágygal*.

E tények fényt vetnek arra a kérdésre, vajon a szerelem „társadalmilag konstruált” jelenség-e. E ponton Goldie megvilágító analógiába helyezi a nyelvvel: számos különféle emberi nyelv létezik, és hogy ezek közül melyik nyelvet beszél, az az adott kultúrától függ. Azonban egy mélyebb szinten létezik egy közös forma, amelyet minden emberi nyelv oszt, és amelyet emberi természetünk bizonyos aspektusai kényszerítenek ki (GOLDIE 2010: 62). Egy természeti fakultás létezése számtalan helyet hagy a különbségek számára. Még ha az általam vázolt háromféle szerelem mindegyike egy természetes képességet valósít is meg, az *ideológia* határozza meg az embernek azt a felismerését, hogy „igaz szerelmet” tapasztal. A későbbiekben még szólok az ideológia szerepéről és természetéről. Jelenleg csak annyit jegyzek meg, hogy kultúránkban széles körben elterjedt társadalmi tény, hogy az embernek csak akkor van joga „igaz szerelemről” beszélni, ha a *szerelem mindhárom formájából* egyszerre részesül. Sajnos, ha más nem, azok a különbségek, amelyeket az időbeli aspektussal kapcsolatban tetünk, virtuálisan garantálják, hogy ez az eset aligha álljon fenn túl hosszú ideig.

## 6. Szerelem és tiszta ész: Velleman radikális nézete

Az eddig mondottak fényében heroikusnak, sőt vakmerőnek tűnne az ahhoz való ragaszkodás, hogy a szerelmet észérvekkel magyarázzuk. Mégis ilyen kísérlettel áll elő David Velleman. Nemcsak amellet érvel, hogy a szerelemnek ésszerű indoka van, de azt is állítja, hogy az indok mindig mindenkinél ugyanaz. Ez abból a tényből következik, hogy a valós emberi szerelem minden célpontjában a motiváló fokális tulajdonság mindig ugyanaz. Tehát nincs valódi konfliktus a szerelem látszólag megkövetelt részrehajlása és a kanti moralitás velejét alkotó elfogulatlanság között. Mi az a motiváló fokális tulajdonság? Nem más, mint a szeretett személy racionális énje vagy akarata: „Ez a racionális akarat, Kant nézete szerint, egyben a személy intelligibilis lényege is: Kant a személy igazi vagy tulajdonképpen énjének hívja. Így a törvény tisztelete ugyanazt az attitűdöt jelenti, mint a személy tisztelete; és így végtére talán összevethető a szerelemmel” (VELLEMAN, 1999: 344).

Ez először azt követeli tőlünk, hogy „a szerelmet megkülönböztessük a tetesztől és a vágytól, amelyek rendszerint együtt járnak vele”(342); így már tudjuk, hogy a szerelem valószínűtlenül magasröptűvé, sőt szinte teljesen mellékessé válik. Velleman kimutatja, hogy nézőpontja magába foglalja a freudi szerelemfelfogásnak mint „ösztönkésztetésnek” az elutasítását is, amely úgy tekint a szerelemre, mint „egy eleve létező szükségletre, amit a célja individuál, tárgya pedig járulékos és helyettesíthető eszköz” (350). A szerelem fajtái közötti különbségek birtokában egyetérthetünk azzal, hogy a nemi vágy megegyezik

az ösztönkésztetésnek azzal a meghatározásával, hogy helyettesíthető célpontokra irányul. De sem a kötődés, sem a behatárolt vágy nem tekinthetőek plauzibilis módon ösztönkésztetéseknek.

Velleman nézőpontja azt is megköveteli, hogy az áttétel eseteit zárjuk ki a „szerelem” vonatkozási rendjéből. E követelmény *petitio principii*nek tűnik: azok közül a jelenségek közül, amelyeket empirikusan szerelemként ismerünk, kizárásra kerül minden olyan, amely nem illeszkedik Velleman szerelemre vonatkozó elvont korlátozásához. Ez nyilvánvaló abból az összefoglaló válaszból, amely annak az antinomikus problémának jár utána, mit *akarhatunk* szeretettségünk *indokaiként*:

„Az, hogy szeretnek bennünket [...] maga után vonja, hogy értéket tulajdonítanak nekünk személyiségünk, vagyis egy olyan ok miatt, amelyben osztozunk másokkal. Természetesen a megoldásnak ez a fele [...] kérdőjelet hagy számunkra azzal kapcsolatban, hogy az az érték, amely ilyen általános bázison nyugszik, hogyan egyeztethető össze a csak számunkra tulajdonítható különös értékkel. De [...] a megoldás másik fele [...] is adott: a pusztán általános személyiségünknek tulajdonított érték összeegyeztethető a különös személynek tulajdonított értékkel, mert személyiségünk általános értékét kinek-kinek a maga méltósága, nem pedig az ára szabja meg” (366).

De mit jelent ez? Velleman Kant saját definícióját idézi: „Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van” (364) (KANT 1991: 68. magyar). Más szavakkal, a szeretett személy nem behelyettesíthető.

De ez a „megoldás” semmitmondó. Hisz épp a behelyettesíthetlenség az, amit meg kell magyarázni. Nem szerencsés, ha egyszerűen megismételjük az árral szembeállított méltóság kifejezésébe burkolva. Továbbá, amennyiben a szeretett személy nemcsak azzal szemben kíván védelmet, hogy helyettesíthető legyen, de azzal szemben is, hogy pótolható, akkor Velleman stratégiája a szeretett személy aggodását csak felerészt orvosolja. Hiszen a helyettesíthetlenség nem foglalja magában a kizárólagosságot. Így aztán nem valószínű, hogy ez az elemzés elég a megnyugtatósunkhoz a diotimai poliamoria következményeinek láttán.

E fenyegetéssel szemben Velleman egy másik érvet hoz fel, amely azon az empirikus tényálláson nyugszik, hogy képességeink korlátosak arra nézve, hogy a célok birodalmának összes tagjába beleszeressünk. Sebezhetőségünk miatt, amelyet első szerelmeink alakítanak ki bennünk, a szerző szerint könnyen „kimerülhetünk”. „Alkatilag vagyunk korlátozva azoknak az embereknek a számát illetően, akiket szerethetünk; és talán részben számításba kell venni alkati korlátainkat, hogy élvezzük azokat a szerelmi kapcsolatokat, amelyek a jó életet biztosítják” (372).

Velleman esete így összegezhető: tény, hogy a szerelem nem helyettesíthető, de ennek magyarázatára semmilyen releváns indokkal nem rendelkezünk. Helyette azonban egy másik szót találtunk rá: méltóság. De mivel méltósággal mindenki rendelkezik, az csak növeli a szorongató kételyt a helyettesíthetőséggel kapcsolatban. Szeretjük, akiket szeretünk, mert történetesen úgy esett, hogy ők jelentkeztek előbb arra a korlátozott számú helyre, amely szerelmi életünk tánckartáján szerepel. Úgy gondolom, ez lényegét tekintve igaz. Ugyanakkor annak az állításnak a védelmére, hogy adott indokok miatt szeretünk, nem túl hatékony érv.

A fenti gondolatmenetet Vellemannak az a további javaslata sem tisztázza, hogy a két állítás („szerelmünk tárgya a racionális én”; „a szerelem szelektív”) kibékítése érdekében „az „úgy látom, mint” nyelvével analóg módon az „úgy értékelem, mint” nyelvére van szükségünk. Mégpedig azért, hogy leírjuk, hogyan válaszolunk egy személy kinézetére, tetteire vagy műveire, mint közvetítőkre, és nem mint értékforrásokra [...] Nem akarjuk, hogy az embernek mint személynek az értékét kinézetének vagy viselkedésének belsőleges értékei homályosítsák el; azt akarjuk e tulajdonságoktól, hogy olyan értékelést csaljanak ki, amely átlát rajtuk, az ember belső énjének értékéig.”

Igaz, ezt nem akarjuk. De most térjünk vissza ahhoz a gondolathoz, hogy az embernek szüksége van arra, hogy emberi tulajdonságok által megkülönböztesse magát másoktól, még ha ezek a tulajdonságok nem is feltétlenül váltják ki a szeretetet irányába. Úgy tűnik, Velleman javaslata megköveteli, hogy további réteget vezessünk be az intencionális tárgyba. Ez lenne az a közvetítő, amely felhívja a figyelmünket arra a mindent átfogó mintázatra, amely a személyiség egyedi konfigurációja. Ez a konfiguráció pedig a kanti racionalitás egy sajátos kifejeződése. Ez természetesen furfangos lelemény, de itt nem segít. Mivel vagy a szeretett lény egyedi személyisége az, amely létrehozza a szerelem ésszerű indokát, vagy univerzális racionális énje. A szeretett lény, aki azt követeli, hogy önmagáért szeressék, a valós esetek többségében nem fog megbékülni, ha arról értesül, hogy szerelme olyan különös dolgot látott meg benne, amit egyébként mindenki más ugyanúgy láthat.

Mindenesetre nem igaz, hogy *minden* emberi lény birtokolja ezt a mélymagot. Velleman purifikált szerelemfogalma a tisztelet egy különösen emelkedett attitűdjén alapul, és a racionális lények közül kizárólag azokkal kalkulál, akik belsőleg érdemesek az ilyen tiszteletre. Ez meglehetősen szofisztikált attitűd. Aligha várhatjuk el egy gyerektől, vagy valakitől, aki komoly mentális hiányosságban szenved, hogy képes legyen a megfelelő tisztelettel válaszolni a másik racionális magjának.<sup>15</sup>

És mégis, ahogy rövidesen látjuk majd, minden empirikus okunk adott, hogy azt higgyük, a szerelem pszichológiai eredete pontosan abban a kötődésben található, amire a normális emberi lények egy olyan életszakaszban tesznek

---

<sup>15</sup> Annak fontosságáról, hogy ne zárjuk ki azokat, akiket komoly mentális károsodás ért, ld. (KITAY 1999).

szert, amely jóval megelőz bármely olyan képességet, mely segítségével a másik egyén racionális mély-énjére válaszolunk.

## 7. Történetiség és ideológia

Sok tanulsága van Velleman elemzésének. Számosan vannak, akik a szerelmi érzés tapasztalatában a másik sérthetetlen autonómiájának különösen átható tudatosulását élik meg. Ezt az érzést gyakran próbálom úgy leírni, mint amelyben a másik emberi lény birtoklásának lehetetlensége a maga világosságában tudatosul. De sok más ember számára a szerelem tapasztalata pontosan az ellenkezőjét jelenti: a birtoklás utáni vágyat és a birtoklás illúzióját. E két elképzelés közötti ellentmondás feloldása nem lehetséges egy olyan akrobatikával, hogy kibékítjük a szerelem részrehajlását és az ok elfogulatlanságát. Ahogy a kanti légi akrobatika legtöbb mozzanata, úgy Velleman gondolati szaltói és kötéltnai is inkább magabiztosságuk, semmint meggyőzőerejük miatt lenyűgözőek.

Más útra van szükségünk, hogy kikerüljünk az antinómiákból. Ahelyett, hogy az okok univerzalitását hangsúlyoznánk, létezik két másik lehetséges stratégia a kutatás számára. Mindkettő célja, hogy kiterjessze egy *tulajdonság* alkalmazhatósági körének jelentését.

Ennek tisztán technikai módja, ha rögzítjük, hogy létezik egy tulajdonság, az *ipszeitás*, amely minden individuumhoz kizárólagosan tartozik. Csak Szókratész Szókratész. Csak Obama Obama. Minden személy különbözik minden más személytől, nem (pusztán) azért, mert különböző tulajdonságokat birtokol, hanem mert visszavonhatatlanul ez az egyed, és nem egy másik. Ezt az álláspontot elsősorban Richard EHMAN képviseli. Szerinte az egyes individuumok jelleme és értéke visszavezethetetlen tulajdonságaik összegére, és valójában ez a visszavezethetetlen én (amely, eltérően a kanti valódi éntől, különbözik minden egyes személyben), amely a tényleges célpont és a fokális tulajdonságok összegöngyölődése, minden szerelem ésszerű indoka. „Ha az egyén objektív realitás, egyedisége miért nem érdemes arra, hogy objektív módon értékes legyen?” (1976: 91)

A költői kérdésre adható válasz túl könnyen érkezik: a helyzet az, hogy ha dolgokat vagy személyeket valóban ésszerű indokok következtében értékelünk, azoknak az indokoknak, definíció szerint, inherensen univerzalizálhatóaknak kell lenniük. Miközben Ehman pozíciója talán ugyanazt a heroizmust képviseli, ellentétes nézőpontból, mint Velleman, úgy tűnik számomra, hogy álláspontja nem elég kidolgozott, hogy vita tárgyát képezhesse.

A második menekülési útvonal, amelyet sok filozófus támogat, „a szerelem történetisége”. Ez – szemben a pusztai ipszeitás felfogásával, amely kevés volt ahhoz, hogy érdemben előbbre jussunk – úgy írható le, mint az individualitás lényegfelfogásának egy összetettebb változata. Mindkettő előfeltételezi az időben fennálló különös egyént. Míg az ipszeitás a különös egyén pusztai logikai tulajdonsága, addig a történetiség kiaknázza azt a tényt, hogy minden különös

egyénnek saját, egyedi életútja van a tér-időben. A szerelmi köteléket úgy kell tehát elgondolni, mint két, tér-időben kiterjedő és önálló spirál sajátos egymásba fonódásának következményét (ami nem zárja ki, hogy ez egyben indok is lehessen). Ha így nézzük, a legfőbb tulajdonság, amely kijelöli a szeretett személyt, és csak őt jelöli ki azt, egyszerre valós és egyedi. Ez nem pusztán logikai tény, sokkal inkább egy empirikus szükségszerűség eredménye. Martin Buber jegyezte meg, hogy „minden, a másikkal kialakított tényleges, világunkban zajló viszony kizárólagos”. (BUBER 1970: 126; idézve: in: JOLLIMORE 2011: 3) Lehetetlen (bár nem *logikailag* lehetetlen), hogy életem során eseményeknek azt a sorát osztottam meg A-val, amely pontosan megegyezik az eseményeknek azzal a sorával, amit B-vel osztottam meg. Összegabalyodott fonalaik finomstruktúrájában valami meg kell, hogy különböztesse ezt a két sorozatot. Minél hosszabb lenne az események sora, annál inkább valószínűtlen lenne, hogy két ilyen sorozat azonos legyen. Sőt, ha külső nézőpontból megkülönböztethetetlenek lennének, rám gyakorolt hatásuk akkor sem lehetne ugyanaz, mivel az egyiknek meg kellett előznie a másikat.

Többek szerint a történetiség a kulcs az Alkméné-probléma megoldására (KRAUT 1986; RORTY 1988). Ahogy láttuk, Cyrano esetében úgy tűnik, a történet meglátta tovább nehezíti a problémát; de hétköznapi esetekben valóban képes megoldani az egyediség elméleti problémáját, mivel nincs két azonos történet. Peter Goldie megoldási javaslata osztozik Robert Solomon eredeti ötletében, a történetiség „arisztophanészi” változatában. A kifejezés természetesen arra a mítoszra vonatkozik, amelyet Arisztophanész mond el Platón *Lakomájában*. A történet szerint a mai emberek olyan korábbi egész lények fél darabjai, akiket az irigy Zeusz vágott ketté, és akik örökké keresik elveszett másik felüket. Mint metafora, az eddigiektől nagyon eltérő „indokot” javasol a szerelem magyarázatára. Kombinálja az imént tárgyalt két eljárás előnyeit, hogy meghatározza a „tulajdonság” releváns értelmét. Először, a tulajdonságokat inkább *történeti* jelenségként, semmint minőségként fogja fel; és másodszor, a kérdéses történeti tulajdonságok *relacionalitását* hangsúlyozza. Három eltérő útra mutat rá, ahol viszonyaink egyedivé válnak a szemünkben. Először, csak ketten rendelkezünk a közös cselekvéseknek, a megszenvedett lelki bánatoknak és az egymásnak átadott gondolatoknak ezzel a sajátos történetével. Másodszor, olyan folyamatban lévő tervekbe ágyazódunk be, amelyek szintén fokozzák azokat az egymás iránti érzéseinket, amelyek kizárólag a kapcsolatnak szólnak. Harmadszor, és ez az, amit a mítosz e metaforában leginkább hangsúlyoz, létezik az a megfoghatatlan mód, hogy, miközben adottak saját belső ízléseim és preferenciáim, emlékeim és asszociációim, történetesen rögvest vonzónak találok a személyiségnek ezeket a furcsaságait, az erőnek és sérülékenységnek ezeket a mintázatait, amelyben te mindenki mástól különbözöl. Az interaktív dinamika bevezetése ebbe a három szintbe megváltoztatja a probléma fogalmait: hiszen ha a szerelem fő motivációjának tekinthető „tulajdonság” inkább egy inherensen interaktív folyamat, semmint a szeretett személy észlelt tulajdonsága, többé már nem lehetséges úgy gondolni rá, mint amit mindenképpen szükséges megőrizni,



hogy a szerelem fennálljon. Ehelyett állandó dinamikájának megkerülhetetlen ténye az, amely fenn fogja tartani a szerelem folytonosságát.

Ha valóban bármi fenntartja. Hiszen az interakció dinamikája éppúgy vezethet a szerelem felbomlásához is. A szeretett személy helyettesíthetlenségének és egyediségének magyarázata nem ugyanaz, mint kontinuitásának garantálása.

E tézis gazdagon kidolgozott formáját találjuk Nikolo Kolodny egyik írásában. A szerző javaslata szerint azokat a problémákat, amelyek az általam ismertetett négy esetben fordulnak elő, úgy oldhatjuk meg, ha észrevevesszük, hogy a szerelemnek valójában két célpontja van (fókuszoknak hívja ezeket, de én megtartom a saját terminológiámat). Az első a szeretett személy (az ő megnevezésében a viszony tagja), a másik pedig maga a viszony. A viszony szolgáltatja a szerelem elsődleges okát is: „Azt gondolom, hogy Janka iránti szeretetem oka a vele való viszonyom: hogy ő a lányom, vagy az anyám, vagy a testvérem, vagy a barátom, vagy az a nő, akivel együtt élek” (KOLODNY 2003: 145). Ez nemcsak a viszonyt a központba állító nézetre jó példa, de kiválóan illusztrálja azt a különbséget is, amely aközött áll fenn, amikor az „ésszerű indokot” ebben a kontextusban használjuk, és aközött, amikor a cselekvés magyarázatának vagy az érzés igazolásának kontextusában. Kolodny elképzelése szerint inkább a viszonyulás ereje, semmint az oksági történet számít. A viszony egyfajta normatív keret, és a szerelem olyan speciális indokait idézi elő, amelyek, úgy tűnik, sokkal inkább a szerelmi köteleességekhez tartoznak. „A szerelem [...] normatív helyességét a viszony jelenléte adja. Sőt, a szerelem részben abból a hitből áll, hogy azt valamilyen viszony teszi megfelelővé, és a szerelmi érzéseket és motivációkat ez a hit tartja fenn okságilag” (KOLODNY 2003, 146).

Az intuíciók különbözhetnek. Az enyém természetesen nem egyezik Kolodnyével; a szerelmi bíróság ítélete alapján pedig a champagne-i grófnőével sem. Természetesen elismerhetjük a kapcsolat fontos oksági szerepét a szerelmi viszonyok kialakulásában. De a viszonyok szolgáltatja indokok valójában ideologikusak, pontosan azért, mert elhitetik velünk, hogy megváltoztathatatlan természeti tényeken alapulnak. De miért is nincs ez így? Azért, mert a szeretet kötelékei, amelyek egy adott rokonsági fajta vagy „családi viszony” „következményei”, kulturálisan változnak. Amennyiben természeti hatásait nézzük, a pusztai familiáris kapcsolat a gyerekkorban nem is segíti elő, és nem is akadályozza meg a szerelem erotikus vagy más formáit. Hozzánk közeli kultúrákban az ilyen közelség általában incesztus-tilalmat vált ki, amely elég megbízhatóan működik a szexuális vonzódás és a szerelem kialakulásának megakadályozásában, tekintet nélkül arra, hogy az együtt felnőtt gyerekek vér szerinti rokonságban vannak-e vagy sem (LIEBERMAN–SYMONS 1998; WESTERMARCK 1922). Másutt, mint az ókori Egyiptom és Perzsia kultúrájában, épp ellenkezőleg, úgy tűnik, bátorították a testvérek közötti szerelmet és házasságot (BERKOWITZ 2012: 21). Amit e tényből leszűrhetünk, az röviden annyi, hogy amennyiben ilyen és ilyen sajátos rokonsági viszonyban vagy valakivel, az számtalan dolgot indokolhat, de nem a szerelmet.



Amennyiben az ilyen viszonyok okságilag hatékonyak a szerelem létrejöttében, a legjobb *A szentivánéji álmom* Titániájának sorsán keresztül elgondolni őket, akit, emlékezhetünk rá, egy korty varázsital elszédített: „*Akárkit látsz, ha ébredsz, /hű szerelmednek véljed...*” (2. felv.; 2. szín) Titánia öntudatlan bódultságban szeret bele egy számárfejű emberbe. Hasonló kémiai függőség kísér minden születést is. A különbség annyi, hogy a családi kötelékek előidézte szerelmi varázs nem olyan könnyen fordítható vissza. De amennyiben a kötelékek természetiek, a családi kötelékek nem annyira a fülbe suttogó varázslatnak, hanem valójában a születés során működő kémia esetlegességeinek a következményei. Kolodny, bár meglehetősen eltérő nézőpontból, de közel kerül ahhoz, hogy elismerje ezt:

„Azt gondolom, nem túlzás azt állítani, hogy egy gyerek egyszerűen azért akarja, hogy szeressék a szülei, mert az ő gyerekek, vagy hogy a feleség igazából azért kívánja, hogy szeresse a férje, mert ő az az asszony, akibe a férfi szerelmes lett, és akivel együtt él. De nem vethetjük-e joggal ezellen, hogy az a nő, aki szerelme és egy életre társa lett, ugyanolyan kontingens attribútum, mint a női szépség? Nos, igen. De éppen a megfelelő kontingens attribútum” (157).

E szakasz reflektorfénybe helyezi a szerelem társadalmi kontextusának kiemelt szerepét. Ez az, amit a szerelem ideológiájának hívok. Ez a dimenzió hiányzik Velleman verziójában (kivéve, amennyiben a kanti keret, amely magyarázatának alapzata, a Kant-rajongók egyfajta kollektív illúzióját tükrözi). Kolodnyál ez a szerelem lényege, hiszen a társadalmi kontextus definiálja a viszonyokat, és a viszonyok egyszerre célpontok és a fokális tulajdonságok hordozói.

De az ideológiai faktorok, miközben adva van a viszonyokat megteremtő körülmények „kontingenciája”, eredetüket tekintve szintén mélyen aracionálisak, és megvalósulásukban potenciálisan zsarnokiak. A viszonyok valóban normákat határoznak meg, és amikor felismerjük adott normák halmazát, akkor bizonyos tények érzelmeink ésszerű indokaivá válnak. Ha ígérsz, akkor az a tény, hogy nem csináltad meg, amit mondtál, elégséges ahhoz, hogy dühös legyek. A normák származhatnak egy bizonyos fajta kapcsolódás egyszerű létezéséből, ha azt a kapcsolatot ideológiai normák határozzák meg. Ha szeretlek, akkor az a tény, hogy boldog vagy, ok arra, hogy örüljek. Kivéve persze akkor, ha boldogságod forrása az, hogy *valaki mással vagy*. Ebben az esetben, ha az érzelmi és szexuális kizárólagosságról egyértelmű egyezségünk van (vagy ha feltételezzük, hogy a szerelem lényegileg magában foglal egy ilyen szerződést), az ellenkezője lesz igaz. Joggal tekintjük azt a tényt, hogy egy másik ember társaságában vagy boldog, olyan ésszerű indoknak, amely nem örömet, hanem irigységet, kétségbeesést, sőt gyilkos dühöt eredményez (BEN ZE'EV–GOUSSINSKY 2008). A szerelem egyes fajtái inkább, más fajtái kevésbé tekinthetők e norma hatálya alatt állónak. Különböző embereknél különböző helyen húzódnak a határok. Senki sem gondolja, hogy akinek több gyereke van, egy kivételével mindenkit megfoszt

a szülői szeretettől. („Bocs, már szeretem a nővéredet: meg kell elégedned a kötelességtudó szülői gondoskodással.”) Mégis az emberek gyakran válnak irigygyé, vagy a testvérekre, szülőként pedig a gyerek barátaira és udvarlóira. A szerelem ideológiától való függésének mértéke az, hogy mennyiben elfogadható ez különféle viszonyok esetén, eltérő társadalmi környezetben.

## 8. Konklúzió

A következmények levonásakor térjünk vissza a szerelem és a szépségre vonatkozó ítéletek ésszerű indokainak összehasonlításához. Ahogy Arnold ISENBERG (1949) rámutatott, az indokok univerzalitása kibékíthető annak a lehetetlenséggel, hogy a szépségre vonatkozó ítéleteket szükségszerű és elégséges indokkal lássuk el. Egy esztétikai ítélet a néző figyelmét úgy kívánja vezetni, hogy úgy láttassa vele a képet, ahogy a beszélő látja. Ha ez sikerül, a nézőnek is hozzáférése lesz a kép szépségének univerzalizálható indokához. Nem a kék görbület vagy „szépségvonal” tesz egy képet széppé; de ha követed a vonalat, látni fogod, miért a teljes kép *ekként való kinézete* az, ami széppé teszi a képet.<sup>16</sup> Valami hasonló igaz a szerelem okára is; de kevés a remény, hogy hasonlóan járjunk el vele kapcsolatban is. Ugyanis az itt tárgyalt történetiség formái csupán absztrakt módon adják meg az indokokat: nincs reális esélye a másik figyelmét szerelmed egy olyan fokális tulajdonságára irányítani, amely olyan szerelmet fakaszt benne, mint benned. Mivel a történeti megoldás (és különösen az a változat, amit Kolodny védelmez) lényegében relacionális, semmifajta olyan „indok”, ami a viszony történetéből ered, nem származhat csak a viszony egyetlen tagjának szerethető jelleméből. Mivel az egyéneket magukban foglalja, az ilyen történetileg komplex indokok közel kerülnek a korábban triviálisként visszautasított ipszéitász formájához.

Továbbá, a történeti tényeknek, amelyek feltételül szolgálnak a szerelem számára, igen kevés közül van a morálisan értékes minőségekhez (kivéve az olyan negatív feltételeket, mint hogy „nem szörnyen gonosz”). E tényeknek nem annyira az ész, az erény vagy a kanti alapvető racionalitás a szülőhelye, hanem inkább a véletlen közeledések, a megismerkedés menete, a feromon kompatibilitása, a génhatások, az áttétel és a szokás. Hogyan lehet akkor racionális a szerelem és a szeretet? (Sőt az élet középponti jelentőségére tekintettel: maga az élet?)

Léteznek olyféle ésszerű indokok, amelyek együttműködnek ezekkel a lényegileg aracionális faktorokkal; de ezek olyan indokok, amelyek teljesen a szerelmi ideológiáknak köszönhetik a hatalmukat. Az ilyen ideológiák jellemző módon figyelmen kívül hagyják az élet néhány alaptényét, mint például a különböző fajta szerelmek közötti összeegyeztethetlenségeket. Sőt, azok az érzések,

<sup>16</sup> Ez magában foglalja, hogy bármi, ami vizuálisan megkülönböztethetetlen egy adott dologtól, szintén szép lesz. Egy x vizuális tárgy esztétikai tulajdonságának a leírását, amit bármilyen, x-től vizuálisan megkülönböztethetetlen dolog szintén birtokol, Sue LARSON dolgozta ki (Ld. MOTHERSTILL 1984: 344).

amelyekben hihetetlen szabadságot és spontaneitást érzünk – és gyakran valóban rendkívül szubverzívek, és ezért sok társadalomban kegyetlenül el is nyomják őket –, lehetséges, hogy valójában a háttérben meghúzódó ideológiai hitek következményei. E hitekhez való ragaszkodás gyakran ugyanolyan fanatikus, mint a vallásos felfogás, amikor nem közvetlenül a vallás mozgatja azokat. Szabadságunk tehát ezeknek a meghatározó kötéseknek vagy hamis indokoknak a hézagaiban található. Lehetséges, hogy az irodalomtörténetben a szabadság leghitelesebb ábrázolása éppen az, amikor gúnyt űznek egy uralkodó ideológiából. Zárásként Edna St. Vincent Millay szonettjét hozom fel példaként. Kiválóan illusztrálja, hogyan élheti túl a racionális beszéd a szerelem lényegileg aracionális karakterét ironikus módon:

Oh, képzeld csak, eskümhöz vagyok rest  
 És hűtlen, hogy a szerelmet mentsem.  
 Szépséged híján eltűnnék rögvest:  
 Szerelem szárnyán távoznék csöndben.  
 Ha nem lennél ritka falat szájnak,  
 És üde, friss víz örült szomjamra,  
 Nem hiszed, de bizony elhagynálak!  
 Mint én téged, úgy kívánj mást holnapra.  
 Te ide-oda mozgó áramlás,  
 Te változó arcú tengerár,  
 Az állandótlanság már megszokás:  
 Lelkem csak azért is melletted áll.  
 Ledér vagy, fény, mi hamisan ragyog.  
 Akkor vagyok hűtlen, mikor igaz vagyok.

## Irodalom

- BARTELS, A. – ZEKI, S. (2004): The Neural Correlates of Maternal and Romantic Love. *Neuro-image*, 21. 1155–66.
- BEN ZE'EV, A. – GOUSSINSKY, R. (2008): *In the Name of Love: Romantic Ideology and Its Victims*. Oxford University Press, Oxford.
- BERKOWITZ, E.. (2012): *Sex and Punishment. Four Thousand Years of Judging Desire*. Counterpoint, Berkeley.
- BUBER, M. (1970): *I and Thou* (ford., az előszót és a jegyzeteket írta: KAUFMANN, W.). Schribner's, New York.
- CAMPBELL, S. (1997): Love and Intentionality: Roxane's Choice. In: LAMB, R. (szerk.): *Love Analyzed*. Westview Press, Boulder.
- CAREY, P. (1994): *Collected Stories*. University of Queensland Press, Brisbane, Australia.
- DAVIDSON, D. [1967] (1980): Causal Relations, Donald Davidson. In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, Clarendon, Oxford.
- DE SOUSA, R. (1987): *The Rationality of Emotion*. MIT Press, Cambridge, MA.
- EHMAN, R. (1976): Personal Love and Individual Value. *Journal of Value Inquiry* 10(2): 91–105.

- FISHER, H. (1998): Lust, Attraction and Attachment in Mammalian Reproduction. *Human Nature* 9(1): 23–52.
- FISHER, H. (2004): *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*. Henry Holt, New York.
- FRANKFURT, H.G. (2004):. *The Reasons of Love*. Princeton University Press, Princeton.
- FREUD, S. (1915): Observations on Transference Love. In: TYSON, A. – STRACHEY, J. (szerk): *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, 12. kötet. Hogarth Press, London.
- GOLDIE, P. (2010): Love for a Reason. *Emotions Review* 2(1): 61–67.
- ISENBERG, A. (1949): Critical Communication. *Philosophical Review* 54(4).
- JOLLIMORE, T. (2011): *Love's Vision*. Princeton University Press, Princeton.
- KITTAY FEDER, E. (1999): *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependancy*. Routledge, New York.
- KOLODNY, N. (2003): Love as Valuing a Relationship. *Philosophical Review* 112(2): 135–89.
- KRAUT, R. (1986): Love de Re. *Midwest Studies in Philosophy* 10:413–30.
- LIEBERMAN, D. – SYMONS, D. (1998): Sexual Attraction and Childhood Association: A Chinese Brief for Edward Westermarck. *Quarterly Review of Biology* 73:463–7.
- MASSON MOUSSAIEFF, J. (1998): *Dogs Never Lie About Love: Reflections on the Emotional Life of Dogs*. Broadway, New York.
- MOTHERSTILL, M. (1984): *Beauty Restored*. Oxford University Press, Oxford.
- NOZICK, R. (1989): Love's Bond. In: *The Examinal Life*. Simon & Schuster, New York.
- PANKSEPP, J. (1998): *Affective Neuroscience: Foundations of Human and Animal Emotion*. Oxford University Press, New York.
- PANKSEPP, J. (2005): Why Does Separation Distress Hurt? Comment on MacDonald and Leary. *Psychological Bulletin* 131(2): 224–30.
- RORTY, A. (1988): The Historicity of Psychological Attitudes: Love is not Love Which Alters not When It Alteration Finds. In: *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*. Beacon Press, Boston.
- SOLOMON, R.C. (1994): *About Love: Reinventing Romance for Our Times*. Rowman and Littlefield, New York.
- STENDHAL (1938): *De l'Amour*. Cluny, Párizs.
- STENDHAL (2000): *A szerelemről*. Kalligram, Pozsony.
- TENNOV, D. (1979): *Love and Limerence: The Experience of Being in Love*. Stein and Day, New York.
- VELLEMAN, D. (1999): Love as a Moral Emotion. *Ethics* 109:338–74.
- WESTERMARCK, E. (1922): *The History of Human Marriage*. Macmillan, London.
- YEATS, W.B. (1996): *The Collected Poems of W.B. Yeats* (szerk.: FINNERAN, R.J.). Scribner Paperback Poetry, New York.
- ZAJONC, R.B. (1980): Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences. *American Psychologist* 35:151–75.

**Ruzsa Ferenc**

## *Értelem és érzelem az ind gondolkodásban*

Ronald DE SOUSA, a Torontói Egyetem *professor emeritusa* készülő könyvének *Love and Reasons* című fejezetéről rendezett műhelykonferenciát az ELTE Filozófia Intézete 2013. júniusában, *Reason(s) and love(s)* címmel. A középponti téma a szeretet, mindenekelőtt a szerelem racionalitása volt. Lehetségesek-e érvek és indokok a szerelemhez? Meggyőzőek-e, igazak lehetnek-e ezek? Jelen írás a kérdéskörrel összefüggő hagyományos ind megközelítéseket bemutató előadás magyar nyelvű, szerkesztett változata.

India a szerelem hazája, vagy legalábbis az volt valaha. Irodalmának jó része, mindenekelőtt a szanszkrit dráma, ekörül forog. Hatalmas szókészlete van a szerelem különböző fajtáinak és aspektusainak; a szerelem tudományát teljes komolysággal és nyíltsággal művelték, ennek korántsem egyetlen, csupán legismertebb dokumentuma a *Káma-szútra*. Ámde ugyanennyire tekintélyes tradíciója van a szerelem teljes elutasításának is, a világi kötelékek mindegyikével együtt. Mivel pedig a görög eredetű hagyományon kívül egyedül itt alakult ki átfogó filozófiai kultúra, joggal várhatjuk, hogy az ind anyag tanulmányozása értékes meglátásokkal járulhat hozzá a problémakör megértéséhez.

### **I. A közkeletű felfogás**

Kezdjük vizsgálódásunkat egy ősi kozmogóniai mítosszal.

Kezdetben az egész világ az Önvaló (*átman*) volt, férfi (*purusa*) alakjában. Körülnézett, és nem látott semmit önmagán (*átman*) kívül. Félt. Ezért a magános ember fél. Azután elgondolkodott: „Rajtam kívül nincs senki, mitől félek?” Erre félelme megszűnt; mitől is félt volna? Hiszen félni csak valaki mástól lehet.

Nem örült. Ezért a magános ember nem örül. Valaki mást kívánt. Akkor volt, mint egy összeölelkezett nő és férfi együtt. Kettéhástitotta (*pátajat*) magát; ebből keletkezett a férj és feleség (*pati, patni*). Ezért mondotta Jádnyavalkja, hogy „olyanok vagyunk, mint egy darab két fele”. Ezért e teret az asszony tölti ki.

*Brihad-áranjaka upanisad* 1.4.1–3

Noha a megfogalmazás negatív, szövegünk három racionális indokot is felhoz a szerelemre: az egyedüllét félelmetes és örömtelen is, továbbá igaz társ nélkül valamiképp csonkák és hiányosak vagyunk. Érdekes, hogy az utolsó érvhez éppen ugyanazt a mítoszt hozza fel – az ős-egy kettéhasítását férfira és nőre –, amit Arisztophanész is előad Platón *Lakoma* című dialógusában.<sup>1</sup> Ez egyúttal felveti azt a kérdést, hogy akármilyen másik fél jó lesz, avagy mindenki a saját, egyedül neki rendelt párját keresi. Azaz csak általában érvel a szerelem szükségessége mellett a kép, vagy egyetlen igaz szerelmünk értékét bizonyítja?

A mitologikus, képes beszéd ellenére is világos, hogy ez lényegében nem más, mint a hétköznapi, józan álláspont, amit pozitív formában így fejez ki egy korai buddhista szöveg: „gyönyörűség és derű származik abból, hogy valaki kedves nekünk”.<sup>2</sup> Sarkosabban, és persze a szerelemre kihegyezve fogalmazza meg ugyanazt *A kerítőnő tanítása* (326–7):

Aki ostobán otthagyja  
a bájos ifjú nőt, kit  
a Szerelem legyűrt és hozzá vezetett,  
az nagy ökör kétségkívül.  
Mert éppen azért születünk,  
éppen az az élet célja, hogy a férfiak  
ifjúsága a szép farú leányok  
élvezetének boldogságában teljék el.

Ami egyszerűen azt állítja, hogy a szerelem (vagy inkább a kép) a legjobb dolog az életben.

Ugyanakkor a szerelmet sokszor ábrázolják láznak vagy akár halálos kórnak; ilyenkor többnyire nem általánosságban beszél a szöveg, hanem egy meghatározott személy iránti emésztő szenvedélyről szól. Az az Európában széltebenhosszában elterjedt hátborzongató motívum ugyan hiányzik, hogy a visszautasított szerető meggyilkolja rajongása tárgyát, ám így is elsöprő, ellenállhatatlan külső erőként jelenik meg, aminek még erős akaratú, szentéletű remetek sem tudnak ellenállni.

A remete-tanyán vétkét vezekléssel kiperzselő  
Visvámitrát meg is látta – sápadt a ritka-szép leány.

<sup>1</sup> PLATÓN: *Lakoma* (189c–193b). Az kizárható, hogy az upanisad forrása Platón lett volna. Bár egy-két betoldás e hosszú upanisadban a buddhizmus hatását mutatja, így lehet későbbi (Buddha kb. Arisztophanész kortársa volt), ám e szövegrész sokkal régebbinek tűnik. Az is egyértelmű, hogy az arisztophaneszi verzió lírai, de mégiscsak abszurd szatíra; míg az ind szöveg stílusa és tartalma szerint is, valamint kontextusa alapján is igazi kozmogóniai mítosz. Márpedig mindig a komoly változat az eredeti, hiszen a karikatúra éppen azt csúfolja ki. Platón forrása viszont lehet (akár közvetlenül is) indiai, és ez látszik a leginkább valószínűnek; de lehet akár ősi vándormotívum is.

<sup>2</sup> *Ha valaki kedves nekünk* (Maddzshima nikája 87). A szöveg buddhista, nem ez a nézet; az idézett mondatot a Buddhával vitázó világiak mondják.

Azért illőn köszönt, aztán ott illegette már magát:  
 Ekkor tépte le testéről hold-sárga fátyolát a szél.  
 Földre kuporodott, mintha elkapni dőlné köntösét,  
 és szégyenkezve korholná azt a haszontalan szelet.  
 Nézte a remeték díszé a bájos-íjű Ménakát,  
 amint leple után kúszott zavartan és mezítelen.  
 A vezeklők oroszlánja, látván tündéri termetét,  
 égő szerelmet érzett és ágyára vonni vágyta már.  
 Magához hívta hát, és a hibátlan szűz is engedett:  
 elmondhatatlanul hosszú gyönyör követte csókjukat,  
 míg örvendeztek egymásnak, egy napnak tűnt az év csupán.  
 És a remete nemzette Ménakától Sakuntalát,  
 Himálaja kies völgyén, ahol a Máliní folyik.  
*Mahá-Bhárata* 1.66.2–8

Vagy tizenhat esztendővel később a történet fordított szereposztásban folytatódik tovább, amennyiben ezúttal az immár felcseperedett leány, Sakuntalá az erényes önmegtartóztató – de a szerelem hatalma (avagy Duhsanta király meggyőző ostroma) őt is könnyedén legyűri.

A föld urát elbájolta a vígkedvű, csodás leány;  
 szólott tehát az ifjú-szép, sehol nincs párja termetű,  
 szemérmetes vezeklőhöz a hősök pásztora s feje:  
 „Míg álmélkodva bámullak, eszem téboly rabolja el,  
 Királynak vagy tehát lánya, azt vallod, óh, te mennyei?  
 Mit tegyek kedvedért? Égek! Szépcombu, légy a hitvesem.  
 Aranyos koszorút, köntöst, kar-éket, násfa-kincseim  
 és minden villogó gyöngyét a földnek elhozom neked,  
 ékszer, drágakövet, prémet – amit csak megkívánsz, tiéd.  
 És királyságom is vedd el, csak légy párom, te tűzszemű,  
 te vastagcombu, jöjj is már, tanuk nélkül kötünk frigyet –  
 tanuk nélküli házasság: nincs ennél mennyeyebb öröm!  
 Megőrülök, te páratlan, szép testedért, a vágy hevít,  
 szívem lánc fűzi már hozzád, tudd meg, érted vagyok csak itt.  
 Önmagadnak te vagy legfőbb rokona s menedéke, szűz,  
 te add férjhez magad hozzám, a Törvény is megengedi.”  
 A tökéletesen-lépőt így hívta a királyi bölcs,  
 majd kézenfogva illendően, szerelembe vegyült vele.  
*Mahá-Bhárata* 1.65.10–11, 13; 1.67.1–4, 13–14, 19

Frigyük nem jelentéktelen kaland csupán, hiszen ebből születik Bharata, a monumentális *Mahá-Bhárata* eposzban csatázó nemzetségek közös őse; és a legtöbb indiai nyelven azóta is Bhárat, „Bharata földje” az ország, India neve. (A perzsa eredetű India szó viszont „az Indus folyó országát” jelenti.)

Meglehet azonban, hogy az ősidők legendáiban nem egészen úgy ábrázolták a szerelmet, ahogyan erről a saját, kortárs világukban gondolkodtak. Vegyük hát szemügyre egy realistább művet, éspedig a 8. századi Dámódaragupta verses<sup>3</sup> regényét, *A kerítőnő tanítását* (*Kuṭṭāni-mata*)! Ennek részlete a bráhmín ifjú, Szundaraszéna és Háralatá kurtizán szerelmének bús története. Az ifjú, pusztán kalandvágyból, immár három esztendeje bolyongott barátjával India-szerte, amikor elérte az Ábú-hegyet, ahol végzete összehozta Háralatával.

Megpillantott egy bájos, vidám nőt,  
aki barátnőjével tartózkodott ott.  
Amint Szundaraszéna szemügyre vette őt,  
a Szerelemisten nyilai megsebezték.  
Mikor Szundaraszénán a vonzalom  
látható jelei mutatkoztak,  
a gazellaszemű ránézett –  
és ő is a virágnilyas Szerelem markába került.  
A virágnilyas isten hálójában  
ide-oda ficáncolva,  
pislogás nélkül nézte:  
hal-asszonyt utánczott a karcsú nő.  
*A kerítőnő tanítása* 261–2, 267, 271

Igazi szerelem ez az első látásra, a legkevésbé sem buja vágy csupán, miként korábbi példáinkban is. A *Mahá-Bhárata* elbeszéléseiben új élet születik a kapcsolatból, itt pedig halált hoz – amikor esztendő múltával, apja követelésének engedve, Szundaraszéna hazaindul és elválk Háralatától, a leány szíve fájdalomban meghasad; Szundaraszéna pedig bánatában remetének áll.

Tudatos, szándékos cselekedetekenél helyénvaló lehet magyarázatot és indoklást kérni. Ámde a szerelem, mint látjuk, nem akaratlagos cselekvés; ami azt illeti, nem is cselekvés, hanem érzelmi állapot vagy beállítódás. Leginkább elemi csapásnak tűnik. Oka persze van, mint mindennek – de indoka? Képtelenség.

A szerelem irracionális: noha nem feltétlenül észellenes, de a legkevésbé sem ésszerű. Fentebb Duhsanta király is így írta le állapotát Sakuntalának: „eszem téboly rabolja el”. Ísvaradatta humoros monodráájában egy filozófiai (ismeretelméleti) poént is épít a szerelem megmagyarázhatatlanságára:

– Mi okból esik az ember szerelembe az első látásra, még csalfa nőkkal is?

<sup>3</sup> WOJTILLA Gyula magyar fordítása prózában van. Jelenleg nem volt kivitelezhető ennek versbe szedése (bár így példánk költői kifejezőerejéből elég sok elvész); csupán a tördelés utal a versre, illetve mutatja a versszakhatárokat.



– Az indoklásnak nincs helye az érzéki tapasztalásban!<sup>4</sup>  
*A kalandor és a selyemfű* (359)

A gyönyörű tamil<sup>5</sup> nyelven így énekel a szerelem spontaneitásáról a névtelen költő:

Anyám s anyád kik egymásnak?  
Apám s apád hogy' rokonok?  
Én és Te:  
honnan vagyunk ismerősök?  
Vörösföld, esővíz –  
két szerető szív maga összevegyül.  
*Kurun Dohei* 40

Nem lehet hát józan indokát adni a szerelemnek, hiába is keresnénk ésszerű magyarázatot. Persze, a történetek legtöbbszörében legalábbis a leány szépséges, ez azonban nem lehet a valódi ok: hiszen szépségét mindenki látja, ám mégis csak a hősrel esnek halálos szerelembe.

Éppen fordítva áll a helyzet. A szerelemnek nincs ésszerű indoka, viszont maga a szerelem megindokolhat döntéseket, cselekedeteket és történeteket egyaránt. Ez a gondolat jelenik meg általánosítva a három életcél bevett bráhmanikus elméletében. Eszerint az ember alapvető céljai a *dharma*, az *artha* és a *káma*, azaz az örök törvény, a vagyon és a szerelem. Ezek a végső célok és motívumok, tehát nem szorulnak magyarázatra, külső indokuk nem lehetséges.

Érdekes megfigyelni, hogy „az önző gén”<sup>6</sup> milyen könnyűszerrel éri el a legmagasabb ideológiai szférákat is. Hiszen a vagyon, a gazdagság az egyén sikeres túlélésének a záloga; a szerelem a fajfenntartást szolgálja. A közösség „örök” törvényének követése pedig az embercsapat fennmaradását és kultúrájának megmaradását biztosítja, amint a *Bhagavad-Gíta* második énekében Krisna oly ékeesszólóan kifejti Ardzsunának. Együttműködő csoport nélkül pedig az emberi egyed is elpusztulna, és vele tűnne el a sikertelen gén is...

---

<sup>4</sup> Azaz: a szerelem az „érzékek”, a szív, avagy az ösztönök dolga, nem az észé, nem magyarázható. Az áthallás pedig a lehetséges ismeretforrások elméletét idézi: a következtetésben az állításhoz indoklás is tartozik, míg az érzékelésnél ilyen alátámasztás felesleges és persze lehetetlen is.

<sup>5</sup> Ma Dél-Indiában, főleg Tamil Nadu államban beszélt, a dravida nyelvcsaládhoz tartozó nyelv. Az ótamil szövegek mintegy ezeröttszáz éve szerkesztett költői antológiákban maradtak fent; szerelmi költészetük kifinomultsága és képgazdagsága lenyűgöző. A *Kurun Dohei*, azaz *Rövidék gyűjteménye* négyszáz verset tartalmaz, mindegyikük pár soros, szerelmi témájú miniatűr.

<sup>6</sup> Akik nem ismerik Richard DAWKINS izgalmas könyvét, megnézhetik az angol Wikipedia információ-gazdag összefoglalóját ([http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Selfish\\_Gene](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Selfish_Gene); [A letöltés ideje: 2014. július 10.]). Egyik kulcsgondolata, hogy nem az egyén vagy a faj a természetes kiválasztódás alapja, nem az fejlődik, hanem a gén az evolúció alapegysége; az egyed (például az olvasó) egyszerűen egy ügyes túlélőgép a gének számára.

## II. Érvek a szerelem ellen

Meglepő, de a szerelem *ellen* nagyon is lehetséges észérveket felhozni. Igaz ugyan, hogy nem értelmi működésen alapul, de ez nem jelenti, hogy az ész ne védekezhetne ellene – legalábbis meg lehet próbálni.

Amikor Szundaraszéna, a bráhmín fiatalember összetalálkozik a csábos, ám hivatásszerűen a szerelemből élő lánnyal, nincsenek egyedül: mindkettőjüket hűséges barátja kíséri, és mindkét barát eltökélten lebeszéli hőseinket hirtelenül támadt heves érzelmük követéséről. Barátnője így győzködi Hárátatát:

A pénzért kapható nőknek nem válik hasznára  
a tiszta érzelemből fakadó vonzalom.  
Hiszen a magunkfajta szépsége  
arra van teremtvé, hogy pénzt hozzon.  
Ó keskeny hasú! Nem a mangó  
virágfürtje kergeti a méhet!  
*A kerítőnő tanítása* 277–8, 281

Szundaraszéna kísérője is hasonlóan érvel:  
Noha a szerelem áradása  
nehezen fékezhető meg zsenge korban,  
okos ember meggondolja,  
mire vezet az alkalmi nők szerelme.  
A méhek és a kurtizánok  
a virágfürtöt s a tisztas férfit  
gyengéden ölelik, hosszasan csókolják,  
hogy mindent elvegyenek tőle ügyesen.  
Akik sorsuktól űzve  
alkalmi nőkhöz vonzódnak,  
előbb-utóbb biztosan  
koldulásra nyújtott kézzel menekülnek.  
*A kerítőnő tanítása* 302, 319, 324

Az érvelés mindkét esetben ugyanazon alapul: két alapvető életcél, az anyagi jólét és a szerelem (*artha* és *káma*) kerül itt összeütközésbe. Aki beleszeret egy kurtizánba, egész vagyonát elszórja rá; míg az egyetlen férfi szerelmét kergető kéjné megélhetését adja fel. De van más szempont is, ami a hetérák iránti vonzalom ellen szól:

Kívül forró izzadság cseppjei borítják őket,  
de szívük jegét sosem olvasztja fel a szeretet.  
Kívül borzongva remegnek,  
belsejük kemény, mint a gyémánt.

Minden testrészüket készek átadni,  
de szívüket nem ajándékozzák senkinek soha.  
*A kerítőnő tanítása* 312–313

A prostituált közönye udvarlói iránt súlyos érv tehát, hogy férfitendője ne szeressen belé. Ez viszont arra látszik utalni, hogy a nő igazi, szívbeli szerelme érvényes indoka lehetne, hogy udvarlója szeresse őt. Azaz, szimmetrikus megfogalmazásban, a szerelem kölcsönössége jó, és pedig racionális érv a szerelem mellett! (És ebben az esetben fenn is áll, annak ellenére, hogy milyen mesterséget űz Hárálatá.)

Ugyanilyen visszafordítással a szerelem néhány további lehetséges indokát is kibonthatjuk az alábbi sorokból:

A kurtizán azért takarja el a combját,  
hogy a kíváncsiságot felkeltse, nem szeméremből;  
azért ölt elegáns ruhát, hogy magához vonzza  
a szerelmes férfinépséget, nem a tartás végett.  
Festészettel és más művészettel azért foglalkozik,  
hogy ügyesnek tartsák, nem szórakozásul.  
*A kerítőnő tanítása* 306–7

Ezek szerint a szemérmesség, belső tartás, hitelesség, sokirányú és kifinomult érdeklődés mind-mind elfogadható lenne a szerelem racionális megalapozásául. De csak nagyon általános módon, hiszen csupán ezek alapján minden férfi ugyanabba az asszonyba lenne szerelmes (t.i. abba, aki mindezen erényekben a legdagabbnak tűnik).

### III. A szerzetesek szemlélete

Némiképp meglepő, de az inda filozófia nem sok figyelmet szentel a szerelemnek, szeretetnek és általában az érzelmeknek, mint ahogyan az akaratot is alig elemzik. Úgy tűnik, a filozófusokat az emberi tudat információfeldolgozó tevékenysége érdekli csupán; az érzelmeket e folyamatokat színező<sup>7</sup> jelenségnek tekintik csupán, avagy az egész rendszer általános állapotának (mint a *szukha*, boldogság, vagy inkább csak jól-lét).

A klasszikus filozófiai rendszereket jellemző spirituális, nem-evilági beállítódás következtében a szerelmet, amit szokásosan érzéki váagnak vagy szenvedélynek értelmeznek, egyszerűen hátráltató tényezőnek, az előrehaladás akadályának látják. A tradicionális három életcél mellé bevezetik negyediknek a megszabadulást, *móksát*; ez az újjászületések végtelen körforgásából való végleges megszabadulást jelenti.

---

<sup>7</sup> A *rága* szó egyaránt jelent színt és szenvedélyt is.

a) A buddhizmus az életet szenvedéstelinek ábrázolja, a szerelem pedig különösen intenzív fájdalmak forrása lehet.

Bánat, siráncokzás, szenvedés, ború és baj abból születik, abból származik, hogy valaki vagy valami kedves nekünk. Ez a következő példázat alapján is megérthető:

Egyszer itt Szávatthíban egy asszony elment a rokonaihoz. A rokonai pedig el akarták választani a férjétől, hogy másnak adják. De az asszony ezt nem akarta, és el is mondta a férjének a dolgot. Erre a férfi kétfelé hasította az asszonyt, majd felvágta a saját hasát: „A halálban együtt leszünk”.

*Ha valaki kedves nekünk (Maddzshima nikája 87)*

Mivel a buddhizmusban a szenvedésektől való megszabadulás a cél, ennek logikus kiterjesztésével a meghatározó etikai alapelv az *ahinszá*, nem-ártás lesz: vagyis az, hogy ne okozzunk másoknak szenvedést. Ugyanezt fejezi ki pozitívabb csengéssel a *maitrí* elvárása, amit sokszor, némiképp félrevezetően, szeretetnek fordítanak; valójában csupán barátságos beállítódást jelent. Tulajdonképpen elég abszurd is volna előírni bárkinek, hogy szeressen: hiszen, mint láttuk, a szeretet nem akaratos cselekvés. (Ha pedig egy kultúra mégis úgy dönt, hogy parancsolatba foglalja valamely személy szeretetét, az csupán hamissághoz és színleléshez vezethet; ugyanolyan romboló hatású, mint a valamiben való hit kötelezővé tétele.) Viszont éppen úgy, ahogyan fentebb a szerelem *elleni* érvek értelmesnek bizonyultak, általában is lehetségesnek tűnik bizonyos érzelmek etikai tilalmának megtartása. Ebben az esetben pedig tulajdonképpen az ellenséges érzület, a megelőlegezett ellenszenv kerüléséről van szó; így hát a *maitrí* elvárása teljességgel értelmes, és persze követése nagyon is üdvös a gyakorlóra és környezetére nézve is.

b) Ezzel szemben a hindu aszkéták hagyományos végcélja a világ fölé emelkedés volt, varázsképeességeket (*sziddhiket*) fejlesztettek ki magukban, a legfőbb hatalomra törtek istenek, emberek és démonok fölött.<sup>8</sup> De vajon miért ellenkezik ez a szerelemmel és a nemiséggel?

Ez az elgondolás a legkevésbé sem indiai sajátság csupán; szépen példázza ezt, amit Wogelinde sellő mond a hatalom gyűrűjének megkovácsolásáról Alberichnek, a buja törpének:

<p><i>Nur wer der Minne Macht versagt, nur wer der Liebe Lust verjagt, nur der erzielt sich den Zauber, zum Reif zu zwingen das Gold.</i></p> <p>WAGNER: <i>A Rajna kincse</i>, 1. jelenet</p>	<p>Csak az, ki az érzésről lemond, szerelmet és vágyakat elűz, az képes gyűrűbe fogni a színaranyat, senki más.</p>
--	---

<sup>8</sup> Ennek a szélsőségesen egyoldalú általánosításnak csupán az a célja, hogy rávilágítson egy érdekes kontrasztra, semmiképpen sem fogadható el a hindu aszkézis általános értékeléseként.

Az összefüggés magyarázata, meglehet, csupán annyi, hogy a szerelmes függ a szeretőtől, márpedig bármiféle függés korlátozza a hatalmat. Mindenesetre ezzel teljes összhangban a hindu szent számára meghatározó etikai alapelv az *aszanga*, vagyis nem-kötődés lesz.

Mivel mind a hindu, mind a buddhista szent a társadalomtól (na meg az egész földi léttől) való elkülönülésre törekszik, ezért ideológiájuk alapvetően etika-mentes (az etika szó egy fontos értelmében): egyáltalán nem irányul személyközi kapcsolatokra. A megszabadulásra törekvő igyekszik kerülni az érintkezést bárkivel. Egész erőfeszítése önmagára irányul, a teljes függetlenség elérésére, mindentől és mindenkitől. A társadalom java teljesen hiányzik a képből, a háttérben sem jelenik meg, még valamiféle végső, távlati vagy közvetett célként sem gondolnak rá.<sup>9</sup>

A szerelmet vagy szeretetet tiltó, illetve (tkp. helyettük) a baráti érzületet előíró parancsolatok vagy javallatok, indokolásukkal egyetemben, mindig teljesen általánosak, sohasem egy meghatározott személlyel kapcsolatosak – *senkit* se szeress!

#### IV. Szeresd tenmagadat?

Mindazzal szemben, amit eddig láttunk, egyes szerzők azt állítják, hogy a hinduizmusban ősi és érvényes észérveket találunk ha nem is a szerelem, de a szeretet mellett; éspedig az upanisadok (avagy *védánta*, „a Véda vége”) monizmusába beágyazva.

A védánta filozófusok ... felfedezték az etika alapját. Minden valóságban vannak ugyan etikai szabályok – ne ölj; ne árts; szeresd felebarátodat, mint tenmagadat stb. –, ám egyikük sem adta ezeknek magyarázatát. Miért ne ártsak felebarátomnak? Erre a kérdésre nem jött kielégítő vagy végleges válasz, amíg a hinduk metafizikai spekulációiban ki nem bontakozott. A hinduk nem elégedhettek meg a puszta dogmával; ezért azt mondják, hogy az *átman* (Én) abszolút és mindent betölt, tehát végtelen. Lehetetlen, hogy két végtelen legyen, hiszen egymást korlátoznák. Továbbá minden egyes egyéni lélek esszenciális része az Egyetemes Léleknek, ami végtelen. Következésképpen ha felebarátjának árt, az egyén

---

<sup>9</sup> Ez ismét csak brutális leegyszerűsítés, gondoljunk például a mahájána buddhizmus *bóddhisattva*-ideáljára és a tőle elválaszthatatlan egyetemes részvét érzületére. Ennek ellenére úgy érzem, hogy e jellemzés találó az *ideológia* alapjait illetően. A való világbeli, hús-vér szent emberek tényleges személyisége persze gyökeresen másféle is lehet.

valójában önmagának árt. Ez az alapvető metafizikai igazság húzódik meg minden erkölcsi szabályrendszer mögött.

VIVEKANANDA: *Works*, I. kötet, 328. skk. o.

Ez eléggé hasonlóan hangzik, mint David Velleman kantianus érve a szeretet mellett, miszerint annak alapja a másik személy racionális akarata, a személy tulajdonképpeni lényege. És a hasonlóság a legkevésbé sem a véletlen műve.

Paul HACKER *Schopenhauer és a hindu etika* című cikkében meggyőzően bizonyította, hogy Vivékánanda ezzel az elképzeléssel csak azután állt elő, hogy 1896-ban találkozott Paul Deussennel, akinél ez a gondolat már korábban világosan megfogalmazódott.

„Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat”, írja a Biblia. De miért kellene így tennem? Hiszen az érzéseim önmagamban vannak, és nem valaki másban! „Azért”, teszi hozzá a Veda magyarázatul, „mert valójában a felebarátod te magad vagy, és ami elválaszt tőle, az pusztá illúzió”.

DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. kötet, 2. rész, 45–46.

Deussen pedig Schopenhauer lelkes követője volt, és ez a gondolat valójában tőle származik.

Valódi belső lényem benne van minden eleven lényben, éppoly közvetlenül, ahogyan egyedül az én számomra feltárul a saját öntudatomban. Ezt a felismerést szanszkritul a *tat tvam aszi* állandó formulájával fejezik ki, ami azt jelenti: „Az vagy te”. Ez a felismerés jelenik meg együttérzésként, ami pedig minden igazi – azaz önzetlen – erény alapja.

SCHOPENHAUER: *Die Grundlage der Moral*, 22. §

Sajnálatos módon a nevezetes *tat tvam aszi*<sup>10</sup> nem azt jelenti, hogy „Te ő vagy” (azaz egy másik emberi lény), hanem azt, hogy „Te Az vagy” (az egyetemes princípium, a Brahman/átman) – azaz egyáltalán nem utal a más személyekhez való viszonyra. És a klasszikus korban soha nem is értelmezték úgy, hogy valamilyen következzene belőle a szeretet vagy a részvét. Sőt, Hacker meg van róla győződve, hogy a „*tat tvam aszi* etika egy logikai szörnyszülött” volna. Ugyanis a szeretet személyek közötti viszony, így ha mindösszesen egyetlen személy van, a szeretet értelmetlenséggé válik.

<sup>10</sup> A *Cshándógja upanisad* 6. fejezetében Uddálaka Áruni tanítja felnőtt és iskolázott fiát, Svétakétut a végső bölcsességre. E tanítás refrénje a végső princípium, a Létező mindenben-bennerejlését mondja ki; ennek lezárása a nevezetes *tat tvam aszi*. „Ez a kicsinység mindennek az esszenciája, az a valóság, az az Én (*átman*), az vagy te, Svétakétu!”

Felettébb meglepő, de Hacker elemzésében meg sem említi a monizmus másik alapvető és sokat idézett régi forrását, Jádnyavalkja bölcs és felesége, Maitréji párbeszédét a *Brihad-áranjaka upanisad*ban. Márpedig ez éppenséggel az Én (*átman*) és a szeretet viszonyának megtárgyalásával kezdődik. Első olvasásra (legalábbis szanszkritul) úgy tűnik, hogy a szöveg valamiféle „*tat tvam aszietikát*” ír le: *ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati*, azaz „önmagunk (*átman*) kedvéért kedves a férj”, vélhetőleg azért, mert a férj és a feleség Énje nem különbözik, hiszen mindkettő azonos a kozmikus Énnel.

Ekkor Jádnyavalkja így válaszolt:

– Mindenkor kedves voltál nekem, és most is kedvemre szólsz. Jöjj, ülj mellém, elmagyarázom. Te pedig gondolkozz el azon, amit mondok.

És így beszélt Jádnyavalkja:

– Bizonynal nem a férj kedvéért kedves a férj, hanem önmagunk (*átman*) kedvéért kedves a férj. Bizonynal nem a feleség kedvéért kedves a feleség, hanem önmagunk kedvéért kedves a feleség. Bizonynal nem a gyermekek kedvéért kedvesek a gyermekek, hanem önmagunk kedvéért kedvesek a gyermekek. Bizonynal nem a vagyon kedvéért kedves a vagyon, hanem önmagunk kedvéért kedves a vagyon. Bizonynal nem a papság kedvéért kedves a papság, hanem önmagunk kedvéért kedves a papság. Bizonynal nem a nemesség kedvéért kedves a nemesség, hanem önmagunk kedvéért kedves a nemesség. Bizonynal nem a köznép kedvéért kedves a köznép, hanem önmagunk kedvéért kedves a köznép. Bizonynal nem az istenek kedvéért kedvesek az istenek, hanem önmagunk kedvéért kedvesek az istenek. Bizonynal nem az élőlények kedvéért kedvesek az élőlények, hanem önmagunk kedvéért kedvesek az élőlények. Bizonynal nem mindennek a kedvéért kedves minden, hanem önmagunk kedvéért kedves minden. Bizonynal saját énünket (*átman* „önmagunk”-at) kell szemlélni, hallgatni, arra kell gondolni, azon kell elmélkedni, Maitréji! Mert bizonynal saját énünk meglátása, meghallása, átgondolása, megismerése esetén mindent ismerünk.

A papság eltávozik attól, aki úgy tudja, hogy a papság nem azonos vele. A nemesség eltávozik attól, aki úgy tudja, hogy a nemesség nem azonos vele. A köznép eltávozik attól, aki úgy tudja, hogy a köznép nem azonos vele. Az istenek eltávoznak attól, aki úgy tudja, hogy az istenek nem azonosak vele. Az élőlények eltávoznak attól, aki úgy tudja, hogy az élőlények nem azonosak vele. Minden eltávozik attól, aki úgy tudja, hogy mindez nem azonos vele. A papi tisztség, a nemesség, a köznép, az istenek, az élőlények, minden azonos az Énnel.

*Brihad-áranjaka upanisad* 2.4.4–6

Figyelmes olvasással azonban észrevehető, hogy ezt a nem túl világos és némiképp nyugtalanító szöveget nem lehet a fentiek szerint értelmezni; nem azt tanítja: „szeresd a többieket, mert ők te magad vagy”, hiszen a vagyon szeretetéről is beszél, márpedig a kincseknek nincsen lelkük. Az sem valószínű, hogy a könyörtelen önzést ajánlja, illetve, hogy az emberi viselkedés egoisztikus értelmezését nyújtja, miszerint akármit is cselekszünk, azt saját döntésünk, elhatározásunk alapján tesszük – tehát mindig saját akaratunk, azaz a vágyaink szerint („önmagunk kedvéért”) cselekszünk.

Inkább arról lehet szó, hogy ha valami kedves nekem, az azt jelenti, hogy én kívánom, azaz az Én kívánja. A folytatás arra mutat rá, hogy pap stb. csak annyiban lehetek, amennyiben magamat, az Énemet papnak tartom. (A szöveg későbbi része azt is kifejti, hogy akármit is tapasztalunk a világban, azt mindig az Én tapasztalja.) A mögöttes gondolat tehát az lehet, hogy minden kifelé irányuló viselkedésünk (érzelmeink valami iránt, azonosulás egy társadalmi szereppel, megismerés) valójában reláció: az alany és a tárgy, az Én és valami más viszonya. S a számtalan lehetséges tárggyal szemben Énem csak egy van. Így hát, ha érteni akarom a világot (ahogyan *számomra* van), vagy éppenséggel kontrollálni, először a közös ponttal, az Énnel kell foglalkozni. A mi témánk szempontjából ennek az az üzenete, hogy a szeretet bennünk van, ezért ha érteni akarjuk, befelé kell tekintenünk.

Mindenesetre, még ha találnánk is valahol *tat tvam aszi*-etikát, nem igazán vonzana bennünket. Hiszen ki vágya arra, hogy azért szeressék, mert ő azonos azzal, aki szereti – vagy mert azonos Istennel –, vagy mert Isten egy részét hordozza magában; amikor ugyanezt elmondhatjuk egy skorpióról vagy egy földigilisztáról is?

## Az idézett szövegek forrásai

*Brihad-áranjaka upaniszad*

VEKERDI J. (1987): *Titkos tanítások. Válogatás az upaniszadokból*. Helikon, Budapest. 44, 48–49. (kissé módosítva)

DÁMÓDARAGUPTA: *A kerítőnő tanítása*

WOJTILLA Gy. (ford.) (1988): *Dámódaragupta: A kerítőnő tanítása*. Medicina, Budapest. 83–99. (kissé módosítva)

DEUSSEN, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Idézi HACKER (1961: 279)

HACKER, P. (1961): *Schopenhauer és a hindu etika*

Schopenhauer and Hindu Ethics, in: HALBFASS, W. (szerk., ford.) (1995): *Philology and confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. State University of New York Press, Albany, 273–318.



*Ha valaki kedves nekünk* (Maddzshima nikája 87, *Pija-dzsátika szutta*)

Fordította: a páli fordítócsoporth (2013)

*A Buddha Ujja*, <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-87-cs1>

ÍSVARADATTA: *A kalandor és a selyemfű*

Saját fordítás. Az eredeti:

DEZSŐ, Cs. – VASUDEVA, S. (kiadás, ford.) (2009): *The Quartet of Causeries by Śyāmilaka, Vararuci, Śūdraka & Īśvaradatta*. The Clay Sanskrit Library. UP & JJC Foundation, New York.

*Kurun Dohei* 40 (SEMBULA PEJANIRÁR, azaz Vörösföld Esővíz Mester műve)

Saját fordítás. Az eredeti: *Kuun-Tokai*. E-text by Dr. K. Kalyanasundaram. Project Madurai, 1999–2003.

[http://www.projectmadurai.org/pm\\_etexts/utf8/pmuni0110.html](http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/utf8/pmuni0110.html); legutóbbi megtekintés 2014. 07. 10.

*Mahá-Bhárata*

Fordította LAKATOS István.

VEKERDI J. (1964): *Mahábhárata. Rámájana*. Szerk., vál., utószó, jz. – Magyar Helikon, Budapest. 89, 91–93. (kissé módosítva)

SCHOPENHAUER, A.: *Die Grundlage der Moral*. Idézi HACKER (1961: 273)

VIVEKANANDA, S.: *Works*. Idézi HACKER (1961: 296–297)

WAGNER: *A Rajna kincse*

WAGNER, R. (2003): *A nibelung gyűrűje. Der Ring des Nibelungen* (BLUM T. ford.). Wagner Ring Alapítvány, Budapest.

## *A perinatális perspektívától a szerelem melletti vagy belőle fakadó természetjogi érvekig*

A következőkben egy kora újkori filozófusnak nem annyira rendszerét, mint inkább világszemléletét szeretném felvillantani szeretet/szerelemfogalmának<sup>1</sup> összefüggésében. Miért érdekes ez manapság? Mert *Descartes tévedései*, bármennyire is hangsúlyozzák azt mostanság, a filozófia állítólagos félresiklásának bűnbakját keresve benne, valójában sokkal kevesebbet nyomnak a latban, mint *igazságai*.<sup>2</sup> A következőkben e mellett szeretnék meggyőző gondolatmeneteket felvonultatni. Mint látni fogjuk, Descartes útja a fiziológiai tapasztalatoktól, illetve kísérletektől az istenség természetébe való korlátozott belátáshoz különböző típusú észérvek és különböző jellegű „szeretetek” között vezetett, ámde úgy, hogy az ő útja végsősoron messze nem egyedi, hanem az egész európai gondolkodás szempontjából reprezentatívnak tekinthető – bármennyire szekularizálódottnak tekinthető is e gondolkodás az utóbbi száz esztendőben. Azáltal, hogy betekintést nyerünk ez irányú gondolatmeneteibe, feltárhatjuk nem kevés manapság uralkodó teoretikus kísérlet egyoldalúságát, amelyek megpróbálják *okát* adni annak, hogy szeretünk, anélkül hogy a fizikai okságon túlmenő, hitelt érdemlő szimbolikus-kulturális *magyarázatot, indokokat, (ész)érveket* is adnának rá.

Descartes levelezőpatnerei közül meglepő módon Franciaország nagykövete Krisztina svéd királynő udvarában, Hector-Pierre Chanut, volt az, aki mindenki másnál inkább érdeklődött a szeretet/szerelem megértése iránt – még magát Erzsébet hercegnőt is beleértve, akinek hálásak lehetünk azért, hogy kérdéseivel folyamatosan ösztönözte Descartes-ot a szenvedélyek természetére vonatkozó reflexiókra, beleértve végül *A lélek szenvedélyei* című értekezés megírását is. Ennek ellenére Chanut kérdése motiválta Descartes reflexióit arról, hogy „mely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket”.<sup>3</sup> Ez a kérdés „érdemek” címszó alatt azokra az érvekre, indokokra vonatkozik,

<sup>1</sup> A perjeles kapcsolattal arra utalok, hogy az adott szövegösszefüggésben az *amor, amour, Liebe, love* szavakban benne rejlő két aspektus, a szeretet s a szerelem is hangsúlyosan van jelen.

<sup>2</sup> DAMASIO, A. (1996): *Descartes tévedése*. AduPrint, Budapest című könyve amennyire fontos mű az érzelmelmélet szempontjából, annyira alapvetően téves a Descartes-értelmezésben. Többben leírták már a főbb pontokat, lásd pl. SORRELL, T. (2005): *Descartes Reinvented*, CUP, Cambridge, passim, saját írásom, amelyben érintem ezt a kérdést: *Seventeenth-Century Theories of Emotion and their Contemporary Relevance* in: *European Journal of Analytic Philosophy*, Vol. 2, No. 1 (2006), 125–142. A lélek folyamatos, testtel való kapcsolatáról a következőkben mondandók szintén implicit Damasio-kritikát is jelentenek, hisz nagyjából azt mutatják be Descartes elméletének integráns részeként, amit Damasio „a lét érzése” néven saját fontos névumaként tart számon.

<sup>3</sup> Descartes Chanut-nak 1647 június 6-án, in: DESCARTES, R. (2000): *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Osiris, Budapest. 252 sk.

amelyek képesek kielégítően motiválni egy *meghatározott személy iránti* szeretetünket. Ezt a kérdést azonban megelőzik mind időrendben, mind logikailag Chanut-nak azok a mélyebbre mutató kérdései, amelyeket Descartes az 1647. február 1-i levelében válaszolt meg. Az ott föl idézett kérdések az európai hagyomány legnevezetesebb metafizikai kérdésének újrafogalmazásához vezetnek a szerelem terminusaiban: miért van egyáltalán szerelem/szeretet ahelyett, hogy a létezők pusztán csak egymás mellé keverednének – akár az epikuroszai elmélet atomjai – bármifajta affektív kötődés nélkül? Ez azután magában foglalja a következő alkérdést is: miért van szüksége az emberi nemnek ezekre az affektív kötődésekre, miközben az állatok és a növények többségének semmi szükségük efféle komplikációkra a szaporodás érdekében? Sem Chanut, sem Descartes nem fogalmazza meg ezeket a kérdéseket ilyen radikális formában, ámde az a mód, ahogyan Descartes kifejti, mi a szerelem/szeretet, s milyen szerepet játszik Isten a szeretet/szerelem történetében, mégiscsak implikál egy választ ezekre a legalapvetőbb kérdésekre is.

E két levél közül az elsőben, mielőtt megadná kifejezett válaszait a kérdésekre, Descartes különbséget tesz az eszes lélek (*anima rationalis*, ez az, amit más írásai-ban elmének [*mens*] nevez), illetve a test szintje között. Amit az első szintről mond, az arra emlékeztet, amit majd Spinoza fog írni az elme affektivitásáról, s minde-nekelőtt az Isten iránti értelmi szeretetéről az *Etika* ötödik részében. Ami viszont a testi szinten lejátszódó folyamatokat illeti, Descartes a szeretetnek/szerelemnek ugyanazokat a testi jellemzőit említi itt is, amelyeket majd *A lélek szenvedélyei* második részében ír le, s amelyet a James–Lange-tézis követői készségesen azonosítanak is magával a szerelem/szeretet emóciójával. Ugyanakkor rögzíteni kell – s ez fontos eleme mondanivalómnak –, hogy Descartes nem ért egyet a James–Lange-tézissel;<sup>4</sup> ezen a szinten is ragaszkodik ugyanis „trialisztikus” metafizikájához, azt állítva, hogy – legalábbis a jelen életben – az emberi lények *csakis e két szinten egyszerre* képesek szeretni. Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint hogy az eszes lélek már mindig is be van/volt vonódva a történésekbe, amikor csak megjelennek a szerelem/szeretet jól ismert testi szimptomái. Vessünk egy pillantást arra, milyen módzatai vannak a lélek bevonódásának a szeretetbe/szerelembe – illetve voltaképp az emberi lények minden olyan tevékenységébe, amelyek látszólag tisztán testi szinten játszódnak le.

Nézetem szerint három réteget érdemes megkülönböztetnünk abban, ahogyan a racionális lélek jelen van az emberi lények minden testi affekciójában. E három réteg nyomai egyértelműen fellelhetők Descartes különböző írásai-ban, noha kétségkívül nem tárgyalta őket szisztematikusan.

<sup>4</sup> E tekintetben nem értek egyet a narratív érzelmelmélete okán általam nagyra becsült C. Vosszal, aki – kétségkívül sokak véleményét kifejezve – Descartes érzelmfilozófiáját alapvetően nyelv- és kognitivitás-előttinek tekinti: „Wenn, wie für Descartes, der Zugang zu den Affekten aufgrund ihrer rein körperlichen Verfaßtheit als ein vorsprachlicher und empfindungsartiger gedacht wird, so liegt es nahe, sprachliche und kognitive Prozesse als etwas gegenüber den Affekten Äußerliches zu betrachten”. Die narrative Transformation aristotelischer und moderner Emotionstheorien. In: HARBSEMEIER, M. – MÖCKEL, S. (szerk.) (2009): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformation der Antike*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 108.

*Pace Damasio*, az első réteget helyénvaló lehet akár még „a lét érzésének” is nevezni. Nem mehetünk most bele a részletekbe, meg kell elégednünk egyetlen utalással az *Értekezés a módszerről* ötödik részére, ahol Descartes azt a képességet tulajdonítja az eszes léleknek, hogy folyamatosan figyelje és ellenőrizze a testből s elméből összetevődő egységes létező és környezete közötti interakciót.<sup>5</sup> Descartes ez előfeltevése értelmében az ész folyamatosan működik amaz „egyetemes eszközként”, amely testének folyamatos figyelemmel kísérése révén lehetővé teszi egész lényünk alkalmazkodását mindennapi életünk folyamatosan változó kontextusaihoz, mind általános viselkedésünk, mind pedig nyelvhasználatunk tekintetében. Ez biztosítja, hogy nem úgy viselkedünk, mint előre programozott mechanikus automaták, vagyis mint – Descartes szerint – az állatok, illetve az állat- s emberformájú mozgó szobrok. Csakis a lélek e folyamatos figyelő-ellenőrző jelenléte révén válik lehetségessé, hogy szeretet/szerelem ébredjen a testben anélkül, hogy tisztán éreznénk, s tisztán látnánk motívumait – márpedig elismeri ilyen esetek létezését, hiszen azért adja a következőkben elemzendő nagy horderejű válaszát Chanut kérdésére.

A második réteg Descartes szenvedélyelméletének az az aspektusa, amelyet hírhedten nehéz értelmezni: az úgynevezett intellektuális vagy belső emóciókról szóló tanításra gondolok. Természetesen most sem tudunk kitérni a részletekre, így csupán egy utalásra szorítkozom, *A filozófia alapelvei* című munka 4. részének 190. cikkelyére, amelyben Descartes jelzi a magyarázatát arra a mindennapos tapasztalatunkra, hogy amikor hallunk, olvasunk, vagy épp a színházban látunk valamit, s általánosságban: amikor csak olyasmivel találkozunk, ami túlmegy a pusztá fizikai szféráján, aminek reprezentatív karaktere, jelentése, értelme van, akkor mindezek a dolgok és események képesek felidézni bennünk ugyanazokat a szenvedélyeket, de legalábbis hasonlókat azokhoz, amelyeket a fizikailag-aktuálisan megélt tapasztalat hoz létre bennünk olyan események közegeiben, melyek hasonlítanak azokhoz, melyekről olvastunk, hallottunk, láttunk egy darabot a színházban stb. Descartes úgy vélekedik, ez kifejezetten az eszes lélek tevékenysége révén magyarázható, amely legelőször elválasztja a megjelenített értelmet fizikai hordozójától, hogy azután befolyása alá vonja testi mechanizmusainkat, mintha csak a szokásos és egyszerű fizikai oksági mechanizmus játszódna le bennünk. Hogy a két út hasonlóságát s mégis eltérő jellegét érzékeltessük, elegendő, ha csak azt felidézzük magunkban, hogy teljességgel lehetséges szeretnünk egy színészt vagy színésznőt a darab cselekménye alapján, miközben a valóságos életben egyáltalán semmi szeretetreméltót sem találunk benne, vagy fordítva. Ugyanakkor fontos hozzátenni, hogy ezek az „intellektuális” élmények nem korlátozódnak az élet kivételes alkalmaira. A valóságos, mindennapi életben elmesélt történetek elmebeli „dekódolása” során is ugyanaz a folyamat megy végbe, mint amely egy színpadi darabnak *mint* színpadi darabnak a megértését lehetővé teszi, elkülönítve azt a hasonló szituációktól a való életben, s a lélek működésmódja is ugyanaz, függetlenül attól, hogy a cselekmény a színházban játszódik-e le vagy

<sup>5</sup> Ld. DESCARTES, R. (1992): *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest. 64–66.

– mint ahogyan manapság hozzá kell tennünk – egy szappanoperában, valóságshow-ban vagy akár pletykázkodás közben.

A harmadik réteg arra a szerepre vonatkozik, amelyet az európai hagyományban „Isten” névvel illetett létező játszhat, vagy éppenséggel kell, hogy játsszon az emberi affektivitásról *mint* emberiről számot adó elméletben. Descartes szerint az emberi létezők természetes úton, tisztán értelmi tevékenységük révén is eljuthatnak Isten szeretetéhez. Ám ebben a mostani életben ennek ellenére úgy áll a dolog, hogy az eszes léleknek még ez a tevékenysége is *a testével egyesített* eszes lélekben játszódik le. Ez pedig annyit jelent, hogy még ez a tisztán értelmi szeretet is képes arra diszponálni testünket, hogy legalábbis néhányat magára vegyen azon szimptómák közül, amelyeket akkor ölt magára, amikor véges létezőket kezdünk szeretni: a szív körül érzett meleget, karunk sajátos mozgását, mint amikor át akarjuk ölelni szeretetünk tárgyát stb.

Amit ezzel kapcsolatban külön ki szeretnék emelni ebben az összefüggésben, az *Descartes kétségtelen igazsága* (még kifejezetten Damasio nézőpontjából is, bárha ezt ő nem is látja), amennyiben a lélek szerepvállalását hangsúlyozza mindennemű testi tevékenységben. Legalábbis ami az első két szintet illeti, a tekintetben nem nagyon vitatható ez az igazság: másként nem volna lehetséges számot adni az emberi létezés minden más létezésétől eltérő módjáról, vagyis a megjelenítés, a jelentés-, illetve értelemdadás módján való létezésről. A fenti harmadik réteggel, Isten bevonásával kapcsolatban természetesen lehet helye vitának, ám a jelentésség szférájának létezését még ateista nézőpontból is el kell ismerni, míg teista nézőpontból ezt a szférát végső soron be kellene kapcsolni az isteni létező valamely attribútumába.

Mármost épp azért adtam írásomnak a fenti címet, mert Descartes szerint az a lélek, amely betölti mindezeket a funkciókat a (valóságos) emberi életben, épp a perinatális periódusban egyesítetik a testtel. Továbbá a lélek azáltal, hogy folyamatosan ellátja e funkciókat, végső soron azt az állapotot igyekszik elérni, amelyben a funkciók ellátását „természetjogi észérvek, megfontolások” szabályozzák mindkét lehetséges értelemben: olyan érvek, amelyek a hagyományos természetjogi elméletben gyökereznek, illetve olyan megfontolások, amelyek a természetes megismerés révén nyert „jogos”, azaz helyes, igaz érvek.<sup>6</sup>

Természetesen tagadhatatlan, hogy Descartes mindazonáltal nem egy tekintetben tévedett is. Ez kétségtelen, s egyik nyilvánvaló tévedése az embrió születésének és fejlődésének általa adott mechanikai filozófiai rekonstrukciója, mely szerint itt nincs másról szó, mint a férfi és a nő testéből származó „folyadékok” találkozása révén beinduló forrásról, s a részecskéknak a forrás hője által beindított szerv- és üregképző mozgásáról. Ez a tévedés azonban nem sokat nyom a latban, amikor nem orvostudományi vizsgálódás keretében fordulunk Descartes-hoz, hanem filozófiai kiindulópontból kísérjük meg meghatározni elgondolásait arról, hogy milyen észérvek, megfontolások irányítják először is

<sup>6</sup> Erről részletesebben lásd Kant, Lucinda, Hegel: *a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei* című írásmat, in: *kellék*, 50 (2013), 11–40.

a lélek eggyé válását az embrióval, másodszor pedig amikor megfontoljuk, hogyan kormányozza Descartes szerint a lélek az „igazi ember”, az egységes emberi létező tetteit. Descartes mármint azt állítja, a lelket Isten egyesíti a testtel egy individuális teremtő aktus révén, amely egyszersmind meg is teremt egy testből s lélekből álló emberi individuumot. Így aztán úgy tűnik számomra, hogy ott találhatjuk meg Descartes válaszát a szeretetmetafizika legalapvetőbb kérdésére, ahol általános metafizikájának alapzata rejlik: azok az *észérvek*, amelyek megalapozzák azt a tényt, hogy van szeretet, *Isten észérvei*, *motívumai*, éppen úgy, mint ahogyan isteniek azok az érvek is, melyek megalapozzák, hogy van valami, ahelyett, hogy semmi se lenne. Mivel semmiképp sem kívánom teológiai dimenziókba vinni át a gondolatmenetet, éppen csak összefoglalom azt a tanítást, amelyet Descartes nyilvánvalóan az e tekintetben egyértelmű skolasztikus gondolkodástól örökölt. Minthogy Isten a legfőbb jó, ezért szükségképp akkor kell egyesítse a lelket a testtel (mint ahogy Descartes szerint ténylegesen akkor is egyesíti), amikor valami különlegesen jó történik a testtel, amit tehát érezni *kell*, mert *jó* megérezni (érezni pedig csak a lélek képes). Például a szervképződéshez folyamatosan szükséges átlagosnál nagyobb hő fejlődik valamilyen különlegesen hatékony táplálékból, amely aztán különleges módon s mértékben segíti elő a fővést. Ezen a módon Isten eléri, hogy a frissen egyesített emberi lényt érő első affekciók az alapvető pozitív szenvedélypár elemei, az öröm s a szeretet legyenek. Vagyis a legelső, legelemibb (fizikai kiindulópontú) érv amellet, hogy szeressünk, az az öröm, amelyet abból a legelső, különlegesen alkalmas táplálékból nyerünk, melynek érzete már megjelenik a lélekben, amiként a *metafizikai* érv amellet, hogy egyáltalában legyen szeretet/szerelem, s hogy ez legyen az első emberi szenvedély, nem lehet más, mint Isten legfőbb jósága s az *agapé* értelmében vett egyetemes szeretete teremtményei iránt.

Csakis az emberi individuum teremtésének testi-lelki individuális létezését megalapozó aktusának ebből a jegyéből érthető meg tökéletesen a léleknek a testben s a testtel egyesítve folyamatosan véghezvitt háromféle tevékenysége, éspedig a szeretetre épülő világszemlélet általános pozitivitásából fakadó következményeként. A lélek „egyetemes eszközként” egyesítettetik a testtel, folyamatosan figyelve és ellenőrizve az individuum és környezete közötti viszonyokat. A lélek testtapasztalatának eredendő pozitivitása következtében ezeket a viszonyokat a szeretet s a szeretettel összekapcsolódó szenvedélyek uralják. Már csak ezért is elengedhetetlenül fontos most már, hogy ne halogassuk tovább a szeretet descartes-i meghatározásának bemutatását.

„A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára.”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> DESCARTES, R. (2012): *A lélek szenvedélyei*. L'Harmattan, Budapest. 105 (79. S.). A francia eredetiben: *L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables*.

E definíció kulcsterminusa a *convenable* – „megfelelő”. A francia terminus arra utal, hogy a *szeretet/szerelem mellett szóló általános érv* annak felismerése, hogy egy bizonyos tárgy felépítése olyan, hogy a szubjektum – a szerető – s az objektum – a szeretett dolog – „össze tudnak jönni” (latinul *con-venire*), anélkül, hogy kockáztatnák azonnali szétválásukat, vagyis a mintegy próbaképp létrejött, kettejükből összetevődő egész megsemmisülését. Ha összekapcsoljuk ezt a leíró definíciót a szeretetmetafizika alapvető kérdésére adott válasszal, akkor ahhoz a nem is nagyon rejtett normatív állításhoz jutunk el, mely szerint ha csakugyan összeillenek, akkor a szerető s a szeretett együtt *magasabb tökéletességi fokra jutnak*, mint amelyet elkülönült létezésükben élveztek. A tökéletesedés megkérdőjelezetlen norma Descartes számára, s így kézenfekvő, hogy az a természetben ható erő, amely a dolgok összeillőségét meghatározza, e meghatározás normájaként az összeillővé tett létezők együttes tökéletesedését kell kövesse.

Ugyanakkor általánosságban elmondható, hogy Descartes csak metafizikai értelemben beszél *folymatos teremtről*, ezt semmiképp sem fordítja át fizikai szintre, nem beszél a természet menetébe történő közvetlen isteni beavatkozásról. Ehelyett sajátos módon áthelyezi a metafizikai jellemzőket a fizikai univerzumba, s egy „természet” névvel megjelölt, közelebbről meg nem határozott szubjektumot cselekedtet az univerzumban, s vele indíttatja el a testekben és az emberi lényekben végbemenő pozitív fejleményeket. Ami a szerelmet illeti, mint valamely tárgy hozzánk illő voltának felismerését s az ezt követő elhatározást arra, hogy akaratlagosan csatlakozzunk hozzá, van az emberi életnek nagyjából három olyan, egymást követő, egymásra épülő fázisa, amelyben jellegzetes változás megy végbe a szeretők s a szeretettek karakterében.

A perinatális periódusban a testtel frissen egyesített lélek értelemszerűen csak a testi javakat képes olyannak tekinteni, ami összeillik az egész individuummal. Különösen is igaz ez a táplálékra, amely segít fenntartani a test hőjét – a hőt mint az élet alapelvét.<sup>8</sup> Ennélfogva a lélek érve, indítéka a szeretet mellett, vagyis amellest, hogy akaratlagosan csatlakozzék a vele legalábbis látszat szerint összeillő tárggyal, ebben a periódusban szigorúan szólva nem az *ő saját* érve, hanem olyan érv, motívum, amely a világegyetem egész működését szabályozó elvből, istenségből fakad. Hasonlóan gondolhatjuk ezt el az állatok esetében: az ő szeretetszerű attitűdjeik az étel vagy más tárgyak iránt nem saját megfontolásaikból következő érveken, indítékokon alapulnak. Ha arra a három alaptípusra gondolunk, amelyeket Descartes a szeretet fajtáiként sorol fel a *Lélek szenvedélyei* 83. cikkelyében – egyszerű vonzalom, barátság, odaadás – akkor felfedezhetjük a szeretet perinatális formájának rokonságát az egyszerű vonzódással. Ennek a típusnak a megkülönböztető jegye a három fajta között az, hogy a szerető lényegesen többet nyom a latban, ha összevetjük „súlyát” a szeretett dologéval a kettejük által alkotott egészen belül – bármit jelentsen is ez a szó szigorúbb értelmében.

<sup>8</sup> Ld. *A lélek szenvedélyei*, 107. §., id. kiadás, 118.



A második fázis akkor kezdődik, amikor a lélek már nem csupán az összetett individuum testi részére lesz érzékeny, hanem olyan „vele összeillő” „dolgokat” is keres, amelyek megfelelnek neki mint önjogú individuumnak a szó szorosabb értelmében is, vagyis hogy e dolgok is vagy emberek, vagy olyas dolgok, melyek emberektől származnak, s így valamilyen – bármily csekély is adott esetben – reprezentációs jelentéstartalommal. Értellemmel ruháztattak fel. Descartes a barátság kifejezést használja ennek a szeretetfajtának a megnevezésére, de úgy gondolom, fontos követni az e kifejezés latin eredetijében rejlő etimológiai utalást magára az – akár erotikus értelemben felfogott – szeretet/szerelemre – mint ahogyan a francia *amitié* is egyértelműen utal az *amourra*. Azért emelem ezt ki különösen, mert Descartes úgy véli, a „természet” tanítása szerint ideális értelemben egy meghatározott nemű emberi individuumnak alapvetően csak egy partnere van a másik nemből, akit az ő valódi másik felének lehet tekinteni.<sup>9</sup> Ugyanakkor persze Descartes példájában az ideális apa is úgy szereti gyermekét, mint másik önmagát,<sup>10</sup> s talán még azt is feltételezhetjük, hogy úgy véli, a szó szigorú értelmében csak egy, igazán szeretett barátunk lehet.

Az emberek többsége kétségkívül ebben a fázisban éli le élete legjavát Descartes szerint. A lélek ítéletét arról, milyen tárgy illik hozzá igazán, mindenféle zavaró tényező befolyásolja kedvezőtlenül: ha időhiányban szenved, képtelen nyugodtan megfontolni az a mellett, illetve az ellen szóló érveket, hogy összekapcsolódjék egy meghatározott dologgal, vagy inkább mégse. A lélek könnyen áldozatul esik egyfajta „transzcendentális illúzióknak”, amin most azt a beléépített öncsalást értem, amely abból adódik, hogy a prereflexív, tudattalan szeretet produkál egyfajta érvet, tudattalan motívumot az adott tárgy szeretete mellett. Ez az érv nyilvánvalóan önbecsapás, hisz a lélek tévesen, önmagát megtévesztőn s önmagától megtévesztve állítja vagy véli, hogy az adott partikuláris tárgy tiszta, vagyis tőle magától független, legyőzhetetlen érvek alapján részesíti előnyben más tárgyak szeretetével szemben. Nyilvánvaló, hogy ezen a ponton találkozunk azzal a szerelemmel kapcsolatos alaptapasztalattal, melynek költői értelmezését Lucretiusnál és Molière-nél találjuk.

Feltétlenül érdemes hozzátenni ehhez, hogy egyenesen ránk is záródik ez – vagy akár a megelőző – fázis, ha a szeretet/szerelemre irányuló vizsgálódásunkat eleve az erotikus szerelemre korlátozzuk, s jogos lehet az aggodalmunk a miatt, hogy a szeretet/szerelem melletti érveknek, indítékoknak azok a természettudományos magyarázatai, melyek az erotikus szerelmet teszik meg vizsgálódásuk egyedüli vagy kitüntetett tárgyává, ebben az értelemben egyoldalúvá válhatnak.<sup>11</sup> Mert, egyfelől, ezen a téren még a természettudományos kísérletek

<sup>9</sup> Ld. 90. §., id. kiadás, 110 sk.

<sup>10</sup> Ld. 82. §., id. kiadás, 107.

<sup>11</sup> Ennek alappéldája számomra FISCHER, H. (2010): *Miért szeretünk?* című könyve (Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest), de ebbe az irányba mutat a SOLOMON, R.C. – HIGGINS, K.M. (1991) által szerkesztett *The Philosophy of (Erotic) Love* című kötet is (University Press of Kansas, Lawrence, Kansas), legalábbis a címe szerint, bár a szövegek maguk nem feltétlenül ezt a koncepciót tükrözik. Ellenpélda lehet NUSSBAUM, M.C. (1990): *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* című könyve (OUP, New York – Oxford).



általában sem mentesek teljesen a maguk beépített transzcendentális illúzióitól, s még ennél is kevésbé mentesek ettől az emberi psziché természettudományosságra törekvő vizsgálatait. Ezekre rámutatnak a tudományfilozófia művelői, s kétségkívül vannak komoly törekvések a buktatók kiküszöbölésére. Másfelől, ha úgy teszünk, mintha eltekinthetnénk a jelentésség speciálisan emberi szférájára vonatkozó reflexiótól, vagyis ha megpróbálunk nem tudomást venni a kulturális, nem a fizikai szférában megvalósuló szimbolikus értelemadástól, akkor áldozatul esünk olyan, véletlenszerűen adódó „érveknek”, amelyeket reflektálatlanul veszünk át a (szub)kulturális háttérünket alkotó összetevőkből, az itt kurzálós („*man sagt*”) szerelmi történetekből, s ezeket fogjuk egyetemesen érvényes érvekként, indítékokként bemutatni.

De még mielőtt visszatérnénk ehhez az átfogóbb kérdéshez, foglaljuk össze röviden a harmadik fázist Descartes szeretet/szerelem-konstrukcióján belül, melyet joggal nevezhetünk *metafizikai* fázisnak is, vagyis annak a fázisnak, amelyet a természetre, a fizikai szférájára való *rálátás* jellemez egyfajta *metafizikai* perspektívából. Ez az, amit az első, Chanut-höz a szeretet/szerelem tárgykörében írott levélben találunk, melynek közvetlen tárgya az istenszeretetre irányuló kérdés. Descartes itt továbbviszi azokat a gondolatait, amelyek a valóságos emberi életre vetett e *metafizikai* pillantásból fakadnak, s melyek első nyomait az Erzsébet hercegnőnek 1645. szeptember 9-én írott levélben találjuk. A legelső kiindulópont azonban nem lehet más, mint maguk az *Elmélkedések az első filozófiáról*, ahol a metafizikus Descartes kidolgozta a végtelen és végtelenül tökéletes Istennek a mechanikai filozófia világában is képviselhető eszméjét. Ezt voltaképp akár Descartes első próbálkozásaként is olvashatjuk arra, hogy egyrészt elválassza az eszes lelket az érzékszervek testi világától, másrészt számot adjon egy érzelem keletkezéséről bennünk. Mert az Istennek ez az általa kidolgozott fogalma természetes módon vonzza szeretetét, s így az elmélkedések elbeszélő énjében felkelt egyfajta értelmi szeretetet ez Isten iránt, melynek testi szimptomája a közvetlenül rákövetkező mozdulat lesz, mellyel kitarjuk karunkat, mintha át akarnánk ölelni valakit. Kevésbé közvetlen, de egyértelmű következményei e szeretetnek azok, melyeket Descartes mind a Chanut-nek, mind az Erzsébet-nek írt levelekben sorol fel. Azok a cselekedetek, melyeket a tiszta lélek Istenre irányuló szeretetének következményeiként viszünk végbe, bizonyos értelemben tekinthetők Isten egyetemes, minden teremtményére kiáradó szeretetének tisztán emberi visszfényeként, annyiban ugyanis, amennyiben nemeslelkű, jóindulatból fakadó cselekedeteket hajtunk végre.

Két további körülményt szeretnék még kihangsúlyozni mindezzel kapcsolatban. Az egyik Descartes válaszával kapcsolatos arra a kérdésre, amelyet írásom elején idéztem: milyen (ésszerű?) indíték motivál, amikor olyan személyt szeretek, akinek érdemeit nem ismerem? Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy noha Descartes szerint a szeretet tárgya mindig a jó vagy a tökéletes, az elmélete ennél jóval összetettebb, s magába foglal valami olyasmit is, amit talán némi joggal nevezhetünk „a transzferencia fizio-logikájának”. Amikor válaszol Chanut kérdé-

sére, hogy mi indít bennünket egy olyan személy szeretetére, akinek érdemei ismeretlenek számunkra, Descartes két lehetőséget különít el egymástól: ezek az indokok vagy a lélekben, vagy a testben találhatók. Ha meg akarjuk érteni a lélekben rejlő (ész)indokokat, ez oly sok előzetes ismeretet feltételez a lélek természetéről, hogy ezzel kapcsolatban az egyetlen dolog, amelyet nem fél leírni a levélben, az e vonzások kivételt nem ismerő kölcsönössége, aminél fogva mindig követni kell őket. Úgy vélem, ez célzás arra a metafizikai fázisra, amelyhez csak ritkán juthatunk el ebben az életben, s ha egyáltalán eljuthatunk ide, akkor csakis azon bölcsek együttes erőfeszítéseinek eredményeként, akik a (természet) tudományos kísérleteiket annak a metafizikai megalapozású elmefilozófiának a talaján végzik, amelyet Descartes az *Elmélkedések*ben mutat be. Ez voltaképp inkább volna egyfajta tudományos-filozófiai *barátság* (*amitié*), semmint *szeretet/szerelem* (*amour*) valamilyen erős érzelmi megrázkódtatást okozó értelemben, az erotikus szerelemtől már nem is beszélve (*mutatis mutandis*: ez az Alkibiadész-féle erotikus szerelemtől folyamatosan kitérő, ám azért „szerelmes”, sőt csakis Erószhoz értő Szókratész esete).

Amit Descartes a testi indítékokról mond, az a saját jogán is elég érdekes, nem csupán a tekintetben, amit *valóban* leírt, hanem abban az értelemben is, amilyen – ki nem mondott – következtetések levonására jogosít fel bennünket az, amit leírt. Amit *valóban* leírt róluk, az az, hogy a tudattalanul megőrződött emlékek a korai gyermekkorból nagyon is befolyásolják a felnőtt érzelmeink fejlődését. Ám ezek az emlékek ismét csak olyan jellegűek, mint az első fázisbeliek: szigorúan szólva nem a saját, mert saját magunk által magunkénak elismert (ész)indítékok lesznek. Amire lehet s kell is *következtetnünk* annak alapján, amit Descartes leírt, az nem csekélyebb, mint hogy ennek a transzferenciális fizio-logikának a hatóköre sokkal tágabb, mint ahogyan azt elsőre gondolnánk, éspedig mind kvantitatív, mind kvalitatív értelemben. Mennyiségi tekintetben a következőképp: ha meggondoljuk, az eseményeknek, körülményeknek, találkozásoknak mekkora tömege gyakorolt ránk hatást a perinatális periódusunkkal kezdődően, attól az első kis cseppnyi tápláléktól, amely már a lélektől érzékelten került be a még alig kifejlődött szívbe, alkalmat adva Istennek arra, hogy egyesítse lelkünket a jövő testünkkel, akkor nagyon könnyen arra a gondolatra juthatunk, hogy egész tudatos életünk a tudattalanul rögzült emlékek és a belőlük fakadó indítékok felmérhetetlen kiterjedésű talajára épült; akárhogy is nézzük, ez meglehetősen hasonló lesz ahhoz, ahogyan Descartes a módszerről szóló értekezés első részében az ókori görög és római etikáról beszél: „homok- és sárra épült büszke palotáknak” mondja őket.<sup>12</sup> Aligha kell külön kihangsúlyozni, hogy ez nem a kézikönyvek Descartes-ja, aki szerint az elme tartalmai teljességgel transzparensnek önmaga számára.

A minőség tekintetében nem szabad elfelejtenünk, hogy ebben az életben valamilyen titkos, mély kapcsolatnak kell lennie a lélek és a test között, ha egyszer a lélek az, ami individuummá teszi a testet. Így aztán nehezen tűnik elhárít-

<sup>12</sup> Id. kiadás, 20. o, 194 sk. sor.

hatónak a gondolat, mely szerint az egyszerű szubsztanciáknak mint megannyi perspektivisztikus univerzumnak az ideáját kidolgozó Leibniz joggal tekinthető olyan gondolkodónak, aki ezt a karteziánus ideát fejlesztette tovább legvégső következményeiig. Mert a lelkünk, amely elraktározza nem tudatosuló emlékképekként (Leibnizcel szólva: percepciókként) a perinatális periódustól bennünket ért, nyilvánvalóan teljességgel individuális hatások sorozatát, *históriáját*, könnyen átértelmezhető a világegyetem kifejeződésének az egyik lehetséges individuális nézőpontjából (nem lehetetlen, hogy Leibniz maga tudatában is volt ennek a lehetséges kapcsolatnak Descartes és saját elgondolásai között).

A másik fontos mondandóm, amelyet hozzá szeretnék még tenni a korábban mondottakhoz, már a konklúziómat előlegezi meg. Ha abból indulunk ki, hogy félig-meddig szekularizált világképek közegében élünk, miközben azért azt is el kell ismerjünk, hogy bármennyit szekularizálódunk is, a *jóság* és a *tökéletesség* eszméi épp annyira fontos szerepet játszanak életünkben, mint korábbi, még csak félig-meddig sem szekularizált korszakokban, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, honnan jön a *jóságnak* és a *tökéletességnek* ez a hatalma, ha már nem a Legfőbb jóból s a Legtökéletesebb létezőből? Vagy esetleg éppenséggel a transzferenciális logikának egy sajátos változatáról kell beszéljünk, amely a Történelemben, mint valamilyen, a descartes-i Természethez hasonló szubjektumban működik, amely tudattalanul tárolja, majd időről időre, valamilyen rendszer szerint – vagy épp rendszer nélkül – aktiválja az elmúlt korok emlékképeit, fogalmi kezdeményeit? De akkor viszont az a kérdés merül majd fel, honnan is jön maga ez a Történelem, vagy hogyan képes önmagát generálni, ha nem máshonnan adatik.

Mindezek a kérdések, persze, lezáratlanok, éppen csak jelezni szerettem volna, hogy sem Descartes, sem – tudomásom szerint – más filozófusok munkássága nyomán nem zárultak le a viták e kérdések körül. Amire a mostani kontextusban föl szeretném hívni a figyelmet, az az, hogy bármit gondoljunk is e harmadik szintről, a lélek testben való általános jelenlétének Descartes által kihangsúlyozott első két szintjétől semmiképp sem tekinthetünk el. Nincs olyan esemény az emberi lény életében, amelyet teljes elszigeteltségben tekinthetnénk, teljességgel kimetszve személyiségfejlődésének múlt-jelen-jövő vonalából, anélkül, hogy ezzel el ne veszítené egy *emberi* élet alkotórészének a szerepét. Nincs olyan esemény az emberi életben belül, amelyet teljes elszigeteltségben tekinthetnénk; nincs az az „egy éjnyi kiállás” (One-Night-Stand a megfelelő „szerelemtechnikai” műszó), amelyet az emberi szerelem autentikus formájának lehetne tekinteni a maga izoláltságában, bármennyire is lehetséges, hogy valamifajta „romantikus” vonzereje legyen, azzal a „hozzáadott” kellemes következménnyel, hogy minél rövidebb lefolyású eseményt választunk ki, s minél inkább elszigeteljük azt a vizsgált személyben zajló többi történéstől, annál alkalmasabbá tesszük a szigorú értelemben vett tudományos vizsgálódásra – s ha valamiről így kimutatható, hogy „romantikus”, ám egyszersmind „tudományosan” is vizsgálható, akkor az még egy fokkal izgalmasabb s „romantikusabb” is lehet. Ámde bármely, akár csak egy pillanatnyi kiállás az időből, mikor „állni látszik az idő”,

elkerülhetetlenül létrehoz valamilyen értelmet, s hozzákapcsolódik valamilyen történethez, a bennünket ért hatások *históriájához*, bármennyire határozott is legyen a döntésünk arról, hogy nem gondolunk a jövővel, a mának élünk, *carpe diem*. Az emberi létező képtelen kilépni a történelméből, mert éppenséggel ő, az emberi létező maga alkotja meg történelmét az időben való szükségszerű részesedése révén (ő *tölti* az időt *minden időben*). Nem is szólva döntéseinknek arról a transzferenciálisan adott, adódó történetiségéről, amely a régi, Buridánnak valószínűleg tévesen tulajdonított történet tanulságaként a számmal szemben bennünket megakadályoz abban, hogy megmerevedve, döntésképtelenül álljunk két, teljesen egyformának látszó alternatíva előtt. S ha pedig megpróbáljuk visszavezetni a lélek szerelem melletti érveit a testek ingerületátvivő vegyi anyagainak hatásaira, akkor igencsak félő, hogy végül ott kötünk ki, hogy tudatlanul használjuk fel, univerzalizáljuk közvetlen környezetünk, szubkultúránk értelemadó technikáit, érveit,<sup>13</sup> melyek forrása teljességgel ellenőrizetlen: közzsájon forgó történetek, pletykák, színes újságok, szappanoperák, „romantikus” vagy bármilyen jellegű sikerfilmek forgatókönyvíróinak víziói a világról. A kultúrkritika nyelvén ezt szokás elidegenedésnek nevezni.

## Irodalomjegyzék

- BOROS, G. (2006): Seventeenth-Century Theories of Emotion and their Contemporary Relevance in: *European Journal of Analytic Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 125–142.
- BOROS, G. (2014): *Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei*. In: *kellék*
- DAMASIO, A. (1996): *Descartes tévedése*. AduPrint, Budapest.
- DESCARTES, R. (1992): *Értekezés a módszerről*. Ikon.
- DESCARTES, R. (2000): *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Osiris, Budapest.
- DESCARTES, R. (2012): *A lélek szenvedélyei*. L'Harmattan, Budapest.
- FISCHER, H. (2010): *Miért szeretünk?* Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest.
- NUSSBAUM, M.C. (1990): *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. OUP, New York – Oxford.
- SOLOMON, R.C. – HIGGINS, K.M. (1991) *The Philosophy of (Erotic) Love*. University Press of Kansas, Lawrence, Kansas.
- SORRELL, T. (2005): *Descartes Reinvented*, CUP, Cambridge,
- VOSS, C.: Die narrative Transformation aristotelischer und moderner Emotionstheorien. In: HARBSMEIER, M. – MÖCKEL, S. (szerk.) (2009): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformation der Antike*. Suhrkamp, Frankfurt/M.

<sup>13</sup> Erre is jó példa H. FISHER korábbi jegyzetben említett könyve: a szimmetria (*nota bene*: a kitépett s abszolút szimmetrikusra rajzolt szemöldök), vagy egyenesen az azonos bőrszínhez, fajhoz tartozás.

**Eva Laquière-Waniek**

## *A szerelem logikája az átvitelben (transfert)*

*Kommentár Ronald de Sousa Serelem és ésszerű indokok című előadásához*

Mindenekelőtt köszönetet szeretnék mondani de Sousa úrnak gazdag és érdekes előadásáért. Mivel jelenleg a strukturális lélekanalízis témakörében kutatok, ebből a perspektívából kívánok reflektálni az *átvitel* aspektusára a hallott előadásban. Úgy gondolom ugyanis, hogy érdemes a szerelem okainak Ön által prezentált puzzle-ját egy másik tudományos kontextusban is megvitatni.

Joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a szerelem általában megnevezett indítékai (Gründe) nem mindig ésszerű okok. Hadd emlékeztessenek például a szeretett lény ön által is említett csúnyaságára, vagy pedig az „amour fou” különböző formáira, amelyek a szerelmest szinte végromlásba döntik. Ám a teljességgel ésszerű indokok sem győznek meg minket igazán, mint amilyen például a szeretett nő vagy férfi gazdagsága vagy elismert társadalmi rangja: ezek sem meggyőzőek a tekintetben, hogy miért szeret valaki egy másik embert. Sőt végső soron még a szeretetünk tárgyát szeretetre méltóvá tevő tulajdonságok – szépség, hűség, nagyvonalúság – sem indokolják kellőképpen, hogy miért éppen ebbe az emberbe szerettünk bele, nem pedig egy másikba, aki hasonló tulajdonságokkal rendelkezik.

Az alany libidó alapú kötődéseinek (Besetzungen) jobb megértése céljából LACAN (1958) genealógiai szempontból különbséget tett a következő fogalmak között:<sup>1</sup> Az újszülött kezdettől fogva rendelkezik a *szükségletből fakadó vágy* (besoin) képességével, amiképpen a csecsemő ezt kifejezésre is juttatja az anyamellhez fűződő szimbiotikus viszonyulásával. Az őt szoptató mell a végtelen élvezet öntudatlan előképévé válik a számára. A preszubjektumnak e feledhetetlen és később többé már nem elbeszélhető találkozásából azzal a résztárggyal, melyet Lacan *kis tárgynak* nevez, nyerjük azt az „egyedi vonást” (trait unaire),<sup>2</sup> amely jövőbeli vágyakozásunk okává lesz. Bármikor lelünk rá majd egy olyan tárgyra, amelyet ez az egyedi vonás jellemez, fel fogja lobbantani bennünk a vágyakozást, és felkelti bennünk az e tárgyhoz való bekebelező közelség (einverleibende Nähe) kívánságát.

A vágyakozás (désir) azonban megkülönböztetendő a szükséglettől, mert hogy a vágyakozás az *átvitel produktuma*, annak az eredménye, hogy ezt a vonást átvittük más, immár teljes tárgyakra. Ez azt jelenti, hogy (legkorábban) kétéves kortól kezdve már nem csupán élvezeti kapcsolatot (Verbindung) tudunk kialakítani másokhoz tartozó résztárgyakkal, mint csecsemőként, hanem kötődni (binden) is tudunk az abban az értelemben vett másikhoz, hogy az a maga egészében észlelt egyszeri és libidónk szerint sajátosan vonzó tárgy lesz.

<sup>1</sup> LACAN [1966] 1996 (1958-as előadás)

<sup>2</sup> LACAN 1996 : 155.

Ez a képesség összefügg a vele egy időben keletkező szimbolizáló készséggel (ld. FREUD elméletét a kisgyermek „el-vissza-játékáról [*Fort-Da -Spiel*]),<sup>3</sup> és általa válik lehetségessé a konkrét tárgyhöz fűződő szeretet (*Liebe/demande*), melynek elvesztése ettől kezdve el tud szomorítani.

A vágyakozást tehát az alany olyan *strukturális képessége*ként kell felfognunk, mely révén át tudja vinni az *élvezetét* (*jouissance*) másokra (illetve más dologra is), miközben ezt a vágyakozást ezután már nem elégíthetik ki maradéktalanul sem csupán a résztárgyakból (mellből, fekáliából, phallusból, tekintetből, hangból) nyert konkrét élvezet, sem pedig csupán a tárgy iránti szeretet.

„A vágyakozás ezért sem nem a kielégítés kívánsága, sem pedig a szeretet igénye, hanem sokkal inkább az a különbség, mely az elsőnek a másodiktól való kivonása után adódik eredményként, vagyis a hasadás fenoménje.”<sup>4</sup>

A vágyakozás tehát a szeretet (*demande*) és a belőle kivont élvezés (*jouissance*) közötti feszültségből jön létre. Ezért Lacan szerint az a legjobb, ha a másikat úgy tekintem, mint ami „vágyakozásom okának helytartója”, hogy ne redukálódjék se a tiszta szerelem, se a pusztá élvezet tárgyára.<sup>5</sup> Ebben az értelemben tehát megállapíthatjuk: a másik iránti vágyakozás oka abban rejlik, hogy rá tudjuk vetíteni azt az „egyetlen vonást”, amelyet az első másikkal, mint résztárggyal való találkozásunkból nyertünk, és amelyet a tudattalanunkban az élvezeti lehetőség szempontjából szignifikáns jelként őrzünk.

Ha azonban a másik számunkra ezen a módon elvileg élvezetes tárgyként jelenik meg, ez még nem jelenti automatikusan azt, hogy már szeretjük is őt. Ez utóbbi csak abban az esetben áll fenn, ha a másikban nemcsak annak az egyetlen vonásnak a birtokosát észleljük, hanem ezen túlmenően elfogadjuk őt a maga egyedi és korlátozott egzisztenciájában: tehát éppen a *sóvárgása* vagy gyöngesége miatt tudjuk szeretni, vagyis nem azért, amije van, hanem azért, ami hiányzik belőle. Ebből következően Lacan szerint a szerelemben mindig olyasmit adunk, „amink voltaképpen nincsen”.<sup>6</sup>

Mert mint azt Shakespeare a *Rómeó és Júliával* példázta, a szerelem végső soron mindig felhívás a találkozóra a másik (és akár a saját magam) törekénységével, végességével s ezzel együtt halálával, tehát olyasvalami, amelynek semmi köze sincs egy könnyen lecserélhető másik révén történő kielégüléshez.<sup>7</sup>

A szerelem ezen „öntudatlan logikája” szempontjából lényegi mozzanatnak tekintem az *átvitelt* (*transfert*), melyről Ön az előadásában Freud kapcsán beszélt: persze, abban a nyitottságban tekintve, amely az átvitel sajátja. Az egyetlen vonás átruházása alapján történő tárgyválasztások ugyanis magukban foglalják a szeretés tárgyainak elvileg vég nélküli sorozatát, s ennek csak a szubjektum halála vet véget.

<sup>3</sup> FREUD (1920), 1999, S. 11–13; ld. ehhez 2012-es írásomat, 185–200.

<sup>4</sup> LACAN [1966] 1996 (1958-as előadás): 127.

<sup>5</sup> Uo., 128.

<sup>6</sup> Ld. LACAN [2001] 2008: 52, 158.

<sup>7</sup> Ld. MAJOR 2013.

Így e sor elején a pre-szubjektumnak a részlegesített másikkal történő találkozás áll, innen nyeri egyetlen vonását mint első élvezeti kötődésének jellegzetességét. Ezt azután átviszi további tárgyakra, amelynek tulajdonságai újra és újra kiválthatják az egyetlen vonásra (illetve a szeretet első elveszett tárgyára) való ismételt rátalálást. Először itt merülnek fel a szeretett tárgy konkrét tulajdonságai: mint például az apa szakála, az anya szőke haja, a nagypapa szeme színe, a nagymama főzőművészete, a nővér intellektuális becsvágya, a tanár művészet-szeretete, az első férj foglalkozása stb. Más modellektől, pl. a behaviorisztikustól eltérően azonban Lacan szerint mi valójában nem a tárgy egyik ilyen tulajdonságára fókuszálunk megrögzülten, hanem inkább arra az emlékezeti nyomvonalra bennünk magunkban, mely egykor az élvezetet (*jouissance*) az „egyetlen vonás”-hoz kötötte, s amely most másokra átvíve ismét aktiválhatja az élvezet iránti várományunkat. Ezt az egyetlen vonást nem tudja kitörölni sem a pavlovi kutya, sem pedig az olyan tanulási és viselkedési terápia, mellyel az énünk feletti tudatos kontrollt erősítenénk. Csak egy mélylélektani terápia tudatosító ereje képes a szabad asszociáció révén elvezetni a szubjektumot oda, hogy tudatosítsa azokat az egykori körülményeket, amelyek ezt az egyetlen vonást formálták, hogy képessé váljunk a jelenben örömtelibben vagy akár felelősségteljesebben is viszonyulni az élvezetünkhöz.

Ha a szeretetet ezen a módon próbáljuk megérteni, akkor annak fontos episztemológiai feltételét látom Lacannak azon tételében, mely szerint az alany megghasadt – és pedig nemcsak a tárgyhöz való viszonyában (azaz például a szükségleteinek [*besoin*] kielégítése révén egyfelől, s a szeretet iránti vágy révén másfelől) – hanem megghasadt a saját tudattalan azonosulásai tekintetében is. Ennek felel meg a beszéd (*parole*) megghasadása, amiért is Lacan megkülönbözteti az intencionális *kijelentés szubjektumát* (le **sujet de** l'énoncé; pl. „én”) a kimondás cselekvő és önmagát kifejező szubjektumától (le **sujet de** l'énonciation). Ezért állíthatja Descartes-ot parafrázálva: „gondolkodom, ahol nem vagyok, tehát vagyok, ahol nem gondolkodom”.<sup>8</sup>

Az élvezetre és a szeretetre átvíve ez annyit jelentene, mint hogy ott, ahol élvezek/szeretek, nem gondolkodom, s ott, ahol gondolkodom, nem élvezek/szeretek.

Még ha ezzel el is jutottunk oda, hogy mikor szeretünk, ezt sohasem alap nélkül tesszük, ennek okai mégsem kutathatók fel – legalábbis tudatos nézőpontból nem. Arra az első szignifikáns jelölőre vezethetők vissza, mely az élvezetet az egyetlen vonás révén a másikkal kötötte, még jóval azt megelőzően, hogy az élvező preszubjektum beszélő szubjektummá vált, amely most a rejtélyt megoldva ezt mondhatná: „minden bizonnyal a Másik szakála, hajszíne, pénze, csúnyasága, szépsége avagy húsége volt az, ami ezt a nőt/férfit számomra olyanannyira szeretetre méltóvá teszi. A szeretet összes felsorolható alapja ugyanis csak a *vágyakozás* (*désir*) okának racionalizált megidézése, amely a beszélő szá-

<sup>8</sup> LACAN (1966) 1986 [1957-es előadás]: 43.

mára már nem tudatos, mert ez az, ami minket mint szubjektumokat egyáltalán megalkotott és alkot.

## Irodalomjegyzék

- FREUD, S. (1920): Jenseits des Lustprinzips. In: (ders.) (1999): *Gesammelte Werke*, Bd. XIII. Fischer, Frankfurt/M. 11–13.
- LACAN, J. (1966): Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud (Vortrag 1957). In: (ders.) (1986): *Schriften III*. Quadriga-Verlag, Weinheim, Berlin.
- LACAN, J. (1996): *L'identification. Séminaire IX (1961–62)*. (Mitschrift für die Mitglieder der Association freudienne). Paris.
- LACAN, J. (1966): Die Bedeutung des Phallus (Vortrag von 1958). In: (ders.) (1986): *Schriften II*. Weinheim, Berlin. (Übersetzung ins Englische 1977)
- LACAN, J. (2001): *Die Übertragung. Das Seminar VIII (1960–61)*. Passagen Verlag, Wien 2008.
- LAQUIÈZE-WANIEK, E. (2012): Fort und Da. Zur Ankunft des Subjekts. In: *Spielregel. 25 Aufstellungen. Eine Festschrift für Wolfgang Pircher*, hrsg. von dies., BERZ, P. – KUBACZEK, M. – UNTERHOLZNER, D. DIAPHANES, Zürich, Berlin.
- MAJOR, R. (2013): *La mort et nous*. In: COELEN, M. – KALTENBECK, F. – TURNHEIM, D.: *Jenseits der Trauer / Au-delà du deuil. Michael Turnheim*. Diaphanes, Zürich, Berlin.



## Varga Katalin

### *Szexualitás, szülés, kötődés: az oxitocin pszichoemotív hatásai<sup>1</sup>*

A társas kapcsolatok neurokémiaja igen összetett. Számos rendszer – a dopamin, a szerotonin, az opioidok, a GABA, a prolaktin, és még sorolhatnánk – kap szerepet úgy a szülői, mint a gyereki kötődés folyamatában.

Vállalva a túlzó leegyszerűsítésből származó veszélyeket, és néhol spekulatív asszociációkig eljutva, jelen dolgozat az *oxitocin* szerepével foglalkozik a társas kapcsolatok szabályozásában, különös tekintettel a szülés-születés időszakára<sup>2</sup>.

Abból indulok ki, hogy a szexualitáshoz és szüléshez kapcsolódó hormonok – köztük az oxitocin – ismert szomatikus hatásukon túl számos érzelmi, motivációs és tudatállapot-módosító hatással is vannak a folyamatban résztvevőkre. Ezen pszicho-affektív hatások teszik lehetővé például, hogy a háborítatlan szülés esetén az erőteljes fizikai-testi érzések ellenére / mellett a szülés élménye eufórikus, eksztatikus legyen.

Feltevésem szerint a szülés indítására és gyorsítására alkalmazott szintetikus anyagok (élükön az intravénásan adott oxitocinnal), valamint a fájdalomcsillapító gyógyszerek (főképp az EDA) nem hozzák ezeket az érzelmi-motivációs változásokat, ugyanakkor hevesen befolyásolják a testi folyamatokat. Így a tudatállapot-módosulás legtöbbször egyre élesedő negatív transz lesz.

E feltevést igyekszem alátámasztani állatkísérletek, illetve humán adatok segítségével. Néhány példával illusztrálom a kapcsolati viselkedés természetes rendjébe való beavatkozás káros hatásait, és amellet érvelek, hogy mennél inkább eredeti, háborítatlan ritmusában és formájában kellene kibontakozni hagyni ezeket az összetett interakciós megnyilvánulásokat.

## Centrális és perifériális oxitocin-rendszer

Csak néhány éve került a tudományos elemzés látókörébe az oxitocin (OT) centrális, **agyon belüli** hatása. Ez minden bizonnyal azért van így, mert a perifériális hatás, ezen belül is a szüléskor méhizomzatra illetve a szoptatás során az emlőre kifejtett hatás olyan szembeötlő, hogy szinte fel sem merült, hogy az OT-nak más szerepe is lehet.

---

<sup>1</sup> Varga Katalin tanulmánya korábban megjelent a következő kötetben: BAGDY E. – DEMETROVICS Zs. – PILLING J. (szerk.): *Polihistória. Köszöntők és tanulmányok Buda Béla 70. születésnapja alkalmából*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009, 447–474.

<sup>2</sup> KULCSÁR Zs. és KÖKÖNYEI Gy. (2004) kiváló, részletes összefoglalót közölnek az oxitocinról, a szomatizációval való összefüggéseket kiemelve.

Az agyban az OT termeléséért elsősorban két hypothalamikus (HYTH) mag, a paraventriculáris (PVN), valamint a supraoptikus (SON) felel, de ezeken felül számos más járulékos mag is termel OT-t. A HYTH-ból az agyalapi mirigyen keresztül jut a perifériára az OT, s ott kifejti hormonális hatását, elsősorban a méhre, illetve az emlőre.

Egyre nagyobb figyelmet kap azonban az 1970-es évektől leírt **agyon belüli OT-rendszer** is. A HYTH-t elhagyó, a központi idegrendszeren belül különféle magcsoportokhoz futó OT-rostok kapcsolatot létesítenek elsősorban a limbikus rendszerrel (LR), a locus coeruleusszal (LC), az amygdalával (AMY), a hippocampusszal (HYP), a bulbus olfactoriuszal, a stria terminalis magjával (bed nucleus of the stria terminalis, BNST), a substantia nigrával, a raphe magokkal, a vagus magokkal (ideértve a nucl. tractus solitarius is), illetve az agytörzs bizonyos más magjaival, valamint a gerincvelővel.

A PVN aktivációjakor az oxitocinerg idegrostok ezen területeken rendkívül összetett neurokémiai hatást képesek kelteni, modulálva a noradrenalin- (NA), dopamin- (DA), acetylcholine- (ACh) és GABA-felszabadulást, a fogadó területtől függően (KENDRICK 2000).

Az 1980-as évektől OT-receptorokat írtak le az agy különféle területein, elsősorban az amygdala, a ventromediális HYTH, a szeptum és az anytörzs területein. Igazolást kapott tehát mind az agyon belüli projekciós rendszer, mind a fogadó felületek léte. Az összehasonlító neuroanatómiai vizsgálatok kimutatták, hogy az agyi OT-receptoreloszlás nem egyforma az egyes fajokban (GIMPL–FAHRENHOLZ 2001). Emberben magas receptorsűrűséget találtak a bazális előagy kolinerg magjaiban, a Meynert-terület (NBM) bazális magjában, a Broca-területen, valamint a reprodukív viselekdést mediáló HYTH preoptikus áréában (INSEL 1997).

Mindez komolyan felvetette azt az eleinte bizarrnak tűnő lehetőséget, hogy az **agy maga is célszerve** az oxitocinnak. Más szóval: az OT azon túl, hogy a periférián ható hormon, egyúttal az agyon belül neurotranszmitter, neuromodulátor szerepet is betölt.

Ezen centrális rendszer működése **független** a perifériálistól, olyan értelemben, hogy bizonyos ingerek hatására az OT-felszabadulás a centrális, illetve a perifériális rendszerben nem korrelál egymással (Insel, 1992). A két OT-rendszer számos további szempontból is eltérő jellegzetességeket mutat. Az OT-nek más a felezési ideje a cerebrospinalis folyadékban (CSF) (28 perc), illetve a vérben (1-5 perc). Az OT-koncentráció a cirkadián ritmus szerint változik a CSF-ben sok fajnál (köztük az embernél is), de egyáltalán nem változik a perifériális OT-koncentráció e ritmus függvényében (GIMPL–FAHRENHOLZ 2001). A centrális rendszer az energia-raktározási mechanizmusokat aktiválja inkább, míg nem a perifériális a nagy energiafelhasználással járó folyamatokért felel (UVNAS-MOBERG 1998/a).

Témánk szempontjából különösen lényeges, hogy felnőttben a perifériáról az OT a **vér-agy-gát** (VAG) miatt nem tud visszajutni az agyba (esetleg igen magas perifériális koncentráció esetén 1-2%-a átlép a VAG-on). **Így az OT-hez köthető viselekdéses, valamint pszichoemotív hatások a centrális rendszer-**

**nek tulajdoníthatók.** A két rendszert elkülönítendő a továbbiakban a centrális esetben a cOT, a perifériális esetben a pOT jelölést használok.

Mindezek alapján a méh-összehúzó, illetve tejkilövellő perifériális hatáson túl a centrális rendszerre épülve újabban az OT egy hamadik alap-funkcióját is számon tartjuk: ez az OT **szociális affiliációban** (társas kapcsolatokban) betöltött szerepe (INSEL 1992). A társas kapcsolatok számos megnyilvánulási formát öltenek az állatvilágban és az embernél egyaránt. Ezen viselkedéses megnyilvánulások közül élre kívánczik a szülői viselkedés, illetve a neki megfelelő újszülött kötődési viselkedése (pl. megkapaszkodás, izolációs vokalizáció), valamint felnőtt korban a reprodukív viselkedés, számos elemével. Ebbe a körbe tartozik a társak körében végzett számos más forma, például az egymásba kapaszkodás, egymás közelségének keresése, a társak kurkászása, gondozása, nyalogatása, és így tovább (INSEL 1992; INSEL–WINSLOW 1998).

## Az oxitocin pszichoemotív hatásköre

Az elmúlt években az OT számos hatását írták le, amelyek főképp a centrális OT-rendszerhez köthetőek. E hatáskör affektív, társas folyamatokat szabályoz. Az affektív hatások között élre kívánczik, hogy az OT csökkenti a szorongást, a félelmet (HUBER 2005), csökkenti a depressziót (UVNAS-MOBERG és mtsai 1999).

Társas hatáskörén belül nemcsak egyszerűen csökkenti az antiszociális viselkedést, hanem **elősegíti a társas támasz nyújtását és fogadását** egyaránt (GREWEN 2005). Növeli a bizalmat (DAMASIO 2005; KOSFELD és mtsai 2005; ZAK–FAKHAR 2006). Erősíti a szociális viselkedést, akár autistáknál is csökkenti a repetitív tüneteket (HOLLANDER 2003).

A legfontosabb hatása azonban minden bizonnyal **a stresszcsoökkentés.** A hagyományos, főképp maszkulin támadási-menekülési (fight or flight) stresszválasszal szemben egészen más reakciósort generál az OT alapú stresszválasz. A cOT megemelkedett szintje csökkenti a plazma kortizolszintjét. Az OT-rendszer tehát a stresszhelyzetre más válaszmintát indít el, mint a hagyományos küzdésforma. Mindenek előtt: **a nyugtató** hatásán keresztül az OT alapú stresszkezelés az adott helyen, társaival összefogva, nyugalomban tartja az egyedet. Állatkísérletek azt igazolták, hogy akár csak egyetlen egyed cOT-kezelése képes lenyugtatni a teljes szorongó patkányokkal teli ketrecet! Az OT-antagonista, illetve az állatok szaglásának roncslása a hatást kivédi, ami arra utal, hogy a magas OT-szinttel rendelkező egyed szagingerek útján hat társaira (AGREN 2002).

Az agyi ingerléssel megemelt cOT-szint az egerekben **fájdalomcsillapító** hatású, ami abban nyilvánult meg, hogy a hővel, illetve hideggel keltett kísérleti fájdalomra az így kezelt állatok később mutattak visszahúzódnó választ, mint kontroll társaik. A hatást az OT-antagonisták kivédik, a naloxon csökkenti. Ebből a kutatók arra következtettek, hogy az OT a leszálló antinociceptív rendszer része, feltehetően az ópiát-rendszerrel összefüggésben vesz részt a fájdalomcsillapításban (MIRANDA-CARDENAS et al. 2003).

Az OT **gyorsítja a sebgyógyulást** is. Állatkísérletek azt mutatták ki, hogy a hörcsögökön ejtett sebek hamarabb gyógyultak, ha a kísérleti állat testvéreivel együtt lehetett a háromhetes kísérleti időszak alatt, szemben azzal, amikor egyedül volt. Emellett az állatok felének – mindkét csoportból – át kellett esnie egy kísérleti stresszkeltő eljárásnak. Ez egy olyan szűk műanyag csövet jelent, amelyben az állat nem tud megfordulni, de előre-hátra mozoghat, felágaskodhat, vagy a földre feküldhet (immobilizációs stressz). A kutatók az hörcsögök nyakán ejtett kisméretű sebet naponta fényképezték. Kiderült, hogy már a legelső napon a stresszelt, magányos állatok sebgyógyulása jóval elmarad a másik három csoportétól: 25%-al nagyobb maradván, mint a többieké. Ebből az eredményből értelemszerűen az emelendő ki, hogy a szintén stresszelt, ám társaikkal lévő állatok sebgyógyulása is kedvezőbb volt, hasonlóan a nem-stresszelt állatcsoportéhoz.

A társ jelenléte tehát olyan hatású a sebgyógyulásra nézve, mintha nem is érte volna stressz az állatot.

Ugyanezen munkacsoport másik kísérlete azt is igazolta, hogy a stresszelt, ám társaikkal levő állatok vérplazmájában *nem* nő meg a kortizolszint, magányos társaikkal szemben. Az OT szerepét a sebgyógyulásban az a kísérleti elrendezés igazolta közvetlenül, amikor a magányos állatok egy részét oxitocinnal kezelték, míg másik részük OT-antagonistát kapott. Az oxitocin ugyanúgy gyorsította a sebgyógyulást – mintegy kétszeresére –, mint az, amikor az állatok társaikkal voltak (DETILLION et al. 2004). Mindebből az az összkép rajzolódik ki, hogy a társak jelenléte, még akut stresszhelyzetben is a kortizol alapú stresszválasz helyett az oxitocin-szintet emeli, ami például a sebgyógyulást felgyorsítva segíti a túlélést.

A társak hatását az OT-szintre emberkísérletek is igazolják. Egy vizsgálatban együtt élő párok vérmintáit elemezték, akiket az alapszinthez szükséges vérminta levétele után arra kértek, hogy a 10 perces kísérleti szakaszban öleljék meg egymást (warm partner contact). Az eredmények azt mutatták, hogy azok a nők, akik arról számoltak be, hogy társuktól jelentős támogatást kapnak, eleve magasabb OT-szinttel rendelkeztek, ami még tovább nőtt az ölelés hatására. A kutatók következtetése szerint a megbízhatóbb társas támasz mindkét nemnél magasabb OT szinttel jár együtt, ám a kardiovaszkuláris és neuroendokrin mutatók tükrében ennek protektív hatása a nőknél jelentősebb (GREWEN et al. 2005).

A tényleges társas kontaktuson túl az **érzelmi állapotok** pusztá **felidézése**, elképzelése is összefüggésben látszik lenni az OT-szinttel. A relaxáló masszázs *elképzelése* növelte, szomorú helyzet *elképzelése* csökkentette az egészséges nő kísérleti személyek pOT-szintjét. Ez a vizsgálat is olyan adatokat mutatott fel, hogy akinek a párkapcsolata rendezett, problémamentesebb volt, még a negatív érzelmi helyzetben is fenn tudta tartani a megemelkedett OT-szintet, a társakapcsolatban élőknél pedig jóval inkább emelkedett az OT-szintje a pozitív érzelmi helyzetben, mint a párkapcsolati aggodalmakkal küzdő társáé (TURNER et al. 1999).

Mindezt egybevetve az OT-alapú pszicho-affektív hatásköre és stresszkezelési módja azt mutatja, hogy ez a rendszer főképp megfelelő szociális támasz közegében aktiválódik. Az egyedek nyugodtan, egymás közelségében néznek

szembe a stresszel. A küzdj vagy menekülj móddal szemben ezt a „**nyugalom és összetartozás**” (**calm and connection**) névvel illetjük (UVNAS-MOBERG et al. 2005; DeVRIES et al. 2003). Ezen anti-stressz, megnyugtató hatása mögött az OT noradrenalin felszabadítást szabályozó alfa2 receptorfunkciókra gyakorolt hatását valószínűsítik (PETERSSON et al. 2005), de nyilvánvalóan távol vagyunk még attól, hogy teljes képet kapjunk erről a mechanizmusról. Ugyanilyen jellegű választ vázolt Taylor, amikor a „gondozó-oltalmazó” (tend and befriend) stresszválasz főképp nőknél jellemző módját írta le (KULCSÁR-KÖKÖNYEI 2004).

E stresszválasz adaptív jellegét többen kiemelik (pl. DeVRIES et al. 2003; UVNAS-MOBERG 1998/b; UVNAS-MOBERG-PETERSSON 2004; UVNAS-MOBERG et al. 2005). A hagyományos életfeltételek között élő nők és gyermekeik nagyobb túlélési eséllyel bírtak, ha a leselkedő veszélyhelyzetekben nem a feltehetően esélytelen szembezállást választották, azt a férfiakra hagyták. Ehelyett (talán a szó szoros értelmében) összekapaszkodva együtt maradtak, fizikai és lelki értelemben nyugodt(abb)an. Rendkívül fontos látnunk, hogy milyen szépen megkomponált válaszmintázatról van szó: a stresszhelyzetben a „calm and connect” válasz nem a félelemtől remegő, tehetetlenségében passzív egyedet (illetve inkább csoportot) rajzolja elénk. Az OT pszichoemotív hatás együttesének köszönhetően *valóban* nyugodtabbak maradtak, kevésbé féltek, vagyis az egész helyzetet kevésbé fenyegetőként értelmezve és megélve gondoskodtak önmaguk és gyermekeik biztonságáról. A rendszer bámulatos eleganciával magába foglal egy pozitív feedback kört is: a társak közelsége eleve magasabb OT-szinttel jár, ami a kölcsönös társas interakciók – pl. érintés, megkapaszkodás, simogatás – révén mind magasabb OT-szintet idéz elő. Ennek jótékony hatását érzékelve az egyedek még inkább nyitottabbá válnak a baráti, pozitív társas interakciókra, és így tovább. Úgy tűnik a természet alaposan előkészítette ezt a hatást.

Külön figyelmet érdemel, hogy szociális kontaktusok fogadásának neurológiai háttere is mennyire jól szolgálja a nyugalomra épülő stresszválaszt. Egyrészt, a finom, enyhe érintés, simogatás esetén aktiválódó vastag (A5) idegrostok, valamint a lassabb vezetésű (C) rostok egy csoportja az inzulába, az ún. „szociális és viscerális agyba” fut, ahol a másik emocionális állapotának reprezentációja (emocionális tükrőneuron rendszer), illetve a (saját) viscerális szabályozás konvergál (KULCSÁR 2005). Másfelől, mellkas elülső feléről, a hasról és az urogenitális szervek felől a gerincvelőben való átkapcsolás *nélkül*, idegszálak futnak közvetlenül az NTS-be. Innen a PVN-el létesített noradrenerg közvetítéssel szabályozódik a cOT felszabadulása (UVNAS-MOBERG-PETERSSON 2004).

A „calm and connect” stresszválasz ugyanakkor nem azt jelenti, hogy ez esetben az egyed teljesen feladja a küzdelmet. Kölyküket védő patkányanyák például igenis megtámadják a betolakodó szűz patkányt, mégpedig cOT-szintjük függvényében. Érdekes módon éppen az almot erőteljesebben védő patkányok agyában – az AMY központi magja környékén – mutattak ki magasabb cOT-szintet, a kevésbé harcias anyaállatok alacsonyabb cOT-szintűnek bizonyultak (BOSCH et al. 2005).

## Az oxitocin szerepe a szexualításban

Az állatkísérleti modellek hasznos támpontokkal szolgálhatnak a szexuális viselkedés megértéséhez (PFAUS et al. 2003). Patkánynál például a megfelelő cOT-szint szükséges ahhoz, hogy a nőstény közel engedje magához a hímet, illetve felvegye a párosodáshoz szükséges pozíciót (lordózis). A hím állatok – nyulak, patkányok – szexuális viselkedése is hatékonyabb lesz megfelelő OT-szint mellett, például hamarabb létrejön az ejakuláció, illetve több ejakulációra képesek. Mindez a centrális OT-hatástól függ, amelynek természetes működésében igen finom hangoltságú rendszert írtak le. Például az ösztrozis idejétől függően más és más az OT szint, akár egy napon belül is (INSEL 1992).

Szem előtt kell taratnunk, hogy az emberi szexualitás több vonatkozásban eltér az állatmodellekben használt fajokétól – hogy az egyik legkézenfekvőbbet említsük, a patkány nem él szoros párkapcsolatban, az ember (egyelőre még) inkább, mégis, az OT szerepét az emberi szexualításban is egyre több tanulmány igazolja.

Amint az állatkísérleteknél is az OT szerepe főként a szexuális motiváció *felkeltésében* mutatkozik meg, az embernél is kézen(!)fekvő az a kínálkozó összesség, hogy az előjáték során a szeretkező felek egymás és saját cOT-szintjüket egyaránt emelik. Láttuk, hogy az intim gesztusok (simogatás, ölelés, csók) mind OT-növelő hatásúak. Állatkísérletekben centrálisan bevitt OT mellett a nőstény patkányok háromszor annyi időt töltöttek a hím mellett (INSEL 1992).

Feltételezhetően a nők szexualitásában az OT a mediáló kapocs a fiziológia (ovuláció), és a nyílt viselkedés (szexuális aktivitás) között. De minden bizonnyal az egyik legfontosabb pszichoemotív hatása az orgazmussal együtt járó kognitív és affektív érzések keltésében betöltött neuromodulátor szerep (EVANS 1997).

Felnőtt férfiak erotikus videóval és maszturbációval keltett szexuális arousal-jára és „teljesítményére” nem hatott ugyan az orrsprében adagolt, – így feltehetően a VAG-on átjutó – OT (noha a plazma OT-szintet jelentősen megnövelte), ám a 10 kísérleti személy közül 8 az OT-kezelésre ítélte úgy, hogy jobban segítette a szexuális érzések és arousal felkorbácsolásában az OT, mint a placebo (BURRI et al. 2008). A szerzők arra mutatnak rá, hogy a laboratóriumi helyzetben magányos szexuális tevékenységet folytató férfi helyzete lényegesen más, mint a valódi, kétszemélyes interakcióban átélt aktus.

Feltételezik, hogy az emberi szexualitás, különösképp az orgazmus esetén megnövekedett OT-szint egyik szerepe a felek szó szoros értelemben nyugton tartása, hogy a poszt-orgazmikus időszakot egymás társaságában éljék át. Ezzel az orgazmus során tapasztalt szélsőségesen pozitív élmények az adott partnerhez asszociálódnak. Mindennek alapvető szerepe lehet a tartós elköteleződés elősegítésében, a párkapcsolat erősítésében.

A fordított mintázat itt is érvényesül: az OT-antagonistával kezelt patkánynősténynél a dózistól függően csökkent a hím felvételét elősegítő testhelyzet (lordózis) megjelenése, az állatok négyszer annyi hallható vokalizációt produkál-

tak, és rúgtak a hímek felé (INSEL 1992; PEDERSEN–BOCCIA 2002). Mindez úgy értelmezhető, hogy OT hiányában az aktus averzív, feltehetően fájdalmas is.

Az OT szexualitásban betöltött szerepében a perifériális rendszer is hangsúlyt kap. Közvetlenül megtapasztalható az OT szexuális aktus közben való megemelkedett aktivitása akkor, amikor laktáló nő közösülés közben tejkilövellést tapasztal. Az OT feltételezett *periferális* hatása mindkét nemnél az ondó továbbításának elősegítése.

## Az oxitocin szerepe az anyai viselkedésben

Az állatkísérletek igen egyértelmű képet adnak az OT hatásáról az anyai viselkedésre nézve. Az 1979-ben PEDERSEN és PRANGE mutatták ki először, hogy közvetlenül az agyba juttatott cOT egy órán belül kiváltja az anyai viselkedést olyan patkányokban is, akiknek még sosem volt kölykük, így a természetes esetben egyáltalán nem mutatnak érdeklődést a patkánykölyök iránt, sőt gyakran megtámadják, felfalják azokat. Ugyanezt a hatást (intravénásan) a perifériára juttatott pOT nem hozza. Hasonlóképp: a centrális OT anyai viselkedést aktivizál még nem szült anyajuhokban is, akik egyébként kerülnék az újszülött juhokat, ezúttal explorálni kezdik, és gondoskodnak róluk.

Mindennek ellenkezője is beigazolódott: OT-antagonistával „kivédhető” az anyai viselkedés, akár kísérletileg beindított, akár természetes szülésről van szó. Ezekben a vizsgálatokban az adatok arra utalnak, hogy a cOT szerepe nem az anyai viselkedésre magára hat főképp, hanem annak *beindulására* (INSEL 1997).

A terhesség során az agyi cOT-receptorok – a nemi hormonok változásának függvényében – módosulnak: a LR olyan területein sűrűsödnek, amelyek épp az anyai viselkedés szabályozásában fontosak (a BNST, és a HYTH VM magja). A változás – patkánykísérletek alapján – igen radikális: akár 300%-kal nőhet a HYTH-ban az OT-receptor mennyisége 72 óra alatt (INSEL 1997).

Embernél (pl. agyalapi mirigy működési zavaránál) és állatoknál is (például az OT-termelés mesterséges megszakításakor) ismertek olyan esetek, amikor OT hiányában is bekövetkezik és lezajlik a szülés. Az OT tehát nem elengedhetetlen a szüléshez (RUSSELL et al. 2003). Embernél a pOT-koncentráció a szülés végére lesz igazán magas, így ellátva azt a kulcsszerepet, hogy a méh összehúzásával megakadályozza a szülést követő vérzést. Természetes esetben ugyanerre az időszakra csúcsosodik ki az az eksztatikus állapot is, amiért a cOT-rendszer felel. Bár e szerzők nem ilyen irányba érvelnek, de felvetődik, hogy ha a periférián más neurokémiai változások át tudják venni az OT szerepét, akkor talán nem is (vagy legalábbis nemcsak) a preifériális hatás az OT-rendszer döntő funkciója, hanem a centrális, pszichoemotív hatáskör.

Illeszkedik ehhez a feltevéshez az az adat is, hogy az anyai plazmában a spontán szülés során nem változik jelentősen az OT-szint a szülés előtt, illetve alatt (TAKEMURA et al. 1994).



## Az oxitocin szerepe az újszülött oldaláról

A megfelelő kötődés kialakulásához az újszülöttnak is meghatározott viselkedésmintát kell mutatnia. A folyamatban az OT-nek több szinten van szerepe.

Az egyik legelemibb és legközvetlenebb hatás az anya *szagának* kialakítása. Patkánykísérletben igazolták, hogy az anya hasi (emlőtáji) részének lemosása hátráltatja a kölyköket abban, hogy megtalálják és szopni kezdjék az emlőbimbókat. Az anya (perifériális) OT-kezelése helyreállítja ezt a folyamatot (INSEL 1992). Az OT tehát egyike lehet a „mamaszag” előállításáért felelős mechanizmusoknak, hatására gyors kondicionált asszociáció építhető ki az anya szagára (de nem-szociális ingerekre nem), mindezt az OT-antagonista lassítja. Ezt a feltevést tovább valószínűsíti, hogy az anyatejben az OT-koncentráció a plazmaszint arányában jelenik meg, és feltehetően a szopással a gyermek szervezetébe jutó OT felszívódhat és az agyba juthat (INSEL 1997). Mindezt egybevéve: az OT-gyerek (kölyök) kötődését az anyához főképp azzal látszik segíteni, hogy facilitálja az anyához kötődő jelzőingerek rögzülését a gyermek memóriájában.

Megfelelő cOT-szint az utódban a biztonság élményét közvetítheti. A patkánykölyök ultrahang „izolációs hívással” fejezik ki azt, hogy anyjuktól távol kerültek. Centrálisan alkalmazott OT – dózisfüggő módon – csökkentette az ilyen izolációs hívás arányát (INSEL 1992). A „nyugi, minden rendben” élmény (egyik) agyi közvetítője tehát az OT lehet. Emellett a bőr-bőr kontaktus fájdalomcsillapító hatású az embei újszülöttnél is (GRAY 2000).

Vegyük észre, hogy mindez milyen szépen illeszkedik a „nyugalom és összetartozás” (calm and connection) stresszrendszerhez. Az anya nyugalma és testközelsége a gyermek (kölyök) nyugalomát fokozza, fájdalmát enyhíti. Elmaradnak vagy legalábbis enyhülnek azok a vokális szignálok, amelyek a ragadozók figyelmét (is) felkelthetnék.

## Az oxitocin társas hatása

Összefoglalva: az OT társas viselkedés szabályozásban betöltött szerepével kapcsolatban tehát egyértelmű kép körvonalazódik: az agyi OT-szint növekedtével a reprodukív, illetve szülői/anyai viselekdés *beindulása* elősegíthető, a kölykök izolációs hívása csökken. Az OT-antagonisták megakadályozzák ezen viselkedések megjelenését, noha a már kialakult viselkedésre nincsenek érdemi hatással.

Feltehetően a szociális ingerek **affektív minősítése** lesz kedvezőbb megfelelő OT-szint hatására.

Ne feledjük, hogy a társak közelsége, a velük való interakció nem „eleve elrendelten” kellemes. Az éppen nem anya állatok legtöbbje vagy egyáltalán nem mutat érdeklődést a kicsinyek iránt, vagy egyenesen megtámadja azokat. Közvetlenül az ellést követően különösen fontos az egyes viselkedésminták megfelelő ki- és bekapcsolása, ha megfontoljuk, hogy az emlős nőtények rendszerint maguk eszik meg a placentát, a magzatburkot. Ebbe a sorba nem kerülhet bele a kölyök.



Hasonlóképp, az állatok szexuális közeledésének előfeltétele, hogy a szó szoros értelemben magához engedje a hímet a nőtény. Eredendően legtöbbször agresszív elutasítás az alapértelmezés. Mielőtt bármiféle pozitív kötelékről beszélünk, a negatívak legátlása a tennivaló. A szexuális és a szülői kötődés kulcsa tehát ez: átfordítani az elkerülő viselkedést érdeklődésbe, majd pozitív kapcsolatba (INSEL 1997). A romantikus szerelem és az anyai szeretet humán vizsgálatai ezen érzelmek átélésekor a jutalmazó központok aktivitása mellett épp a társak kritikus megítéléséért és ebből fakadó negatív érzelmekért felelős központok aktivitásának csökkenését regisztrálták, mintegy megtalálva az „elvakult szeretet” neurofiziológiai hátterét (ZEKI 2007).

Az oxitocin szerepére a társas kapcsolatok kialakulásában jól következtethetünk összehasonlító neuroanatómiai vizsgálatokból. Mintha csak e célra hozta volna létre az evolúció azt az állatfajt, amelynek élőhelyétől függően gyökeresen eltérő társas viselkedése van. A **préripocok** (*Microtus ochrogaster*) többgenerációs családokban él, a szülőpár tartós monogám kapcsolatot tart fenn. Ugyanabban a fészekben laknak, közös territóriumot tartanak fenn, keresik egymás közelségét (szabadidejük java részét egymás mellett ülve töltik), a hím részt vesz az utódok gondozásában, mi több, ha a pár egyik tagja elpusztul, a megözvegyült társa az esetek 80%-ban nem épít ki új kapcsolatot. Körzővel megrajzolt monogámia... Érdekes és tanulságos a fiatalok szexuális éréseinek a rendje: az új generáció tagjai szexuális szupresszió alatt állnak, és a szülői család biztonságában élnek, ráadásul meghatározatlan ideig. Szexuális érések ugyanis nem időhöz kötött, hanem ahhoz az eseményhez, amikor idegen hím vizeletéből származó kémiai jelet kapnak. Ekkor 24 órán belül a nőtények szexuálisan receptívvé válnak.

Ugyanezen állatfaj hegyi környezetben élő alfaja, a **hegyi pocok** (*Microtus montanus*) külsődleges jellemzőiben hasonlít prérin élő rokonához, ám társas viselkedése gyökeresen eltérő: egymástól elkülönült bozótosokban élnek a sziklák között, nem érdeklődnek társaik iránt. A hímek gyakorlatilag semmiféle szülői gondoskodást nem mutatnak, a kölykök a születésüket követő 10. nap környékén önállóságra vannak ítélve, mert az anyaállat sem gondolja tovább őket.

Érthető, hogy a kutatók előszeretettel vizsgálják e faj két jellegzetesen eltérő társas viselkedést mutató képviselőjét, feltérképezve például a neuroanatómiai eltéréseiket. A várákosoknak megfelelően az OT-receptorok jellegzetesen eltérő neuroanatómiai eloszlását találták meg. A préripocoknál az OT-receptorok az agyi *jutalmazó* rendszerekben sűrűek (nucleus accumbens és prelibikus kéreg). Ez azt veti fel, hogy a társas kapcsolatok megerősítő erő képviselnek esetükben. Ezzel szemben a hegyi alfaj OT-receptorai a laterális septumban sűrűsödnek, ami az ön-gondozás (self-grooming) hátterében húzódhat meg. E viselkedést a prérin élő állatnál nem figyeltek meg. Különösen érdekes, hogy arra a pár napra, amikor az amúgy társas kapcsolatok iránt nem érdeklődő hegyi nőtény anyai gondoskodást mutat: megváltozik az agyi OT receptor eloszlása, a prérin élő állatokéhoz lesz hasonlatossá (INSEL-SHAPIRO 1992; INSEL 1997).

Akkor beszélünk **monogámiáról**, amikor a párkapcsolat tartós, kölcsönös, és kizárólagos (az adott társra irányuló). Ezen jellemzők kialakulásában – a pockok

vizsgálata alapján – kulcsfontosságú a párzás, illetve, hogy a társas kapcsolatokat pozitív, jutalmazó jellegéért felelős OT-receptorok aktívak legyenek.

A párzást követően ugyanis a prérípocok nőténye a saját partnere közelségét keresi, amikor választhat egy háromosztatú ketrecben, hogy idegen hímhez, partneréhez vagy egy üres részbe megy-e (partnerpreferencia-teszt). A hegyi nőtény viszont ugyanebben az elrendezésben inkább a magányos semleges ketrecet választja. Hasonló eltérés figyelhető meg a hímek viselkedésében, amikor az a kérdés, hogy hogyan viselkednek az idegen hímekkel szemben a párzás után (betolakodó-teszt). Ennek természetbeli szerepe az lehet, hogy megvédik-e a párzáskor magukévá tett nőtényt. A kísérletek szerint a hegyi állatot nem igazán érdekli, ha a párzás után idegen hímmel találkozik, a társas elköteleződő természetű préri-hím viszont az alapszinthez képest negyvenszeres mértékű agressziót mutat az idegennel szemben.

Ezen viselkedésformák kialakulásában az OT szerepére azon az alapon máris gyanakodhatunk, hogy ismert, hogy az OT természetesen szabadul fel a párzás során. Méginkább egyértelmű összefüggést kapunk, amikor azt vizsgáljuk, mi történik, ha párzás nélkül kap centrálisan OT-t a nőtény. Nos, a partnerpreferencia-tesztben a cOT ugyanazon elköteleződő mintázathoz vezet, mint ami természetes esetben a párzáskor alakul ki a prérípocok nőtényénél. Ezen emlősnél tehát azt feltételezhetjük, hogy a párzáskor felszabaduló OT az életre szóló tartós párkapcsolati kötődés kialakulásának szükséges és elégséges feltétele. A hímeknél a betolakodó-tesztben mutatott viselkedésért nem az OT, hanem egy ahhoz nagyon hasonló neuropeptid, a vazopresszin a felelős (INSEL 1997).

Embernél a szexuális aktus közbeni *centrális* OT-felszabdulásról nem sokat tudunk, a plazmaszintben mérve a férfiaknál a szexuális arousal alatt a vazopresszin, az ejakuláció során az OT csúcsát regisztrálták (GIMPL–FAHRENHOLZ 2001; KRÜGER et al. 2003). Ahogy láttuk, ezt tartják felelősnek a kopuláció utáni viselkedéses gátlásért, melynek révén a férfi fizikai aktivitás-szintje jelentősen csökken az orgazmust követően, a nő közelében marad, és egymás fizikai közelségében élük meg a kielégüléssel járó kimagasló gyönyörteli élményt. Ez a mechanizmus kulcsfontosságú a társak egymáshoz való kötődésének, hűségének szempontjából. PANKSEPP (1998) érzékletesen fogalmazza meg ennek a pillanatnak az élettani hátterét: „van bizonyos szépség abban, hogy az oxitocin, amit elsődlegesen női neuromodulátorként tartunk számon, kap ilyen fontos szerepet a férfiak szexuális viselkedésének orgazmikus szakaszában” (241.).

Figyelemreméltó, hogy a romantikus szerelem átélésekor, illetve az anyai szeretet átélésekor jelentősen átfedő agyi területek aktívak, ráadásul ezek épp azon területek, ahol nagy OT-receptorsűrűség jellemző az embernél, és amely területek fontos képviselői az agyi jutalmazó rendszernek (BARTELS–ZEKI 2004; ZEKI 2007).

Noha tudjuk, hogy az ember társas elköteleződésének se nem szükséges, se nem elégséges feltétele a szexualitás (mi több, az emberi agyban az OT-receptor-eloszlás eltérő mind a préri, mind a hegyi pocokétól), mégis kívánczik a párhuzamos kérdés: vajon a tartós elköteleződésben mekkora szerepe lehet a szexualitáshoz kapcsolódó centrális OT-folyamatoknak?

## 1955

Amikor **Vincent du Vigneaud** amerikai biokémikus izolálta az oxitocinmolekulát, leírta annak szerkezetét, és meghatározta teljes szintézisét, 1955-öt írtak. Így az OT lett az első peptid hormon, amit mesterségesen elő tud állítani az ember. Még közel húsz évet kellett várni, hogy az OT centrális hatásáról szóló első közlemények megjelenjenek.

A találmány igen nagy hatású volt, Vincent du Vigneaud személyes életében is, hiszen kémiai Nobel-díjat kapott érte, de legalább ekkora hatást gyakorolt a szintetikus szer a szülészet mindennapjaiban. A kívülről adagolható OT (továbbiakban exogén oxitocin, xOT) tökéletes eszköznek tűnt a szülészorvos kezében. A szülés indítására, a nem „kellő gyorsan” haladó szülés gyorsítására, valamint a szülés végén, a lepényi szakban jelentkező erős vérzés csillapítására hatékony szernek bizonyult.

Mindössze annyi a tennivaló, hogy intravénás (IV) bemenetet biztosítanak a szülő nőnél, amin keresztül tetszés szerinti dózisban juttatható xOT a nő szervezetébe. A perifériára.

A plazmában mutatkozó rövid, néhány perces felezési idő külön előny, hiszen ezáltal viszonylag jól kalibrálható a kívánt dózis. Nem csoda, ha a mai modern szülészeti gyakorlat majdhogynem általános beavatkozási módjává lépett elő az xOT. Egy amerikai felmérés 1573 nő kórházi szülésére vonatkozóan azt találta, hogy az asszonyok 80%-nál IV-infúzió volt bekötve szülés közben. Ez önmagában, még ha – netán – semmi nem folyik rajta a nő szervezetébe, akadályozó a szabad mozgásban, helyváltoztatásban. Az intravénás felszerelés maga a „komoly beavatkozások” üzenetét hordozza, és ezáltal erős negatív szuggesztió arra nézve, hogy a szülés valami bonyolult dolog, ami folyamatos felügyeletet, ellenőrzést és beavatkozást igényel. De vissza a felmérés adataira: ezen az IV-branülön az esetek 41%-ban mesterséges oxitocinos szülésindítás, 55%-ban mesterséges oxitocinos szülésgyorsítás folyt (szoros és átvitt értelemben egyaránt). A nők nagyjából fele tehát nem a maga természetes időpontjában és ritmusában szült.

Mindennek „édestestvéreként” a szülések 93%-ában folyamatos CTG követte az anyai méhtevékenységet, illetve a magzat szív működését. A nők 86%-a fájdalomcsillapító gyógyszert kapott, 71%-a, tehát majd háromnegyede EDA-t (részletesen I. alább). A szülések 33%-a császármetszéssel végződött (LOTHIAN 2007). Lesújtó adatok ezek. Írmagja sincs a természetes, háborítatlan szülésnek. Majdnem minden anya és baba monitorizált, és kívülről bevitt anyagok avatkoznak a testi folyamatokba.

## Az oxitocin szülészeti alkalmazásának kulcskérdése

Nincs teljesen egyértelmű kép arról, vajon mi történik az endogén, centrális OT-rendszerrel, amikor a szülés indítására vagy gyorsítására xOT-t adnak be?

Az OT-működés szabályozása rendkívül összetett. EVANS (1997) nem kevesebb, mint 15 potenciális kontrollmechanizmust ír le. Ezeket az alábbiak szerint csoportosítja: (a) a termelődésre hatók, (b) az OT-receptorokkal való interakció révén hatók, (c) a célszerv szöveteiben, illetve sejtjei szintjén hatók, illetve a (d) kompartmentalizáció útján hatók, megakadályozva az OT bejutását bizonyos területekre. Utóbbiak legfontosabbja maga a vér-agy gát. Érdekes módon az OT önnön termelődésére két irányban is visszahat: egyrészt a teljes molekula serkenti, az ún. c-terminális rész gátolja a további OT-termelést (PETERSSON–UVNAS–MOBERG 2004; UVNAS–MOBERG–PETERSSON 2004).

Állatkísérletek adatai szerint a szülésnek megfelelő „vagina-cervikális stimuláció” beindítja mind a centrális, mind a perifériális rendszert. Ugyanakkor számos egyértelmű megfogalmazással találkozhatunk, amelyek azt húzzák alá, hogy a centrális rendszer független a perifériástól:

„A centrális és perifériális OT összefügg ugyan funkcionálisan, de teljesen független fiziológiai értelemben. A plazma OT-koncentrációja nem releváns az agy helyi OT-koncentrációja szempontjából” (INSEL 1992, p. 28.). Ez azonban a természetes OT-szintekre vonatkozik, nem a szintetikus adagoltra.

Az ide vonatkozó cikkek, nyomtatott, ill. elektronikus szakkönyvek nem közölnek erről a kérdésről konkrét adatot. Szinte mindenhol azt írják, hogy a beadott OT nem, illetve csak 1-2%-ban jut át a vér-agy gáton, így ennek központi idegrendszeri hatásaival nem számolnak.

Vannak, akik egyértelműen kijelentik, hogy a szintetikus OT nem hozza a centrális pszichoemotív hatásait (ODENT é.n., BUCKLEY 2008).

Érdekes módon már az „utca” is felfedezte az OT kellemes hatásait. Egy honlapon egy érdeklődő kérdésére – mely szerint lehetne-e az oxitocint mint élvezeti szert használni – a szakértőtől azt a lesújtó választ kapta, hogy csak akkor, ha közvetlenül az agyba juttatná az anyagot (l. „street value of OT”).

## Szülés – csökkentett centrális oxitocinnal: epidurális anesztézia

A szülési fájdalom csillapítására világszerte rendkívül elterjedt módszer az epidurális anesztézia (EDA), az epidurális térbe bejuttatott helyi érzéstelenítővel történő fájdalomcsillapítás, az **epidurális analgészia**. Alkalmazásakor a gerincvelőből kilépő érző, mozgató és vegetatív ideggyökök működését átmenetileg felfüggesztik, így ezek beidegzési területén átmenetileg érzéstelenség lép fel. Az esetek túlnyomó többségében – főképp a régebbi technikáknál – a mozgató idegrostok működése is felfüggesztődik, ezért az érintett területen az izomtevékenység is kiesik.

Az EDA azon túl, hogy a fájdalom mellett elveszi a szülés természetes érzését is, ami önmagában fontos élménytől fosztja meg a szülő nőt, számos enyhe **mellékhatással** is jár – mint viszketés, hányinger, vérnyomásesés – állapította meg az EDA-t elemezve egy átfogó tanulmány, egy évtized összes angol nyelven megjelent kutatásának áttekintésével (MAYBERRY–CLEMMENS–DE 2002). Az anyák

körülbelül egy százalékánál következik be a dura megsértése miatti erős fejfájás, ami értelemszerűen súlyosan megzavarja a szülés utáni időszakot, és/vagy újabb beavatkozásokat tesz szükségessé, immár a fájdalomcsillapítóval okozott fájdalom kezelésére (BUCKLEY 2005a). Kedvezőtlen körülmény az is, hogy az anya mozgását korlátozza a szülés alatt (még az újabban bevezetett „sétáló EDA”-k esetében is). A 1562 nőt követő prospektív vizsgálat azt találta, hogy az EDA esetében jóval gyakrabban jelent meg kedvezőtlen (occiput posterior) magzati pozíció a szülés során, ami elhúzódó szüléshez, illetve a császármetszés arányának megnövekedéséhez vezetett (LIEBERMAN et al. 2005). Emellett az EDA az anya és a gyermek hőmérséklet-szabályozását egyaránt befolyásolva növeli a testhőmérsékletet, aminek következtében az újszülött gyakran kap antibiotikumot, a feltételezett fertőzés gyógyítása céljából, és rendszerint az édesanyjától különválasztva szorosabb megfigyelést igényel. Az anya láza jelentősen rontja a születendő gyermek állapotát: az ilyen gyerekek alacsonyabb Apgar-értékkel, rossz tónussal születnek, és háromszoros az esetükben az újraélesztés szükségessége a nem-lázas anyától született társaikhoz képest. Az EDA-val szülő nőknél kétszeresére nőtt a posztpartum vérzés egy angol vizsgálat adatai szerint. Igen ritka, ám rendkívül súlyos következményei az EDA alkalmazásának a toxikus hatások (2-3 ezer szülésből egyszer vagy még ritkábban) akár az anyai halál, keringés- vagy légzésmegállás miatt (BUCKLEY 2005a).

Témánk szempontjából azonban a legfontosabb mellékhatás, hogy az EDA **csökkenti az oxitocinszintet** centrálisan és perifériálisan egyaránt, az anyában és a gyermekben is, bár ennek pontos mechanizmusa még nem ismert (BUCKLEY 2005a). Elképzelhető, hogy a méhtől vezető afferens neuronok blokkolásán túl az EDA nemcsak a fájdalommal kapcsolatos idegrostokban akadályozza a transzmissziót, hanem azokban is, amelyek a perifériális és centrális OT-fel szabadulásért is felelősek (JONAS et al. 2007). Ennek következtében gyakran tapasztalható a méhtevékenység lanygulása (RAHM et al. 2002). Ez – látszólag – könnyen pótolható külsőleg bevitt, szintetikus oxitocin adásával, ám amint láttuk, ez nem hozza a cOT pszichoemotív kísérőjelenségeit. Ezzel szemben az EDA és xOT együttes hatása a magzat szívritmuszavarát idézheti elő, ami egyenes út a szülés gyors, műszeres befejezéséhez (fogó, vákuum vagy császármetszés). Egy ausztrál vizsgálat adatai szerint az EDA- és xOT-kombinációban részesülő első gyermeküket szülő anyák fele (!) esetében a szülés műtéti úton fejeződött be (BUCKLEY 2005a).

Az OT csökkent szintje mellett való szülést állatkísérletekben az OT-antagonisták centrális adagolásával modellezik. Természetes úton ellő juhok saját bárányukhoz szelektíven kötődnek, és a teljes anyai gondoskodás-sort mutatják. OT-antagonistával kezelt társaik esetében csak az állatok 50%-ánál figyeltek meg az anyai viselkedést, és még kevesebb esetben a szelektív kötődést (KENDRICK 2000). Az EDA romboló hatása az anyai viselkedésre legdrámaiban ugyancsak juhoknál jelenik meg. Kimutatták, hogy EDA-ban ellő anyajuhoknál nem indul be az anyai viselkedés, különösképp, ha első ellésükről van szó (KREHBIEL et al. 1987).

Az emberre visszatérve: az a paradox helyzet áll tehát elő, hogy az EDA-val eredetileg csak a fájdalmat akartuk csillapítani (ironikus módon a nők 10-15%-nál nem hozza még ezt a célzott hatást sem). Ám alkalmazásával olyan folyamatok sora indul el, amelyek több kedvezőtlen testi következményen túl sajnos „kiütik” a szülés pozitív érzelmi megélését biztosító hormonokat. Az EDA az OT csökkentésén túl csökkenti a béta-endorfin-szintet is, ami ugyancsak fontos eleme a szülést eksztatikus élménnyé tevő hormon-koktélnak (BUCKLEY 2005c). Mindez – értelemszerűen – ahhoz vezet, hogy az anya (és sajnos a gyermek is) elesik a saját COT-rendszer okozta kedvező érzelmi változások java részétől, ha nem egészétől. Az EDA mellett született gyerekek kevésbé éberek, kevésbé jól orientáltak közvetlen születésükkor, és még akár hat hétig is gyakrabban sírnak, mint a természetes úton született társaik (BUCKLEY 2005a). Mindez kedvezőtlen helyzetbe hozza az így született gyerekeket az édesanyjukkal való első találkozás, illetve a korai egymásra hangolódás időszakában. Így azon már meg sem lepődünk, hogy az EDA-val született gyerekeknél rosszabb szopási készséget regisztráltak (Infant Breastfeeding Assessment Tool), mint háborítatlanul született társaiknál.

### **Amit nem tudunk (eléggé)...**

Az OT irodalmában bántóan sok a kérdőjel.

- Az ugyan már feltárt – patkányokban –, hogy az újszülött állat agyában más az OT-receptoreloszlás mint a felnőttében, de nem tudjuk miért. Ugyancsak érdekes, hogy a felnőtt állatoknál viszont a nőstények és hímek agyában azonos OT-receptoreloszlást tapasztaltak (INSEL 1992)
- A szexualitás szabályozásában (VMN, a HYTH ventromediális magja), illetve az anyai viselkedés koordinálásában (BNST, a stria terminalis magja) kulcsfontosságú agyi területek OT-érzékenységét igazolták ugyan, de még olyan alapkérdések tisztázatlanok, hogy az OT serkenti vagy gátolja e területeket (INSEL 1992: 28, sőt még INSEL 1997: 731 is így ír).
- Annak ellenére, hogy széles körben használt az xOT a szülészetben a méhösszehúzódnak elősegítésére, ennek pontos mechanizmusa nem ismert (TAKEMURA et al. 1994).
- A szülés és szoptatás során az OT-termelő sejtek pulzáló működésének mechanizmusát sem értjük teljesen (RUSSELL et al. 2003).
- Rendkívül nagy egyéni eltérések vannak az xOT-érzékenységben: van, akinél a farmakológiai dózis nem indítja be a szülést, másnál egyetlen csepp xOT is hypertonikus kontrakciót eredményez (TAKEMURA et al. 1994). Miért e különbség?

Ez a „tudatlanság” természetes, ha belegondolunk, hogy két-három évtizede derült csak fény a centrális OT-mechanizmusokra. A tudomány haladása ilyenkor

érthető módon állatkísérleteken igyekeznek feltérképezni a feltételezett mechanizmusok természetét. E téren, éppen a szabályozott mechanizmusok élet(!) fontosságú jelentősége miatt érthető – és üdvözlendő – módon nem alkalmazhatók emberkísérletek. Embernél végképp kizárt az állatkísérletekben széles körben alkalmazott módszer, nevezetesen, hogy a cOT-rendszer manipulálására közvetlenül az agyba juttatják be a szert.

A probléma csak ott van, hogy mindegyre a modern szülészeti gyakorlat nincs kellő tekintettel. Viszonylag merészen, és mondhatjuk, hogy világszerte kiterjedten avatkozik be egy olyan folyamatba, amit nem ismerünk még kellőképp. WINKLER és RATH (1999) az OT szülészeti alkalmazásának részletes és alapos kokázat-előny elemzése egyetlen szóval nem említi az OT centrális hatókörét, nem szerepel a teljes cikkben sem az érzélem, sem a kötődés, mint szó, a szeretetről nem is beszélve.

### **Az oxitocin-rendszer(ek) saját rendje**

Az OT perifériális hatásairól is egyre árnyaltabb képet rajzolnak a modern kutatások. A jól ismert(nek vélt) méhre, illetve előre gyakorolt hatásán túl számos szervre hat az OT. Kimutatták például, hogy az érfalban – a méhben és emlőben található receptorokkal azonos szerkezetű – receptorok találhatók, amelyek vazodilatátoros hatást mediálnak (THIBONNIER et al. 1999). Az OT szerepet kap a folyadékháztartás szabályozásában, a testhőmérséklet-szabályozásban, kimutatták a herékben, nem-terhes nők reprodukív szerveiben, ezek mellett az OT részt vesz az immunválaszok szabályozásában, a glikogén, illetve inzulinháztartásban, hat a vesékre, a zsírs sejtekre, az étvágyra, és még sorolhatnánk (EVANS 1997; TLIPPERT et al. 2003).

Ha a jelen dolgozatban felvetett centrális OT-hatást figyelmen kívül is hagyunk (mint ahogy nem tehetjük), pusztán a perifériális hatások ezen széles arzenálja elég intő jel lenne ahhoz, hogy ne avatkozzunk e rendszer természetes működésébe igen nyomós indok nélkül. Az OT-hatásrendszer több millió éves evolúciós előzményéhez képest arcpirítóan szerény az az öt évtized, ami óta a szintetikus változata rendelkezésre áll, és rutinszerű alkalmazásra kerül, mára egyes civilizált országok minden második gyermekének megszületésekor!

Az imént csak nagy vonalakban felsorolt perifériás hatások is közvetlen aszociációt kínálnak napjaink számos egészségügyi problémájára: a kardiovaszkuláris zavaroktól az immunrendszer betegségein át a cukorbetegségig és az obezitásig bezárólag.

INSEL (1992) modellje szerint a természetes esetben az OT centrális és perifériális mechanizmusai egymással összefüggésben, egymásra épülve működnek a szociális kapcsolatok szabályozásban. Megfelelő (egyéb) hormonok jelenlétében a környezeti ingerek (pl. taktilis ingerlés, a mellbimbó vagy a nemi szerv ingerlése) beindítják az agyi OT-termelést, amely úgy a periféria felé, mint az agy saját rendszerén belül kifejti hatását.



Az OT centrális szerepe kézenfekvő módon egészíti ki a testi folyamatokat. A perifériális szervi változásokhoz az agyi mechanizmusok megfelelő affektív hátteret biztosítanak. Az emlősökre egyedi módon jellemző OT-mechanizmus kulcsa a szociális kapcsolatok formálása, főképp a megfelelő társas viselkedések beindítása révén. Ennek fő hatásmechanizmusa, hogy az „alaphelyzethez képest” a **társas kontaktusokat jutalmazóvá** teszi. Legkevesebb, hogy azáltal, hogy az eredendően jellemző averziót (például patkányok neofóbiája) kiiktatja, de még inkább azzal, hogy tényleges jutalmazó hatásokat ébreszt a kellő OT-szint mellett érintkező felekben.

A párhuzamosan futó, élettanilag egymásra épülő centrális és perifériális OT rendszert durva beavatkozások disszociálhatják. OT-antagonista, vagy egyes agyi magvak irtása hatására létrehozható olyan állat, amelyik megellik ugyan, de elhanyagolja kölykeit, és megfordítva: mesterséges cOT-adagolásra olyan nőstények mutatnak anyai viselkedést, amelyek nem szültek. Bántó a párhuzam, de megkerülhetetlen, hogy feltegyük a kérdést: ezen állatmodellek humán megfelelője a xOT és az EDA lenne?

Ráadásul Insel modellje szerint a természetes mechanizmus megfelelő működésének kulcsa a nemi szteroidok kellő szintje. Például primátáknál a hím állatok dominancia-rangsorban elfoglalt helyétől függően – az ennek megfelelő jelentősen eltérő tesztoszteronszintnek megfelelően – a cOT-adásra teljesen eltérő viselkedést mutatnak. Szerencse, hogy már a primátáknál, de az embernél különösen: egyre kevésbé kötődik ennyire közvetlenül a szülői illetve szexuális viselkedés a nemi hormonok szintjéhez. Így lazább – de létező – ezek meghatározó szerepe, ami biztosíthatja az evolúciós szempontból jelentős *viseelkedéses változatosságot*.

Ennek ellenére újabb párhuzamként felvetődik, hogy – a ciklusszabályozástól az embriotranszferig bezárólag – az asszisztált reprodukció kapcsán adott jelentős hormonális (elő)kezelés mennyiben avatkozik bele ebbe a finoman kalibrált rendszerbe (is).

Egyáltalán: az OT csupán egyetlen eleme egy igen **összetett neurokémiai rendszernek** (RUSSELL et al. 2003), amelynek idői paramétereit és összefüggéseit távolról sem ismerjük. Igazolt ugyanakkor, hogy a szülés közben alkalmazott xOT hat az anyai ACTH- és kortizolszintre (DEVRIES et al. 2003).

Feltehető, hogy az OT akár a dopaminrendszeren keresztül, vagy akár közvetlenül is hathat a prolaktin, illetve az endogén opiátok szintjére, amely anyagok szintén befolyásolják az anyai viselkedést (INSEL 1997).

E neurokémiai rendszer testi (perifériális) hatásain túl rendkívül fontos érzelmi, euforizáló hatást ébreszt az anyában (ROMANO–LOTHIAN 2008), ami a szexuális orgazmushoz hasonlóan kulcsfontosságú ahhoz, hogy az interakciós partnerekkel (elsősorban az újszülöttnel, de együttszülés esetén az apával is) szoros érzelmi közösséget éljen át, ezzel is segítve a kötődést.

A szülés saját **ritmusa** kellően ki van találva. Ismert, hogy szülés és szoptatás során (de csakis ekkor) az OT-termelő sejtek akciós potenciáljai *pulzálva* jelennek meg, ezáltal néhány perces szünettel tarkított hullámokban termelődik az OT.



Mind patkányban, mind emberben ez a mintázat biztosítja a leghatékonyabb és legeredményesebb méhtevékenységet (RUSSELL et al. 2003).

A kívülről adagolt xOT nem követi ezt a ritmust, folyamatosan „bombázza” a perifériás OT-receptorokat. Emiatt a méh izmainak – és általában az anyai szervezetnek – nincs ideje kipihennie magát két hullám között. A természetes esetben a lassú lebomlású cOT fenntartja pszichoemotív hatásait, míg a gyors lebomlású pOT feltöltődési szüneteket hagy az anyának – és a gyerekek egyaránt.

A kötődés természetes kialakulása finoman hangolt és időzített **folyamat** (INSEL 1997). Amíg nem lehetünk biztosak abban, hogy az xOT-adagolás párhuzamosan, és pontosan megfelelő ritmusban hangolja a centrális rendszert is, addig fenáll a veszélye annak, hogy a kívülről bevitt xOT-vel indukált testi változások előreszaladnak, és vagy késik, vagy meg sem születik a folyamatban kulcsfontosságú érzelmi-motivációs áthangolódás (láttuk: az ezekért felelős LR-i agyterületek OT receptorainak sűrűsödésére patkányban 72 óra szükséges). Az állatkísérletek egyértelműen mutatják, hogy az agyi területeken nem megfelelő OT-szinttel rendelkező anyák megszülehetnek ugyan, de nem alakul ki náluk a megfelelő anyai viselkedés.

Hasonló módon értelemszerűen az emberi szülésnek is megvan a maga természetes időzítése, amit külső szempontoknak csak igen ritka és valóban indokolt esetben kellene felülírniuk. Több feltétel együttes megvalósulása esetén indul be az ember szülése. Ennek fő kormányosa maga a magzat, hiszen a legfontosabb feltétel az ő készenléte a megszületésre. Ehhez – ebből a szempontból – elsősorban a magzati HPA-rendszer érése a döntő, amely felkészíti a szerveit a külvilági életre.

A természet gondoskodott arról, hogy az újszülött sikeresen haladjon át a szülőcsatornán – feltéve, hogy a folyamat megfelelő ritmusú. Itt a „megfelelő” a se nem gyorsabb, se nem lassabb időzítést jelenti. Paradox módon a túl gyors áthaladás is káros lehet, hiszen előfordulhat, hogy még nem érett a gyerek agyát a hipoxia ellen védő rendszer – amit főképp a szülés adott fázisához igazodó katekolamin készít elő. Az indított szülésekből született gyerekekre valóban fokozott sérülékenység jellemző: háromszoros az asphyxia, többen szorulnak újraélesztésre, intenzív terápia támogatásra, és kétszeres a halálozási arány is (BUCKLEY 2008).

Emellett az anyai szervezet – a magzatával összefüggő – **hormonális változásainak sora** épül egymásra, ideértve a méh izomzatában az OT-receptorok aktiválódását. Megfelelő számú aktív OT-receptor hiányában ugyanis hiába emelkedik drasztikusan az xOT-szint (pl. az IV adagolás hatására) nincs kellő fogadóhely ezeknek (ROMANO–LOTHIAN 2008). Így a mind magasabb xOT az anyai szervezetben nemkívánatos további perifériás hatásokat kelt, és egyre inkább támadja a védtelen magzati rendszert. Nem igazán ismert, mi történik az anyának szülés során IV-an adott xOT-vel az újszülött agyában. Azt tudjuk, hogy az éretlen vér–agy gát átengedi az anyai pOT-t, de hogy ezután az újszülött mely agyterületein kötődik, és ott mit fejt ki, nem ismert. Intuitíve sejthető azonban, hogy az anyai szervezetben is megnövekedett plazmadózis a gyerek fiziológias OT-dózisának többszörösét hozhatja létre (INSEL 1997).

Mindez **interakció**s keretben történik. Az OT hatásainak gördülékeny kialakulásához az interakció partnereknek időben összehangoltan kell részben ingert nyújtani egymásnak, részben válaszolni a másik megnyilvánulásaira. Ennek a finoman kalibrált jelenségnek akár csak egy elemét megbontani igen nagy felelősség, hiszen az egész folyamat kizökkenhet ezáltal.

Mi több, az anyai viselkedés, illetve a szoptatás szabályozásában nem egyszerűen egyéni szintet kell csak figyelembe venni, hanem az adott társas közösség együttesen hat az egyedeire (SOBRINHO 2003). E szabályozás a közösség egyedei között zajló finom kommunikációs mechanizmusokra épül, amelyben a legkülönbébb csatornák kaphatnak szerepet, a verbalitástól a szagingerekig bezárólag.

Az OT nem egyszerűen közvetlenül hat a méhizomzatra, hanem **közvetett hatást** is gyakorol a szülés előrehaladására. Így például más, a méhösszehúzó-dásra ható anyagok termelését is befolyásolja a feto-maternális interface-en (amnion, chorion, decidua). Ez az a felület, ahol a magzat felől is érkeznek jelzések, amelyek a szülés ritmusát, menetét szabályozhatják (TAKEMURA et al. 1994)

Az indított szülések szisztematikus elemzése egyértelműen mutatja, hogy a természetes szülésekhez képest jóval több kedvezőtlen kimenetel fordul elő az indított esetben: több szülés szorul gyógyszeres fájdalomcsillapításra, EDA-ra, az újszülött újraélesztésére, több esetben fejeződik be műszeres beavatkozással, illetve császármetszéssel a szülés, gyakrabban fordul elő belázasodás, váll-elakadás (dystocia), gyakrabban szorul az újszülött intenzív ellátásra (ROMANO–LOTHIAN 2008).

## Távolhatások

Svéd kutatók a szülés utáni 2. napon, szoptatás közben vett vérminta alapján hasonlították össze 17 sürgősségi császármetszéssel és 20 vaginális úton szült nő hormonális mintázatát, az OT-t, a prolaktint és a kortizolszintet elemezve. A szoptatás első 10 percében a hüvelyi úton szült nőknél megjelenő pulzáló OT-termelődés *elmaradt* a császármetszéssel szült anyák esetében. Utóbbiak a szoptatás 20-30. perce körül jelentkező prolaktinemelkedést sem mutatták. Ez az eredmény bár látszólag még nagyon közeli hatás, de – sajnos – szépen illusztrálja a természetes szülés előnyét – ez esetben a szoptatásra nézve. A műtéti szülés nem hozza az OT-rendszer azon működési mintázatát, ami a természetes esetben megjelenik, és fontos a szoptatás gördülékeny kialakulása szempontjából. Mindez nem azt jelenti, hogy a császárral szült nők ne tudnának szoptatni, „mindössze” arról van szó, hogy esetükben nem a természetes ritmus szerint támogatja a szoptatást a hormonális rendszer (NISSEN et al. 1996).

A születés módjának, azon belül a magzatot (kölyköt) érő OT hatások távoli következményeivel kapcsolatban egyre több adat kerül napvilágra:

A születéskor jellemző OT-szint közvetlenül befolyásolhatja az autonóm idegrendszer egyensúlyát. Ráadásul ezzel a vérnyomásra, kortizolszínre, fájdalom-

lomküszöbre és testsúlygyarapodásra oly módon hat, amely hatás egészen a felnőttkorig nem jelenik meg (JONAS et al. 2007).

A születéskor alkalmazott OT-kezelés hatását vizsgálták prérípocok kölykök *felnőttkori* társas viselkedésében. A felnőttkorukban tesztelt állatok társas viselkedése dóziszfüggő módon jelentősen eltért annak függvényében, hogy a születésüket követő 24 órán belül mennyi OT-t kaptak. A legkisebb dózis (2 mg/kg OT) mellett nem mutattak érdeklődést más anya kölykei iránt, viszont e dózis tagjainál jelent csak meg az, hogy csoportbéli partnert választottak. Kétszer ekkora dózis esetén fordult a helyzet: a nőtények érdeklődtek az idegen kölykök iránt, de nem mutattak preferenciát a partnerre. A születéskor 8 mg/kg OT-t kapó állatok felnőttkorukban jelentősen több időt töltöttek test-test mellett idegen hím állattal, mint bármely másik csoport tagja. A kutatók következtetése szerint az utódot a perinatális időszakban ért OT-szintnek távoli és összetett hatása van a fejlődésre, ezen belül a társas kapcsolatok alakulására (BALES et al. 2007). Hasonló mintázatot mutattak ki patkányban is, egyúttal arra is fény derült, hogy a perinatális OT élethosszig tartó hatása még erőteljesebb, ha az utódokat prenatális stressznek teszik ki (UVNAS-MOBERG–PETERSSON 2004).

Nehéz pontosan körvonalazni a szintetikus OT-val támogatott szülések hatását az újszülöttre, mert etikai okokból nincsenek e területen randomizált kontroll vizsgálatok. Néhány adat azonban indirekt módon utal az újszülött oldalán is perinatális OT-szint meghatározó szerepére ember esetében is.

Bár nem közvetlenül az OT-rendszert vizsgálták, de a szoros neurokémiai összefüggések miatt különös figyelmet érdemelnek a drogaddikcióval kapcsolatos kutatások. Egy svéd vizsgálat során Stockholmban 1945 és 1966 között születettek közül vizsgálták azt a 200 főt, akik felnőttkorukra **ópiátfüggők**ké váltak. Nem függő testvéreikkel mint kontrollal összevetve a függőség hátterében a születés közben az anyánál alkalmazott ópiátok, barbiturátok és nitrogén-oxidul volt a felelős. Mennél nagyobb dózisban kapott ezek közül az anya, annál nagyobb eséllyel lett a gyerek függő, akár 4,7-szeres eséllyel (JAKOBSON 1990). Az USA-ban, Rhode Islanden megismételték ezt a vizsgálatot 2000-ben (NYBERG 2000). 1959 és 1966 között született 4000 gyerek közül 69-nél találtak drogfüggőségi problémát felnőttkorukra, őket is a testvéreik kontrollcsoportjának adataival vetették össze. Hasonlóan a svéd vizsgálathoz: négy-ötszörös eséllyel váltak drogfüggővé azok, akik anyjának születésük 10 órája alatt 3 vagy több dózis barbiturátot vagy ópiátot adtak.

Egyre többen vetik fel, hogy az OT-rendszer egyensúlyának megbomlása állhat az **autizmus** hátterében. Amennyiben elfogadjuk Insel modelljét, hogy a cOT fő szerepe a szociális kontaktusok jutalmazóvá tétele, valóban kézenfekvő az a gondolat, hogy ennek zavara állhat olyan kórformák hátterében, melynek lényege a szociális tapasztalatok nem-jutalmazó megélése (INSEL 1992, 2003).

A szorongás és **félelem szabályozásában** a vazopresszin és az OT szerepét elemző munkájukban HUBER et al. (2005) az amigdala szabályozó szerepét vizsgálták. Az AMY extracelluláris folyadékában az OT- és a vazopresszinszint megemelkedik stressz hatására. Miután az OT a nyugtató, félelemcsökkentő, míg

a vazopresszin az agresszív, félelmi hatásért felelős, az egyén reakcióját a stresszhelyzetre végső soron a neurokémiai *egyensúly* alakulása szabja meg. A szerzők kiemelik, hogy ezek a negatív érzelmek jelentősen befolyásolják a szülői gondoskodást. Ezzel az utód szorongását és félelmét moduláló OT (és vazopresszin) receptorainak kifejlődésére is hatnak. Így a szülői érzelem generációkon át meghatározhatja a nemzedékek affektív reakcióit.

Erik Erikson **pszichoszociálisfejlődés**-modellje szerint az első életévet jelentő stádiumban a csecsemő – elsősorban anyjával való – interakciói alakítják ki a *bizalom* magvát. A kötődés alapja az érzelmeteli, pozitív, a bizalom kiépülését elősegítő interakció. Egyre több adat van a társas kapcsolatok mintázatának **transzgenerációs rendjéről** (CASSIDY–SHAVER 1999), amely szerint a születés és korai időszak tapasztalatai megjelenhetnek a felnőttkori szexualitás, szülés, párválasztás, elköteleződés mintázataiban.

A szülő kötődési státusza erős összefüggést mutat gyermekének kötődési stílusával. Első gyermekét váró 100 anya kötődési státusza és a 20 hónappal később, az 1 éves gyereknél idegen helyzetben mért kötődési stílus között szoros összefüggést mutattak ki (FONAGY–STEELE–STEELE 1991). A nagyszülők, szülők, gyermekek kötődési mintázataiban akár már három generációt is ívelő magas (70-80%-os) megfelelési arány is ismert (BENOIT–PARKER 1994).

Napjaink szingli-kultúráját minden bizonnyal azon gyerekek felcseperedett tagjai képviselik, akik születésekor már jelen volt a szülészetben az xOT. Vajon az elköteleződés, a társas kapcsolatokkal szembeni averzió, az általános bizalmatlanság mennyiben függhet össze ezzel?

## Az oxitocin szabályozásának természetes módjai

A fentiek alapján azt gondolom, meggyőző adatsor gyűlt össze arra vonatkozóan, hogy messze indokolatlan, és minden bizonnyal káros az xOT rutinszerű, kiterjedt alkalmazása a szülészeti gyakorlatban. Ráadásul egyre több olyan lehetőség ismert, amellyel természetes úton lehet aktiválni úgy a centrális, mint a perifériális OT-rendszert. Így a szervezet „maga döntheti el”, milyen egyensúlyt tart fenn e két rendszer között, és a perifériális változásokkal összhangban levő pszichoemotív hatásokat indíthat el.

Természetes OT-emelő lehetőség például minden intim kapcsolat, ideértve főképp a tartós, megalapozott társkapcsolatot. Ha nincs kéznél (!) valódi társ, sokat segítenek a háziállatok (ezek simogatása OT-növelő), támogató csoportok, de akár a régebbi pozitív kapcsolatok emléke, felidézése is. Oxitocinszintet növel a meditáció, a jóga. Mellesleg mindezek a menopauza tüneteinek enyhítésére is alkalmas helyzetek, épp az OT-szint emelésén keresztül.

A szexuális töltetű érintkezés, a mell simogatása, a csók, és általában a „szereetni és szeretve lenni” élmény megélése egyaránt közvetlen, természetes útjai az OT-szint növelésének. Talán nem is kell mondani, hogy ezek – egyelőre – nem igazán illeszkednek a medikalizált, technikalizált szülészeti környezetbe.

Magyarázatot kap viszont az, hogy miért lehet olyan jelentős segítség a szülő nő által ismert és elfogadott **érzelmi támaszt** (is) nyújtó, a pozitív érzelmi érintéseket természetesen és kölcsönösen adó társ a szülésnél, legyen az a partner, egy dűla, vagy választott orvos vagy szülésznő (HODNETT et al. 2003; LOTHIAN 2007; ROMANO–LOTHIAN 2008; SIMKIN–O’HARA 2002; SIMKIN–BOLDING 2004).

A természetes szülést támogató lehetőségek sorába tartoznak a **hipnózis, illetve a szuggesztiók** is.

Több összefoglaló tanulmány igazolja, hogy a hipnózissal felkészített nők szülése jóval nagyobb arányban marad a természetes mederben, mint a kontrollcsoport tagjaié (CYNÁ et al. 2004; BROWN–HAMMOND 2007). A hipnózisos felkészítés további hatásai: jobb Apgar-érték, kevesebb császármetszés, rövidebb kórházi tartózkodás, jobb élmény, nagyobb megelégedettség. Az ilyen anyáknak kevesebb nyugtató, kevesebb opioid, kevesebb oxitocin kell, és legtöbbjük mindenféle gyógyszeres vagy más beavatkozás nélkül szüli meg gyermekét. A modern szülészeti hipnózis távol áll attól, hogy a nőt szülés közben hipnotizálva mintegy „kikapcsolja” őt a szülésből. Ehelyett a hangsúly az előkészületen van, amelynek célja éppen az, hogy a szülés háborítatlanul, a maga természetességében folyjon.

A hipnotikus, vagy anélkül alkalmazott szuggesztiókkal igen hatékony lehet a „hozott” negatív szuggesztiók kezelése, a félelmek oldása, a korábbi negatív szülésélmény feldolgozása. Fontos lehetőség, hogy a hipnózis alkalmat ad magának a „transzállapotnak” tanulására, amellyel könnyebben bízza rá magát a nő a szülés során az eksztázisba vivő neurokémiai mechanizmusaira.

Épp a transzgenerációs hatások miatt lehet kulcskérdés, hogy a hipnotikus kapcsolat lehetőséget ad az intim kapcsolati minta nyújtására és korrekciójára (BÁNYAI 1998, 2002; BÁNYAI et al. 1990), akár azoknál is, akik – például épp kedvezőtlen szülés-élményük okán – nehezen mennek bele az intimitás és mély egymásra hangolódás helyzeteibe. Bizonyított, hogy a pozitív szuggesztiók tudatos alkalmazása hozzásegít a szülés természetes mederben tartásához (TÓTHNE 2007).

Nyilvánvalóan sokkal nagyobb teret kell kapjanak a szülés valódi természetét átélni engedő nem farmakológiai módszerek (PORTER 2003; SIMKIN–BOLDING 2004; SIMKIN–O’HARA 2002). Szándékosan nem érzéstelenítésről vagy fájdalomcsillapításról beszélek. Egyértelmű, hogy a szülés természetes fiziológiai lefolyásával járó testi folyamatok maguk azok, amelyek az OT-rendszer mind centrális, mind perifériális mechanizmusát megfelelően szabályozzák. Így a szülés intenzív folyamatát átéli a nő, ám azt nem szenvedésként éli meg.

A „calm and connect” stresszválaszminta éppen annak ad háttérrel, hogy a szüléshez társuló intenzív érzéseket elfogadja a szülő nő, mintegy belesimuljon a helyzetbe, átadja magát a szülés természetes folyamatának. Ennek éppen ellentéte a szülést szabályozni, „(le)vezetni” (indítani, gyorsítani, „fájástámogatni” stb.) igyekvő, azt folyamatosan monitorozó szülészeti környezet. Utóbbi hangulata kikökkenti a szülő nőt az oxitocin-alapú stresszválaszból, és a „küzdj vagy menekülj” mintára állítja át. Bár azt meg kell hagyni, hogy a technikalizált szüléset egyúttal a „menekülés” számos útját is kínálja: az érzéstelenítés(!)-tól a műtéti befejezésig.

Az oxitocin – és társai – kínálta euforizáló koktél érvényesülésének kulcsa a szemléletváltás. A természetes szülés modellje (BALINT 1991) szerint bízni abban, hogy **a nő tud szülni, a gyerek tud megszületni**. Hogy jó szívvel kívánhasunk „boldog **szülésnapot**” az anyáknak.

## Hivatkozások

- AGREN, G. – LUNDEBERG, T. (2002): Social stress blocks energy conservation in rats exposed to an oxytocin-injected cage mate. *Neuroreport* 13 (11): 1415–1419.
- BALES, K.L. – VAN WESTERHUYZEN, J.A. – LEWIS-REESE, A.D. – GROTTÉ, N.D. – LANTER, J.A. – CARTER, C.S. (2007): Oxytocin has dose-dependent developmental effects on pair-bonding and alloparental care in female prairie voles. *Hormones and Behavior*, 52 (2), 274–279.
- BALINT, S. (1991): A természetes szülés hipotézise. *Lege Artis Medicinae*, 1(3), 174–179.
- BÁNYAI, É. I. (1998): The Interactive Nature of Hypnosis: Research Evidence for a Social-Psychobiological model. *Contemporary Hypnosis*, 15 (1), 52–63.
- BÁNYAI, É. I. – GÖSI-GREGUSS, A. C. – VÁGÓ, P. – VARGA, K. – HORVÁTH, R. (1990): Interactional Approach to the Understanding of Hypnosis: Theoretical Background and Main Findings. In: R. VAN DYCK – PH. SPINHOVEN – A. J. W. VAN DER DOES – Y. R. VAN ROOD – W. DE MOOR (eds) *Hypnosis: Current Theory, Research and Practice*. Free University Press, Amsterdam. 53–69.
- BÁNYAI, É. I. (2002): Communication in Different Styles of Hypnosis. In: C. A. L. HOOGDUIN – C. P. D. R. SCHAAP – H. A. A. DE BERK (eds) *Issues on Hypnosis*. Cure & Care Publishers, Nijmegen. 1–19.
- BARTELS, A – ZEKI, S. (2004): The neural correlates of maternal and romantic love *Neuroimage*, 21. 1155–1166.
- BENOIT, D. – PARKER, K.C.H. (1994): Stability and transmission of attachment across three generations. *Child Development*, 65 (5), 1444–1457.
- BOSCH, O.J. – MEDDLE, S.L. – BEIDERBECK, D.I. – DOUGLAS, A.J. – NEUMANN, I.D. (2005): Brain Oxytocin Correlates with Maternal Aggression: Link to Anxiety. *The Journal of Neuroscience*, 25 (29), 6807–6815.
- BROWN, D.C. – HAMMOND, D.C. (2007): Evidence-based clinical hypnosis for obstetrics, labor and delivery, and preterm labor. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 55 (3), 355–371.
- BUCKLEY, S. (2005a): *Ecstatic birth – nature's hormonal blueprint for labor*. <http://www.sarahjbuckley.com/articles/ecstatic-birth.htm> (A letöltés ideje: 2008. április 24.)
- BUCKLEY, S. (2005a): Epidurals: risks and concerns for mother and baby. *Midwifery Today Int Midwife, Spring; (81)*, 21–3, 63–6. illetve online <http://www.sarahjbuckley.com/articles/epidural-risks.htm> (A letöltés ideje: 2008. április 24.)
- BUCKLEY, S. (2005b): Ecstatic birth - nature's hormonal blueprint for labor. Online: <http://www.sarahjbuckley.com/articles/ecstatic-birth.htm> (A letöltés ideje: 2008. április 24.)
- BUCKLEY, S. (2005c): *Pain in Labour: Your hormones are your helpers*. <http://www.sarahjbuckley.com/articles/labour-hormones.htm>
- BUCKLEY, S. (2008): Oxytocin. Publikálás előtt álló kézirat, a szerző szíves rendelkezésre bocsátásával.
- BURRI, A. – HEINRICHS, M. – SCHEDLOWSKI, M. – KRUGER, T.H. (2008): The acute effects of intranasal oxytocin administration on endocrine and sexual function in males. *Psychoneuroendocrinology*, 33 (5), 591–600.
- CASSIDY, J. – SHAVER, P. R. (eds) (1999): *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications*. The Guilford Press, New York–London.
- CYNA, A.M. – MCAULIFFE, G.L. – ANDREW, M.I. (2004): Hypnosis for pain relief in labour and childbirth: a systematic review. *British Journal of Anaesthesia*, 93 (4), 505–511.



- DAMASIO, A. (2005): Brain trust. *Nature*, 435, 571–572.
- DETILLION, C.E. – CRAFT, T.K. – GLASPER, E.R. – PRENDERGAST, B.J. – DeVRIES, A.C. (2004): Social facilitation of wound healing. *Psychoneuroendocrinology*, 29 (8), 1004–11.
- DEVRIES, A.C. – GLASPER, E.R. – DETILLION, C.E. (2003): Social modulation of stress responses. *Physiology & Behavior*, 79 (3), 399–407.
- EVANS J.J. (1997): Oxytocin in the human-regulation of derivations and destinations. *European Journal of Endocrinology*, 137, 559–571.
- FONAGY, P. – STEELE, H. – STEELE, M. (1991): Maternal Representations of Attachment during Pregnancy Predict the Organization of Infant-Mother Attachment at One Year of Age. *Child Development*, 62/5, 891–905.
- GIMPL, G.–FAHRENHOLZ, F. (2001): The Oxytocin Receptor System: Structure, Function, and Regulation *Physiological Reviews*, 8 (2), 629–683.
- GRAY, L. – WATT, L. – BLASS, E.M. (2000): Skin-to-Skin Contact Is Analgesic in Healthy Newborns. *Pediatrics* 2000; 105; e14, DOI: 10.1542/peds.105.1.e14, <http://www.pediatrics.org/cgi/content/full/105/1/e14> (A letöltés ideje: 2008. április 24.)
- GREWEN, K.M. – GIRDLER, S.S. – AMICO, J. – LIGHT, K.C. (2005): Effects of partner support on resting oxytocin, cortisol, norepinephrine, and blood pressure before and after warm partner contact. *Psychosomatic Medicine*, 67 (4), 531–538.
- HODNETT, E.D. – GATES, S. – HOFMEYR, G.J. – SAKALA C. (2003): Continuous support for women during childbirth. *Cochrane Database of Systematic Reviews*. Art. No.: CD003766. DOI: 10.1002/14651858.CD003766.pub2
- HOLLANDER, E. – NOVOTNY, S. – HANRATTY, M. – YAFFE, R. – DECARIA, C.M. – ARONOWITZ, B.R. – MOSOVICH, S. (2003): Oxytocin infusion reduces repetitive behaviors in adults with autistic and Asperger's disorders. *Neuropsychopharmacology*, 28 (1), 193–198.
- HUBER, D. – VEINANTE, P. – STOOPE, R. (2005): Vasopressin and Oxytocin Excite Distinct Neuronal Populations in the Central Amygdala. *Science*, 308 (5719), 245–248.
- INSEL, T.R. (1992) Oxytocin, a neuropeptide for affiliation: evidence from behavioral, receptor autoradiographic, and comparative studies. *Psychoneuroendocrinology* 17, 3–35, 1992.
- INSEL, T.R. – SHAPIRO, L.E. (1992): Oxytocin receptor distribution reflects social organization in monogamous and polygamous voles. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 89 (13), 5981–5985.
- INSEL, T.R. (1997): A neurobiological basis of social attachment *American Journal of Psychiatry*, 44, 207–219.
- INSEL, T.R. (2003): The neurobiology of affiliation: implications for autism. In: DAVIDSON, R.J. – SCHERER, K.R. – GOLDSMITH, H.H. (eds) *Handbook of affective sciences*. Oxford University Press, New York, 1010–1020.
- INSEL, T.R. – WINSLOW, J.T. (1998): Serotonin and Neuropeptides in Affiliative Behaviors. *Biological Psychiatry*, 44, 207–219.
- JACOBSON, B. – NYBERG, K. – GRÖNBLADH, L. – EKLUND, G. – BYGDAMAN, M. – RYDBERG, U. (1990): Opiate addiction in adult offspring through possible imprinting after obstetric treatment. *British Medical Journal*, 301 (6760), 1067–1070.
- JONAS, W. – WIKLUND, I. – NISSEN, E. – RANSJÖ-ARVIDSON, A.B. – UVNÄS-MOBERG, K. (2007): New-born skin temperature two days postpartum during breastfeeding related to different labour ward practices. *Early Human Development*, 83 (1), 55–62.
- KENDRICK, K.M. (2000): Oxytocin, motherhood and bonding. *Experimental Physiology*, 85 (Suppl 1), 111S–124S.
- KOSFELD, M. – HEINRICHS, M. – ZAK, P.J. – FISCHBACHER, U. – FEHR, E. (2005): Oxytocin increases trust in humans. *Nature*, 435, 673–676.



- KREHBIEL, D. – POINDRON, P. – LÉVY, F. – PRUD'HOMME, M.J. (1987): Peridural anesthesia disturbs maternal behavior in primiparous and multiparous parturient ewes. *Physiology & Behavior*, 40 (4), 463–72.
- KRÜGER, T. H. C. – HAAKE, P. – CHEREATH, D. – KNAPP, W. – JANSSEN, O. E. – EXTON, M. S. – SCHEDLOWSKI, M. – HARTMAN, U. (2003): Specificity of the neuroendocrine response to orgasm during sexual arousal in men. *Journal of Endocrinology*, 177, 57–64.
- KULCSÁR Zs. – KÖKÖNYEI Gy. (2004): A szomatizáció biológiai modelljei. Összefoglaló. In: KULCSÁR Zs. – RÓZSA, S. – KÖKÖNYEI Gy. (szerk.): *Megmagyarázhatatlan testi tünetek*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest. 695–751.
- KULCSÁR Zs. (2005): A társas interakciók pszichológiai hatásai és agyi mechanizmusai. Egy hipotézis körvonalai. In: KULCSÁR Zs. (szerk.): *Teher alatt... Pozitív traumafeldolgozás és poszttrauma személyiségfejlődés*. Trefort Kiadó, Budapest. 315–393.
- LIEBERMAN, E. – DAVIDSON, K. – LEE-PARRITZ, A. – SHEARER, E. (2005): Changes in fetal positioning during labor and their association with epidural anesthesia. *Obstetrics & Gynecology*, 105 (5 Pt 1), 974–982.
- LOTHIAN, J.A. (2007): The Coalition for Improving Maternity Services: Discussion. *Journal of Perinatal Education*, 16 (1–Supplement), 89S–92S.
- MAYBERRY, L.J. – CLEMMENS, D. – DE, A. (2002): Epidural analgesia side effects, co-interventions, and care of women during childbirth: a systematic review. *American Journal of Obstetrics & Gynecology*, 186 (5 Suppl Nature), S81–93.
- MIRANDA-CARDENAS, G. – ROJAS-PILONI, G. – MARTÍNEZ-LORENZANA, J. – RODRÍGUEZ-JIMÉNEZ, M. – LÓPEZ-HIDALGO, M. – FREUND-MERCIER, M. – CONDÉS-LARA, M. (2003) Oxytocin and electrical stimulation of the paraventricular hypothalamic nucleus produce antinociceptive effects that are reversed by an oxytocin antagonist. *Pain*, 122 (1-2), 182–189.
- NISSEN, E. – UVNAS-MOBERG, K. – SVENSSON, K. – STOCK, S. – WIDSTROM, A-M. – WINBERG, J. (1996): Different patterns of oxytocin, prolactin but not cortisol release during breastfeeding in women delivered by Caesarean section or by the vaginal route. *Early Human Development*, 45 (1), 103–118(16).
- NYBERG, K. – BUKA, S.L. – LIPSITT, L.P. (2000) Perinatal medication as a potential risk factor for adult drug abuse in a North American cohort. *Epidemiology*, 11 (6), 715–716.
- ODENT, M. (n.d.) Drips of synthetic oxytocin. Online: <http://www.wombecology.com/oxytocin.html> (A letöltés időpontja: 2008. augusztus 1.)
- PANKSEPP, J. (1998): *Affective Neuroscience: The Foundations of Human & Animal Emotions*, Oxford University Press.
- PEDERSEN, C.A. – BOCCIA, M.L. (2002): Oxytocin maintains as well as initiates female sexual behavior: effects of a highly selective oxytocin antagonist. *Hormones and Behavior*, 41 (2), 170–177.
- PETERSSON, M. – UVNAS-MOBERG, K. (2004): Prolyl-leucyl-glycinamide shares some effects with oxytocin but decreases oxytocin levels. *Physiology & Behavior*, 83 (3), 475–481.
- PETERSSON, M. – DIAZ-CABIALE, Z. – FUXE, K. – UVNÁS-MOBERG, K. (2005): Oxytocin increases the density of high affinity alpha 2-adrenoreceptors within the hypothalamus, the amygdala and the nucleus of the solitary tract in ovariectomized rats. *Brain Research*, 1049, 234–239.
- PFAUS, J. G. – KIPPIN T. E. – CORIA-AVILA, G. (2003): What Can Animal Models Tell Us About Human Sexual Response? *Annual Review of Sex Research*, 14, 1–63.
- PORTER, J. (2003): Analgesia in labour: alternative techniques. *Anaesthesia & Intensive Care Medicine*, 5 (7), 235.
- RAHM, V-A. – HALLGREN, A. – HOGBERG, H. – HURTIG, I. – ODLIND, V. (2002): Plasma oxytocin levels in women during labor with or without epidural analgesia: a prospective study. *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica*, 81 (11), 1033–1039.

- ROMANO, A. M. – LOTHIAN, J. A. (2008): Promoting, protecting and supporting normal birth: a look at the evidence. *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing*, 37 (1), 94–105.
- RUSSELL, J.A. – LENG, G. – DOUGLAS, A.J. (2003): The magnocellular oxytocin system, the fount of maternity: adaptations in pregnancy. *Frontiers in Neuroendocrinology*, 24 (1), 27–61.
- SIMKIN, P. – BOLDING, A. (2004): Update on Nonpharmacologic Approaches to Relieve Labor Pain and Prevent Suffering. *Journal of Midwifery & Women's Health*, 49 (6), 489–504.
- SIMKIN, P. – O'HARA, M. (2002): Nonpharmacologic relief of pain during labor: systematic reviews of five methods. *American Journal of Obstetrics & Gynecology*, 186 (5 Suppl Nature), S131–59.
- SOBRINHO, L.G. (2003): Prolactin, Psychological Stress and Environment in Humans: Adaptation and Maladaptation. *Pituitary*, 6 (1), 35–39.
- Street value of OT: <http://www.sciforums.com/street-value-of-oxytocin-t-56875.html> (A letöltés időpontja: 2008. június 5.)
- TAKEMURA, M. – KIMURA, T. – NOMURA, S. – MAKINO, Y. – INOUE, T. – KIKUCHI, T. et al. (1994): Expression and localization of human oxytocin receptor mRNA and its protein in chorion and decidua during parturition. *J Clin Invest*. June; 93 (6), 2319–2323.
- THIBONNIER, M. – CONARTY, D.M. – PRESTON, J.A. – PLESNICKER, C.L. – DWEIK, R.A. – ERZURUM, S.C. (1999): Human Vascular Endothelial Cells Express Oxytocin Receptors. *Endocrinology*, 140 (3), 1301–1309.
- TLIPPERT, T. H. – MUECK, A. O. – SEEGER, H. – PFAFF, A. (2003): Effects of oxytocin outside pregnancy. *Hormone Research*, 60 (6), 262–271.
- TÓTHNÉ HASILLÓ, A. (2007): Mégis a sas hozza a kisbabát? *Bábák, szülésznők*, 6 (1), 12–15.
- TURNER, R. A. – ALTEMUS, M. – ENOS, T. – COOPER, B. – MCGUINNESS, T. (1999): Preliminary research on plasma oxytocin in normal cycling women: investigating emotion and interpersonal distress. *Psychiatry*, 62, 97–113.
- UVNÄS-MOBERG, K. (1998/a) Oxytocin may mediate the benefits of positive social interaction and emotions, *Psychoneuroendocrinology*, 23 (8), 819–35.
- UVNÄS-MOBERG, K. – BJÖKSTRAND, E. – HILLEGAART, V. – AHLENIUS, S. (1999): Oxytocin as a possible mediator of SSRI-induced antidepressant effects. *Psychopharmacology*, 142 (1), 95–101.
- UVNÄS-MOBERG, K. (1998/b): Antistress pattern induced by oxytocin. *News in Physiological Sciences*, 13 (1), 22–26.
- UVNÄS-MOBERG, K. – PETERSSON, M. (2004): Oxytocin - biochemical link for human relations. Mediator of antistress, well-being, social interaction, growth, healing... *Läkartidningen*, 101 (35), 2634–2639.
- UVNÄS-MOBERG, K. – ARN, I. – MAGNUSSON, D. (2005): The Psychobiology of emotion: the role of the oxytocinergic system, *International Journal of Behavioral Medicine*, 12 (2), 59–65.
- WINKLES, M. – RATH, W. (1999): A risk-benefit assessment of oxytocics in obstetric practice. *Drug Safety*, 20 (4), 323–345.
- ZAK P. J. – FAKHAR A. (2006): Neuroactive hormones and interpersonal trust: International evidence. *Economics and Human Biology*, 4, 412–429.
- ZEKI, S. (2007): The neurobiology of love. *Federation of European Biochemical Societies Letters*, 2575–2579.

Köszönetemet fejezem ki az alábbi kollégáknak a kézirattal kapcsolatos megjegyzéseikért, illetve a szakirodalom megszerzésében nyújtott segítségükért: Sarah Buckley, Bödecs Péter, Fritúz Gábor, Józsa Emese, Kulcsár Zsuzsanna, Molnár Márk, Ortutay András

### *3. Érzelmek és történetek*

**Olay Csaba**

## *Világviszonyunk affektivitása: Dilthey, Husserl, Heidegger*

Az alábbi dolgozatban azt a kérdést vizsgálom, milyen értelemben nevezhető világviszonyunk tág értelemben affektívnek, és ezt a problémát szisztematikus céllal elemzem az említett szerzők műveiben. Több okból nem véletlen, hogy éppen Dilthey-t, Husserl-t és Heideggert tárgyalom a probléma vonatkozásában. Egyrészt sokrétű viszonyok állnak fent közöttük, kölcsönösen hivatkoznak egymásra, ahol ez lehetséges volt. Még fontosabb, másrészt, hogy e filozófusok radikális váltást jelentenek az európai filozófia tipikus újkori előfeltevéseinek vonatkozásában. Mindhárom gondolkodó kérdésesnek találta a szubjektum–objektum viszony újkori alapfeltevését. Eltérő indokok és előzetes döntések alapján mindhárom filozófus világhoz való viszonyunk tárgyalását állítja gondolkodói törekvéseinek középpontjába, s a kissé mesterkéltné „világviszony” kifejezés az egyénenként más hangsúlyokkal ellátott kételyt hivatott hangsúlyozni az említett újkori alapfeltevésre nézve. A világviszonyról való beszéd azt a meggyőződést foglalja magában, hogy amikor egyes tárgyakra való vonatkozásból indul ki az újkori gondolkodás, akkor világviszonyunk holisztikus és horizontszerű jellegének nem szolgáltat igazságot. Negatív módon úgy is megfogalmazhatjuk a gondolatot, hogy viszonyunk ahhoz, amit magunk körül találunk, nem gondolható el egyes tárgyakra való vonatkozások összegzése révén, hanem csak egy tagolt térhez vagy mezőhöz való viszonyként. Ez a felfogás különbözik attól a két hagyományos és egymással vitatkozó koncepciótól, melyek a világot elemi egységekből kiindulva fogalmazták meg: egyrészt a világ tárgy-modelljétől, másrészt a világ tény-modelljétől. Feltéve, hogy a világot átfogó összefüggésként kell megragadnunk, az említett két esetet „atomisztikus illúzió”nak vagy redukciónak” kell tartanunk. A világ összefüggésjellegének gondolatához tartozik még az a meggyőződés, hogy egyes ismeretek, reprezentációk csak egyes tárgyakhoz, de nem összefüggésekhez rendelhetők hozzá; összefüggésekben, kontextusokban kiismerjük magukat, de azok nem tárgyai ismereteinknek.

Az összefüggésként értett világhoz való viszonyunk affektív jellegét az alábbiakban Dilthey, Husserl és Heidegger elképzeléseinek fényében tárgyalom, mégpedig elsősorban szisztematikus érdeklődéssel. Első ránézésre kézenfekvő volna az időrendet követve elsőként Dilthey álláspontját tárgyalni, majd második lépésben Husserl és végül Heidegger pozícióját elemezni. Alaposabban szemügyre véve, tanácsosabbnak tűnik úgy követni a szóban forgó elképzeléseket, hogy jelen dolgozat szisztematikus tétje világosabban kidomborodjon: e célból először Husserl, majd utána Dilthey és Heidegger álláspontját tárgyalom. Aligha szükséges külön megjegyezni, hogy mivel a 20. század klasszikusairól

van szó, akikről a másodlagos irodalom könyvtárnyi, ezért gondolkodásuk bemutatása jelen összefüggésben bevallottan nem tart igényt teljességre.

Hogy a fejtegetés során ne veszítsük szem elől a tartalmi vezérfonalat, érdemes már kezdetben néhány pontot tézisszerűen megfogalmazni, melyek a tárgyalás rendjét is indokolják: egyrészt azt állítom, hogy Husserl a világviszonyunkat – a statikus fenomenológia fázisában egészen bizonyosan – az intencionalitás átfogó elméletén belül és az affektivitás szempontjából neutrálisan ragadja meg. Affektivitásunk Husserl elgondolása szerint ráépül képzeteket tartalmazó tudataktusokra, azaz husserli nyelvezeten „nem-objektíváló” aktusokban mutatkozik meg, s ez kérdésfeltevésünkre nézve azt jelenti, hogy Husserl számára világviszonyunk az alapszinten affektusmentes, és nélkülözi az érzelmi dimenziót. Dilthey vonatkozásában azt a tézist képviselem, hogy elsőként dolgozta ki a javaslatot, hogy az ember világhoz való viszonyát háromsztatúnak, háromdimenziósnek, azaz képzetalkotó-akaró-érző viszonynak tekintsük. Kimutatható ugyanakkor, hogy e javaslat, ahogy Dilthey érti, nehézségekhez vezet, de legalábbis differenciálatlan marad. Ezzel szemben Heidegger a világviszonyunkat affektív színezetűnek tartja, és Dilthey-től eltérően nem három-, hanem kétsztatúnak: elgondolásában egy „kvázi-képzetalkotó” és „kvázi-emocionális” dimenzióról van szó. A továbbiakban látni fogjuk, hogy Heidegger belátását meg kell őriznünk: világviszonyunk affektív színezetű, még ha ezt a színezetet nem is mindig vesszük kifejezetten tudomásul. E tekintetben alapvető különbség áll fenn Dilthey álláspontja és Husserl fenomenológiája között, mivel Dilthey a világviszonyunkat háromsztatúnak (kognitív-volitív-affektív) tartja, amivel szemben Husserl a kognitív szempont elsőbbségét és megalapozó-hordozó szerepét állítja. Heidegger álláspontja köztes pozíciónak bizonyul, amennyiben a világban-való-létet kétdimenziósnek (kognitív-affektív) tekinti, anélkül hogy az akaratot ebbe belefoglalná.

A dolgozat terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé, hogy filozófiatörténetileg áttekintsük az érzelmek és hangulatok szisztematikus szerepét és rangját. Mindazonáltal mindenképpen utalni kell arra a körülményre, hogy az érzelmek filozófiai tárgyalása „az ész árnyékában” vagy „az ész ellenpólusa” címmel lenne megírható. Ezen azt a körülményt értem, hogy az érzelmek tematizálása és megvitatása Platón és Arisztotelész óta elsődlegesen korlátozó hatásuk és észellenes jelentőségük jegyében történik. A filozófiai tevékenység intellektuális jellegével párosul a klasszikus antikvitásban egy nagy hatású, klasszikus emberdefiníció, mely felől nézve érthetővé válik a kétszeresen másodlagos helyzet, melybe az érzelmek és szenvedélyek kerülnek: az ember eszes élőlény, s ezzel egyrészt a filozófia fő művelési formája, végbemenési módja az észhez kapcsolódik, másrészt az ember érzelmei, szenvedélyei értelmi képességeihez képest alárendeltként jelennek meg. Az érzelmek és a szenvedélyek jelentőségét a kezdetektől aláhúzza, hogy már a klasszikus görög gondolkodás az emberi lét egyik, jóllehet inkább problematikus, ambivalens alapvonásának láttatja azokat. Hangsúlyozni kell, hogy ez az értékelés az értelem, az ész primátusának feltevése felől kézenfekvő, és amikor ez a feltevés a német idealizmus után megkérdőjelező-

dik, akkor az embert eszes élőlényként meghatározó antropológiai alapképlettől többek között az érzelmek, szenvedélyek újratárgyalásával mozdulnak el. A 20. század fordulójának gondolkodása bizonyos értelemben fordulatot hoz: megjelennek gondolati programok, melyek az ember eszes lényként való megragadását indokolatlan leszűkítésnek érzékelik. A megismerés, a világhoz való megismerő viszony lényeges vonása az embernek, de nem redukálható erre. Wilhelm Dilthey és részben az ő törekvéseihez kapcsolódva Martin Heidegger erőteljesen bírálja az emberi létezés olyan leírását, mely elsősorban a világhoz való megismerő viszonyt állítja előtérbe. Fontos hangsúlyozni, hogy ez a kritika nem úgy őrzi meg a szembenállást, ahogy azt a maga módján a romantika, illetve Schopenhauer teszi. Nem arról van tehát szó, hogy a megismerést a vágy, az akarás függvényeként, eszközként ragadják meg az említett filozófusok. Ehelyett érvényesíteni akarják a világviszonyunk elemi szinten jelentkező érzelmi jellegét, vagy legalábbis érzelmi színezetét.

Az érzelmekre és affektivitásra vonatkozó nyelvhasználattal kapcsolatban már az elején le kell szögezni, hogy nehezen áttekinthető nyelvi kifejezések sokaságát alkalmazzuk a kérdéses fenoménmezőre, amit már pusztán a szóba jövő kifejezések felsorolásával is érzékeltetni lehet: affektus, hangulat, érzet, érzés, érzelem, emóció, szenvedély, rezdülés, kedély – nem lenne egyszerű e kifejezések szemantikai mozzanatait egymástól pontosan elhatárolni. Tekintsük például az „ézés” és „emóció” szavakat: a magyar ézés szó az éző tudomásul vétel aspektusát hangsúlyozza, míg a latin eredetű emóció a mozgatottság-, történésjellegget húzza alá (emoveo a. m. kiűzni/-hajtani). Így az ézés relatíve tág fogalmát fogom szem előtt tartani és a kontextus fényében pontosítani. Mindenesetre hangsúlyozni kell, hogy az érzelmek nyelvi artikulációját egybehangzóan neheznek szokták tartani, eltekintve az úgynevezett alapérzelmektől (öröm, düh, undor, félelem, megvetés, szomorúság, meglepetés), melyek a megfigyelhető viselkedésben jelentkeznek. Komplex hangulatok és érzelmek könnyen leírható tartalmaik mellett olyan minőségi aspektusokkal rendelkeznek, melyek csak erőfeszítés árán és kifejezési nehézségekkel jellemezhetőek. Az *Igazság és módszer* egy helyén Hans-Georg GADAMER a műalkotások mellett az érzésekben pillantja meg a nyelvi artikulálhatóság határát: „Kétségtelen, hogy a nyelv gyakran kevésbé látszik képesnek arra, hogy kifejezze, amit érzünk.”<sup>1</sup> E helyen csak jelezni szeretném, hogy a művészet, s különösen az irodalom egyik lehetséges teljesítményét láthatjuk abban, hogy érzések, hangulatok vonatkozásában olyan artikulációs lehetőségeket nyújtanak, melyekkel a hétköznapi nyelvhasználatban nem rendelkezünk. Ha van valami a közhelyben, hogy az irodalom tulajdonképpen csak két témát ismer: a szerelmet és a halált, akkor az irodalom azt artikulálja, amit mi képtelenek vagyunk.

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G. (2003): *Igazság és módszer*. 2. javított kiadás. Osiris, Budapest. 445. Hasonló szellemben jegyzi meg Michael PAUEN, hogy hangulatok és érzések nyelvileg nagyon pontatlanul ragadhatók csak meg: „Ugyan tudjuk, milyen is ezekben az állapotokban lenni, mégis alig segítene egy tetszőlegesen pontos leírás valakinek, aki ezeket az állapotokat nem ismeri saját tapasztalatából.” (*Grundprobleme der Philosophie des Geistes*. Fischer, Frankfurt/M 2005, 31)

HUSSERL már életműve korai részeiben tárgyal affektív élményeket (mindekelőtt emocionális és axiológiai élményeket), amelyek később az *Eszmék* I-ben a „lelki aktusok” (Gemütsakte) megnevezést kapják és az intencionális aktusok három alaposztályának egyikét alkotják. Mindazonáltal látni kell azt is, hogy az emberi affektivitás taglalása nem áll Husserl szisztematikus törekvéseinek középpontjában, sokkal inkább bizonyos elméleti feltevések általános érvénye miatt válnak relevánssá. Hogy ezt megmutassam, jelen összefüggésben csak a *Logikai vizsgálódásokra* és egyes további fejleményekre fogok korlátozódni.

Ahogy sok egyéb vonatkozásában is, a kiindulópontot a pszichikai fenoméneknek a Brentano-iskolában bevett és alaposan megtárgyalt hármass felosztása alkotja: képzetek, ítéletek és lelki mozgások.<sup>2</sup> Brentanóval ellentétben, aki lelki mozgások néven érzésaktusokat és akarati aktusokat foglal össze, az ötödik logikai vizsgálódás megkülönbözteti a kettőt mint különböző aktusosztályokat, melyek azonban mindketten „nem-objektíváló aktusokat” alkotnak. A „nem-objektíváló aktus” megnevezés ismeretes módon egy megalapozó viszonyra utal az objektíváló aktusokkal kapcsolatban (azaz képzetek és ítéletek vonatkozásában), és a *Logikai vizsgálódások* szisztematikus programja szempontjából, mely elsősorban az ismeret és az igazság kérdését akarja vizsgálni, az objektíváló aktusok kétségtelenül lényegesebb szerepet játszanak. Az érzelmi aktusok ennek megfelelően csak az objektíváló aktusok révén tesznek szert intencionalitásra, és teljes tartalmukat e megalapozás révén nyerik el. Ezek a fejtegetések az intencionalitás szempontjából problémát jelentenek, amely az intencionális élmények nemének egységét kérdésesnek tüntetik fel. A tézist, hogy minden tudattartalom intencionális, veszélyeztetni, ha „az úgynevezett érzéki érzések”, pl. fájdalom,<sup>3</sup> melyek kétségtelenül pszichikaiak, nem tűnnek intencionálisnak. És a hangulatokat is (mint például a melankóliát) felhozhatnánk arra, ahol a tárgyi vonatkozás legalábbis nem triviális.

A *Logikai vizsgálódásokban* Husserl leírja az érzelmi aktusokat, melyek félreismerhetetlenül intencionálisan vonatkoznak valami tárgyra (egy melódia kiváltotta tetszés, egy éles fűtty kiváltotta nemtetszés). Az örömdetes esemény miatt érzett öröm esetében a kellemes érzést egyrészt mint „az érző pszichofizikai szubjektum érzelmi rezdülését [Gefühlserregung] és másrészt mint objektív tulajdonságot fogjuk fel és lokalizáljuk [...]: az eseményt mintha rózsaszín fény fogná körül. Az ily módon kellemes érzéssel színezett esemény mint olyan mármost csak az alapja az örülő odafordulásnak, a tetszésnek, hatás kiváltásának, vagy bárminek nevezzük is” (LU §15, Hua XIX/1, 408). Az esemény ezzel másodlagos tulajdonságra tesz szert, mely a maga részéről egy érzelmi minőség

<sup>2</sup> Brentano és a Brentano-iskola jelentőségét Husserl gondolkodása szempontjából behatóan elemzi VARGA Péter András *A fenomenológia keletkezése* című könyvében (ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 2013), különösen 160–210.

<sup>3</sup> *Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff, Den Haag – Dordrecht 1950ff. (a továbbiakban: Hua). XIX/1, 406.



intencionális tárgyává válhat. Nem magának az események örülünk tehát, hanem másodlagos kellemes érzést keltő tulajdonságainak (LEE, 112).

Husserl a *Logikai vizsgálódások* után továbbfejleszti felfogását abba az irányba, hogy az érzelemaktusokhoz saját intencionalitást rendel hozzá saját intencionális tárgyisággal. Így jut az *Eszmék* I 117. §-ban ahhoz a tézishhez, „hogy általában véve minden aktus – az érzelmi és akarataktusok is – „objektiváló”, tárgyakat eredeti módon „konstituáló”, különböző létrégiók és ezzel azokhoz tartozó ontológiák szükségszerű forrása” (Hua III/1, 272). Husserl viszont nem adott egységes megoldást arra, hogyan konstituálódnak érző-értékelő aktusok révén (magasabb rendű újfajta tárgyiságok) (Hua III/1, 354). Kétségtelenül megállapítható azonban, hogy koncepciója a doxikus szféra és az érzelem- és akaratszféra analógiás felfogása felé halad: a tárggyal kapcsolatos tetszést Husserl ebben az elképzelésben nem úgy értelmezi, hogy a „tetsző” reflexiók predikátum, hanem azt noematikus, a tárgyon mint olyanon megragadott jellegnek tartja (§§ 95, 108, 116). Hogy ez az elképzelés elfogadható-e a szeretett anya esetében, azt függőben hagyhatjuk. Esterházy Péternek általában legalább egy könyvre van szüksége, hogy anyjához vagy apjához fűződő viszonyát megfogalmazza.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Husserl számára az affektivitás az intencionalitás alapszintjén van lehorgonyozva, és álláspontja csak abban a tekintetben változik, hogy a mindenkori érzelemaktusnak milyen az intencionális önállósága. Husserl esetében tehát sehol sincs arról szó, hogy világviszonyunkat alapvető affektivitás jellemezné.<sup>4</sup> Ez Wilhelm Dilthey gondolkodásában másként néz ki, és ezzel tovább is lépünk Dilthey műveihez.

Wilhelm Dilthey, aki egy generációval idősebb, mint Husserl, világviszonyunkat lényegileg affektívnek tekinti, s vonatkozó elképzelését gondolati életprogramjának vázlataiban elszórva mutatja be. Ez a gondolati program a szellemtudományok átfogó filozófiai, pontosabban ismeretelméleti megalapozása. Magát a „szellemtudományok” kifejezést is Dilthey tette szalonképessé, mely kifejezéssel J. St. MILL *A System of Logic, Rationative and Inductive* című művében szereplő „moral sciences” kifejezést fordította. Szellemtudományokon Dilthey azokat a tudományokat érti, melyek világosan eltérnek a természettudományoktól, és ugyanakkor tagadhatatlanul tudásjelleggel rendelkeznek. Dilthey célkitűzését, mellyel a szellemtudományok autonómiáját törekedett kimutatni, néha a „történeti ész kritikájának” nevezte. A Kantra tett utalás azonban nem a transzcendentálfilozófia igényét takarja, hanem sokkal inkább azt a kérdésfeltevést, mely azokat az ismeretelméleti kategóriákat igyekszik megalapozni, melyek igazolják a szellemtudományok tudományosságát. A transzcendentálfilozófia

<sup>4</sup> Részben területi okokból nem tudom jelen keretek között vizsgálni Nam-In Lee értelmezői tézisé, mely alapvetően vitatja Husserl ilyen megítélését, részben azért, mert Nam-In Lee publikálatlan Husserl-kéziratokra támaszkodik. Lee megpróbálja rekonstruálni Husserl hangulat-fenomenológiáját, s arra jut, hogy Husserl „fenomenológiáját nem érthetjük egyszerűen hagyományos értelemben vett tudatfilozófiának. Husserl nem olyan racionalista, aki úgy véli, az elméleti észnek minden tekintetben elsőbbsége van”. (NAM-IN LEE (1998): Edmund Husserl's Phenomenology of Mood. In: DEBRAZ, N. – ZAHAVI, D. (szerk.): *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Springer, Dordrecht. 117.)

tervezetével szigorúan véve már maga a „történeti” jelző is ellentmondásban áll, mivel az ész történetiségével nem egyeztethető össze a történetietlen ész transzcendentális funkcióival. Dilthey kezdeményezését először az 1883-ban megjelent *Bevezetés a szellemtudományokba* című munka első kötetében dolgozta ki, mely, szinte minden művéhez hasonlóan, töredék maradt. A német gondolkodó itt dolgozta ki a tudományelméleti dualizmus álláspontjának alapvonalait, mely megnyitotta és tartósan meghatározta a tudomány egységéről vagy sokféleségéről szóló vitát.

Az emberi világviszony affektivitásának kontextusában Dilthey életműve a gondolati program egy részaspektusa révén tarthat számot érdeklődésre: az egész ember kiindulópontja által, mégpedig „erőinek sokféleségében”.<sup>5</sup> Ezt az álláspontot az első kötet csak vázolja, mivel kidolgozása a második kötetbe volt tervezte. „A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben mind történetileg, mind pszichológiailag az egész emberrel foglalkoztam.”<sup>6</sup> Dilthey saját kezdeményezésében filozófiai újítást látott, mely azzal az igénnyel lép fel, hogy az emberi tapasztalat teljes terjedelmét figyelembe vegye: „Ezt az egész, teljes, csonkítatlan tapasztalatot azonban még soha nem tették meg a filozófia alapjának”.<sup>7</sup> Az „egész ember” formulájával Dilthey az uralkodó újkori ismeretelméleti kérdésfeltevést bírálja, mely kritika egyebek mellett a külvilág realitásának újfajta kezelését teszi lehetővé. Bizonyos módon Husserlhez hasonlóan ez a probléma Dilthey számára is álproblémának tűnik. A külvilág realitását szerinte a képzetek és a megismerés szintjén nem lehet felmutatni; a „pszichofizikai életegység” szintjén viszont álproblémáról van szó (s ugyanez érvényes más személyek létezésére is): „A pusztá megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben a külső valóság (azaz, egy tőlünk független más, teljesen eltekintve annak térbeli meghatározottságaitól) énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet, s nem mint pusztá megjelenítés”.<sup>8</sup>

Hogyan lehet kibontani az „egész ember” elképzelését, és még alapvetőbben, hogyan kell részleteiben elgondolnunk az elképzelést? Az ember pszichofizikai életegységként, azaz a reális életfolyamat Dilthey szerint mindig három dimenzióval vagy oldallal rendelkezik (képzetalkotás, akarás, érzés), melyek azonban csak az absztrakció révén választhatók el az életfolyamattól. A reális életfolyamatot, ahogy Dilthey érti, tehát megismerés jellemzi, de egyúttal affektív színezetű és akarati impulzusok hatják át. Dilthey álláspontjával kapcsolatban

<sup>5</sup> DILTHEY, W. (1974): *Bevezetés a szellemtudományokba*. In: Uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest. 66.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> DILTHEY, W. (1979): *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*. I. (továbbiakban: GS). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 123.

<sup>8</sup> DILTHEY, *Bevezetés*, i. m., 67.

hangsúlyoznunk kell annak radikalitását és anti-reduktív jellegét: a pszichikai folyamatról adott értelmezése kizárja, hogy az egyes képességeket izolált működésükben próbáljuk megragadni. Dilthey szerint az ember nem képes akarni, anélkül hogy érezzen és képzei legyenek, és ugyanakkor egyiket sem lehet levezetni a másikból. Az eredeti tapasztalat mindig három dimenzióval rendelkezik; nem fordul elő benne izolált ismeret érzésszerű színezet és kísérő akarati impulzusok nélkül. „Minden status conscientiae tartalmaz képzetet, akaratot és érzést, és ezek a pszichikai élet minden pillanatában annak folyamatos megnyilvánulásai a külvilággal való kölcsönhatásában.”<sup>9</sup>

Bármennyire rokonszenvesnek is találjuk lényünk totalitásának egy ilyen kiindulópontját, problematikus marad, hogyan tudjuk pontosabban meghatározni az affektív dimenziót, és hogyan képes Dilthey ebből az alapmeggyőződésből kiindulva eljutni egyes érzelmek szerkezetének leírásához. E tekintetben nem segít az 1894-es, *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* címen kidolgozott kísérlet sem, mely egy újfajta pszichológia kidolgozására törekszik. Az írás ugyan fontos szerepet játszik a Dilthey-recepcióban, mivel egy sokszor idézett helyen szembeállítja a természet magyarázatát és a lelki élet megértését, mindazonáltal az említett nehézség megoldásához nem járul hozzá: „A természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük. A belső tapasztalatban ugyanis a hatáskiváltás [Erwirken] folyamatai, a funkcióknak mint a lelki élet egyes tagjainak egésszé való összekapcsolódásai is adottak. A megélt összefüggés az első itt, egyes tagjainak megkülönböztetése azután jön. Ez határozza meg, hogy azok a módszerek, melyek segítségével lelki életet, történetet és társadalmat tanulmányozunk, igen nagy mértékben különböznek azoktól, melyek révén a természetmegismerés létrejött.”<sup>10</sup> Zárójelben megjegyezhetjük, hogy Dilthey írásának fogadtatása a kísérleti pszichológia részéről lesújtó volt: Hermann Ebbinghaus nagyon kritikus recenziója nagymértékben elbátortalanította Dilthey-t. Érdemes továbbá kiemelni, hogy a taglaló pszichológia eszméje bizonyos hasonlóságokat mutat Husserl deskriptív eljárásával.

Megfontolásainkat úgy összegezhetjük, hogy Dilthey ugyan azt állítja, az emberi életegység totalitása rendelkezik egy átfogó affektív dimenzióval, mégse tudja ezt a gondolatot valóban konkretizálni és a kellő részletezéssel kifejtteni. Martin Heidegger főművében erre nézve áll elő egy javaslattal, mégpedig a hangoltság (Befindlichkeit) koncepciójával.<sup>11</sup>

A hangoltság elképzelését Heidegger gondolkodásában, mely a *Lét és idő* körüli más művekben és munkákban is alapvető szerepet játszik, értelmezhetjük az érzésekről, vagy óvatosabban és általánosabban, az emberi affektivitásról

<sup>9</sup> GS XIX, 390.

<sup>10</sup> DILTHEY: *A történelmi világ*, i. m., 330. Érdemes megjegyezni, hogy az értelmezők körében vitatott a magyarázat és megértés szembeállítása, pontosabban hogy fokozati vagy lényegi különbségről van-e szó.

<sup>11</sup> Az alábbiakban támaszkodom *A hangoltság fogalma Heideggernél* című dolgozatomra (ld. BOROS G. – SZALAI J. (szerk.): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület – Német–Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 2011. 101–114.)

alkotott elképzelésként. Ennek tárgyalása során elkerülhetetlenül két összefüggésben kell mozognunk: egyrészt az érzésekről és a „hangoltság” megnevezéssel tematizált tartalmi kérdésekről van szó, másrészt a hangoltság elemzésének kontextusa Heideggernél a mi létezési módunk fenomenológiai leírása, azaz az ittlét (Dasein) egzisztenciális analitikája, és a hangoltság fenoménjét ebből a szempontból is taglalnunk kell. Főként azt fogom szem előtt tartani, hogyan lehet meggyőzően kifejtetni azt a gondolatot, hogy hangulatok felvilágosítást adnak létezési módunkról.

Elsőként érdemes fontolóra venni azt a lehetséges ellenvetést, hogy Heidegger vonatkozó elemzései voltaképpen nem járulnak hozzá az érzelmek elméletéhez, mivel kifejezetten nem érzelmekről, hanem hangulatokról van szó, és ez egyben a tartalmi indoka is annak, miért beszél Heidegger „hangoltság”-ról. Nem tagadható ugyanakkor, hogy a hangulatok, legalábbis Heidegger megítélése szerint, szorosan összefüggnek az érzésekkel, amit már pusztán azon is látunk, hogy a *Lét és idő* 30. paragrafusa a félelmet a hangoltság móduszeként tárgyalja. Ami a hangoltság-elemzés pontosabb viszonyát illeti az érzelmek témaköréhez, lényegesen nehezíti a tisztánlátást Heidegger fogalmisága, mely egyebek mellett azt a célt szolgálja, hogy elkerüljön olyan hagyományos megkülönböztetéseket, mint például ész és érzelem. A hangulatok és az érzelmek viszonyának alapvető összefüggése abban áll, hogy a hangulatok a mi létezési módunk alapvető affektivitását, szenzibilitását alkotják.

Ha manapság bevett és divatos megközelítéseket veszünk szemügyre, hamar felfigyelhetünk evolúcióelméleti értelmezésekre. Evolúcióelméletileg tekintve az érzelmek az eleven organizmus reakciói, melyek – a visszatekintés perspektívájából – az adott faj fennmaradása szempontjából hasznosnak bizonyulnak. A haszon mármost, bárhogya határozzuk is meg pontosabban, bizonyosan olyasmi, amit az adott élőlény nem „él át” vagy „ragad meg”, annál is inkább, mivel az érzések olyan érintettséget, magával ragadást jelentenek, ami a semleges szemlélést kizárja. Evolúcióelméleti hasznát elsősorban abban állapíthatunk meg, ahogy érzések bizonyos funkciókat töltenek be, illetve meghatározott cselekvésmintákat motiválnak. De a nyúl nem értelmezi a farkastól való félelmét fajtájának hasznos tulajdonságaként a fennmaradásért folytatott küzdelemben, ahogy a kocogó ember sem értelmezi a vadul ugatva közelítő nagytestű kutyától való félelmét az emberi faj hasznos diszpozíciójaként. Jelen összefüggésben fontos rögzítenünk, hogy Heideggert a „hangulatok” és a hangoltság eleve más szempontból érdekli, mégpedig annak a valakinek a perspektívájából, akinek hangulatai vannak. Kérdése arra irányul, mit adnak értésére a hangulatok annak, akinek a hangulatai, függetlenül attól, hogyan akarjuk leírni a megfigyelő perspektívájából azokat. Mivel Heidegger azt a kérdést vizsgálja, hogyan írható le alapvetően a mi létezési módunk, ezért elemzése olyan aspektusokat emel ki, melyek létezési módunkra mindig és egy alapvető szinten jellemzőek. A „hangoltság” kifejezés is egy ilyen aspektust akar érvényre juttatni, amit az is jelez, hogy az e fenomént tárgyaló 29. § a *Lét és idő*ben „Az itt-lét mint hangoltság”

címet viseli.<sup>12</sup> A megfogalmazás azt hangsúlyozza nyomatékosan, hogy a mi létezésünk mindig hangolt, eleve valamilyen hangulatban találom magamat. Ezzel meg is jelenik az első lényeges különbség érzelmek és hangulatok között, mivel a hangulat folytonosságával szemben érzelmeink ideiglenesek abban az értelemben, hogy nem mindig tölt vagy ragad el egy érzelem.

Ismeretes, hogy Heidegger a *Lét és idő*-ben létezési módunkat ittlétként határozza meg, és ehhez kapcsolja az ittlét mint világban-való-lét jellemzést. Az ittlét további mozzanatai az egzisztencia és az enyémvalóság (Jemeinigkeit), eltérően a főművet megelőző előadásoktól, amelyekben az egzisztencia-szerkezet és az autenticitás és inautenticitás meghatározó ellentéte még a háttérben maradnak. Az ittlétet mint világban-való-létet három különböző, de a fenomén egységében összetartozó szempont alapján tárgyalja Heidegger: elkülöníti egyrészt a világ világiságát, tehát azt, ami a világot világgá teszi, másrészt azt, hogy kicsoda a világban-való-lét, végül pedig a benne-létet. Hangsúlyozni kell, hogy a kicsoda szempontja illik bele legkevésbé a hagyományos szubjektum–objektum megkülönböztetés sémájába, mivel az autenticitás–inautenticitás ellentét van összefüggésben, amit létezési módunk szokásos hagyományos megközelítéseiben alig tárgyaltak. A hangoltság elemzése a benne-lét kifejtéséhez tartozik, mégpedig a megértéssel és a beszéddel együtt. Utóbbi kifejezéseket Heidegger nagyon sajátos értelemben használja, mivel „megértés”-en cselekvési és viszonyulási lehetőségek közvetlen megragadását érti, „beszéd”-en pedig azoknak a lehetőségeknek a tagolódását, ahogy másokkal lehetünk.

A benne-lét tárgyalását nyitó 28. paragrafus annyiban új szempontból tárgyalja a világban-való-létet, hogy az ittlétet kifejezetten megnyíltságával azonosítja, amely megnyíltságot a hangoltság és a megértés egyformán eredeti módon alkotja: „Az ittlét a saját megnyíltsága” (LI 161). A megnyíltság vonatkozásában ki kell emelni, hogy Heidegger ezzel a „világ” hozzáférhetőségét, ismertségét és belakhatóságát jelöli, mégpedig egy olyan hozzáférhetőséget, amelyet nem mi hozunk létre – nem valamiféle aktivitásról van szó, amelyet valamiféle szubjektivitásra vissza lehetne vezetni. A megnyíltság továbbá egyszerre jelenti a világ nyitott voltát cselekvésünk és viszonyulásunk számára, valamint a mi nyitottságunkat a világra. A 29. § és a 31. § címe összekapcsolja a hangoltságot és a megértést az ittléttel, mégpedig kiemelve egyrészt mindkettő folyamatszerűségét, másrészt aláhúzza, hogy létezési módunk egyformán eredeti jegyeiről van szó. A hangoltság – és a megértés – nem egy aktus vagy egy állapot, amelyet néha-néha végrehajtunk vagy elszenvetünk, néha pedig nem, hanem létezésünk minden pillanatában jellemzi létünket.

HEIDEGGER a hangoltság értelmét a hangulattal és hangolt léttel világítja meg, és összekapcsolja létezési módunk belevettségével és fakticitásával: amit „*ontológiailag* hangoltságnak nevezünk, az *ontikusan* a legismertebb

<sup>12</sup> A továbbiakban a magyar fordítás [HEIDEGGER, M. (2001): *Lét és idő*. 2. javított kiadás. Osiris, Budapest.] terminológiáját és szövegét minden jelzés nélkül helyenként módosítom. A műre LI rövidítéssel és oldalszámmal hivatkozom.

és legmindennaposabb: a hangulat, a hangolt-lét” (Li, 162). Az ontológiai és az ontikus különbsége a létkérdés, általánosabban a filozófiai vizsgálódás, és a hétköznapi élet, tapasztalás különbségét jelzi. A fogalomképzéssel kapcsolatosan kiemelendő, hogy Heidegger a német terminussal (Befindlichkeit) mindenképpen utal egyrészt arra a hétköznapi jelentésre, hogy valahogyan érzem magam, másrészt viszont arra is, hogy „magamat valahol találok” (sich irgendwo befinden). A kifejezés így hangulatokra céloz, hozzávéve azt is, hogy magunkat mindig valamilyen hangulatban „találjuk”. Bizonyosan benne rejlik ebben a szóhasználatban a passzivitás jelentésmozzanata, hiszen „találásról” van szó, amit Heidegger úgy pontosít, hogy e találásnak eredete nem egy keresés, hanem inkább egy elfordulás, elkerülés, esetleg odafordulás. Az ittlét már mindig is maga elé került, és megtalálta magát, mégpedig nem egy semleges észlelő szubjektumként, hanem egy hangolt valahogyan-létként, és ez az, ami többnyire elfojtódik (Li, 163). Az elképzelés poénját úgy fogalmazhatjuk meg, hogy Heidegger szerint nem lehet saját létezésünkhöz való viszonyunkat szét-szedni egy semleges tapasztalás és az annak tárgyát képező hangulat vagy érzelem kettősségére.

A hangulatok esetében olyasmiről van szó, amire nem figyelünk, ami nem tematikus. A hangulat, amelyben találjuk magunkat, általában nem áll a figyelem középpontjában, ezért is húzza alá Heidegger, hogy a szóban forgó „találás” nem szándékos keresés eredménye, hiszen akkor nem lehetne atematikus. A hangulat, ahogy Heidegger érti, nem kifejezett, látens marad, kivéve a negatív hangulatokat, amelyek a figyelmet sajátos módon magukra vonják, s ezáltal feltűnőek. Ha alaposabban szemügyre vesszük a *Lét és idő* elemzését, azt látjuk, a negatív hangulatok érdekesebbek a gondolatmenet szempontjából – ennek felel meg az is, hogy a szorongás kitüntetett szerepet játszik a főműben. E körülmény szisztematikus alapja a hangulatok atematikus jellegéhez kapcsolódik: a negatív hangulatok annak, aki ilyenekben találja magát, feltűnnek, szemben a pozitív hangulatokkal, amelyek – például amikor könnyen mennek a dolgok – sokkal ritkábban válnak tematikussá.<sup>13</sup>

A hangulat cselekvési és viszonyulási lehetőségeink átfogó színezete, hogyanja, mégpedig oly módon, hogy a hangulatban átfogóan benne vagyunk. Mivel globálisan vesz körül bennünket a hangulat, ezért nem válik könnyen tárggyá számunkra, amelyre ráirányulhatna figyelmünk. Innen ered, hogy hangulatokról elsősorban azáltal tudunk, hogy megváltozhatnak. Nyomott hangulat után kerülhetünk derűs, levert, közömbös hangulatba stb. A hangulat atematikus jellegéből láthatóvá válik továbbá egy lényeges különbség az érzelmekkel szemben: ahogy a latin „*emotio*” kifejezés eredeti értelme is mutatja, az érzelmek olyasmik, amik megmozgatnak, mozgásba hoznak bennünket. Ebből az is következik, hogy érzelmeket kifejezetten megélünk, egy érzellemmel ren-

<sup>13</sup> TUGENDHAT, E. (1979): *Selbstbewußtsein u Selbstbestimmung*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 209; RODRÍGUEZ, A. (2003): *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*. Königshausen&Neumann, Würzburg. 194.

delkezni azt jelenti, hogy tudomásunk van róla. Ez az etimológiai összefüggés érvényes a latin „*passio*” eredetére, az ógörög „*pathein*”-re is.

Hangulatok esetében az a tény, hogy szembefordulunk velük, csak megerősíti, hogy amikor szembefordulunk velük, akkor éppen az adott hangulatban vagyunk. A reakció előfeltételezi az elismerést. Heidegger így fogalmaz: „Hogy az ittlét a maga tudásával és akaratával úrrá lehet a hangulaton, s hogy úrrá is kell lennie rajta, és ez kötelessége, az az egzisztálás bizonyos lehetőségeiben az akarás és a megismerés elsőbbségét jelentheti. Ennek azonban nem szabad bennünket arra csábítania, hogy ontológiailag tagadjuk a hangulatot mint az ittlét eredendő létmódját, melyben az ittlét minden megismerés és akarás *előtt* és ezek feltáró-erejét *meghaladóan* feltárult magának” (LI, 164). Hogy egy hangulat ellenében erőfeszítéseket tehetünk, és néha kell is tennünk, ezek szerint csak annak erejét erősíti meg. Heidegger érvelésével szemben egyedül azt az ellenérvet lehetne felhozni, hogy feltételezhetnénk egy hangulatmentes normál- vagy alapállapotot, amely időnként átmegy valamilyen hangulatba – ahogy ezt az érzelmek modellje alapján elgondolhatjuk. Ennek az ellenérvnek a legdöntőbb gyengesége abban áll, hogy nem igazán tudjuk elképzelni, milyen is lenne a hangulatmentes állapot. Félrevezető a hangulatokkal kapcsolatban az érzelmek modellje, mivel az érzelmek, legalábbis elég sokszor, világosan elkülönülnek megindultságukban és involvált jellegükben egy alaphelyzettől, amelyet nem neveznénk érzelemnek.

Heidegger számára a hangulatokkal kapcsolatban különösen jelentős az a körülmény, hogy sajátos módon nyitva hagyják azt a kérdést, mit tegyünk. Az unalom példáján lehet ezt legjobban szemléltetni, ahogy ezt a *Lét és időt* követő előadásokban is láthatjuk.<sup>14</sup> Ezért mondhatja Heidegger, hogy a hangulatban „a pusztá »hogy létezik« megmutatkozik, de a honnan és a hová homályban marad” (LI, 163). Érzelmekre ezzel szemben az jellemző, hogy egy meghatározott valami meghatározott szempontból érint vagy indít meg bennünket, és ezért az érzelmek az érintett személy viselkedését és cselekvését sajátosan meghatározzák. Ennélfogva a hangulatok és az érzelmek lényeges különbsége a cselekvéshez való viszony eltérése.

A hangulat láthatóvá teszi azt, amit Heidegger „belevetettségnak” nevez: „Az ittlétnek ezt a honnan-jában és hová-jában elleplezett, de önmagában annál leplezetlenebbül feltárult létjellemzőjét, ezt a »hogy egyáltalán van«-t nevezzük e létező saját itt-jébe való *belevetettsége*nek” (LI, 163). Heidegger kiemeli, hogy a belevettség a „*kiszolgáltatottság fakticitására*” utal (uo.). A szóban forgó kiszolgáltatottság abban áll, hogy az ismert cselekvési és viszonyulási lehetőségek keretei között kell valahogyan viszonyulnunk. Ezt jelzi az is, hogy maga a hangulat nem ír elő semmilyen meghatározott viselkedésmódot. Heidegger az

<sup>14</sup> Ld. ehhez FERREIRA, B. (2002): *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Kluwer, Dordrecht. 163–281; SCHWENDTNER T. (2003): A metafizikai kezdetének kérdése Heidegger 1929/30-as előadásaiban. In: *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. L'Harmattan, Budapest. 77–105.



ittlét, azaz létezési módunk „teherjellegének” nevezi azt, ami így láthatóvá válik a hangulatban (Li, 162). A teherjelleg nem azt jelenti, hogy minden esetben kényelmetlen vagy nehéz volna a mi létezési módunkon létezni, hanem pusztán annyit jelent, hogy nem lehetséges nem viszonyulnunk valahogy. Bizonyos esetekben egyszerűen nyomasztó, hogy nem vagyunk képesek nem viszonyulni. A belevetettség gondolatának egyik poénja abban áll, hogy létezési módunk egy hogy-létezés, tehát olyan lét, amely nem tud magának valamilyen alapot biztosítani, nem képes meghatározni önmagát. Az élet értelme csak azért lehet probléma, mert itt egy kérdés rejlik.

A hangoltság az átfogó színezete annak, hogy előttünk áll létezésünk, mégpedig lehetőségek mindig más és más konstellációjában. Ennyiben a hangoltság nem keverhető össze egyes érzelmekkel, hiszen az előbbi esetében valamilye globális színezetről van szó. Ugyanaz a dolog, lehetőség vagy szituáció más fényben jelenik meg. Jó hangulatban, gondban, közömbösen másként néz ki az íróasztalunk. Ezzel tisztázható a hangoltság és a heideggeri értelemben vett megértés összefüggése: lehetőségek nélkül nem létezik semmi, ami átfogó benyomást tehetne ránk, viszont a lehetőségek, ahogy ismerjük őket, még nem alkotnak valamiféle átfogó színezetet. A hangulatok vonatkozásában nem könnyű megmondani, miben különböznek az affektusoktól és érzésektől. Heidegger néhol úgy beszél, mintha szinonimák volnának: „Affektusok és érzések néven e fenomének ontikusan régóta ismereteseek, és ezekre mindig is tekintettel volt a filozófia” (Li, 167).

Hangulat és érzelem egyik megkülönböztető jegyét már említettük: az érzelmek létezésünk meghatározott szakaszaira, epizódjaira korlátozódnak, míg állandóan valamilyen hangulatban találjuk magunkat. Jóllehet Heidegger nem dolgozza ki nyomatékosan a különbséget, a két fenomén lényegesen különbözik az előbbi intencionalitása által. Heidegger e ponton támaszkodik Kierkegaard szorongáselemzésére, akit kifejezetten említ is. A hangulatok és érzelmek közös vonása, hogy módjai annak, ahogyan magunkat találjuk. Heidegger ugyan nem dolgozza ki elképzelését általában véve hangulatokra, csak a félelem és a szorongás különbségére nézve fejt ki, mégis értelmezhetjük úgy a hangulatokat, hogy azok lényegileg nem intencionálisak, és ennél fogva tárgyuk sincsen. A szorongás tárgyalását tekinthetjük általában véve paradigmaticusnak a hangulatokra nézve, és ebben az értelemben azt mondhatjuk, a hangulatok nem valami meghatározottra vonatkoznak a világban. Érzelmek és affektusok ellenben, bármennyire is eltérőek legyenek, mindig rendelkeznek egy tárgyi vonatkozással, és ennek megfelelően rendszerint meghatározzák, befolyásolják, hogyan viselkedjünk, mint például az ugatva közelítő kutya kiváltotta félelem esetében. A tárgyi vonatkozás hiánya miatt mondhatja Heidegger, hogy a hangulatban a „puszta »hogy létezik«” mutatkozik meg. A hangoltság végső soron így a létezési módunk lehetőség-jellegére utal.

A hangulatok Heidegger szerint, ahogy láttuk, nem-lelki jellegűek, ennek értelmezése mindazonáltal nem könnyű feladat. A hangulat nem-lelki jellegére vonatkozóan az egyik értelmező a következő megállapítást tette: „A hangoltság,

illetve a hangulat tehát nem lelkiállapot, amely aztán az »objektív« világot »beszínezi«. A hangoltság mintegy a »belső« és »külső« között helyezkedik el”.<sup>15</sup> Han olvasatából azonban nem válik világossá, hogyan érthető a „belső” és „külső” között. Ezenfelül ez a megfogalmazás újfent individualizálja a hangulatot, amennyiben hozzákapcsolja egy szubjektumhoz. Ha azt kérdezzük, hogyan magyarázható a hangulatok és az érzések nem lelki jellege, akkor kézenfekvő e kérdést úgy feltenni, vajon a hangulat a dolgok közé tartozik, vagy ahhoz a módhoz, ahogy a dolgokat megragadjuk. Ezzel a kérdésfeltevéssel viszont már eleve eltekintünk a lényegtől. A hangolt-lét nem a dolgokhoz tartozik, ahogy azok az elméleti beállítódásban, a részvétlen megfigyelő perspektívájából leírhatók, hanem a világhoz mint cselekvési és viszonyulási lehetőségek teréhez. A cselekvési és viszonyulási lehetőségek, amelyekkel rendelkezünk, nem privát jellegűek abban az értelemben, hogy mások számára ne lennének hozzáférhetőek. Úgy értelmezhetjük a hangulatot, hogy az annyiban nem „egy lelki állapot föllelése”, amennyiben osztozik a viszonyulási lehetőségek nem privát jellegében. Heidegger gondolatmenetében nem válik világossá, hogy az érzelmeknek az a felfogása, amely szerint ezek egy lelkiállapot fölleléseként tárgyalhatók, melyik részében félrevezető: Heidegger azt akarja-e tagadni, hogy az érzelmek állapotok lennének, vagy azt, hogy a reflexióban „fölleljük” őket?

Az első lehetőség irányába mutat, ha a hangulatok antiszubjektív jellegét egyszerűen az izolálható Én- vagy szubjektumpólus elutasításaként értjük. Heidegger ezzel azt a körülményt kívánja figyelembe venni, hogy, amint a világban-való-lét leírásában hangsúlyozta, „puszta szubjektum világ nélkül közvetlenül soha »nincs«, és soha nincs adva. Ennélfogva éppily kevésbé van adva közvetlenül egy elszigetelt Én a mások nélkül” (LI, 142). Ezt a gondolati stratégiát találjuk Heideggernél azokon a szisztematikus pontokon, ahol az újkori ismeretelmélet alapkérdéseivel néz szembe, és azokat a szubjektummodell elvetése alapján problémának minősíti.

Heidegger a hangoltsággal kapcsolatban egyrészt azt akarja kimutatni, hogy a mi létezési módunkat belevetettségként tárja fel, másrészt hogy az egész világban-való-létet érinti, végül pedig hogy csak a hangoltság teszi lehetővé, hogy bármi is érintsen, megragadjon bennünket a világ összefüggéseiből (Angänglichkeit). Ez első mozzanatot már kifejtettem. A második pontra nézve Heidegger ezt írja: „A hangulat már eleve feltárta a világban-való-létet mint egész, és csak a hangulat teszi lehetővé, hogy valamire irányuljunk” (LI, 165). A szöveg hely a hangulat globális jellegét emeli ki, és ebből már következik, hogy bármi meghatározott egy már valamilyen hangulat és megértés által megnyitott összefüggésben férhető hozzá. „A kézhezálló éppen a »világ« változékony, hangulatszerűen villódzó látványában mutatkozik meg specifikus világiságában, mely napról napra változik. A teoretikus odatekintés a világot eleve a tiszta kéznél lévő egyformaságára szűkítette, amely egyformaság persze a tiszta meghatározásban felfedhetőnek új gazdagságát zárja magába. De még a legtisztább

<sup>15</sup> HAN, B.-C. (1999): *Martin Heidegger*. Wilhelm Fink, München. 19.

*theoria* sem mentes minden hangulattól” (LI, 166). A passzus világossá teszi, hogy Heidegger nem akarja vitatni az „érzelemmentes”, és ennyiben semleges elmélet lehetőségét, viszont ahhoz ragaszkodik, hogy ilyen esetekben is hangolt létezésünk.

Nem könnyű értelmezni, miként gondolja Heidegger, hogy a hangoltság felvilágosítást ad létezési módunkról. Mégis szemléltethetjük ezt egy gondolat kísérlettel. Képzeljünk el olyan lényeket, amelyek olyanok, mint az emberek, de sem hangulataik, sem érzelmeik nincsenek. Ebből világosabbá válhat, miért ad felvilágosítást a hangoltság létezési módunkról. A hangoltság azonban, ahogy Heidegger érti, nem pusztán a belevetettséget jelzi, hanem ezen túlmenően azt is, hogy menekülünk saját magunk elől, mégis ebben az elfordulásban benne rejlik egyfajta felvilágosítás. „A hangulat nem a belevetettségre való odapillantás módján tár fel, hanem a felé fordulás és elfordulás módján. A hangulat többnyire nem fordul oda a jelenvaló lét benne megnyilvánuló teher-jellegéhez, s a legkevésbé sem szünteti meg a terhet az emelkedett hangulatban” (LI, 164). Ezt az elfordulást érthetjük akként a kísérletként, hogy a hangulatokat elnyomjuk. A teherjellegtől való elfordulás eszerint az az erőfeszítés lenne, hogy ellene dolgozzunk a hangulatoknak, míg a felé fordulás abban áll, hogy a hangulatnak adunk elsőbbséget. A „felé fordulás” és „elfordulás” kifejezések alapján véve csak arra a módra vonatkoztathatók, ahogy hangulatokkal bánunk.

Egyetlen konkrét érzelem elemzését adja Heidegger a *Lét és idő* 30. §-ában, mely a félelmet írja le. Még ha ennek a leírásnak nyilvánvalóan az is a funkciója, hogy előkészítse a szorongás értelmezését, érdemes szemléltetés céljából röviden vázolni. A félelmet már a cím is mint a hangoltság „módusát” említi, ahol Heidegger hangulatok és érzelmek közös lényegét nem fogalmazza meg külön. Heidegger ebben az összefüggésben is Arisztotelészre támaszkodik. A *Lét és idő* még azt is megjegyzi, hogy Arisztotelész retorikája az „egymással-lét mindennapiságának első szisztematikus hermeneutikáját” jelenti (LI, 167), és így nem csoda, hogy a hangoltság elemzése nagy részben a *pathé* arisztotelészi elméletéhez nyúl vissza. Arisztotelész a *Rétorika* második könyvében kimutatja, hogy az érzelmek mindig pozitív vagy negatív érzéseket foglalnak magukba, amelyek értelmük szerint egy ítéletre épülnek, mégpedig egy értékítéletre. Így például a félelem Arisztotelész elemzésében „olyan fájdalom vagy aggodalom, mely abból az elképzelésből származik, hogy valami veszélyes és fájdalmas rossz fenyeget bennünket” (II, 5). Ezeknek az értékítéleteknek az esetében továbbá az érintett személy számára való értékekről van szó (jó ... számára).<sup>16</sup> A hangulatok, ahogy Heidegger érti őket, már csak azért sem rendelkezhetnek ezzel a szerkezettel, mert nem irányulnak intencionálisan valamire.

Arisztotelész koncepciójában a félelem kiváltója egy átcsapás (*metabolé*), amely a rossz képzetbeli megjelenésével történik. Ezzel világos, miért lehet a félelem egyáltalán egy *pathos*: nem a félelmet érző hozza létre, hanem egy mozgathatóság, függetlenül attól, hogy az, ami mozgásba hoz (a félelmet kiváltó),

<sup>16</sup> TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen zur Ethik*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 20.

a megfigyelő perspektívájából valóban rossz-e, vagy sem. Heidegger, Arisztotelészhez hasonlóan, nem gondolja, hogy a félelem összetehető egy affektusmentes képzetből és egy arra következő affektusból: „Maga a félés nem más, mint az így jellemzett fenyegetőnek a magára-vonatkoztató hozzáférhetővé tétele. Nem arról van szó, mintha először megállapítanánk valami jövőbeli bajt (malum futurum), melytől aztán félünk. De a félés sem csak konstatálja a közeledőt, hanem előbb felfedi félelmetességében” (LI, 169–70). E szöveghely poénja abban áll, hogy a félést már nem mozgásként gondoljuk el, hanem lehetőségként, azaz a félés nem valódi elszenvedés, hanem a felfedése valami meghatározottnak a maga lehetőség-jellegében: „A félés mint a hangolt világban-való-lét szendergő lehetősége, a »félénkség« a világot már arra való tekintettel tárta fel, hogy belőle valami félelmetes közeledhet” (LI, 170). A félelem vonatkozásában Heidegger a következő mozzanatokat különíti el: 1) a félelem mitől-je, 2) maga a félés, 3) a félés amiért-je. Az eddigiek alapján csak a harmadik mozzanat szorul indoklásra. Heidegger megkülönböztetését az a meggyőződés motiválja, hogy a félelem azért lehetséges, mert az ittlétnek van egy alapvető veszélyeztetettsége, léte instabil. „Csak az a létező félhet, amelynek létében erre magára megy ki a játék” (170). Ez az utóbbi gondolat viszont nehezen értelmezhető állatok esetében: sem az nem tűnik összeegyeztethetőnek Heidegger álláspontjával, hogy az állat létében is arra magára megy ki a játék, sem az nem tűnik meggyőzőnek, hogy az állatok nem félhetnek.

A hangoltság és a megértés összefonódásának tisztázásához pontosabban le kell írunk a heideggeri értelemben vett megértést. Amit Heidegger megértésnek nevez, az nem alkalmanként végrehajtott teljesítmény, hanem egybeesik a létezési módunkkal, ahogy a 31. § címéből látható: „Az itt-lét mint megértés”. Mivel folyamatosan alkotja létezési módunkat, ezért a megértés ebben az értelemben véve sokkal alapvetőbb szinten található, mint a nyelvhasználat vagy egy értelmi tevékenység. Heidegger számára az ember nem tud nem megérteni, éppúgy, ahogy az ember nem tud nem a világban lenni. A megértés a rendeltetés-egészként értett világra vonatkozik, amelyhez elsődlegesen, többnyire és leginkább viszonyulunk. A megértés így szorosan összefügg azzal, hogy az ittlét lehető-létként kell felfognunk. Heidegger világosság teszi ezt a kapcsolatot, amikor az ittlétet mint lenni-tudás határozza meg: „Az ittlét nem valami kéznél levő, ami ráadásul még képes valamire, hanem elsődlegesen lehető-lét” (LI, 172). Mindeközben a „valamit megérteni” kifejezést hangsúlyozottan nagyon sajátos értelemben használja Heidegger, mégpedig a „valamire képesnek lenni”, „fel nőni valamihez” értelmében. Valamelyest félrevezető, amikor Heidegger azt mondja, „ami a megértésben mint egzisztenciáléban a tudott, az nem Mi (Was), hanem a lét mint egzisztálás” (uo.), hiszen a gondozás különböző módjai, ahogy Heidegger egészen átfogó értelemben a cselekvési és viszonyulási módokat nevezi, mindig meghatározottak, s ennyiben Mi-k. Létezési módunk lehetőség-jellege ennek megfelelően azt jelenti, hogy az ittlét nem határozható meg kielégítően megfigyelhető tulajdonságok révén, mivel az ittlét mindig több, mint amit empirikus megfigyelés alapján meg lehet állapítani rajta. Mások számára csak cselekedete-

inkben és viselkedési módjainkban vagyunk hozzáférhetőek, mégpedig csak részlegesen, hiszen mindig több mindenre „vagyunk képesek”, mint amit ténylegesen teszünk. A koncepció egyik lényeges csattanója abban áll, hogy a megértés szorosan összefügg a használni tudással, a valamivel bánni tudással: a megértés, ahogy Heidegger érti, közvetlenül ahhoz kapcsolódik, hogy az ember képes a mindenkorri eszközt használni, de legalábbis tudja, hogy meghatározott célra használható az eszköz, még ha egyes esetekben a célt nem ismeri pontosabban.

Amit a beszédet illeti, figyelembe kell venni, hogy Heidegger ezen nem a beszélés mindenkori tevékenységét érti, hanem a kifejezést az „érthetőség artikulációjának” értelmében használja, mivel „[a]z érthetőség már az elsajátító értelmezés előtt is eleve tagolt”, s ennyiben eleve alapul szolgál az értelmezésnek és a kijelentésnek (LI, 191). Eltekintve a szóhasználat szokatlanságától, nem válik igazán világossá, hogyan különböztethető meg az így értett beszéd a heideggeri értelemben vett megértéstől. Kissé elmosódik továbbá a beszéd jellemzése, amikor Heidegger hozzáfűzi, hogy a beszéd kimondottsága (*Hinausgesprochenheit*) a nyelv (LI, 192), hiszen így nem könnyen megragadható, hogy a heideggeri értelemben vett beszéd az érthetőségnek milyen tagolását jelenti, ahogy az sem, milyen módon válik ez a tagoltság kimondottá a nyelvben. Az érthetőség tagoltságával kapcsolatban alapvető kérdésnek tűnik, hogy cselekvési lehetőségek tagolt összefüggésének tagolódásáról vagy valamilyen módon – gondolatilag, észleletileg – megragadható értelmek összefüggéséről van-e szó. Bárhogyan álljon is a dolog, Heidegger részéről a nyelv figyelembe vételét az autenticitás és inautenticitás problémájának előkészítése motiválja, mivel a beszédet tág értelemben mint közlést, mégpedig mint „a megértő együttlét artikulációját fogja fel (LI, 192). Az az-ember szerkezet (*das Man*) elemzésében a beszéd pontosan azért játszik alapvető szerepet, mert csak ezáltal válik lehetővé, hogy egyáltalán valakin „az ember” észrevétlen uralmat gyakoroljon.<sup>17</sup>

Heidegger hangsúlyozza a három mozzanat összetartozását: a beszéd egzisztenciálisan éppoly eredendő, mint a hangoltság és a megértés (LI, 306). A megnyíltság három formájának viszonyát úgy ragadhatjuk meg, hogy az előttünk álló létezés tapasztalását mindig színezi egy hangulat, és ez érinti a mások iránti nyitottságot is. A másokhoz való nyitottságon múlik, megfordítva, hogy miként viszonyulok a saját, előttem álló létezésemhez. A létezési módunkban a megnyíltság formáit nem önmagukban tapasztaljuk, hanem ezek a formák tagoltságukban egységes tapasztalatot képeznek.<sup>18</sup>

Heidegger felfogását összegezve azt mondhatjuk, hogy az egymástól különböző hangulatok alkotják világviszonyunk affektivitásának nulladik szintjét, és eltérnek az érzelmektől intencionális jellegük és atematikus mivoltuk folytán. A hangoltság gondolatának elméleti hozadéka úgy fogalmazható meg, hogy ez az affektív alapszint érthetővé teszi, hogyan képesek bennünket erős érzel-

<sup>17</sup> Ld. ehhez *Szociológiai mozzanatok Heidegger az ember elemzésében* című tanulányomat (BOROS G. – OLAY Cs. – TILLMANN R. (szerk.) (2012): *Filozófia, tudás, szociológia*. DUGPhil–NMFT, Budapest. 211–222.)

<sup>18</sup> FIGAL, G. (1991): *Heidegger zur Einführung*. Junius, Hamburg. 77–78.

mek annyira megmozgatni és meghatározni. Kiélezetten fogalmazva: akkor is „emocionálisak”, pontosabban: „hangoltak” vagyunk, amikor az egyáltalán nem tűnik fel. Ehhez járul még valami: a hangulatok befolyásoló jellege. A hangulatok olyanok, mint az időjárás. Nem köthetők semmi meghatározotthoz, nincs valamiféle sajátos okuk, mégis mindent sajátos megvilágításba helyeznek. Ez különösen érvényes azokra a hangulatokra, amelyeket Heidegger „alaphangoltságok”-nak nevez. A *Lét és időben* a szorongás merül fel ilyen alaphangoltsággként, amely az ittléttől megvonja a világ jelentésszerűségét. A beágyazottság különböző helyzetekbe, a viselkedésmódok magától értetődősége, a bizonyosság, hogy a saját tevékenységnek értelme van – mindez egy csapásra eltűnik, és már nem játszik semmi szerepet számunkra. Heidegger kiindulópontja tehát összeegyeztethetetlen olyan értelmezésekkel, amelyek az érzelmeket egyszerűen felajzottsági állapotokként vagy azok jeleiként fogják fel. Ezenfelül a hangulatoknak filozófiai fontos feltáró funkciót tulajdonít a mi létezési módunkra nézve, amennyiben jeleznek valamit abból, milyen a mi létezési módunkon létezni. Mindazonáltal Heideggernél, hasonlóan Dilthey-hez, nem válik világossá, hogyan függ pontosabban össze az elemi affektivitásként érthető hangoltság az egyes érzelmeikkel.

A fenti gondolatmenetben azt követtük nyomon, hogyan ragadja meg világviszonyunk affektív jellegét Husserl, Dilthey és Heidegger. Egyrészt láttuk, hogy ezt a világviszonyt Husserl az intencionalitás átfogó elméletén belül az affektivitás szempontjából neutrálisan ragadja meg. A husserli elgondolás szerint bármiféle affektivitás képzeteken alapuló tudataktusokra épül rá, és ennyiben önállótlan. Míg Husserl számára világviszonyunk az alapszínen affektusmentes, Dilthey gondolkodásában azzal a gondolattal találkozunk, hogy az ember világhoz való viszonya három dimenzióval rendelkezik, azaz egyszerre képzetalkotó-akaró-érző viszony. Dilthey megközelítése ugyanakkor differenciálatlan marad, s ezzel szemben bizonyult jelentősnek Heidegger felfogása. Heidegger a világviszonyunkat affektív színezetűnek tartja, és Diltheytől eltérően nem három-, hanem kétdimenziós (kognitív-affektív) tekinti, anélkül hogy az akaratot ebbe belefoglalná. Jelen összefüggésben a fő célom az volt, hogy meggyőzően tárgyaljam ezt az alapgondolatot. A jelzett gyenge pontok kidolgozása – elsősorban a világviszony affektivitásának kapcsolata az egyes érzelmeikkel mind Dilthey-nél, mind Heideggernél – további dolgozatok feladata marad.

## Bibliográfia

- BOROS G.–SZALAI J. (szerk.) (2011): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület – Német-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- DILTHEY, W. (1974): Bevezetés a szellemtudományokba. In: *Uő: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest.
- DILTHEY, W. (1979): *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. I.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- FERREIRA, B. (2002): *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Kluwer, Dordrecht.
- FIGAL, G. (1991): *Heidegger zur Einführung*. Junius, Hamburg.
- GADAMER, H.-G. (2003): *Igazság és módszer*. 2. javított kiadás. Osiris, Budapest.
- HAN, B.-C. (1999): *Martin Heidegger*. Wilhelm Fink, München.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Lét és idő*. 2. javított kiadás. Osiris, Budapest.
- HUSSERL, E. (1950): *Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff, Den Haag – Dordrecht.
- LEE, NAM-IN (1998): Edmund Husserl's Phenomenology of Mood. In: DEPRAZ, N.–ZAHAVI, D. (eds): *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Springer, Dordrecht.
- OLAY Cs. (2012): Szociológiai mozzanatok Heidegger az-ember elemzésében. In: BOROS G. – OLAY Cs. – TILLMANN R. (szerk.): *Filozófia, tudás, szociológia*. DUGPhil–NMFT, Budapest.
- RODRÍGUEZ, A. (2003): *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*. Königshausen&Neumann, Würzburg. 194.
- SCHWENDTNER T. (2003): A metafizikai kezdetének kérdése Heidegger 1929/30-as előadásiban. In: *Uő.: Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. L'Harmattan, Budapest.
- TUGENDHAT, E. (1979): *Selbstbewußtsein u Selbstbestimmung*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen zur Ethik*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- VARGA P. A. (2013): *A fenomenológia keletkezése*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.



**Sajó Sándor**

## *Narrativitás, érzelem és világtapasztalat*

Egy olyan filozófia számára, amelyik a tárgyi világot tekinti elsődlegesnek, az érzelem és a narratíva is rossz színben tűnik fel: mintha mindkettő torzítana a világon, és olyasmit tenne hozzá, ami valójában nincs benne. Ugyanakkor gyakran magát az érzelem és a narráció közötti viszonyt is egyoldalúnak tekintik, akár abban az értelemben, hogy a narratívák határozzák meg az érzelmeket, akár abban, hogy az érzelmekhez képest a narratívák esetlegesek. Az alábbiakban ezekkel a koncepciókkal szemben fogok érvelni.

### **I. Érzelem és tárgyi világtapasztalat**

Gyakran szembeállítják egymással az érzelem átélését és a világ (a „dolgok”) tapasztalatát, az érzelmet és a gondolkodást, az érzelmet és a filozófiát, az érzelmet és a tudományt. Újra és újra megjelenik a „sine ira et studio” tacitusi előírása, az „ártatlan szem” („innocent eye”),<sup>1</sup> a semleges, érdek nélküli szemlélő követelménye („uninteressierter Zuschauer”).<sup>2</sup> Ezek a szembeállítások azt feltételezik, hogy élesen elválasztható egymástól a világ tárgyainak tapasztalata és az érzelmek átélése. Az ilyen elképzeléseket összefoglalóan talán a semlegesség fogalmával jellemezhetjük legtalálóbban, ami azért kap kiemelt szerepet, mert ebben a lelkiállapotban úgymond „maga a dolog” lesz hozzáférhetővé. Egy semleges szubjektum úgymond pusztán szemrevételezi a dolgot, teljesen elvonatkoztat önmagától, és semmit sem tesz hozzá ahhoz, amit lát.

Csakhogy ezzel a filozófia elfelejti saját eredetét: eltűnik az a kérdés, hogy miért kezdünk el filozofálni. A filozófia kezdetével kapcsolatos elképzelések közül most csak kettőt említek meg: a csodálkozást (Arisztotelész) és a kételyt (Descartes). Az előbbinél egy pozitív, az utóbbinál egy negatív hangoltságról van szó – tehát semmiképpen sem arról, hogy semleges állapotban lennénk. Az érzelmentes, semleges filozófia (és érzelmen itt a szó legtagabb értelmében vett affektust vagy hangoltságot értek) egyoldalú koncepció, hiszen ha nincs benne semmilyen érzelem, el sem kezdeném a filozofálást. Másrészt pedig: ha végül nem térek vissza a kezdethez, azaz nem a kezdeti állapot által felvetett kérdésre adott válaszhoz jutok el, akkor minek tettem meg ezt a hosszú utat? A csodálkozás vagy a kételkedés lelkiállapota mint előzmény ott lesz a józan-ságnál, azaz az állítólagos végső állapotban. Az érzelmentesség nem semmi,

<sup>1</sup> GOODMAN 2003: 44 (a magyar fordításban: „érintetlen szem”)

<sup>2</sup> Vö. HUSSERL 1950: 247. sk.

hanem – Hegellel szólva – „valaminek a semmije”, amennyiben el kell jutni hozzá, tehát meg kell szabadulni valamitől. Továbbá: a „végső állapot” valójában mindig csakis átmeneti állapot lehet, hiszen a kiinduló helyzet (legyen az csodálkozás vagy kétely) újra és újra visszatér.

Azt szokás mondani, hogy „a világot más fényben látja az, aki szerelmes”, azaz a világot képes átszínezni egy érzélem. A semlegesség felől nézve ez annyit jelent, hogy amikor egy érzélem hat ránk, akkor nem olyannak látjuk a világot, amilyen valójában, és a világ „a maga valójában” a józanság számára jelenik meg, tehát azt, hogy szétválasztható és szétválasztandó egymástól a kettő. Csakhogy a világ tárgyainak tapasztalata nem egy alapvető régiót alkot, amelyet utólag módosítana az érzélem-tapasztalat. Sem időbeli, sem logikai értelemben nem létezik egy különálló és eredendő tárgytapasztalati réteg: az „objektíváló aktusok” nem egy mindig meglevő alapréteget nyújtanak, ahol aztán az érzelmek megjelenhetnének. Nem egy tárgytapasztalat szolgál az érzélem háttéréül, hanem „az érzelemtől átjárt mostani tárgytapasztalat” avagy „a tárgytapasztaltól átjárt mostani érzelemtapasztalat” az, ami elválik a korábbiótól. A viszonyítási alap nem egy tárgytapasztalat, hanem egy másik érzélem-és-tárgy-tapasztalat, ennél fogva az érzélem nem esetlegesen, származékosan és utólag jelenik meg. Amikor fél hatkor felébredek és nem bosszankodom (ahogyan általában szoktam), hogy még túl korán van, hanem kinézek az ablakon, hogy világos van-e már, mert ha igen, az azt jelenti, hogy elkezdhetem a napot, akkor itt nem arról van szó, hogy ugyanaz a tárgyi világ jelenik meg másként, hanem arról, hogy egy szokatlan érzélem-és-tárgy-tapasztalat jelenik meg.

A „dolgokra” alapozó felfogásnak abban természetesen igaza van, hogy sohasem áll elő olyan helyzet, hogy ne lennének tárgyak körülöttem – csakhogyan olyan helyzet sem adódik, hogy ne lennék valamilyen érzelmi állapotban. Ezért tévedés azt mondani, hogy az előfordulhat, hogy nincs bennem valamilyen érzélem, az viszont nem, hogy nem adott valamilyen tárgy a számomra. Ez a tévedés abból az illúzióból fakad, hogy azt feltételezzük, hogy az érzelmileg semleges állapot „semmi”, hogy a neutralitás lelkiállapota nem egy pozitív lelkiállapot. Ezért szokás azt gondolni, hogy ha dühösek vagyunk, akkor nem tudunk józanul gondolkodni, ám amint megnyugodtunk, azaz visszakerültünk a „normális”, „józan” lelkiállapotba, újra képesek leszünk „pártatlanul”, „tárgyilagosan” mérlegelni. Sokszor éppen akkor mondjuk ki – „meggondolatlanul” – azt, amit valójában gondolunk, amikor dühünkben „kicsúszik a számon”.

A neutralitással a tárgyilagosság mellett még egy fontos mozzanat kapcsolódik össze: a *totalitás* igénye. A neutralitás állapotról ugyanis nemcsak azt szokás feltételezni, hogy ilyenkor azt látjuk, milyen egy dolog *valójában*, hanem azt is, hogy *mindent* így láthatunk. A totalitás-igényt képviselő filozófia azt feltételezi, hogy képes elérni egy neutrális pozíciót, és aztán ebben megmaradva számot adhat a tapasztalat egészéről. Persze, elérheti, ám utána nem lenne szabad elfelejtenie, hogy valahonnan került át ebbe a pozícióba, hogy ez az állítólag mindent pártatlanul szemlélő pozíció kialakult valamiből, tehát totalitás-igénye szükségképpen illuzórikus.

A neutralitás problémájának egy további lényegi aspektusa a *személyes azo-*  
*nosság* kérdése. Ha sikerül teljesen megszabadulni mindentől, ami korábban  
voltam, tehát mindentől, ami részrehajláshoz és torzulásokhoz vezetett, az azt  
jelenti, hogy gyökeresen megváltoztam. Csakhogy: ha ez így van, akkor nem vi-  
lágos, milyen jelentősége lesz számomra annak, amit korábban tapasztaltam,  
azaz ami korábban voltam, hiszen mindezt úgymond magam mögött hagytam,  
és már „semmi” közöm hozzá. Nem világos tehát, hogy a mostani helyzetben  
miért lenne számomra továbbra is fontos, hogy a korábbi tapasztalatomat  
szemügyre vegyem. Ha sikerült elérni ezt a tiszta (vagy éppen: üres) állapotot, az  
azzal jár, hogy minden korábbi tapasztalat jelentéktelenné válik – pedig ponto-  
san ezek voltak azok, a bennük megjelenő csodálkozás vagy kétely, ami arra mo-  
tívált, hogy túljussak rajtuk. Feltéve, hogy eltűnt a kétely, és most már tudom,  
mi az első bizonyosság, tehát vége a reflektálatlan világba-való-beleélésnek  
(„Hineinleben”, ahogyan Husserl mondja) – mire jó ez annak számára, aki mégis-  
csak én vagyok, pontosabban: a bizonyosság és a reflexió előtt voltam és utána  
is leszek?<sup>3</sup> Aki radikálisan újra akarja kezdeni a filozófiát, az hasonló helyzetben  
találja magát, mint az az apa, aki egy kétségbeejtő helyzetben kitagadja a fiát:  
ezzel látszólag megoldja a konfliktust, csakhogy túl nagy árat fizet érte. A prob-  
léma sikeres „megoldása” (feltéve, hogy ilyen lehetséges) a teljes korábbi életé-  
nek, azaz korábbi önmagának is az eltörlése.

## II. Narratíva és tárgyi világtapasztalat

A világ és az érzelem szigorú szétválasztásának az igénye húzódik meg a tapasz-  
talat és az elbeszélés éles különállásának koncepciója, valamint minden olyan  
vizsgálódás mögött, amelyik abból indul ki, hogy ezek csak utólag, követke-  
zőképpen esetlegesen kapcsolódnak egymáshoz. Végző soron egy „magában  
való világ” feltételezéséről van itt szó, amelyben nincsenek történetek, és nincs  
benne idő sem; az, hogy mégis mesélhetünk történeteket, vagy akár élhetünk  
is egy történetben, ebből a perspektívából úgy jelenik meg, mint ami csupán az  
emberi álláspont folyamánya, nem pedig maga a „condition humaine”.

Az időbeliség, a világon-lét és a történetben való lét valójában együtt, külön-  
választatlanul alkotják az emberi tapasztalatot. Szétválaszthatók, ám ebből nem  
következik, hogy hierarchizáltan szét is válnának a tapasztalatban. Az atomiszi-  
kusság, a hierarchizált elemekre osztottság nem a tapasztalatot jellemzi, hanem  
a tapasztalat totalizáló atomisztikus felosztását. A zárt totalitás atomisztikus  
koncepciója húzódik meg mögötte: az az elképzelés, hogy mindent át lehet fog-  
ni, méghozzá úgy, hogy hierarchizált elemekből építjük újra a tapasztalat egész  
építményét. Csakhogy a tapasztalat nem egy architektonikus rendet mutató  
kész építmény. Megpróbálhatom totalizálni, sőt: a filozófia alapvető tevékeny-  
ségei közé tartozik, hogy ezt teszi, ám mindig kiderül, hogy nem lehet totalizálni.

<sup>3</sup> Vö. MARION 2012: 29–33.

Benne is vagyok a világban, és nem is vagyok benne: én konstituálok, ugyanakkor benne vagyok abban, amit állítólag én konstituálok. Ezt nevezi Husserl „az emberi szubjektivitás paradoxoná”-nak.<sup>4</sup>

A sokat idézett és vitatott rankei célkitűzés, amely szerint a dolgokat a történetírónak úgy kell leírnia, „ahogyan azok megtörténtek”,<sup>5</sup> szintén a kívülállást és a kívülről való érdek nélküli rátekintést feltételezi és tekinti követendő modellnek. Ez a múltnak való átadottság koncepciója, ahol úgymond kizárólag a múltat engedjük érvényre jutni, anélkül, hogy a jelen bármilyen módon „meghamisítaná” azt, ami egykor történt. És ennek a párdarabja a jelen előtérbe állítása, tehát az a szintén gyakran hangoztatott elképzelés, hogy mivel a jelenben élünk, nem kell és nem szabad a múlton „elmerengeni”, hanem a jelennel kell foglalkoznunk. Mindkét elképzelés mögött az idő atomisztikus felfogása áll, az a feltételezés, hogy múlt, jelen és jövő különálló mozzanatok („atomok”), melyek közül valamelyiket előnyben kell részesíteni, és arra kell visszavezetni a többi mozzanatot. Az értelemképződés értelmében vett történeti tapasztalat azonban oda-vissza játék, cikkcakk-mozgás (ahogyan Husserl fogalmaz a *Válság*-könyvben),<sup>6</sup> amelyben együtt mozog és kölcsönösen határozza meg egymást jelen, múlt és jövő. A múltból az szólít meg, ami érdekes a számomra; viszont azt, hogy mi érdekes számomra, az határozza meg, hogy milyen történetben találok magamat. Megtört totalitásról van szó itt is.

### III. Érzelem és narratíva

Az érzelem és az elbeszélés kapcsán is gyakran a fenti aszimmetrikus szerkezet jelenik meg. A kérdés mindkét oldalról felvethető: abban a formában is, hogy az érzelmet torzítja el az elbeszélés, és abban is, hogy az elbeszélést torzítja el az érzelem.

Különösen az intenzív érzelmek – például a szerelem – kapcsán merülhet fel a gyanú, hogy vajon nem „csupán” arról van-e szó ezekben a látszólag leggyedibb esetekben is, hogy ezeket is szükségképpen úgy élem meg, ahogyan a hagyomány által közvetített történetekből, egyebek mellett irodalmi művekből megtanultam, azaz: hogy egy érzelem vajon nem egyirányúan meghatározott-e egy történet által.<sup>7</sup> A tárgyak tapasztalata kapcsán aligha zavar, hogy azokat ugyanúgy látom, mint mindenki más (ugyanazokat a fákat látom, mint mások), ám a szerelmet hajlamosak vagyunk sajátosan és kizárólagosan a sajátunknak tekinteni. Ám ha nem létezik minden narratívától független, és ebben

<sup>4</sup> Vö. HUSSERL 1998: 224. sk.

<sup>5</sup> „er [der gegenwärtige Versuch] will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen”, RANKE 1824, vi.

<sup>6</sup> Vö. HUSSERL 1998: I. kötet, 83.

<sup>7</sup> Vö. SCHELER 1932: 91. Scheler itt arról beszél, hogy „egy szerelmes kislány nem a saját élményeit érzi bele Júliába vagy Izoldába, hanem ezeknek a költői alakoknak az érzését érzi bele az ő saját kis élményeibe”.

az értelemben „magábanvaló” érzelem, akkor ennek a gyanúnak nincs alapja. A történetyszerűség nem egy előre kijelölt kényszer, hanem egy lehetőség-feltétel.

Másfelől azt is lehet mondani, hogy az érzelemhez képest az elbeszélés esetleges: ebben az esetben az elbeszélés mimetikus jellege kerül előtérbe, tehát az a kérdés, hogy egy narratíva mennyiben lehet képes reprezentálni egy előzetesen átélt érzelmet. A kérdés természetesen jogosult, ám megint csak túlságosan egyirányú viszonyt feltételez. Nem csupán arról van szó, hogy már maga az érzelem átélése is egy történet része, hanem arról is, hogy az „utólagos” elmesélés nem egyszerűen az „előzetesen” megélt érzelem leképezése, hanem egyben annak továbbformálása és kibontása is. A narráció nem egy előzetesen adott „anyagot” foglal valamilyen „formába”, hanem a forma és az anyag új együttesét teremti meg.

Az intenzív érzelmek kapcsán is megjelenik a személyes azonosság korábban említett problémája, az érzelem és a reflexió vagy öntudat viszonyának kérdése. Noha úgy tűnhet, hogy a szerelemben eltűnik az önreflexió, valójában nem létezik teljesen reflektálatlan szerelem (mámor, elragadtatás, ekstázis) sem: itt is a megtört totalitás dialektikus szerkezete van jelen. A mámor azért nem lehet teljes „önkívület”, a reflexió vagy öntudat maradéktalan eltűnése, mert ez azt jelentené, hogy nem lennék én, aki úgymond eksztatikus állapotban van. A mámor ezért csak mint határ lehet jelen: elérhetetlenül, az állandó közelítés teloszaként.

## Bibliográfia

- GOODMAN, N. (2003): Az újraalkotott valóságról (HABERMANN M. G. ford.). In: HORÁNYI Özséb (szerk.): *A sokarcú kép*. Typotex, Budapest. 41–103.
- HUSSERL, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana III). Martinus Nijhoff, Den Haag.
- HUSSERL, E. (1998): *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II.* (BERÉNYI G. – EGYEDI A. – MEZEI B. – ULLMANN T. ford.). Atlantisz, Budapest.
- MARION, J.-L. (2012): *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* (SZABÓ Zs. ford.). L'Harmattan, Budapest.
- RANKE, L. (1824): *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535.* G. Reimer, Leipzig-Berlin.
- SCHULER, M. (1923): *Idole der Selbsterkenntnis.* In: *Vom Umsturz der Werte.* Der Neue Geist Verlag, Leipzig.

## *A tudattalan érzelmek logikája*

A 19. század végén zajló pszichologizmus-vitáknak nemcsak az az eredménye, hogy bizonyos kutatási irányok és tudásterületek intézményesen elkülönültek egymástól (a pszichológia különvált a logikától, a filozófiától, a teológiától stb.), hanem az is, hogy az emberi tudat jelenségeinek kutatásában két különböző irány vált legitimmé. Az egyik irány a pszichét a természet jelenségeihez sorolta, és természettudományos eszközökkel vizsgálta, vagyis méréseket végzett, statisztikai vizsgálatokat készített, kísérleteket dolgozott ki, a másik irány viszont abból indult ki, hogy minden, ami az emberi tudatban történik, valamilyen értelemmel és jelentéssel rendelkezik. Ami azonban értelemmel rendelkezik, az nem mérhető, más módon kell vizsgálni. A 20. századi gondolkodás mérvadó irányzatainak alapítói mind az értelem fogalmából indultak ki: Freud az álmok értelmét vizsgálta, Husserl a tapasztalati élmények intencionális tartalmát, az úgynevezett felfogásértelemet, Frege pedig jelentés és jelölet, vagyis értelem és tárgy különbségét. Az álom mint értelemalakzat, az intencionális tartalom mint felfogásértelem, vagy a Gondolat mint logikailag strukturált értelemegész nyilvánvalóan nem mérhető és nem vizsgálható természettudományos módszerekkel vagy laboratóriumi körülmények között. Az értelem nem az empiria tárgya. A pszichoanalízis, a fenomenológia és az analitikus nyelvfilozófia (és még ide sorolhatnánk a hermeneutikát, a strukturalizmust és a dekonstrukciót) mind az értelem fogalmára támaszkodik. Még tömörebben: ezeknek az egyébként meglehetősen heterogén filozófiai és elméleti megközelítéseknek egyetlen közös pontjuk van, és ez a közös pont alapvető jelentőségű: nem a testtel szembeállított elméből, hanem az értelem fogalmából indulnak ki.

De mi a helyzet az érzelmekkel? Vajon az érzelmek vizsgálata is ilyen kettőséget mutat? Egy külső, biológiai, evolúciós, statisztikai és laboratóriumi megközelítést és egy „belső”, átélő, fenomenológiai vizsgálatot? Természetesen igen. De lépünk tovább. A kérdés ugyanis inkább az, hogy ha az érzelmek kapcsán fenomenológiai nézőpontot veszünk fel, akkor nem csúszunk-e a szélsőséges szubjektivizmus csapdájába? Véleményem szerint nem, ha az érzelmek vizsgálatát is össze tudjuk kötni az értelem és jelentés fogalmával. Vagyis ha az érzelmek logoszát, az érzelmek logikáját keressük.

Klasszikus vitakérdés a fenomenológiai hagyományban, hogy az érzések és érzelmek vajon intencionálisak-e, vagy sem. Vagyis vajon minden esetben tárgyra irányulnak, vagy vannak olyan érzelmek, amelyeknek nincs tárgyuk? Már Husserlnél megjelenik az a gondolat, hogy vannak intencionalitást mutató érzések (ha szeretek, akkor mindig valamit szeretek, ha dühös vagyok, akkor valamire vagyok dühös), és vannak nem intencionális érzések (a szélsőséges gyönyör,

a rendkívül heves fájdalom, valamint a hangulatok). De ez utóbbiak kapcsán is felmerül egy másodlagos intencionalitás: az erős fájdalom és a heves gyönyör tudati „napfogyatkozása” után tudatossá és értelmezetté válik az élmény, a hangulat pedig egy sajátos „horizont-intencionalitást” mutat: borús hangulatom nem valami konkrét tárgyhöz kapcsolódik (vagyis nincs közvetlen intencionális irányulása), viszont minden élmény és tapasztalat e borús hangulat háttére előtt, a borús hangulat horizontján jelenik meg, ahogy később Heidegger fogalmaz: a hangulat egy bizonyos módon mutatja meg a világot.

A tudattalan érzelmek logikájáról szeretnék beszélni, de nem a pszichoanalízis értelmében, bár a tudattalan mechanizmusának freudi felfedezése nyilvánvalóan használható kiindulópontot nyújtana, hiszen az eltolás, a sűrítés és a szimbólumképzés fogalma, valamint az elsődleges és másodlagos megmunkálás megkülönböztetése nagyon is alkalmas lenne arra, hogy az érzelmek értelmét és jelentését megközelítsük.

Három tézist fogalmazok meg:

1. Noha az érzelmek affektusokként is értelmezhetőek, hiszen testi, fiziológiai kötődést mutatnak, minden egyes érzelemnek és affektusnak van értelme.

2. Az érzelmek alaptípusai adottak vehető (öröm, harag, szomorúság, félelem, undor, meglepődés), ezeket az érzelmeket kultúrától függetlenül hasonló fiziológiai állapotok és hasonló arckifejezések kísérik. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy érzelmeink sematizáltak, vagyis mindig egy bizonyos értelemmel kapcsolódnak össze. Az érzelmek alaptípusai adottak, de hogy milyen tárgyak vagy helyzetek idézik elő, milyen kifejezést nyer, meddig fokozódhat, milyen helyzetben kell leltani, az már nem tekinthető adottnak, az tanult, kulturálisan kódolt, vagyis bizonyos értelemben sematizált. Érzelmi helyzetértékelésünkben annál is indokoltabb sematizálásról beszélni, mert egy bizonyos érzelmi mintázatnak megfelelően észleljük a helyzetet (bizonyos mozzanatokot alulészlelünk, másokat felülészlelünk), és erre az érzelmi mintázatra vakok vagyunk, hiszen ezen keresztül észlelünk mindent.

3. Az érzelmek egy speciális szituációban még az egyébként megszokottnál is bonyolultabban működnek. A személyközi helyzetekben ugyanis nem érzélemmentes tárgyakkal és helyzetekkel kerülünk érzelmi viszonyba, hanem érzelmekre ugyancsak képes más tudatokkal: érzélem kerül viszonyba érzélemmel.

Vagyis egyrészt minden érzélem értelemmel rendelkezik (kivéve talán az ijedséget, ami inkább az értelem pillanatnyi felfüggesztésének vagy megszakadásának tekinthető); másrészt minden érzélem komplex helyzetekben jelenik meg, és komplex rituálékban és szokásokban nyer kifejezést. Harmadrészt, érző tudatok viszonylatában nem egyszerűen még bonyolultabbá válik a helyzet, hanem úgy tűnik, hogy egy egészen más logika lép működésbe. Vagyis: az érzelmek értelmét, az érzelmek sematizáltságát és az érzelmek dialogicitását veszem kiindulópontnak. Nem a freudi értelemben vett tudattalan érzelmekről szeretnék beszélni, hanem az érzelmek sajátosan belső tükröződéséről, ami a tudat öntükrözésével és más tudatok általi tükrözésével függ össze.



## 1. A tudattalan két értelme

Abból az egyszerű megfigyelésből indulhatunk ki, hogy az érzések tipikusan olyan állapotok, amelyekről nem feltétlenül tudunk, de tudatossá tehetjük őket (ilyenek még a hiedelmek, meggyőződések, elvárások, ideológiák stb.) Még ha nem is vagyunk freudiánusok, vagy a pszichoanalízis valamelyik iskolájának elkötelezettjei, annyit minden esetre elmondhatunk Freuddal, hogy szemben a karteziánus meggyőződésekkel, úgy tűnik, hogy a tudat nem úr a saját házában. Ez fokozottan érvényes az érzelmekre. A tudat nem ura az érzelmeinek, noha természetesen mind a pszichológiai terápia, mind a filozófiai terápiák (epikureizmus, sztoicizmus, Descartes és Spinoza szenvedélyelmélete) arra törekednek, hogy a tudat urává váljon az érzelmeinek. Ne megszabaduljon tőlük, hiszen akkor a legfontosabb energiától szabadulna meg, hanem a rossz érzelmi felindulásokat elkölönítse a jó, örömteli, derűs, alkotó érzelmektől, és ez utóbbiakat pártolja.

Ám nem csak abban az értelemben nem ura a tudat az érzelmeknek, ahogy például a testének sem ura. Vagyis nem csak abban az értelemben, hogy az érzelmek a tudat számára teljesen át nem tekinthető homályos zónában helyezkednek el. Ez az elképzelés úgy fogná fel az érzelmeket, hogy azok valamiként tudatidegenek, külsők a tudathoz képest: a tudat transzparens önmaga számára, az érzelmek viszont nem transzparensnek, mert erősen testi természetűek. A kognitív szférában tiszta üvegen keresztül látja magát a tudat, az érzelmek esetében pedig tejüvegen keresztül. Azt hiszem, hogy ez nem helytálló megközelítés.

Másként kell megfogalmaznunk ezt az összefüggést: a tudat nem ura az érzelmeinek, mert az érzelmek nem ugyanazt a logikát követik, mint a tudatos gondolkodás. Bizonyos értelemben maga a tudat szakítja ketté az érzelmeket: lesznek tudott, felszíni érzelmeink, és lesznek olyan nem tudatosuló érzelmek, amelyek alkalmasint éppen ellenkező előjelűek, mint felszíni megjelenéseik, de mindenképp más logikának engedelmesskednek.

A tudatosuló érzelmek a tudat logikáját követik, vagyis egy minden ízében racionális logikát: ezt a félelmet most azért érzem, mert sokan vannak jelen a teremben; ezt a dühöt most azért érzem, mert a partnerem kényelmetlen helyzetbe hozott egy elejtett megjegyzésével; most azért sértődöm meg az apámra, mert nem vette figyelembe az én elképzeléseimet a kert átalakításában stb. Racionális okokat szerkeszttek az érzelmi állapotaimhoz, vagyis eleve az ok-okozat és az eszköz-cél logikában helyezem el az érzelmeket. A saját vágyamat egy eszköz-cél logikában ábrázolom, a helyzetet pedig ok-okozat relációban. És ez valóban ábrázolás: a tudat reprezentálja önmaga számára az aktuális állapotát. Ha ezzel a „felszíni” logikával szembeállítjuk a tudattalan érzelmeket, akkor nem valamiféle irracionális és szeszélyes szférát találunk. A tudattalan érzelmek nem vak, ostoba és kiszámíthatatlan indulatok. A tudat „mögött” működő érzelmek is racionálisak, csak épp más típusú logikát követnek. A tudatos érzelmek az ok-okozat és az eszköz-cél relációban racionalizálódnak, és ezáltal válnak életünk elmesélhető és vállalható mozzanataivá. A nem tudatos érzelmek nem ilyen értelemben racionálisak, de megvan a maguk logikája.

Milyen elemekből áll ez a logika?

Először is azt mondhatjuk, hogy az érzelmek nem pillanatnyi, atomi affektusok, hanem sajátos időbeliséggel rendelkeznek. Bármilyen érzelemről beszélünk, annak van időbelisége, az érzelmek egy bizonyos ideig tartanak, akár tudunk róluk, akár tudattalanul átszínezik a tevés-vevésünket. Ez azonban nemcsak azt jelenti, hogy kiterjednek az időben, vagyis nem pusztán homogén tartamot jelent: az érzelmek időbeli kiterjedése egy belső dinamikát mutat (pl. a vizsgától való félelem felváltva erősödik és csökken, bizakodó reménykedés és lemondó csüggedés között hányódunk stb.). Másrészt az érzelem nemcsak tart az időben és dinamikusan változik az intenzitása, hanem belső strukturáltsága is van: bonyolult értelmezési alakzatok kapcsolódnak hozzá, amelyek hol kioltani próbálják (megnyugtadjuk magunkat, hogy egyrészt felkészültünk a vizsgára, másrészt miért ne lenne szerencsénk, harmadrészt a múltkor kedvesen nézett ránk a vizsgáztató stb.), hol pedig felerősítik (nem, ez nem fog sikerülni, sikerült volna, ha még lett volna egy hetem, a tanár utál, soha sem volt szerencsém, az életem lejtőre került, nincs kiút). Az érzelem tehát strukturált, amennyiben váltakozó intenzitása különböző értelmezésekkel és például különböző fantáziaképekkel kapcsolódik össze. Végül azt is elmondhatjuk, hogy az érzelemnek, ahogy minden tudati állapotnak, van egy sajátos reflexivitása. Ez nem feltétlenül tudatos reflexiót jelent, hiszen felfokozott érzelmi állapotban nem is mindig vagyunk képesek reflektálni, sőt, a reflexió gyakran megszakítja az érzelmi állapotot (ha az örömet a reflexív önmegfigyelés kíséri, akkor többnyire az öröm is veszít intenzitásából). Ennek ellenére, mivel az érzelem időben tart, többnyire az érzelemre vonatkozó valamilyen tudattal jár együtt. Bármilyen dühösesek vagyunk, közben tudjuk, hogy dühösesek vagyunk. Nemcsak a dühöt okozó dologra irányul a tudatunk, hanem magáról erről a dühről is tudomása van.

Az érzelmeket tehát időbeliség, dinamika, strukturáltság és reflexivitás jellemzi. Mi következik ebből? Az, hogy az érzelem nem egy homogén affektus egydimenziós megjelenése. Az érzés legalább kétrétegű, de inkább többretegű. Tudott és tudattalan, látható és láthatatlan, vállalható és vállalhatatlan mozzanatok keveredése. Az érzelmek tudattalan dimenziója, vagy nem tudatosuló mozzanatai azonban nem a tudatos negációjaként, a tudatosság, a logikus jelleg és a racionalitás ellentétéként gondolandóak el. Sajátos logika működik itt, nem pedig a logika teljes hiánya. A tudattalan érzelmek logikájának számtalan aspektusa van, ezek közül most hármat szeretnék röviden bemutatni.

## 2. Az ellentét

WEÖRES Sándor azt írja *A teljesség felé* című írásában: „Gyűlölöd a gazdagokat? Tisztítsd ki gazdagság iránti vágyadat”.<sup>1</sup> Itt most nem a gondolat mint praktikus életbölcsség érdekes, hanem az a logika, amit egy érzelemben, a felfokozott

<sup>1</sup> WEÖRES S. 1995: 42.

gyűlöletben megragad. Ha egy érzelem túlságosan erős, akkor egyrészt kereshetünk hozzá racionális indokokat (pl. társadalmi igazságosság, az elnyomás elviselhetetlensége, emancipáció, humanitás stb.), de ezek gyakran bizonyulnak ideológiai „fedősztoriknak”. Az emberiség felemelkedésére való törekvés miatt még nem kell gyűlölni a gazdagokat. Ha valakiben ténylegesen erős, rögzült és állandó gyűlölet munkál egy bizonyos irányban, akkor könnyen lehet, hogy az érzelem valójában egy másik érzelmet rejt, egy olyan érzelmet, amit nem olyan könnyű racionalizálni, ráadásul nem is túl valószínű a megvalósítása. Ha nagy valószínűséggel nem leszek gazdag, mert nem vagyok elég ravasz, bátor, céltudatos, tettekre kész és tehetséges, viszont mindennél jobban vágyom az anyagi jólétre, de nem szívesen nézek szembe saját tehetségtelenségemmel, akkor tökéletesen logikus, sőt racionális a gazdagságra való vágyamat az ellentétébe fordítani. Itt nem valamiféle irracionális félreértelmezés lép fel, hanem egy másfajta logika lép működésbe. Az ok-okozat, eszköz-cél racionalitás szempontjából ez a lépés, persze, értelmezhetetlen, ezért úgy tűnik, mintha az érzelem legfontosabb jegye az irracionális lenne. Egy analógia: az euklidészi geometriában bizonyos transzformációk lehetetlenek, a topológiában azonban nagyon is lehetséges tórusz-tekercsről beszélni. Ugyanilyen értelemben azt mondhatjuk: a gazdagság vágya az ok-okozat felszíni logikájának értelmében nem változhat meg a gazdagság gyűlöletévé, anélkül, hogy megszűnne a gazdagság vágya lenni; a tudattalan érzelmek logikája értelmében valami nagyon is átalakulhat saját ellentétévé úgy, hogy közben azonos marad önmagával, mint egy tórusz-tekercs, ami egy lokalizálhatatlan ponton a saját ellentétévé fordul át úgy, hogy megmarad azonosként.

Ha nagyon vágyom valamire, de azt nem érhetem el, akkor a tudatos logika szerint vagy más utakat kell keresnem (eszköz-cél), vagy be kell látnom, hogy nem érhetem el és le kell mondanom róla (mivel az okozat elérhetetlen, meg kell szüntetnem az okot). Ha nagyon vágyom valamire, de azt nem érhetem el, akkor a nem tudatos logika eltekint az ok-okozat és az eszköz-cél relációtól, de nem valamiféle irracionális önkénnyel oldja meg a helyzetet, hanem önmagát fordítja meg: gyűlölni kezdi azt, amire vágyódik. Egy kudarcra ítélt szerelmi vágyakozásban is nagyon könnyen fordul át a rajongás megvetésbe. Hirtelen nem vonzónak, hanem gyűlöletesnek látjuk vágyunk tárgyát, és úgy tűnik, mintha már mindig is így láttuk volna. (És meghatározhatatlan az a pont, ahol az érzelem átfordult az ellentétébe.)

### **3. Az öntükrözés**

Az érzelmek egy másik aspektusa a reflexivitással függ össze, vagyis a tudat egy bizonyos öntükrözésével. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a tudat mintegy az érzelmen keresztül tapasztalja aktuális állapotát, hanem arról, hogy a tudat az érzelem átélése közben is tud az érzelemről. A tudat tud, és tud arról, hogy tud. Az észlelési tudat például egy szék tudata, de egyszersmind annak is tudata,

hogy most éppen egy szék a tárgya. Ez a hallgatólagos tudat a következő pillanatban átfordítható reflexív tudattá, de a reflexivitás már rátelepül erre az előzetes szerkezetre, amit Sartre találóan úgy nevezett: a tudat minden pillanatban tematikus tárgytudat és atematikus öntudat.

Lefordítva ezt az érzelmek problémájára: az érzelem átélésének pillanatában van egy bizonyos distanciánk az érzelemhez képest. Ez a nullához közelítő távolság nagyon sokféleképpen értelmezhető. Ha valaki teljesen azonosul például a dühével, akkor őrzöngővé válik, és őrzöngése idejére kiiratkozik a *sensus communis*ből. Többnyire azonban egy minimális distancia fennmarad a dühünkkel szemben, hiszen keressük a kifejezést, próbálunk meggyőzőek lenni, nem akarunk teljesen megőrülni, belefáradunk a saját indulatosságunkba, hirtelen megijedünk, hogy kárt okozunk, vagy ostobának néznek stb. Ilyen értelemben – és itt ugyancsak Sartre-ra utalhatunk – minden érzelem átélése egyszersmind az érzelem átélésének komédiája is. Ez, persze, nem azt jelenti, hogy ne lennének őszinte és spontán érzelmeink, inkább azt jelenti, hogy minden érzelem átélésében és kifejezésre juttatásában tanult, sematizált, ritualizált és kulturálisan kódolt mozzanatok sokasága vesz részt. Itt nem a hirtelen testi válaszokra, a 0,5-4 másodpercig tartó „érzelemepizódokra” (arckifejezés, testi válasz) gondolhatunk, hanem a hosszabb idejű érzelmekre és hangulatokra.<sup>2</sup> Ez a megfogalmazás („az érzelem egyszersmind az érzelem komédiája”) nem akar becsmérlő kifejezés lenni: inkább szembenállás avval a romantika óta uralkodó ideológiával, ami szerint az érzelem átélése bizonyos értelemben az élet teljessége, megszabadulás a tudat rideg logikájától, elmerülés az igazi élet áramában.<sup>3</sup>

A düh egyszersmind a düh színjátéka: ez úgy értendő, hogy az érzelemben van egy bizonyos reflexivitás. Nem egyszerűen tudok arról, hogy dühös vagyok, hanem ez a tudás egyszersmind fenn is tartja a dühöt. Kicsit absztraktabb nyelven: a düh érzelmének átélése visszatáplálódik a düh kiváltó okának eredeti tapasztalatába. Az ok-okozat felszíni logikájában ilyen mozzanat elképzelhetetlen. Az okozat sohasem befolyásolja utólag az okot, hiszen a lineáris időben szigorúan egymásra következő mozzanatokról van szó: az okozat nem előzheti meg az okot. Az érzelem esetében egy tudattalan logika működik és ott lehetséges ez a fajta reflexivitás: a helyzet által kiváltott érzelem visszahat magára a kiváltó helyzetre, az eredmény visszatáplálódik a kezdetbe, és például létrejön a fokozódó düh jelensége. Egyre jobban látom, hogy mekkora aljasságot követek el ellenem, egyre jobban felháborodom ezen a váratlan aljasságon és azon, hogy mennyire naiv módon hagytam magam megtéveszteni, egyre világosabban látom a szándékosságot, saját naivitásomat, a másik elvetemültségét, stb., és a dühöm fokozódik. A felszíni logika azt mondja: ha ez a kiváltó ok, akkor logikus, hogy dühössé válok, és amilyen erős a kiváltó ok, olyan intenzív lesz a dühöm.

<sup>2</sup> Vö. (OATLEY, K. – JENKINS, J.M. 2001: 159.)

<sup>3</sup> Az érzelmekről szóló gondolkodásunkat még nagyon mélyen meghatározza a felvilágosodás és a romantika ellentéte, amely ész és érzelem, mechanikus és szerves, részleges és egészes, racionális és intuitív ellentéteiben rajzolódik ki.

A tudattalan logika viszont azt mondja: ez a kiinduló helyzet, dühös vagyok, minél jobban érzem a dühöt, annál jobban látom, hogy jogos a dühöm, hiszen annál jobban látom a kiinduló helyzetben rejlő okokat: minél dühösebb vagyok, annál tisztábban látom, hogy jogos a dühöm, és annál dühösebb vagyok.

Az érzések átéléséhez egy bizonyos elvárás is kapcsolódik: ha már érzek valamit, akkor annak a legteljesebb érzésnek kellene lennie. Ha szenvedek, akkor szenvedésem legyen tiszta és nemes szenvedés. Ám amennyiben tudok arról, hogy szenvedek, akkor még van egy kis távolságom a szenvedéstől, tehát nem vagyok igazán azonos a szenvedéssel, még hiányzik valami. Furcsa körkörösség indulhat el egy ilyen helyzetben: mivel tudok arról, hogy szenvedek, hiszen még élek, a tudatom éber, nem haltam bele a szenvedésbe, ezért felismerem, hogy talán nem is igazán szenvedek. Ettől a felismeréstől azonban nyomban ismét szenvedni kezdek: egyszerre elborít az a nyomasztó érzés, hogy még szenvedni sem tudok. Meg vagyok fosztva az örömtől, és ezért szenvedek; de attól a titkos gyönyörűségtől is meg vagyok fosztva, hogy átéljem a valódi szenvedés tiszta és felemelő intenzitását.<sup>4</sup>

Az érzésekhez kapcsolódik egy bizonyos aktivitás vagy passzivitás. Ritkák a teljesen passzívan elszenvedett események és az ezekből fakadó érzések (a szerelmünk megcsal, elveszítjük az állásunkat, agresszió áldozatai leszünk, meghal egy szerettünk). Ezekről az esetektől eltekintve azt mondhatjuk, hogy némiképpen aktívan irányítjuk, vagyis fogadjuk el az érzéseket. Ebből kétfajta logikai lehetőség adódik, és mindkettő megjelenik az érzelmi életünkben: (A) Minden olyan negatív érzésben (düh, szenvedés, kétségbeesés, sértettség stb.), amelyben nem vagyok teljesen kiszolgáltatott a helyzetnek (mint például a veszteségben és gyászban), vagyis valamennyire én irányítom az érzést, van egy adag „metaöröm”, hiszen átélhetem és kifejezésre juttathatom az érzést, nem csupán passzív elszenvedője vagyok. És van egy adag „metaszomorúság” is, hiszen soha nem sikerül tökéletesen azonosulnom az érzéssel, noha annyi szép és vonzó kifejezését olvastam, láttam, hallottam már ugyanennek az érzésnek. Ami másnak sikerül, láthatóan nekem nem sikerül teljesen. Nem elég, hogy szenvedek, vagy dühös vagyok, de sajnos olyan hétköznapi és jelentéktelen módon szenvedek és vagyok dühös, hogy abban semmi értékes nincs, semmi jelentőségteljes. (B) A nem teljesen passzívan átélt érzéseket is úgy fogom fel, mintha tökéletesen passzív lennék, és az érzés mintegy lecsapna rám. A dühöm uralhatatlan, hiszen mennyire megsértettek, a bánatomban vigasztalhatatlan vagyok, hiszen nem vettem komolyan, sértettségem nem ismer határokat, hiszen milyen gyalázzatosan kigúnyoltak stb. Bizonyos értelemben kényelmesebb úgy tenni, mintha passzív elszenvedője lennék az egész helyzetnek, mert így belemenekülhetek az érzésbe, anélkül, hogy reagálnom kellene a helyzetre.

<sup>4</sup> Sartre ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Ha szenvednem kell, azt szeretném, hogy szenvedésem ragadjon magával, mint egy vihar [...], de a hatalmas és homályos szenvedés, ami önmagamon kívülre vinne, mindig csak szárnyával érint meg, s nem vagyok képes megragadni azt, mindig csak *magamat* találok, magamat, aki panaszkodik, magamat, aki nyög, magamat, akinek hogy megvalósítsa a szenvedést, ami vagyok, szüntelenül a szenvedés komédiáját kell játszania.” (SARTRE, J.-P. 2006: 136.)

#### 4. Vágy és kettős kötés

Egy további aspektus ugyancsak a tudat önmagát tükröző természetéhez, ám ezúttal a tudat más tudat általi tükröződéséhez tartozik. A karteziánus tudat fogalma sok tekintetben megingott, sőt megrendült a 20. században: a tudat nem teljesen transzparens önmaga számára (test, ösztönök, tudattalan); a tudat nem önmagát alapozza meg, hanem eleve csak egy interszubjektív játéktérben létezik (diológusfilozófiák). Mindkét megfogalmazás valamilyen módon alkalmazható az érzelemelméletekre, hiszen érzelmeink világosan összefüggnek testi, ösztönös, tudattalan mozzanatokkal, valamint a másikkal való viszonyunkkal is. Van azonban itt egy további mozzanat, amely érdekesen megvilágíthatja a tudattalan érzelmek logikáját. Hegel volt az első, aki *A szellem fenomenológiájában* az öntudatot vágyként határozta meg, mégpedig olyan vágyként, amely elismerésre tör, vagyis harcol az elismerésért. Az öntudatban Hegel szerint a tudat nem önmagát alapozza meg, hanem eleve csak egy másik tudat elismerése által válik képessé arra, hogy valami legyen, vagyis meghatározást nyerjen. Az érzelmek a tudatok egymáshoz való viszonyában a tükröződés, az ellentétesség és a komplementaritás viszonyába kerülnek. Ez az interszubjektív kapcsolatoknak nem egyszerűen egy szociálpszichológiai dimenziója, és nem is olyan evolúciós pszichológiai felfogása, amely szerint az érzelem alkalmassá tesz minket a csoporton belüli hatékony egymásra hangolódásra. Hegel az öntudatnak azt a sajátosságát ragadja meg, hogy az önmagunkról való tudatot mindig egy másik tudat közvetíti, az öntudat nem nyugalmas tudás önmagunk létezéséről, hanem elemi nyugtalanság. A nyugtalanság abból táplálkozik, hogy nem tudjuk önmagunkat megalapozni, saját létünk értelmét is bizonyos mértékig egy másik tudattól kapjuk.

*A szellem fenomenológiája* híres úr–szolga fejezete – Alexandre Kojève 30-as években elhangzott párizsi előadásai nyomán – a 20. századi francia gondolkodás egyik meghatározó inspirációs forrásává vált. A tudatok függés és függetlenség, alárendeltség és fölérendeltség, szolgaság és uralom bonyolult viszonyrendszerében állnak. A tudat végső vágya, amennyiben a tudat nyugtalanság, és nem önmagának való elégségesség, az, hogy egy szabad, önálló és dönteni képes tudat elismerje. Ugyanakkor a tudat rá akarja venni a másik tudatot, hogy elismerje. A tudat ugyan mindent megtesz azért, hogy kiváltsa azt az elismerést, ennek azonban csak akkor van értéke a számára, ha a másikban szabadon születik meg. Ebben a pillanatban pedig már előttünk áll a paradoxon: amit a tudat akar, annak épp az ellenkezőjét váltja ki, hiszen rá akarja kényszeríteni a másik tudatra, hogy az ismerje el őt, de ha ezt kényszer alatt teszi a másik, akkor az elismerése már nem ér semmit, hiszen nem elismerés, hanem engedelmesség. Az elismerést nem tudja kikényszeríteni, de nem tud lemondani az elismerés vágyáról sem.

A másikkal kapcsolatos érzelmeknek még az ennél egyszerűbb eseteiben is megjelenik a tükröződés logikája: például ha dühös vagyok a partneremre, akkor a düh mértéke függ az ő reakciójától is. Ha elismeri dühöm jogosságát, akkor enyhül a düh, ha viszont kétségbe vonja a dühöm megalapozottságát, vagy

egyszerűen csak meg akar nyugtatni azzal, hogy bagatellizálja azt, ami miatt dühös vagyok, akkor még dühösebb leszek, ő esetleg még inkább hárit, háritásával pedig még jobban ingerel stb. Ha egy érzelem a másakra vonatkozik, akkor ez az érzelem a legritkább esetben marad független a másiktól erre az érzelemre adott reakciójától.

A vágy azonban különösen bonyolult képet mutat. A 20. századi gondolkodás egyfelől filozófiai problémaként fogja fel a vágyat (vagyis a vágy már nem a gondolkodással szembeni nyers, testi készletés vagy ösztön, hanem valamiként a szubjektum lényegi mozzanata), másfelől a vágy fogalmát igyekszik kiszabadítani a freudi keretből, mivel a vágy szexualitással való azonosítása túlságosan leszűkítőnek tűnik. Lacan szerint a vágy a Másik vágya, a kifejezés mindkét értelmében. Egyrészt vágyunk mindig egy másik emberre irányul, még akkor is, ha látszólag dolgok és javak jelentik a vágy tárgyát. Valójában bizonyos javak megszerzésével is a másik elismerését akarjuk kivívni. Nincs olyan vágytárgy, amely ne egy másik ember alakjához kötődne. A kifejezés másik értelme bonyolultabb: nem egyszerűen a Másikra vágyom, hanem a Másik vágyára. Vagyis nem arra vágyom igazán, hogy birtokoljam és megkapjam a Másikat, hanem arra, hogy az ő vágya rám irányuljon: én akarok vágyának tárgya lenni. A vágyban tehát kettős mozgás figyelhető meg: úgy vágyom a másakra, hogy nemcsak az ő személyére vágyom, hanem arra, hogy ő mindennél jobban vágyjon rám. Különös ez a dialektika: a vágy tulajdonképpen tárgya nem egy dolog vagy egy személy, hanem egy másik vágy, és a vágy lényegi mozzanata, hogy ez a másik vágy ránk irányuljon.

A vágyban egy olyan körkörös logika működik, amit nem lehet megszelídíteni – hiszen ha lehetne, akkor vágyként szűnne meg létezni. Azt akarom, hogy a másik mindennél jobban vágyjon rám, és csak rám vágyjon, de egyszersmind ezt a vágyat szabadnak akarom tudni. A paradoxon abból fakad, hogy birtokolni akarok valamit, amit nem lehet (a másik szabadságát), és nem tudok lemondani erről a birtoklási vágyról anélkül, hogy magáról a vágyról mondanék le, miközben éppen ez a birtoklási vágy teszi lehetetlenné a vágy megvalósítását.

Az egymást tükröző, egymással felelő személyközi érzelmek működés-módját leginkább a kettős kötés logikájával jellemezhetjük. Ezt a logikát, azt hiszem, sem az ok-okozat, sem az eszköz-cél logikájával, sem pedig játékelméleti modellekkel nem lehet jól ábrázolni.

A szerelmi partnerek közötti érzelmi viszonyok tükröződése (pl. az egyik fél féltékenysége a másiktól riadt megfelelési kényszerszerűen vált ki, de ez az elsőt nem elégíti ki: nem meghunyászkodást akar, hanem teljes, szilárdan vállalt akaratot, ami ugyanakkor 100%-ban az ő személyére irányul) paradox logikához vezet. De vehetünk más példát is, például szülők és gyermekek egymásra vonatkozó bonyolult elvárásait. Itt is gyakran a kettős kötés logikája működik. „Azt akarom, hogy ne a tévét bámuld – mondja a szülő a gyermekének –, hanem olvass. De ne azért olvass, mert én mondom, hanem azért, mert olvasni jó.” Vagy a felnőtté vált gyermek a szülői szeretet és törődés hiányára építve kijelenti: „Csak kötelességből segítesz, valójában nem is szeretsz”. Ugyanaz az önfelszámoló



logika. Ha szülő ilyenkor bizonygatni kezdi szeretetét, már védhetetlen pozícióba kerül, hiszen egy érzés nem bizonyítható, ha elfogadja, hogy úgysem bizonyíthat, akkor viszont elfogadja, hogy gyermeke őt szeretetlen és hideg szívű lénynek látja. A kettős kötés logikája a lehetetlent kívánja: azt akarom, hogy tedd azt, amit én akarok, de magadtól! Alapmodellje a „Légy spontán!” felszólítás. „Légy spontán!” – mondja az egyik ember a másiknak, és máris lehetetlent követel, hiszen ha az illető spontán lesz, akkor valójában engedelmeskedett a felszólításnak, vagyis nem spontán, ha viszont nem tud eleget tenni a felszólításnak, akkor ugyancsak nem spontán.<sup>5</sup>

„Csak akkor felelsz meg az elvárásomnak, ha őszintén szeretsz, és nem valamilyen elvárásnak akarsz megfelelni.” Meg lehet egy ilyen szerelmi elvárásnak felelni? Szigorú értelemben természetesen nem. Ennél kevesebbet azonban nem követelhet egy olyan szerető, akit negatív érzelmi attitűdök (féltékenység, kishitőség, érzelmi bizonytalanság) határoznak meg. Orwell 1984 című regényében O'Brien a következőket mondja Wilsonnak: „Mi nem elégszünk meg a negatív engedelmességgel, még a legnyomorultabb megalázkodással sem. Ha végül is megadod magad nekünk, annak saját szabad akaratodból kell megtörténnie”. Világos és egyértelmű megfogalmazása ez annak a kettős kötés logikának, ami valószínűleg minden valóban totalitáriánus rendszert jellemez. Egy későbbi jelenetben pedig a következő szavak hangzanak el: „Jó. Akkor hát itt az ideje, hogy megtedd az utolsó lépést. Szeretned kell a Nagy Testvért. Nem elég engedelmeskedned, szeretned kell”.<sup>6</sup>

S még egy utolsó kérdés: vajon ezek a különös, gyakran paradox logikák csak a negatív érzelmekben működnek? Úgy tűnik, igen. A negatív érzelmekben ugyanis az énhatárok a világgal és a többiekkel szemben megerősödnek és kontúrossá válnak. A pozitív és örömteli érzésekben ezzel szemben, úgy tűnik, gyengülnek az énhatárok. Ezzel azonban nem egy felszíni, ok-okozati logika jut érvényre, ugyanis a szeretet érzésében is működik egy sajátosan tudattalan logika: ez a feloldódás, kiengesztelődés és egységesülés logikája. A kettős kötés paradoxonát csak az ellentmondást elviselni képes szeretet oldhatja fel.

## Hivatkozások

- KOLLÁR J. (2011): Légy spontán! (A kettős kötés logikája). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1, 63–76.  
 OATLEY, K. – JENKINS, J.M. (2001): *Érzelmek* (LUKÁCS Á. ford.). Osiris, Budapest.  
 ORWELL, G. (2006): 1984 (SZÜGYÁRTÓ L. ford.). Európa, Budapest.  
 SARTRE, J.-P. (2006): *A lét és a semmi* (SEREGI T. ford.). L'Harmattan, Budapest.  
 WEÖRES S. (1995): *A teljesség felé*. Tericum, Budapest.

<sup>5</sup> A kettős kötés mechanizmusáról jó összefoglalást ad (KOLLÁR J. 2011: 83–76.)

<sup>6</sup> ORWELL, G. 2006: 281, 310.

**Pólya Tibor**

## *Múltbeli érzelmek újraélése és a történetek idői szerveződése*

### *Köszönetnyilvánítás*

A tanulmányban bemutatott kutatásokat az OTKA 67914 számú pályázata támogatta. A tanulmány megírását a Bolyai Kutatási Ösztöndíj támogatta.

### **Bevezetés**

A történeteket széles körben alkalmazzák az érzelmek pszichológiai kutatásában. Narratív terminusokban fogalmazva a történeteket felhasználó pszichológiai vizsgálatok elsősorban a történetekben szereplőként megjelenő személy érzelmeinek (például STEIN–HERNANDEZ 2007), illetve a történet hallgatójában vagy olvasójában megjelenő érzelmek (például OATLEY 1999) tanulmányozására vállalkoznak. A történetet elbeszélő személy érzelmei, amelyek a történet elbeszélése során jelennek meg azonban viszonylag kevés figyelmet kaptak ezekben a vizsgálatokban. Ebben a tanulmányban emellett érvelek, hogy a történetek az elbeszélő személy érzelmi folyamatainak, illetve érzelmi állapotának kutatásában is felhasználhatók. Álláspontom kifejtéséhez először megvizsgálom a történetek és az érzelmek idői szerveződésének kapcsolatát, majd pedig áttekintem azon empirikus pszichológiai vizsgálatok eredményeit, amelyek a történetek idői szerveződése és az elbeszélő érzelmi állapota közötti kapcsolatra vonatkoznak.

LABOV ÉS WALETZKY (1967; LABOV 1972) közel ötven évvel ezelőtt megjelent írásában a történet elbeszélését a múltbeli személyes élmények újraélésének eszközeként tekintették. A történetmesélést kísérő érzelmek, illetve az önéletrajzi emlékezet modern kutatása megerősíti Labov és Waletzky elképzelését a múltbeli élmények újraéléséről. Bár nem szükségszerű, hogy emlékeink felidézésekor történet formában is beszámoljunk azokról, de abban az esetben, amikor történetet mondunk, nagyrészt múltbeli eseményekről beszélünk, a történet mesélés során ezért aktívak az emlékezeti előhívási folyamatok, ami lehetőséget ad a múltbeli élmények újraélésére.

### **A történet és az érzelmek idői szerveződésének kapcsolata**

A történet időben és kauzálisan összekapcsolt események sorát beszéli el (például LÁSZLÓ 2008; RIMMON-KENAN 1983). A történetbe foglalt eseménysor időben lehatárolt: a történet az eseménysor első és utolsó eseménye közötti időszakot tekinti át. Az időbeli lehatároltság mellett a történet idői szerveződésének másik

fontos eleme, hogy a történet megőrzi a történet tartalmát adó narratív elemek (események, szereplők és körülmények) idői viszonyait. Az idői viszonyok megőrzése különbözteti meg a történet beszédműfaját más beszédműfajoktól, mint például az érveléstől vagy a leírástól (például SMITH 2003). Az idői viszonyok megőrzéséből következően a történetbe foglalt események között időbeli kapcsolat is van. Ez azt jelenti, hogy egy történet bármely két eseményéről el tudjuk dönteni azt, hogy melyik történt előbb, vagy pedig nagyjából egy időben történtek. A történet meghatározásának vannak olyan szigorúbb meghatározásai, amelyek azt is tartalmazzák, hogy a történetben csak egyedi események szerepelhetnek és ezeknek az eseményeknek ugyanolyan sorrendben kell megjelenniük a történetben, ahogy a valóságban megtörténtek (például LABOV–WALETZKY 1967). A későbbiekben látni fogjuk majd, hogy ezek a további megkötések nem minden esetben teljesülnek, azonban az események idői viszonyainak megőrzéséből, illetve a szigorúbb megkötések akár részleges teljesüléséből következően a történetnek gazdag idői szerkezete van.

Az érzelmekre rendszerint állapotokként gondolunk, az érzelem pszichológiai kutatásában azonban több összetevőt tartalmazó dinamikus folyamatként határozzák meg az érzelmeket (például SCHERER 2009). Az érzelmi folyamat leggyakrabban említett összetevői a következők: kiváltó esemény, kiértékelési folyamatok, fiziológiai változások, kifejező viselkedés, szubjektív élmény és cselekvéskészlet. Az érzelmek esetén kevésbé tűnik lényegesnek az idői szerveződés, pedig az érzelmeknek vannak időbeli jellemzőik (AVERILL 1994). Az érzelmek átmeneti mentális jelenségek (BAUMEISTER 2005). Amennyiben az érzelmi folyamat összetevőinek megjelenését és eltűnését is figyelembe vesszük, akkor könnyen beláthatjuk, hogy az érzelmek változó folyamatok összessége, így az érzelmeknek is bonyolult idői szerkezete van. Újból narratív terminusokban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy ezek a megállapítások a történetben szereplőként megjelenő személy érzelmeire vonatkoznak. Azonban úgy gondoljuk, hogy a megállapítások az elbeszélő személy érzelmi állapotára is érvényesek. Az elbeszélő személy érzelmi állapota is lehatárolt időben, hiszen vélhetően az elbeszélő személy, akkor kerül érzelmi állapotba, amikor belekezd a történet elmesélésébe, és feltehetően a történetmesélés befejezése után megszűnik az elbeszélő személy érzelmi állapota. Az elbeszélő személy érzelmi állapotában is megjelenhetnek az érzelmi folyamatok összetevői. Egyrészt az elbeszélő előhívhatja a múltbeli összetevők reprezentációit az önéletrajzi emlékezet rendszeréből. Másrészt az elbeszélőnek arra is lehetősége van, hogy újra elvégezze a múltbeli események érzelmi kiértékelését (LEVINE–PROHASKA–BURGESS–RICE–LAULHERE 2001). Az érzelmi kiértékelési folyamatok eredményétől függően is érzelmi állapotba kerülhet az elbeszélő, amely állapotnak megvannak a saját összetevői. Mivel az elbeszélő személy érzelmi állapota is lehatárolt időben, illetve számos, nem egyszerre megjelenő összetevőt tartalmaz, feltételezhetjük, hogy az elbeszélő személy érzelmi állapotának is gazdag idői szerveződése van. Az időbeli szerveződés gazdagsága önmagában nem igazolja azt, hogy valóban van kapcsolat a történetek és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése

között, viszont megteremti annak lehetőségét, hogy megvizsgáljuk e kapcsolat fennállását.

A cselekvés kategóriájának elemzése azonban arra mutat rá, hogy szoros kapcsolat van a történet és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése között. Az érzelem pszichológiai kutatása feltárta azt, hogy az érzelmek többféle módon is kapcsolódnak a cselekvésekhez. Az érzelmek például cselekvési késztetésekkel járnak együtt (FRIJDA 1986). Az egyes érzelmekhez kapcsolódó cselekvések azonban nemcsak belső késztetésekből eredhetnek, hanem az érzelem megfelelő kifejezéséhez is hozzájárulhatnak jellemzően társas helyzetekben (BODOR 2004, 2014, SARBIN 1989). Az érzelmek emellett az adott érzelmi kategóriához nem kapcsolódó cselekvések modulációjában is megjelenhetnek, például abban, hogy gyorsabbá vagy lassabbá tesznek egy cselekvést (LAMBIE–MARCEL 2002). Az érzelmek továbbá irányt is adhatnak a cselekvésnek: van, hogy az emberek bizonyos érzelmek átélése érdekében alakítják cselekvésüket (BAUMEISTER 2005). A történetek így valójában olyan cselekvéssort mutatnak be, amelyekből akkor is következtethetünk a múltbeli érzelmekre, ha azok nem kerülnek explicit megnevezésre a történetben (PÉREZ 2007). Narratív terminusokban fogalmazva az itt említett elképzelések a szereplő cselekvései és a szereplő érzelmei közötti kapcsolatra vonatkoznak. Ugyanakkor a történet elbeszélése is tekinthető cselekvésnek, és a cselekvés és az érzelmek szoros kapcsolatát látva feltehető, hogy a történetmesélés, mint cselekvés szintén szoros szálakkal kapcsolódik az elbeszélő személy érzelmeihez. Könnyen elképzelhető, hogy az elbeszélő érzelmi állapotához is kapcsolódnak cselekvési késztetések, illetve az elbeszélő érzelmi állapota kifejezheti vagy modulálhatja a cselekvésként értelmezett történetmesélést. A történetmesélés cselekvését továbbá valamely átélni kívánt érzelem is befolyásolhatja. Habár nem az idői szerveződésre vonatkozóan, de vannak olyan empirikus vizsgálati eredmények, amelyek azt mutatják, hogy nem független egymástól az elbeszélő személy érzelmi állapota és az elbeszélő történet szerkezete. GOBBO–RACCANELLO (2007) például pozitív és negatív érzelmi állapotban lévő gyermekek által elmesélt történetek szerkezetét hasonlította össze. Azt találták, hogy az érzelmi állapot valenciája összefüggést mutat a történet komplexitásával, illetve a szereplőnek tulajdonított ágencia mértékével. WENNERSTORM (2001) az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitása és az értékelések előfordulása között állapított meg összefüggést. Ezen vizsgálati eredmények alapján azt várhatjuk, hogy a történet szerkezet más összetevői esetén is, így az idői szerkezet esetében is találhatunk összefüggést az elbeszélő személy érzelmi állapota és az elbeszélő történet szerkezete között.

Korábban, a történetek idői szerkezetének tárgyalásakor szó volt arról, hogy a történetbe foglalt események, és így a cselekvések is megőrzik idői viszonyait. A cselekvéseknek ez a jellemzője azonban nemcsak azt teszi lehetővé, hogy a történeteknek gazdag idői szerkezete legyen, hanem azt is, hogy az elbeszélő érzelmeinek is bonyolult idői szerveződése legyen. A cselekvés kategóriájának elemzése így azt tárja fel, hogy van kapcsolat a történetek idői szerveződése és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése között.

## Az idői szerveződés összetevői

Az eddigiek során két megállapítást fogalmaztunk meg. Egyrészt a gazdag idői szerkezet megteremti annak lehetőségét, hogy kapcsolatot keressünk a történetek és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerkezete között. Másrészt a cselekvés kategóriájának elemzése alapján azt láthatjuk, hogy szoros kapcsolat van a történetek és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése között. A gondolatmenet folytatásként ebben a részben olyan pszichológiai vizsgálatok eredményeit tekintem át röviden, amelyek empirikus módszerek alkalmazásával igazolják azt, hogy a történet idői szerveződése összefügg az elbeszélő érzelmi állapotának minőségével. Az érzelmekutatásban két jellemzőt használnak elterjedten az érzelmi állapot minőségének jellemzésére, az intenzitást és a valenciát. Elsősorban olyan vizsgálatok eredményeiről lesz szó, amelyek az elbeszélő személy érzelmeit vizsgálták, de megemlítek olyan eredményeket is, amelyek a szereplő vagy a hallgató érzelmeire vonatkoznak, abban az esetben, ha fontos megállapítást tesznek a történetek idői szerveződéséről. Az érzelmek kutatása mellett szó lesz olyan vizsgálatokról is, amelyek az önéletrajzi emlékezet területére esnek. Ennek az az oka, hogy az önéletrajzi emlékezet kutatásában is fontos kérdés az, hogy hogyan őriznek meg és idéznek fel érzelmetli emlékeket az emberek (például BERNTSEN–RUBIN 2006; KÓNYA 2005; PAPP–MARNÓ–KÓNYA 2004; RUBIN–FELDMAN–BECKHAM 2004; SZÖLLŐSI–FAZEKAS–KÓNYA 2013). Az önéletrajzi emlékezeti rendszer hierarchikus szerkezetbe szervezve tartalmazza az életünk eseményeire vonatkozó tudásunkat (például CONWAY 1996). A hierarchia legfelső szintjén az életperiódusok helyezkednek el (például egyetemi évek), ez alatt találjuk az általános vagy kiterjedt események szintjét (például gólyatábor). Végül pedig a hierarchia legalsó szintjén találjuk az egyedi események reprezentációit (például amikor beléptem a gólyatábor kapuján). Az önéletrajzi emlékezetben tárolt eseményekhez kapcsolódó érzelmi összetevő az egyedi reprezentációk szintjén helyezkedik el. Ebből következően a múltbeli élmények újraélésének lehetősége az egyedi emlékezeti reprezentációk előhívásához kapcsolódik. Amikor a személy a hierarchia magasabb szintjeiről hív elő információt az érzelmi összetevő kevésbé aktiválódik.

A történet idői szerveződésének hét jellemzőjét tekintem át. Az események *időli lokalizációja* a történet idői szerveződésének alapvető jellemzője. Az időli lokalizációhoz tartoznak mindazok az információk, amelyek arra a kérdésre adnak választ, hogy mikor történt az esemény. A válasz megadáshoz az szükséges, hogy az elbeszélő expliciten elhelyezze a történetbe foglalt eseményeket a kronológikus idő skáláján (például EHMANN–GARAMI–NASZÓDI–KIS–LÁSZLÓ 2007). Az időli lokalizáció kötelezően megjelenik a történet orientációs részében, de később is előfordulhat a történetben (LABOV 1972). Egy vizsgálatunk (PÓLYA–KOVÁCS 2011) azt állapította meg, hogy az időli lokalizáció előfordulásának gyakorisága egyedi és kiterjedt emlékekben összefügg a narrátor érzelmi állapotának intenzitásával: minél gyakrabban fordul elő időli lokalizáció a történetben, annál alacsonyabb az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitása. Ezt az összefüggést azzal

magyarázzuk, hogy az idői lokalizáció gyakorisága összefügg a felidézett emlék időbeli kiterjedtségének mértékével. Az egyedi emléket elmesélő történetben kevesebb az idői lokalizáció: mivel az egyedi emlék esetében a történetbe foglalt események időben közel vannak egymáshoz, kevés idői lokalizáció is elegendő. Kiterjedt emléket elbeszélő történetben az események időben távolabb vannak egymástól, így több idői lokalizáció szükséges. Az idői lokalizáció gyakorisága tehát azért mutathat összefüggést az elbeszélő érzelmi állapotának intenzitásával, mert az idői lokalizáció gyakorisága azt jelzi, hogy a hierarchikusan szervezett önéletrajzi tudás mely szintjéről hív elő információt az elbeszélő személy. Ahogy korábban már említettük, az érzelmi összetevő az egyedi önéletrajzi emlék szintjén reprezentálódik, így egyedi emlék előhívásakor magas az átélt érzelmi intenzitás.

A történet idői szerveződésének legrégebb óta vizsgált jellemzője az események történetbeli előfordulásának *sorrendje*, amely megegyezhet, de el is térhet a múltbeli események megtörténtének sorrendjétől. Az orosz formalisták a fabula és a szűzsé fogalompárjával írták le a történetek idői szerkezetének ezt a jellemzőjét. A pszichológiai vizsgálatok az eseményszerkezet és diszkurzus szerkezet fogalompárját használják. A diszkurzusszerkezet és az érzelmek között meglévő szisztematikus kapcsolatot BREWER és LICHTENSTEIN (1981; 1982) vizsgálatai tárták fel az olvasó érzelmeivel kapcsolatban. A szerzők által kidolgozott strukturális affektus elmélet szerint (BREWER–LICHTENSTEIN 1982) a kíváncsiság, a feszültség és a meglepődés affektusai eltérő típusú diszkurzusszerkezettel váltható ki a történet olvasójában. Feszültséget akkor élnek át a történet olvasói, ha a történet szempontjából kritikus információról már a történet elején értesülnek, a kifejtlet bemutatása előtt azonban sok közbülső esemény bemutatására is sor kerül a történetben. A kíváncsiság és a meglepődés esetében közös az, hogy az olvasó a történet későbbi pontján értesül a kritikus információról, a kíváncsiság esetében azonban tudja az olvasó, hogy nem ismeri a kritikus információt, míg a meglepődés esetén a kritikus információ elhallgatásáról nincs tudomása az olvasónak. Habár a strukturális affektus elmélet a történetet olvasó személy érzelmi reakciójára vonatkozik, gondolatmenetünk szempontjából azért fontos ez az elmélet, mert azt fogalmazza meg, hogy a történet idői szerveződése meghatározza a történet által kiváltott érzelmi állapot minőségét.

A történet idői szerveződésének leírását GENETTE (1980) további két jellemzővel egészítette ki. Az egyik jellemző az események *tartama*, ami azt jelenti, hogy milyen hosszan beszél az elbeszélő valamely eseményről. A tartam azáltal kapcsolható az elbeszélő személy érzelmeihez, hogy egyértelmű viszonyban van az elmesélt események/cselekvések részletezettségével. Az az esemény vagy cselekvés, amelynek leírására az elbeszélő személy sok időt szentel, azaz hosszú a tartama, részletezetten jelenik meg a történetben. Pszichológiai vizsgálatokból (például SEIDLITZ–DIENER 1998) tudjuk, hogy a felidézés részletezettsége összefügg a felidézést kísérő érzelmek intenzitásával: minél részletesebb a felidézés, annál magasabb az emlékezést kísérő érzelmi intenzitás. Mindezek alapján azt állapíthatjuk meg, hogy az események / cselekvések történetbeli megjeleníté-

sének tartama összefüggésben van az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitásával.

A GENETTE (1980) által tárgyalt másik új idői jellemző a *gyakoriság*. Genette a gyakoriságot két összetevőre bontva tárgyalja. Beszél egyrészt az esemény múltbeli előfordulásának gyakoriságáról, vagyis arról, hogy a múltbeli esemény egyszer vagy többször történt meg, másrészt pedig arról, hogy az elbeszélő milyen gyakorisággal tesz említést valamely eseményről, vagyis arról, hogy az esemény egyszer vagy többször kerül említésre a történetben. A gyakoriság mindkét részét figyelembe véve Genette négy esetet tárgyal. A pszichológiai vizsgálatok számára azonban az első rész – az események múltbeli előfordulásának gyakorisága – a fontosabb, mivel ez az a jellemző, amely értelmezhető a hierarchikusan szerveződő önéletrajzi emlékezeti tudás szerveződéséhez kapcsolódóan. Az egyszer, illetve többször előforduló esemény az önéletrajzi emlékezet kutatásának fogalmait használva az egyedi versus általános eseményreprezentációknak feleltethető meg. Az emlékező személy által átélt érzelmek intenzitása olyan szorosan kapcsolódik az eseményreprezentáció szintjéhez, hogy az ezen a területen végzett pszichológiai kutatások érzelmszabályozási stratégiaként értelmezik azt, hogy a személy az önéletrajzi emlékezet rendszer melyik szintjéről hívja elő az esemény reprezentációját (NELSON–HOROWITZ 2001; WILLIAMS 1996): az általános emlékek előhívása, illetve az egyedi emlékek előhívásának elkerülése segíti a felidező személyt az aktuális érzelmi intenzitásának alacsonyan tartásában.

Az események történetbeli szerveződésének legfontosabb összetevője a cél kategóriája: a történet szereplői mindig valamely cél elérése érdekében cselekszenek (például RUMELHART 1975). A cél kategóriája létre hozza a történet *belső idői szerkezetét*. A cél kategóriája alapján a következő egységekre bonthatjuk a történetbe foglalt cselekvéssort. A történet rendszerint az egyensúlyi helyzet felborító eseménnyel kezdődik, amelyre reagálva a történet szereplője kijelöli az elérendő célt (kezdet). Ezután a cél elérése érdekében cselekvésbe kezd a történet szereplője, amelyet rendszerint nem ér el egyből, különböző akadályok merülnek fel, amelyek leküzdésére újabb cselekvéseket hajt végre a szereplő, hogy eredeti célját elérje (kibomlás). Végül a szereplő eléri vagy feladja a történet elején kijelölt célját (befejezés). Belső idői szerveződés révén a cselekvések már nemcsak a kronologikus időben lokalizálhatók, hanem aszerint is, hogy a belső idői szerveződés mely egységében jelennek meg, a történet kezdetében, kibomlásában vagy befejezésében. Az érzelmek szempontjából azért releváns jellemző a történet belső idői szerveződése, mert a cél kategóriája köré épített történetre jellemző intenzitásgörbe megegyezik az érzelmi állapot általános intenzitásgörbéjével (STERN 1995). A történet és az érzelmi állapot is az egyensúlyi állapotot kibillentő eseménnyel kezdődik, ennek megfelelően ebben a szakaszban az intenzitás emelkedni kezd. Az intenzitás tovább növekszik vagy egy bizonyos intenzitás szint felett stagnál a szereplő próbálkozásai során, illetve az érzelmi állapot fennállása során. Végül, amikor a szereplő eléri célját, illetve véget ér az érzelmi állapot lecsökken az érzelmi intenzitás. Szintén BREWER (1996) vizsgálataiból tudjuk, hogy az intenzitásváltozásnak ez a mintázata fontos része



a történet meghatározásának. Brewer különböző történetváltozatok elolvasását kérte vizsgálati személyeiktől, majd pedig arról kérdezte őket, hogy milyen mértékben tartják történetnek az általuk olvasott változatot. Az olvasók nem tekintették történetnek azokat a változatokat, amelyekben nőtt intenzitás, de a szöveg végén nem csökkent az intenzitás. Empirikus pszichológiai vizsgálatokból tudjuk azt, hogy az egyes érzelmi kategóriák intenzitásgörbéje eltérő (VERDUYN–VAN MECHELEN–TUERLINCKX–MEERS–VAN COILLIE 2009). Az egyes érzelmi állapotokról történetet mesélő személyek érzelmi állapotának intenzitásáról nem rendelkezünk hasonló adatokkal. Azt viszont tudjuk, hogy a különböző érzelmi állapotokról beszámoló történetek szerkezetében nincsenek eltérések (HABERMAS–MEIER–MUKHTAR 2009). E két vizsgálat eredményei alapján azt állapíthatjuk meg, hogy az elbeszélő érzelmi intenzitásának változása nem ismétli meg a múltban átélt érzelmi állapot intenzitás változásait. Azonban továbbra is várhatjuk azt, hogy a történet idői szerveződése összefüggést mutat az elbeszélő személy aktuális érzelmi állapotának intenzitásváltozásával.

A történet *idői kibomlásának* jellemzője arra vonatkozik, hogy hogyan halad az idő a történetben. A legtöbb történetnek van plotja. A plot révén a cselekvések sora egy szála felfűzve jelenik meg a történetben, így ezekben a történetekben az idő folyamatként halad előre. A plot nélküli történetben az események egy állapot részeként jelennek meg, ennek megfelelően ezekben a történetekben az idő áll. A történet idői kibomlását az eseményeket leíró igék valósítják meg, amelyek állapotként vagy folyamatként is leírhatják a cselekvéseket illetve eseményeket (például *vártam* és *megvártam*) (például HERMAN 2002; KIEFER 2006). Empirikus pszichológiai vizsgálatok feltárták, hogy a történet idői kibomlása összefüggésben van a történet szereplőjének érzelmi intenzitásával (HABERMAS–OTT–SCHUBERT–SCHNEIDER–PATE 2008) és valenciájával is (HUDSON–GEBELT–HAVILAND–BENTIVEGNA 1992). Habermas és munkatársai (HABERMAS–OTT–SCHUBERT–SCHNEIDER–PATE 2008) depressziós és normál személyek élettörténeti epizódokat elmesélő történeteinek elemzésében azt találta, hogy a depressziós személyek rendszerint olyan történeteket mondanak, amelyben áll az idő. Ez megfelel annak, hogy a depressziós személyek esetében az érzelmi állapotok intenzitása rendszerint alacsonyabb (például NELSON–HOROWITZ 2001). Az állapotként elmesélt történethez kapcsolódó alacsonyabb érzelmi intenzitást saját vizsgálati (PÓLYA–KOVÁCS 2011) eredményeink is megerősítik, amelyben normál fiatal felnőttek érzelmetlen élettörténeti epizódokat idéztek fel. Eredményeink azt mutatják, hogy minél több állapot igét használtak az elbeszélők, annál alacsonyabb volt az érzelmi állapotuk intenzitása. Hudson és munkatársai (HUDSON–GEBELT–HAVILAND–BENTIVEGNA 1992) gyermekek élettörténeti epizódokat elmesélő történeteit elemezve azt találta, hogy a pozitív epizódokat állapot történetként meséltek el, a negatív epizódokat pedig jellemzően plottal látták el. Ezt az összefüggést szintén megerősítik az imént említett vizsgálatunk eredményei (PÓLYA–KOVÁCS 2011). Az egybecsengő eredmények magyarázata az lehet, hogy negatív valenciájú cselekvéssor bemutatása esetén az elbeszélő személy motivált abban, hogy keresse a megoldást a történetben megjelenő problémára. Ez a keresés újabb és újabb cselekvések megemlékezéséhez vezet, amelyek

részt vesznek a történet plotjának kialakításában. Pozitív valenciájú cselekvéssor bemutatása esetén az elbeszélő nem motivált a cselekvéssorban való folyamatos továbbhaladásra, ezért a történet állapotot ír le.

Végül a *téridői perspektíva* jellemzője az elbeszélői pozíció és a narratív elemek (események, szereplők és körülmények) közötti viszonyra vonatkozik. Az elbeszélő mindig valamely meghatározott pozícióból tekint a múltbeli eseményekre. Az elbeszélői pozíció és a narratív elemek közötti viszony több dimenzió mentén is megragadható (BERÁN–UNOKA 2012). A téridői perspektíva esetében az elbeszélői pozíció és a narratív elemek közötti viszonyt az időbeli kapcsolatuk alapján írjuk le. Érzelmileg megterhelő élethelyzetben lévő egészséges felnőttek élettörténeti elbeszélést elemezve azt találtuk, hogy az elbeszélő által átélt érzelmi intenzitás összefügg a történet téridői perspektívájával (PÓLYA 2007). Azok az elbeszélők, akiknek az elbeszélés alatti érzelmi állapota intenzív volt, többször közelítették egymáshoz az elbeszélői pozíció a narratív elemek idői lokalizációját, mint az alacsonyabb érzelmi intenzitású elbeszélők. Ez az eredmény összhangban van PILLEMER–DESROCHERS–EBANKS (1998) vizsgálati eredményével. A szerzők egy II. világháborús veterán katona élettörténeti elbeszélésének elemzése alapján a mellett érvelnek, hogy a jelen idő használata múltbeli eseményekre (historikus jelen idő) az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitását mutatja. Mivel a historikus jelen idő használata részt vesz az elbeszélői pozíció és a narratív elemek idői lokalizációjának közelítésében, a két vizsgálat megállapításai azonosnak tekinthetők.

## Következtetések

Az áttekintett pszichológiai vizsgálatok eredményei azt mutatják, hogy a történetek idői szerveződése és az elbeszélő személy aktuális érzelmi állapotának minősége nem függetlenek egymástól. Álláspontunk szerint ezt az összefüggést az magyarázza, hogy a történet idői szerveződése és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése kapcsolatban van egymással. Az elbeszélő személy érzelmi állapotát két tényező befolyásolja. Egyrészt a felidézett múltbeli érzelmi folyamatok összetevőinek előhívása az önéletrajzi emlékezeti rendszerből (például LAMBIE–MARCEL 2002). Az áttekintett vizsgálatok eredményei azt mutatják, hogy szoros kapcsolat van az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitása és aközött, hogy a hierarchikusan szervezett önéletrajzi emlékezeti rendszer melyik szintjéről hívja elő a személy a történetbe foglalt események vagy cselekvések reprezentációit. Láthattuk, hogy az idői szerveződés jellemzői közül az idői lokalizáció, a tartam, a gyakoriságnak az a része, amely arra vonatkozik, hogy hányszor történet meg az esemény, illetve az idői kibomlás az előhívási folyamatokhoz kapcsolódik. Másrészt az elbeszélő személy nemcsak felidézi a múltbeli érzelmi állapotát, hanem a múltbeli események vagy cselekvések érzelmi újra kiértékelése révén következtében is érzelmi állapotba kerülhet (például LEVINE–PROHASKA–BURGESS–RICE–LAULHERE 2001). Úgy tűnik, hogy az idői szerveződés jellemzői közül

a sorrend, a történet belső idői szerveződése és a téridői perspektíva jellemzői közvetlenül az elbeszélő személy érzelmi állapotának minőségéhez kapcsolódnak.

A történet és az elbeszélő személy érzelmi állapotának idői szerveződése közötti kapcsolat révén a történet elbeszélése lehetőséget kínál arra, hogy a történet elbeszélője érzelmi állapotba kerüljön és így újraélje múltbeli élményeit. Az áttekintett vizsgálati eredményekből tudjuk például azt, hogy az egyedi esemény felidézése esetén nagyobb az emlékező személy által átélt érzelmi intenzitás, mint amikor általános (WILLIAMS 1996) vagy kiterjedt eseményt (NELSON–HOROWITZ 2001) idéz fel. Mivel a történetek alkalmasak arra, hogy egyedi eseményeket összekapcsoljanak egymással (BRUNER 2001), az önéletrajzi emlék történetbe foglalása vélhetően kedvez az egyedi eseményreprezentációk előhívásának, aminek következtében várhatóan magas lesz az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitása, összehasonlítva azzal az esettel, amikor a személy csak felidézi az emléket, de nem foglalja történetbe azt. A felidézett emlékek történetbe foglalása így hatékonyan segítheti a múltbeli élmények újraélését.

Annak alapján, hogy az elbeszélő személy érzelmi állapotának is van idői szerveződése, azt a megállapítást tehetjük, hogy a történetet elbeszélő személy az elbeszélés során megismételheti a múltbeli élményeit. A megismétlés azt jelenti, hogy az elbeszélő úgy tekintheti át a múltbeli események vagy cselekvések sorát, mintha nem ismerné a rákövetkező eseményeket, így a történet végkifejeletét sem. Természetesen a történet elbeszélőjének tudomása van a rákövetkező eseményekről, de a történetre építő felidézés lehetőséget ad ezen tudás látszólagos felfüggesztésére. A múltbeli élmények megismétlése hozzájárulhat ahhoz, hogy az elbeszélő személy érzelmi állapotának intenzitása magasabb, valenciája pedig szélsőségesebb legyen. A történetolvasás folyamatának vizsgálataiból tudjuk például, hogy ezt a felfüggesztést könnyen meg tudják tenni az emberek, és így érzelmi bevonódást tapasztalhatnak meg egy olyan történet olvasása során is, amelyet korábban már ismernek (HOEKEN–VAN VLIET 2000).

Az elbeszélő személy által átélt érzelmi állapot természetesen nem azonos a szereplőként átélt múltbeli érzelmi állapottal. Elképzelhető, hogy az önéletrajzi rendszerbe nem került be minden az eseményre vagy a cselekvésre vonatkozó információ, vagy az elbeszélő jelenlegi tudása indokoltta teszi a múltbeli események vagy cselekvések újbóli érzelmi kiértékelését (például LEVINE–PROHASKA–BURGEISS–RICE–LAULHERE 2001). Nagyon korlátozott az az empirikus ismeret, amely rendelkezésünkre áll az elbeszélő és a szereplő érzelmi állapotának hasonlóságáról. WOOD–CONWAY (2006) például vizsgálatukban magas korrelációs értékeket kaptak a múltbeli és jelenbeli intenzitás és valencia között, ugyanakkor ebben a vizsgálatban a múltbeli érzelmi állapot intenzitásának és valenciájának megítélése retrospektív módon történt, így a válaszolók ítéleteit számos tényező befolyásolhatta. Ilyen befolyásoló tényező lehet az aktuális érzelmi állapot jellemzői vagy az, hogy milyen mértékű konzisztenciát várnak el az emberek a múltbeli és az ehhez kapcsolódó jelenbeli érzelmi állapotuk között.

A történetnek a múltbeli élmények újraélésében játszott szerepéről itt képviselt elképzelés jelentősen eltér attól, ahogyan az önéletrajzi emlékezet kutatói

gondolkodnak a történet szerepéről. Az önéletrajzi emlékezet kettős kódolás elmélete szerint (például PILLEMER 1998) emlékeink összetevői szenzoros modalitásukat megőrizve (látványként, hangként, szagként, testi érzésekként stb.) és történetformában is reprezentálódnak. Az elmélet azt tartja, hogy az érzelmek a szenzoros reprezentációk részei. A történet formájú reprezentáció nyelvi formában tartalmazza az emlékeket. A kettős kódolás elmélete szerint az érzelmi összetevő az élmények nyelvi fordítása révén jelenik meg a történetekben (RUBIN 2006). A gazdag érzelmi összetevőt magába foglaló önéletrajzi emlékekről beszámoló történetekben az elbeszélő részletesen leírja szenzoros élményeit (PILLEMER 1988). Az általunk képviselt elképzelés szerint az élmény érzelmi összetevője közvetlenül is megjelenhet a történetben, hiszen az idői szerveződést illetően nem szükséges fordítás ahhoz, hogy a történet és az érzelmi állapot idői szerveződése egymáshoz illeszkedjen. Az elbeszélő érzelmi állapotának idői szerveződésében bekövetkező változások így közvetlenül megjelenhetnek a történet idői szerveződésében. Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy a történet idői szerveződése valamilyen mértékben strukturálja az érzelmi állapot idői szerveződését. Valószínűleg mindkét irányban érvényesülhet az összefüggés a történet és az elbeszélő érzelmi állapotának idői szerveződése között (SZÖLLÖSI–FAZEKAS–KÓNYA 2013).

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a történetek idői szerkezetének vizsgálata nemcsak a szerepelők érzelmeinek megismeréséhez (például STEIN–HERNANDEZ 2007), illetve az olvasók érzelmeinek vizsgálatához járulhat hozzá (például OATLEY 1999), hanem az elbeszélő személy érzelmeinek megismeréséhez is. A történetek kétségkívül fontos információ források a történetet elbeszélő személyek múltban átélt érzelmeiről. Azonban korlátozott források, mivel a múltbeli érzelmekről csak az emberek gyakran torzított beszámolóí révén kaphatunk információt. Az elbeszélő személy érzelmi állapotának vizsgálata esetén viszont közvetlenül is hozzáférhető a vizsgált érzelmi állapot, a beszámolók mellett megfigyelhető az elbeszélő személy érzelmi viselkedése, és akár fiziológiai vagy agyi képalkotási eljárásokkal nyert adatok is felhasználhatók az elemzésben. Az elbeszélő személy érzelmeinek vizsgálata így hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy empirikus eredményekre támaszkodva jobban megértsük az érzelmek narratív természetét.

## Hivatkozások

- AVERILL, J.R. (1994): I feel, therefore I am – I think. In: EKMAN, P. – DAVIDSON, R.J. (eds) (1994): *The nature of emotion. Fundamental questions*. Cambridge University Press, New York. 379–385.
- BAUMEISTER, R.F. (2005): *The Cultural Animal: Human Nature, Meaning, and Social Life*. Oxford University Press, Oxford.
- BERNTSEN, D. – RUBIN, D.C. (2006): Emotion and vantage point in autobiographical memory. *Cognition and Emotion*, 20(8), 1193–1215.

- BERÁN E. – UNOKA Zs. (2012): A narratív perspektívaváltás figyelmi szabályozó szerepe a terápiás diskurzusban: Két pszichoterápiás ülés részleteinek elemzése. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 67(3), 467–490. doi: 10.1556/MPSzle.67.2012.3.4. (A letöltés ideje: 2012. március 4.)
- BODOR P. (2004): *On emotions. A developmental social constructionist account*. L'Harmattan, Budapest; lásd továbbá kötetünkben megjelent írását is.
- BODOR P. (2014): *Az érzelmek társas konstruktivista értelmezése és az érzelmek aktív versus passzív paradoxona*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest,
- BREWER, W.F. – LICHTENSTEIN, E.H. (1981): Events schemas, story schemas, and story grammars. In: LONG, J. – BADDELEY, A. (eds): *Attention and Performance*. IX. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, N.J. 363–379.
- BREWER, W.F. – LICHTENSTEIN, E.H. (1982): Stories are to entertain: A structural affect theory of stories. *Journal of Pragmatics*, 6, 473–486.
- BREWER, W.F. (1996): Good and bad story endings and story completeness. In: KREUZ, R. J. – MACNEALY, M.S. (eds): *Empirical approaches to literature and aesthetics*. Ablex, Norwood, N.J. 261–274.
- BRUNER, J.S. (2001): A gondolkodás két formája. In: LÁSZLÓ J. – THOMKA B. (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijarat, Pécs. 27–57.
- CONWAY, M.A. (1996): Autobiographical knowledge and autobiographical memories. In: D. C. RUBIN (ed.). *Remembering our past. Studies in autobiographical memory*. Cambridge University Press, Cambridge. 67–93.
- EHMANN, B. – GARAMI, V. – NASZÓDI, M. – KIS, B. – LÁSZLÓ, J. (2007): Subjective Time Experience: Identifying Psychological Correlates by Narrative Psychological Content Analysis, *Empirical Text and Culture Research*, 3, 14–25.
- FRUJDA, N. (1986): *The Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GENETTE, G. (1980): *Narrative Discourse. An essay in method*. Cornell University Press, Ithaca.
- GOBBO, C. – RACCANELLO, D. (2007): How Children Narrate Happy and Sad Events: Does Affective State Count? *Applied Cognitive Psychology*, 21, 1173–1190. doi: 10.1002/acp.1324; (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- HABERMAS, T. – OTT, L.M. – SCHUBERT, M. – SCHNEIDER, B. – PATE, A. (2008): Stuck in the Past: Negative Bias, Explanatory Style, Temporal Order, and Evaluative Perspective in Life Narratives of Clinically Depressed Individuals. *Depression and Anxiety*, 25 (11), 1091–1269. doi: 10.1002/da.20389. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- HABERMAS, T. – MEIER, M. – MUKHTAR, B. (2009): Are specific emotions narrated differently? *Emotion*, 9 (6), 751–762. doi: 10.1037/a0018002. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- HERMAN, D. (2002): *Story logic: Problems and possibilities of narrative*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- HOEKEN, H – VAN VLIET, M. (2000): Suspense, Curiosity, and Surprise: How Discourse Structure Influences the Affective and Cognitive Processing of a Story. *Poetics*, 27 (4), 277–286. SSI 0304-422X(94)00007-5
- HUDSON, J.A. – GEBELT, J. – HAVILAND, J. – BENTIVEGNA, C. (1992): Emotion and Narrative Structure in Young Children's Personal Accounts. *Journal of Narrative and Life History*, 2 (2), 129–150.
- KIEFFER F. (2006): *Aspektus és akcióminőség, különös tekintettel a magyar nyelvre*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- KÓNYA A. (2005): Tapasztalati élmény és emlékezeti tudatosság: Az önéletrajzi emlékezet intro-spektív adatai. In: GERVAIN J. – KOVÁCS K. – LUKÁCS Á. – RACSMÁNY M. (szerk.) *Az ezerarcú elme. Tanulmányok Pléh Csaba 60. születésnapjára*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 262–274.
- LABOV, W. – WALETZKY, J. (1967): Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. In: J. Helms (ed.), *Essays on the Verbal and Visual Arts*. University of Washington Press, Seattle. 4–44.
- LABOV, W. (1972): The transformation of experience in narrative syntax. In: *Language in the inner city*. Blackwell, Oxford. 354–396.
- LAMBIÉ, J.A. – MARCEL, A.J. (2002): Consciousness and the Varieties of Emotion Experience: A Theoretical Framework. *Psychological Review*. 109 (2), 219–259. doi: 10.1037/0033-295X.109.2.219
- LÁSZLÓ, J. (2008): *The science of stories*. Routledge, London.

- LEVINE, L.J. – PROHASKA, V. – BURGESS, S.L. – RICE, J.A. – LAULHERE, T.M. (2001): Remembering Past Emotions: The Role of Current Appraisals. *Cognition and Emotion*, 15 (4), 393–417.
- NELSON, K.L. – HOROWITZ, L.M. (2001): Narrative Structure in Recounted Sad Memories. *Discourse Processes*, 31(3), 307–324. doi: 10.1207/S15326950dp31-3\_5. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- OATLEY, K. (1999): Why fiction may be twice as true as fact: Fiction as cognitive and emotional simulation. *Review of General Psychology*, 3 (2), 101–117.
- PAPP O. – MARNO H. – KÓNYA A. (2004): A narratív self emlékezeti tükörben. A reminiscencia hatás elméletének kiterjesztése a narratív koherencia irányában. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 3, 321–344.
- PÉREZ, R.P. (2007): Employing Emotions to Drive Plot Generation in a Computer-Based Storyteller. *Cognitive Systems Research*, 8, 89–109. doi:10.1016/j.cogsys.2006.10.001. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- PILLEMER, D.B. (1998): *Momentous Events, Vivid Memories*. Harvard University Press, Cambridge.
- PILLEMER, D. – DESROCHERS, A. – EBANKS, C. (1998): Remembering the Past in the Present: Verb Tense Shifts in Autobiographical Memory Narratives. In: THOMPSON, C.P. – HERRMANN, D.J. – BRUCE, D. – READ, J.D. – PAYNE, D.G. – TOGLIA, M.P. (eds): *Autobiographical Memory: Theoretical and Applied Perspectives*. Lawrence Erlbaum, Mahwah, NJ. 148–162.
- PÓLYA, T. (2007): *Identitás az elbeszélésben. Szociális identitás és narratív perspektíva*. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- PÓLYA T. – KOVÁCS I. (2011): Történet szerkezet és érzelmi intenzitás. *Pszichológia*, 31 (3), 273–294.
- RIMMON-KENAN, S. (1983). *Narrative fiction*. Routledge, London.
- RUBIN D.C. – FELDMAN, M.E. – BECKHAM J.C. (2004): Reliving, Emotions, and Fragmentation in the Autobiographical Memories of Veterans Diagnosed with PTSD. *Applied Cognitive Psychology*, 18, 17–35.
- RUBIN, D.C. (2006): The Basic-Systems Model of Episodic Memory. *Perspectives on Psychological Science*, 1 (4), 277–311.
- RUMELHART, D.E. (1975): Notes on schema for stories. In: D. BOBROW, D – COLLINS, A. (eds): *Representation and understanding: Studies in cognitive science*. Academic Press, New York.
- SARBIN, T.R. (1989): Emotions as situated actions. In: CIRILLO, L. – KAPLAN, B. – WAPNER, S. (eds): *Emotions in ideal human development*. Lawrence Erlbaum, Hillsdale. 77–99.
- SCHERER, K.R. (2009): The dynamic architecture of emotion: Evidence for the component process model. *Cognition and Emotion*, 23 (7), 1307–1351.
- SEIDLITZ, L. – DIENER, E. (1998): Sex differences in the recall of affective experiences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74 (1), 262–271. doi: 10.1037/0022-3514.74.1.262. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- SMITH, C.S. (2003): *Modes of discourse. The local structure of texts*. Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- STEIN, N.L. – HERNANDEZ, M.V. (2007): Assessing Understanding and Appraisals During Emotional Experience. In: COAN, J.A. – ALLEN, J.J.B. (eds). *Handbook of Emotion Elicitation and Assessment*. Oxford University Press, Oxford. 298–317.
- STERN, D.N. (1995): *The Motherhood Constellation. A Unified View of Parent-impact Psychotherapy*. Basic Books, New York, NY.
- SZŐLLŐSI Á. – FAZEKAS K. – KÓNYA A. (2013): Önéletrajzi emlékezet: élmény és elbeszélés. *Pszichológia*, 33(3), 205–222.
- VERDUYN, P. – VAN MECHELEN, I. – TUERLINCKX, F. – MEERS, K. – VAN COILLIE, H. (2009): Intensity Profiles of Emotional Experience over Time. *Cognition and Emotion*, 23 (7), 1427–1443. doi: 10.1080/02699930902949031. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- WENNERSTROM, A. (2001): Intonation and Evaluation in Oral Narratives. *Journal of Pragmatics*, 33, 1183–1206. doi: 10.1016/S0378-2166(00)00061-8. (A letöltés ideje: 2014. július 10.)
- WILLIAMS, J.M.G. (1996): Depression and the Specificity of Autobiographical Memory. In: RUBIN, D.C. (ed.): *Remembering our Past. Studies in Autobiographical Memory*. Cambridge University Press, Cambridge. 244–267.
- WOOD, W.J. – CONWAY, M. (2006): Subjective impact, meaning making, and current and recalled emotions for self-defining memories. *Journal of Personality*, 74 (3), 811–845.



**Papp-Zipernovszky Orsolya**  
**Bálint Katalin**  
**Kovács András Bálint**

## *Értelem és érzelem filmes narratívumok befogadása során*

Az elmeműködés kognitív és emocionális folyamatai egymástól szétválaszthatatlan interakcióban alakítják az emberi megismerést. Ennek ellenére a művészetpszichológiát alapvetően jellemzi a kognitív és érzelmi folyamatok egymástól elszigetelt vizsgálata (DIXON–BORTOLUSSI 2011). A megismerési folyamatokra koncentráló vizsgálatok az irodalmi befogadás esetén az olvasói célokat, attitűdöket és elvárásokat (szakértő vs naiv befogadó, műfaji tudás), bizonyos textuális jellemzőkre adott reakciókat, következtetéseket, illetve a szövegek értékelését helyezik előtérbe. A befogadói érzelmek kutatása pedig olyan problémákkal foglalkozik, mint az esztétikai érzelmek és a „valós” érzelmek viszonya, a befogadó és az alkotó érzelmeinek kapcsolata vagy az alkotás struktúrájának érzelemkiváltó jellege (FRIJDA–SCHRAM 1995). Dixon és Bortolussi (2011) az empirikus irodalomkutatás elmúlt negyven évének irányvonalait áttekintő tanulmányukban sürgetik a megismerési és érzelmi folyamatok vizsgálatát integráló kutatásokat, melyek tisztázhatják azt a kérdést, hogy az érzelmek a feldolgozás irányítói, elősegítői vagy kísérői a műbefogadás során. A jelen kutatás célja az volt, hogy képet kapjunk a befogadás során végbemenő kognitív és emocionális folyamatok valós idejű kibomlásáról és együttjárásáról. Ennek érdekében filmes narratívumokra adott „hangos gondolkodás és érzés” jegyzőkönyveket elemeztünk a cselekményreprezentáció kauzális felépítése és érzelmi tartalma szempontjából.

Tanulmányunkban először a művészetbefogadás kognitív vizsgálatának irányvonalairól adunk teoretikus áttekintést, majd az emocionális válaszok rendszerezési kísérleteit mutatjuk be. Mindkét részben hangsúlyt kapnak az elméletek korlátai a művészetbefogadás komplex, intellektuális és érzelmi folyamatának leírásában, ami az interaktív folyamatmodellek érvényességére mutat rá. Ezek tárgyalása után saját, integratív vizsgálatunk leírása következik.

### **Kognitív folyamatok vizsgálata a művészetbefogadásban**

A kognitív pszichológia az esztétikai befogadást az érzékeléstől a szimbolikus rendszerek kezelési folyamataig vizsgálja, és nem feltételez az esztétikai viselkedésre specifikus kognitív törvényszerűségeket. Az irodalmi befogadás esetén például a résztvevő kognitív folyamatok az alacsonyabb rendűektől (betűfelis-



merés, szintaktikai elemzés) az egészen magasrendűekig (pl. jelentés-hozzáférés, tudás- és ismeretaktiválás, olvasási stratégiák alkalmazása) széles skálát ölelnek fel, melyek integrációja szükséges a sikeres megértéshez.<sup>1</sup>

A megismerési folyamatok kutatásának fókuszpontjait az irodalmi szövegek vizsgálatának történeti kontextusában mutatjuk be, mivel részben ezeket az utakat járta be a filmes narratívumok befogadásának kognitív megközelítése is. Az olvasáskutatás első generációja az 1970-es évek közepétől eredményközpontú volt. Fő kérdése arra irányult, hogy az olvasók mire emlékeznek az olvasott szövegből, mik a jellemzői, és milyen tényezők határozzák meg a kialakított reprezentációt. Ez a fókusz a szöveg jelentésére és az olvasó jelentéskereső motivációjára irányította a figyelmet (BORTOLUSSI–DIXON 2003), melyben kiemelkedő jelentőséget kapott a szövegösszefüggés, a koherencia olvasói megteremtése. (GRAESSER–SINGER–TRABASSO 1994)

A '80-as évektől kezdve, részben az online tevékenységek mérését lehetővé tevő technikai újítások következtében (pl. szemmozgás követése), a kutatók érdeklődése az olvasás folyamata felé fordult: milyen információk és mikor aktiválódnak a szöveg befogadása során, illetve milyen következtetések szükségesek a megértéshez? Általános egyetértés van abban, hogy a szöveg szerepe meghatározó az éppen aktivált információk tekintetében. Eltérő modellek születtek azonban annak leírására, hogy milyen jellegű következtetéseket végeznek az olvasók a megértés során: pusztán a lokális koherencia fenntartására szolgálókat, vagy a globális koherenciára is kiterjedőket; referenciális és/vagy oksági kapcsolatokat létesítőket; az előzményeket újraaktiválókat és/vagy előretekinőket, a lehetséges események bejósolását célzókat?

A folyamathangsúly ráirányította a figyelmet a perceptuális és élményjellegű feldolgozásra is. Ennek első manifesztációi a stilisztikai jellemzők érzelmi hatásának, az identifikáció mechanizmusának, illetve bizonyos narratív műfajok esetén a várakozás izgalmanak kérdései voltak. LÁSZLÓ–VIEHOFF (1994) megállapítása jól illusztrálja a szakasz kihívásait: „Az irodalmi szövegek mentális reprezentációit tanulmányozandó, a kognitív pszichológiának rendelkeznie kell a tudás és élmény reprezentációjának komplex elméletével, és egy arról szóló teóriával, hogy e változatos tudásformák az olvasás folyamán miként lépnek interakcióba a szövegben rejlő információval” (325).

Erre az időszakra tehető a filmelmélet nézőkonceptiójában a kognitív megközelítés megjelenése, mely a filmi narratívát mint információadagoló rendszert, a mozinézőt pedig mint mentális műveleteket végző aktív ágenszt kezelte (Bordwell 1989, 1996). A film megértéséről, a nézői konstrukciókról való gondolkodás a filmelméletben is elég hamar nyilvánvalóvá tette az érzelmek döntő szerepét a befogadásban.

<sup>1</sup> A megértést RUSCH (1997) nyomán generatív, konstruktív, kreatív és szintetizáló folyamatnak tekintem, melyben a szekvenciális és hierarchikus folyamatok együttműködése egy koherens, szubjektív en is kielégítő reprezentáció kialakítása felé tart, ami szociálisan beágyazott. A fogalom ma tágabb, magában foglalja a testi és érzelmi folyamatokat is.

A harmadik generáció célkitűzése integratív, a folyamat és az eredmény együttes vizsgálata révén igyekszik olyan kérdésekre választ találni, hogy az online feldolgozás során milyen mechanizmusok járulnak hozzá a végleges reprezentáció kialakításához, és hogyan hat vissza az alakuló reprezentáció az online folyamatokra. Az olvasást ebben a szakaszban az aktivációk folyamatos és dinamikus váltakozása, illetve eltérő intenzitása jellemzi.

A szövegértés-vizsgálatokban és az irodalmi művek befogadásakor is speciális alcsoportot képeznek a megformált történetek, prózai alkotások. A művészetpszichológia narratív megközelítése a szöveg strukturális tulajdonságainak hatását vizsgálja a befogadóra, és minden narratív megértést kauzálisnak tart (GOLDMAN–GOLDMAN–TRABASSO 1999). Vagyis a szövegről alkotott koherens reprezentáció kialakításához, ami az irodalmi mű jelentésének alapja, elengedhetetlen az események felfűzése egy oksági láncra. Az oksági megértés részét képezi a történetek előzményeinek és következményeinek elhelyezése mellett a hős céljaira, illetve a szerzői szándéokra való utalás is (TRABASSO–VAN DEN BROEK 1985; GRAESSER et al. 1994).<sup>2</sup> Jelen kísérletünkben filmbefogadás során gyűjtött hangos gondolkodás jegyzőkönyvek elemzésére TRABASSO–VAN DEN BROEK oksági modelljét (1985), valamint GRAESSER et al. (1994), a narratív szövegfeldolgozás következtetési tipológiájának oksági kategóriáit adaptáltuk. (Az elemzési kategóriák pontos meghatározását és szövegbeli megjelenését a *Módszerek* részben adjuk meg.)

A szociális-kognitív megközelítésű művészetpszichológia kiemelkedő hazai képviselőinek munkáiban már a '90-es években hangot kaptak a műbefogadás kapcsán az ok- és célmegértés vizsgálatának korlátai. HALÁSZ (1996) arra hívta fel a figyelmet, hogy a célgenerálás, és általánosságban a következtetések gyakorisága nem független az olvasás közben átélt érzelmektől. LÁSZLÓ (1998) pedig egyenesen arra a következtetésre jut, hogy „A célhiedelem struktúrákban elemzett narratívumok jól vonatkoztathatók a modern pszichológiában narratív szerveződéssel felruházott selfre [...], az empátiás megértési folyamatokat, melyek az irodalom szempontjából ugyancsak központi jelentőségűnek vélt identifikáció alapjánál állnak, nem érintik” (101). Ezt hangsúlyozza MAR–OATLEY (2008) is a narratív művészetpszichológia irányvonalainak áttekintésében: bár a kauzális elemzés hasznosnak bizonyult az emlékezettel és megértéssel kapcsolatos feldolgozás leírásában, nem kielégítő a befogadási *élmény* vizsgálatában.

## Emocionális folyamatok a művészetbefogadásban

A fikciók által átélésre felkínált érzelmi élmény valószínűleg a filmnézés egyik legfőbb motivációja (BARTSCH–VIEHOFF 2010; TANNENBAUM 1980). A filmbefogadó

<sup>2</sup> Narratívum és kauzalitás összefüggése többértű kapcsolat, jelen keretek között csak arra utalunk, hogy a narratív fikciók leginkább elfogadott meghatározásuk szerint időben kibomló, kauzálisan összekapcsolt eseményekről szólnak, melyek autonóm intencionális hősök interakciói köré épülnek, miközben a konfliktuózus vágyak közt próbálják az olvasót eligazítani (MAR–OATLEY 2008).

affektív élménye ugyanis a mozitapasztalat központi eleme. A megélt érzelemnek ezen túlmenően nagyon erőteljes retorikai funkciója van, ami a film ideológiai hatásában is közreműködik (PLANTINGA 2009). A kognitív művészetpszichológiában az érzelmek kutatása az 1990-es évekig nyúlik vissza, így az előző fejezettől eltérően nem célunk történeti áttekintést adni, csupán egy vázlatos helyzetképet BÁLINT (2012) munkája alapján.

A mozinézői érzelmekkel foglalkozó első könyv Noël CARROLL *The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart* című 1990-es írása volt, amelyet számos további rendszerező mű követett (GRODAL 1999; PLANTINGA 2009; PLANTINGA–SMITH 1999; SMITH 2003; TAN 1996). A taxonómiák fő célkitűzése, hogy rendszerbe foglalják a filmnézés közben átélt érzelmeket. OATLEY (1995, 1999) a műbe való bevonódást olyan emocionális kontinuumként gondolja el, ahol a befogadó a megfigyelői szerepbe helyezkedés és az identifikálódás között mozog. TAN (1996) elutasítja az identifikációnak a néző és a szereplő mentális összeolvadását feltételező jelenségét, hangsúlyozva, hogy a néző végig az események megfigyelője, szemtanúja marad, és akként is reagál. A fikcióra adott válaszok közül az érdeklődéssel kapcsolatos reakciókat tartja a legjelentősebbnek, ami a néző hajlandóságát jelenti arra, hogy a mentális kapacitását az audiovizuális inger feldolgozására fordítsa, annak reményében, hogy az aktuális esemény az elvárt eseménnyé válik (TAN 1996, 86). Nico Frijda érzelmelméletét követve Tan az érdeklődéssel együtt járó cselekvési tendenciát hangsúlyozza, mely arra irányul, hogy tudást vagy bizonyosságot szerezzünk az adott helyzetben. Ez a gondolatmenet nyilvánvalóan magában foglalja, hogy az érzelmi reakcióhoz szükség van a helyzet és a szereplő céljainak megértésére.<sup>3</sup>

A szereplőkkel való önelvesztő azonosulás jelenségének mint az érzelmi bevonódás legintenzívebb formájának elfogadása vagy konceptuális elutasítása tehát a művészetpszichológiában a kurrens érzelem-elméletek egyik vitatott pontja. Azok a szerzők, akik helyet adnak az identifikációnak érzelmi tipológiájukban, a nézői énhatárok módosulása mentén árnyalják a jelenséget. Például GAUT (2006) nem a szereplői élmények totális replikációját hangsúlyozza, hanem a nézői fantáziatevékenységet, ami nem követeli meg a néző és a fiktív szereplő identitásának összeolvadását. CARROLL (2008) szerint a filmnézés során a szereplőével konvergens emocionális állapotok megélése (mint együttérzés, aggodalom, törődés, szolidaritás) sokkal jellemzőbb viszonyulási mód, mint az összeolvadás. Murray SMITH (1995) a filmkarakterrel kialakuló érzelmi kapcsolat szintjeinek rendszerezett tárgyalása során elkülöníti egymástól az empátiát és a szimpátiát. Az empátias válasz megfeleltethető az identifikáció erős módjának, amelyben a befogadó megkettőzi a karakter érzelmi élményeit, míg a szimpátiás válasz a szereplő morális értékeléséből kiindulva a karakter érzelmi élményével kongruens (együtt-érző) választ produkál. A szerző érvelése szerint az együttérzés a narratív szituáció

<sup>3</sup> LÁSZLÓ (1998) már idézett művében ezzel megegyező következtetésre jut: még ha az irodalmi elbeszélés megértése többet is jelent, mint a szereplők céljainak követése, az empátiás megértés nyilvánvalóan összefügg a szereplőknek tulajdonított célokkal (100).

kognitív megértését és kiértékelését feltételezi, ahol a befogadó a felismert érzelemre egy adekvát, de attól eltérő érzellemmel reagál. A szerző a szimpátia struktúráját három összetevőre bontja fel: a karakter fizikai felismerése, a karakter morális értékelése és a karakter belső világának megismerése. Az általunk végzett elemzésben, melynek kategóriáit táblázatos formában a *Módszerek* fejezetben mutatjuk be, az utóbbi kettő szerepel az együttérzési módok közül.

Az empátia és szimpátia elkülönítése a mai empátia-elméletekben affektív és kognitív empátia elnevezések alatt is szerepel, melyből az utóbbi erős átfedést mutat a mentalizáció jelenségével: amikor „magunknak és másoknak különböző mentális (intencionális) állapotokat tulajdonítunk; a mentális állapotok és a viselkedés között oki kapcsolatot feltételezve magyarázni, értelmezni, előre jelezni, vagy éppen befolyásolni, manipulálni tudjuk mások viselkedését” (EGYED-KIRÁLY 2008, 336). Az érzelmi válaszokat tartalmazó kategóriarendszerünkben a mentalizáció az empátiás reakciók része, és a szereplők céljai mellett a nekik tulajdonított gondolatokat, érzelmeket is magában foglalja. Ez az egyetlen olyan kategória, amely átfedést mutat az oksági típusokkal, melyben a célkövetkeztetések a hős szándékaira történő utalások.

A befogadói érzelmek kutatása mára széles skálát ölel fel, és viszonylagos konszenzus észlelhető a taxonómiák alapkategóriái között. Az érzelmek kutatásának egy másik iránya a műbefogadás egyes, időben kibomló szakaszaiban igyekszik feltárni az érzelmek szerepét (ennek összefoglalását ld. MAR-OATLEY-DJIKIC-MULLIN 2010). A befogadó emocionális állapota a fikció befogadása előtt a megnézendő mű kiválasztására lehet befolyással (ZILLMANN 1988), *a mű befogadása közben a cselekmény és a karakterek megértésére* (ALBRITTON-GERRIG 1991; KNEEPKENS-ZWAAN 1995), az élmény élvezeti értékére (FEAGIN 1996; VORDERER-KLIMMT-RITTERFELD 2004), a befogadás után pedig a megjelenő mentális folyamatokra, például az attribúcióra (FORGAS-BOWER-GORDON-MOYLAN-STEPHANIE 1990), az attitűdváltozásra (GERRIG 1993), vagy a szubjektív szelfélmény megváltozására (MIALL-KUIKEN 2002).

MIALL (2011) az érzelmek fő szerepét az irodalmi narratívumokra adott olvasói válaszok elősegítésében látja, és rendszerező alapossággal tekinti át azokat a kognitív folyamatokat, melyekre hatással vannak a befogadás során. Ezek a következtetések levonása (elsősorban a cselekmény kimenetelére vonatkozó elvárások formájában és a hős céljainak megformálásában), a személyes emlékek felidézése az olvasóban, a befogadói élmény integrálása és az animisztikus/metaforikus megértési mód előhívása.

Ebből a vázlatos áttekintésből is látható, hogy az empátiás befogadói válaszok kutatása lehet egy olyan elméleti keret, melyben mélységében tanulmányozható a kognitív (elsősorban intencionális) és emocionális folyamatok egymásra hatása, együttműködése a megértés és az érzelmi élmény létrejöttében. A másik integratív terület az összetett vagy paradox érzelmek kutatása, melynek fő kérdéseit és modelljeit a következő fejezetben tekintjük át.

## Interaktív elképzelések a művészetbefogadásban

Először SQUIRE (1964), aki a '60-as években prózai alkotásokra adott válaszokat vizsgált serdülők körében, tett említést arról, hogy a kognitív irodalmi értékelés és az érzelmi alapú énbefonódás az irodalmi befogadásban együtt jár. Kutatása legmeglepőbb, egyben legeredetibb eredményének nevezte az érzelmi és érzelmi válaszok feltárt kongruens mintázatát, melynek magyarázatát abban látta, hogy az érzelmileg bevonódott olvasók intellektuálisan is elemzik a műalkotás azon formai-tartalmi részeit, melyekre személyes válaszokat adtak. Mivel a hangos gondolkodás módszerével gyűjtötte adatait, a szerző a reakciók idői mintázatát is elemzi: az irodalmi mű értékelései a jegyzőkönyvek elején és végén, az érzelmi válaszok pedig középen sűrűsödtek. Ez a mintázat alátámasztja Norman N. HOLLAND DEFT-modelljét (1975), melyben az irodalmi befogadás mélyebb kielégülését adó fantázia-projekciókat az elvárások – legalább részleges – teljesülésének felismerése és a jelentés intellektuális megfogalmazása keretezi. Ellentmond azonban Larsen és Seilman eredményeinek, melyekben az énbefonódás a szövegfeldolgozás elején volt a legaktívabb, amíg az olvasók kialakították értelmezési keretüket (HALÁSZ 1996).

A '90-es években a kognitív megközelítés jelentős képviselői, KNEEPKENS és ZWAAN (1995) az elsők között tettek kísérletet arra, hogy Tan érzelemelméletét integrálják a szövegértés legelfogadottabb, hierarchikus elképzelésébe, az ún. szituációs modellbe. A szövegrepresentáció legalsó feldolgozási szintjén a felszíni struktúra állítások halmazaként jelenik meg az elmében, automatikus szövegfelismerési és szintaktikai elemző műveletek eredményeként (KINTSCH–VAN DIJK 1978). Ezt a műalkotás formai jellemzőire adott érzelmek kísérhetik, melyek a későbbi taxonómiákban esztétikai érzelmekként (KUIKEN–MIAL 2002) vagy „artefakt” érzelmekként (TAN 1996) szerepelnek. Az állítások közötti szemantikai kapcsolatok létrehozása eredményezi a következő feldolgozási szintet, a propozíciós szövegbázist (propositional textbase), amely rendezettsége révén már korlátozott jelentéshez juttatja az olvasót (FINCHER-KIEFER 1993). Itt az érzelmek a reprezentáció tartalmára lehetnek hatással, például az érdekes, affektív információra inkább figyelünk, és jobban emlékszünk. Egy felsőbb szinten található az olvasó szövegen kívüli tudását leginkább mozgósító szituációs vagy mentális modell, amely a következtetések gazdagságában tér el a propozíciós szövegbázistól, részletesen kontextualizálva a szövegvilágban ábrázolt eseményeket a személyek, a tér, az idő, a kauzalitás és az intencionalitás dimenziói mentén. A szövegben leírt állapotok integrált mentális reprezentációjában helye van az anticipációs, prediktív következtetéseknek, a hősök tulajdonságokkal való felruházásának is, és ezt nevezük értelmezésnek (ZWAAN–RADVANSKY 1998; FINCHER-KIEFER 1993). Ezen a szinten jelennek meg a fikció cselekményéhez és a szereplőkhöz kapcsolódó érzelmek. A modell legfelső, pragmatikai szintjén ismét kilépünk a fiktív világból, és az olvasás kontextusára, illetve a befogadás céljaira irányítjuk a figyelmünket. Itt kapnak helyet a szerzői szándékokra vonatkozó kérdések és feltételezések is, melyek ismét a mű megformálásának körülményeit, művészi megoldásait veszik célba

(artefakt-érzelme). Ez az integrációs kísérlet arra irányította a figyelmet, hogy a kognitív és érzelmi folyamatok egymással kölcsönhatásban, hierarchikusan és dinamikusán váltakozva irányítják a befogadást, és önmagukban is sokrétűek.

A befogadói érzések kétarcúságából indult ki CUPCHIK (1994), amikor megkülönböztette az öröm és izgalom átélését előtérbe helyező reaktív, és a befogadó személyes emlékeit is mozgósító, a műalkotás mélyebb jelentésének feltárása felé orientáló, kevert érzéseket tartalmazó reflektív modellt. A reaktív érzéseket kiváltó inger tipikus példája a konkrét, szenzuális, de szűk referenciával bíró szentimentális műalkotás, míg a reflektív érzelmeket az összetett, többféle értelmezésre nyitott művek képesek előhívni. A tetszés megítélése, a befogadó vágyainak közvetlen kifejezése, és az ismert társas világ normáinak értékelése a felszínebb kognitív feldolgozással járó reaktív modellhez kötődik. A kétféle érzelmi élmény továbbfejlesztéséből született „rétegzett befogadási modell”-ben (layer cake model, ld. BARTSCH–OLIVER 2010) ezután kapcsolódhatnak be a befogadó személyes élményei, amelyeken keresztül megtörténhet a fikcióban ábrázolt társas helyzetek mélyebb, empátiás megértése, ami elvezethet addig fel nem ismert életigazságokhoz. A legfelső szinten találhatóak a reflektív érzelmek nyomán alkotott originális, személyes jelentések, melyek az aktivált releváns esztétikai tudást is magukban foglalják, és megalkotásuk a befogadói öröm újabb forrása. A narratív megértést irányító jelentés kereső attitűd (ld. GRAESSER et al. 1994 konstruktivista modellje) tehát Cupchik felosztásában a reflektív érzelmek következménye.

A cselekmény követésének könnyedsége, kibontakozásának izgalma és egy-egy jelenet szépségének élvezete nem kíván mélyebb elköteleződést a befogadótól, csupán érdeklődésének fenntartását és örömkészségét. Az egyes részek összekötése, a koherencia megalkotása, a műben felismert üzenet vagy igazság mérlegelése azonban a befogadói élettér megnyitását igényli, amelynek következménye lehet a szelf transzcendálása és transzformációja (CUPCHIK 2011).

Ez alapján azt feltételezhetjük, hogy az egyes események előzményként és következményként való felismerése a cselekmény követésének eszköze, így az érdeklődés és az értékelés reaktív érzéseivel jár együtt, míg a hősök céljainak megértése, illetve a szerzői szándékra történő utalás a jelentésalkotás kísérletét tükrözi, aminek feltétele a szereplőkhöz való empátiás viszonyulás.<sup>4</sup>

Egyetlen olyan művészetpszichológiai kísérletet találtunk, mely a műalkotás kauzális megértését és a befogadás nyomán átélt érzelmeket vonatkoztatta egymásra. Nundy és Oatley vizsgálatában (MAR et al. 2010) a *Sarah Cole* című novellát

<sup>4</sup> A szövegértés irodalmában ellentmondó kísérleti eredmények vannak arra vonatkozóan, hogy az egyes kauzális következtetési típusok a szövegértés közben, online és/vagy a műalkotás elolvasását követően, offline generáltak (összefoglaló tanulmányt közöl a problémáról GRAESSER et al. 1994, illetve ZWAAN–RADVANSKY 1998). A kérdés relevanciája számunkra, hogy feltételezhetően az online generált következtetések egy felszínebb feldolgozás részei, míg a később kialakított, offline megértés egy mélyebb, reflektív jelentésalkotáshoz köthető. A kutatási eredmények szerint az *előzményekre* a befogadók online következtetnek, míg a *cél* és *következtetés* kategóriák esetében ellentmondás van a szakirodalomban azzal kapcsolatban, hogy az online vagy offline megértéshez járulnak inkább hozzá.

olvasták el a személyek, és attól függően, hogy dühöt vagy szomorúságot éltek át, eltérő kauzális struktúrát alkalmaztak a cselekmény interpretációjában. Az előbbi csoport a történet rekonstrukciójában az előzményektől haladt a következmények felé, míg az utóbbiak a fájdalmas veszteség okait igyekeztek felgöngyöltetni. Az attribúciókutatás területén AVRAMOVA et al. (2010) foglalkozott a hangulatfüggő ok- és szándéktulajdonítás jelenségével. Eredményeik szerint negatív hangulatban a személyek a helyzet által előtérbe állított ingereknek tulajdonítottak kizárólagos jelentőséget a cselekmény ágenseiként. Pozitív hangulatban sokkal nyitottabb figyelmi állapot jellemezte őket, így a mellékes körülményeket is számításba vették attribúciós ítéleteik meghozásakor. Ha az eredményeket művészetpszichológiai kontextusban értékeljük, feltehető, hogy a befogadó a művészeti alkotás által előfeszített érzelmi állapotban találkozik egy gondosan felépített, a figyelmét irányító formai megoldással, ami bizonyos attribúciós folyamatokat indít el. Jelen kutatásban két markánsan eltérő kauzális felépítésű rövidfilmet adtunk a befogadókna, így lehetőségünk volt az átélt érzelmek és az attribúciós folyamatok összehasonlítására kontrollált ingeradás esetén.

## Hipotézisek

Cupchik reaktív és reflektív érzéseket elkülönítő modellje, illetve a narratív megértés következtetési típusainak modellje (GRAESSER et al. 1994) alapján azt feltételezzük, hogy az egyes események előzményként és következményként való felismerése a cselekmény felszínesebb követésének eszköze, így az érdeklődés és az értékelés reaktív érzéseivel jár együtt. A hősök céljainak megértése, illetve a szerzői szándékra történő utalás a jelentésalkotás mélyebb szintjét tükrözi, aminek feltétele a szereplőkhöz való empátiás viszonyulás. Így ezek a típusú kauzális következtetések a befogadás során az empátiás válaszokkal járnak együtt.

Az empátiás viszonyulás nagyobb érzelmi bevonódást jelez a néző részéről, így összességében a cselekmény árnyaltabb, komplexebb megértését teszi lehetővé, tehát általánosságban is több oksági következtetéssel jár együtt.

Az eltérő kauzális struktúrájú alkotások eltérő érzelmi választípusokat hívnak elő, melyek azután másfajta attribúciós folyamatok működésének előhangolását végzik. Így azt feltételezzük, hogy a két filmben másfajta érzelmi választípusok kapcsolódnak ugyanazokhoz az oksági kategóriákhoz.

## Módszerek

### *Résztvevők*

A vizsgálati személyek az ELTE hirdetési rendszerén közzétett felhívásra jelentkeztek kreditjöváírásért cserébe. A vizsgálat előtt tájékoztattuk a személyeket a vizsgálat tág célkitűzéseiről és menetéről, valamint arról, hogy a vizsgálat



közben bármikor kérhetik annak megszakítását. A „hangos gondolkodás és érzés” instrukcióját alkalmazó csoportba 17 fő (8 férfi és 9 nő) került, átlagéletkoruk 22,76 (18–45 év) év. Elemzésre 16 személy adatait tudtuk felhasználni, mivel 1 személy magnófelvétele nem volt érthető.

### *Vizsgálati eszközök*

A személyek a kauzális koherencia szempontjából két radikálisan különböző filmet néztek meg. Az *Egy gyávaság története* című (KÉZDI-KOVÁCS 1966) 14 perces kisjátékfilm klasszikus lineáris narrációval bontja ki a cselekményt, mely a főszereplő ismert és – a gyávaság, büntudat és lojalitás érzései mentén – meghatározott belső konfliktusára épül. A második film SZIMLER Bálint *Itt vagyok* című 2010-es, 35 perces alkotása, az első filmhez hasonlóan fekete-fehér, ami a klasszikustól eltérő, nem-kauzális, epizodikus szerkesztésű narratívum, melyben egy aludni nem akaró főhős minden látható cél nélkül járja a várost, és ismerősökkel, illetve idegenekkel találkozva hétköznapien bizarr szituációkba keveredik. A két film kauzális struktúrájának eltérése megítélésünk szerint alkalmas arra, hogy összehasonlíthassuk az általuk kiváltott hatást a jelentéskalkuláció és az érzelmi élmény kiépülésének folyamatára.

A filmnézést egy rövid adatlap kitöltése követte, mely a demográfiai jellemzők mellett (életkor, iskolai végzettség, foglalkozás, nem) a filmben ábrázolt történet és a film által kiváltott első emlék leírását kérte a személyektől, valamint a cselekmény megértésére, a főszereplőnek tulajdonított és a saját érzelmi állapotokra kérdezett rá. Emellett mindkét film előtt és után általunk összeállított 16 tételes, 7 fokozatú (*Egyáltalán nem jellemző rámtól a Teljesen jellemző rám válaszig terjedő*) érzelmi skálán rögzítették a személyek korábbi, és a film hatására átélt érzéseiket.

### **A vizsgálat menete**

A kutatás céljának és menetének ismertetése után a következő instrukció hangzott el: „Olyan esztétikai, pszichológiai kutatást végzünk, melyben a filmnézés közbeni gondolkodási, érzelmi folyamatokat vizsgáljuk. Kérjük, hogy mindent mondjon ki válogatás nélkül a felmerülés pillanatában, ami a filmmel kapcsolatban természetes módon megjelent Önben, és rögzítse az Önnél levő diktafonon! Ez lehet kérdés, bármilyen kommentár, érzelmi állapot, következtetés, személyes emlék, vagy akár testi reakció is.” Ezután a személyek egy ötperces, semleges érzelmi felhívó jellegű rövidfilmet néztek meg, melynek során kipróbálhatták a hangos gondolkodás és érzés módszerét. Ezután kitöltöttük velük a 16 tételes érzelmi skálát, majd megnézték az első filmet. A filmnézés közbeni online kommentárokat a nézők diktafonra rögzítették, ami folyamatosan be volt kapcsolva, így pontosan követhető, hogy a film melyik része hívta a következtetéseket. Annak elkerülésére, hogy a személyek hangos kommentárjai egymást

zavarják, fülhallgatón keresztül érkezett hozzájuk a hang. A filmnézést az érzelmi skála ismételt kitöltése követte, majd a második film levetítése, ami után a személyek harmadszorra is beszámoltak érzelmi állapotukról.

## Elemzés

A diktafonnal rögzített befogadói szövegeket egy független személy szó szerint legépelte. Az előzetesen adaptált kauzális és emocionális kategóriarendszer alapján ezeken az átíratokon történtek a manuális tartalomelemzések két független kódoló által, akik egymással konszenzusra jutva hozták létre a végső értékelést. Az oksági és érzelmi válaszok általunk alkalmazott kategóriarendszerét az I. és II. táblázat tartalmazza.

<i>Kauzális elemzési kategóriák és definíciójuk</i>	
TRABASSO – VAN DEN BROEK (1985); GRAESSER–SINGER–TRABASSO (1994) alapján	Példák a filmnézés közbeni online jegyzőkönyvekből
<i>Előzmény</i>	
jelenbeli cselekedet összekapcsolása egy előző eseménnyel egy feltételezett oksági lánc mentén, illetve valaminek az okára való rákérdezés	„ez a... főszereplő is ismeri, tehát akkor nyilvánvalóan az, akiről beszélt”
<i>Következmény</i>	
egy esemény kimenetelének, következményének meghatározása	„A lényeg, hogy nem mondta meg. Mert gyenge.”
<i>Következtetés (feltételezett következmény)</i>	
fizikai eseményekre vagy a hősök új tervére vonatkozik egy jóslat oksági lánc mentén	„Lehet, hogy baleset lesz valamikor a film közben.”
<i>Cél/szándék</i>	
a hős szándékos cselekedetének motivációja	„Az apa jól van öltözve, nem tudom, hogy miért...” „Meg akarja szöktetni a lányt.”
<i>Fikción kívüli reakciók</i>	
<i>Szerzői szándék</i>	
vonakozhat a szöveg egyes eseményeire, de hosszabb, akár az egész művet átfogó alkotói attitűd vagy cél felállítására is	„A zene is arra enged következtetni, hogy valami... valami lesz”

I. táblázat: A filmnézés közbeni kauzális megértés kategóriái TRABASSO–VAN DEN BROEK (1985); GRAESSER–SINGER–TRABASSO (1994) tipológiai alapján

Az elemzéseinkben alkalmazott kauzális kategóriarendszert kísérleti alátámasztottsága és széles körű alkalmazása (irodalmi és filmes műalkotások reprezentációinak vizsgálata mellett élettörténeti narratívumoknál is sikeresen használták) folytán TRABASSO – VAN DEN BROEK (1985) rekurzív tranzíciós hálózat modellje alapján fejleszt-

tettük ki, melyet 2009-től kiegészítettünk GRAESSER et al. (1994) szerzői szándékra vonatkozó következtetési kategóriájával. A *fölérendelt cél* a hős szándékos cselekedetének motivációjára vonatkozik (megfelel a Trabasso- és van den Broek-féle Motivációs típusnak), a *szerzői szándékra* való következtetés pedig a szöveg egyes eseményeire, vagy akár az egész művet átfogó alkotói attitűdnek vagy célnak az említésére. Az oksági *előzmény* egy adott cselekedet összekapcsolása az azt megelőző bekezdéssel egy feltételezett oksági lánc mentén, a *következmény* pedig az események expliciten ábrázolt kimenetelének konstataciója a néző által (ezt a kategóriát a létező oksági tipológiák egybemossák a következtetéssel). Az *oksági következtetés* a jövőbeli fizikai eseményekre vagy a hősök új tervére vonatkozik egy jósolt oksági lánc mentén. GRAESSER et al. (1994) külön kategóriában kódolják a szereplők érzelmi reakcióját, mely egy korábbi eseményre vagy cselekedetre válaszként jön létre. Az általunk alkalmazott kategóriarendszerben ez az események *következményei* alatt szerepel. Az előzmény és következmény kategória együttesen fedi le a Trabasso és van den Broek által felállított Pszichológiai és Fizikai típusú okságot.

Az érzelmi válaszok kódolását BÁLINT (2012) kategóriarendszere alapján végeztük el, aki a fikcióra vonatkozó válaszokon belül megkülönböztette a TAN által hangsúlyozott érdeklődést (a történet alakulására vonatkozó kíváncsiság, várakozás, tetszés, vagy unalom, közöny), a KONIJN-HOORN (2005), illetve SMITH (1995) által fontosnak tartott értékelést, és az empátia válaszait. Ugyan az eredeti kategóriarendszerben az értékelés és az empátia alkategóriákat tartalmaz (pl. az előbbi esetén a szereplő morális értékelése és a szimpatikusságát kifejező válaszok, az utóbbinál pedig a mimikri válaszok, a mentalizációs válaszok és az empátiás törődés válaszai), a kauzális típusokkal való összevetéskor az érdeklődés és az értékelés válaszokat nem bontottuk további alcsoportokra. Egyedül a mentalizációs válaszokkal végeztünk külön számításokat, melyek a nézők által a filmszereplőknek tulajdonított mentális állapotokra vonatkoznak, mivel kontrollálni akartuk a cél-kategóriával való átfedését.

<p><i>Érzelmi reakciók elemzési kategóriái és definíciójuk</i></p> <p>TAN (1996) és SMITH (1995) alapján</p>	<p>Példák a filmnézés közbeni online jegyzőkönyvekből</p>
<p><b>ÉRDEKLŐDÉS</b></p> <p>Látottak általánosabb érzelmi minősítése. Amikor a befogadó nevet direktben. Felkiált, meglepődik.</p>	<p>élvezet, érdeklődés, érdekes, unalmas, vicces, „kíváncsi vagyok”</p>
<p><b>EMPÁTIA</b></p> <p><b>motoros mimikri</b></p> <p>a néző önkéntelenül ugyanazt éli meg testileg, mint a szereplő</p>	<p>testi reakció, sírás, összerándulás: „összerándult a gyomrom” (pl. ha hasba lőtték a figurát)</p>

<p><b>emocionális mimikri</b></p> <p>a karakter érzelmeire, vagy a vele történetekre adott negatív érzés, a karakter érzelmeinek a replikálása</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „tehetetlennek érzem magam”</li> <li>• „megdöbbenem”</li> <li>• „teljesen kikészültem ettől”</li> <li>• „szomorúság van bennem”</li> <li>• „És valami rossz érzést kelt bennem az, hogy ők, ez az idegen fickó tők hamar lecsapja a kezeit... keze... a fickó kezéről a lányt.”</li> </ul>
<p><b>mentalizáció</b></p> <p>bármilyen szereplőnek tulajdonított érzelmi állapot, szándék, vágy</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „most biztos nagyon szomorú”</li> <li>• „az ő helyében én ki lennék akadva”</li> <li>• „most próbálja feldolgozni a halálesetet”</li> <li>• „most önmagát vádolja, és felhoz egy csomó olyan dolgot, amiről a film elején nem is volt szó”</li> <li>• „láthatóan a srác nem készült föl arra, hogy vendégei lesznek”</li> </ul>
<p><b>empátiás törődés</b></p> <p>a szereplővel történet felett érzett aggodalom, rossz érzés, szánalom, drukkolás, hogy a dolgai jól sikerüljenek</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „szegény...” „sajnálom” „megszakad a szívem érte”</li> <li>• „nagyon sajnálom ezt a nőt”</li> <li>• „aggódom, hogy túléli-e”</li> <li>• „Most kezdem picit szánni ezt a fiút. Tehát ez a... ingerültség, ami így felé volt... most már egy kicsit szánalomba megy át.”</li> <li>• „Jaj, istenem, csupa vér. Szegény ember!”</li> </ul>
<p><b>ÉRTÉKEKÉLÉS</b> <b>morális értékelés</b></p> <p>a szereplő erkölcsi értékek mentén való megítélése</p>	<p>jó-rossz, hazug-megbízható</p>
<p><b>szimpátia</b></p> <p>a szereplő irányában kifejezett ellenszenv, vonzalom</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „A srác egy kicsit bosszant ezzel a vigyorával, a félénkségével.”</li> <li>• ellenszenves</li> <li>• csapja már le valaki</li> <li>• jószívú, bárgyú</li> </ul>

II. táblázat: A filmnézés közbeni emocionális reakciók kategóriái TAN (1996); SMITH (1995) alapján.  
A vizsgálatban használt érzelmi kategóriarendszer bővebb, mint amit jelen elemzés céljából felhasználtunk. A teljes taxonómia megtalálható BALINT (2012).

A kommentárok szövegeiben megjelenő kauzális és emocionális kategóriaértekeket hozzárendeltük a választ kiváltó narratív filmeseményhez, ami lehetővé tette, hogy a válaszok idői-narratív mintázatát is megragadjuk. A film narratív eseményeinek és az ezeket magukban foglaló filmjeleneteknek az elkülönítését filmelméleti szakember végezte. Filmjelenetnek az elbeszélés dramaturgiai alapegységét tekintettük, amely a szereplők megnyilatkozásait, kapcsolatba kerülését, valamint jellemző tevékenységeiket megjelenítő elemi szituációkat tartalmazza (KOVÁCS 2002). Az egyes filmjelenetek tartalmát a III. táblázatban foglaltuk össze.

Filmjelenet	Tartalom	
	1. film	2. film
1	Boldogság és baleset	Lány és fiú a buli után, ablakon kímászik
2	Önvád-monológok: egyedül a kollegák között	Randi hármában, halott az utcán
3	Kati, én és ő	A megcsalt férj lakásában
4	Fájdalom és gyávaság	Pizzarendelés az utcán – könyvek és fóbiák
5		A női mosdóban, koncert, az énekesnőnél
6		Közértben pénz nélkül
7		Fára mászás

III. táblázat: Az egyes filmjelenetek tartalma

## Eredmények

A kauzális és emocionális válaszok kibomlását és együttjárását filmenként és személyenként is ellenőriztük. Pearson-féle korrelációt számítottunk annak tesztelésére, hogy a lineáris narrációjú filmben, illetve a nem-kauzális, epizodikus filmes narratívum esetében a személyek oksági következtetései és érzelmi reakciói mutatnak-e összefüggést, vagyis aki több érdeklődést és értékelést fejez ki, az több előzmény- és következményválaszt ad-e, akinél pedig több empátiás reakció van, az együtt jár-e az intencionalításra következtetés nagyobb számával. Mivel a korrelációs számításokat filmenként végeztük el, ez a harmadik hipotézis tesztelését is lehetővé tette, mely az eltérő kauzális struktúrájú filmek eltérő érzelmi választípusokat generáló jellegére vonatkozik. Az eredményeket a IV. és az V. táblázat tartalmazza.

Oksági válaszok az <i>Egy gyávaság története</i> c. filmben	Együtt járó érzelmi reakciók	r	p
Előzmény	érdeklődés	0,75	0,01
	empátia	0,75	0,01
	mentalizáció	0,67	0,04
Következmény	érdeklődés	0,53	0,03
	empátia	0,87	0,00
	mentalizáció	0,88	0,00
Következtetés	érdeklődés	0,50	0,05
	morális értékelés	0,50	0,05
Cél	érdeklődés	0,74	0,01
	empátia	0,76	0,01
	mentalizáció	0,63	0,09

IV. táblázat: A kauzális és érzelmi válaszok szignifikáns korrelációi a lineáris narrációjú filmben

A lineáris narrációjú film esetén az *érdeklődés* mint általános emocionális válasz minden fikcióra vonatkozó kauzális következtetési típussal szignifikánsan kor-

relált, vagyis azok a személyek, akik nagyobb érdeklődést fejeztek ki verbálisan a filmnézés közben, több kauzális következtetést tettek a cselekményre és a szereplőkre vonatkozóan. Ez az előzmény és következmény kategóriái esetében megerősíti 1. hipotézisünket, mely szerint ez a típusú érzelmi reakció nem kívánja meg a megértés mélyebb szintjét, és csupán a cselekménykövetést kíséri, a célkategória esetében azonban ellentmond annak.

Az empátiás válaszok, melyek a szereplők belső állapotának, gondolatainak, érzéseinek és szándékainak követését tükrözték, az események összefűzésével és a hősök céljainak megértésével függtek össze. Vagyis akik több empátiás választ adtak, azok több előzmény–következmény és célkövetkeztetést végeztek a filmbefogadás során. Ez az eredmény szintén csak részben támasztja alá feltételezésünket, mely szerint az empátiás válaszok a mélyebb feldolgozás „kapui”, és az intencionális megértéshez kapcsolódnak. A jövőbeli következmények megjósolása, mely a leginkább mozgósítja a befogadó világról való tudását, a morális értékelés kategóriájával járt együtt, mely azt tükrözheti, hogy aki képes morálisan biztosan elhelyezni a fiktív történeteket, az mer a nem látható következményekről feltételezéseket tenni.

Oksági válaszok az <i>Itt vagyok c.</i> filmben	Együtt járó érzelem	r	p
Előzmény	érdeklődés	0,594	0,025
Következmény	morális értékelés	0,545	0,044
Következtetés	érdeklődés	0,797	0,001
	morális értékelés	0,641	0,014
	empátia	0,621	0,018
Cél	érdeklődés	0,534	0,049
	morális értékelés	0,729	0,030
Szerzői szándék	morális értékelés	0,803	0,001

V. táblázat: A kauzális és érzelmi válaszok szignifikáns korrelációi a nem-kauzális, epizodikus narrációjú filmben

A nem-kauzális, epizodikus narrációjú filmnél az *érdeklődés* mint általános emocionális reakció az előzmény, következtetés és cél-válaszokkal korrelált szignifikánsan, vagyis ez esetben sem kizárólag a felszínesebb megértés kísérője volt. Az előzmény kategória kivételével az összes oksági következtetés típus együtt járt a morális értékelés explicit verbális jelenlétével, ami csak részben támasztja alá feltételezésünket, mely szerint az értékelő válaszok a reaktív érzelmi viszonyulás jellemzői, így leginkább a felszínes cselekménykövetés velejárói. Az empátiás válaszok egyedül a feltételezett következmények számával korreláltak, vagyis az tudott a látottakon felül következtetéseket megfogalmazni, aki behelyezkedett a szereplők világába.

Látható, hogy az érdeklődés mindkét film esetén fontos fenntartója a cselekmény követésének és a mélyebb megértésnek is. Az azonos oksági kategóriák különböző érzelmi válaszokkal való együttjárása viszont alátámasztja harmadik

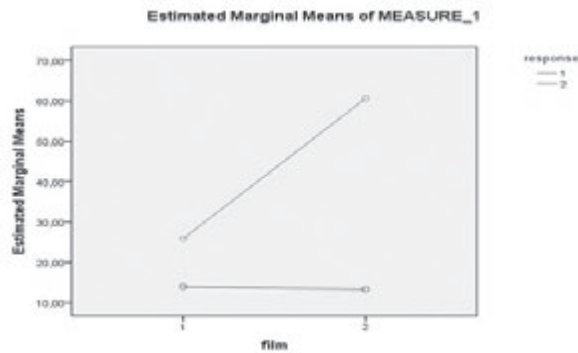
hipotézisünket, mely szerint az eltérő kauzális struktúra ugyanannak az oksági következtetéstípusnak más érzelmi reakciókkal való együttjárását indukálja. Ezt az eredményt további számításokkal is árnyaltuk.

A két film befogadása közti különbséget támasztja alá, hogy az összevont érzelemválasz csupán a nem-kauzális narrációjú film esetén jár együtt az összes oksági kategóriával ( $r_{\text{előzmény}} = 0,847, p = 0,000$ ;  $r_{\text{következmény}} = 0,706, p = 0,005$ ;  $r_{\text{következtetés}} = 0,854, p = 0,000$ ;  $r_{\text{cél}} = 0,869, p = 0,000$ ;  $r_{\text{szerzői szándék}} = 0,731, p = 0,003$ ), a lineáris narrációjú filmnél nem. Ez visszavezet ahhoz a feltételezéshez, hogy a megértéshez kevesebb formai-strukturális kulcsot felkínáló film értelmezéséhez a nézőnek inkább szükséges saját érzelmi tapasztalatait mozgósítania, és akinek ez sikerül, az képes a cselekmény mélyebb kauzális koherenciájának megalkotására. Míg az egyaránt kidolgozott érzelmi perspektívát és oksági szerkezetet nyújtó műalkotás nézői rekonstrukciója nem kívánja meg a két értelmezési sík globális együttes működtetését.

Ezt a megállapítást az empátiás válaszokra szűkítve két-szemponos variancia-analízissel is ellenőriztük. A változók egyik szintjét a személyek empátiás, illetve kauzális reakciói adták, a másikat pedig a két film (ld. 1. ábra). Az *Egy gyávaság története* (film1) esetében a két választípus gyakorisága között nincs szignifikáns különbség, a személyek egyaránt hajlamosak a cselekménnyel és a szereplőkkel kapcsolatos oksági következtetések levonására, és a szereplők érzelmi, gondolati állapotának verbalizálására. Míg az *Itt vagyok* esetében (film2) a kauzális reakciók (zöld szín) szignifikánsan gyakoribbak, mint az empátiás válaszok (kék szín), ami az oksági kategóriáknak a morális értékeléssel való együttjárásában már korábban megjelent. Vagyis a kauzális koherencia hiányával jellemezhető film befogadásakor fontos az alapvető morális keretek megteremtése a cselekmény megértéséhez, az empátiás válaszok működtetése pedig csak ezután lehetséges – viszont azoknál mélyebb a kauzális megértés, akik képesek a szereplőkkel empátiás viszonyulást is kialakítani.<sup>5</sup>

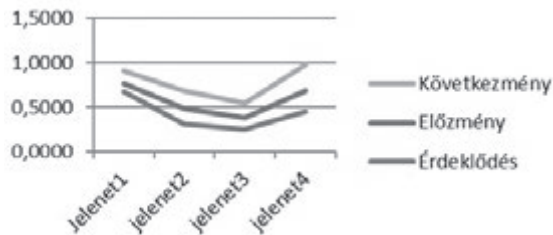
<sup>5</sup> A megértés és az érzelmi reakció fordított arányára az *Egy gyávaság története* esetében is van példa: az érzelemlistával mért hangulati változást összehasonlítottuk az oksági következtetések számával, és az *előzmény* kategória, illetve az érzések negatív irányba történő változása között fordított irányú korrelációt mértünk ( $r = -0,536$ ). Vagyis akinek negatívabbak lettek az érzései a film megnézése után, azok kevesebb előzményre következtettek az online befogadás során. Ez az eredmény egyértelműen a kauzális következtetések érzelemszabályozásban játszott szerepére mutat rá.



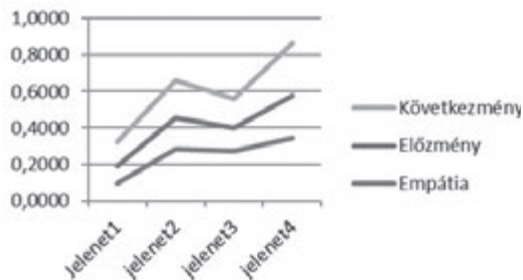


1. ábra: A személyek empátiás és kauzális reakcióinak összehasonlítása a két film esetében: kék színnel vannak jelölve az empátiás válaszok és zölddel a kauzálisak.

A kauzális és emocionális válaszok időbeli együttjárását az *Egy gyávaság története* című film jeleneteiben hasonlítottuk össze (ld. 2. és 3. ábra). Az ábrán jól látható, hogy az érdeklődés és empátia-válaszok együtt mozognak (csökkennek és növekednek) az előzmény- és következmény-kategóriákkal a film összes jelenetében, nem csak a filmekre adott személyenkénti válaszokban.



2. ábra: Az érdeklődés mint globális érzelmi válasz együttmozgása az előzmény és következmény oksági kategóriákkal az *Egy gyávaság története* c. film jeleneteiben. A grafikon az egyes jelenetekben összesített válaszokat mutatja a jelenet hosszának kontrollálása után (elosztva a jelenet másodpercben mért hosszával).



3. ábra: Az empátiás válaszok együttmozgása az előzmény és következmény oksági kategóriákkal az *Egy gyávaság története* c. film jeleneteiben. A grafikon az egyes jelenetekben összesített válaszokat mutatja a jelenet hosszának kontrollálása után (elosztva a jelenet másodpercben mért hosszával).

## Az eredmények értékelése

Első feltételezésünket, mely CUPCHIK (1994) és GRAESSER et al. (1994) alapján a befogadás felszíneesebb és mélyebb szintjeihez kötötte az oksági és érzelmi válaszokat, vizsgálatunk csak részben erősítette meg. Az érdeklődés mint általános érzelmi viszonyulás minden oksági kategóriával együtt járt mindkét film esetén, vagyis nem a feldolgozás mélysége befolyásolja, sokkal inkább úgy tűnik, hogy mindenfajta kognitív válasz elősegítője. Ez ellentmond Cupchik rétegzett feldolgozás-modelljének, azonban egybevág TAN (1996) eredeti elképzelésével, melyben az érdeklődéssel együtt járó cselekvési tendenciát hangsúlyozza, ami a befogadás során végig a tudás vagy bizonyosság megszerzésére irányul, így elsődleges motivációja a cselekménykövetésnek.

A lineáris narratívumú filmben, mely biztos formai támpontokat – pl. belső fokalizáció – nyújtott a nézőknek a szereplők céljainak, érzelmeinek követéséhez, az empátiás válaszok mennyisége szintén többfajta kauzális következtetési típussal járt együtt, tehát nem függött a feldolgozás mélységétől. Ennek magyarázatát a nem-koherens, epizodikus narratívumnál az azonos oksági kategóriákkal együtt járó eltérő érzelmi választípusok adhatják. Abban az esetben ugyanis, amikor a néző számára nem voltak explicit módon megragadhatóak a szereplők céljai, gondolatai és érzései, és a cselekmény is inkohereus volt, a morális értékelés érzelmi kategóriája járt együtt az oksági válaszokkal. Vagyis nem a feldolgozás mélysége határozza meg az átélhető érzelmeket, hanem sokkal inkább az, hogy a cselekmény és a szereplők megértését segíti-e a műalkotás formanyelve, ami által biztonságos vagy veszélyes helyzetet teremt a befogadó számára a szereplővel való azonosulás terén. Amíg nem tudom megítélni, hogy jó-e vagy rossz-e a főhős, mert nem kivehetőek egyértelműen a szándékai, az események kibomlásából sem, addig veszélyes a fejébe belebújni! Ezt az eredményt egészíti ki ugyanakkor az, hogy a kauzális koherencia magasabb szintje hozható létre, ha a néző megkockáztatja a szereplővel való empátiás azonosulást, ami már egybecseng Cupchik reflektív modelljével.

A kauzális és érzelmi válaszok szoros együttjárása a film egyes jeleneteiben a lineáris narratívum esetén SQUIRE (1964) következtetéseit erősíti meg, mely szerint a bevonódott olvasók intellektuálisan is elemzik a műalkotás azon formaitartalmi részeit, melyekre személyes válaszokat adtak. A korreláció azonban nem alkalmas oksági következtetések levonására, így az az értelmezés is lehetséges, hogy az intellektusuk által megszólított nézők érzelmi válaszai is kifejezhetővé válnak a befogadási folyamat során. Eredményeink arra biztos választ tudnak adni, hogy az érzelmi és intellektuális válaszok párhuzamosan, és nem egymás után haladnak, és a film által felkínált pontokon kumulált reakciókba torkollanak. Ez Schank modelljét támasztja alá, melyben a naiv cselekvéslogikán alapuló intencionális megértés és az empátiás folyamatok párhuzamos, egymásra épülő, kumulatív folyamatok (LÁSZLÓ 1999). Ez alapján a Cupchik által képviselt kutatási irány tűnik termékenynek, melyben bizonyos típusú befogadásokat különít el együtt járó értelmi és érzelmi folyamatokkal, melyek nézői attitűdöknek

is felfoghatóak (MIALl–KUIKEN 1995). Modellje azonban saját eredményeink alapján további árnyalást igényel, annak figyelembevételét, hogy bizonyos érzelmi reakciók – érdeklődés, empátia – a feldolgozás legelső szakaszában megjelenhetnek, és mind a műalkotáshoz való automatikus, robusztus viszonyulást, mind a magasabb szintű értelemadást kísérhetik.

Jelen vizsgálattal ahhoz kívántunk hozzájárulni, hogy a befogadás során kibomló kognitív és emocionális folyamatokat együttesen, ugyanazoknál a nézőknél lehessen feltérképezni, és egymásra hatásukat elemezni. Kutatásunk részben megerősítette Cupchik többszintű esztétikai feldolgozás modelljét, részben azonban tovább árnyalta azt, amikor rámutatott az eltérő szerkezeti koherenciájú filmek eltérő érzelmi választípust generáló képességére, és a megismerő folyamatokat a befogadás során végig elősegítő emocionális attitűdökre.

## Hivatkozások

- ALLBRITTON, D.W. – GERRIG, R.J. (1991): Participatory responses in text understanding. *Journal of Memory and Language*, 30 (5), 603–626.
- AVRAMOVA, Y.R. – STAPEL, D.A. – LEROUGE, D. (2010): The Influence of Mood on Attribution. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36, 1360–1371.
- BÁLINT, K. (2012): *A mozinézői válaszokat meghatározó narratív és személyiségtényezők: a fokalizációs stratégia és a kötődési jellemzők hatása a filmszereplőre vonatkozó nézői válaszok mintázatára*. Doktori értekezés, Pécs.
- BARTSCH, A. – OLIVER, M.B. (2010): Making Sense of Entertainment On the Interplay of Emotion and Cognition in Entertainment Experience. *Journal of Media Psychology*, 23 (1), 12–17.
- BARTSCH, A. – VIEHOFF, R. (2010): The Use of Media Entertainment and Emotional Gratification. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 5 (0), 2247–2255.
- BORDWELL, D. (1989): A Case for Cognitivism. *Iris* 9 (1), 1–40. [magyarul: BORDWELL, D.: Érvélés a kognitvizmus mellett. *Metropolis* 1998–99, 14–33.]
- BORDWELL, D. (1996): *Elbeszélés a játékfilmben*. Magyar Filmintézet.
- BORTOLUSSI, M. – DIXON, P. (2003): *Psychonarratology. Foundations for the Empirical Study of Literary Response*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CARROLL, N. (1990): *The philosophy of horror, or Paradoxes of the heart*. Routledge, New York.
- CARROLL, N. (2008): *The philosophy of motion pictures*. Blackwell Pub. Ltd.
- CUPCHIK, G.C. (1994): Emotion in aesthetics: Reactive and reflective models. *Poetics*, 23, 177–188.
- CUPCHIK, G.C. (2011): The Role of Feeling in the Entertainment=Emotion Formula. *Journal of Media Psychology*, 23 (1), 6–11.
- DIXON, P. – BORTOLUSSI, M. (2011): The scientific study of literature: What can, has, and should be done. *Scientific Study of Literature*, 1 (1), 59–72.
- EGYED K. – KIRÁLY I. (2008): Mások viselkedésének megértése és az éntudatosság. In: CSÉPE V. – GYÓRI M. – RAGÓ A. (szerk.): *Általános pszichológia 3. Nyelv, tudat, gondolkodás*. Osiris Kiadó, Budapest. 336–356.
- Egy gyávaság története* (KÉZDI-KOVÁCS Zs., 1966).
- FEAGIN, S.L. (1996): *Reading with feeling: The aesthetics of appreciation*. Cornell University Press.

- FINCHER-KIEFER, R. (1993): The role of predictive inferences in situation model construction. *Discourse Processes*, 16 (1–2), 99–124.
- FORGAS, J.P. – BOWER, G.H. – MOYLAN, S.J. (1990): Praise or blame? Affective influences on attributions for achievement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59(4), 809–819.
- FRIJDA, N. – SCHRAM, D. (1995). Introduction. *Poetics*, 23 (1–2), 1–6.
- GAUT, B. (2006): Identification and Emotion in Narrative Film In: CARROLL, N. – CHOI, J. (szerk.): *Philosophy of film and motion pictures: an anthology*. Blackwell Pub, 260–270.
- GOLDMAN, A.E. – GOLDMAN, S.R. – TRABASSO, A.C. (1999): *Narrative Comprehension, Causality and Coherence: Essays In Honor Of Tom Trabasso*. Lawrence Erlbaum Associates.
- GERRIG, R.J. (1993): *Experiencing narrative worlds: on the psychological activities of reading*. Westview Press, New Haven, CT.
- GRAESSER, A.C. – SINGER, M. – TRABASSO, T. (1994): Constructing inferences during narrative text comprehension. *Psychological Review*, 101 (3), 371–395.
- GRODAL, T. (1999): *Moving pictures: a new theory of film genres, feelings, and cognition*. Clarendon Press.
- HALÁSZ L. (1996): *Szociális megismerés és irodalmi megértés*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- HOLLAND, N.N. (1975): *Five Readers Reading*. Yale University Press, New Haven – London.
- LÁSZLÓ J. – VIEHOFF, R. (1994): Az irodalmi műfajok, mint kognitív sémák. *Pszichológia*, 14, 325–342.
- LÁSZLÓ J. (1998): *Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológia Tanulmányok*. Scientia Humana, Budapest.
- LÁSZLÓ, J. (1999): *Cognition and representation in literature. The psychology of literary narratives*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- KINTSCH, W. – VAN DIJK, T. (1978): Toward a Model of Text Comprehension and Production. *Psychological Review*, 85 (5), 363–394.
- KNEEPKENS, E.W.E.M. – ZWAAN, R.A. (1995): Emotions and literary text comprehension. *Poetics*, 23 (1–2), 125–138.
- KONIJN, E.A. – HOORN, J.F. (2005): Some Like It Bad: Testing a Model for Perceiving and Experiencing Fictional Characters. *Media Psychology*, 7 (2), 107–144.
- KOVÁCS A. B. (2002). *A film szerint a világ*. Palatinus, Budapest.
- MAR, R.A. – OATLEY, K. (2008): The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience. *Perspectives on Psychological Science*, 3, 173–192.
- MAR, R.A. – OATLEY, K. – DIKIC, M. – MULLIN, J. (2010): Emotion and narrative fiction: Interactive influences before, during, and after reading. *Cognition és Emotion*, 25 (5), 818–833.
- MIALL, D.S. – KUIKEN, D. (1995): Aspects of Literary Response: A New Questionnaire. *Research in the Teaching of English*, 29 (1), 37–58.
- MIALL, D.S. – KUIKEN, D. (2002): A feeling for fiction: becoming what we behold. *Poetics*, 30 (4), 221–241.
- MIALL, D. (2011): Emotions and the Structuring of Narrative Response. *Poetics Today*, 32, 323–348.
- OATLEY, K. (1995): A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative. *Poetics*, 23 (1–2), 53–74.
- OATLEY, K. (1999a): Meetings of minds: Dialogue, sympathy, and identification, in reading fiction. *Poetics*, 26 (5–6), 439–454.
- PLANTINGA, C.R. – SMITH, G.M. (1999): *Passionate views: film, cognition, and emotion*. Johns Hopkins University Press.

- PLANTINGA, C.R. (2009): *Moving viewers: American film and the spectator's experience*. University of California Press.
- RAWLINGS, D. – TWOMEY, F. – BURNS, E. – MORRIS, S. (1998): Personality, creativity, and aesthetic preference: Comparing psychoticism, sensation seeking, schizotypy, and openness to experience. *Empirical Studies of the Arts*, 16 (2), 153–178.
- RUSCH, G. (1997): Comprehension vs. Understanding of Literature. In: TÖTÖSY DE ZEPETNEK, S. – SYWENKY, I. (eds.): *The systemic and empirical approach to literature and culture as theory and application*. University of Alberta. 107–119.
- SMITH, M. (1995). *Engaging characters: fiction, emotion, and the cinema*. Clarendon Press.
- SMITH, G.M. (2003): *Film structure and the emotion system*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SQUIRE, J.R. (1964): *The responses of adolescents while reading four short stories*. National Council of Teachers of English, Michigan.
- TAN, E.S. (1996): *Emotion and the structure of narrative film: film as an emotion machine*. L. Erlbaum Associates.
- TANNENBAUM, P.H. (1980): *The Entertainment functions of television*. L. Erlbaum Associates.
- TRABASSO, T. – VAN DEN BROEK, P. (1985): Causal Thinking and the Representation of Narrative Events. *Journal of Memory and Language*, 24 (5), 612–630.
- VORDERER, P. – KLIMMT, C. – RITTERFELD, U. (2004): Enjoyment: At the Heart of Media Entertainment. *Communication Theory*, 14 (4), 388–408.
- ZILLMANN, D. (1988): Mood management through communication choices. *American Behavioral Scientist*, 31 (3), 327–340.
- ZWAAN, R.A. – RADVANSKY, G.A. (1998): Situation Models in Language Comprehension and Memory. *Psychological Bulletin*, 123 (2), 162–185.

**Berán Eszter  
Unoka Zsolt**

## *Az affektív bevonódás szabályozása a pszichoterápiás narratív interakcióban*

*Köszönetnyilvánítás: A kutatást támogatta OTKA PD 108868, 2013–2016*

A pszichoterápiás folyamat során a terápiás ülésen zajló érzelmi és affektív szabályozás alapvető fontosságú a terápiás célok megvalósulásának szempontjából. Jelen tanulmány célja, hogy az érzelmi állapotok kölcsönös és önszabályozási folyamatait nyelviileg megragadható módon, a terápiás ülésen elhangzott önéletrajzi történetek interaktív konstrukciójából kiindulva vizsgálja, és a szabályozás működési mechanizmusait részletesen feltárja.

A pszichoanalitikus kezelésben a terápiás folyamat része a páciens élet-történetének a terápiás ülésen megvalósuló rekonstrukciója. Ennek során a páciens önéletrajzi történetei, vagy ezek fragmentumai a terapeuta közreműködésével konstruálódnak újjá. A narratív konstrukció folyamata során ismételt érzelmi átélés közben a páciens a terapeutával közösen fogalmazza újra történeteinek jelentését vagy jelentőségét, melyek ezután módosult formában integrálódnak az önéletrajzi emlékezeti rendszerbe. A terápiás ülésen elhangzott történetek közös konstrukciójának és rekonstrukciójának fontos eleme az elbeszélő nézőpontjának, vagy más szóval narratív perspektívájának (NP) folyamatos módosulása. Ez utóbbi az az elbeszélői nézőpont, ahonnan a történet cselekményét és szereplőit látjuk. Az NP a történetek alapvető szerkezeti jellegzetessége, s mint ilyen, az affektív bevonódás szabályozásában is meghatározó szerepet játszik.

Korábbi vizsgálatok ugyanis arra hívták fel a figyelmet, hogy történetmondás közben a narrátor érzelmi bevonódásának kifejezése összefüggésben áll a különféle típusú NP-k használatával. Az érzelmi átélés és érzelemerkifejezés, valamint a szelf érzelmi bevonódása és a perspektíva-használat közötti összefüggések rámutattak, hogy a különféle NP-használati mintázatok az elbeszélő érzelmi bevonódásának szempontjából eltérőek lehetnek. Ebből következik, hogy az érzelmi bevonódás szabályozásában a perspektíva-váltás fontos szerepet játszik. Tanulmányunkban a terápiás ülésen zajló affektív bevonódás szabályozási mechanizmusait terápiás ülések lejegyzett szövegrészleteinek kvalitatív elemzése során mutatjuk be.

Az elemzésben felhasznált terápiás ülésrészletek a szerzők által 2004–2006 között összegyűjtött Budapest Pszichoterápiás Adatbázisból valók, mely pillanatnyilag az egyetlen magyar nyelvű pszichoterápiás adatbázis. Hosszú távú megfigyelésünk során a pszichoanalitikus ülések hangrögzítésre, majd lejegyzésre kerültek. A vizsgálatban részt vevő terapeuták és páciensek önként vállaltak

ták a kutatásban való részvételt, és teljes anonimitás biztosítása mellett hozzájárultak az adatok tudományos célra történő felhasználásához.

## **Narratív interakciós folyamat a pszichoanalitikus terápiában**

Történetek interaktív konstrukciójával számos hétköznapi helyzetben találkozhatunk. Ilyen helyzet például a szülő és az óvodáskorú gyermek interakciója, amikor a gyermekkel történt események együttes elmesélése során a szülő szerepe az, hogy támogassa a gyermek kibontakozó önéletrajzi emlékezeti és narratív képességeit, valamint segítse az én (szelf) fejlődését (NELSON–FIVUSH 2004). A terápiás helyzetben szintén interaktív módon valósul meg a páciens élettörténeteinek konstrukciója/rekonstrukciója. Az ülésen elhangzott történetek tipikusan a kezelt személy élettörténeti epizódjai, melyek a terapeuta együttműködésével konstruálódnak újjá. A páciens történeteinek a terápiás interakció során megvalósuló átalakulása a pszicho-dinamikus terápiában egy hosszú távú – évekig tartó – folyamat, melynek nyomon követésével láthatóvá válik a terápiás változás folyamata. Ugyanakkor a terápiás helyzetben megvalósuló narratív konstrukciós folyamatot meghatározzák azok az intézményes keretek, melyeken belül létrejön. Más szóval a terápiás helyzet már önmagában is hordoz olyan jellegzetességeket, melyek behatárolják, hogy miféle párbeszéd alakulhat ki az interakcióban részt vevő felek között, miféle történetek konstruálódhatnak, milyen irányban és céllal jön létre ezek rekonstrukciója – még mielőtt a kezelés kezdetét vette volna.

A terápiás ülés tehát egy intézményi diskurzus, ahol a diskurzusban részt vevő felek eleve meghatározott céllal vesznek részt (tág értelemben ez a cél a lelki problémák megoldása), intézményileg meghatározott szerepekkel rendelkeznek (terapeuta és kezelt személy), és a diskurzus-tevékenység időben és térben jól körülhatárolható módon folyik (LABOV–FANSHEL 1977), vagyis a terápiás üléseken. Ezzel kapcsolatban a terápiás interakciót befolyásoló szempontok közül a következőket találtuk a legfontosabbnak: a) a terápiás szerződés vagy megállapodás, mely a terápia kezdetén jön létre a felek között, b) a terápiás intézményen belül meghatározott interakciós szerepek, és ezek aszimmetriája, c) a terápiás elmélet, amely az intervenciók kiindulópontjául szolgál a terapeuta részéről, d) lokális és tág értelemben vett szövegkontextusok szerepe egy adott megnyilvánulás jelentésében. A felsorolt tényezők döntően meghatározhatják a terápiás interakció verbális rétegének mind formai, mind tartalmi aspektusait. Ezért a szövegek vizsgálatakor is figyelembe vettük ezeket a szempontokat. Jelen írás keretében nincs módunk ezeket részletesen tárgyalni, de több szerző korábbi munkája megfelelő áttekintést nyújt a kérdésben (e.g. LABOV–FANSHEL 1977; FERRARA 1994; THOMA–KACHELE 1985; BERÁN 2009).

A szelfre vonatkozó történetek terápiás helyzetben történő újraírását a narratív szelf átalakulási folyamatként értelmezzük (BRUNER 1990, 2004; SHAFER 1976; SPENCE 1982), melynek során a szelfre vonatkozó reprezentációk megváltoznak, újraértelmeződnek, és a páciens szempontjából „jobb” vagy „élhetőbb” történetek



alakulnak ki. A szelfre vonatkozó reprezentációk átalakulása alapvető kapcsolatban áll az önéletrajzi emlékezet folyamataival, valamint az egyes önéletrajzi epizódok érzelmi jelentésével.

A történetkonstrukció aktusa ugyanis a páciens számára komoly érzelmi jelentőséggel bír.

A figyelem és jelentőségtulajdonítás, amely a terapeuta mint hallgató oldaláról a terápiás helyzetben megvalósul, része annak a folyamatnak, amely elősegíti a páciens fejlődését. A páciens és a terapeuta közti pozitív érzelmi kapcsolat, kötődés és bizalmi légkör segíti az elmondott történetek érzelmi újraélését, és a történetek érzelmi újraértékelését. A terapeuta segítségével megvalósuló rekonstrukció és ismételt érzelmi átélés nyomán az egyes epizódok jelentései újabb jelentésekkel kiegészülve integrálódnak az élettörténetbe.

Tanulmányunkban a történetek kialakulási és átalakulási folyamatait egy interaktív keretben vizsgáljuk a terápiás folyamat mikroszinten történő diskurzív elemzésének módszerével. A terápiás ülésen elhangzott történetek interaktív keretben történő vizsgálata azért szükséges, mert ebben a helyzetben a narratívumok előadása szorosan egybefonódik a terápiára jellemző, más típusú diskurzustevékenységekkel, tehát kontextustól független elemzésük egyrészt értelmetlen, másrészt gyakorlatilag kivitelezhetetlen lenne. Ezek a történetek tematikailag mélyen beágyazottak, és nehezen elkülöníthetők a terapeuta intervencióitól, aki aktív szerepet játszik a konstrukciós folyamatban. Az ilyen módon konstruált történetek gyakran szerteágazóak, és nem rendelkeznek egyszerű lineáris időbeli vagy kauzális szerkezettel. A páciens és terapeuta közösen értelmezik és átértelmezik az egyes epizódok jelentőségét, különféle szempontokból összekapcsolják őket más történetekkel.

## **A narratív perspektívaváltás szerepe a történetek konstrukciójában**

A terápiában elhangzott történetek közös konstrukciójának és rekonstrukciójának fontos eleme a narratív perspektíva, vagyis az elbeszélő nézőpontjának folyamatos módosulása, mely folyamat szisztematikus vizsgálata kutatásunk tárgya. A narratív perspektívaváltások sorozatának tanulmányozásával lépésről lépésre nyomon követhető a páciens történeteinek újrakonstruálási folyamata, valamint a terapeuta intervencióinak szerepe ebben a folyamatban.

## **A narratív perspektíva diskurzív modellje**

A narratív perspektíva fogalma GENETTE (1982) és USZPENSZKIJ (1984) nevéhez köthető, akik a fogalmat irodalmi szövegek tanulmányozása során használták. Az NP azt a nézőpontot jelenti, melyen keresztül a hallgató/olvasó számára a történet szereplői és eseményei megjelenítődnek az írott vagy hallott szövegben. Az NP a történet alapvető szerkezeti sajátossága, mely kijelöli, hogy

a narrátorhoz viszonyítva hol és mikor zajlanak az események, definiálja a narrátor személyét, annak a történet síkjához viszonyított pozícióját, a narrátornak a saját, valamint a többi szereplő mint független ágens belső világához való viszonyulását, a narrátor/karakter azonosulási szintjét a történeten belül, valamint a narráció időbeli aktusához viszonyított pozícióját (BERÁN 2009). Az NP empirikus vizsgálata számos kutatási paradigmában különféle változók segítségével történt (BLACK et al. 1979; MORROW et al. 1987; MORROW et al. 1989; ZUBIN–HEWITT 1995; PÓLYA 2003, 2005; LÁSZLÓ 2005). Saját diskurzív modellünkben az NP nyelvi kifejeződésének négy aspektusát különítettük el: 1. a fizikait, 2. a szubjektivitást, 3. az intencionalitást és 4. a diskurzusszintet. Ezeket az aspektusokat itt most röviden definiáljuk (részletesen ld. BERÁN, 2009).

**1. Fizikai aspektus:** Az NP fizikai aspektusa a narrátor pozíciójának idői és téri koordinátáit adja meg, más szóval megmutatja a narrátornak az elbeszélte eseményekhez és a többi szereplőkhöz való téri és idői viszonyulását (GENETTE 1982; USZPENSKIJ 1984; VAN DIJK–KINTSCH 1983; MORROW–GREENSPAN–BOWER 1987; LÁSZLÓ 2005; PÓLYA 2003, 2005; EHMAN–GARAMI et al. 2007). Az NP fizikai aspektusát a terápiás szövegekben két változó alapján vizsgáltuk. Ezek az igeidő (*múlt, jelen és jövő*), valamint a deixis. Ez utóbbi alatt értünk bármely kifejezést, amely egy adott megnyilvánulás létrejöttének körülményeire utal. Szófaj szempontjából a deixist határozószavak és névmások fejezik ki (pl. *itt, ott, innen, onnan, ide, oda, ekkor, akkor* stb.).

**2. Szubjektivitás aspektus:** Az NP szubjektivitás-aspektusa a narrátor személyét jelöli ki (RAPPAPORT–SEGAL et al. 1994; ZUBIN–HEWITT 1995), valamint meghatározza az elbeszélőnek a történet síkjához viszonyított pozícióját. (GENETTE 1982; TODOROV 1977) A szubjektivitás-aspektust három változóval vizsgáltuk. Ezek az igei személyragban megjelenített ige szám (*egyes vagy többes szám*) és személy (*első, második és harmadik személy, és az általános alany*), valamint a narrátornak a történet síkjához viszonyított külső vagy belső pozíciója (GENETTE 1982; TODOROV 1977). Ez utóbbi azon alapul, hogy az elbeszélő szereplője-e az elbeszélte eseményeknek, jelen van-e a történetben, vagy külső szemlélőként mutatja be azokat.

**3. Intencionalitás aspektus:** Azt mutatja meg, hogy a narrátor intencionális ágensként reprezentálja-e magát és a történet többi szereplőjét. A narrátor vagy más karakterek szándékainak, akaratának, vágyainak, érzelmeinek kifejezése a narratívumban az NP intencionalitás aspektusában ragadható meg. Az intencionalitásra vonatkozó információ kétféle kérdésfeltevés alapján kereshető ki a szövegből. Az első kérdés a narrátor és más karakterek belső világára vonatkozó perspektivikus információ megjelenítését vizsgálja, ezt a *fokalizáló mód* változóval vizsgáltuk, elkülönítve belső és külső fókuszáló módot. Az előbbi esetben a narrátor és más karakterek mentális élményei megjelenítődnek a szövegben, míg a második esetben a narrátor csak külső eseményekről, és a szereplők viselkedéséről informálja a hallgatót. A másik, az intencionalitással összefüggő

kérdés az, hogy az elbeszélő egy bekövetkezett eseményt mennyire tekint valamelyik szereplő szándékai vagy viselkedése következményeinek, vagy egy esemény bekövetkeztét inkább a véletlen, vagy valamilyen tárgy, folyamat függvényeként értelmezi. Ezt a szövegekben JACKENDOFF (1992), valamint UNGVÁRI (2004) *ágencia*-fogalmára alapozva vizsgáltuk.

**4. Diskurzus szint-aspektus:** Ez az aspektus a narrátor három lehetséges diskurzuspozícióját írja le: 1. A terápiás helyzet itt-és-most szintjét, amely az elbeszélés konstrukciójának olyan mozzanatait különíti el, amikor a társalgás a narráció aktusának valamely vonatkozására fókuszál, és nem magára a történetre. Ilyenek lehetnek a páciensnek az ülésen átélt élményeire, érzelmeire vonatkozó megjegyzések, vagy a terapeuta intervenciói. 2. A történeten belüli narrátor szintet, amelyen egy hosszabb életszakaszra vonatkozó általános önéletrajzi emlékek jelenítődnek meg a szövegben (CONWAY 1992), melyek többször ismétlődő eseményekből, a hosszabb időszakokra jellemző tipikus viselkedéselemekből állnak össze, valamint a személyes emlékekből kiemelt szelfvel kapcsolatos tudásra épülnek. 3. Karakterszintet, melyet a specifikus, egyszeri, epizódikus jellegű emlékek részletgazdag, mély átélésű előadása jellemez. A megkülönböztetésnek a diskurzusfunkciók szempontjából az a lényege, hogy a három pozícióban eltérő az azt elfoglaló szubjektum tudása, a történet eseményeire való rálátása, és érzelmi involváltsága (UNOKA–BERÁN 2005).

## A NP-váltás definíciója

USZPENSZKIJ (1984) vélekedése szerint a különféle perspektívák folyamatos változása egységeket alkot a szövegben. A terápiás szövegek vizsgálatában az NP-váltást két, egymást követő beszédsgzemens – az általunk az élőbeszéd lejegyzéséhez használt szegmens, az intonációs egység – esetében, az általunk használt NP-modell keretében definiáltuk. Eszerint az NP-t alkotó bármely változónak az egyik kategóriáról a másikra történő váltását NP-váltásnak neveztük. Ilyen lehet például a jelen időről múlt időre történő váltás, vagy külső fokalizációról belsőre váltás. Az egyes NP-váltásoknak, valamint a különféle NP-mintázatok beszélőre jellemző használatának a terápiás célok szempontjából többféle funkciója lehet. Az egyik ilyen szerep, amint azt korábban említettük, a szelf-narratívumok újrainírása. A NP-váltás egy másik funkciója az interaktív történetkonstrukció során az affektív és érzelmi bevonódás mértékének, intenzitásának szabályozása a terápiás ülésen.

## A NP-váltás szabályozó szerepe a terápiás interakcióban

A terápiás narratív konstrukcióban a NP-váltással történő szabályozás egy két komponensből álló folyamattal írható le, melyek 1. az önszabályozás, és 2. kölcsönös szabályozás. Az első a terápiás kezelés során a páciens vagy terapeuta

által használt NP-váltás önszabályozó folyamata, vagyis az a jelenség, amikor a narrátor folyamatos beszédében egyik NP-ről a másikra vált. A NP-váltással történő szabályozási folyamat másik része az, amikor a beszélők befolyásolják egymás perspektíváját, például a páciens a terapeuta beszédét követően, az abban megvalósított perspektívát valósítja meg saját beszédében – vagyis saját beszédében a terapeuta perspektíváját „átvéve” hajt végre NP-váltást. A terapeuta esetében hasonló módon írható le a perspektíva átvételével megvalósított kölcsönös szabályozás. Az NP-váltással megvalósított figyelmi és affektív/érzelmi szabályozás része az önszabályozás és a kölcsönös szabályozás (UNOKA–BERÁN 2006).

A kölcsönös szabályozási folyamat kognitív-kommunikatív háttérében az áll, hogy a közös figyelmi helyzetben a beszélő saját beszédében megvalósított perspektívája a hallgató figyelmét ráirányítja a történet bizonyos aspektusaira. A figyelem NP-vel történő irányítása tehát a NP-váltások során valósul meg: amikor a beszélő nézőpontot vált, a hallgató a verbális információ feldolgozása közben (CHAFE 1996; McWHINNEY 2005) az NP-váltást észlelve felveszi az interakciós partner perspektíváját, és ennek kifejezésekképpen, soron következő megnyilvánulásában szintén megvalósítja azt. Vagyis, saját korábbi perspektívájáról interakciós partnerének nézőpontjára vált át.

A terápiás diskurzuson belül, a diskurzus céljával, valamint az interakciós partnerek szerepével jellemezhető aszimmetria miatt az NP-váltással történő szabályozás használatában is ennek megfelelő aszimmetriát találunk. A NP-vel történő szabályozást mint a terápiás diskurzus célkitűzéseit megvalósító eszközt elsősorban a terapeuta alkalmazza ebben a funkcióban. A terapeuta célja, hogy a narratív rekonstrukció során ráirányítsa a páciens figyelmét saját történeteinek bizonyos, a terapeuta által relevánsnak ítélt aspektusaira. A páciens esetében az önszabályozás funkciója a terápia kezdetétől spontán módon jelen van. A kezelés későbbi szakaszában, a terapeuta által alkalmazott NP-szabályozási mechanizmusokat a páciens a kölcsönös szabályozás segítségével automatikusan elsajátítja. Miközben a páciens elsajátítja a számára fontos perspektíaváltási készségeket a terapeutától, differenciáltabb önszabályozási készségeket alakít ki, melyeket a terápiás helyzeten kívül is alkalmazni tud.

Az önszabályozás és a kölcsönös szabályozás NP-váltás során megvalósuló mechanizmusai a figyelemirányítás mellett szerepet játszanak a szelf-bevonódás affektív szabályozásában is. Amint azt a korábbiakban részleteztük (BERÁN–UNOKA–CZOBOR 2011), számos vizsgálat kimutatta, hogy bizonyos nézőpontok felvétele a beszélő részéről intenzívebb affektív bevonódásra utal, mint mások. A terapeuta az NP-váltással történő kölcsönös szabályozást az affektusregulációban, a szelf-bevonódás szabályozásában a terápiás céloknak megfelelően alkalmazza. Más szóval, a terapeuta a narratív interakció során, az ülés egy adott időpontjában a terápiás céloknak megfelelő szintű affektív bevonódást próbál kialakítani a páciensben. Eszerint, a terapeuta az interakció során az NP-váltás segítségével az affektus-telítettséget belátása szerint fokozhatja vagy csökkentheti.

A terapeuta által megvalósított perspektíaváltások az affektusreguláció szempontjából is mintául szolgálnak a páciens számára. Ennek a narratív inter-

akcióban megvalósuló többszöri ismétlése során a páciens az affektív állapotok szabályozását a figyelmi szabályozással párhuzamosan elsajátítja a terapeutától. Az alábbiakban az affektív bevonódás kölcsönös szabályozási folyamatát mutatjuk be részletesen, az NP-modell változóit külön-külön vizsgálva. Az egyes változók esetében a NP-váltással történő szabályozást terápiás ülések részleteinek elemzésével mutatjuk be.

## Az affektív bevonódás szabályozása perspektívaváltással

Amint azt korábban részletesen kifejtettük (BERÁN–UNOKA–CZOBOR 2011), az NP egyes változóira vonatkozó vizsgálatok kimutatták, hogy az affektív bevonódással és érzelmszabályozással az igeidő-használat, az alany személye, a leírás részletezettsége és specifikussága, a történet epizodikus jellege, valamint az élmények és más mentális tartalmak verbális megjelenítése áll összefüggésben.

## Az igeidőváltás szabályozó szerepe

Az igeidő-használattal kapcsolatban számos kutatás felhívta a figyelmet arra, hogy az élettörténeti narratívumokban az igeidő-használat a narrátor szubjektív időélményének kifejezését jelenti, ami nem azonos a cselekmény objektív időzítésével. (LÁSZLÓ 2005; LÁSZLÓ–PÓLYA 2002; EHMANN et al. 2007; PILLEMER – DESROCHERS – EBANKS 1998) Retorikai funkciója a narrátor szubjektív élményét megfelelő hitelességgel átadó idői perspektíva létrehozása. Az elbeszélés során a következetes múlt idő használata alacsonyabb szintű bevonódást és érzelmi intenzitást fejez ki, mint a jelen idő használata, vagy jelen idő használata múlt idejű referenciával. (WOLFSON 1979; SCHIFFRIN 1981; TANNEN 1989; PÓLYA–KISS–NASZÓDI–LÁSZLÓ 2007) Ez utóbbi dramatizálja, élénkké teszi az előadást, ezzel intenzívebb érzelmi hatást keltve a hallgatóban, és növelve a narrátor hitelességét is (HABERMAS–DIEL 2010).

Diskurzus alapú NP-modellünkkel ezeket a hatásokat az *igeidő* változó segítségével vizsgáltuk. A magyar grammatikai igeidőnek megfelelően elkülönítettük a jelen, múlt és jövő időt. Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy a kódolás során az igeidő-használat diskurzusban betöltött szerepét vettük figyelembe, és bár ez többnyire megegyezett az adott intonációs egységben szereplő ige grammatikai idejével, az egyezés nem minden esetben állt fenn. A fenti vizsgálatok alapján a jelen időt tekintettük a szelf-bevonódás szempontjából legintenzívebb pillanatnak. Ennek megfelelően a múlt vagy jövő időről jelen időre történő váltás az affektív bevonódást fokozza, míg az ellenkező irányú váltás csökkenti. A terápiás folyamat hosszú távú megfigyelése során kvantitatív vizsgálataink (BERÁN 2009) azt mutatták, hogy általánosságban a terapeuta gyakrabban él az affektív bevonódást csökkentő szabályozás eszközével, míg a páciens tipikusan növeli azt. Ugyanakkor különbségeket is kimutattunk ebből a szempontból az NP általunk vizsgált változói között.

Fenti leírásunkat a perspektívaváltás szabályozásáról az igeidőre alkalmazva egy olyan példát mutatunk be, ahol a terapeuta intervenciójával növelni próbálja a páciens affektív bevonódását – múlt időről jelen időre történő váltással. Az alábbi részlet egy női páciens terápiás üléséről való. A páciens éppen arról számol be az ülésen, hogy hét év során összegyűlt parkolási büntetéseit több százezres csekken számlázták ki neki. Mivel a páciens egyetemista, és szülei támogatják anyagilag, a számla kiegyenlítése egyben családi konfliktust jelentett. Az 1. részletben a páciens arról beszél, hogy miért nem fizette be a parkolási büntetéseket, amire a terapeuta perspektívaváltással reagál.

## 1. részlet

118. P: emlékszem arra az időre,<sup>1</sup>  
 119. P: amikor amikor ö+...  
 120. P: volt egy olyan időszak,  
 121. P: hogy így sokan nem fizettük be.  
 122. P: nem tudom már akkor mi volt,  
 123. P: de tudom hogy így nem.  
 124. P: tehát így rendszeresen mindenki csak eldobálta.  
 125. P: én meg így tényleg volt sokszor,  
 126. P: tehát volt olyan,  
 127. P: hogy így el felejtettem,  
 128. P: meg elhagytam,

<sup>1</sup> Az itt ismertetett szövegrészleteket a CHILDESS kódrendszer szabályai alapján jegyeztük le. Minden egyes lejegyzett sor egy intonációs egységet jelent, amely egy adott perspektívát jelenít meg. A sor elején álló szám a teljes ülés lejegyzett szövegére vonatkozik, vagyis az adott sor sorszámát jelzi a teljes szövegen belül. A P vagy T jelölés arra vonatkozik, hogy az adott szövegsor a páciens vagy a terapeuta szájából hangzik-e el.

Intonációs jelek:

Befejezett és félbehagyott intonációs egység véghangsúlyának jelölése:

- félbehagyott intonációs egység
- . befejezett intonációs egység eső hangsúly
- ? kérdő hangsúly
- ! felkiáltó hangsúly
- , folytatódó, befejezetlen intonációs egység

Félbehagyott intonációs egységek végének jelölése:

- +... befejezetlen grammatikai egység
- +// másik beszélő közbevetése
- +/. Saját megnyilvánulás félbeszakítása a beszélő részéről
- + félbeszakított intonációs egység utáni folytatás kezdetének jele
- <> hamis kezdés

Véghangsúlyok (befejezett és félbehagyott intonációs egységek végén):

- eső
- lebegő
- ? emelkedő

Befejezetlen intonációs egységek

- +... befejezetlen intonációs egység, mondatföredék

Hangsúlyos szó, szótag előtt

/

129. P: meg+...

Megjegyzés: szünet

130. P: de hát+...

131. P: hát,

132. P: én+...

133. P: én+...

134. P: +, tényleg így+...

**135. T: mi lesz most?**

136. P: hát most az lesz,

137. P: hogy ő+...

138. P: a mamáék azt már tudták,

139. P: csak nem akarták hogy én lássam,

140. P: csak hát véletlenül kinyitottam.

A 118-tól kezdve a páciens következetesen múlt időt használva mondja el a parkolási büntetések történetét, vagyis viszonylag alacsonyabb szelf-bevonódást mutat. A terapeuta 138-ban jelen időre vált, *mi lesz most?* kérdésével a jelen helyzetre utalva (bár a szöveg grammatikai igeideje jövő idő). A 139–140-ben a páciens látszólag szintén jelenre vált, tehát a terapeuta váltásának hatására ő is növeli a bevonódást. Azonban ez csak rövid ideig érvényesül, mert a páciens a 141-ben ismét múlt időre váltva folytatja az elbeszélést. A 2. részletből látható, hogy a történet folytatásaként, a jelen és múlt idejű használat felváltva érvényesül a páciens beszédében: a 169-ben átmenetileg jelen időre vált, majd a 175. sorban ismét jelen idejű váltás következik. Ez alkalommal a páciens a terapeuta közbelépése nélkül önszabályozás során vált jelen időre, és ezt a perspektívát a továbbiakban is megtartja, továbbvive a történetet egészen addig a pontig, míg a 181-ben intenzív érzelmi állapotát verbálisan is kifejezi. Ezt nem pusztán a jelen idő használatában, de a fókuszáció módjában is megjelenik, amennyiben az NP-ben megjelenítődnek a narrátor érzései, érzelmei, mentális állapotai.

## 2. részlet

167. P: nem küldtek semmit.

Megjegyzés: szünet 3 s

168. P: soha semmit nem küldtek.

Megjegyzés: szünet 4 s

**169. P: tudom,**

170. P: mert egy időben azt is gondoltam,

171. P: hogy én biztos nem vagyok benne a rendszerben.

172. P: mert hogy+...

173. P: mindenki kapott, csak én nem.

174. T: ühm.

Megjegyzés: szünet 3 s

**175. P: már nem.**



**176. P: nem is +...**

**177. P: nem.**

**178. P: nem is merek hazamenni.**

Megjegyzés: szünet 7 s

**179. P: nem tudom.**

**180. P: nagyon+...**

**181. P: ilyenkor jobb lenne nem lenni.**

182. T: hát kellemetlen.

Megjegyzés: szünet 8 s

### **Mentális állapotok kifejezése**

Ahogy a 2. részlet illusztrálja, az elbeszélő nézőpontjának fókuszja, vagyis az, hogy külső eseményekre, vagy mentális állapotokra – ezen belül érzelmekre – összpontosít a narrátor, szintén szerepet játszik az érzelmi intenzitás és szelf-bevonódás kifejezésében. Intenzívebb érzelmi bevonódást tulajdoníthatunk az elbeszélőnek, amennyiben mentális állapotok, például érzelmek, hangulatok, szándékok, vágyak jelenítődnek meg a szövegben (SABATINELLI et al. 2006) – szemben azzal, amikor a narrátor pusztán események és a látvány leírására szorítkozik, és nem mentalizál (FÓNAGY és mtsi 2003; HABERMAS 2006). Kódrendszerünkben a perspektíva-használat ezen aspektusát a *fokalizáló mód* változóval vizsgáltuk (BERÁN–UNOKA 2005, 2005b), a mentális tartalmakat megjelenítő nézőpontot belső fokalizáló módnak, a kizárólag külső, viselkedéses leírásokra fókuszáló perspektívát külső fokalizáló módnak neveztük.

Az alábbi részletben szembevetünk annak jelentősége, hogy az elbeszélő külső vagy belső folyamatokra összpontosít. A részlet egy középkorú férfi páciens terápiás üléséről való. A páciens kórházi élményeiről számol be, ahol meglehetősen negatív tapasztalatok érték a kórházi személyzettel kapcsolatban. A részlet jól példázza azt, amikor a terapeuta perspektíaváltással növeli az affektív bevonódást, vagyis a perspektíva váltása során ráirányítja a páciens figyelmét saját mentális állapotára. Az ülést korábban részletesen vizsgáltuk (BERÁN–UNOKA–CZOBOR 2011), itt most csak ezt az egy részletet mutatjuk be.

### **3. részlet**

450. P: ja, meg kitenyészttették hogy izé+...

451. P: +, ilyen baktériumfertőzés,

452. P: és hogy akkor és hogy akkor mm+...

453. P: +, izét adtak végül rá,

454. P: antibiotikumot!

455. P: hogy múlt el.

456. P: de mondom, az első reakció mindenre ez volt,

457. P: olyan /nincs.

458. P: ne beszéljen butaságokat!

459. P: ilyen nincs.

**460. T: szóval végül nem volt elégedett a gondozásával+...**

461. T: +, ellátással?

462. P: nem tudom.

463. P: hát biztos jó az az osztály,

464. P: de mondom, így emberileg a hozzáállással+...

465. P: mindig ez volt+...

467. P: +, tehát ez volt az alapattitűdjük.

A 460-ban az analitikus a kérdésével a belső aspektusokra, érzelmekre, gondolatokra, a szelf szubjektív élményére, az élmények személyes voltára irányítja a páciens figyelmét. Ezáltal az analitikus azt is jelzi, hogy a páciens gondolatvilága elkülönül a külvilág jelenségeitől, attól bizonyos értelemben függetlenül van jelen. Ezt követően a páciens a 462-től a korábbi külső viselkedéses leírásától (450–459) a saját és mások belső élményeinek vizsgálata felé fordul, és ezt hosszabb ideig fenntartja. Ez az introspektív figyelem a terápiás hatékonyság szempontjából azért fontos, mert a szelf és a másik elméjéről alakít ki reprezentációkat, elősegítve olyan képességek fejlődését, mint az önkontroll, a viselkedéstervezés, az érzelemfelismerés. Ugyanakkor erőteljesebb szelf-bevonódást is mutat az elbeszélő részéről.

## **A narrátor személye és viszonya az elbeszélés világához**

Az elbeszélő személyét tekintve magasabb szelf-bevonódásról és intenzívebb affektusról beszélhetünk, amennyiben a narrátor egyes szám első személyben fogalmaz (GAMBINI et al. 2004; BERÁN–UNOKA 2005b; JACKSON et al. 2006). A harmadik személyű elbeszélés, valamint általános alany használata ehhez képest alacsonyabb szintű affektív bevonódást mutat (MCISAAC–EICH 2002; SUTIN–ROBINS 2008; RICE–RUBIN 2009). NP-modellünkben ezt az *igeszám* és *-személy* változók használata alapján vizsgáljuk. Ezeknek a változóknak a segítségével az igei személyragban szereplő egyes és többes számot, valamint az első, második és harmadik személyt különítettük el. Az egyes szám első személyű megfogalmazásokat emeltük ki, mint a legintenzívebb szelf-bevonódást jelző perspektívát.

A szelf-bevonódás magasabb szintjére utal az is, ha a narrátor szereplője az általa elbeszélte történetnek mintha egy külső, harmadik személyű nézőpontból jelenítené meg az eseményeket (SUTIN–ROBINS 2008). Affektív bevonódást növelő szabályozásnak tekinthető tehát, amennyiben a beszélő egy az elbeszélésen kívül eső nézőpontból belső nézőpontra vált. Példaként említhetjük, hogy a terápiás narratív konstrukció során a terapeuta tipikusan egy külső nézőpontból tekint a páciens történeteire, mivel ő maga nem élte át az eseményeket, és nem szereplője azoknak, míg a páciens többnyire a történetek főszereplője, tehát a történet világán belüli nézőpontból mondja el az eseményeket. Ezt igazolták

korábbi kvantitatív vizsgálataink is (BERÁN–UNOKA–CZOBOR 2011). Ahogyan azt is kimutattuk ugyanitt, hogy a harmadik személy mindkét beszélőre jellemző magas arányú használatát követően a páciens az első személyt használta nagyobb arányban, míg a terapeuta a második személyt. Ezeket az eltéréseket első ránézésre leginkább a terápiás ülés diskurzushelyzetének jellegzetességeivel, a páciensnek és terapeutának ebben betöltött aszimmetrikus szerepeivel magyarázhatjuk.

Ugyanakkor ezek az eredmények arra utalnak, hogy a páciensnek a történet síkjához viszonyított belső nézőpontja és a gyakoribb egyes szám első személyű perspektívahasználata magasabb szintű szelf-bevonódást mutat, mint a terapeutának a történet síkján kívül eső, második személyű nézőpontja. Az eredményekből az következik, hogy ami az NP szubjektivitás-aspektusát illeti, a páciens megszólalásaiban inkább növeli, míg a terapeuta csökkenti az affektív bevonódást az ülésen – amit kvantitatív vizsgálataink szintén alátámasztottak (BERÁN 2009). A terapeutának az NP szubjektivitás-aspektusával kapcsolatos affektív bevonódást csökkentő szabályozási tevékenysége azonban nem magyarázható kielégítően pusztán a diskurzushelyzet sajátosságaival. Az alábbi ülésrészletben arra mutatunk példát, amikor a terapeuta a terápiás célok megvalósításának érdekében bevonódást csökkentő szabályozást hajt végre.

A 4. részlet ugyanannak a fiatal női páciensnek a kezeléséről való, akitől az 1. és 2. részletet idéztük, azonban egy másik ülésről. Az ülés egyik fő témája a páciens párkapcsolati problémáinak megvitatása volt, melynek kapcsán súlyos traumatikus élmények is szóba kerültek. A páciens párkapcsolati nehézségeiért saját magát hibáztatta, míg a terapeuta intervencióiban megkérdőjelezte az egyoldalú felelősségvállalást. A részletben kiemeltük azt a perspektíva váltást, amikor a páciens egyes szám első személyű, a történet világán belüli nézőpontjáról a terapeuta többes szám harmadik személyre vált, csökkentve a páciens intenzív érzelmi állapotát.

#### 4. részlet

283. P: és így öö+...

284. P: rettegek tőle,

285. P: és közbe meg így,

286. P: szal ilyen nagyon,

287. P: nagyon súlyos fogyatékoságomnak élem azt meg,

288. P: hogy én erre nem vagyok képes.

**289. T: igen hát a fiúk,**

**290. T: azt mondták,**

**291. T: hogy ez egy fogyatékoság?**

292. P: nem!

293. P: nem.

294. P: dehát így+...

295. P: elvárni,

296. P: azt így+...

297. P: voltak így többen,

298. P: akik elvárták volna,

A 4. részletben a terapeuta 289–291-ben történő perspektíva-váltása nyomán a páciens is harmadik személyben folytatja, és a „fiúk” reakciójáról kezd el beszélni, vagyis átvéve a terapeuta nézőpontját saját beszédében csökkenti az affektív bevonódást. Fontos megjegyezni, hogy a terapeuta NP-váltása itt nem egyedül a szubjektivitás aspektusát érinti. A perspektíva-váltás az intencionalitás-aspektus szempontjából is jelentős: az ágenciában is váltás történik, amennyiben 283–288-ig a páciens saját magát jelölte meg ágensként, míg a terapeuta váltása során egy új ágens jelent meg, a „fiúk” személyében. Vagyis a terapeuta felelősségvállalás-kérdésében egy alternatív javaslatot tesz. A páciens az ágenciaváltást szintén alkalmazta a terapeuta megszólalását követő beszédében.

A 4. részletben tehát megfigyelhető az, ahogy az NP két aspektusában is bekövetkező váltás egymást kiegészítve a terápiás célok szempontjából funkcionálisan erősíti egymást. Ugyanakkor, az érzelmi bevonódás tekintetében a példa világosan mutatja, hogy a bevonódást csökkentő hatás ebben a helyzetben, nem a páciens és a terapeuta diskurzusban betöltött szerepinek következménye, hanem specifikus terápiás célok megvalósításának érdekében történik.

## Diskurzus szint

Magasabb affektustelítettséget fejez ki az elbeszélő, amennyiben nagy részletességgel adja elő történetét, és egy konkrét, egyszeri epizódot ír le, szemben a részletesség hiányával, és általánosan jellemző események elbeszélésével (BAUMEISTER–NEWMAN 1994; RAES et al. 2003). BARCLAY (1996) szerint az epizodikus emlékekre jellemző érzelmi intenzitás bizonyos verbális megfogalmazásokban érhető tetten, mint például az érzelmi átélést nyomatékosító kifejezések, nagyobb kohézió, az emlék rövidebb időbeli kiterjedése, idői kauzális kifejezések, téri-idői kontextuális információ jelenléte, perceptuális részletek gazdagsága.

NP-modellünkben ezeket a jellemzőket a *diskurzus szint*-változóval mértük. A legintenzívebb affektív bevonódást itt az epizódyszerű emlékeket megjelenítő karakterszintnek tulajdonítottunk. A váltást erről a szintről a narrátor szintjére vagy a terápiás ülés itt-és-most szintjére bevonódást csökkentő szabályozásnak tekintettük. Az alábbi részletben egy, a terapeuta által kezdeményezett NP-váltást mutatunk be, mely során a terapeuta, megszakítva a páciens által elbeszélte epizódot (312), a terápiás helyzet itt-és-most szintjén reflektál az elmondottakra, és a páciens figyelmét erre szintre irányítva csökkenti az affektív bevonódást. Az 5. részlet szintén a fiatal női páciens üléséről való. Az ülésen feldolgozott témák egyike a páciens szakdolgozatának elkészítésével kapcsolatos nehézségei.

## 5. részlet

300. P: de akkor írjam meg,  
301. P: és akkor jövő héten meg /vigyem,  
302. P: és akkor megbeszéljük.  
303. P: és megmondtá, hogy ki lesz a: opponensem.  
304. T: és ki lesz?  
305. P: az Illényi Laci.  
306. P: az egyik ilyen nagyon fiatal tanár az egyetemen.  
307. T: ühm.  
308. P: ami tök jó,  
309. P: meg kedves,  
310. P: mer úgy jóba vagyok vele,  
311. P: meg minden.

**312. T: most mintha visszatért volna az a+...**

**313. P: +, az elem,**

**314. T: nem is tudom, mi ez,**

**315. T: kommunikációs stílus?**

**316. T: vagy feldolgozási mechanizmus,**

**317. T: amiről a múlt alkalommal beszéltünk.**

318. T: hogy ö+...

319. T: egyszerre tud igaz lenni két dolog,

320. T: két ellentétes dolog.

## Összegzés és következtetések

A fenti részletek elemzéseinek segítségével bemutattuk a terápiás ülésen megvalósuló affektív bevonódás szabályozási mechanizmusait a történetkonstrukció során. Elemzésünk elsősorban arra fókuszált, hogy a terapeuta miként használja intervencióiban az NP-váltást mint eszközt a páciens érzelmi bevonódásának megváltoztatására: az intenzitás fokozására vagy csökkenésére.

Arra, hogy milyen intenzitással éli át az elmondott történetet a páciens és terapeuta a terápiás helyzetben megvalósuló narratív konstrukció során, valamint hogy milyen mértékű a narratív szelf bevonódása az elbeszélés folyamatába, a beszélők által használt NP típusából következtettünk. Mint azt korábbi vizsgálatok kimutatták, az affektív bevonódással és érzelmszabályozással az igeidő-használat, az alany személye, a leírás részletezettsége és specifikussága, a történet epizodikus jellege, valamint az érzelmek és más mentális tartalmak verbális megjelenítése áll összefüggésben. Az NP diskurzív modelljét alkotó változók értékei között tehát ezeket tekintettük intenzív szelf-bevonódást tükröző perspektíváknak.

Ahogy azt tanulmányunk első, elméleti részében kifejtettük, az intenzív szelf-bevonódást mutató perspektíváról egy kevésbé intenzívre történő váltás

(bevonódást csökkentő szabályozás), vagy ennek fordítottja (bevonódást növelő szabályozás) a terapeuta részéről az adott helyzetben általa fontosnak tekintett terápiás célok megvalósítása érdekében történik. A terapeuta NP-váltása a közös figyelmi helyzetben elősegíti a páciens azonos típusú NP-váltását is. Így módon az NP-váltás kölcsönös szabályozási folyamata az ülésen megvalósuló affektív bevonódás szabályozásában is fontos szerepet játszik.

A Budapest Pszichoterápiás Adatbázis felhasználásával végzett eddigi kvalitatív és kvantitatív vizsgálataink arra utalnak, hogy a terápiás ülésen az érzelmi bevonódás szempontjából intenzívebb és kevésbé intenzív szakaszok váltakoznak, mely eredmény egybecseng más kutatási módszerekkel vizsgálódó szerzők eredményeivel (MERGENTHALER 1996, 2008; FERTUCK et al. 2004). Ismert továbbá az is, hogy a terápiás munka hatékonyságának szempontjából nem előnyös a túlságosan intenzív érzelmi állapot huzamos idejű fenntartása, sem pedig a nagyon alacsony feszültségi szint (CARRYER–GREENBERG 2010). További fontos kérdés azonban, hogy az ülés egy adott pillanatában az érzelmi szabályozás hogyan függ össze a terápiás munka céljaival, és tapasztalt terapeuták miként alkalmazzák hatékonyan az affektus-szabályozást konkrét helyzetekben.

A narratív konstrukció során az érzelmi állapotok és azok szabályozása összekapcsolódik bizonyos emlékezeti folyamatokkal, ami kiemeli az affektív bevonódásnak a terápiás munkában betöltött fontos szerepét. Az önéletrajzi epizódok újraírása kapcsán az események szubjektív jelentése, értelmezése átalakul, és az önéletrajzi emlékezetben tartós változások következnek be. A terápiás folyamatot kísérő érzelmi állapotok hol az intenzív érzelmi bevonódást, az epizodikus részletekben elmélyülő figyelmet igénylik, amikor például egy-egy epizód újraírása zajlik, hol pedig egy integratívabb, az önéletrajzi emlékezet általánosabb szintjére irányuló munkát, amikor az egyes epizódok értelmezése, az élettörténet egészébe történő beillesztése zajlik (UNOKA–BERÁN–PLÉH 2012). A tanulmányban bemutatott elemzések az érzelmi bevonódás szabályozásának erre a történetkonstrukció során betöltött funkciójára, konkrétan az önéletrajzi emlékezet szelf-reprezentációinak átalakulásában játszott szerepére utalnak.

## Hivatkozások

- BARCLAY, C.R. (1996): Autobiographical remembering: Narrative constraints on objectified selves. *Remembering our past: Studies in autobiographical memory*, 94–125.
- BAUMEISTER, R.F. – NEWMAN, L.S. (1994): How stories make sense of personal experiences: Motives that shape autobiographical narratives. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20(6), 676–690.
- BERÁN E. – UNOKA Zs. (2005a): A narratív perspektíva váltás kölcsönös szabályozása mint az affektus-reguláció egy módja a pszichoanalitikus helyzetben. In: PETŐ K. (szerk.): *Életciklusok*. Animula, Budapest. 113–121.
- BERÁN, E. – UNOKA, Zs. (2005b): Construction of self-narrative in psychotherapeutic setting: an analysis of the mutual determination of narrative perspective taken by patient and therapist. In: QUASTHOFF, U.M. – BECKER, T. (eds): *Narrative interaction* (5 ed.). John Benjamins Publishing. 151–169.

- BERÁN E. (2009): *A narratív perspektíva szabályozó szerepe a terápiás diskurzusban*. Doktori disszertáció. ELTE, Pszichológiatudományi Doktori Iskola, Budapest.
- BERÁN E. – UNOKA, Zs. – CZOBOR P. (2011): A szelf affektív bevonódása a pszichoterápiás folyamatba: érzelmi intenzitás kifejezése narratív perspektívahasználattal a terápia kezdeti szakaszában. *Pszichológia*, 31, 237–257.
- BLACK, J.B. – TURNER, T.J. – BOWER, G.H. (1979): Point of view in narrative comprehension, memory, and production. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 18, 187–198.
- BRUNER, J. S. (1990): *Acts of meaning*. Harvard University Press, London.
- BRUNER, J. (2004): Life as narrative. *Social Research. An International Quarterly*, 71 (3), 691–710.
- CARRYER, J.R. – GREENBERG, L.S. (2010): Optimal levels of emotional arousal in experiential therapy of depression. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 78 (2), 190.
- CHAFE, W. (1996): How consciousness shapes language. *Pragmatics & cognition*, 4 (1), 35–54.
- CONWAY, M.A. (1992): A structural model of autobiographical memory. In: M. A. CONWAY, M.A. – SPINNLER, H. – WAGENAAR, W.A. (eds): *Theoretical Perspectives on Autobiographical Memory*. The Netherlands: Kluwer, Academic Publishers, Dordrecht. 167–194.
- EHMANN, B. – GARAMI, V. – NASZODI, M. – KIS, B. – LÁSZLÓ, J. (2007): Subjective Time Experience: Identifying Psychological Correlates by Narrative Psychological Content Analysis. *Empirical Text and Culture Research* 3, 14–25.
- FERRARA, K. (1994): *Therapeutic ways with words*. Oxford University Press, Oxford.
- FERTUCK, E.A. – BUCCI, W. – BLATT, S.J. – FORD, R.Q. (2004): Verbal Representation and Therapeutic Change in Anaclitic and Introjective Inpatients. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 41 (1), 13–25.
- FONAGY, P. – GERGELY, G. – JURIST, E.L. (2003): *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. Karnac Books Other Press, New York.
- GAMBINI, O. – BARBIERI, V. – SCARONE, S. (2004): Theory of Mind in schizophrenia: First person vs third person perspective. *Consciousness and cognition*, 13 (1), 39–46.
- GENETTE, G. – SHERIDAN, A. (1982): *Figures of literary discourse*. Columbia University Press, New York.
- HABERMAS, T. (2006): Who speaks? Who looks? Who feels? Point of view in autobiographical narratives 1. *The International Journal of Psychoanalysis*, 87, 497–518.
- HABERMAS, T. – DIEL, V. (2010): The emotional impact of loss narratives: event severity and narrative perspectives. *Emotion*, 10(3), 312.
- JACKENDOFF, R. (1992): Language of the mind: Essays on mental representation. *Language of the Mind: Essays on Mental Representation*. MIT Press, Boston, MA.
- JACKSON, P.L. – MELTZOFF, A.N. – DECETY, J. (2006): Neural circuits involved in imitation and perspective-taking. *Neuroimage*, 31 (1), 429–439.
- LABOV, W. – FANSEL, D. (1997): *Therapeutic Discourse: Psychotherapy as Conversation*. Academic Press, New York.
- LÁSZLÓ J. (2005): *A történetek tudománya*. ÚMK, Budapest.
- LÁSZLÓ, J. – PÓLYA, T. (2002): The role of narrative perspective in cultural-cognitive context. In: GRAUMANN, C.F. – KALLMEYER, W. (eds): *Perspectivity and perspectivation in discourse: An introduction*. John Benjamins, Amsterdam. 375–387.
- MCISAAC, H.K. – EICH, E. (2002): Vantage point in episodic memory. *Psychonomic Bulletin & Review*, 9(1), 146–150.
- MACWHINNEY, B. (2005): The emergence of grammar from perspective. In: PECHER, D. – ZWAAN, R.A. (eds): *The grounding of cognition: the role of perception and action in memory*. Cambridge University Press, Cambridge. 198–223.
- MERGENTHALER, E. (1996): Emotion–abstraction patterns in verbatim protocols: A new way of describing psychotherapeutic processes. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64 (6), 1306.



- MERGENTHALER, E. (2008): Resonating minds: A school-independent theoretical conception and its empirical application to psychotherapeutic processes. *Psychotherapy Research*, 18 (2), 109–126.
- MORROW, D.G. – GREENSPAN, S.L. – BOWER, G.H. (1987): Accessibility and situation models in narrative comprehension. *Journal of memory and language*, 26, 165–187.
- MORROW, D.G. – BOWER, G.H. – GREENSPAN, S.L. (1989): Updating situation models during narrative comprehension. *Journal of Memory and Language*, 28 (3), 292–312.
- NELSON, K. – FIVUSH, R. (2004): The emergence of autobiographical memory: a social cultural developmental theory. *Psychological review*, 111, 486.
- PILLEMER, D.B. – DESROCHERS, A.B. – EBANKS, C.M. (1998): Remembering the past in the present: Verb tense shifts in autobiographical memory narratives. *Autobiographical memory: Theoretical and applied perspectives*. 145–162.
- PÓLYA T. (2003): Az élettörténet narratív perspektívája és az elbeszélő személy identitás állapotának minősége. PhD-disszertáció. PTE BTK Pszichológiai Intézet, Pécs.
- PÓLYA T. (2005): A narratív perspektíva hatása az elbeszélő személy észlelésére. In: ERŐS, F. (szerk.): *Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében*. Magyar Pszichológiai Szemle Könyvtár, 89–107. Akadémia Kiadó, Budapest.
- PÓLYA, T. – KIS, B. – NASZÓDI, M. – LÁSZLÓ, J. (2007): Narrative perspective and the emotion regulation of a narrating person. *Empirical Text and Culture Research* 3, 2007, 50–56.
- RAES, F. – HERMANS, D. – DE DECKER, A. – EELEN, P. – WILLIAMS, J.M.G. (2003): Autobiographical memory specificity and affect regulation: an experimental approach. *Emotion*, 3(2), 201–212.
- RAPPAPORT, W. J. – SEGAL, E.M. – SHAPIRO, S.C. – ZUBIN, D.A. – BRUDER, G.A. – DUCHAN, J.F. – ALMEIDA, M.J. – DANIELS, J.H. – GALBRAITH, M. – WIEBE, J.M. – YUHAN, A.H. (1994): *Deictic Centers, and the Cognitive Structure of Narrative Comprehension*. University of Buffalo Press, Buffalo.
- RICE, H.J. – RUBIN, D.C. (2009): I can see it both ways: First-and third-person visual perspectives at retrieval. *Consciousness and cognition*, 18 (4), 877–890.
- SABATINELLI, D. – LANG, P.J. – BRADLEY, M.M. – FLAISCH, T. (2006): The neural basis of narrative imagery: emotion and action. *Progress in brain research*, 156, 93–103.
- SUTIN, A.R. – ROBINS, R.W. (2008): When the “I” looks at the “Me”: Autobiographical memory, visual perspective, and the self. *Consciousness and cognition*, 17 (4), 1386–1397.
- SCHAFER, R. (1976): *A new language for psychoanalysis*. Yale University Press, New Haven.
- SCHIFFRIN, D. (1981): Tense variation in narrative. *Language*, 57 (1), 45–62.
- SPENCE, D.P. (1982): Narrative truth and theoretical truth. *The Psychoanalytic Quarterly*, 51 (1), 43.
- TANNEN, D. (1989): *Talking Voices: Repetition, Dialogue, and Imagery in Conversational Discourse*. Cambridge University Press, Cambridge.
- THOMA-KACHELE 1985; THOMÄ, H. – KÄCHELE, H. (1985/87): *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie I–II*. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg. Magyarul megjelent: *A pszichoanalitikus terápia tankönyve I–II*. MIET, Budapest.
- TODOROV, T. (1977): *The poetics of prose*. Ithaca, Paris.
- UNGVÁRY R. (2004): *Jelentés reprezentáció és fogalmi relációk*. www.ontologia.hu (A letöltés ideje: 2004. január 7.)
- UNOKA, Zs. – BERÁN, E. – PLÉH, C. (2012): Narrative constructions and the life history issue in brain-emotions relations. *Behavioral and Brain Sciences*, 35, 168–169.
- UNOKA Zs. – BERÁN E. (2005): A narratív pozíciók és elkülönítésük szerepe az analitikus intervenciókban. In: PETŐ K. (szerk.): *Életciklusok*. Animula, Budapest. 122–133.
- UNOKA Zs. – BERÁN, E. (2006): Figyelemirányítás, mint az analitikus terápia hatótényezője: az analitikus figyelmének hatása a szelf-narratívumok konstrukciós folyamatára. *Lélekelemzés*, 1, 51–61.

- USZPENSZKIJ, B. (1973/1984): *A kompozíció poétikája. A művészi szöveg szerkezete és a kompozíciós formák tipológiája*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- VAN DIJK, T.A. – KINTSCH, W. (1983): *Strategies of discourse comprehension*. Academic Press, New York.
- WOLFSON, N. (1979): The conversational historical present alteration. *Language*, 55, 168–182.
- ZUBIN, D.A. – HEWITT, L.E. (1995): The deictic center: A theory of deixis in narrative. In: DUNCHAN, J.F. – BRUDER, G.A. – HEWITT, L. (eds): *Deixis in Narrative: A Cognitive Science Perspective*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ. 129–155.

Weiss János

## *A büszkeség labirintusai\**

*Selbst die Gefühle sind gelernt.<sup>1</sup>*

A *büszkeséggel* foglalkozó irodalom alapja minden bizonnyal Spinoza meghatározása: „A büszkeség [a magyar fordításban „gőg”] önszeretből többre tartani magunkat a kelleténél.”<sup>2</sup> És egy mai érzelemelméleti monográfia egy teljesen hasonló meghatározást ad: „Egész általánosan a büszkeséget egy olyan érzelmeként lehet meghatározni, amely a saját személy értékét egy meghatározott szituációban megemeli.”<sup>3</sup> A modern érzelem-fenomenológiai vizsgálatok azonban ezt kiegészítik egy másik aspektussal: „Túl büszkének» is mondhatjuk magunkat ahhoz, hogy valamit megtegyünk, ha az adott cselekedet vagy tevékenység a saját személyünk értékének veszteségét vonná maga után.”<sup>4</sup> Azt mondhatjuk tehát, hogy a büszkeség szónak *alapvetően* kétféle jelentése van: (1) büszkéek lehetünk valamire, amire szívesen gondolunk (a büszkeséget ebben az esetben érzelemnek nevezzük); (2) ugyanakkor a büszkeség bele is viheti az embert bizonyos cselekedetekbe, és vissza is tarthatja őt tőlük (a büszkeség ebben az esetben egy általános beállítottság vagy habitus). Induljunk ki abból, hogy a büszkeség mindenekelőtt egy érzelem, méghozzá egy „pozitív érzelem”, amely a saját értékünkre és értékességünkre utal. A büszkeségnek ugyanakkor van egyfajta visszacsatolás-karaktere: azok a tettek és tulajdonságok, *amelyekre* büszkéek vagyunk, valószínűleg mások által megerősítést kaptak. A büszkeség a cselekedetekre és tulajdonságokra vonatkozó más emberek pozitív megerősítéseinek interiorizálása. Büszkéek vagyunk, mert másoktól megtanuljuk, hogy büszkéek lehetünk. A büszkeség a személy megerősítése, és e személy belső erejét mutatja. A büszke személy önmagát tartja értékesnek, és ezért a büszkeség szorosán kötődik a személy önbizalmához. Nézzük meg most, hogy mire *lehetünk* büszkéek: „A büszkeség alkalmi nagyon különbözők: a büszkeség vonatkozhat közvetlenül a személy tulajdonságaira, intelligenciájára, bizonyos teljesítményeire, arra, hogy képes legyőzni önmagát, de vonatkozhat a saját kinézetére, sőt a közeli barátainak vagy a saját gyermekeinek intelligenciájára is.”<sup>5</sup> Ha ezt a fölsorolást sematizálni próbáljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a büszkeség önmagunk tetteire, tulajdonságaira és képességeire vonatkozhatnak. (Egyelőre kapcsoljuk ki tehát a más személyeket.) Aztán észre kell vennünk, hogy ez a sematizálás is elsietett, a büszkeség újabb és újabb dimenziói és jelentéaspektusai lépnek fel:

<sup>1</sup> HORKHEIMER, M: *Was ist der Mensch? / Zum Begriff des Menschen heute*, rádióelőadás 1966. március 31-én

<sup>2</sup> SPINOZA (1997): 243.

<sup>3</sup> DEMMERLING, CH.–LANDWEER, H. 2007: 245.

<sup>4</sup> DEMMERLING, CH.–LANDWEER, H. 2007: 245.

<sup>5</sup> I. m. 246.

„Büszkék lehetünk a bevételünkre, a tulajdonunkra, de a morális integritásunkra és a vallásos hitünkre is, büszkék lehetünk a hírnevünkre, amelyet élvezünk, vagy azt hisszük, hogy élvezünk.”<sup>6</sup> A büszkeség fenomenológiai meghatározása egyre reménytelenebb lesz, a mag-jelentésre való redukció mintha magától foszlana szét. Ebben az előadásban ezért nem ezt a stratégiát szeretném követni (nem a büszkeség – mint érzelem – lehető legpontosabb leírására törekszem), hanem egy rekonstrukción keresztül megpróbálok eljutni a büszkeség-fogalom társadalomelméleti értelmezéséhez. (Pontosabban erre vonatkozó előzetes megfontolásokat szeretnék megfogalmazni és közzétenni.)

## A) A „büszkeség” fogalma a filozófia történetében

(*I. Sztoicizmus – kereszténység – Augustinus*) Talán meg lehetne kockáztatni azt az állítást, hogy a sztoa érzelméletének központi fogalma a büszkeség. De ezt megelőzően egy futó pillantást kell vetnünk az érzelmek általános elméletére is. „Bizonyos dolgok tőlünk függenek, más dolgok meg nem. Tőlünk függ, hogy miként vélekedünk, mire van késztetésünk, mire törekszünk, mit hárítunk, egyszóval mindaz, ami a mi dolgunk. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk, a tisztseink, egyszóval mindaz, ami nem a mi dolgunk.”<sup>7</sup> Epiktétosz, de a sztoa egésze is arra tanít, hogy csak azokkal a dolgokkal szemben alakítsunk ki érzelmi kötődést, amelyek a hatalmunkban vannak, vagyis a saját produktumainkkal szemben. Az érzelmeket így az intencionális irányultságuk szerint kellene osztályoznunk. Erre van szükségünk a lelki béke megteremtéséhez. Azt gondolhatnánk, hogy innen mintegy automatikusan átmehetünk a büszkeségre: csak arra legyünk büszkék, ami a saját művünk. Ne legyünk büszkék a testünkre, a képességeinkre, a kinézetünkre, a hivatásunkra. De ennél a sztoa jóval többet és sajátosabbat akar mondani a büszkeségről: a büszkeség egy olyan érzelem, amely a tárgyától függetlenül is roppant káros. Epiktétosz legalábbis még tartja magát a saját elméleti alapvetéséhez: csak arra legyünk büszkék, ami a saját művünk. „Hát mi az, ami a tied? A képzeteid kezelése. Úgyhogy amikor a képzeteid kezelésében a természettel összhangban jársz el, akkor lehetsz büszke; hiszen ekkor a saját kiválósággoddal büszkélkedsz.”<sup>8</sup> Később a sztoikus populárfilozófiában a büszkeség lassan *általában* is problematikus fogalom lesz. Marcus Aurelius a büszkeséget először az általános mulandóság miatt nyilvánítja semmisnek: az emberi életet beárnyékoló halál minden önelégültséget nevetségessé tesz. A büszkeség és az önelégültség fogalmai itt kezdenek szorosan összefonódni. „Milyen hamar elsápad minden, a látható világban a testek, a szellemi világban azok emlékezete! De mi az összes érzéki dolog, ami az élvezet által csábít vagy

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> EPIKTÉTOSZ 2014: 283.

<sup>8</sup> I. m. 23. 286.

a fájdalom által eltaszít vagy a büszkeségben és az önhittségben szétterül!”<sup>9</sup> Az embert a mulandóság alázatra kellene, hogy tanítsa. Itt egy alapvető gondolat jelenik meg: az embert a saját korlátozottságára való ráébredés vissza kellene, hogy tartsa a büszkeségtől és az önhittségtől. A büszkeség így nem a lélek megerősítése, hanem a lélek élethazugsága. Az eredeti sztoikus programhoz képest így egyre inkább előtérbe kerül egy másik gondolat: a lélek megerősítése helyébe a lélek élethazugságának cáfolata lép. Az életre így egyre inkább ráveti az árnyékát a halál, vagy a halál tudatának árnyéka. Marcus Aurelius egy nagyon régi görög mondást idéz fel: „Jobb lenne, ha el tudnánk hagyni ezt a világot, mielőtt az összes hazugságot és képmutatást, pompát és büszkeséget meg kellett volna ízlelnünk. De ha már meg kellett ízlelnünk ezeket a dolgokat, akkor nem az a legjobb, ha hamarosan kilehelhetjük a lelkünket, és nem időzünk itt a nyomor kellős közepén?”<sup>10</sup> Az eredeti sztoikus programban a halál még a kínzó gondolatok közé tartozott, most viszont a halál ment meg a világ kínzó nyomorától. És ebbe a nyomorba beletartozik a büszkeség is. A büszkeség a világi hiábavalóságok egyik alakja. Más szövegegységekben azonban Marcus Aurelius közelebb marad az eredeti sztoikus programhoz, de a büszkeség elvetését még itt is érvényben tartja: „Van, ami nem mindig ildomos. De mindig ildomos a büszkeséget visszaszorítani, az örömet és a szenvedést kevésre becsülni, fölötte állni a becsvágyó gyönyöröknek, nem bosszankodni az érzéketlen és a hálátlan embereken, hanem inkább elfogadni őket”.<sup>11</sup> Itt már mintha a büszkeség inkább a büszkélkedést jelentené, az ember ne hordja fenn az orrát, ha büszke is valamire, azt ne mutogassa folyton.<sup>12</sup>

A hellenisztikus kereszténység a büszkeségre vonatkozó sztoikus populárfilozófiai elképzelések alapján fogalmaz újra egy fontos ószövetségi gondolatot: a hit alapja az ember korlátozottsága. Pál apostolnál viszont még egy differenciált képpel találkozunk: a 2. korinthusiakhoz írt levél 11. fejezetében találhatjuk a „balga-beszédet”. Ez egy érdekes, önironikus beszéd, amely az egész Újszövetségben a párját ritkítja: „Még egyszer mondom: senki ne tartson balgának. De ha mégis ezt teszitek, akkor engedjétek meg, hogy balgaként beszéljek, hogy én is egy kicsit dicsekedhessem. Amit itt mondok, az nem az Úr értelmét követi, hanem egy balga dicsekvő hamis büszkeségét”.<sup>13</sup> (Az 1. korinthusiakhoz írt levél elején Pál a pártoskodás ellen emelt szót: egyesek ezt akarták követni, mások azt, megint mások amaszt.<sup>14</sup> Ebben az összefüggésben könnyen elképzelhető valaki bolonddá

<sup>9</sup> Mark Aurel: *Meditationen*, Mark Aurel-Med., 18. 9.

<sup>10</sup> I. m. 114. 2.

<sup>11</sup> I. m. 101. 6.

<sup>12</sup> Ugyanakkor a második mondat első tagmondatában van egy furcsa aránytalanság is, mintha a büszkeség az örömek felel meg, de mi felel meg akkor a szenvedésnek? És elfogadni az embereket, akikhez a világ nyomorúsága kötődik? Az előbbi töredékben inkább a halált kellene kívánnunk.

<sup>13</sup> 2 Kor. 11,16–17.

<sup>14</sup> 1. Kor. 1,12–13.

vagy balgává nyilvánítása. Pálhoz, meglehet, eljutott annak a híre, hogy egyesek, akik nem őt akarták követni, bolondnak mondták.) De térjünk vissza a dicsekvésre: „Amivel mások dicsekszenek – most balgaként beszélek –, azzal én is tudok dicsekedni. Ők héberek – én is. Ők izraeliták – én is. Ők Ábrahám utódai – én is. Ők Krisztus szolgái – és most teljesen esztelenül beszélek – én még inkább. Több fáradságot viseltem el, többet voltam börtönben, többször megvertek, gyakrabban voltam halálos veszedelemben”.<sup>15</sup> A balga a *Bibliában* az, akinek nincs köze Istenhez: „mondá a balga az ő szívében nincs Isten.” A balga ugyanakkor nem istentagadó, hanem csak olyan valaki, aki elmélyült a világ immanens összefüggéseiben, és úgy érzi, hogy az élethez szükséges ügyek intézéséhez nincs szüksége Istenre. A balga nem tudja, hogy Isten teljesen áthatja a világot. A balga dicsekszik; a dicsekvő büszkesége azonban hamis. Hogy kell értenünk azonban ezt a hamisságot? A balga tulajdonképpen az immanencia-összefüggések rabja. Ezt az állapotot azonban nem radikáisan haladjuk meg: a balga világa azonban – ahol ügyeket intézünk, túlélünk és megpróbáljuk az életünket jobbá tenni – megmarad. Ezt a világot nagyon szépen jellemzik Martin Buber sorai: „Aki elzárkózik a feltétlen elől, az nem-szent feltételek között éli le a maga életét, a tolongás mindenkor körülveszi, és a beteljesüléseket észre sem veszi”.<sup>16</sup> Pált elsősorban az érdekelte, hogy a dicsekvés a közösségépítés ellenében hat. Ezért a dicsekvés paradox kiforgatását javasolja: „ha már dicsekedni kell, akkor én a gyengeséggel szeretnék dicsekedni. Isten, Jézus, az úr atyja, ő akit dicsőítünk az örökkévalóságban, tudja, hogy nem hazudok”.<sup>17</sup> Pál itt hangot vált, komolyan kezd el beszélni. A hangváltás legnagyobb problémája azonban mindig a hitelesség megteremtése. Pál ezért hivatkozik Istenre (az atyjára), aki tudja, hogy igazat beszél. De most nem tudok belemenni e hangváltás narratológiai problémájába, ehelyett inkább még azt szeretném fölvetni, hogy mit jelent a „gyengeséggel” dicsekedni. A gyengeségekkel senki sem szokott dicsekedni, mindazonáltal a gyengeségekről lehet beszélni. Ennek két nagy előnye is van: egyrészt az ember alázatos lesz, a büszkesége nem fenyegeti Isten létének elismerését; másrészt a gyengeségről való beszéd a közösségteremtés szempontjából is sokkal hasznosabb. Ennek hátterében az a nagy jelentőségű felismerés áll, hogy a kommunikatív szituációkban a dicsekvés bezárkózáshoz és izolációhoz, a gyengeségről való beszéd viszont a másik meghívásához és a másikkal szembeni nyitottsághoz vezet. De legkésőbb ezen a ponton ki kellene mondanunk egy fontos összefüggést: Pál különbséget tesz a büszkeség és a dicsekvés között (ugyanúgy, mint a sztoikus populárfilozófia). Mivel mindannyian benne állunk a világi összefüggésben, büszkék lehetünk erre vagy arra, de ezt nem kell hangoztatnunk állandóan, mert ez ellene hat a vallási közösség kialakításának és összekovácsolásának.

<sup>15</sup> 2. Kor. 11,21b–23.

<sup>16</sup> BUBER, M.: 345.

<sup>17</sup> 2. Kor 11, 30–31.

Augustinust már nem a vallási közösség megteremtése érdekli, hanem a vallás filozófiai megragadása, így nála eltűnik a dicsekvés és a büszkeség megkülönböztetése, aminek következtében eljutunk a büszkeség elsőprő kritikájához. „Lám a büszkeség [a magyar fordításban „gőg”] majmolja a fenséget (Hoheit [celsitudo]), holott csupán te vagy, Istenem, fenséges mindenek fölött. A nagy-ravágyás tisztelettel övezett dicsőségre szomjas, pedig csupán te vagy örökre tiszteletre méltó, és dicsőséges mindenek előtt. Félelemre tart igényt a hatalmasok vasszigorúsága, de ugyan kitől kell félnünk igazán, ha nem a mi egyetlen, örök Istenünktől? Mi bújhat ki hatalma alól, és mi illanhat el onnét?”<sup>18</sup> A büszke ember nem vesz tudomást Istenről, miközben a büszkeség a becsvággyal van a legszorosabb összefüggésben. Nagyon érdekes, hogy a büszkeség egy térbeli mozgáshoz, a fölemelkedéshez kötődik. Ugyanakkor Augustinus nem engedi meg az illuzórikus és a valóságos magasság kettősségét. Mindegy, hogy valaki azt hiszi, hogy már elérte ezt a magasságot, vagy csak becsvággyal törekszik rá. A büszkeséget pedig a dicsőség és a ragyogás konstituálja; talán nem nagy melegség azt mondani, hogy Augustinus szerint az emberek a hatalomra és a gazdagságra büszkék. Ezek a legfontosabb földi javak, aki ezekre akar büszke lenni, aki ezeket tartja szem előtt, Istent kirekeszti a maga világtképéből. Egy másik helyen Augustinus közvetlenül a büszke emberrel folytat párbeszédet: „Ámde, hová szálljatok föl, ha a magasságban vagytok és az eget káromolja szájatok?”<sup>19</sup> Ha a büszkeség a gazdagságban és a hatalomban áll, akkor annak nincs felső határa. Nem lesz egészen világos, hogy a lehetséges fölemelkedés végtelenségét Augustinus már cáfolatnak tekinti-e. Mindenesetre arra szólítja fel a büszkét, hogy szálljanak alá, de nem azért, hogy a földön állva maradjanak, hanem azért, hogy újrakezdhesék a fölemelkedést. És ez a rész mintha egy próféta fordulattal zárulna, mintha hirtelen Isten ragadná magához a szót: „Ezt hirdesd nekik, hogy sírjanak a síralomvölgyben. És így emeld fel őket magaddal együtt Istenhez”.<sup>20</sup> De miért sírnának? Mert a próféta beszéde nyomán rádöbbennek, hogy a Földön minden hiábavaló, a Föld így válik a síralom völgyévé. A fölemelkedés pedig azért hiábavaló, mert mindig korlátozott, lehetne még tovább és még tovább, és így minden fölemelkedés voltaképpen semmi. Augustinus tulajdonképpen új választ kínál arra a kérdésre, hogy mit kell tenni az üdvösség érdekében. Le kell jönni a magasból (vissza kell fordulni a fölfelé törekvésből), és újra kell kezdeni a fölemelkedést. Ez a visszafordulás azonban egy olyan fordulat, amely csak a próféta hatására következhet be.<sup>21</sup> Ezt a gondolatot Augustinus még egyszer összefoglalja (és némileg még radikalizálja is) a *De civitate Dei*-ben. A kiindulópont egy Jézus Siráktól származó idézet: „Minden bűn kezdete

<sup>18</sup> AUGUSTINUS, A. (1982): *Vallomások* 65–66. II. könyv 6. fejezet.

<sup>19</sup> I. m. 113., IV. könyv 12. fejezet.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Két újszövetségi példabeszéd jut az ember eszébe: egyrészt a gazdag ember, aki Jézushoz jön, és megkérdezi, mit kell tennie az üdvözülése érdekében, másrészt a lakomai vendégek, akik előkelőbb helyre ültek, mint ami megillette volna őket.



az önteltség”<sup>22</sup> (Initium enim omnis peccati superbia est). Ugyanakkor a fentiekben még egyértelmű térbeli viszonyokat némileg össze is zavarja: „Az önhittség nem a megfordított magasságra való törekvés? A megfordított magasság annyit jelent, mint az ősalapot feladni, amivel a szellemnek összhangban kell állnia, és bizonyos értelemben magát teszi ősalappá, maga akar ősalappá válni. Ide jutunk, ha a szellem túlzottan tetszik önmagának, és ezt teszi, ha elszakad a változatlan jótól [...]”.<sup>23</sup> A büszkeség kritikája most még radikálisabb lesz, már nem az újra-fölemelkedés megvalósítását jelenti, hanem a fölemelkedéssel szembesze-  
gülő ősalap keresését.

(II. Hume elmélete a büszkeségről) A „büszkeség” Augustinusszal elsüllyedt elméletét az újkor nagy gondolkodói közül David Hume próbálta újra feleleveníteni. Hume talán legfontosabb újítása az volt, hogy a büszkeség nem puntuális, hanem skála-fogalom; így mindig csak a maga ellenétével együtt értelmezhető. Hume így két fogalmat vezet be: a büszkeséget (pride) és a lehangoltságot (humility).<sup>24</sup> „A büszkeség és a lehangoltság egyszerű és önmagukban egyforma benyomások, ezért lehetetlen a szavak halmozásával találó meghatározást adni rájuk.”<sup>25</sup> De már rögtön a következő mondatban kiderül, hogy Hume itt nem a büszkeség és a lehangoltság sajátosságait ragadja meg, hanem érzelmek általános tulajdonságát mondja ki: „És ez érvényes a többi érzelemre is. A legszélsőségesebb, amit nyújtani tudunk, ennek a leírása az őt kísérő körülmények felsorolásával”.<sup>26</sup> Az érzelmek elméletét tehát azért olyan nehéz megalkotni, mert végső és egyszerű benyomásokról van szó, amelyek nem definiálhatók. Vannak tehát olyan végső és elemi benyomások, amelyeket nem lehet a szavak felsorakoztatásával és pontos kiválogatásával megragadni. Ilyenkor csak a kísérő körülményeket lehet leírni. (Hume érzelmeknek nevezi azokat a *benyomásokat*, amelyek az *önézés*re vonatkoznak.)<sup>27</sup> Ennek azonban az lesz a nagyon fontos következménye, hogy az érzelmek elméletével a filozófus valami olyasmit ír le, ami mindenki számára közvetlenül, méghozzá tévedhetetlenül adott. Ebből következően az érzelmek elmélete *populárfilozófia*. Miért kell akkor ezzel foglalkozni? A *populárfilozófia* így már a fogalmánál fogva egyfajta trivializálódást jelent. Véleményem szerint nem tekinthető a hume-i vállalkozás megalapozásának,

<sup>22</sup> Jézus Sirák 10.15. Csakhogy éppen ez a vers hiányzik a *héber Bibliából*, általában a 14. vers meghosszabbításaként konstruálják meg, amelyik így szól: „Isten letaszítja a büszkéket a trónusról, és a helyükbe az alázatosakat ülteti”.

<sup>23</sup> AUGUSTINUS, A. (1979), 951. XIV. könyv, 13. fejezet.

<sup>24</sup> Theodor LIPPS német fordításában: *Stolz* és *Niedergedrücktheit*. A humility igazából szerénységet és alázatot jelent. Cristoph DEMMERLING és Hilge LANDWER a büszkeséggel a kisebbségi érzést állítják szembe, ld. i. m. 246. Egyébként németül az a megfogalmazás, hogy az ember levert (man ist niedergeschlagen) vagy lenyomva érzi magát (man fühlte sich niedergedrückt) nem pontosan azt az érzést ragadja meg, amelyet Hume leírt.

<sup>25</sup> (HUME, D. 1973: 5.)

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> I. m. 3.

ahogy a szerző a bevezető bekezdést lezárja: „Ebből kifolyólag nem fogok különösebb figyelmet fordítani előzetes meggondolásokra, hanem rögtön belekezek ezekben az érzelmeknek a tanulmányozásába”.<sup>28</sup> (Nem lehet véletlen, hogy a populárfilozófiával való szembeszegülés egyik leghatékonyabb útja a későbbi filozófiatörténetben éppen az előzetes meggondolások kifejtése lett.) A következő lépésben aztán Hume a büszkeség és a lehangoltság tárgyát (vagy objektumát) veszi szemügyre. „Ez az objektum a saját énünk, vagy az egymással összefüggő képzetek és benyomások sorozata, amelyek az emlékezetünk és a tudatunk számára közvetlenül jelenvalók.”<sup>29</sup> Majd egy későbbi helyen ezt így fogalmazza meg: „A büszkeség vagy a lehangoltság – mihelyt fölébredtek – a figyelmünket az énünkre terelik, mint a legvégső, végérvényes tárgyukra”.<sup>30</sup> Hume-nak azt kellene mondania, hogy az érzelmeket sok minden kiválthatja: ezek általában külső dolgok, van azonban egy olyan érzelem, egy olyan érzelem-skála, amelyet maga az én vált ki. Ebben az értelemben lehetne a büszkeséget (és a lehangoltságot) egyfajta metaérzelemnek is tekinteni. De Hume az érzelmeket már eleve az önészlelésen keresztül határozta meg, a más dolgok felől érkező benyomások az érzéki benyomások, amelyekhez nem kötődik érzelem. Hume számára így a büszkeség képviseli a tulajdonképpeni érzelmet. Ebből a nehézségből Hume úgy próbál meg kihátrálni, hogy megkülönbözteti egymástól az érzelmek tárgyát és okát. „De amennyire biztos, hogy a percepcióknak ez az összefüggő sorozata, amelyet az *énünk*nek nevezünk, mindig tárgya e két érzelemnek, de mégsem lehet az *okuk*, vagy egyedül nem lehet elégséges azok létrejöttéhez.”<sup>31</sup> Ebben Hume-nak minden bizonnyal igaza van, a tárgy megadásával még nem válaszoltunk a motiváció kérdésére, arra, hogy mi váltja ki a büszkeséget. A bizonyítás, amelyet Hume előad azonban joggal használja ki a skála-fogalom két pólusát: „Ha a tárgy lenne egyúttal az oka is, akkor ez az egyik érzelmet nem ébreszthetné fel anélkül, hogy ezzel együtt a másikat is ne keltené életre. És akkor ennek föl kellene számolnia az ellentétüket vagy a közöttük lévő viszályt”.<sup>32</sup> És a másik érv: „Ha az érzelmek létrejöttekor a pillantásunk csak önmagunkra irányulna, akkor a dolog a két érzelem számára teljesen egyformán lenne kedvező; mindkettőnek egyforma erősségben kellene föllépnie”.<sup>33</sup> Hume Spinozával egyetértésben az érzelmeket a „felizgatottság állapotához”<sup>34</sup> köti. De most mintha e felizgatottság felizgatásáig szeretne visszamenni: az érzelmek kiváltaknak valamit, de az érzelmeket is kiváltja valami. Létrejön egy oksági sor, amelyben az érzelmek középen állnak. Ha az érzelmeket magukat is létrehozza valami, akkor már nem tűnnek olyan elementáris és végső adottságnak,

<sup>28</sup> I. m. 6.

<sup>29</sup> Uo.

<sup>30</sup> I. m. 7.

<sup>31</sup> I. m. 6.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> I. m. 7.

<sup>34</sup> A német kifejezés: *Erregtheit*.

mint ahogy ezt Hume korábban állította. És azt sem lehet egyértelműen látni, hogy ezt hogyan lehetne összeegyeztetni a végső keretkoncepcióval, amely szerint az érzelmek olyan benyomások, amelyeket az önészlelésen keresztül határozhatunk meg. Mi okozhatja ekkor az érzelmek differenciálódását? És mi válthatja ki a büszkeséget? „A szellem minden értékes tulajdonsága, legyen az a képzelőerő, az ítélőképesség, az emlékezet vagy a temperamentum; az elmeél, az értelem, a tanultság, a bátorság, az igazságosság, a derekasság, mindezek a büszkeség lehetséges okai, és a szembenálló tulajdonságok a lehangoltság lehetséges okai. De a kérdéses érzelmek nem kizárólag a szellem tulajdonságaihoz kötődnek, hanem a testre is kiterjednek. Egy ember büszke lehet a szépségére, az erejére, a fürgeségére, a jó kinézetére, a szép mozgására a táncban, a lovaglásban; büszke lehet az ügyességre egy mesterségben vagy valamilyen készségben.”<sup>35</sup> Hume belejön a felsorolásba, de lassan érzi, hogy ez el fog szabadulni: a büszkeség már mindenre vonatkozik, aminek köze van hozzánk, ami valahogy kapcsolatban áll velünk: „A hazánk, a családunk, a gyerekeink, a rokonaink, a vagyontárgyaink, a házaink, a kertjeink, a lovunk, a kutyánk, a ruhánk, mindez lehet a büszkeség vagy a lehangoltság oka”.<sup>36</sup> Szinte már mindenre büszkék lehetünk, amit szeretünk. (Hume még hozzáfűzi a lehangoltságot is, de már csak jól érezhetően egy felfokozott büszkeségre gondol.) Ha most a korabeli festészetre, és mindenekelőtt Gainsborough portréira tekintünk, akkor azt mondhatjuk, hogy ezeken *büszke* nagyurakat látunk: büszkék a ruhájukra, a környezetükre, a házastársukra és néha még a kutyájukra is. Csak úgy sugároznak a boldogságtól; de a képekről – a mozgásviszonyokat tekintve – hiányzik az életszerűség, az alakok állnak, ülnek vagy nekitámaszkodnak valaminek, de mindig pózolva. Azon kívül, hogy modellt állnak, általában semmit se csinálnak. Ezek a képek azt sugallják, hogy az ember akkor lesz önmagával is elégedett, ha elégedett az őt körülvevő környezettel, tárgyakkal, emberekkel és állatokkal. Akkor majd ő is boldog lesz, bocsánat: *büszke* lesz. Hume-nál azonban ez az összefüggés nem így áll fenn: a büszkeség oka és tárgya más tengelyen helyezkedik el, a büszkeség okai nem összegeződnek egy tárgyban. „Megkülönböztettük egymástól az érzelmek tárgyát és okait [...]”.<sup>37</sup> De ezzel együtt két nyitott kérdés is fölmerül. (1) Az okok sokasága szinte felrobbanással fenyegeti a tárgyak egységét, ezért Hume-nak arra kell törekednie, hogy ezt az egységet újra helyreállítsa: „A saját énünk mindig a büszkeség és a lehangoltság tárgya. Még akkor is, ha az érzelmek valami másra irányulnak, ez mindig egy ránk vetett pillantással történik; enélkül egyetlen ember és egyetlen dolog sem tudná fölébreszteni ezeket az érzelmeket”.<sup>38</sup> A büszkeség az ember egy alapvető szellemi képességére épül, arra, hogy a szellem a büszkeség legkülönbözőbb okait az énben az utalások egységpontjaként gyűjti össze. (Ezzel Hume az újkori filozófiának az öntudatra

<sup>35</sup> I. m. 8.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> I. m. 9.

<sup>38</sup> Uo.

vonatkozó magyarázati sémáját alkalmazza: az érzelmek nem a testre vonatkoznak, nem is a szellem és a test között álló lélekre, hanem az érzelmek empirikus okaiból a szellem teremti meg az érzelmek tárgyát.)<sup>39</sup> – Hume különös figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy az érzelmeket kiváltó okok természetesek-e, vagy pedig egy hangulatból, illetve a szellem konstitúciójából adódnak-e.<sup>40</sup> Ezt a kérdést úgy lehetne lefordítani, hogy az érzelmek természetesek-e, vagy pedig a szellem produktumai. „Ez a kétség hamarosan eloszlik, ha egy pillantást vetünk az emberi természetre. Azt látjuk, hogy minden korban és minden népnél ugyanazok a dolgok hozzák létre a büszkeséget és a lehangoltságot. És csak szemügyre kell vennünk egy számunkra idegen embert, és nagyjából pontosan tudjuk, hogy mi az, ami fokozza, és mi az, ami csökkenti benne ezeket az érzelmeket. A különbségek, amelyek ebben a tekintetben talán előfordulnak, csak a temperamentumokra és az emberek kedélyállapotbeli különbségeire épülnek; ezek pedig nagyon jelentéktelenek.”<sup>41</sup> Hume válasza visszamenőleg a kérdést is pontosítja: a büszkeség okai az emberi természetből következnek, vagy társadalmi-történelmi képződmények? Hume a válasz plauzibilitását egy hosszú kérdés alapján próbálja érzékeltetni: „El tudjuk képzelni pl., hogy az emberek – amíg az emberi természet ugyanaz marad – teljesen közömbösek lennének a hatalommal, a gazdagsággal vagy a személyes érdemmel szemben, hogy ez a büszkeségüket és a hiúságukat nem érintené?”<sup>42</sup> Ezt a választ azonban nem tekinthetjük a végsőnek: ebben csak arról van szó, hogy az emberek megelégedéssel és büszkén tekintenek az érdemeikre. (Érdekes, hogy most a felsorolásban sem a képességek, sem a természeti adottságok és tulajdonságok nem szerepelnek.) Abból, amit fent felsoroltunk, nagyon sok „mesterséges teremtmény”, vagyis társadalmilag létrehozott. „Ezek vagy az iparos szorgalom termékei, vagy a hangulat, vagy egy szerencsés véletlen eredményei. Az ipari szorgalom házakat hoz létre, bútorokat, ruhát, a hangulat meghatározza ennek különös fajtáit és tulajdonságait; és a szerencsés véletlennek mindebben része van, amennyiben megismeri a hatásokat, amelyek az anyagok különböző összekötéseiből és összekeveréseiből származnak.”<sup>43</sup> Azt lehet tehát mondani, hogy a büszkeség okai mutatnak egy bizonyos állandóságot, ezek mégsem tekinthetők az emberi természetből következőknek: az emberek mindig büszkék a hatalomra, a gazdagságra és a megszerzett érdemeikre. De a hatalom, a gazdagság és az érdemek

<sup>39</sup> HUME bevezeti a büszkeség tárgyának és e tárgy tulajdonságának megkülönböztetését. „Egy ember pl. büszke egy szép házra, ami az övé, amelyet ő épített vagy hozott létre. [...] A tárgy tulajdonsága a szépség, a tárgy pedig a ház, az ember tulajdonának vagy művének tekintve. E két mozzanat mindegyike fontos, és a megkülönböztetésük nem semmis vagy illuzórikus” (I. m. 8.). Demmerling és Landweer ezt így magyarázzák: „Ha valaki pl. büszke a kertjére, akkor a kert a tárgy, amelyre a büszkeség irányul. De a kertre csak akkor lehetünk büszkék, ha a kertnek van egy bizonyos tulajdonsága, így pl. a szépsége” (DEMMLERLING, Ch.–LANDWEER, H.: 248.).

<sup>40</sup> I. m. 9–10.

<sup>41</sup> I. m. 10.

<sup>42</sup> Uo.

<sup>43</sup> Uo.

arculata mindig más és más. Ugyanakkor az is látható, hogy Hume-nak nincsenek meg a megfelelő fogalmai a történelmi-társadalmi valóság még jelzésértékű megragadására sem. Hume ezt az alapvető különbséget, ami a természetből és a szellemből adódik, összeköti az állandóság és a változékonyság dualitásával; és a kettő közül hol az egyik, hol a másik nyomul előtérbe. Ha azonban Hume eljutna addig, hogy a büszkeség okai társadalmi-történelmi meghatározottságúak, akkor innen már csak egy kis lépést kellene megtennie addig, hogy a büszkeség maga is társadalmi-történelmi konstrukció.

## B) A büszkeség társadalomelméleti értelmezése

(*I. A „büszkeség” helye a modern társadalmakban*) Hume már-már eljutott addig a felismerésig, hogy az büszkeség társadalmi kategória. Az ember nem egyszerűen magára büszke, hanem arra büszke, hogy büszke lehet magára. Ez pedig azt jelenti, hogy a tulajdonságai, a képességei és az eredményei az interaktív viszonyokban pozitív megerősítésben részesültek. Kiszakadva a vallásos világképből az ember az interaktív viszonyok pozitív visszajelzéseire támaszkodva tudta elkerülni az összeroppanást. Augustinusnak így negatív értelemben igaza lett: az isteni ősalaptól való megszabadulás a büszkeség föllendüléséhez vezetett. Ezt több újkori gondolkodó is így látta. Blaise Pascal pl. így írt: „A büszkeség minden nyomorunk ellensúlyát képezi, mert vagy elfedi ezt, vagy ha feltárja, akkor önmagának megtiszteltetést szerez azzal, hogy fölismeri.”<sup>44</sup> Pascal szerint tehát az emberi nyomor fennmaradt, a büszkeség mindössze ennek elfedésére szolgál. Pierre Bayle alig pár évvel később egy átfogó társadalmi válság képét vázolja föl, amelyben a büszkeségnek is megvan a maga helye, de már messze nem kap kitüntetett szerepet. A válság sok mindenre kiterjed: „a tisztátalanságok a hitvesi ágyakban, a romlás a családokban, a fiatalság kicsapongásai, a gazdagok büszkesége, a pompa mindenféle társadalmi rendben, a hűtlenség a kereskedelemben, az áruk hamisítása, a csalások a mesteremberek körében, a dőzsölés a legalsóbb csőcseléknél”.<sup>45</sup> Az újkori ember alapvető affinitását a büszkeséghez azonban La Mettrie fogalmazta meg: „A tisztességes büszkeség [...] egy szép és nagy lélek jele, amelynek vonásai olyan nemesek, mintha csak gondolatok alkották volna meg”.<sup>46</sup> A 17. és a 18. században kialakul egy erős polgári individuum, amely alakítólag lép fel a maga közvetlen környezetével szemben. Ezt a korszakot általában korai kapitalizmusnak szokás nevezni: kialakul a verseny, lehetségesek a fölemelkedések és a társadalmi sikerek. Ilyen körülmények között jelenik meg és válik dominánssá a modern világban a teljesítményelv. A teljesítményelv a társadalmi differenciálódás irányába mutat, és a siker kritériuma a kiemelkedés. Ezeket az erőfeszítéseket a társadalomban működő elismerési rendszer

<sup>44</sup> PASCAL, B. (1997): *Gedanken über die Religion*. Reclam Verlag, Stuttgart, 128. V. könyv 2.

<sup>45</sup> (Bayle, P.: 338. 158. VII.)

<sup>46</sup> La Mettrie: *Der Mensch eine Maschine*. 41.

honorálja és jutalmazza. Az elismerés nem annyira tulajdonságokra és képességekre, mint elsősorban teljesítményekre vonatkozik. Az emberek azonban nem egyszerűen a teljesítményeikre büszkéek, hanem ehhez előbb szükség van e teljesítmények pozitív társadalmi értékelésére. Az e visszacsatolások révén kialakuló erős embertípust David Riesman „belülről irányított” karakternek is nevezi. E karakter kialakulásának feltételeit Riesman így írta le: „A nagyfokú társadalmi mobilitás, amelyet a tőke gyors felhalmozása tett lehetővé [...] és egy szinte szakadatlanul tűnő expanzió [...] jellemzik ezt a társadalmat. A legnagyobb esélyeket, amelyeket ez a társadalom kioszthat – és a legnagyobb kezdeményezéseket, amelyeket elvár azoktól, akik boldogulni akarnak – olyan karaktertípusok váltják valóra, akiknek sikerül kiszakítaniuk az életüket a szigorú és magától értetődő tradíció-irányításból.”<sup>47</sup> Riesman leírásából az következik, hogy a tradíció-irányítással együtt a vallási világgép is háttérbe szorul. Csakhogy ahogy Max Weber a kapitalizmus kialakulására vonatkozó elméletével megmutatta, itt sokkal inkább a vallásos motivációk átalakulásáról van szó. Nagyon érdekes, hogy egy ilyen passzus, amely a siker isteni eredetét állítja, még Leibniznél is megtalálható: „Nyugodt lehet a kedélyünk, és Istennek átengedhetjük a sikerről való gondoskodást; mert mindig a legjobbat fogja tenni nemcsak az egész számára, hanem különösen azok számára is, akik valóban bíznak benne, azaz akik igazi ájtatossággal, eleven hittel és igyekvő szeretettel rendelkeznek [...]”.<sup>48</sup> A vallás most maga is úgy jelenik meg, mint amely elsősorban a sikert garantálja, vagy legalábbis előmozdítja. Mindenesetre most már rátérhetünk a belülről irányított karakter meghatározására: „Az erő, amely az individuum viselkedését irányítja, belsővé válik, vagyis a szülők korán beoltják a gyermekbe, és principiális, mégis kikerülhetetlen célokra irányítják”.<sup>49</sup> Ezzel Riesman megnyit egy neveléseméleti perspektívát: a modern nevelési rendszer célja ennek a belülről irányított karakternek a létrehozása. És azt is kimondja, hogy ez a nevelési közeg elsősorban a család, ahol a cél az önálló, autonóm lelkiismerettel rendelkező személyek fölnevelése. Az individuális lelkiismeret teszi lehetővé, hogy az ember a saját eredményiből adódó pozitív visszacsatolásokat egyfajta büszkeséggé állítsa össze. Ha elfogadjuk a büszkeségnek a belülről irányított emberhez való hozzákötését, és ugyanakkor elfogadjuk Riesmannak azt a diagnózisát is, hogy nagyjából a 19. század utolsó harmadától a belülről irányított karakter a kívülről irányított karakternek adja át a maga helyét, akkor a büszkeség válságáról beszélhetünk. Riesman abból indul ki, hogy a kívülről irányított karaktertípus először is az amerikai nagyvárosok középosztályaiban jelent meg. Ezt írta le már Tocqueville is és más éles szemű európai utasok, mint egy új embertípus megszületését. „Az ilyen, Amerikára vonatkozó utazási beszámolók valóban figyelemre méltók. Ezek az amerikaiakról azt mondják, hogy felületesebbek, adakozóbbak, bizonytalanabbak, és sokkal inkább függnek mások elismerésétől,

<sup>47</sup> RIESMAN, D., 1982: *Die einsame Masse*. Rowohlt, 31

<sup>48</sup> (LEIBNIZ, G.W.: 137–138.)

<sup>49</sup> RIESMAN, D.: i. m. 31.

mint az európaiak.<sup>50</sup> Röviden, ez a leírás arra vonatkozik, hogy az amerikaiaknak nincs integráns magjuk. „A kívülről irányított emberek közös ismertetőjegye abban áll, hogy az egyes ember viselkedését a kortársak irányítják; vagy azok, akiket személyesen ismer, vagy azok a többiek, akikkel indirekt módon a barátokon keresztül, vagy pedig a tömegszórakoztató eszközökön keresztül ismerkedik meg.”<sup>51</sup> Riesman elmélete a mi szempontunkból azért különösen tanulságos, mert lehetővé tesz egy fontos elkülönítést: a belülről irányított ember egy szilárd személyiség-maggal rendelkezik, amelyhez egyféle magába forduló büszkeség kötődik, amely viszont általában jelentős külső teljesítményekre épül. A kívülről irányított embert ezzel szemben a dicsekvés jellemzi. De mivel dicsekedhet, ha nem a teljesítményével? Csak azzal dicsekedhet, hogy milyen összhangban van a világgal, milyen jól kiismeri magát benne, milyen jól tájékozódik.<sup>52</sup> Ezt, persze, a többiek is látják, hiszen éppen emiatt alkotnak egy bizonyos közösséget. És a dicsekvés ezáltal válik nevetségessé. A dicsekvés olyan tevékenység, aminek a hivatkozási alapja mindenki számára látható (így használta ezt már Pál apostol is). De hol törik meg a büszkeség konstituálódásának folyamata? Mindjárt a kezdőponton: nincs teljesítmény, ami elismerésben részesülne, és aminek hatására létrejöhetne a büszkeség. Ma az elismerés válik teljesítménnyé.<sup>53</sup>

Riesman leírására az ötvenes és a hatvanas években több német szociológus és társadalomfilozófus is reagált. Az 1958-as német fordításhoz Helmut Schelsky írt előszót, amelyben mindenekelőtt azt a kérdést teszi föl, hogy a Riesman által kimondottan az amerikai tapasztalatokra épített, kívülről irányított ember megtalálható-e Nyugat-Európában, illetve Nyugat-Németországban is. De ehhez először azt kell megnézni, hogy milyen társadalmi rétegekhez és csoportokhoz köti Riesman ezt a karaktert. „Ezt a viselkedési típust mindenekelőtt egy általános iskolai rendszer határozza meg, amelyben az ember nevelése a súrlódásmentes társadalmi kooperációt állítja előtérbe (a teljesítményre való nevelés minden formájával szembeszegülve), és ezt állandó szociometriai tesztekkel biztosítja. A pedagógiai módszereiben benne van egy szinte neurotikus félelem attól, hogy feszültségeket kelthet. Mindez nem speciálisan amerikai-e, és számunkra nem nagyon furcsa-e, ahhoz, hogy bármi közünk legyen hozzá?”<sup>54</sup> Schelsky szerint a fejlett nyugat-európai társadalmakban legalább három olyan tendenciát lehet megfigyelni, amelyek a kívülről irányított embertípus felé mutatnak. (1) A német iskolákban is előtérbe került a gyermek személyiségének és karakterének nevelése, ami elutasítja a régebbi pedagógia tanulás- és teljesítmény-princípiumait.

<sup>50</sup> I. m. 35.

<sup>51</sup> I. m. 38.

<sup>52</sup> Max HORKHEIMER a fenti előadásában (1. jegyzet) arról beszél, hogy ilyen körülmények között meg-nő a technikai eszközök kezelésére vonatkozó tudás presztízse. Ez a maga csúcspontját a computer-technika idejében éri el, amikor is iskolai tananyagga lép elő.

<sup>53</sup> Ha Axel HONNETH az elismerésről mint ideológiáról beszél, akkor annak talán ezt a jelentést is lehet-ne adni. Lásd (HONNETH A. 2010: 103–130.)

<sup>54</sup> SCHELSKY, H.: Einführung. In: i. m. 11.



(2) Németországban is kialakul egy középosztálybeli mentalitás – elsősorban az irodai és a bürokratikus munkák térnyerése következtében –, amely létrehozza azt a társadalmi presztízst, amely a kulturális és a tudományos javakból való részesedésre vezethető vissza. (3) De a legfontosabb szerinte a tömegkommunikációs eszközök – újságok, képes újságok, rádió, mozi – hatása az ember mélyebb viselkedési rétegeire. A tanulság: „Riesman komolyan veszi annak az embernek a képét, akinek a világa elsődlegesen újságpapírból és egyéb publicisztikai információkból áll”.<sup>55</sup> Schelsky nem vizsgálja meg, hogy ezek a tendenciák valóban homogén módon hatnak-e az emberi karakterre: a kívülről irányított ember mindenestre a fejlett nyugati világban még nem magától értetődő tény, de mindenképpen előrenyomulóban van.

Amikor Max Horkheimer 1963-ban előadást tartott, *The American Way of Life* címmel,<sup>56</sup> sok mindenről beszélt: a vallás szerepéről, az amerikai történelem sajátosságairól, a pénz jelentőségéről. De egyetlen szót sem szólt arról az új embertípusról, amelyről Riesman beszélt. Iktassunk be egy közbeeső gondolatot: a kívülről irányított karaktertípus létrejött a demokrácia általános fenyegetéseként is értelmezhető. Horkheimer viszont Amerika vonatkozásában is a demokrácia uralmáról beszél, habár ez mindig bizonyos veszélyeknek van kitéve. „De Amerikára is éppúgy érvényes, mint más országokra, hogy a demokrácia – tekintve a külpolitikai változásokat, az ökonomiai és a technikai fejlődést, a népesedésgnövekedést és más faktorokat – veszélyben van.”<sup>57</sup> A döntő veszélyt azonban Horkheimer abban látja, hogy a demokratikus országok problémamegoldó képessége kisebb, mint a diktatúráké. „Egy olyan korban, amelyben kívülről ilyen erős fenyegetettség áll fenn, és amelyben belül olyan végtelenül sok mindent kell igazgatni és irányítani, a demokrácia a maga nehézkes apparátusával a totalitárius államokkal szemben – amelyek bizonyos értelemben olajozottan tudnak reagálni – jó néhány szempontból hátrányban van.”<sup>58</sup> A döntő probléma tehát a külső veszély, a totalitárius államok sikerei a demokráciákat is rászoríthatják a totalitárius útra.<sup>59</sup>

(II. Kísérlet a „büszkeségpolitika” fogalmának bevezetésére) Az ötvenes és a hatvanas években elsősorban Herbert MARCUSE volt az, aki kidolgozott egy új elemzési perspektívát, amit már az *Eros and Civilisation* programatikus nyitószövegei is érzékeltetnek: „Ez az esszé pszichológiai kategóriákat alkalmaz, mivel ezek politikai [társadalomelméleti] kategóriákká váltak”.<sup>60</sup> A mondat két irányból is

<sup>55</sup> I. m. 12.

<sup>56</sup> (HORKHEIMER, M. 1985: 235–245.)

<sup>57</sup> I. m. 244.

<sup>58</sup> Uo.

<sup>59</sup> Két és fél évtized múlva, ha nem is a demokrácia, de a kapitalizmus le tudta győzni a totalitárius államokat. Így jöttek létre a rendszerváltozások, és mert ez elsődlegesen nem a demokrácia győzelme volt, hát ezek a demokráciák voltak igazán törékenyek.

<sup>60</sup> (MARCUSE, H. 1995: 7.)

olvasható: (1) Ha ki akarunk dolgozni egy társadalomfilozófiát, nem hagyhatjuk többé figyelmen kívül a pszichológiai kategóriákat, mert ezek maguk is beépültek a társadalom funkcionális összefüggéseibe. „Az egykor autonóm és azonosítható folyamatokat az individuumok társadalomban betöltött funkciója vette át és abszorbeálta.”<sup>61</sup> Ez egy kordiagnosztikai érv. Ennek alátámasztásához Max Horkheimer egy 1940-es tanulmányára hivatkozhatunk. Horkheimer Dilthey-re utalva írja a következőket: „A társadalom [...] nem belső egység, hanem külső szervezeti formák összessége. Ezt az összességet azonban pszichés faktorokból kell levezetni. Eközben [...] azokra a tudatos és tudattalan hajlamokra [kell gondolnunk], amelyek az uralomra és a függőségre, a szabadságra és a kényszerre vonatkoznak”.<sup>62</sup> (2) Ha a pszichológiai kategóriákra vagyunk kíváncsiak, akkor azokat egy társadalomelméleti perspektívában kell megragadnunk; ezek közvetlen vizsgálatának nincs értelme. Ez egy metodológiai érv. Ezt a metodológiai érvet Adorno egy 1955-ös írása is alátámasztja: „Míg a társadalmi törvényeket nem lehet pszichológiai tényekből »extrapolálni«, addig az individuum nem egyszerűen individuum és a pszichológia szubsztrátuma, hanem mindig együtt [...] a társadalmi meghatározottságok hordozója”.<sup>63</sup>

Bárhogyan is legyen, az bizonyosnak tűnik, hogy Marcuse a pszichológiai tények társadalmi funkcionálizálódásából indul ki; a társadalom az embert nem hagyja meg többé a maga magábanvalóságában, hanem nyilvános személyiséggé teszi. „Így a pszichológiai problémák politikai problémákká alakulnak át: a privát eltévelyedések ma sokkal közvetlenebb módon az egész eltévelyedését tükrözik, és a személyes zavarok gyógyítása sokkal inkább az össz-zavarok gyógyításától függ.”<sup>64</sup> Marcusénál ezek a bevezető gondolatok majd a freudi ösztön-struktúra társadalmi funkcionálizálásának bemutatását készítik elő. Ebben azonban a fentiek alapján nem kell feltétlenül követnünk: a pszichológiai tényeken érthetjük az érzelmeket és a karaktert is. A karakter fogalma azonban ebben a pozícióban nem tűnik túlzottan ígéretesnek; hiszen eleve a társadalomra tekintettel alkottuk meg. Az érzelmekre vetett pillantás ennél sokkal többet mond: a társadalom a maga működésébe bekapcsolta az érzelmeket is. A társadalmi és az érzelmi szint ilyen egybecsúszását nevezi Marcuse első lépésben totalitarizmusnak. „A kor hajlik arra, hogy totalitárius legyen, még ott is, ahol nem hoz létre totalitárius társadalmakat.”<sup>65</sup> Könnyű belátni, hogy a totalitarizmusnak itt két jelentése van. (1) Egy széles körűen elterjedt értelemben a totalitarizmus a „totálisan integrált” társadalmakat jelenti, amelyben minden alá van vetve egy totális uralomnak. Ezeket a társadalmakat egyszerűen diktatúráknak is szoktuk nevezni. (2) Felszámolódik a társadalom egyfajta „preszociális síkja”, a társadalom funkcionálása magába olvasztja a hagyományosan extern elemeket, de ez

<sup>61</sup> Uo.

<sup>62</sup> (HORKHEIMER, M. 1988: 355)

<sup>63</sup> (ADORNO, Th. 1972: 49–50)

<sup>64</sup> (KARCUSE, H. 1995: 7)

<sup>65</sup> Uo.

még nem jelenti azt, hogy horizontálisan is „totálisan integrált” lenne. Ha a társadalmi integráció nem ismeri többé a preszociális elemeket, akkor az integráció közege az örök azonosság lesz. A totalitarianizmus helyett így affirmatív kultúráról vagy társadalomról is beszélhetnénk. A társadalom egy önmagát affirmáló gépezetté vált: „a psziché nem tudta magát fenntartani a nyilvános hatalommal szemben”.<sup>66</sup> (Egy helyen Axel Honneth is kész tényként kezeli, hogy affirmatív kultúrában élünk.)<sup>67</sup> De hogy kell elképzelnünk ennek az affirmatív kultúrának vagy társadalomnak a működését?<sup>68</sup> Ehhez két megközelítést szeretnék felvillantani: (1) Marcuse az ötvenes és a hatvanas években ezt úgy írta le, hogy a társadalom működése inkorporálja a szükségleteket, a vágyakat és a kívánságokat, és önmagát úgy tünteti föl, mint ami éppen ezek kielégítése. Így megszűnik a felforgató szükségletek létalapja; ezeket a szükségleteket abban az időben radikális szükségleteknek is nevezték, és éppen ezekhez kötötték a forradalmi törekvéseket. Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy e szükségletek kielégítésére vonatkozó vágnak mindig van egy érzelmi aspektusa, amely maga is a társadalom funkcionális működésének része lesz. De ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy nem a kívánságra vonatkozó érzelmek változtak meg, hanem sokkal inkább az, amihez ezek az érzelmek kötődtek. (2) Adornónál ezzel szemben az affirmáció modelljét a reklámok alkotják: a reklámok nem egyszerűen megismétlik azt, amit a társadalomban megtermeltek, hanem egy más közegbe helyezik át, a dicsérés vagy a dicsekvés aurájával körülvéve. A reklám arról szól, hogy amit a társadalom előállított, az kiváló, annál jobbat nem lehet elgondolni, és így egyenesen a boldog élet ígérését tartalmazza. „Ha engem veszel meg, boldog leszel.” (Egy időben a használati leírások ezzel a mondattal kezdődtek: „Gratulálunk a vásárláshoz!” De ennek a szerkezete más, mint az érzelmek bevonásáé: itt az ember nem a kiindulóponton, hanem a végponton kerül be a gépezetbe. Az ember nem a vágyak artikulálásában válik tehetetlenné, hanem a megtermelt javak fogyasztásával automatikusan integrálódik a fennálló társadalomba.

A büszkeség mobilizálása az affirmatív kultúra új változatát hozza létre. Az elégedettség megteremtésére a kiindulóponton elhelyezett büszkeség szolgál; a büszkeségnek van egy olyan alakja is, amely minden tevékenység előtt és azon kívül helyezkedik el. A büszkeség közegévé így válhat a nemzeti-nacionalista egység. A valóságos teljesítmények ennek affirmációi, vagy megfordítva, a teljesítmények a nemzeti-nacionalista egység valamiféle megszentelései. Ennek fórumai a sportesemények. (Egy részletesebb kifejtés esetén elemezni kellene a sport és a vallás furcsa összekötését – talán így lehetne jellemezni a büszkeségpolitika szerkezetét.) Az ily módon meghatározott büszkeségpolitika a vágyteljesítés mintáját követi; de most nem *igazi* vágyteljesülésről van szó, hanem a nemzeti büszkeségre épülő önnünneplésről. Ezt azonban állandó-

<sup>66</sup> Uo.

<sup>67</sup> (HONNETH, A. 2010: 103)

<sup>68</sup> Ezúttal szeretném elkerülni az „egydimenziós társadalom” fogalmának használatát; bár lényegileg arról van szó.

an alá kellene támasztani: ennek szolgálatában áll a nyilvános és a politikai beszéd affirmatív karakterének fenntartása és állandó erősítése. A kritikai szellem soha nem látott mélységekbe zuhan. A büszkeségpolitika alkalmasnak tűnik egy rendkívül szilárd politikai-társadalmi gépezet megteremtésére, de szükség lenne egy nagyon fontos segédpremisszára: a globalizáció felfüggesztésére. (Ne lehessen nemzetközi összehasonlításokat végezni, ne kelljen külföldi véleményekkel szembesülni. Mivel a büszkeségpolitika tehetetlen ezekkel szemben, elkezd demonizálni őket.) A külső szempont megjelenését sem az egyes emberek gondolkodásában, sem a médiavilágban, sem a gazdasági folyamatok terén nem lehet megakadályozni. (Ezek a szempontok egy időre nyílt harcba kerülnek önmaguk demonizálásával.) És végül már csak két kiút van: az egyik helyen elkezdett lyukak betömése a másik szféra törmelékével, és egyfajta eszkatologikus hangulat megteremtése és fenntartása: már minden elkezdett jobbra fordulni. Ebben a lázas munkában a büszkeségpolitika alapvető vonatkoztatási pontja (a retorikailag megalkotott nemzeti-nacionalista egység) elkezd szétmállani. *A büszkeségpolitika magát viszi a sírba.*

## Irodalomjegyzék

- ADORNO, Th. W. (1972): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: uő: *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, a/M.
- AUGUSTINUS, A. (1979): *Der Gottesstaat*, 1. köt, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn.
- AUGUSTINUS, A. (1982): *Vallomások*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- BAYLE, P. (2012): *Verschiedene Gedanken über einen Kometen*. Jazzybee Verlag Jürgen Beck, Altenmünster.
- BUBER, M.: Cheruth. In: uő (2010): *Politische Schriften*, Zweitausendeins.
- DEMMEHLING, Ch. – LANDWEER, H. (2007): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. J.B. Metzler Verlag, Stuttgart.
- EPIKTÉTOSZ (2014): *Epiktétosz összes művei* Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Gondolat Kiadó, Budapest.
- HONNETH A. (2010): *Das Ich im Wir*, Suhrkamp Verlag.
- HORKHEIMER, M.: *Was ist der Mensch? / Zum Begriff des Menschen heute*, rádióelőadás 1966. március 31-én.
- HORKHEIMER, M. (1985): *Gesammelte Schriften*, 8. kötet. S. Fischer Verlag.
- HORKHEIMER, M. (1988): Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys. In: uő: *Gesammelte Schriften*, 4. kötet. S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M.
- HUME, D. (1973): *Ein Traktat über die menschliche Natur*, II. könyv. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- LEIBNIZ, G.W.: *Die Theodicee*.
- LA METTRIE (2013): *Der Mensch eine Maschine*. Edition Holzinger, Berliner Ausgabe.
- MARCUSE, H. (1995): *Triebstruktur und Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M.
- PASCAL, B. (1997): *Gedanken über die Religion*. Reclam Verlag, Stuttgart.
- RIESMAN, D. (1982): *Die einsame Masse*. Rowohlt Verlag, Hamburg.
- SPINOZA (1997): *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest.

# A szerzőkről

**Bálint Katalin, PhD**

Universiteit Utrecht,  
Institute for Cultural Inquiry

**Berán Eszter, PhD**

Pázmány Péter Katolikus Egyetem,  
Pszichológia Intézet

**Bodor Péter, PhD**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Társadalomtudományi Kar,  
Szociálpszichológia Tanszék

**Boros Gábor, DSc**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar,  
Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék

**Ronald de Sousa**

University of Toronto,  
professor emeritus

**Kovács András Bálint, PhD**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar,  
Filmtudomány Tanszék

**Eva Laquière-Waniek, PhD**

Universität Wien, Institut für Philosophie

**Olay Csaba, PhD**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar,  
Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék

**Papp-Zipernovszky Orsolya, PhD**

SZTE, BTK, Pszichológiai Intézet

**Pólya Tibor, PhD**

MTA Természettudományi  
Kutatóközpont, Kognitív Idegtudományi  
és Pszichológiai Intézet

**Ruzsa Ferenc**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar,  
Antik és Középkori Filozófia Tanszék

**Sajó Sándor**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar, Esztétika Tanszék

**Simon Attila, PhD**

Debreceni Egyetem, Állam- és  
Jogtudományi Kar, Jogbölcseleti  
és Jogsociológiai Tanszék

**Ullmann Tamás**

Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Bölcsészettudományi Kar,  
Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék

**Unoka Zsolt, PhD**

Semmelweis Egyetem,  
Pszichiátriai és Pszichoterápiás Klinika

**Varga Katalin, PhD**

ELTE PPK Affektív Pszichológiai  
Intézeti Központ

**Weiss János**

Pécsi Egyetem, Bölcsészettudományi Kar,  
Filozófia Tanszék

Filozófiai és pszichológiai vizsgálódásokat tartalmazó érzelemelméleti tanulmánykötetünk úttörő vállalkozás. Üdvös sokszínűség jellemzi mind tematikusan, mind módszertanilag: az érzelem mint szenvedés fogalomtörténetétől a szeretet/szerelem problematikáján át – külön érdekesség az indiai szerelemfelfogások bemutatása – eljutunk az általános értelemben vett, illetve a filmes és a pszichoanalitikus terápiában szerephez jutó narratívumok tudományos igényű elemzéséig.

Filológiai vizsgálódás, filozófiai esszé éppúgy szerepel a kötetben, mint az agy kémiaiáját tárgyaló szaktudományosan precíz gondolatmenet. Ám nem állunk meg az individuum szintjén: társadalom-lélektani és társadalomfilozófiai analízisek teljesítik ki a kötet spektrumát.

ISBN 978-963-284-544-9

