

Öntudat és affektív értékelés Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei

A kanti életmű ismert sajátossága, hogy nagy horderejű és nehezen megragadható felismeréseit Kant nem egy esetben csak körvonalazta, ám azok előfeltevéseit és következményeit nem fejtette ki részletesen. Ezek a meglátások új távlatokat nyitottak meg, melyeknek a feltérképezése azóta is foglalkoztatja a filozófiai gondolkozást. A konstruktív továbbgondolásra sarkalló kanti felismerések közül kiemelkedik a „transzcendentális appercepció” elve, vagyis az a szükségszerűség, hogy „az »Én gondolom« minden képzetemet kísérni kell hogy tudja”.¹ Kopernikuszi fordulatából következően Kant ezt a szükségszerűséget a megismerés alapelveként határozza meg. Ha a tárgyak általános formájuk tekintetében a megismeréshez igazodnak, és nem fordítva, akkor a tárgyiség általános formáját meghatározó kategóriák egy töről fakadnak azokkal a gondolkozásunkat szabályozó logikai formákkal, amelyek szerint ítéleteket alkotunk tárgyokról.² Az érzéki szemléletben adódó tartalmak ezért csak annyiban vonatkozhatnak valamely tárgyra, amennyiben e tartalmakat a kategóriák szerint összekapcsolva egy minden értelmes szubjektum számára elvileg hozzáférhető és ítéletekben megragadható tárgyra vonatkoztatom. Ez az értelmi tevékenység pedig szükségképpen visszautal arra a nézőpontra, amely a tárgyiség korrelátuma: a dolgokról mindenki számára érvényes ítéleteket alkotni képes gondolkodó Én nézőpontjára. A tárgyi vonatkozást biztosító értelmi tevékenységnek ezért elengedhetetlen feltétele az, hogy e tevékenységet magamnak tudom tulajdonítani.

Ehhez nem nevesíthető, hús-vér egyénként kell tudnom elgondolni magamat, hanem pusztán formálisan felfogott gondolkodó Énként, amennyiben egyike vagyok a dolgokról tárgyilagosan, azaz egyéni adottságoktól elvonatkoztatva ítélni képes szubjektumoknak. Továbbá nem arról van szó, hogy tapasztalásommal mintegy párhuzamosan szakadatlanul magamra kell gondolnom. Kant csupán egy lehetőség szükségszerű voltát állapítja meg: annak a lehetőségnek a szükségszerűségét, hogy tapasztalataim önmagamnak mint gondolkodó Énnel tulajdonítom. Az apperceptív öntudat elméletével tehát Kant a megismerés potenciális reflexivitására hívja fel a figyelmet. A formális értelemben vett Énre való vonatkoztatás lehetősége szavatolja azt, hogy tapasztalataim az értelem tevékenységét vezérlő univerzális szabályok szerint egy minden Én számára elvileg hozzáférhető tárgyiségra vonatkozhatnak.

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.2

1 TÉK 143 (B131), fordítás módosítva. Köszönöm Czétány Györgynek, Hévízi Ottónak, Sajó Sándornak, Seregi Tamásnak és Ullmann Tamásnak a tanulmány alapjául szolgáló előadáshoz fűzött észrevételeiket, a két anonim lektornak pedig a bírázataikat.

2 TÉK 125 (A79/B105).

Ebből az ismertetésből is kitetszik, hogy Kant gondolatmenetének homlokterében az öntudat transzcendentális jelentősége áll, vagyis az, hogy az öntudat a megismerés lehetőségfeltételét biztosítja. Kérdésfelvetése eleve kizárja a rákérdezést magának az öntudatnak a mibenlétére és előfeltételeire.³ Amikor a Kantot követő idealisták ezt az egyoldalúságot igyekeztek orvosolni, mindenekelőtt azt a kanti formulában rejlő sugalmazást vették komolyan, hogy az öntudat a gondolkodás önmagára ébredésében valósul meg. Betudhatjuk ezt akár annak az elfogultságnak is, amellyel a filozófia mint az önmagát tematizálni képes gondolkodás viseltetik saját közege és kitüntetett tárgya iránt. Mivel azonban Kanttól távol állt a gondolkodás abszolutizálása, fejtegetései továbbgondolhatók az imént vázolttól eltérő irányban is. A következőkben erre fogok kísérletet tenni. Nem arra vállalkozom, hogy a kritikai filozófia recepciójának egy eddig feltáratlan vonulatát vizsgáljam meg. Ehelyett egy olyan, Kant által körvonalazott meglátásra fogok rámutatni, amelynek kidolgozása csak jóval később, a kanti előzményekre legfeljebb közvetve vagy egyáltalán nem utaló elméletek összefüggésében válik lehetségessé. Kant bizonyos megfontolásaiiból ugyanis kibontható egy olyan koncepció, amely meglepő egyezést mutat a 20. századi filozófiai biológia és a kortárs elméleti biológia elméleti modelljeivel.

Erre az egyezésre rávilágítva óhatatlanul meg fogom sérteni azt az elhatárolást, amellyel Kant leválasztja az empirikus megismerést az annak szükséges lehetőségfeltételeit feltáró transzcendentálfilozófiai vizsgálódásról. Hogy kivitelezhető-e a két szint elválasztása, az a kanti vállalkozás recepciójának egyik perdöntő kérdése, amit itt aligha fogunk tudni eldönteni. Ám a Kant örökébe lépő gondolkodók által megfogalmazott ellenvetések fényében annyit azért megkockáztathatunk, hogy a szóban forgó elválasztás csak a „Miként lehetséges X?” típusú kérdések szűkre szabott körében termékeny, míg egy sor filozófiai probléma tekintetében inkább akadályozza az előrejutást. A kanti elválasztás ugyanis feltételezi azt, hogy tapasztalásunkra reflektálva mintegy kívülhelyezkedhetünk azon, és valamilyen nem-empirikus úton vizsgálhatjuk a lehetőségfeltételeit.⁴ Csakhogy nem világos, hogy egy empirikus tartalmakat nélkülöző, vagyis egyedül a gondolkodásra támaszkodó vizsgálódás a kanti rendszer keretein belül miként mehetne túl a pusztá hipotéziseken. A transzcendentális vizsgálódás legfeljebb annyit állapíthat meg a szubjektum természetével kapcsolatban, hogy amennyiben lehetséges a megismerés, akkor ilyen és ilyen feltételeken kell alapulnia; azt azonban már nem tudja megmutatni, hogy a megismerés valóban lehetséges, sem azt, hogy pontosan miként teljesülnek a problematikus értelemben megállapított feltételek.⁵ A transzcendentálfilozófus így az öntudat vonatkozásában is csak annyit mondhat,

³ Lásd Henrich 2019, 8.

⁴ Lásd GW 20:50–51 (10. §); Husserl 1992, 116–20 (57. §); McDowell 1996, 34–36, 41–44.

⁵ Kant is elismeri, hogy a transzcendentális dedukció „szubjektív” „oldala” „némiképp hasonlít egy hipotézisre” (TÉK 24 [A XVII], fordítás módosítva). Igaz, rögtön hozzáfűzi, hogy másutt meg fogja mutatni: nem

hogyan egy megismerő szubjektumnak rendelkeznie kell az appercepcióelvben leírt reflexióképességgel. Ez persze nem kevés. De azt, hogy az appercepcióelvben megállapított feltétel milyen adottságoknak köszönhetően teljesül az emberi élet konkrét valóságában, a kanti gondolatmenet szükségképpen homályban hagyja. E kérdés megválaszolásához át kell lépni a Kant által meghúzott határvonalat a tapasztalás és az annak lehetőségfeltételeire visszakövetkeztető transzcendentális vizsgálódás között.

Erre a határátlépésre az elhatárolás kérdésségére rámutató megfontolásokon kívül az jogosít fel bennünket, hogy a megismerés lehetőségfeltételeihez nem csak a tiszta gondolkodásként elvégzett transzcendentális reflexió révén van hozzáférésünk. Elvégre nemcsak annyit tudunk magunkról, hogy megismerésre képes szubjektumként kell tudnunk elgondolni magunkat, hanem egyszersmind tapasztalati tudásunk is van önmagunkról mint az emberi életformához tartozó élőlényekről. Megismerési képességünk is eme legjobb tudomásunk szerint egyedülálló életforma jellegzetes megnyilvánulása. Egy olyan életformáé, amely más állati életformákhoz hasonlóan tudatos, ám azoktól eltérően – nagyfokú plaszticitásánál, illetve normatív és társas jellegénél fogva – a tudat reflexív és objektív módozatát teszi lehetségessé és szükségessé. Ha tehát azt akarjuk tisztázni, hogy miként teljesülnek a Kant által megállapított lehetőségfeltételek, a transzcendentálfilozófiai vizsgálódást ki kell egészíteni az emberi életforma empirikus leírására is építő elméleti megközelítésekkel. E kiegészítés során egyaránt figyelembe kell vennünk azt, ami közös bennünk és más állatokban, és azt, ami az emberi életformában *sui generis*, alapvető értelemben egyedülálló.

A következőkben ezért három elméleti paradigma felől fogok közelíteni az öntudat problémájához. A tanulmány első része Kant egyik meglátásához fog kapcsolódni, ám azt továbbgondolva egyszersmind ki is fog vezetni a transzcendentálfilozófiai paradigmából. A Kant által felismert összefüggés kidolgozásához ugyanis túl kell lépni bizonyos kanti elvadászásokon, így a transzcendentális és az empirikus szint megkülönböztetésén. Ehhez javasolok támpontokat a második részben, ahol az állati életformát modelláló filozófiai biológia és az elméleti biológia idevágó koncepcióit ismertetem. Amint látni fogjuk, a Kant megfontolásaiból rekonstruálható koncepció abban a felismerésben találkozik az állati életforma releváns elméleteivel, hogy a reflexív öntudat alapjául szolgáló prereflexív tudomás önmagunkról mindenekelőtt értékelő érzésekben konstituálódik. Ahhoz, hogy megértsük, miért és miként épül rá erre a prereflexív alapra a Kant által leírt potenciálisan reflexív öntudat, az állati életforma sajátlagosan emberi módozatát kell szemügyre vennünk. Ezért tanulmányom harmadik részében a filozófiai antropológiához fordulok – ahogy egyébként már a kiindulópontomat adó felismerést keretező esztétika több fontos eleme is Kant antropológiai tárgyú előadásaiban bukkan fel először. Eme harmadik elméleti megközelítés

hipotézisről van szó. Ám nem világos, hogy ezt az ígéretet Kant hol váltja be, sőt az sem, hogy az a kanti kritika keretein belül egyáltalán beváltható.

segítségével végül röviden vázolom azt is, hogy miként módosítja az emberi életforma reflexivitása a prereflexív öntudatot konstituáló értékelő affektusokat.

1. A transzcendentálfilozófiai megközelítés: az affektív értékelés mint prereflexív öntudat

Miután leszögezte, hogy az elme különböző funkciói nem vezethetők vissza egyetlen alapképességre, Kant *Az ítélőerő kritikájához* írott előszó első változatában három alapképességet különböztet meg: (1) a „megismerőképességet”, (2) az akaratot, amelyet Kant „vágyóképességnek” nevez, és végül (3) az „öröm és örömtelenség érzését”.⁶ Ez utóbbi alatt Kant azt a spektrumot érti, amelynek az egyik pólusa az „élvezet”, „öröm”, „kedv” szavakkal írható körül, míg a másik a „kellemetlenség”, „szenvedés”, „kín” szavakkal. A három alapképesség közül a megismerés és az akarat intencionális tárgyakra irányul. Ezzel szemben amikor Kant hangsúlyosan megkülönbözteti az érzést (*Gefühl*) az érzettől (*Empfindung*) – a „mező zöld színe” érzet, „a szín kellemessége” viszont érzés – akkor ezzel éppen az érzés nem-tárgyi jellegét húzza alá: míg az érzet „az objektumra vonatkoztatik”, az öröm és örömtelenség érzése „egyedül a szubjektumra vonatkozik, s egyáltalán nem megismerésre szolgál, még olyanra sem, amellyel a szubjektum önmagát ismeri meg”.⁷ Az utóbbi kikötés arra enged következtetni, hogy az érzés – az ún. „belső érzékben” létrejövő introspektív önszemlélettől eltérően⁸ – nélkülözi a megismerésre jellemző adódási viszonyt, és intencionális tárgya sincs. A forró kávéfőző megérintése nyomán fellépő fájdalomérzet nem egy önmagunkra vagy állapotunkra mint tárgyra vonatkozó érzéki szemléletben adódó fenomenális tulajdonság, hanem állapotunknak magának intrinzikus fenomenológiai jellegzetessége.

Vagyis az öröm és örömtelenség érzései olyan állapotok, amelyekről Thomas Nagel nevezetes megfogalmazásával élve elmondható, hogy *valamilyen* ezekben az állapotokban lenni.⁹ Meg kell azonban különböztetnünk a Nagel által definiált minőségek két alcsoportját. A kválék, pl. a színek fenomenális minőségei értéksemlegesek, és jellemzően olyan érzetekhez kapcsolódnak, amelyek segítségével tárgyakat különböztetünk meg egymástól. A jelen gondolatmenet homlokerében álló öröm- és fájdalomérzések viszont nem tárgyra, még csak nem is önmagunkra mint tárgyra vonatkozó érzetek, hanem a mindenkori állapotunkat értékelő fenomenológiai minőségek. Az affektív értékelés szempontjait az élet célvezérelt folyamata adja, mely az ember esetében normákhoz igazodó megismerési és gyakorlati tevékenységeket is magában foglal. Ezért Kant „az élet

⁶ ÍK 26 (AA 20:205–206).

⁷ ÍK 120–21 (AA 5:206).

⁸ TÉK 99–101 (B66–69).

⁹ Nagel 1979.

érzése” formulát is használja. Aszerint, hogy állapotunk megfelel vagy ellenkezik az életfolyamat céljaival, vagy örömet érzünk, ami tevékenységünket serkentve arra készlet bennünket, hogy fenntartsuk az állapotot, vagy pedig fájdalmat, kellemetlenséget, kint, ami az állapot megszüntetésére készlet.¹⁰

Végül fontos felidéznünk Kant egyik látszólag mellékes megjegyzését *Az ítélőerő kritikájában*, amely túlmutat a megismerő Ént formális elvként felfogó transzcendentális vizsgálódáson:

Nem tagadható az sem, hogy a bennünk lévő képzetekkel, legyenek ezek objektíve akár pusztán érzékiek, akár teljesen intellektuálisak, szubjektíve azért mindenkor összekapcsolódhat – még ha ez esetleg észrevétlen is marad – gyönyör vagy fájdalom (mert a képzetek mindig afficiálják az élet érzését, s amennyiben a szubjektum állapotának módosulását jelentik, sohasem lehetnek indifferensek); sőt, az se tagadható, hogy, amint Epikurosz mondta, a *gyönyör* és a *fájdalom* végső soron mindig testi, induljon ki akár a képzetből, akár éppenséggel értelmi képzetekből. Mert a testi szervek érzése nélkül az élet pusztán a létezésünk tudata volna, s hiányozna belőle a jó vagy rossz közérzetnek, azaz az életerők előmozdítottságának vagy gátoltságának az érzése; ugyanis önmagában véve az elme [*Gemüt*] teljességgel élet (maga az életelv), és ami számára akadályként vagy előmozdítóként hat, az rajta kívül, de ugyanakkor mégiscsak magában az emberben, tehát az elmének a testtel való összekapcsolódásában keresendő.¹¹

Tehát képzeiteink csak annyiban képzetek, amennyiben nem indifferensek számunkra, hanem legalább látenszen kellemesek vagy kellemetlenek. Kellemesség- vagy kellemetlenségérzésekre pedig – és így képzetek alkotására is – csak egy olyan elme lehet képes, amely tevékenységét egy annak ellenszegülő vagy azt előmozdító eleven testtel összekapcsolva fejt ki. Így a megismerési képességek szabad játéka által kiváltott esztétikai élvezetnek is szükséges feltétele a szubjektum testesült elevenisége.¹²

A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy az érzés egy értékelő jellegű közvetlen tudomás önnön célvezérelt és ezért a jövőre nyitott, eleven, testesült létezésünkről. Mint olyan, közvetítő szerepet játszik a megismerés és az akarat között.¹³ Ezért kitüntetett szisztematikus jelentőséggel bír: az alapképességek összhangját biztosítva végső soron a kanti architektonika egységét szavatolja.

Ám Kant koncepciójából az az erősebb következtetés is levonható, hogy az érzés képessége elengedhetetlen úgy a megismerés, mint a szabad akarat megvalósulásához. Ahhoz,

10 ÍK 130 (AA 5:220).

11 ÍK 200 (AA 5:277–78), fordítás módosítva.

12 Ennek nem mond ellent Kant központi állítása (ÍK 9. §), miszerint a tiszta ízlésítélet jogalapja a megismerési képességek játéka. Lásd Longuenesse 2006, 199–200.

13 ÍK 28 (AA 20:207).

hogy ezt belássuk, először is fel kell idéznünk az öntudat szerepét a három alapképesség működésében. A megismerés helyes működésének feltétele az apperceptív öntudat; az akaratának az „ész ténye”, vagyis az önmagáról mint az erkölcsi törvénynek alávetett szabad lényről való tudás;¹⁴ az érzés pedig *per definitionem* önmagunkról való közvetlen tudomás. Ez az affektív tudomás önmagunkról elengedhetetlen ahhoz, hogy az öntudat elve érvényre jusson úgy az akarat, mint a megismerés vonatkozásában. Az akarat kapcsán Kant ezt ki is mondja, amikor azt tisztázza, hogy miként tud megvalósulni az önmagát a morális törvény szerint meghatározó szabad akarat a jelenségvilágban ható cselekvés formájában. A morális akarat fenomenális megvalósulásának kulcsa az akarat morális önmeghatározása nyomán ébredő „tisztelet” érzése önmagunk mint morális lények iránt, ami képes bennünket empirikus valónkban motiválni.¹⁵ De erős érvek szólnak amellett, hogy Kant felfogásában még a minimális értelemben vett ágenciához is elengedhetetlen egy érzésként jelentkező közvetlen tudomás önmagunkról, mely ontogenetikusan értelemben megelőzi az apperceptív öntudatot.¹⁶

Noha Kant nem érvel analóg módon a megismerés transzcendentális elveként működő apperceptió kapcsán, koncepciója továbbgondolható ebben az irányban. Az apperceptióelv ugyanis csak egy szükséges lehetőséget mond ki: képesnek kell lennem arra, hogy képzeitemet önmagamnak tulajdonítsam. Azt a fenomenológiai kérdést, hogy miben állnak e szükséges lehetőség megvalósulásának *tapasztalati* feltételei, vagyis hogy képzeitem mely sajátosságánál fogva vagyok képes azokat *valóban* sajátomnak tudni, Kant transzcendentálfilozófiai vizsgálódása nyitva hagyja. A válasz leszűrhető *Az ítélőerő kritikájában* kidolgozott érzésfogalomból. A megismerési tevékenységnek mintegy adverbális tulajdonsága az, hogy valamilyen érzés a szubjektum számára ilyen tevékenységet folytatni: elmeműködésünket közvetlenül kíséri az aktuális állapotunkat megismerési céljaink fényében értékelő érzés.¹⁷ Ezért képzeiteinket közvetlenül a sajátunknak tudjuk. Ez azt jelenti, hogy az értékelő affektusokban konstituálódik az apperceptióelvben leírt

¹⁴ GYÉK 139 (AA 5:31).

¹⁵ GYÉK 186–206 (AA 5:71–89). Fontos aláhúzni, hogy a tisztelet érzése nem az akarat morális meghatározásához szükséges, hanem a tisztán és közvetlenül az erkölcsi törvény által meghatározott akarat fenomenális megvalósulásához a cselekvésben. Sokat kárhoztatott rigorizmusára jellemző módon Kant tagadja, hogy az erkölcsi törvény iránti tisztelet érzése örömteli lenne; ám ennek ellentmond úgy a tisztelet fenomenológiájáról adott leírása, mint a tiszteletre háruló szerep Kant gyakorlati filozófiájában. Kantnak elég lenne annyit állítania, hogy a tisztelet egy sajátos, nem heteronóm és „patologikus,” hanem autonóm, az akarat morális meghatározása nyomán fellépő módozata az örömmel – ahogy azt az örömet jellemzi Kant, amelyet az erkölcsi törvény iránti tiszteletnek a fenségesben megvalósuló esztétikai megjelenítése vált ki (ÍK 163 [AA 5:245]; ÍK 188 [AA 5:267]).

¹⁶ A gyermek öntudatra ébredése kapcsán írja Kant: „Korábban csak érezte, most el is gondolja önmagát” (Kant 2005, 21 [AA 7:127]). Merritt (2021, 367–68) Brandt (2003, 188–95) nyomán egy megvilágító gondolatmenetben a sztoikus *oikeioszisz* átfogalmazásaként értelmezi ezt a kanti koncepciót. Úgy gondolom, Merritt indokolatlanul látja kérdésesnek a cselekvéshez elengedhetetlen affektív „önmanifestáció” azonosíthatóságát a harmadik *Kritikában* alapképességként meghatározott affektív értékeléssel.

¹⁷ Lásd Merritt 2014.

reflexióképesség alapjául szolgáló prereflexív tudomás önmagunkról.¹⁸ Mivel pedig az appercepció az objektivitás feltételét képezi, ezért az apperceptív öntudat prereflexív alapját konstituáló értékelő érzések egyszersmind annak is a feltételei, hogy képzeeteink valami valósra vonatkozzanak, ami több, mint holmi számunkra közömbös tünemény – ez a felismerés Schopenhauer számára lesz döntő fontosságú.¹⁹

Az eddigieket összegezve azt mondhatjuk, hogy a megismerésben, illetve a cselekvésben érvényre jutó reflexív öntudat az önnön állapotunk értékelő érzéseként jelentkező prereflexív öntudaton alapul. Ilyen értékelő affektusokra pedig Kant szerint csak egy eleven testben működő elme képes. Az érzés elmélete ennyiben fontos (és a reflektáló ítélet formális elvétől eltérően szubsztantív) kapcsolatot teremthetett volna a harmadik *Kritika* két része között: az esztétikai élvezetben jelentkező, pusztán a képességek céljai viszonylatában fennálló „szubjektív” célszerűséget tárgyaló első rész és az élőlényekre irányuló vizsgálódásban tételezett „objektív” célszerűséget tárgyaló második rész között. A szubjektív célszerűség örömteli megtapasztalására ugyanis csak egy eleven, azaz objektív értelemben célszerű lény képes. Ez azonban egyike azoknak a harmadik *Kritika*ban felsejlő összefüggéseknek, amelyeknek a kifejtése szétfeszítette volna a mű kereteit. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a prereflexív öntudatot konstituáló értékelő affektusok biológiai alapjára csak akkor tudunk rávilágítani, ha a szubjektív és objektív célszerűség kanti elválasztásán túllépve az affektivitás jelenségét az eleven élet összefüggésében vizsgáljuk.²⁰

2. A filozófiai biológia perspektívája: affektív értékelés az állati életformában

Ezt az utat választja Hans Jonas. Filozófiai biológiájában Jonas nem az élőlényekre irányuló tudományos vizsgálódás transzcendentálfilozófiai megalapozásra törekszik, hanem az organikus élet fenomenológiai értelmezésére. Ebben az összefüggésben egy olyan elméleti modellt alkot az állatokra jellemző életformáról, amely a fentiekben rekonstruált kanti felismerés kidolgozásaként is felfogható.²¹ Jonas feltételezése szerint a legegyszerűbb élőlények pusztá érzékenysége az ingerekre az evolúció során két képességgé differenciálódott. Míg az érzékelés révén a tér nyílt meg az állat számára, mint a cselekvés számára adott dolgok formája, az emóció révén az idő tárult fel, mint

18 Míg Dieter Henrich és Manfred Frank Kant utáni szerzők kapcsán elemzi a prereflexív öntudat elméleteit, Ameriks (2000) meggyőző okfejtése szerint a prereflexív öntudat már Kant koncepciójában is helyet kap. Az értékelő affektusok szerepéről ezek az elemzések nem ejtenek szót.

19 Schopenhauer 1991, 147 (17. §), 154 (18. §).

20 Valamint ha az objektív célszerűséget Kanttól eltérően nem csupán a biológiai megismerés heurisztikus („regulatív”) elveként, vagyis a reflektáló ítéletőrerő által tételezett szubjektív célszerűség különleges aleseleként fogjuk fel.

21 Jonas 1994, 181–94.

a szükségletek, törekvések és félelmek horizontja. Az állatok az észlelés révén tudnak egyáltalán egy tőlük különböző környezetről, míg az emóció képessége révén értékelik saját állapotukat a környezettel folytatott interakcióik során. A két képesség kölcsönösen függ egymástól. Az affektív értékelés feltételezi egy olyan lény perspektíváját, amely számára megtapasztalható a különbség önmaga és környezete között; és megfordítva, ennek az elkülönülésnek és önmagaságnak feltétele az, hogy az állat szükségletei egy olyan perspektívát definiálnak, amelyből megtapasztalható a célra vezető és nem-célra vezető állapotok közötti különbség.

Ha elfogadjuk, hogy az ember biológiai értelemben az állatok közé sorolandó, akkor azt mondhatjuk, hogy Jonas a kanti transzcendentális esztétikában elemzett tiszta szemléleti formák biológiai alapjaira világít rá az észlelés, illetve az emóció képességében.²² Amikor pedig Jonas szűkebben véve az időre-nyitottságot az értékelő affektusokból eredezteti, ezáltal a heideggeri gondfoglalom biofilozófiai megalapozását végzi el. Elgondolásából következik továbbá az olyan elméletek kritikája – jelesül a Jonas által bírált kibernetikai modelleké, vagy a Jonas filozófiai biológiájára alighanem nagy hatást gyakorló Helmuth Plessner elgondolásáé –, amelyek az állati tudat szerepét a szenzorimotoros koordinációra korlátozzák.²³ Ezek az elméletek figyelmen kívül hagyják azt, hogy az érzékelés és a mozgékony képességei csak az affektív értékelés képességével együtt tölthetik be a funkciójukat. Az affektivitás fokozza az élőlényekre általában jellemző önfenntartást egy jövőre nyitott, kínra és öröme fogékony éberséggé. Ezért Jonas nem csupán azt állítja, hogy az affektivitás közvetít az érzékelés és a mozgékony között, hanem azt is, hogy alapvetőbb a másik két képességnél.²⁴ Az állati elméről alkotott modellje ennyiben megfeleltethető az előző részben Kant megfontolásai alapján rekonstruált koncepcióval, mely szerint az értékelő affektusokban gyökerezdik a megismeréshez és a morális cselekvéshez egyaránt elengedhetetlen öntudat.

Amikor Jonas a 20. század közepén kidolgozta filozófiai biológiáját, az akkor rendelkezésre álló természettudományos ismeretekből kellett kiindulnia. Elgondolását azonban alátámasztják és árnyalják az affektív értékelés evolúciós eredetét rekonstruáló újabb hipotézisek, illetve az állati affektivitásra irányuló kutatások a kortárs elméleti biológiában. Így az észlelés és érzés kölcsönviszonyára kínál evolúciós magyarázatot Peter Godfrey-Smith hipotézise, mely szerint a tudat kialakulása két dimenzió mentén ment végbe.²⁵ Egyfelől megjelent az a képesség, hogy egy élőlény megkülönböztesse a saját mozgása által kiváltott külső ingereket a tőle független okoknak betudható ingerektől. Másfelől kialakult az előnytelen és előnyös állapotok megkülönböztetése értékelő affektusokban.

22 Csúpn szükségéges, de önmagukban nem elégséges alapokról van itt szó.

23 Jonas 1994, 218–20; Plessner 1975, 226–87.

24 Jonas 1994, 219.

25 Godfrey-Smith 2019, 13–16.

Az utóbbi dimenzió evolúciójáról Simona Ginsburg és Eva Jablonka dolgozott ki egy részletesebb hipotézist. Az általuk rekonstruált folyamat első lépcsőjének főszereplői nagyjából a mai medúzákhoz és tengerirózsákhoz hasonló állatok voltak.²⁶ Kezdetleges, központi dúc nélküli ideghálózatuk globális aktivitását Ginsburg és Jablonka feltételezése szerint mintegy „fehérzajként”, „egzisztenciális zümmögésként” kísérték az egész organizmust átható érzések. Amikor ezek az állatok képessé váltak arra, hogy környezeti ingerekre reagálva ideiglenesen módosítsák a viselkedésüket, akkor eme „korlátozott asszociatív tanulás” járulékos eredményeképpen ideghálózatuk aktivitásának bizonyos mintázatai rögzültek. Az idegműködést kísérő, addig kószá globális érzések így meghatározott profilú fenomenológiai állapotokká stabilizálódtak. Mivel a szóban forgó élőlények számára „valamilyen volt” ezekben az állapotokban lenni, Ginsburg és Jablonka szerint indokolt ebben az összefüggésben „korlátozott tapasztalás”-ról beszélni. Azért csak korlátozotról, mert az érzéstípusok készlete egyelőre szűkös volt, és azok az idegműködés epifenomenális melléktermékeiként nem bírtak sem adaptív funkcióval, sem jelentőséggel a tárgyalt élőlények szempontjából. Ez változott meg a Ginsburg és Jablonka által rekonstruált evolúciós folyamat második fázisában, melynek főszereplői – a mai laposférgeknek megfelelő állatok – már rendelkeztek egy számos szenzort és mozgatóideget koordináló központi idegdúccal.²⁷ Ezáltal megnőtt az állati magatartás játéktere. Az ebből adódó újszerű szelekciós nyomások hatására kialakult a képesség arra, hogy az élőlény új helyzetekhez alkalmazkodjon, és azok tanulságait beépítse tartós viselkedési diszpozícióikba. A „korlátlan asszociatív tanulás” képessége adaptív funkciót kölcsönzött az idegműködést kísérő fenomenológiai állapotoknak: jutalmazó és büntető affektusokká alakultak, melyek az adódó helyzeteket és a rájuk adható lehetséges válaszokat értékelve motiválták és orientálták az élőlényt. Így jött létre egy olyan életforma, amelyben a globális érzések egy kontextusérzékeny és újabb tapasztalatok fényében korlátlanul módosítható értékelő rendszert alkottak.

Az affektív értékelés eredetét rekonstruáló hipotéziseket kiegészítik Jaak Panksepp kutatásai a fejlettebb állatok affektivitásával kapcsolatban. Panksepp szerint az állati viselkedés nagyfokú plaszticitását az teszi lehetővé, hogy az állatok értékelő érzései rugalmas és kontextusérzékeny értékrendként működnek.²⁸ Ennek megfelelően az állatok elemi tudatossága nem az agykéreg kognitív funkciókat ellátó régióihoz köthető, hanem az evolúciós értelemben ősbib agytörzs egyes központjaihoz. E központok feladata egy affektív sajáttest-séma fenntartása, melynek révén az állat folyamatosan értékelve éli meg önnön aktív viszonyulását a környezetéhez.²⁹

26 Ginsburg – Jablonka 2007a.

27 Ginsburg – Jablonka 2007b.

28 Panksepp 1998, 38.

29 Panksepp 1998, 306–13.

3. A filozófiai antropológia perspektívája

Mivel biológiai értelemben az ember is állati lény, a fentiek az emberi tudatra nézve is tanulsággal szolgálnak. Az önreflexió sajátlagosan emberi képessége azért nem vezet végtelen regresszushoz, mert a reflexió aktusai végső soron le vannak horgonyozva egy nem reflexív, hanem közvetlen, affektív módon értékelő tudásban önmagunkról. Ennek megfelelően mutatnak rá az emberi tudat affektív alapjaira olyan elmekutatók, mint Antonio Damasio, Evan Thompson és Mark Solms. Ám hiba – redukív biologizmus – lenne azt gondolni, hogy az emberi lényre jellemző reflexív öntudat maradéktalanul visszavezethető az állati életformában is jelentkező prereflexív, affektív öntudatra. A központi idegrendszerrel rendelkező állatokat orientáló és motiváló értékelő affektusok csupán szükséges, de önmagukban nem elégséges feltételei az emberi megismerésben és cselekvésben működő potenciálisan reflexív öntudatnak. Ezt a megköztést pontosítandó érdemes felidézni azt a dialektikus struktúrát, amelyet Hegel ír le az öntudat kapcsán: az öntudatban az Én egyszerre tudja magát önmagával azonosként és önmagától megkülönböztettként.³⁰ E két mozzanat közül csupán az előbbit, az önmagammal való azonosság közvetlen tudatát alapozza meg az affektivitás. Teheti ezt azért, mert az értékelő affektusok az egész organizmust egységesen átható fenomenológiai minőségek, melyek révén az élőlény aktuális átfogó állapota közvetlenül adódik önmaga számára.

Ám egészen más alapokon nyugszik a sajátlagosan emberi öntudat másik mozzanata, azaz a különbségtétel az Én mint a reflexió tárgya és az attól távolságot tartó reflektáló Én között. Ahhoz, hogy ez a különbségtétel létrejöjjön, minimum tudnom kell kívülről, mások szemével látnom önmagamat; a személyiségfejlődés magasabb szintjén pedig a formálisan felfogott, minden személyre jellemző szubjektivitás általános perspektívájából kell tudnom elgondolni azt az egyedi tér-időbeli pozícióval, élettörténettel és tulajdonságokkal bíró egyént, akinek történetesen lennem adatott. Az önmagunktól való reflexív távolságtartás képességét nevezi Helmuth Plessner az emberi életformára jellemző „excentrikus pozicionalitás”-nak.³¹ Plessner Hegelre támaszkodó és a hegeli koncepciót nem-redukcionista módon naturalizáló gondolatmenete arra enged következtetni, hogy az öntudatban megnyíló távolság én és önmagam között feltételezi azt a kölcsönös elismerési viszonyokban konstituálódó társas dimenziót, amelyet Hegel „szellemnek” nevez, és az „én amely *mi*, és *mi*, amely *én*” formulában ragad meg.³² Ebben a dimenzióban életünket már nemcsak ösztönkésztetések és értékelő affektusok vezérlik, hanem képesek vagyunk normákhoz igazodni.

30 Hegel 1979, 93 (GW 9:101).

31 Plessner 1975, 292.

32 Plessner 1975, 300–305; Hegel 1979, 100 (GW 9:108). Hegelnél az öntudatnak csupán „magában való” kezdeménye az élőlény ösztönös törekvéseiben jelentkező „maga-érzés” (Hegel 1979, 97, 138 [GW 9:104–105, 147]; GW 20:353, 357, 369).

Ha az emberi életformát az állati életforma gyökeresen „transzformált” módozatként fogjuk fel,³³ akkor beláthatjuk, hogy életformánk szellemi közvetítettsége nem hagyja érintetlenül az értékelő affektusokban jelentkező közvetlen tudomást önmagunkkal való azonosságunkról. Itt ismét segítségül hívhatjuk Plessnert, aki az emberi tapasztalás objektivitása kapcsán antropológiai törvényszerűségként állapítja meg a „közvetített közvetlenséget”.³⁴ Mit is ért ezen Plessner? Akárcsak a központi idegrendszerrel rendelkező állatok tudatában, úgy az emberében is többnyire explicit önreflexió nélkül adódik a *self* számára egy koncentrikus fenomenális mező, amelyben csak az origóként funkcionáló *self* viszonylatában jelennek meg tartalmak. E mező középpontjában azonban az embernél egy olyan *self* áll, amely egyszersmind önreflexióra képes, excentrikusan pozícionált szubjektum. Az emberi excentricitás Plessner szerint szorosan összefügg az észlelés objektivitásával.³⁵ Objektivitáson itt az értendő, hogy nem csupán a narancsgerezd felém eső nézetét látom, abból következtetve a narancsgerezd elmfüggetlen valóságára, hanem e nézet már a szemlélet közvetlenségében is *mint* egy elmfüggetlen tárgy egyik aspektusa adódik, mely csupán *egy* a többségükben aktuálisan láthatatlan aspektusok közül. A különböző nézetek azért utalhatnak erre az objektív valóságtöbbletre, mert egy olyan Én számára adódnak, amely nem azonosítható minden további nélkül a manifeszt aspektusok fókuszában álló egyén szinguláris, egyes szám első személyű perspektívájával. Mivel az ember nemcsak képes az önreflexióra, hanem lépten-nyomon rá is kényszerül, ezért egyes szám *első* személyű tapasztalását még a legreflektálatlanabb hétköznapi beállítódásokban is kimondatlanul áthatja és strukturálja egy mégoly homályos egyes szám *harmadik* személyű önértelmezés az ahhoz kapcsolódó általános érvényű normákkal, szimbolikus státuszokkal és fogalmakkal. Ezért tudnak tapasztalataink még a maguk perspektivikus közvetlenségükben is rányílni a világ objektivitására.

Plessner gondolatmenetét kiegészítve azt mondhatjuk, hogy a közvetített közvetlenség törvénye nemcsak az észlelésünket határozza meg, hanem az önmagunkról való affektív tudomást is. Az a közvetlen mód, ahogy az affektusok manifesztálják és értékelik állapotainkat, az emberi életforma összefüggésében sosem mentes a közvetítettségtől. Az értékelő affektusokat ugyanis nem pusztán elszenvedjük, hanem képesek vagyunk azokat önmagunknak tulajdonítani és kulturálisan kialakult pszichológiai fogalmak szerint értelmezni. Ez pedig egy társas tanulási folyamat eredménye, amelyben fejlődés-lélektani kutatások szerint kulcsszerepet játszik a csecsemőt gondozó felnőttek „affektus-visszatükröző” pedagógiai magatartása.³⁶ Affektív állapotaink reflexív, kulturálisan közvetített kategorizációja nem korlátozódik felcímkezésre, hanem meghatározza azok jelentőségét

33 Ennek az arisztotelianus koncepciónak kanti, hegeli és kortárs változatait gyűjti egybe Kern – Kietzmann 2017.

34 Plessner 1975, 324–32.

35 Plessner 1975, 336–37.

36 Gergely 2007.

és fenomenológiáját.³⁷ A reflexív énattribúció és a kategorizáló értelmezés közvetítésével válnak érzéseink érzelmekké. És ahogy önmagunknak tudjuk tulajdonítani érzelmeinket, úgy arra is képesek vagyunk, hogy azokat a szubjektum-objektum megkülönböztetés másik pólusára, azaz valamely tárgyra vagy tényállásra vonatkoztassuk: *valami miatt* érzünk megbánást, *valamiért és valakinek* vagyunk hálásak, *valakire* neheztelünk.³⁸ Amint ezek a példák is mutatják, társas életformánk és fokozott individuációnk együttállásából adódóan az affektív értékelések elsősorban a személyközi viszonyok szövevényében orientálnak minket. Életformánk közvetített közvetlenségének tudhatók be végezetül az olyan sajátlagosan emberi affektív beállítódások, mint a tevékenyen táplált szenvedély, a megindultságunkban tetszelgő érzelgősség, vagy a tárgyban lelt öröm másokkal való megoszthatóságának reflexív örömeiben kiteljesedő esztétikai élvezet – melynek reflexivitását éppen Kant hangsúlyozta.³⁹

Ezzel vissza is értünk a kiindulópontunkhoz. Amint láttuk, Kant fejtegetéseiben sejlik fel először az a gondolat, hogy megismerő-, illetve cselekvőképességünk csak egy olyan prereflexív öntudaton alapulhat, amely a testesült életműködésünket értékelő affektusokban konstituálódik. E felismerés kidolgozása és okadatulása csak az empirikus és a transzcendentális szint kanti elválasztásán túllépő későbbi elméletek összefüggésében válik lehetségessé: nevezetesen az állati életforma Hans Jonas által vázolt fenomenológiai értelmezésében és a kortárs elméleti biológia idevágó modelljeiben. Ezek az állati affektivitást a középpontba állító elméletek arra is magyarázattal szolgálnak, hogy a sajátlagosan emberi reflexív öntudat összefüggésében miként tudhatjuk magunkat önmagunkkal azonosnak. Ugyanakkor a reflexív öntudatnak az azonossággal korrelatív másik mozzanata, vagyis az önmagunktól mint tárgytól való megkülönböztetettsége, csak az emberi életforma társas voltával magyarázható. Életformánk reflexivitása és társas jellege pedig az öntudatunk prereflexív alapját képező értékelő affektusokra is rányomja a bélyegét.

37 Taylor 1985.

38 GS 7:347–50.

39 Lásd Plessner elemzéseit a szenvedély jelenségéről, pl. GS 8:70–76; GS 8:345; GS 8:371–75. Az érzelgősségről lásd GS 7:347 és Tanner 1977. Az esztétikai élvezet reflexivitásáról lásd ÍK 9. § és Longuenesse 2006, 203–09.

Bibliográfia

- Ameriks, Karl. 2000. „Kant, Fichte, and Apperception.” In *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, 234–64. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173346.006>.
- Brandt, Reinhard. 2003. „Selbstbewusstsein und Selbstsorge: Zur Tradition der οἰκεῖωσις in der Neuzeit.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85/2: 179–97. <https://doi.org/10.1515/agph.2003.010>.
- Gergely, György. 2007. „The Social Construction of the Subjective Self: The Role of Affect-Mirroring, Markedness, and Ostensive Communication in Self-Development.” In *Developmental Science and Psychoanalysis: Integration and Innovation*, szerk. Linda Mayes – Peter Fonagy – Mary Target, 45–82. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429473654-4>.
- Ginsburg, Simona – Eva Jablonka. 2007a. „The Transition to Experiencing: I. Limited Learning and Limited Experiencing.” *Biological Theory* 2/3: 218–30. <https://doi.org/10.1162/biot.2007.2.3.218>.
- Ginsburg, Simona – Eva Jablonka. 2007b. „The Transition to Experiencing: II. The Evolution of Associative Learning Based on Feelings.” *Biological Theory* 2/3: 231–43. <https://doi.org/10.1162/biot.2007.2.3.231>.
- Godfrey-Smith, Peter. 2019. „Evolving Across the Explanatory Gap.” *Philosophy, Theory, and Practice in Biology* 11/1: 1–24. <https://doi.org/10.3998/ptpbio.16039257.0011.001>.
- Hegel, G. W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 2017. *Gesammelte Werke*. 31 kötet. Hamburg: Meiner. [GW]
- Henrich, Dieter. 2019. „Fichtes ursprüngliche Einsicht (1966).” In *Dies Ich, das viel besagt: Fichtes Einsicht nachdenken*, 1–49. Frankfurt: Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465143178-1>.
- Husserl, Edmund. 1992. *Gesammelte Schriften*, Band 8., szerk. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- Jonas, Hans. 1994. *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1900–. *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen [Königlichen Preussischen] Akademie der Wissenschaften*. 29 kötet. Berlin: Walter de Gruyter. [AA]
- Kant, Immanuel. 1991. „A gyakorlati ész kritikája.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 105–292. Budapest: Gondolat. [GYÉK]
- Kant, Immanuel. 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Ictus. [TÉK]
- Kant, Immanuel. 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Ictus. [ÍK]
- Kant, Immanuel. 2005. *Antropológiai ínsok*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris.
- Kern, Andrea – Christian Kietzmann, szerk. 2017. *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Longuenesse, Béatrice. 2006. „Kant’s Leading Thread in the Analytic of the Beautiful.” In *Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, szerk. Rebecca Kukla, 194–229. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498220.008>.

- McDowell, John. 1996. *Mind and World: With a New Introduction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Merritt, Melissa M. 2014. „Kant on the Pleasures of Understanding.” In *Kant on Emotion and Value*, szerk. Alix Cohen, 126–45. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137276650_7.
- Merritt, Melissa M. 2021. „Feeling and Orientation in Action: A Reply to Alix Cohen.” *Kantian Review* 26/3: 263–69. <https://doi.org/10.1017/S1369415420000515>.
- Nagel, Thomas. 1979. „What Is It Like To Be a Bat?” In *Mortal Questions*, 165–80. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107341050.014>.
- Panksepp, Jaak. 1998. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>.
- Plessner, Helmuth. 2003. *Gesammelte Schriften*, szerk. Günter Dux – Odo Marquard – Elisabeth Ströker et al. 10 kötet. Frankfurt: Suhrkamp. [GS]
- Schopenhauer, Arthur. 1991. *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső – Tandori Ágnes – Tar Ibolya. Budapest: Európa.
- Tanner, Michael. 1977. „Sentimentality.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 77: 127–47. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/77.1.127>.
- Taylor, Charles. 1985. „Self-Interpreting Animals.” In *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, 45–76. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483.003>.