

SIMON JÓZSEF

Bethlen Miklós és az imádkozó automata*

Különösnek tűnhetett az eszéki vár egyik, folyton irataiba merülő magas rangú rabja valamikor 1708 májusa és júniusa körül. Nagyszebenből Bécsbe történő átszállítása közben ugyanis öt hétig itt raboskodott Bethlen Miklós (1642–1716), Erdély egykori kancellárja, miután 1704-ben letartóztatták és felségsértés vádjában bűnösnek találták. Itt veti papírra *Önéletírásának* úgynevezett *Elöljáró beszéd* című felvezetését, mely a későbbiek során felvázolt terjedelmes autobiográfia egyfajta filozófiai-teológiai megalapozásának tekinthető. Mivel nem állnak rendelkezésünkre adatok azzal kapcsolatban, hogy milyen könyveket vagy feljegyzéseket vitt-vihetett magával Bethlen kényszerű bécsi utazására, előzetes recepciótörténeti megjegyzések¹ helyett azt javaslom, hogy emeljünk ki egy filozófiai problémát az *Elöljáró beszéd* 9. részéből, mely *Az ember lelke valóságos halhatatlanságáról* (Bethlen 1980. 432–436) címet viseli. Tanulmányom három részből áll: először felvázolom az imádkozó automata bethleni *problémáját* és a szerző által megfogalmazott *megoldási* lehetőségeket; majd kísérletet teszek a *probléma* szituálására a kartézianus filozófia paradigmájában; végül a megkíséreltem a Bethlen által megfogalmazott *valószínűbb megoldást* filozófiatörténeti kontextusba helyezni.

I. A PROBLÉMA

A 9. rész azzal az alapvetően optimista teológiai állásponttal indul, miszerint az ember a bűnbeesés után is rendelkezik bizonyos ismeretekkel, mégpedig (1) Isten létezéséről, (2) a lélek létezéséről, illetve (3) a jó és a rossz értékeiről,

* Köszönettel tartozom névtelen recenzenseimnek a tanulmányra vonatkozó fontos megjegyzéseikért. Az idézett idegen nyelvű szövegek fordítása – külön jelzés hiányában – a szerzőtől származik.

¹ Bethlen és a magyar filozófiatörténet viszonyának akárcsak elnagyolt felvázolása is meghaladná a tanulmány terjedelmi kereteit, így csak néhány szakirodalmi tételre utalok: Lacházi 2007, 2015 és 2016; Tóth 2011; Mester 2007; Tordai 1962; valamint Simon 2016a és 2016b.

melyek képessé teszik őt a kettő közötti alapvető különbségtételre. E „hármass bizonyosság” utolsó tagjának megléte összekapcsolódik az elme folyamatos működésének descartes-i gondolatával.

Bethlen a következő példát vezeti elő annak érdekében, hogy a léleknek a testtel szembeni radikális különbségét hangsúlyozza:

Nem tapasztalja-e a legeggyűbb ember is meg ezt magában; ha az elméje valamire figyelmez, azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud. Sőt sokszor amire a nyelve szokott, imádságot vagy mit a nyelve is elmond, de az elméje másutt járván, azt sem tudja, mondotta-e vagy nem. Néha másnak is szól, felel, de nem tudja, ha osztán rá kérdik, még csak úgy is, mint sokszori álma eszébe nem jut. Ezt legjobban megtapasztalhatja kiki magán, kiváltképpen a templomban, az isteni szolgálatban, mikor az imádságot a pap után mondja, vagy a prédikációt hallgatja; ha a lelke másutt jár, sem a nyelve szólásiban, sem a füle hallásiban semmit sem tud, de tudja azt jól, amire akkor az elméje figyelmezett. (Bethlen 1980. 434.)

A *res cogitans*ként leírt elme és a *res extensa*ként felfogott külvilág közötti éles határvonal miatt a kartézianus gondolkodás számára a testi ingerek és az azokra adott alapvető biológiai-fizikai válaszok mechanikus jellegűek (lásd pl. Gaukroger 1992. 283–290; Boros 2010. 155–157). Ezek értelmezése így nem szorul arra, hogy valamiféle szenzitív lelket vagy a léleknek egyfajta szenzitív funkcióját tételezzünk fel, mely a bejövő mechanikus inger és az arra adott szintű mechanikus válaszreakció közé ékelődne be. A test mechanikai szerkezete alapján – melyet matematikai jellegű fizikai törvényekkel írhatunk le – teljes mértékben magyarázhatóak az emberi testet ért ingerek és az azokra adott válaszreakciók. Problémánk felvezetését szem előtt tartva most tekintsünk el attól, hogy Bethlen általában beszél a tapasztalatról (látásról, hallásról), és koncentráljunk arra, hogy a testi stimuláció és az azokra adott fizikai jellegű válasz problémáját – mintegy emelve a filozófiai tétet – *nyelvi jellegű* inputra és az arra adott nyelvi jellegű válaszreakcióra szűkíti. A probléma ilyen irányú áthelyeződése azért nagyon lényeges, mert Descartes közismert módon az elme létezésével melletti erős érvként tekint a nyelvi jelsorozat bonyolult strukturáltságára (*locus classicus*: Descartes 1637/1992. 64) – nyilvánvalóan fenntartva azt, hogy a *cogito*-érv első kézből származó bizonyossággal biztosít bennünket a saját elménk létezéséről. Vagyis: a nyelvi jelek – természetesen a mechanikus világban megvalósuló – magas fokú strukturáltsága plauzibilisebb módon magyarázható úgy, hogy egy anyagtalán elme rendezi el a jelekként funkcionáló kiterjedt dolgokat ily módon, semmint úgy, hogy a mechanikus természettörvények alakítsák ki az extenzív dolgok e rendezettségét. Amikor Bethlen a templomi igehirdetés közben a hallott ima nyelvi jelsorozatát automatikusan megismétlő hívőről beszél, akkor még a Descartes által az elme létezésével melletti érvként hangoztatott nyelvvel kapcsolatban is felteszi azt a kérdést, hogy vajon e jelenséget nem magyarázhat-

juk-e meg mechanikus módon. Akár úgy is tűnhetne, hogy Bethlennél a nyelvi jelsorozat által kiváltott inger és az arra adott mechanikus válasz éppen ellentétes a lélek vagy az elme épp argumentálandó létezésével. Ám a bethleni példa pontosan – és némi valláskritikai éllel – azzal operál, hogy mindeközben az elme szabadon gondolhat valami egészen másra, másként fogalmazva: az elme mentális működése független a nyelvi jelek megformálásától a templomban automatikusan megismételt imádság során.

Bethlen három konklúziót von le e példa alapján:

- (1) Hogy a lélek a testtől külön gondolkozhatik, dolgozhatik.
- (2) Hogy azon üdőben, szempillantásban rásegítheti a lélek a testet a testi munkára, és mégis maga a lélek a lelki munkában, a gondolatban foglalkozhatik.
- (3) Hogy azon szempillantásban a lélek csak két különböző, derekas, valóságos lelki munkára, gondolatra sem érzékelhetik, nem hogy többre; valamint hogy a nyelv két különböző szót egyszersmind nem szólhat, hanem egymásután kell lenni.² (Bethlen 1980. 434–435.)

Úgy tűnik, és Bethlen nem is rejti véka alá, hogy a (2) és a (3) pont együttes fennállása problematikus. A (2) tétel első tagmondata szerint ugyanis a lélek egy pillanatban két aktivitást mutat: egyfelől választ ad a mechanikus ingerre, azaz mozgatja a hangképző szerveket, másfelől azonban a mechanikus világtól teljesen független *cogitatio*ját hajtja végre. A két tagmondatot összekötő „mégis” ellentétes kötőszava érzékelteti azt, hogy a kérdés további finomításra szorul. A (3) pont ugyanis pontosan azt tagadja, amit a (2) pont első tagmondata előfeltételezett: a lélek vagy az elme szimultán többszörös aktivitását. Ha a (3) pont szerint az elme nem képes több „gondolatra érkezni” egy pillanatban, akkor az elme arra sem képes, hogy előidézzé a testi ingerre adott nyelvi választ akkor, amikor „másutt jár”.

A probléma feloldása Bethlennél két lépcsőben történik meg.

Mikor a pap után az imádságot mondod, de az elméd mást gondol, az a gondolat a testtől külön való munkája akkor a léleknek. Mindazonáltal azon szempillantásban (melyről oda alá bővebben szóljunk), vagy akkor, hogy a füled a pap szájából hallja, és a füled után a szád mondja, az a lélek segítségével által mégyen végbe, mert a lélek hallatja meg a füllel és ugyanaz szólaltatja ki a nyelvvel, mert hiszen látjuk, a holt ember sem hall, sem szól; miért? mert nincs lelke. (Bethlen 1980. 435.)

Itt úgy tűnik, hogy (3)-at adjuk fel, és megengedjük, hogy a lélek egyszerre folytassa az érzékek befolyásától mentes mentális operációját, és adjon választ a be-

² A szöveg pontokba tördelése a jelen tanulmány szerzőjétől származik. A 3. pont szövegén javításokat végeztem, ennek filológiai okairól lásd Simon 2016b.

jövő ingerekre, mintegy beékelődve a testi affekció és a válaszadás mechanikus állapotai közé. Az inger-reakciót irányító lélek adottsága mellett a nyelvhasználat ama feltétele szól, hogy azt *élő* organizmusnak kell végrehajtania. A test mechanikus állapotai csak annyiban tekinthetőek ingereknek, amennyiben van egy lélek, mely ezeket ingerekként éli meg, és ezekre választ ad: azaz, ha van egy lélek, mely hall valamit, illetve erre reakcióként szól valamit.

Bethlen így folytatja érvelését:

Mindazáltal ebből azt ki nem hozhatni, hogy mikor a máshová figyelmező lélek ezekre segíti a testet, hogy két gondolatban foglalatoskodnék egyszermind; mert *a léleknek kétféle munkája* vagon az emberben, egyik egészen csak *lelki, spirituális, intellektuális*, a másik *animális, testi, mely áll az ember érzékenységeinek*, tagjainak, mint a száj, nyelv, fül, etc., az emberi munkák végbevételére alkalmatossá való tételében; erre a más gondolatokra figyelmező lélek azoknak félbenhagyása nélkül is rá érzék, és a tagok is végbevihetik *a léleknek conscientiája vagy tudása nélkül*, mert ha a lélek hírével s tudásával volna, avagy csak olyan hamar el nem felejtene az ember. (Bethlen 1980. 435, kímélések – S. J.)

A fenti probléma feloldása itt olyan irányt vesz, mely a lélek különböző fakultásainak régi, arisztotelianus eredetű gondolatát eleveníti fel. Annak ára, hogy a lélek aktusainak annak immaterialitásából következő szingularitását fenntartsuk, nem más, mint az arisztotelianus lélektan elfogadása. A tempomban az istentisztelet során a pap szájából elhangzottakat ismétlő emberi lélek lényegében azonos az állatok szenzitív lelkével. A szenzitív és intellektuális lélek egy és ugyanazon pillanatban végzik különböző operációikat, így az intellektuális lélekként tekintett elmének nem kell szimultán több tárgyra vonatkoznia.

Ám mégsem tekinthető ez Bethlen végső válaszának, ugyanis így folytatja szövegét:

Inkább hihető, hogy az csak úgy mégyen végbe, mint a cimbalom vagy virgina húrját ha megütöd a végén, elfut rajta az ütés végig s megpendül; vagy az orgonában, ha a szél a sípba elmégyen, szól. Úgy a pap szájából a szó hangja füledbe és onnét bizonyos húrokon a nyelvedre elhat, és kimondod, kivált, ha a szokás által már az olyan munka végbevételére igen elkészítettek azok a testi tagok, mint az oktalan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint hallás, látás, szólás, stb. (Bethlen 1980. 435.)

A lélekrészek vagy -fakultások fenti felosztásával szöges ellentétben Bethlen itt a fizikai ingerekre adott teljesen mechanikus testi válaszok körébe utalja az istentisztelet közben automatikusan ismétlő nyelvi performancia példáját. Bethlen hangszer-metaforái Descartes ama közismert megfogalmazásaira támaszkodnak, melyek az érzéki megismerés modelljét fogalmazzák meg az 1629–1633 között

keletkezett, ám először csak 1662-ben latinul, majd 1664-ben franciául is megjelent *De l'homme* című műben (Descartes 1909. 165–166 és 199–203). E passzus szerint az emberi test válaszreakciói nem szorulnak a test semmiféle animalitására. Az imádságot mechanikusan ismétlő ember voltaképpen imádkozó automata.

II. AZ IMÁDKOZÓ AUTOMATA PROBLÉMÁJA A KARTÉZIÁNUS FILOZÓFIA PARADIGMÁJÁBAN

Az imádságot automatikusan megismétlő ember-automata példája egy tágabb kartéziánus kérdésfelvetésbe illeszkedik. A kérdés azokra a testi válaszreakciókra vonatkozik, melyek esetében problematikusnak tűnik, hogy tagadjuk a külvilág ingerei és az ezekre adott testi válaszreakció közötti mentális működés meglétét. A témát részletesen tárgyaló Schmal Dániel arra hívja fel figyelmünket, hogy a Descartes után – az állatok mentális reprezentációjának meglétével kapcsolatos (vö. Cottingham 1978) – nagy népszerűségnek örvendő téma már a francia filozófusnál is felvetődik (Schmal 2015. 157–174). Descartes példája egy magasból hirtelen leeső embert tár elénk, aki végtagjait önmaga védelme érdekében kinyújtja, és így csökkenti az esés által okozott testi sérülés mértékét:

[A]kik magasból leesnek, kezüket a föld felé nyújtják, hogy a fejüket védjék – s ezt egyáltalán nem az ész útmutatása alapján teszik, hanem pusztán azért, mert a küszöbön álló esés látványa – amely eljut az agyba – az animális szellemeket azon a módon vezeti az idegekbe, ahogyan ennek a mozgásnak létrehozásához kell, akár az elme akarata ellenére is (Resp. IV, AT VII. 230, vö. Schmal 2015. 164).

Descartes sokat vitatott tézise szerint egy ilyen testi válaszreakció teljes mértékben létrejöhet pusztán mechanikai jelleggel, azaz a tudatosság teljes kizárása mellett. A kérdéskör további népszerű példája a lantjátékos, aki igen bonyolult testi működést végrehajtva képes eljátszani egy zeneművet elméje közreműködése nélkül, azaz úgy, hogy – és itt figyeljünk fel a bethleni szóhasználat párhuzamára – „elkezdvén egy darabot, folytatja és be is fejezi, *miközben gondolata egészen máshol jár*” („...en songeant à toute autre chose”; Dilly 1676. 190–191). A tudatosság ugyanilyen hiányát figyelhetjük meg olyan magas szintű motorikus működések esetén, mint a táncolás vagy az írás esete. Schmal arra mutat rá, hogy 1680 körül már lábra kap az a vélekedés is, hogy az emberi test ilyen bonyolult mechanikai működéseinek szabályai oly mértékben meghaladják az emberi ész lehetőségeit, hogy tudatos működtetésük csak gátat jelentene kifinomult kivitelezésük számára. (Pardies 1672. 29; vö. Schmal 2015. 165). Mindez a hangképző szervek működésére is igaz, melyek „bonyolultságát nem sokkal korábban tárta fel Gérauld de Cordemoy” (1626–1684), (vö. Cordemoy 1668, Schmal 2016. 165).

Bethlen példája tehát jól illeszkedik a kartézianus filozófusok 1670–1680-as években vallott ama nézetéhez, miszerint a test legtökéletesebben öntudatlan automataként képes végezni a dolgát. Ám a Bethlen által bemutatott nyelvi reakció mégis eltér az írás közben működő automatizmustól. A párhuzam annyiban helytálló, hogy ahogy az írás folyamata a mentális tartalom érzéki megjelenítését biztosítja a kézmozgás öntudatlan, ám finom-mechanikus működése által, úgy a nyelvi performatív aktus is végsősoron egy mentális szemantikai tartalmat jelenít meg a hangképző szervek tudatosság nélküli mozgásával. Azonban az imádságot visszamondó bethleni példa értelmezhető úgy is, hogy nem csak a hangképző szervek mechanikai mozgása marad tudatos reprezentáció híján, hanem az ismétlő elméjében maga az a mentális tartalom sem képződik meg, melynek kifejezését az adott beszédhangsor megképzése biztosítja. Ugyanis nem az ismétlő elméjében, hanem a nyelvi jelsorozatot eredetileg megképző pap elméjében áll össze – remélhetően – a megjelenítendő mentális tartalom. A lantjátékos példája így a Bethlen által előadottak szempontjából oly módon fogalmazható át, hogy a lantjátékos azt az intenciót jeleníti meg finom mechanikájú, ám a tudatosságot nélkülöző testi mozgásai révén, amelyet a zeneszerző tudatosan jelenít meg kottájában.

A Bethlennél olvasható imádkozó-gép példáját talán Claude Clerselier³ (1614–1684) fogalmazta meg először abban az előszóban, amit Descartes *De l'homme* című művének első, 1664-ben Párizsban kiadott francia nyelvű kiadásához írt. Clerselier előszava, mely az állatok elméjének és mentális reprezentációjának meglétét tagadó descartes-i álláspontot védelmezi, a következőképpen fogalmaz:

Továbbá, akármit tapasztalok magamban, amiről úgy vélekedem, hogy más alkalmakor is szokás szerint megtörténik gondolkodásom során, az mind a szarkák és a papagájok szavai avagy énekei, és soha sem a figyelmét irányító és gondolkodó lélek biztos jele. Vajon soha nem esett meg veled, vagy akár velem az, hogy még ha imád felmondása közben nem figyeltél arra, amit mondtál, akkor is bizonytalankodás nélkül az elejétől egészen a végéig felmondtad azt, sőt sokkal pontosabban annál, mint ha igazából figyeltél volna rá? Ez rámutat arra, hogy semmi más, hanem csakis a gép megfeszülése [Elaterion] ernyed el, és mint egy csiga, úgy engedi vissza a feltekert kötelet. Sőt, az alapján is nyilvánvaló, hogy mindez gépszerűen megy végbe, hogy ha figyelemmel párosulna, akkor bizonytalankodnánk, vagy nem volnánk képesek felidézni azokat, amik következnek. Ekkor azért, hogy vissza tudjunk térni az ima elveszített fonalához, vissza kellene fordulnunk, és egy kevéssel előbből meg kellene ismételnünk, valamint figyelem nélkül kellene újramondanunk az imát mindaddig, amíg ismét spontán módon előjön az, amit elfelejtettünk, és amíg az az elmének és a

³ Clerselier-nek a kartézianizmust Franciaországban övező vitákban betöltött kulcsfontosságú szerepéről lásd Schmaltz 2004, passim.

szájnak önként felajánlkozik – bármennyire is nem voltunk képesek azt gondolkodva folytatni. Ugyanezt figyelhetjük meg azok esetében is, akik hangszeren játszanak: ezek akár a legnehezebb darabokat is eljátsszák, még ha soha nem is figyelnek azokra és egészen másra gondolnak. Mindazonáltal ki ne vélné úgy, hogy ha valakit térden állva imádkozva könyörögni lát, akkor az illető teljes lelkéből kérleli Istent? Avagy ki ne vélné úgy, hogy ha azt a zenészt látja, aki oly nagy jártasságról tanúbizonyságot téve pengeti lantját, hogy az illető valóban figyel arra, amit tesz? Ám egészen másként áll a dolog. Ezekre vonatkozóan még a papagájról sem hihető inkább, hogy beszél, vagy a seregélyről, hogy suttog. (Clerselier 1677. i2^{r-v} = Clerselier 1664. oo ii^{r-v}.)⁴

Miután a hangsorokat az elme közreműködése nélkül visszhangzó papagájok descartes-i példájára utalt, Clerselier egy beismerő vallomással vezeti fel az imádkozó automata példáját. Saját tapasztalatára is hivatkozva fejt ki ama véleményét, hogy az imádság nyelvi performanciája sokkal sikeresebb akkor, ha az imádságra nem irányul tudatos figyelem. Az elme tudatos figyelme kifejezetten akadályozza az ima elmondását. Sőt, amikor a figyelemtől kísért imádság közben elfelejtjük a szöveg folytatását, akkor szinte negatív szerepet játszik a tudatosság, amennyiben akarattalosan fel kell függesztenünk elménk erőfeszítését, hogy folytathassuk a szöveget. Ha kiiktatjuk az elmét, és kissé visszatérve az ima valamely megelőző részéhez hagyjuk, hogy testünk mechanikus módon újramondja azt, akkor a szöveg folytatása spontán felidéződik és mintegy tálcán nyújtja önmagát. A hangszeren játszó zenész párhuzamos esetére történő utalás után Clerselier szinte drámai hangot üt meg, amikor a térden állva imádkozó ember képét jeleníti meg olvasója előtt, mely külső jegyek alapján mentális működést szoktunk tulajdonítani: „ki ne vélné úgy, [hogy] az illető teljes lelkéből kérleli Istent?” Ám a francia gondolkodó végkövetkeztetése könyörtelen: semmivel sincs nagyobb jogunk ahhoz, hogy a *res extensa* keretein belül megjelenő eme sajátosságok alapján egy azokat irányító elmére következtessünk, mint ahhoz, hogy a papagájok által kiejtett hangsorok alapján elmét feltételezzünk e madarakban.

Bethlen és Clerselier eltérő hangsúlyokat alkalmaznak az imádkozó automata példájában. Míg Clerselier egyfajta privát jellegű begyakorlottságra helyezi a hangsúlyt, addig Bethlen automatája egy kommunikatív szituációban ismétli a pap által előadott imádságot (*kiváltképpen a templomban, az isteni szolgálatban, mikor az imádságot a pap után mondja*). Clerselier esetében nem esik szó az imádkozó automata párhuzamos mentális aktivitásáról, a francia szerző ezt csak a bonyolult darabot mechanikusan előadó zenészekre vonatkozóan hangoztatja, akik játék közben *egészen másra gondolnak*. Bethlen a begyakorlott nyelvi szokás működésmechanizmusa és a kommunikatív szituációban imádkozó automata eseteire egyaránt fenntartja „az elme másutt járásának” lehetőségét.

⁴ Az 1664-es francia szöveg 1677-ben publikált latin verzióját használtam.

E hangsúlybeli különbségeknél jóval fontosabb az *emlékezet* eltérő beállítása. Clerseliernél az emlékezet a mechanikus nyelvi performancia területére tartozik: a tudatosság kifejezetten gátat vet az imádság szövegét éppen figyelmének aktív ráirányítása miatt tévesztő ember számára. Az elfelejtett következő szövegrész felidézését éppígy gátolja a tudatosság: az emlékezet a test zavartalan mechanikus működésekor funkcionál tökéletesen. Ezzel szöges ellentétben Bethlen az emlékezetet a mentális területére helyezi, mellőzve a tudatosság beavatkozása melletti szöveg-tévesztés problémáját. Az imádkozó automata nem fog emlékezni arra, hogy milyen körülmények közepette mondta el az imádságot, és nem lesz képes megkülönböztetni az imádság mai előadását a tegnapi-tól. Ezzel szemben tökéletesen fog emlékezni arra, amire a mechanikus nyelvi performancia mellett gondolt. Bethlen példája azért nagyon plasztikus, mert a kiindulópont magától értetődő: a hétköznapiak során szokásos cselekedetek és nyelvi aktusok elfelejtését állítja szembe annak éles emlékezetével, amire a szokásos cselekedetek kivitelezése közben gondol az elme. Ezt a tényállást alkalmazza a magyar gondolkodó az imádkozó automatára: a hétköznapi cselekedetek szokás-tengeréből nem emelkedik ki az imádság elmondása sem: eközben az elme figyelme tökéletesen összpontosulhat valami egészen másra. Fontos rámutatnunk arra, hogy e különbség kifejezetten az imádkozás példájában jelentkezik csupán: Clerselier ugyanúgy elfogadná azt, hogy a zeneművet tudatos koncentráció nélkül eljátszó zenész sokkal élesebben emlékszik arra az egészen eltérő dologra, amire rutinszerű előadása közben gondolt, mint ahogy a Bethlen által előadottaknak sem mond ellent az, hogy a Clerselier által felvázolt stratégia jó módszer az elfelejtett szövegrész spontán felidezésére. Azonban az imádkozó automata konkrét példájában eltérő módon jelenik meg az emlékezet a két szerzőnél. Miközben Clerselier egyfajta mechanikus emlékezetéről beszél, addig Bethlen emlékezete az elme területén jelentkezik.

Clerselier 1664-es publikációja után számos példát találunk az imádkozó automata tárgyalására. Jean Darmanson 1684-ben arról ír, hogy egy teljes ima elmondása közben lelkünk egészen más dologra is gondolhat (Darmanson 1684. 62). Több mint egy évtizeddel korábban Jean-Baptiste Duhamel (1623–1706, róla általában: Ariew et al. 2015. 123) az emlékezet tudatos voltának kérdéséről értekezve szintén megemlíti röviden az imádkozó automatát (Duhamel 1673. 89–90). A szerző kétféle emlékezetet különböztet meg, az egyik teljesen mechanikus jelleggel működik és a testi ingerek tudatosságot nélkülöző kauzális összefüggéseiből adódik – ez ugyanúgy jellemzi az embereket, mint az állatokat. Az emlékezet másik – Duhamel által *reminiscentiának* nevezett – típusa csak az emberre jellemző: az elme az agyba benyomott érzéki képekből saját ítélete alapján választja ki, mi a megőrzendő és mi az, ami felesleges. A reflexió és az akaratlagos szelekció e képessége teljesen hiányzik a mechanikus emlékezetből: az állatok „nem észlelik, hogy emlékeznek”. A gondolatmenet folytatása:

Majdnem ugyanez történik velünk, amikor figyelmünket másra irányítva a szokott imákat ismételjük, lantot pengetünk vagy bármi más megszokott dolgot cselekszünk. Mert minden szót, avagy ritmust egyhuzamban, nem valamely választás vagy ítélet, hanem sokkal inkább az érzéki képzetek szakadatlan sorozata által ejtünk ki. (Duhamel 1673. 90.)

Duhamel a tudatosnak tűnő, ám valójában mechanikus emlékezet szemléltetése érdekében vezeti elő az imádkozó automata és a rutinszerűen muzsikáló zenész példáit: az imádság felmondását a mechanikus emlékezet teszi lehetővé. A mechanikus emlékezet folyamatába történő mentális beavatkozást e szerző is az emlékezet akadályozó tényezőnek tekinti. Duhamel emlékezet-felosztása jó alkalmat ad annak megerősítésére, hogy Clerselier és Bethlen emlékezet-tárgyalásai nem zárják ki egymást. Miközben Clerselier arról az emlékezetéről beszél, ami Duhamelnél az állati viselkedés mechanikus irányítója, addig Bethlen emlékezte – az imádkozó automata példájában – a duhameli *reminiscentia* megfelelője.

Az imádkozó automata példája azonban távolról sem tekinthető paradigmaticusnak a nyelvhasználatra vonatkozó kartézianus reflexiók között.⁵ Ennek szemléltetése érdekében – kifejezetten ellenpéldaként – vessünk egy pillantást Cordemoy *Tractatus physicus de Loquela* (Fizikai értekezés a beszédről)⁶ című művére, mely kimerítő részletességgel alkalmazza Descartes fiziológiai gondolatait a nyelvhasználatra (vö. Ablondi 2003, 106–112; Nadler 2015, passim; Ariew et al. 2015, 93).

Cordemoy elemzései a test és az elme radikális elválasztásán alapulnak. Descartes szellemében állítja párhuzamba az emberi hangok utánzására képes madarakat az emberi szavakat mechanikusan visszhangzó szirtekkel (Cordemoy 1679. 11). Sőt, képesek vagyunk nemcsak olyan automaták mesterséges létrehozására, melyek képesek az emberi hangokat utánozni, hanem képesek vagyunk olyan hangszereket is gyártani, melyeken játszva olyan mentális állapotokat idézhetünk elő, mint például a szomorúság. Annak ellenére, hogy a beszédet Cordemoy mentális tartalmaink érzéki megjelenítéseként definiálja, már a mesterségesen létrehozott hangszer mechanikus működése és a szomorúság elméleti diszpozíciója közötti viszony hangsúlyozása is rámutat arra, hogy a szerző Descartes-nál jóval érzékenyebben kezeli a kommunikáció problémáját.

⁵ Kékedi Bálint kiváló tanulmánya végén tett egyik megjegyzése világít rá arra, hogy a nyelvhasználat Descartes és követői számára éppen hogy nem lehet mechanikai magyarázat tárgya, még akkor sem, ha a külvilág ingereire adott reflexszerű válaszok területén túlmenve azoknál jóval kifinomultabb emberi viselkedés-jelenségeket is a test mechanikai jellemzőiből vezetünk le. „Persze van feladat, amihez a statikus és dinamikus mechanizmusok együttesen sem képesek felőni, ám Descartes ebből a fajtából csak kettő [...] magatartást ismer el: az értelmes nyelvhasználatot és az észhasználatra utaló találékonyságot.” Kékedi 2015. 86.

⁶ Az eredetileg franciául megjelent mű (*Discours physique de la parole*, Paris, 1668) latin fordítását használtam (Cordemoy 1679).

A teljes definíció így hangzik: „A beszéd, tanításom szerint, annak kifejezése, mit gondolunk, annak számára, aki képes azt felfogni” (Cordemoy 1679. 14). Ugyanígy: „És feltéve, hogy a hozzám hasonló testek rendelkeznek elmével, úgy látom, hogy gondolataink kölcsönös jelzésének egyetlen elve az, hogy azok külső jeleit előadjuk.” Vagyis Descartes ama tézise mellé, hogy az elme létezésének igen erős bizonyítéka a nyelvi jelek oly mértékű szervezettsége, ami nem származhat a puszta mechanikai törvényekből, Cordemoy felveszi a kommunikáció gondolatát is. A nyelvi jelek szervezettségét nem csak privát mentális cogitatioink érzéki megjelenítése biztosítja, hanem az a szándék is, hogy egy másik elme megértse gondolatainkat a jelsorozat dekódolásán keresztül. És ez is az elme létezésének bizonyítéka: a külső jelek kölcsönös egyeztetése alapján „nem vélem úgy, hogy tévedek akkor, ha arra következtetek, hogy ők megértették gondolataimat, [...] és hogy van lelkük” (Cordemoy 1679. 15). A nyelvi jelek konvencionálisága erős érv az elme tételezése mellett. Azonban mi a helyzet az olyan természetes jelekkel, mint a szomorúság által az arcon és a szemekben kiváltott mozgás? Cordemoy felfogása szerint ezek lehetnek tudatosság nélküliek és mentális diszpozíciók természetes jelei is, melyeket az elme képes mesterségesen visszatartani vagy úgy megjeleníteni őket, hogy közben hiányzik a mentális diszpozíció. Mentális tartalmak disszimulációja vagy szimulációja csak begyakorlottság kérdése (Cordemoy 1679. 17).⁷ Igaz ez akkor is, ha a természetes jelek igen elterjedtek: „ez [a gesztusok, arckifejezések stb. nyelve – S. J.] minden nyelv közül az első, a legmagasabb rendű és általános nyelv, mert nincs olyan nemzet a földön, mely ezt ne értené meg” (Cordemoy 1679. 24).

Jól kivethető Cordemoy megközelítésének eltérése Bethlenétől vagy Cler selier-jétől. Amíg Bethlen és Cler selier azt vizsgálja, hogy milyen magas fokú automatizmus működik *mentális háttérűnek tűnő* hétköznapi viselkedésformáink során, addig Cordemoy arra koncentrál, hogy milyen nagy mértékben tudjuk tudatosan befolyásolni a szinte *mechanikusnak tűnő* automatizmusokat, mint amilyenek a szenvedélyek által kiváltott külső testi elváltozások.

A mű terjedelmes része foglalkozik a hangképzés fiziológiai alapjaival. Cordemoy megközelítése itt is érvényesíti kommunikáció szempontját, amennyiben igen szoros mechanikus összefüggést állapít meg a hallószerv-idegek-agy-idegek-beszélszerveket mozgató izmok között. Rámutat arra, hogy e fiziológiai tényezők az emberben is éppoly mechanikus módon kapcsolódnak össze, mint az állatokban. Az állatok kommunikatív jellegű táplálékjelzése is e fiziológiai működésen alapul: a táplálék látványa és az anyjuk által kiejtett hangok által felkeltett agyi benyomások mechanikus asszociációja éppoly mechanikus mó-

⁷ Ennek a esete a szónoklatát előre kívülről megtanuló szónok, amennyiben a kívülről megtanult szónoklat „soha nem lesz olyan erejű és szépségű, mint annak szónoklata, aki megtanult elegánsan beszélni, és azt mondja ki, amire gondol, és nem tart attól, hogy hibázni fog” (Cordemoy 1679. 95). Cordemoy kifogásolt szónoka nem automata rétor, azonban az elme koncentrációjának csökkenése a szónoklat közben morális problémákat vet fel.

don kelt fel mozgást a fiókkák hangképző szerveit mozgató izmokban (Cordemoy 1679. 59–61).

Annak ellenére azonban, hogy a halló- és beszélőszervek között az ember esetében is éppily szoros mechanikus viszony áll fenn „el kell ismernünk, hogy (akármit is kell tulajdonítanunk testünknek, ami a szó okait és hatásait illeti) azokat [a szavakat – S. J.] mindig kíséri valami, ami csakis az elmétől származhat” (Cordemoy 1679. 66). Cordemoy szerint két olyan tényező van állandóan jelen a nyelvhasználat során, ami semmiképp sem írható az egyébként a kommunikáció során igen bonyolult módon működő testi mechanizmusok számlájára: a *perceptió* és az *akarat* (Cordemoy 1679. 67). *Perceptió* alatt Cordemoy elsősorban azt érti, hogy a hallás során működésbe lépő fiziológiai hatásmechanizmusok *mindig* fenomenalizálódnak valamiféleképpen. Ez akkor is igaz, ha például a nyelvtanulás nagymértékben fiziológiai folyamat, amennyiben a „horse” szó megtanulása nem azonos a „ló” szó jelentésének elsajátításával. A ló ideája akkor is megvan a fejében, amikor a „horse” szó megtanulásának első kísérlete sikertelen, majd meghallva az idegen nyelvi kifejezést, még nem értem azt. A nyelvtanulás nem más, mint a tanulandó nyelvi beszéd fiziológiai alapját képező bizonyos agyi és hangképző szervi mechanikus működések hozzátársítása egy – ideális esetben már rendelkezésre álló – mentális tartalomhoz. Az elme perceptiója ezen fiziológiai működésre vonatkozik, ahogy pl. az eltérő nyelvek használata esetén halló- és hangképző szerveink, valamint agyunk eltérő állapotait tudatosítjuk. A beszéd másik kizárólag mentális tényezője az *akarat*. Az egész kommunikációs folyamatot végigkíséri egy alapvető akarat arra vonatkozóan, hogy megértsem partneremet, hogy a kommunikáció során asszociáljam addig nem asszociált gondolataimat, hogy kifejezzem saját gondolataimat, és egyáltalán, hogy a hallás és beszéd fiziológiai alapjai működjenek (Cordemoy 1679. 99–100). Ez utóbbival kapcsolatban az akaratnak megfigyelhető egyfajta gátló szerepe is. A halló érzékszerv és beszéd során működő izmok közötti szoros idegrendszeri kapcsolat rendkívül aktív inger-válasz reakciókat biztosít – természetesen a mechanizmus perceptív tudatosságától kísérve –, ám az akarat képes ezen automatizmusba beavatkozni, és a hallás után mechanikusan kiváltott beszédszervi választ megakadályozni vagy modifikálni.⁸

Összegezve: Cordemoy szerint nem lehetséges imádkozó automata. Bármily részletesen is mutatja fel a szavak létrejöttének fiziológiai tényezőit, azok használatát végső soron „mindig kíséri valami, ami csakis az elmétől származhat”. E végkövetkeztetése azért is bír nagy jelentőséggel számunkra, mert az imádkozó automata gondolatával kapcsolatban Bethlen forrásaiként szóba jöhető fent idézett francia szerzőkkel (Clerselier, Darmanson, Duhamel) egy platformon he-

⁸ Descartes szenvedélyelmélete megengedi azt az erős értelmezést is, hogy bizonyos testi válaszreakciók gátlásának lezajlása ne legyen tudatos, mint ahogy a csodálkozástól mozdulatlanságba meredt állatok esetében is megfigyelhetjük, bővebben Kékedi 2015.

lyezkedik el ama tendenciát illetően, hogy az emberi test működésére a lehető legnagyobb mértékben mechanikus magyarázatot igyekszik adni (Schmal 2015. 161–168). Láttuk fent, hogy bár Bethlen kifejezetten amellett foglal állást, hogy az imádságot ismétlő ember automataként viselkedik, előtte mégis felveti annak lehetőségét, hogy „azon szempillantásban [...] vagy akkor, hogy a füled a pap szájából hallja, és a füled után a szád mondja, az a lélek segítségével által mégyen végbe, mert a lélek hallatja meg a füllel és ugyanaz szólaltatja ki a nyelvvel”. Cordemoy elemzéseinek ismeretében itt nemcsak arra a hagyományos nézetre történhet utalás, miszerint a szenzitív funkciók lelki adminisztrációt igényelnek, hanem talán arra is, ahogy a francia szerző a perceptív és akaratlagos mentális működést elengedhetetlennek tartja a kommunikáció során – még akkor is, ha szigorúan kitartunk a mechanikus magyarázatok kartézianus tendenciája mellett. Ám Bethlen ennek ellenére imádkozó automataként kezeli inkább példáját, Clerselier-vel, Darmansonnal és Duhamellel összhangban. A hétköznapi-társadalmi nyelvhasználat a fiziológiai autonómia⁹ jelensége.

III. BETHLEN MEGOLDÁSA AZ IMÁDKOZÓ AUTOMATA PROBLÉMÁJÁRA ÉS ANNAK KARTÉZIÁNUS KONTEXTUSA – FRANS BURMAN (1628–1679)

Bethlen kettős aspektusban veti fel megoldási javaslatát a tudatosság nélküli nyelvi aktusok problémájára. A két aspektus a *res extensa* és a *res cogitans* megközelítésmódjai. Bethlen erősen hajlik arra az álláspontra, hogy lehetségesek mentális aktivitást teljesen nélkülöző nyelvi megnyilvánulások a descartes-i fiziológia alapján, ennek filozófiatörténeti környezetét az előző fejezetben a 17. század második felében alkotó francia kartézianus gondolkodók műveiben mutattuk fel. Az is világossá vált fenti fejtegetéseink során, hogy Clerselier, Duhamel és Darmanson részletesebb elemzések helyett csak említésszerűen utalnak az imádkozó automata példájára – mégpedig a tudatosnak tűnő, ám valójában mentális aktivitást nélkülöző emberi viselkedés tágabb kontextusában. Ezzel szemben a nyelvi megnyilvánulások analízisét kifejezetten témájává tevő Cordemoy nem hajlandó elfogadni azt, hogy az imádkozó automata e viselkedés-típus körébe tartozzon.

Bethlen tehát az imádkozó automata tézisének elfogadói között nem lehetett alaposabb, a fiziológiai leírásnál a *mentális* problémakörével is számot vető gondolkodóra. E tény mindenesetre nem akadályozta meg abban, hogy a nyelvi performatív aktusok mechanikai elemzését fenntartva elme-filozófiai megjegyzéseket is elővezessen témáját illetően. Sőt, tézisének – a mentális aktusok nél-

⁹ A terminust Kékedi Bálinttól kölcsönzöm (Kékedi 2015. 68). Mint névtelen recenzió megjegyzi, a „fiziológiai automatizmus” kifejezést itt jóval szélesebb értelemben használom, mint Kékedi.

küli nyelvi megnyilvánulások elfogadásának – kulcsa nem más, mint annak tagadása, hogy lehetségesek volnának egyidejűleg megvalósuló mentális aktusok. Mint fentebb láttuk, az elme szimultán aktusainak tagadása mintegy megmenti a nyelvhasználat teljesen mechanikai redukciójának lehetőségét. Az automatikusan imádkozó ember teste egyfelől a *res extensa* mechanikus világában ismétli a pap szájából elhangzottakat, másfelől azonban ezzel egyidőben „elméje mást jár”. Bethlen elgondolása szerint akármilyen *cogitatio*t is hajt végre az *exemplum*ban szereplő ember elméje, a kognitív aktusok szimultaneitásának tagadása miatt elméje ezzel egyidejűleg nem képes a hallószervtől az agyig elható ingerek mentális percepciójára és a válaszreakció felkeltésére a hangképző szerveket mozgató izmokban. A kérdés illetően megoldása természetesen nincs híján bizonyos – és voltaképpen igen súlyos – problémáknak, ám e problémák is genuin módon értelmezhetők a 17. századi kartézianizmus keretein belül. Azt azonban mindenképp meg kell jegyeznünk, hogy sem Clerselier-nél, sem Darmanson-nál, sem Duhamelnél nem olvashatjuk az imádkozó automata problémájának bethlenihez hasonló elmefilozófiai megközelítését.

Bethlen megoldását érdemes összevetnünk annak a híres beszélgetésnek néhány részletével, melyet Descartes 1648-ban az akkor még fiatal németalföldi teológushallgatóval, Frans Burmannal folytatott (Descartes 1648/1982 és 1648/1896).¹⁰ Burmant 1662-ben nevezik ki teológiaprofesszorrá Utrechtben, Bethlen ugyanezen évben hallgat nála teológiát (vö. Bethlen 1980. 574).

Burman az *Első Meditáció* csaló démon-hipotézisével kapcsolatban feleleveníti az Arnauld-körként elhíresült ellenvetést. Eszerint Descartes körbenforgó bizonyítást vezet elő akkor, amikor annak garanciáját, hogy a *clara et distincta* ismeretek igazak, Isten létezésében mutatja fel, miközben Isten létezéséről alkotott ismeretünk igazságát pontosan az garantálja, hogy ez *clara et distincta* ismeret. A Burmannal folytatott beszélgetés során az Arnauld-kör problémája (vö. Wilson 2003. 111–136) mintegy átcsúszik a mentális aktusok szimultaneitásának kérdésköréhez:¹¹

Burman:

Úgy tűnik, hogy itt mégiscsak körbenforgó a bizonyítás. Ugyanis a harmadik meditációban a szerző axiómák segítségével bizonyítja Isten létezését, jóllehet számára még nem világos, hogy nem tévedhet ezeket illetően.

¹⁰ Boros Gábor az *Elmélkedések*-fordítás lábjegyzeteiben számos részletet idéz a Burman-beszélgetésekből. A tanulmányunk szempontjából releváns szövegrész azonban nem olvasható az *Elmélkedések* magyar változatában.

¹¹ George Heffernan szerint a csúsztatás kifejezetten Descartes-nak róható fel, aki „két problémát összefűz: a figyelem megfeszülésének és a logikai körbenforgásnak a problémáját” (Heffernan 2000. 95–96).

Descartes:

Igen bizonyítja, és tudja, hogy nem tévedhet ezekkel kapcsolatban, mert rájuk irányul figyelme; mindaddig, amíg így tesz, bizonyos abban, hogy nem téved, és arra kényszerül, hogy hozzájáruljon azokhoz.

Burman:

Am elménk egyszerre csak egy dolgot képes megragadni. Ama bizonyítás azonban hosszabb, és több axiómából épül fel. Mivel minden gondolati aktus [*cogitatio*] egy pillanatban következik be, így e bizonyításban több gondolati aktus lép fel az elme számára. Ily módon az elme nem volna képes figyelmét azon axiómákra irányítani, mert az egyik gondolati aktus akadályozná a másikat.

Descartes:

1. Nem igaz az, hogy az elme egyszerre csak egy dolgot volna képes megragadni. Bár nem képes egyszerre nagyon sok dolgot megragadni, mégis egynél többet képes. Például egyszerre ragadom meg és gondolom el azt, hogy én beszélek és én eszem.
2. Ugyanígy hamis az is, hogy a gondolati aktus egy pillanatban következik be, mert minden aktusom időben történik, és azt lehet állítani rólam, hogy én egy ideig folytatom és fenntartom ugyanazon gondolati aktust.

Burman:

De így gondolkodásunk kiterjedt volna és felosztható.

Descartes:

Semmi esetre sem. Bár kiterjedt és felosztható volna az időbeli tartam szerint, mivel időbeli tartama részekre osztható; ám mégsem kiterjedt és nem osztható természete szerint, mivel [természete] kiterjedés nélküli marad. Ahhoz hasonlóan, ahogy isten időbeli tartamát végtelen részekre oszthatjuk, jóllehet emiatt isten mégsem osztható. (Descartes 1648/1982. 8–10.)

A mentális aktusok egyidejűsége pedig felveti azok reflexivitásának problémáját, Descartes első és utolsó mondatában itt az *Elmélkedésekkel* szemben megfogalmazott ellenvetések negyedik sorozatára adott választát idézi (AT VII. 246):

Descartes:

[...]

Számomra magától értetődőnek tűnik, hogy az elmében, amennyiben az gondolkodó dolog, semmi nem lehetséges, aminek az [ti. az elme] ne volna tudatában.

Burman:

De milyen módon lehet tudatában [annak], amikor tudatában lenni valaminek maga is gondolati aktus? Ahhoz, hogy elgondold azt, hogy tudatában vagy [annak], már továbblépsz egy másik gondolati aktushoz, és így nem annyira arra gondolsz, amire előbb gondoltál. Tehát nem annak vagy tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál.

Descartes:

Tudatában lenni valaminek nem más, mint gondolkodni és saját gondokodásodra reflektálni, ám az hamis, hogy ez ne történhetne meg úgy, hogy közben fennmaradjon a megelőző gondolati aktus, mert – ahogy már beláttuk – a lélek képes több dologra gondolni egyszerre és megmaradni gondolati aktusánál, valamint arra is, hogy reflektáljon gondolati aktusaira ahányszor csak kedve tartja, és így tudatában legyen gondolati aktusainak.

[...] mert benne [az elmében] – ha azt így fogjuk fel – semmi olyat nem értünk meg, ami ne volna gondolati aktus, vagy ami ne függne a gondolkodástól. (Descartes 1648/1982. 10–12.)

Burman az Arnauld-kör ellenvetésére adott descartes-i válaszra reagál, illetve annak egyik ágát fejt ki. Az ellenvetés által körkörösén egymást feltételező két kognitív aktus (Isten létezéséről alkotott ismeret – a *clara et distincta* ismeretek igaz voltáról alkotott ismeret) esetén arra mutat rá, hogy Isten létezését olyan axiómák által bizonyítja Descartes, mely axiómák igazságának felismerése még híján van az igazságkritériumnak, mely pontosan a bizonyítás célját képező tételben, vagyis az Isten létezésével kapcsolatos bizonyosságban lelhető fel. Burman ellenvetésének egyáltalában vett feltétele az a tézis, mely Bethlen fenti argumentációjának is centrális problémája: vajon az elme képes-e egy pillanatban több tárgyra gondolni, képes-e egyszerre több mentális aktus kivitelezésére? Az ellenvetés álláspontja nem idegen a descartes-i gondolkodástól, a beszélgetés kéziratának e helyen beszúrt megjegyzése a *Dioptri*ka 1644-es latin nyelvű kiadására utal, ahol is ezt olvashatjuk: *imo fieri non posse, ut amplius quam unum objectum simul distincte intueamur* (Descartes 1648/1982. 124, vö. AT VI. 621: sőt az sem történhet meg, hogy egynél több objektumot ismerjünk meg egyszerre elkülönítetten).

Descartes két részre osztja válaszát. Egyfelől úgy véli, hogy ha nagyon sok objektumra nem is, mégis néhány, de egynél mindenestre több tárgyra képes az elme irányulni egy és ugyanazon pillanatban: a válasz ezen része kifejtetlen marad. A válasz második fele azonban érdemi választ ad Burman kérdésére. Descartes ugyanis tagadja, hogy a mentális aktus pillanatnyi instanciában lépne fel, azaz időbeli tartamot tulajdonít annak. Burman nem habozik az itt nyilvánvalóan felmerülő ellenvetés megfogalmazására, miszerint az időtartammal felruházott mentális aktusok téziséből az következik, hogy extenziót és oszthatóságot tulajdonítunk annak az elmének, mely Descartes filozófiájában kiterjedés nélkül van meghatározva. Descartes a természet és az időbeli tartam szerinti nézőpontok szétválasztásával tesz kísérletet arra, hogy az elme aktusainak időbeli „elasztikus” jellegét összeegyeztesse az elme pusztá kognitív, azaz kiterjedés nélküli voltaival.

Burman szerint a reflektív mentális aktus nem léphet fel egyidejűleg a reflexiója tárgyát képező mentális aktussal, hanem egy másik pillanatban kell megje-

lennie. A reflexió pillanatának ezen eltolódása azonban nem hagyja érintetlenül a reflexió tárgyát: ez utóbbihoz ugyanis a múltbeliség mozzanata társul. Az eredeti kognitív aktus a maga tisztaságában elérhetetlen a reflexió számára. Burman megfogalmazásában: „Tehát nem annak vagy tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál.” Descartes válasza ismét a mentális aktus jelenének szinte augusztiniánus elasztikusságát (vö. Augustinus 1982. 11. könyv, 344–380, különösen 376–377) hangsúlyozza: a mentális aktusokra vonatkozó reflexiót és azok tudatosságát a mentális aktusok jelenidejűségének elasztikus tartóssága biztosítja. Ez azt jelenti, hogy Descartes itt bevett elképzelésétől eltérő módon védi meg alapvető téziséit a percepció tudatosságáról, amennyiben érve nem azt állítja, hogy a tudatosság intrinzikus sajátossága minden percepciónak (azaz nem beszélhetünk két különálló mentális aktusról a percepció és az arra vonatkozó reflexió esetén), hanem azt, hogy – nagyjából a husserli protenció és retenció tézisének megfelelően (Husserl 2002. 31–89) – a mentális aktivitás jelene nem pontszerű, hanem időben kiterjedt. Ám a mentális aktivitás jelenén belül megfigyelhető időbeli diszpozíciók mégis egyidejűek: a reflexió akkor is szimultán módon adott az eredeti percepcióval, ha e kiterjedt jelenen belül később lép fel az elmében (vö. Moldvay 2007. 17). Ily módon megőrizhető a mentális aktusok teljes tudatos transzparenciája azok szigorú értelemben vett egyidejűségének tagadása mellett is.

Jelen tanulmány szempontjából a Burman-ellenvetések bírnak igazán jelentőséggel. Bethlen ugyanis az istentisztelet során a pap szájából hangzottakat mechanikus ismétlő ember gondolat kísérletében pontosan azt az álláspontot fogalmazza meg, amit Burman 1648-ban hangoztat a francia gondolkodóval folytatott beszélgetés során. A Descartes-tal folytatott beszélgetés szövege először 1896-ban jelenik meg Charles Adam gondozásában,¹² vagyis Bethlen számára még nem volt elérhető nyomtatott változatban. Mint azt már fent említettük, Bethlen éppen 1662-ben folytat tanulmányokat az utrechti egyetemen, amikor Burmant ugyanitt a teológia professzorának nevezik ki. Az *Önéletírás* rövid megjegyzéséből tudjuk azt is, hogy Bethlen nemcsak a „publica professiók”-on vesz részt, hanem külön kurzusokra jár, így Burmanhoz is,¹³ hisz az előbbieket hallgatása Bethlen szerint elégtelen a magas szintű tanulmányokhoz: „azokból az akadémiákon senki tudóssá nem léssen”. Ezen életrajzi-filológiai belátások azért bírhatnak jelentőséggel, mert Burman egyéb műveiben nem találjuk meg a fenti

¹² Vö. Descartes 1648/1896. A kiadás alapjául szolgáló kézirat ma a Göttingeni Egyetem könyvtárában (Sign. 8 Phil° 264) található, lejegyzőjét nem ismerjük, ám azt tudjuk, hogy az 1751-ben elhunyt göttingeni teológus, Magnus Crusius hagyatékából került mai lelőhelyére.

¹³ Bethlen 1980. 574: „Tanulásom ez volt a publica professiókon kívül, mert azokból az akadémiákon senki tudóssá nem léssen: 1. Theológia. Amesiusra collegiumot tartottam Burmann Ferenc híres theologiae doctor és professornál.”

elmefilozófiai gondolatokat – annak ellenére, hogy a cocceianus teológiája¹⁴ kifejtése során felmerülő más témákban kifejezetten kartéziánus alapállás nyílvánul meg. Ha helyesnek bizonyul az a sejtés, hogy a magyar gondolkodó az elme szimultán kognitív aktusainak témáját Burmantól veszi át, akkor azt a hipotézist kell megfogalmaznunk, hogy Burman talán teológiai tárgyú előadásai alkalmával tért ki a Descartes-tal 1648-ban folytatott beszélgetésekre, melyek során Bethlen jegyzeteket készít és 1708-ban az eszéki börtönben raboskodva felhasználja vagy emlékezetből idézi azokat az *Elöljáró beszéd* 9. részének megírásakor.¹⁵

Filozófiatörténeti fantáziánk számára nem nehéz elképzelni, hogy 1662-ben Burman talán a *De homine* friss németalföldi publikációja (Descartes 1662) is arra indíthatta, hogy előadásai során kitérjen a Descartes-tal folytatott beszélgetésekre – annak a Descartes-műnek az első kiadása tehát, melynek orgona-metaforáját Bethlen pontosan követi az idegi működés mechanikus leírásakor. Bethlen jól kivehetően összegegyeztethetőnek tartja Burmannak a mentális aktusok szingularitásáról vallott tézisét az idegrendszer Descartes által megfogalmazott mechanikai leírásával – és mindezt teszi úgy, hogy Burman Descartes-ot illető kritikai megjegyzéseit is fenntartja.¹⁶

Annyit mindenesetre teljes bizonyossággal állíthatunk, hogy Burmannál (és Huet-nél is) az elme aktusainak szimultaneitása teljesen más argumentációs környezetben merül fel, mint Bethlen szövegében. A németalföldi és a francia gondolkodó alapvető kérdése az elme reflexív képességére vonatkozik. Ezzel szemben az a két kognitív aktus, melyek egyidejűségének lehetőségét Bethlen az imádkozó automata esetében kizárni igyekszik, nem valamely perceptív aktus és az arra vonatkozó reflexió. Bethlen két mentális aktusa közül az egyikről azt tudjuk, hogy a test empirikusan hozzáférhető viselkedését *volna* hivatott irányítani, míg a másiktól annyit tudunk, hogy bonyolult, tudatosnak tűnő viselkedések (imádkozás, zenemű előadása, tánc) közben megvalósuló, és azoktól semmiféle befolyást el nem szenvedő *független* mentális aktus. Bethlen érve pontosan rekonstruálható: bizonyos tudatosnak tűnő viselkedések ama *antikartéziánus* előfeltevés mellett magyarázhatóak *kartéziánus módon* pusztán mechanikus jelleggel, miszerint az elme nem képes egyszerre több aktust kifejteni.

¹⁴ A cocceianus teológia és a kartéziánus filozófia sokat vitatott viszonyáról lásd Asselt 2001. 72–105.

¹⁵ Burman recepciójának lehetőségét megerősítheti Bethlen vallásdefiníciójának affinitása Burmanéhoz, melyet a németalföldi teológus főműve, a *Synopsis theologiae* bevezető passzusában fogalmaz meg, vö. Bethlen 1980. 429–431 és Burman 1699. 3–18. Burman *Synopsis*a először Utrechtben jelent meg, 1671-ben.

¹⁶ A mentális aktusok szimultaneitását tagadó álláspontját illetően Bethlen Pierre Daniel Huet (1630–1721) híres kartézianizmus-kritikájára is támaszkodhatott, vö. Huet 1690. 20: „az emberi elme is csak egy dolgot képes megérinteni direkt módon ugyanazon időben”. A modern irodalom Huet elképzeléseit a tudatosság ún. *higher order*-konceptiójával állítja párhuzamba, mely szerint a tudatosság nem intrinzikus sajátossága perceptív aktusainknak, hanem az elme egyfajta magasabb rendű relációs jellemzője, vö. pl. Jørgensen 2014 és Nadler 2011. 143.

Úgy tűnik, mintha Bethlen ezen utóbbi feltevést általános elvként fogadná el, és ennek a eseteként kezelné az imádkozó automata problémáját.

Bethlen nem adja tudtunkra azt, hogy *mire* gondol a mechanikus imádkozó, mi képezi gondolkodásának *tárgyát* akkor, amikor „elméje másutt jár”, és különösen nem adja tudtunkra azt, hogy *milyen fenomenális karaktere* van e független mentális aktusnak. Vajon az elme szimultán tevékenységeit illető negatív álláspontja azt is implikálja, hogy e független aktusa sem képes tudatosulni az imádkozó számára? Ennek ellenkezőjére következtethetünk abból, ahogy az emlékezet és a figyelem összefüggéséről ír az imádkozó automata érvét felvezető passzusban. Bethlen ugyanis a „másutt járó elme” függetlenségét a *res extensa* – mechanikus viselkedéseket és nyelvhasználatot is tartalmazó – világtól éppen azzal támasztja alá, hogy élénk emlékezettel rendelkezünk automatikusan végzett cselekvéseink közben felmerülő gondolatainkról, miközben nagyon könnyen elfelejtjük a szokásos ingerekre adott megszokott reakcióinkat. Az emlékezet e sikerességét Bethlen kifejezetten a szóban forgó kognitív aktivitást kísérő figyelemből vezeti le: „ha az elméje valamire *figyelmez*, azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud”; ugyanígy: „ha a lelke másutt jár, sem a nyelve szólásiban, sem a füle hallásiban semmit sem tud, de tudja azt jól, amire akkor az elméje *figyelmezett*” [kiem. – S. J.]. Vagyis: a mechanikus viselkedéstől teljesen függetlenül gondolkodó elme nem szétszóró, nem egyfajta szabad asszociációs tevékenységet végez, hanem figyelemszerű összpontosítás jellemzi. Ennek azonban – az *attentio* kartéziánus felfogásának megfelelően¹⁷ – azt is implikálnia kell, hogy a „másutt járó elme” reflektál mentális aktivitására, hiszen a figyelemnek akkor is szelektálnia kell az észlelt tárgyi mezőben, ha az észlelet nem az idegrendszer mechanikus változásainak következménye.

A vizsgálatainkat a tanulmány elején szándékosan – és Bethlen argumentációját követve – szűkítettük le a nyelvi megnyilvánulások mechanikus magyarázatára. Ugyanakkor arra is fel kell figyelniünk, hogy az imádkozó automata példáját felvezető mondat még nem zárja ki, hogy a kiterjedt külvilág valamely tárgya vagy az észlelet mezejének valamely részlete váltsa ki az elme figyelmét. Akár a legeggyűbb ember is megtapasztalja, hogy „azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud”. Képzeljük el, amint Bethlen ott ül az Erdélyt kormányzó tanács aktuális ülésén, példának okáért 1693. december 23-án Nagyszébenben. Bánffy György, Erdély választott gubernátora összehívja a kormányzótanácsot és „proponálni kezdé, hogy őneki levele jött az udvartól [értsd: Bécsből] a jezsuiták bébocsátásáról, azért jó volna arról gondolkozni, beszélgetni” (Bethlen, 1980. 829–830). Bethlen látni szeretné a levelet, amit a gubernátor többszöri kérésre sem hajlandó megmutatni. Bethlen

¹⁷ A descartes-i *figyelemmel* kapcsolatban a Burmannal folytatott beszélgetés során lásd Szalai 2010. 69–70.

– saját beszámolója szerint – felháborodik, önmagából kikelve követeli a levelet, hivatkozik a *Diploma Leopoldinában* lefektetett törvényességre. Elhangzott beszédének rövidre zárt felidézését egy „etc.” fordulattal zárja, majd a tanács jelenlévő tagjaira vonatkozó megjegyzést fűz narrációjához: „Náláczi, két Bethlen, Keresztési hallgatott, mint a kő” (Bethlen, 1980. 830). A levelet magából kikelve követelő Bethlen – Cordemoy morálisan kifogásolható rétorához hasonlóan – figyelme nyelvi megnyilvánulásán túl arra irányul, hogy milyen reakciót vált ki beszéde a tanácstagokban – akiknek személyes ellenérdekeltsége már előzetesen nyilvánvaló volt számára. Az adott ülés után egyáltalán nem fog emlékezni arra, hogy mi történt pontosan ama perc alatt a tanácsteremben, amikor beszéde ötödik mondatát előadta, ám a felsorolt tanácstagok összes arcrezdülése élénken megmaradt emlékezetében. Itt a figyelem szelekciója az elmétől függetlenül fennálló világ egy olyan tényállására vonatkozik, melyet az elme a látó- és hallószerveken, valamint az idegrendszeren és az agyon keresztül észlel. Bethlen tehát egyfelől észleli a beszéde által a tanácsteremben kiváltott külső tényállást, és erre reflektálva figyelmét Nálácziék arckifejezéseire összpontosította. A figyelem eme koncentrációja az észlelt tényállás más aspektusainak perifériára szorulásával járt együtt. Ám a felvezető mondat így nemcsak abban tér el az imádkozó automata pár sorral lejjebb bevezetett példájától, hogy a figyelem az empirikusan hozzáférhető világ percepcióját irányítja, hanem abban is, hogy az észlelet periferizált részei is *észlelt* részletek. Az imádkozó automata példája ezzel szöges ellentétben azt szemlélteti, hogy (1) a figyelem *nem* az empirikusan hozzáférhető világ percepciójára történő reflexió, és hogy (2) az imádságot elmondó pap jelsorozatát nem észleli és nem érti meg az automata, az imádság ismétlése teljes mértékben mechanikus.

Összegzésképp elmondhatjuk, hogy Bethlen alig egy bő oldalra rúgó eszmefuttatása a rutinszerűen imádkozó ember fiziológiai és mentális állapotáról olyan témákhoz szól hozzá releváns módon, melyek a 17. század második felének kartézianus filozófiai vitái során fogalmazódtak meg. Annak kifejtése, hogy mindezen gondolatok hogyan illeszkednek az Elöljáró beszédben kifejezésre juttatott egyéb filozófiai elképzelésekhez, és különösen annak elemzése, hogy miért is van meggyőződve Bethlen Miklós 1708-ban arról, hogy élettörténete narrációját egy általános filozófiai vízióval kell bevezetnie, már további tanulmányok feladata.

IRODALOM

- Ablondi, Fred 2003. *Gerould de Cordemoy. Atomist, Occasionalist, Cartesian*. Milwaukee/WISC, Marquette University Press.
- Ariew, Roger et al. 2015. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham –Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK, Rowman & Littlefield.
- Asselt, Willem J. van 2001. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*. Leiden, Brill.

- Aurelius Augustinus 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Bethlen Miklós 1980. Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi. 399–981.
- Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó.
- Burman, Frans 1699. *Synopsis Theologiae et speciatim Oeconomiae Foederum Dei*. 1. kötet. Amsterdam, Wolters.
- Clerselier, Claude 1664. *Preface*. In Descartes 1664, e–ooiii.
- Clerselier, Claude 1677. *Praefatio*. In Descartes 1677, a3–[i3^v].
- Cordemoy, Géraud de 1668. *Discours physique de la parole*. Paris, Florentin Lambert.
- Cordemoy, Géraud de 1679. *Tractatus physici duo I. de Mentis et Corporis distinctione. II. de Loquela*. Genf, Pictetus.
- Cordemoy, Géraud de 2015. *Six Discourses on the Distinction Between the Body and the Soul and Treatises on Metaphysics*. Ford. és a bevezetést írta Steven Nadler. Oxford, Oxford University Press.
- Cottingham, John 1978. ‘A Brute to the Brutes?’ Descartes’ Treatment of Animals. *Philosophy*. 53/206. 551–559.
- Darmanson, Jean 1684. *La beste transformée en machine*. h. n., k. n.
- Descartes, René 1637/1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1648/1896. [Manuscript de Göttingen.] Közreadja Charles Adam. *Revue bourguignonne de l’Enseignement supérieur*. 1896, 1–56.
- Descartes, René 1648/1982. *Gespräch mit Burman*. Lateinisch-deutsch. Ford. és szerk. Hans Werner Arndt. Hamburg, Meiner.
- Descartes, René 1662. *De Homine / Figvris Et Latinitate* Donatus A Florentio Schuyt. Leiden, Moyardus.
- Descartes, René 1664. *L’Homme de René Descartes et vn traité de la formation du foetus de mesme auctheur. Avec des Remarques de Louys de La Forge*. Paris, Charles Angot.
- Descartes, René 1677. *De homine et de formatione foetus*. Quorum prior notis perpetuis Ludovici de la Forge M. D. illustratur. Amsterdam, Elsevir.
- Descartes, René 1904. *Oeuvre de Descartes*. Vol. VII. Közreadja Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Cerf.
- Descartes, René 1909. *Oeuvre de Descartes*. Vol. XI. Közreadja Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Cerf.
- Dilly, Antoine 1676. *De l’ame des bêtes*. Lyon, Anisson & Posuel.
- Duhamel, Jean-Baptiste 1673. *De corpore animato libri quatuor*. Paris, Michallet.
- Gaukroger, Stephen 1992. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon.
- Heffernan, George 2000. Az evidencia elpárolgása: az episztémikus igazolás descartes-i elmélete. Ford. Sájó Sándor. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk, Descartes*. Budapest, Áron Kiadó. 2000. 73–113.
- Huet, Pierre Daniel 1690. *Censura Philosophiae Cartesianae*. Campis, Cotius.
- Husserl, Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sájó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Jorgensen, Larry M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/> (utolsó letöltés: 2017.03.06)
- Kékedi Bálint 2015. Descartes csodálkozó automatái. In Pavlovits Tamás – Schmal Dániel (szerk.) *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, 66–88.

- Lacházi Gyula 2007. Szenvedély, jellem és morál Bethlen Miklós önéletírásában. In Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.) *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2007, 247–258.
- Lacházi Gyula 2015. A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 119/3. 336–355.
- Lacházi Gyula 2016. A magyarországi korai felvilágosodás lélektani irodalma és Bethlen Miklós önéletírásának lélektani relevanciájú megállapításai. In *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*. Szerk. Balázs Mihály és Bartók István. Szeged, SZTE Magyar Irodalom Tanszék. 217–226.
- Lennon, Thomas M. 2008. *The Plain Truth. Descartes, Huet, and Skepticism*. Leiden–Boston, Brill.
- Mester Béla 2007. A magyar kartezianizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*. 32. 95–109.
- Moldvay Tamás 2007. *Ratio és ritmus: Előtanulmányok Descartes Regulájának szintaktikai vizsgálatához*. PhD-disszertáció, Új- és jelenkori filozófiatörténet, Budapest, ELTE Filozófia Intézet.
- Nadler, Steven 2011. Consciousness among Cartesians. *Studia Leibnitiana*. 43/2. 132–144.
- Nadler, Steven 2015. Introduction. In Cordemoy 2015. 1–53.
- Pardies, Ignace-Gaston 1672. *Discours de la connaissance des bêtes*. Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy.
- Schmal Dániel 2015. *Az elme filozófiája a kora újkorban*. Budapest, Gondolat.
- Schmaltz, M. Tad 2004. *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Simon József 2016a. Bethlen és a hírnév. A Pufendorf-recepció problémája. In *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*. Szeged, SZTE Régi Magyar Irodalmi Tanszék. 187–205.
- Simon József 2016b. Filológiai és filozófiatörténeti megjegyzések Bethlen Miklós Önéletírásának Előljáró beszédéhez. *Irodalomtörténeti közlemények*. 120/3. 299–314.
- Simmons, Alison 2012. Cartesian Consciousness Reconsidered. *Philosophers' Imprint*. 12/2. 1–21.
- Szalai Judit 2010. Arisztotelianus-skolasztikus elemek a descartes-i szenvedélytanban. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/3. 65–77.
- Tordai Zádor 1962. A magyar kartezianizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6/1. 54–79.
- Tóth Zsombor 2011. *A koronatanú: Bethlen Miklós: Az „Élete leírása magától” és a XVII. századi puritanizmus*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Wilson, Catherine 2003. *Descartes' Meditations. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.