


Forczek Ákos

A figyelemről és a szétszórtságról Az észlelés irányítása a kései német felvilágosodás idején¹

Boros Gábornak, hálával figyelméért

Johann Joachim Spalding, a berlini Nicolaikirche lelkésze 1772. január 31-én délelőtt asztalához ült, hogy kiállítson egy kamatnyugtát, ám a második szó után „elfelejtett” írni; látta, hogy nem azokat a betűket formálja meg, amelyeket papírra akar vetni, mégis megfoghatatlan volt számára, „mi hibádzik bennük”. Egész erejével a feladatra összpontosított, de képzetain zűrzavar lett úrrá, már beszélni sem tudott.² Ugyanakkor „a vallás, a lelkiismeret és a jövőbeli reménység” fogalmi tartományában változatlan rendet tapasztalt – ide menekült tehát, s az „alaptételeken” töprengett, amíg az „idegen megjelenítések” vihara alábbhagyott. Fél óra múlva elméje tisztulni kezdett, s lassan visszanyerte a képességei fölötti hatalmát. Mi történt? – tette föl a kérdést a tudós olvasóközönségnek, amikor bő tíz évvel később megosztotta szorongató élményét a *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* hasábjain.³

A lelkész cikke azért is emlékezetes, mert a kataplexiás (bénulásos) rohamokkal küzdő Moses Mendelssohn is hozzászólásra sarkallta.⁴ Mendelssohn ragyogó tanulmányban fejtette ki „szétszórtságelméletét”, amely szerinte Spalding esetét is megvilágítja. A szétszórtságra koncentrálo gondolatmenetemenk ez a szöveg lesz a kiindulópontja. Mielőtt azonban megtudhatnánk, mi a szétszórtság, meg kell ismerkednünk ellenfogalmával, a figyelemmel. Mendelssohn mindvégig a wolffianus örökség védelmezője maradt,⁵ vessünk tehát egy pillantást a figyelem „érett” wolffianus koncepciójára.

1  Írásom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

2 A „megjelenítés” és a „képzet” szavakat felváltva használok a *Vorstellung* fordításaként (amikor a megjelenítés *aktusára* esik a hangsúly, értelemszerűen az előbbi részesítem előnyben).

3 Spalding 1783; Schmaus 2009, 47–50.

4 Mendelssohn különös bénulásos rohamairól lásd orvosának esetleírását: Bloch 1774, 60–71.

5 Ez persze távolról sem jelenti, hogy Wolff feltétlen követője volna: Mendelssohn (mondjuk így) „neowolffianus” (Kühn 1995, 198; Wunderlich 2005, 49), akinek „esztétikai érzékenysége messze meghaladja” Wolffét és Baumgartenét (Beiser 2009, 196).

1. Figyelem

E koncepció annyiban „érett”, amennyiben nem Wolff, hanem a Baumgarten-növendék Georg Friedrich Meier tanítása alapján körvonalazom. Meier csak „megkötésekkel” mondható Wolff hívének,⁶ *Metafizikájának* a figyelemmel kapcsolatos passzusai azonban nem módosítják a mester nézeteit, csupán részletekkel gazdagítják őket (a figyelemről szóló filozófiai diskurzus korabeli tendenciájának megfelelően – ugyanis nőttön-nő a figyelemre irányuló figyelem).⁷ Ám nem azért választom Meier művét, hogy elidőzhessem a részleteknél, hanem mert a baumgarteni *fundus animae* tannal összefüggésben kívánom elővezetni a figyelem és a szétszóródás problémáját. Ezzel a tannal (legalábbis így, a német pietista misztikából kölcsönzött terminológiával) Wolffnál még nem találkozhattunk, Baumgartennél pedig sokkal olvasmányosabb az őt tolmácsoló Meier *Metafizikája*: ezért tűnik kézenfekvőnek, hogy utóbbit részesítsem előnyben.

1.1. Világos és sötét megjelenítések⁸

A wolffianus modell értelmében a figyelem a megjelenítőerő (*Vorstellungskraft*) irányításának képessége;⁹ az a fakultás, amelynek segítségével a lélek „önmaga elé állítja” a megismerés és a vágy mindenkori tárgyát, a tárgy elhomályosuló hátterében, az észlelés horizontján pedig a világegyetemet. Amint a *Metafizika* harmadik kötetében olvassuk, akkor észlelünk valamit világosan (helyesebben szólva: más képzeteknél világosabban),

ha figyelmünk segítségével sötét megjelenítéseink végtelen tömegéből annyit jelenítünk meg együtt egy egész megjelenítésként, hogy a lélek által annak érdekében kifejtendő erő mértéke, hogy ezeket együtt egy egészként jelenítse meg, nagyobb, mint a többi megjelenítésre fordítandó erő mértéke. Akkor a lélek fölfigyel megismerőerejének erre az élenkebb tevékenységére,¹⁰ észleli ezt, és így tudatossá lesz számára ama megjelenítés.¹¹

6 Itt pedig Max Dessoir „címkéjére” utalok, aki Meier munkásságát a „Bedingte Anhänger Wolffs” c. alfejezetben tárgyalja: Dessoir 1902, 85.

7 Adler 2003, 43.

8 A *dunk(e)le Vorstellung* kifejezést nem „homályos megjelenítésnek” fordítom (mint szokás), hanem „sötét megjelenítésnek”.

9 Meier 1765, 65 (512. §).

10 Nem külön erőről, hanem a megismerőerőként aktualizálódott megjelenítőerőről van szó: „Minthogy a lélek megjelenítőerő, avagy megjelenítőerővel rendelkezik, így megismerőerő is, mivel a megjelenítések és a megismerés egy és ugyanaz.” Meier 1765, 30 (489. §).

11 Meier 1765, 58 (507. §).

Meier számos tantételt zsúfol e szakaszba (ezért is olyan körülményes a megfogalmazás), s itt nem érinthetem mindet. Csupán három rövid megjegyzést teszek.

(A) A megjelenítések az „iskolafilozófiai” előfeltevések szerint végtelenül finom különbségekkel tudatosulnak,¹² azaz a megismerőerő végtelenül finom különbségekkel fejt ki rajtuk élénkebb és kevésbé élénk tevékenységeit; így (talán a legmélyebb öntudatlanság állapotaitól eltekintve) az emberi figyelemnek többé-kévesbé mindig ébernek kell lennie.¹³ Abszolút hiánya egyet jelentene azzal, hogy az elme elveszíti nézőpontját, azaz a testét: a nézőpont kiesésével ugyanis a percepció olyannyira besűrűsödnék, hogy a lélek egyetlen, örök pillantása valóban áthatolhatatlan sötétségbe meredne.¹⁴

(B) A figyelem fényének elmozdulásával természetesen eltolódnak a sötétség határai is, azaz a figyelem elválaszthatatlan az elvonatkoztatás aktusától. Ha a lélek (Meier metaforáival élve) „napvilágra hozza” valamely képzetét, azaz növeli ennek különféle tökéletességeit („tágasságát”, „nagyságát”, „erejét” stb.), akkor más képzeteti óhatatlanul árnyékba húzódnak, tökéletességeik megfogyatkoznak (szegényessé, kicsinnyé, erőtlenné stb. válnak).¹⁵ S éppen ebben áll az absztrakció: „a lélek ismét visszahúzza kezét, hagyja, hogy a megjelenítés újra aláhulljon az alapjába, és így elhomályosodjék.”¹⁶ A képességpáros együttműködésére még utalni fogok, előbb azonban tisztáznom kell az „alap” jelentését.

(C) Mivel bármely képzet annyi részképzetet tartalmaz, amennyi meghatározottságot (*Bestimmung*) a megjelenített létező, s mivel bármely dologi létező meghatározottságainak száma végtelen,¹⁷ továbbá mivel minden percepció megjeleníti az egész világegyetemet, ezért a lélek valamennyi megjelenítése – a pillanatnyi konkrét totalitás – végtelenül sok részképzetet rejt magában. Az észleletet telítő észlel(het)etlen mozzanatok, amelyek végtelenül felülmúlják a tudatosult fenomenális jegyek tömegét, a wolffianus filozófusok Leibniz nyomán „sötét megjelenítéseknek” (*perceptiones obscurae, dunkle Vorstellungen*) nevezik.

12 A fenti idézetből ez aligha derül ki, de Meier másutt egyértelművé teszi, pl.: „Figyelmet fordítunk egy bizonyos megjelenítésre és tárgyára, amennyiben ezeket világosan jelentjük meg, vagy világosabban, mint másokat; azaz amennyiben vagy tudatos számunkra egy megjelenítés és a tárgya, vagy tudatosabb, mint mások.” Meier 1765, 56 (506. §).

13 Az okfejtésben a tömörség kedvéért leegyszerűsítetek, kihagyok néhány közbülső logikai lépést.

14 Meier 1765, 30 (488. §).

15 Meier 1765, 32–39 (490–94. §§).

16 Meier 1765, 74 (518. §).

17 A dologi létezőkkel ellentétben például egy háromszög meghatározottságainak száma természetesen véges; azonban ne feledjük, hogy a lélek egy háromszög elgondolása közben is percipiálja a dologi létezők totalitását (tudniillik a világegyetemet).

De nemcsak az észlelhető felől közelíthető meg az észlel(het)etlen – az utat az ellenkező irányban is bejárhatjuk. Sötét képzeink alkotják azt a kaotikus ősmatériát,

amelyből a lélek teremtő ereje sorjában összeállítja e világra vonatkozó összes világos és kifejtett ismeretét.¹⁸ Ha mármost nem volnának sötét megjelenítéseink, egyáltalán semmiféle világos ismeretünk sem volna. Előbbiek tehát nemcsak hogy nem haszontalanok, hanem teljességgel nélkülözhetetlenek a lélek számára.¹⁹

Valamennyi ismeret ebből a (végtelenül differenciált) ismeretlenből, e mindenütt jelenvaló tudattalanból születik, amint az elme szakadatlan egymásutánban kibontja önmagából világosabb percepcióit. Ezt a „termékeny káoszt” hívja Baumgarten a „lélek alapjának” (*fundus animae, der Grund der Seele*).²⁰

1.2. Eleven és holt megjelenítések

A „lélek alapján” van valami fenyegető, nyugtalanító, ami állandó, megfeszített figyelmet igényel. Bár a megismerőképesség és a vágyóképesség (a megismerés és a cselekvés) közötti közvetítés kérdésében a wolffiánus tradíció korántsem egységes – tudniillik az átmenet idővel problematizálódik, a bináris szerkezet triadikussá bővül (a meglévő kettő közé beékelődik egy harmadik képesség) –,²¹ abban e gondolkodók természetesen valamennyien egyetértenek, hogy „a vágyóképesség vak, és a megismerőképesség vezeti.”²² Az alsóbb vágyóképesség érzéki vágyait az alsóbb megismerőképesség érzéki megjelenítései „mozgatják”, a felsőbb vágyóképesség (az akarat) ésszerű vágyait pedig a felsőbb megismerőképesség (az értelem) ismeretei.

Mármost egy megjelenítés annál „erősebb”, azaz annál erélyesebben stimulálja a vágyóképességet, minél több rész-képzetből áll, azaz minél több ismertetőjegye, meghatározottsága van.²³ Az „erős megjelenítés” (vagy másképpen: a megindító, eleven vagy gyakorlati ismeret) „hatékony vágyakat” ébreszt, cselekvésre sarkall. A „gyenge megjele-

18 Wolff és tanítványai a *distinctus deulich*nek fordítják; utóbbi szót általában „kifejtett”-ként ültetem át magyarrá, mert pontosabbnak érzem a bevett „tagolt”-nál.

19 Meier 1765, 28 (486. §); Meier 1762, 195 (185. §).

20 Baumgarten 1779, 176 (511. §); Meier 1765, 26 (485. §). A német terminus is Baumgartentól származik, tudniillik latin nyelvű *Metafizikája* negyedik kiadásának (1757) lábjegyzeteiben a kulcsfogalmakat németül is megadta. A „termékeny káosz” kifejezést Hans Adlertől kölcsönözöm: Adler 1988, 207.

21 Ehhez Pollok 2010, 333–53.

22 Meier 1765, 307 (664. §).

23 Meier 1765, 36–39 (493–94. §§).

nítés” (azaz a holt, avagy spekulatív ismeret)²⁴ viszont csak tehetetlen vágyakat tud előcsalni, vagy egyáltalán semmilyen.²⁵ A probléma nyilvánvaló: a „szorongás öröme” oly fogékony filozófusokat fölöttébb aggasztja,²⁶ hogy érzéki megjelenítéseink, e végtelenül rétegzett, zavaros képzetek – s a mélyükben természetesen sötét megjelenítéseink – jóval erőteljesebbek, mint az értelem maroknyi meghatározottságot magában foglaló, világos és elkülönített (*deutlich*) ismeretei. Meier rezignált szavait idézve:

Igen, így történik minálunk, embereknél, ha nem is mindig, de többnyire. Minthogy értelmünk oly gyöngé, ezért nagyon keveset szabad egyszerre megjelenítenünk számára, ha tagoltan [*deutlich*] kell gondolkodnia, és ennélfova kifejtett [*deutlich*] megjelenítéseink – amennyiben kifejtettek – mindig nagyon keveset foglalnak magukban. Ezért erősebb az érzéki megismerés minálunk, legalábbis szokás szerint, mint a kifejtett [...]. És ebből ered egész romlásunk: hogy az érzékiség uralkodik az értelem fölött.²⁷

A léleknek le kell mondania a „nagy észlelések” gazdagságáról, ha nem akarja többé kiszolgáltatni magát cselekvésre bíró tudattalan képzeteinek (Meier biblikus metaforáival: „a sötétség birodalmának”, ahol „a sötétség fiai” élnek).²⁸ Szükítenie kell figyelmé fókuszát, és földerítenie a részleteket, hogy gondosan kifejtett megjelenítései ésszerű vágyakat tápláljanak (amint ez „a világosság birodalmához” és „a világosság fiaihoz” illő). De ahogy előrebocsátottam: ha egy képzet ezáltal világosabbá és elevenebbé válik is (feltéve, ha az értelem a szemlélet fogalmi „lezárásával”, az ismertetőjegyek diszkurzív rögzítésével erejét nem veszi), annál több merül el a sötétségben, a parancsolóan eleven tudattalanban a figyelem képességpárja, az absztrakció műveletei révén – ami persze fokozott figyelmet, ez pedig fokozott absztrakciót követel.

A figyelemnek valójában egyszerre kellene lokálisnak (koncentráltnak) és globálisnak (átfogónak) lennie. Meier a fakultás tökéletességeinek rendszerezésével aligha lel kiutat a *circulus vitiosus*ból.²⁹ Ebből csupán egy mindent átvilágító isteni figyelem „szabadulhatna”, ha ez egyáltalán még figyelem volna – ám definíció szerint nem az (Isten nem figyelmez, nem absztrahál).

24 A pontosság kedvéért: nem minden holt ismeret spekulatív; a holt ismeret csak akkor méltó erre a címre, „ha egyébként igen tökéletes”.

25 Meier 1765, 311–13 (667. §), 315–17 (669. §).

26 Petra Bahr utal a devianciajelenségekkel kapcsolatos aufklärera *Angstlust*ra, a kifejezést tőle kölcsönzöm: Bahr 2004, 154.

27 Meier 1765, 86 (526. §).

28 A baumgarteni *campus obscuritatis* (Baumgarten 1779, 176 [514. §]) nyomán Meier 1765, 39–41 (495. §).

29 Meier 1765, 63–65 (511. §); 65–73 (513–17. §§).

2. Szétszórtság

Miután a figyelem wolffianus fogalmának körvonalai kirajzolódtak, rátérhetünk arra, mi a szétszórtság. A *Metafizika* itt szűkszavú, s Meier kevésbé érzékeny a problémákra. Mint írja, az elme szétszórtsága az az állapot, „amelyben figyelmünket egyszerre vagy egymás után oly sok különféle megjelenítésre” irányítjuk, hogy a fakultás „elfárad”, s már nem tudjuk „egy bizonyos fokon egy bizonyos tárgyra” összpontosítani.³⁰ Ilyenkor mindenekelőtt az elvonatkoztatási képességünk vall kudarcot: nem sötétíti el „a lélek nézőterét” (*Schauplatz*), hogy az osztatlan figyelem éles sugarat vethessen objektumára, s így a szórt, tompa fényben semmi sem látszik jól.³¹

De miért vall kudarcot e képesség? Kielégítő-e Meier válasza, amennyiben egyszerűen a figyelem végességére emlékeztet:³² Vagy ahogyan Lessing véli: könnyelműség a lélek veleszületett fogyatékoságára hivatkozni? A *Hamburgi dramaturgia* szigorú szavai nemigen tűrnek ellenvetést:

Nem vagyunk-e urai figyelmünknek? Nincs-e hatalmunkban, hogy megfeszítsük vagy elvonjuk, ahogy akarjuk? S mi más a szétszórtság, mint figyelmünk helytelen használata? A szétszórt ember gondolkodik, csak nem azt gondolja, amit a jelen pillanat érzéki benyomásai következtében gondolnia kellene. Lelke nem szunnyadt el, nincs elkábulva, tevékenysége nem szűnt meg; csak épp nincs jelen, valahol másutt tevékeny. De amennyire ott lehet, éppannyira lehet itt is [...].³³

Ha a lélek „éppannyira lehet itt is”, akkor nincs mentsége, ha máshol van. S ha már képtelen „itt” időzni, ehhez előbb „le kellett szoknia természetes hivatásáról”, az aktív jelenlétről, s „fáradtsággal” beleszoknia a patológiás távollétbe;³⁴ de az önfegyelem felvilágosult pszichotechnikáinak elsajátításával hazatalálhat természetéhez.³⁵

Az alábbiakban három pozíció fölvázolásával szemléltetem, miképpen nő a kései német felvilágosodás idején a figyelemért, a szétszóródás elleni küzdelem sikeréért – az elme teljesítőképességének megőrzéséért – viselendő személyes felelősség. Mint látni fogjuk, a változás a legszorosabban összefügg az észlelés „iskolafilozófiai” paradigmájának „meghaladásával”, konkrétan azzal a folyamattal, ahogyan az új modellekben a

30 Meier 1765, 77–78 (521. §).

31 Meier 1765, 79 (522. §), 78 (521. §).

32 „Minthogy abbéli képességünk, hogy figyeljünk valamire, behatárolt, ezért nagyon gyakran megtörténik, hogy egy bizonyos tárgyra fordított figyelmünk alábbhagy” stb. – így Meier magyarázata. Meier 1765, 77 (521. §).

33 Lessing 1963, 316. A fordítást módosítottam.

34 Lessing 1963, 316. A szakaszt nem pontosan idézem, hozzáigazítottam a mondat szerkezetéhez.

35 A felvilágosult elmedietetikai koncepciókkal összefüggésben Barbara Thums használja az „önfegyelmzés pszichotechnikája” kifejezést; a fordulatot tőle kölcsönözöm: Thums 2003, 59.

fundus animae fogalom kioldódik monadológiai kontextusából. A „lélek alapja” úgyszólván metafizikai alapját veszti, a percepció telítettsége csökken, s így a megjelenítés ökonomikusabbá válik. A wolffiánus Mendelssohn, a wolffiánus hagyománnyal félig-meddig szakító Kant és e hagyományon túllépő Marcus Herz szétszóródáselemeléről lesz szó.³⁶

2.1. Mendelssohn

Hosszas igazolásra szorulna, hogy Mendelssohn *Pszichológiai vizsgálódásaiban*³⁷ előadott koncepciója még wolffiánus keretek közé illeszkedik. Az ugyanis, ahogyan az elme és a test kapcsolatát tárgyalja – a szellemi és az anyagi világ közötti átmenetről, lelki okokról és testi okozatokról írva –, távolról sem emlékeztet a leibnizi okságelméletre. A hosszas igazolás abban állna, ha nyomon követnénk a leibnizi metafizika „iskolafilozófiai” utóéletét, ám erre itt nincs lehetőség, így csupán leszögezem: a *harmonia praestabilita* tanításának baumgarteni-meieri variánsa könnyen magába fogadja az okság hétköznapi frazeológiáját.³⁸ Mendelssohn, aki ugyancsak kései („puha”) „harmonista”, minden további nélkül kommentálhatja Spalding metafizikai szempontból közömbösnek tetsző rosszulletét úgy, ahogyan az a spekulációkra kevésbé fogékony első német pszichológiai folyóirat profiljához illik: a „puszta tapasztalat” szintjére szorítkozva.³⁹ Az elme és a test kapcsolata ezen a szinten a szubsztanciák közvetlen interakciójára utaló, keresetlen fordulatokkal is elbeszélhető.

Mendelssohn Spalding cikkére felel, így tanulmányában a lélek *testi* funkciókiesésekkel járó teljesítményzavaraival foglalkozik; súlyosabb tünetcsoportokkal, amelyek (álláspontja szerint) az ideák „természetellenes” kapcsolódásaiból – nem szervi fogyatékoságból – erednek: a saját dadogása, bénulásos rohamai érdeklik, és persze a lelkész agrafiás „összeomlása”. Az elmélet azonban nem csupán efféle jelenségekre, hanem általában a szétszórtságra kíván magyarázatot nyújtani: arra az állapotra, amikor az embert „idegen” (tudniillik a szituációból, a feladatból kizökkentő) megjelenítések hátráltatják abban, hogy „egy máskülönben szokásos cselekvést kellő rendben végrehajtson.”⁴⁰ De hogyan történhet ilyesmi?

36 Amit itt Kant wolffiánus költődéséről és ezzel szemben Herz függetlenségéről állítok, kizárólag ennek a vizsgálódásnak a tárgyával kapcsolatban jelenthető ki. Herz máskülönben „neowolffiánus” (Wunderlich 2005, 60–62).

37 Teljes címén: „Spalding konzisztóriumai főtanácsos úr önmagával kapcsolatban alkotott tapasztalatától ösztönzött pszichológiai vizsgálódások”. JubA VI/1, 163–80.

38 Ehhez lásd Wunderlich 2015. Mendelssohnnek a versengő okságelméletekhez való viszonyáról: Kühn 1995.

39 JubA VI/1, 165.

40 JubA VI/1, 169.

A lélek általában megosztja erőit képzeleteinek párhuzamosan kibomló, homályos és világos szekvenciái között. Elindítja és (ha szükséges) szabályozza például a mozgásimpulzusokat közvetítő – rutinszerű cselekvések esetén tudattalan – ideák egymásutánját, miközben élénk figyelemmel kíséri a mozgási aktivitást nem befolyásoló spekulatív ideáit („egyszerre sétálhatunk, énekelhetünk, s elmélkedhetünk is”).⁴¹ Többnyire könnyedén összehangolja őket úgy, hogy a komplex folyamat a mindenkori célt szolgálja, ahogyan jól szervezett birodalmában az uralkodó teszi, aki a kiemelt ügyet személyesen tartja szemmel, miközben a beidegzett irányítási gyakorlatok révén arra is gondja van, ami el sem éri az észlelési küszöbét.

Csakhogy [a lélek] e belső államában nem uralkodik ám korlátlanul, s nem minden parancsát hajtják végre vonakodás nélkül. Egyáltalán, erejének határai vannak. Olykor egy képzet nagyobb hatalomhoz jut, megtagadja az engedelmességet, ott akar tevékenyé válni, ahol nem szabad neki; kitalál helyéből egy célszerű ideát, vagy legalábbis gátolja működésében; így óhatatlanul fejtelenség és torlódás támad a nyilvános ügyekben. Az uralkodó odasiet, hogy megfékezze a felfordulást. [...] Megpróbálja tehát a figyelmet, amelyet részint a kezében tart, jobban rászegezni a célszerű ideára, hogy ezáltal hatékonyabbá tegye ezt. Érthető azonban, hogy az ellenszegülő képzet nem mindig visszakozik azonnal, hanem időnként még győzelmet is arat az első csatában, s egy organikus lökést idéz elő, amelyet az én uralkodó része sehonnan sem ismer, s végcéljával ellentétesnek talál.⁴²

Az óvatos megfogalmazásból is kitűnhet, hogy az egyensúlyi helyzet igen labilis. Minden nyelvbotlásunk, elbizonytalanodó mozdulatunk arról tanúskodik, hogy a világos megjelenítéseink mélyén húzódo „sötét alap” egységes tónusa megtörik, s a lélek „idegen képzeteket” hoz napvilágra, amelyek feltartóztatják a céljainkat követő szekvenciákat.⁴³ Ahogyan erről tanúskodnak önkéntelenül elágazó, megszaladó, széthulló gondolatmeneteink is. A lélek azon „hajlama” (avagy szenvedélye), hogy az „elmeél” korrespondenciáinak és a képzelőerő asszociációinak sodrására bizza magát (azaz szétszóródjék),⁴⁴ valójában oly hatalmas Mendelssohn szerint, hogy az én sohasem szabadulhatna a „szubjektív ideakapcsolódások” áramából, ha az „itt és most” makacs tudata, a jelenlét intenzitása nem igézné vissza újra és újra a valóságba. Csak az óvja meg az „elragadtatástól” (a rajongástól és az örülettől), hogy a külvilág *visszaragadja* őt ma-

41 JubA VI/1, 168.

42 JubA VI/1, 180.

43 Mendelssohn ezt az ideák/idealáncolatok kollíziójaként ragadja meg. JubA VI/1, 170–71.

44 A wolffianus „elmeél” (*Witz*) az azonos ismertetőjegyek, hasonlóságok, megfelelések feltárásának képessége, lásd Meier 1765, 152–57 (567–69. §§).

gához az érzéki benyomások roppant erejével, amint a *Morgenstunden* lapjain olvassuk.⁴⁵ S csak akkor és addig képes fogalmakban gondolkodni, amikor és amíg „a jelenlét homályos tudata” benne tartja a szituációban. Vagyis amíg a jelenvaló derengő háttere – amely nem lehet „se túl eleven” (így a lélek elveszne a külső szemléletben), „se túl halovány” (így a belső szemléletben veszne el) – szüntelenül „emlékezteti őt valóságos állapotára” s ezáltal aktuális szándékaira.⁴⁶ Mendelssohn úgy véli, hogy sem a világot, sem a tudatot nem hangolhatjuk kedvünkre, hogy a lélek bármikor egybegyűjthesse magát a szétszóródásból.⁴⁷

A mendelssohni modell tehát értelemesemények bonyolult szövedékét tárja elénk: a „gyakorlati” és „spekulatív” megjelenítések egyidejűleg futó, igen heterogén s differenciáltan tudatosuló (parancs)sorait állandóan keresztezik az alsóbb megismerőerők (mindenekelőtt a képzelőerő) önkéntelen műveletei nyomán meginduló értelemképződések. Az irányított sorok minden megjelenítése új, „szabálytalan” sorok (potenciális) kiindulópontja, olyan szekvenciáké, amelyek kontrollálatlanul bomlanak ki a lélek alapjából az alsóbb megismerőképességek belső törvényei szerint. Avagy fordított (Mendelssohntól idegen) perspektívából: egy célirányos sor nem is más, mint ami a szabálytalan soroknak „tartást” adó, „húzó” szekvenciaként rajzolódik ki utólag. A lélek nem ura saját alapjának: az „összhatásra” ügyel,⁴⁸ finoman tagolja, elsődleges intencióihoz igazítja az önmagában is tagolt s a lélek intencióit folytonosan módosító nagy egészet. E modellt vizsgálva arra a belátásra juthatunk, hogy az ember – szigorú értelemben – mindig szétszóró,⁴⁹ jöllehet nem *viselkedik* mindig szétszórótan, a *fundus animae* sötét tömegéből előlépő „idegen képzetek” nem mindig akadályozzák az öntevékenységet.

Ezzel egy kulcsszót említettem. A megjelenítések idegensége éppen az öntevékenység fogalmának bevonásával érthető meg: a *saját* annyiban saját, amennyiben öntevékenység eredménye – az *idegen* pedig az a fölismerhetetlen saját, amelyet a lélek csupán elszenved.⁵⁰ Mármost ezzel kétségkívül olyan fogalmi konstellációk jönnek létre (öntevékenységre valló/saját/természetes – passzivitásra valló/idegen/természetellenes), amelyek az elmeerők bizonyos működésmódjaival szemben *represszív* egészségtanokat („lelki dietétikákat”) kidolgozó antropológiák szolgálatába állíthatók (s a Mendelssohn-tanulmány keletkezése idején már efféle antropológiák szolgálatában is állnak). Úgy

45 JubA III/2, 47–48.

46 JubA III/2, 48.

47 JubA III/2, 49.

48 JubA VI/1, 180.

49 Ez azzal párhuzamos megállapítás, hogy „az emberi figyelem többé-kevésbé mindig éber”.

50 Amint ezt Spalding szép és paradox beszámolójában is látjuk, aki képzeleteinek zűrzavaráról így ír: „legbensőbb érzésem szerint mindvégig valami idegen volt, ami rajtam [a tulajdonképpeni gondolkodó lényen] kívül zajlott.” Spalding 1783, 39–40.

gondolom azonban, hogy a „dogmatikus metafizika” utolsó mesterműveit író⁵¹ Mendelssohn elmélete mégsem engedi, hogy a szétszórtságot eleve az abnormitás tartományában érzékeljük. Metafizikailag szükségszerű, hogy a lélek alapja, a sötét megjelenítések végtelen sokasága közvetlenül befolyásolhatóan „életet él”, s úgy látszik, metafizikailag szükségszerű a szétszórtságunk is.

Távolról sem az a helyzet tehát, hogy az elme akkor „egészséges”, ha megőrzi fölényes kezdeményezőképességét, és képzetei „közösségében” semmi sem történik akarata ellenére. Ellenkezőleg: állapota akkor kielégítő, ha eredendő szétszórtságát mederbe tudja terelni; a fenti Mendelssohn-idézet metaforikájához visszacsatolva: ha befolyásolási mechanizmusai és rendvédelmi erői segítségével elejét veszi annak, hogy az ideák szabálytalan önszerveződése bénító méreteket öltjön.

2.2. Kant

Az 1770-es évek közepén Kant elhagyja a *fundus animae* tan monadológiai kereteit, hogy sajátos érzékelés- és észleléselemletével meglepő kísérletet tegyen a fogalom újraértelmezésére.⁵² A wolffianus hagyományhoz ezer szállal kötődő és Kant hátralevő életében már változatlan koncepció „kísérleti” jellegét (bizonytalan státuszát) azért hangsúlyozom, mert korántsem egyértelmű, hogy össze lehet-e egyeztetni a tapasztalatszerveződés transzcendentálfilozófiai modelljével, ahogyan azt a *TÉK* dedukció-fejezeteiből ismerjük – ettől a problémától azonban itt elvonatkoztatok. A ’98-as *Antropológia* sorait idézem:

Hogy azoknak az érzéki szemléleteknek és érzeteknek a birodalma, amelyeknek nem vagyunk tudatában [...], vagyis a *sötét* megjelenítések birodalma [...] fölmérhetetlenül tágas, ellenben a világos megjelenítések e szemléleteknek és érzeteknek csupán végtelenül kevés pontját tartalmazzák, amelyekhez a tudat hozzáfér [...]: ez csodálkozást kelthet bennünk tulajdon lényünk fölött; mert ha egy magasabb hatalom csak annyit mondana: legyen világosság!, akkor – ha például egy írástudót veszünk mindazzal együtt, amit emlékezete rejt – [...] jóformán egy fél világ a szeme elé tárulna.⁵³

51 A „dogmatizáló metafizika végső hagyatéka és egyszersmind legtokéletesebb alkotása”, „értékét sohasem veszítő emlékmű” – Kant ismert szavai ezek a *Morgenstunden*ről (AA X 428–29).

52 Kant a ’72/73 telén tartott antropológiai előadásában még a monadológiai *fundus animae* tant oktatta (AA XXV/1, 20 [Col 8]); a ’75/76. téli szemeszter előadásaitól kezdve a ’98-ban publikált *Antropológiáig* már következetesen az új, sajátosan kantoni koncepciót: AA XXV/1, 479–82 (Ms. 399/400, 35–45); AA XXV/2, 867–74 (Men 18–26); AA XXV/2, 1221–24 (Mro 10–12’); AA XXV/2, 1439–41 (Bus 9–12); AA VII 135–37. Erről összefoglalóan: Oberhausen 2002.

53 Antr 32 (AA VII 135). A fordítást módosítottam.

A „fél világ” nyilvánvaló célzás az „egész világra” igényt tartó baumgarteni *fundus animaera*. A kanti *campus obscuritatis* nem tartalmaz semmit, ami eredendően ott termett volna, de mindent megőriz, amit valaha befogadott.⁵⁴ S *csaknem* mindent befogad, mivel Kant sajátos módon a monadológiával szakítva is osztja azt a monadológiai tézist,⁵⁵ hogy „a tárgyak, amelyek távolságuk növekedésével egyre gyengébben hatnak az érzékszervekre, mégsem veszítik el soha, a legnagyobb távolságból sem teljesen az érzékekre gyakorolt hatásukat.”⁵⁶ Szabad szemmel is látjuk mindazt, amit teleszkóppal vagy mikroszkóppal – állítja Kant –: használatuk révén nem éri több fénysugár a szemet, „nem tárul föl semmi új”, csupán tudatosul, ami amúgy sötét megjelenítésként az „elme mélyén” maradna.⁵⁷

A tudatosság e felfogás szerint is végtelenül árnyalt, az észlelet roppant sűrű, a sötét itt is rejtélyes és eleven alapja mindannak, ami világos,⁵⁸ s Kant éppúgy érzékeli, hogy az uralhatatlan értelemképződések állandóan veszélyeztetik a tapasztalatalkotás teleologikus rendjét, mint Mendelssohn.⁵⁹ Mégis: ha az elme „megnyílik” (azaz már nem zárt rendszer, amely teremtésétől fogva magában hordja megjelenítéseinek összességét), egyszersmind felelős lesz azért, amit beenged, s azért is, hogy miképpen gazdálkodik vele.

Úgy gondolom, Kant egyedülállóan élesen láttatja – mivel meg sem próbálja föloldani – azt az ellentmondást, amely az elme önmagával (és a másikkal) szembeni „egészségügyi kötelességeit” előíró századvégi antropológiákat feszíti: tudniillik hogy az önkéntelen értelemeseményeket is abszolút felügyelet alá kell vonni. Egyfelől következetesen elhatárolja egymástól a munkában megfáradt elmeerők reprodukcióját (felüldülését) elősegítő, nyilvános és ellenőrzött, „eleven szétszóródást” (társalgás és játék), valamint az elmeerőket bénító, „nem-nyilvános” és kontrollálatlan, „holt szétszóródást” (ez a

54 Számomra itt tűnik igazán találónak Hegel (egyébként más összefüggésben használt) gunyoros metaforája: a kanti „lélekszák”. Hegel 1986, 351.

55 Ahogy Max Dessoir írja: „még Kant is visszaesik” erre az álláspontra (Dessoir 1902, 39) – valójában nem „visszaesésről” van szó, hiszen Kant sohasem lépett túl rajta, ahogy fentebb már utaltam rá. Azt a kérdést, hogy miért vélekedhet így Kant, megítélesem szerint az *Opus postumum* éter-dedukciói felől lehetne szisztematikus igénynyel megválaszolni. A kanti világ is *plenum*, akár Leibnizé. Az érzékelést végső soron az éter, ez a mindent kitöltő, mindent átható, állandó mozgásban lévő és így mindent mozgásban tartó, „eredendő anyag” (a vonzó- és taszítóerők *plenuma*) teszi lehetővé, amennyiben stimulálja az érzékszerveket is. (Kant éter-elmélete „poszt-kritikai korszakáig” persze sokat változik: Hall 2015, 71–92).

56 Itt Mendelssohn megfogalmazását választottam: JubA VI/1, 167.

57 Antr 32; AA XXV/2, 868–69 (Men 20). Az „elme mélye” kifejezéssel a Parow-féle jegyzetben találkozunk: AA XXV/1, 252 (Par 15).

58 AA XXV/2, 1221 (Mro 10); AA XXV/2, 1440 (Bus 10).

59 Forczek 2017.

„patológiásan” individuális értelemképződések köre),⁶⁰ s utóbbit a rendellenességek tartományába utasítja, ahol megkülönböztethetetlené válik a szintén patológizált fantáziatvékenységtől.⁶¹ Másfelől ugyanezeket a patológizált működésmódokat mégis visszafogadja a normalitás tartományába, amennyiben az érzékiség megnyilvánulásainak tekinti őket. Hiszen (állati) természetünkből fakad, hogy fantáziánk sohasem nyugszik: érzéki benyomásaink csupán elhomályosíthatják – de egy pillanatra sem fojtják el – az önkéntelen szekvenciákat (s ha nem homályosítanak el őket, most éppúgy elmerülnénk „az északi fény vagy a tengeri vihar” látványában, mint amikor álmodunk, ami meglehetősen szétszórtságról árulkodna – fejtegeti hallgatóinak Kant).⁶² A helyzetet a legkevésbé sem tisztázza az újabb – voltaképp kezelhetetlen – distinkciók bevezetése (például habituális/nem-habituális),⁶³ a kitüntetetten emberi vonás ugyanis változatlanul a totális önuralom:

A legnagyobb emberi tökéletesség abban áll, ha az ember minden tevékenységét hatalmában tartja. [...] Az a legboldogabb, aki a figyelmét és absztrakció[s képességét] tetszése szerint kormányozni tudja [...].

Valahányszor figyelünk és elvonatkoztatunk, ennek olyannak kell lennie, hogy hatalmunkban tartjuk, s egyáltalán az embernek nagy előnye, hogy lelke minden erejének mindig hatalmában lehet, mert így azután önnönmaga hatalmában van.⁶⁴

A kanti pozíció tehát igencsak egyéni a szétszórtságelméletek történetében. Jóllehet a *fundus animae* metafizikai környezete jelentősen átalakul, az „elme mélye” ettől még éppoly kifürkészhetetlen és csaknem olyan gazdag marad, mint a wolffianus modellben (tulajdonképpen nehezen magyarázható, hogy csak a „fél világot” raktározza, s nem az egészet).⁶⁵ A megjelenítések különféle szukcesszív sorai szükségképpen egymásba futnak és széttöredeznek – a szétszóródó elme mégis abnormális, s a megfelelő pszichotechnikák elhanyagolása miatt elmarasztalásban részesül. Bizonyára más utak is kínálkoztak arra, hogy *szembetűnő* ellentmondások nélkül felelősségre vonható legyen, de itt szándékaim szerint csupán egyet mutatok be, a *fundus animae* kiüresítésének és az észlelés megtisztításának útját. Ennek (önkényesen kijelölt) végpontja Marcus Herz főműve.

60 *Dissipatio* vs. *distractio*: AA XXV/1, 539–41 (Ms. 399/400, 222–25); AA XXV/2, 741 (Pil 10); AA XXV/2, 1045–46 (Men 220–22); AA XXV/2, 1239–41 (Mro 21–23); 1448–49 (Bus 23–25); Antr 131–33. A „lebhaftes Zerstreung” és a „tote Zerstreung” kifejezésekben a hasonló wolffianus megkülönböztetések visszahangoznak (*cognitio viva* és *cognitio mortua* stb.).

61 A fantázia patológizálásához lásd Forczek 2017, Forczek 2019.

62 AA XXV/1, 78 (Col 60–61).

63 Pl. AA XXV/1, 539 (Ms. 399/400, 223); Antr 133.

64 AA XXV/1, 38 (Col 25); AA XXV/2, 900 (Men 54).

65 Elsősorban persze csak a distanciálódás gesztusának tekintendő. A „fél világ” fordulat a ’98-as publikált *Antropológián* kívül másutt nem szerepel.

2.3. Herz

A 18. század közepén születő – és a kor antropológiai fordulatában fontos szerepet játszó – „filozófiai orvostudomány” hallei tradíciójának elismert képviselője,⁶⁶ a Mendelssohnnal és Kanttal egyaránt szoros kapcsolatot ápoló Marcus Herz főműve nem a figyelemről és nem is a szétszórtságról szól, hanem genuin orvostudományi szakmunka a szédüléseméletek köréből. A szédülés azonban (amint kiderül majd) szétszórtság. S egyáltalán: éppen a szétszórta elmével szembeni felvilágosult bizalmatlanságnak köszönhetően ébred tudományos érdeklődés iránta.⁶⁷

Herz végleg elszakad a *fundus animae*re és a wolffianus (és kanti) spekulációktól, mindazon koncepcióktól, amelyek szerint a lélek

afféle térbeli tartály, benne minden valaha birtokolt idea lerakásával, amelyek jelenlétéhez csupán a tudat fénye hiányzik [...]; úgyhogy ha e fény egyszer szétáradna fölöttük, szemléletileg a lélek elé kellene tárulnia az élete összes megjelenítését tartalmazó, egész szörnyű készletnek. [...] [De a megjelenítések] csak annyiban vannak jelen, amennyiben a lélek rendelkezik velük, vagyis amennyiben gyakorolja rajtuk erőinek tevékenységét: márpedig akkor azt kellene állítanunk (amivel nehéz egyetérteni), hogy a lélek folyamatosan, minden pillanatban tudattalanul gyakorolja erőit a megjelenítések egész végtelen tömegén; mert ha csak egyet is elereszt egy pillanatra [...], ez [...] örökre eltűnik az összkészletből.⁶⁸

Mégsem arról van szó, hogy Herz egyszerűen elveti a „lélek alapjáról” szóló tanítást (bár e szakaszt olvasva aligha gondolnánk mást), hanem inkább új értelmet kíván kölcsönözni neki. Arról ugyanis (mint írja) „senki sem lehet nálam mélyebben meggyőződve”, hogy a lelki tevékenységek „legnagyobb részének forrása a *sötétség állapota*.”⁶⁹ Csakhogy Herz szerint e sötétség nem az elraktározott képzetek, hanem az elsajátított készségek tudattalanja:⁷⁰ minden képzet kialakít a lélekben valamiféle készséget – igen differenciált módon –, hogy az elme ezután „könnyebben” megjeleníthesse ugyanazt (avagy valami hasonlót); s minél „könnyebb” megjeleníteni egy ideát, annál homályo-

66 A hallei „filozófus orvosok” munkássága és a korai német felvilágosodás „antropológiai fordulata” közötti összefüggésekről lásd: Zelle 2001, Zelle 2003; Herz orvostudományi pályáivéről újabban: Leder 2018, 195–219.

67 De az legalábbis biztos, hogy a szédülédiskurzus is a 18. század végén bontakozik ki: Ladewig 2016, 145–46.

68 Herz 1791, 217, 229–30 (kiemelések az eredetiben).

69 Herz 1791, 228 (kiemelés az eredetiben). Herz félreérthetetlenül a *fundus animae* hagyományával száll vitába, de magát a fogalmat már nem használja.

70 Ennek is vannak leibnizi-wolffi előzményei: a leibnizi *habitus* fogalmához lásd Boros 2015. Az, hogy Herz „új értelmet” kíván kölcsönözni a *fundus animae* tannak, leginkább azt jelenti, hogy egy aspektust kiemel, egy másikat pedig elhagy, ezt azonban itt nem fejthetem ki részletesebben.

sabb, hiszen annál csekélyebb figyelmet követel. A megjelenítés (csaknem) tudattalaná válhat, ha az említett készség kiművelt.⁷¹ Például a sokszor ismételt mozdulatsorokat vezérlő „tevékeny ideákat” általában nem észleljük: sötét megjelenítések. A „sötét alap” azonban nem az efféle képzetek tömege, hanem azon készségek napról napra fejlődő-gyarapodó komplexuma,⁷² amelyek révén a lélek megalkotja az efféle képzeteket. A *fundus animae*, amely korábban reprezentálta és magába zárta a világegyetemet, nem tárol semmit, „üres”.

Mi történik a tudatosság felszíni rétegében? Herz „tapintható” üzemi atmoszférát teremtő tapasztalatelméleti modellje szerint a sokféleség egybekapcsolásának,⁷³ azaz a képzetek előállításának a (tudás)termelés körülményeitől és a létrehozandó produktum sajátosságaitól, de végső soron – Herz szavával – az értékétől (éspedig az előállításához szükséges munkamennyiség által meghatározott értékétől) egyaránt függő,⁷⁴ optimális ritmusban kell zajlania. Az egészséges lélek (megismerőképességei rendszerét irányítva) addig formálja megjelenítését, amíg az „világos és elkülönített” nem lesz, majd elhelyezi a megfelelő „rekeszben” (*in ein gewisses Fach bringen*), s ezután erőit a következő megjelenítésre fordítja.⁷⁵ Nem időzhet se túl röviden, se túl hosszan egyazon képzetnél. Előbbi esetben nem munkálja meg kellőképp az anyagát, utóbbi esetben pedig túlfut a „tökéletes felfogás pontján” (*Punkt der vollständigen Fassung*), s a megjelenítés ismét homályosulni kezd, „idővel odavész bennünk”, vagyis az elme összességében kevesebb értéket termel.⁷⁶

Minden fázis kétütemű. Az első ütem a szintézisfolyamat elindításától a „tökéletes felfogás pontjáig” tagolja a műveleteket (ez a *Verweilung* üteme), a második ettől a ponttól az új szintézisfolyamat kezdetéig (ez a *Weile*).⁷⁷ Az első nem foglalható általános érvényű szabályok alá, mert a döntő tényezők – az elmeerők kapacitása, a felfogóképesség nagysága, a produktum „fontossága” és az elme aktuális állapota – nagyon változékonyak. Ellenben a *Weile*, azaz a fogalmi rögzítés és az újabb szintézisaktus közötti „lélegzetvételnnyi” pihenőidő – az erőgyűjtés ideje – bizonyos törvényszerűségeket mutat.⁷⁸ Ha a kelletnél hosszabb, azaz a „tökéletesedés ösztönézől” hajtott – a tudástermelés

71 Herz 1791, 230–31. Ez igen jóindulatú interpretáció. Herz nem fogalmaz kellő körültekintéssel, és olykor ellentmondásba keveredik önmagával.

72 Leder 2007, 173.

73 „Verbindung der Mannichfaltigkeiten zur Einheit” (Herz 1791, 40) – Herz érdekes módon Reinholdra hivatkozik, nem Kantra.

74 Herz 1791, 50. A „megjelenítések értékéről” lásd még: 51, 171–72.

75 Herz 1791, 46. A „rekesz”, amelyet a termelési metaforikába belefedelkező Herz nem magyaráz meg, természetesen a fogalom, amelynek a szemléletet alá kell foglalni.

76 Herz 1791, 43; 122–23.

77 Herz 1791, 47–48.

78 Herzet itt Locke inspirálja (*Értekezés*, 2.14.7–11). A lélek „fellelegzése” Max Dessoir kifejezése (Dessoir 1902, 236); ám e fellelegzés nem semmittevés, hanem energikus odafordulás a feldolgozásra váró újabb nyersanyagmennyiséghez (Herz 1791, 123).

állandó bővítésén fáradozó – lélek nem jut elég nyersanyaghoz, amelyen erőit gyakorolhatná, akkor „szorongó sóvárgással”, önmegvetéssel, az értéktelenség érzésével vegyes üresség fogja gyötörni: vagyis unalom (*Langeweile*).⁷⁹ Ha viszont a szünet „természetlenezesen” rövid, azaz a munkaintenzitás olyannyira megnő, hogy az új érzéki benyomások földolgozására készülő figyelmes odafordulás üteme kimarad, s „az új tevékenység egybeesik a még befejezetlen megelőzővel”, akkor a megjelenítések elmosódnak, majd fékezhetetlen áramlásuk felkavarja magát a lelket is: ilyenkor az ember szédül.⁸⁰

A szédülés súlyos figyelemzavar, súlyos (akár halálos) szétszórtság: az egymásba olvadó képzetek káoszából semmit sem lehet kiemelni, semmitől sem lehet elvonatkoztatni. A „lélek betegsége”, „a tudat támoltygása”, a *sensus communis* rendellenessége, éspedig nemcsak észleléseleméleti, hanem morális-politikai értelmében is, hiszen hibás életvezetés, ideggyengeség, hisztéria, hypochondria stb. lappanghat a háttérben.⁸¹ Az egészséges lélek nem unatkozik, és nem szédül: van mire ügyelnie, és nem szóródik szét. S már nem túlzó elvárás, hogy „egészséges” legyen: hiszen a tudattalanba csupán a legkevésbé munkaigényes (a legértéktelenebb) megjelenítéseit bocsátja le, és nem raktározza őket. Észleletei „sekélyek” (ökonómikusak), egyetlen szukcesszív sorba rendeződnek, tapasztalatainak szerkezete áttekinthető. Kiismerheti, tarthatja, illetve a szituációhoz igazíthatja saját ütemét; számításba veheti a tudástermelés hatékonyságát negatívan befolyásoló diszpozícióit, s a szükséges ellenimpulzusokkal kiegyensúlyozhatja a kedvezőtlen hatásokat, ahogyan azt az „orvosfilozófus” javasolja.⁸²

Az értekezés nem *magyarázó ereje* miatt figyelemre méltó számomra (az elmélet leginkább izgalmasan sikerületlennek mondható), hanem elsősorban azért, mert szembeötlővé teszi az iskolafilozófiai hagyománytól való távolodás irányát. Jól láthatjuk: már nem az az elme hivatása, hogy struktúrát vigyen uralhatatlan értelemképződéseinek rengetegébe, hanem hogy teljes mértékben kontrollált értelemeseményeit semmilyen uralhatatlan mozzanattal ne engedje megzavarni.

3. Összegzés

Megítélésem szerint a „szabályos öntevékenységben” kifejeződő totális önuralom antropológiai eszményének térhódítása elválaszthatatlan a századvégi metafizikai átrendeződés folyamatától. A normalitás és abnormalitás határainak újraszabására irányuló erőfeszítések elősegítik a leibnizi-wolffi monadológiai rendszer bomlását, a monadológia

79 Herz 1791, 154–58.

80 Herz 1791, 123.

81 Herz 1791, 173–76; 36; 175; 183; 315.

82 Herz a kúrajavaslatoknak szentelt negyedik könyvet – a nagy érdeklődést kielégítendő – jelentősen kibővítette a második kiadásban (Herz 1791, xi–xii).

bovlása pedig visszaigazolja az új határok legitimitását. Ezt igyekeztem szemléltetni az általam (re)konstruált történeti szállal, amennyiben egyfelől a szétszórt elmére nehezedő dietétikai nyomás növekedése, a szétszórtság patológiázása, másfelől az értelemszerveződés modelljeinek és közvetlen metafizikai kontextusuknak (*fundus animae*) az átalakulása közötti összefüggésre mutattam rá. Persze az összefüggések rendszere így még nagyon is hiányos, de a komplexum újabb rétegét már nem vonhattam a vizsgálódás látókörébe, csupán Herz szédülélméletének szándékoltan hangsúlyos tropológiai olvasatával érzékeltettem intenzív jelenlétét: a kora kapitalista termelési formák századvégi meghonosodásának rétegéről, egy új munka- és társadalomszervezési stílus robosztus érvényességi igényének szerepéről van szó. Csak e termelési formák általánossá válása, a munkaetikailag orientált elmedietétikák, a dietétikai normákat keretező „orvosfilozófiai” és „pragmatikus” antropológiák, az antropológiai koncepciók metafizikai közege és a metafizikailag beágyazott észlelés- és tapasztalatelméletek közötti bonyolult kölcsönkapcsolatok feltérképezésével lehetne teljessé a kép – de a mi figyelmünk fénye is mindig csak egy részletet világíthat meg.

Bibliográfia

Forrásművek

- Baumgarten, Alexander G. 1779. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol Herman Hemmerde.
- Bloch, Marcus E. 1774. *Medicinische Bemerkungen nebst einer Abhandlung vom Pyrmonter-Augenbrunnen*. Berlin: Himbürg.
- Hegel, Georg W. F. 1986. „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.” In *Werke in 20 Bänden*, Band 20., szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herz, Marcus. 1791. *Versuch über den Schwindel*. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Kant, Immanuel. 1900 –. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötettől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris. [Antr]
- Lessing, Gotthold E. 1963. „Hamburgi dramaturgia.” In *Laokoón. Hamburgi dramaturgia*, szerk. Vajda György Mihály, ford. Timár Ilona, 205–616. Budapest: Akadémiai.
- Meier, Georg F. 1765. *Metaphysik. Dritter Theil: Die Psychologie*. Halle: Gebauer.
- Mendelssohn, Moses. 1974. „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes.” In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. III/2,

- szerk. Leo Strauss, 1–175. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [JubA III/2]
- Mendelssohn, Moses. 1981. „Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung.” In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Kleinere Schriften*, Bd. VI/1, szerk. Alexander Altman, 163–80. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog. [JubA VI/1]
- Spalding, Johann J. 1783. „An Sulzer.” ΓΝΩΘΙΣΑΥΤΟΝ oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* 1/2: 38–43.

Másodlagos irodalom

- Adler, Hans. 1988. „Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung.” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62/2: 197–220.
- Adler, Hans. 2003. „Bändigung des (Un)Möglichen: Die ambivalente Beziehung zwischen Aufmerksamkeit und Aufklärung.” In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald – Daniela Watzke, 41–54. Würzburg: Königshausen–Neumann.
- Bahr, Petra. 2004. *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beiser, Frederick C. 2009. *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford: Oxford University Press.
- Boros Gábor. 2015. „Habitudo és perspektíva. Descartes, More, Leibniz.” In *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*, szerk. Pavlovits Tamás – Schmal Dániel, 153–68. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Dessoir, Max. 1902. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Berlin: Carl Duncker.
- Forczek Ákos. 2017. „Képzeloerő és fantázia Kantnál. A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 61/3: 128–47.
- Forczek Ákos. 2019. „Munkaiszony, öntevékenység, elme-dietetika. A kései német felvilágosodás Schwärmerei-vitájához.” *Magyar Filozófiai Szemle* (megjelenés előtt).
- Hall, Bryan W. 2015. *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus postumum*. New York–London: Routledge.
- Kuehn (Kühn), Manfred. 1995. „David Hume and Moses Mendelssohn.” *Hume Studies* 21/2: 197–220.
- Ladewig, Rebekka. 2016. *Schwindel. Eine Epistemologie der Orientierung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leder, Christoph. 2007. *Die Grenzgänge des Marcus Herz: Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts*. Münster: Waxmann.
- Leder, Christoph. 2018. „Zwischen Wissenschaft und Halacha – Die Berufsgeschäfte von Marcus Herz und Elcan Isaac Wolf.” In *Karrierestrategien jüdischer Ärzte im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, szerk. Gerhard Aumüller – Irmtraut Sahmland, 195–234. Berlin: Peter Lang.

- Oberhausen, Michael. 2002. „Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie.“ In *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 14. Themenschwerpunkt: Aufklärung und Anthropologie*, szerk. Karl Eibl et al., 123–46. München: Felix Meiner.
- Pollok, Anne. 2010. *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schmaus, Marion. 2009. *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778–1936)*. Tübingen: May Niemeyer.
- Thums, Barbara. 2003. „Aufmerksamkeit: Zur Ästhetisierung eines anthropologischen Paradigmas im 18. Jahrhundert.“ In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald – Daniela Watzke, 55–74. Würzburg: Königshausen–Neumann.
- Wunderlich, Falk. 2005. *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Wunderlich, Falk. 2015. „Meiers Verteidigung der prästabilierten Harmonie.“ In *Georg Friedrich Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*, szerk. Gideon Stiening – Frank Grunert, 113–122. Berlin–Boston: Walter de Gruyter.
- Zelle, Carsten. 2001. „Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750.“ In *„Vernünftige Ärzte.“ Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, szerk. Carsten Zelle, 5–24. Tübingen: Niemeyer.
- Zelle, Carsten. 2003. „Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß: Die Stellung von Unzer, Krüger und E. A. Nicolai in der anthropologischen Wende um 1750 (mit einem Exkurs über ein Lehrgedichtfragment Moses Mendelssohns).“ In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald–Daniela Watzke, 203–224. Würzburg: Königshausen–Neumann.