

## Boros Gábor:

*Egy majd' négyszáz éves pascali gondolat: les raisons du cœur*

Tanulmányomban Pascalnak a „meggyőzés művészetéről” kifejtett gondolatai egy fontos megállapításából fogok kiindulni, bemutatva, hogy mennyiben jelent paradigmatis újonságot e problematika korábbi és korabeli filozófiai megközelítéseihez képest, és mennyire motiválóan hat a későbbi korok filozófusaira és még idegtudósaira is, noha az ő kezükben az, ami Pascalnál gondolkodásra készítő újonság, egyre inkább elveszti a rutinszerűtől, a triviálistól való elkülönülését.

Az európai hagyomány nagy részében filozófusok és teológusok egyaránt amellet igyekeztek érvelni, hogy helyénvaló elnyomni azokat a jelenségeket, melyeket érzelmeknek, szenvedélyeknek, emócióknak hívtak. Az elnyomás alapja az ész vagy értelem örök törvényeinek zárt szférája, melyet speciális racionális vagy intellektuális megismerésmóddal lehet megragadni. A keresztény teológia hozzájárult ehhez az egyetlen, személyes Isten eszméjével, aki előrelátón-gondviselőn irányítja a földi eseményeket, mert nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy az isteni elmét úgy gondoljuk el, mint a platonikussal legalábbis rokon, tiszta ideák mint ősképek tárházát, amelyeket a teremtés átültet – vagy Ficinónál egy másik metaforával – ki- és ezáltal besugároz a teremtett természet világába. Kézenfekvő volt tehát úgy gondolkodni, hogy meg lehet alapozni e törvényeket az így törvényadóként felfogott Istenre való utalással, aki mintegy isteni parancsolatokként bocsátotta ki őket. Ezekre az időszakokra gondolva, amelyekben filozófusok és teológusok ama megismerőképeség tételezésével zárták be a kört, amely az emberi élet valamennyi szférájának megalapozására szolgált – a vágyakét is ideértve – akár még egy fiktív imperatívusz is megalkothatunk a „szerezd meg a megfelelő tudást (önmagadról), hogy szabaddá tehesd magad az érzelmek uralmától!”, vagy „szerezd meg a megfelelő tudást önmagadról, hogy képessé válj megszabadulni az érzelmeidtől!” formában. Amikor Szókratész Phaidón kérdésére, hogy hisz-e a régi mítoszokban a szörnyeteg Typhont említette mint olyasvalakit, akit minden filozófiai eszközzel ki kell zárni életünk irányításából, akkor ezen bizonyára épp azt a kívánságot értette, hogy ne váljunk a kordába nem szorítható szenvedélyek által ösztökélt lénné, hasonlóan Augustinus későbbi figyelmeztetéséhez:

Augustinus: Ha e vágyak [becsvágy, uralomvágy...] fölött nem az értelem az úr, szerencsétlenné tesznek bennünket. [...] Csak akkor lehet jól elrendezettnek nevezni valakit, ha a lélek ezen indulatai fölött az értelem az úr. De ahol a jobb az alacsonyabb rendű alá van vetve, ott nem lehet szó helyes rendről vagy egyáltalában rendről. [...] Az emberben tehát csak akkor válik uralkodóvá az, aminek ama törvény szerint, amelyet mint örök törvényt ismertünk meg, uralkodnia is kell, ha az ész, értelem vagy szellem kormányozza a lélek irracionális ösztöneit. (Ágoston 1989, 78)

Nézetem szerint még az „intellektualista”, s ebben az értelemben a 11-12. században „dialektikusnak” nevezett teológusok Ágostontól és az Ágostontól idézett Ézsaiástól<sup>1</sup> átvett s átértelmezett, jól ismert mottója, a *credo ut intelligam* is akarva-akaratlan ezt az intellektuális aspektust hangsúlyozta: legalábbis látszen teljességgel lehetséges úgy értelmezni ezt az Istenhez és a többi emberhez szóló vallomást, amely *első* körben a hit elsőbbségét hangsúlyozza az értelemmel szemben, hogy az illető szerző *végző* célként a hit tartalmának intellektuális megragadását tekinti, melyet – legalábbis hallgatólagosan – többre értékelt, mint a pusztá hitet önmagában véve. Ebből könnyen fakadhat egyfelől a hit leértékelése akár mint gyanú – például a mindenkori „antidialektikusoknál” – akár mint valóság a 16-17. századnak az új tudományos gondolkodás által befolyásolt gondolkodóinál. A hívőnek az Istenben való *bizalmára, odaadására* mint érzelmi alapra, az *érzésben* rejlő bizonyosságra építő hit helyett, amelyre egy ettől valamelyest független, másik dimenzióban, a megismerésében épülhetett rá a megértés vállalkozása, a dialektikusok hite legalábbis értelmezhető volt úgy is, mint ami inkább egyetlen dimenzióban mozog, érzelmi alap helyett lényegében a megismerés dimenziójában még akkor is, amikor a hitről mint előfeltételről beszéltek. A hit ebben az értelemben egyfajta *ideiglenességként* vehető, ideiglenes ismeretként, Isten *ismereteként*, melynek valamilyen nem tökéletes változatát szükségszerű előfeltételként fel kell tételezni, hogy tovább lehessen lépni az ismerethierarchián ama beteljesülés felé, amely csak a szentek osztályrésze lehet a mennyekben, miközben azért tevélegesen reménykedni lehet egyfajta megelőlegezésében azáltal, hogy a földi tudást – kivált Istenről – egyre tökéletesítjük. Ez a nagy jelentőségű megértés, *intelligere*, fegyvert, sőt a fegyvert és az orvosságot is jelentette a romboló érzések, szenvedélyek még ama szélsőséges fajtái ellen is, amelyekről például Abélard tudósít a *Szerencsétlenségem története* lapjain, aki a kasztrációt követően azonnal ismét elkezdett tanítani,

<sup>1</sup> Ágoston 43. *sermója* több megfogalmazást használ, a tradicionális a következő: *Crede ut intelligas*. Ugyanakkor így idézi Ézs 7,9-et: *Nisi credideritis, non intellegetis*, miközben a Vulgata szerint *Si non credideritis, non permanebitis*. Valamennyi magyar fordítás a Vulgata verzióját követi. RUF: „De ha nem hisztek, nem maradtok meg!” A 43. *sermo* lelőhelye: [https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_054\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_054_testo.htm) (letöltés: 2024. 05. 09.)

ahelyett, hogy egyszerűen átadta volna magát a kétségbeesésnek, büntudatnak, bűnbánatnak, istenfélelemnek és a vele társuló érzelmeknek, szenvedélyeknek, amelyek a klasszikus értelmezésben „a bölcsesség kezdetét”<sup>2</sup> alkotják.

A kora újkorhoz fordulva azt találjuk, hogy ez az intellektualista tendencia maradt az irányadó, már csak azért is, mert az emberi természetre és persze a természet egészére, az evilági életfeltételek megváltoztatására irányuló, egyre inkább előtérbe kerülő tudományos-technikai attitűd is ezt erősítette. A nem evilági szféra felé fordulást ez jellemzően a háttérbe szorította, s ezzel a bizalom, a hit, az odaadás és a hasonló érzelmi komponensek révén megvalósuló kötődés is teret veszített az ideiglenes ismeretként felfogott hittel szemben. Ez akkor is igaz, ha találkozunk egyértelmű ellenhatásokkal, olyan gondolkodókkal és mozgalmakkal is, melyek nagyobb jelentőséget tulajdonítottak az érzéseknek. A 18. századi megjelenésében hagyományosan szentimentalizmusnak is szokás nevezni ezt az irányt. Ritkán találkozunk azonban olyan 17. századi, a filozófiai köztudatban is számon tartott gondolkodóval, mint amilyen Pascal volt, aki ellenszegült az intellektualista megközelítés uralmának, s aki így ellenszegülve, *ex negativo* persze maga is tanúsítja e megközelítés dominanciáját. Sőt, ha a 346. (L759), és 347. (L200) töredékekre (a híres „Nádszál az ember” kezdetű töredékre) pillantunk, akkor még azt is gondolhatjuk, hogy Pascal kifejezetten követte a trendet:

A gondolkodás teszi az ember nagyságát. [...] Tehát minden méltóságunk a gondolkodásban rejlik. Belőle kell nagyságunk tudatát merítenünk, nem a térből és az időből, amelyeket nem tudhatunk betölteni. Igyekezzünk hát helyesen gondolkozni: ez az erkölcs alapelve. (Pascal 1983, 168, 169.)

Ezek a megállapítások első pillantásra mindenképp emlékeztetnek Descartes ismert mondataira a Második elmélkedésből:

Egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkodni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem. [...] csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész [...]. Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolog is. (Descartes 1994, 34, 36)

Mivel azonban épp annyira ismert Pascal folyamatos vitája Descartes-tal, ezért bizonyosak lehetünk abban, hogy Pascal másképp strukturálja a gondolkodást, mint Descartes, és ezzel egyszersmind a hagyományos intellektualista elgon-

<sup>2</sup> Zsolt 111,10, Ézs 11,2, Péld 1,7 nyomán klasszikus megfogalmazása ennek Ágoston 2001, 88.

dolásoknak is ellene szegül. Pascal ellenszegülése azt a nála fellépő tendenciát jelenti, hogy a hangsúlyt a hit és értelem viszonyát érintő kérdésekben a hitnek az *érzésben* megjelenő aspektusára helyezi, nem pedig a tartalmairól szerezhető racionális és intellektuális ismeretre. Ez nyilvánvalóvá válik például akkor, amikor Pascal legalábbis az isteni igazságokat abba a szférába helyezi, amelyben az érzések az elsődlegesek:

Az isteni igazságokról itt nem ejtek szót, és távol álljon tőlem, hogy a meggyőzés művészetének hatókörébe utaljam őket, hiszen végtelenül meghaladják a természetet: Isten egymaga képes ezen igazságokat a lélekbe helyezni, a neki tetsző módon. Tudom, hogy az isteni igazságok az ő akaratának megfelelően a szívből kerülnek a szellembe, nem pedig fordítva, a szellemből a szívbe, mert ezzel akarta alázatra szorítani az érvelés gőgös hatalmát, amely magának követeli az akarat által kiválasztott dolgok feletti ítélkezés jogát, és mert ekképpen akarta meggyógyítani az erőtlén akaratot, amelyet tisztátalan kötődései megrontottak. Ez az oka annak, hogy – jóllehet az emberi dolgokról szólván azt szokás mondani: szeretetünket meg kell előzze megismerésük (s ebből még szállóige is született) – a szentek az isteni dolgok vonatkozásában azt állítják, hogy szeretnünk kell őket ahhoz, hogy eljuthassunk megismerésükhöz, és csakis a szeretet által léphetünk be az igazságba: ez az egyik legfontosabb szentenciájuk.<sup>3</sup>

Kétségtől ez a legfontosabb a kora újkori kezdemények közül, melyek arra irányultak, hogy megváltoztassák az uralkodó tendenciát az érzések és az ismeretek közötti általános viszonyt illetően. Ha az isteni igazságokban való részesedésünket úgy fogjuk fel, hogy az érzéseknek adunk elsőbbséget, az közelebb visz az egész élet vonatkozásában is az érzéseket középpontba helyező megközelítéshez, nem korlátozva annak érvényét a vallási kontextusra. A janzenizmus eleve olyan vallási mozgalom volt, amely az isteni igazságokat igyekezett megtenni a mindennapi élet alapzatául, és ennek a mozgalomnak a kontextusán belül helyezkedik el Pascal híres utalása a szív érveire, „melyeket nem ismer érvelő eszünk”.

A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk; ezt ezer dologból tudjuk. 277 (L423)<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A geometriai gondolkodásról 2. fejr.: A meggyőzés művészetéről. Az idézett Ágoston-hely a kötet jegyzete szerint: *Contra Faustum Manichaeum*, XXXII, 18: „Non intratur in veritatem, nisi per charitatem”. Pascal 1999, 61.

<sup>4</sup> Pascal: *Gondolatok* című művét Pödör László fordításában és a töredékek számának feltüntetésével idézem: Blaise Pascal: *Gondolatok*, Budapest, Gondolat, 1978. Megadom továbbá a töredékek Lafuma számait is (Pascal: *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, L'intégral, 1962).

Állítom, hogy a szív természettől fogva szereti a mindenhatót is, és természettől fogva önmagát is, aszerint, hogy melyik mellé áll; és választásától függően keményíti meg magát az egyikkel vagy a másikkal szemben. Maga eltaszította az elsőt, és megtartotta a másodikat: vajon az észre hallgatva szereti önmagát?<sup>5</sup>

A pascali gondolatmenet tehát a *Gondolatok* tanúsága szerint is az Istenben való hit és a rá vonatkozó ismeret viszonyára vonatkozó kérdésből, megállapításokból indul el és halad tovább a szívnek mint az érzések-érzelmek metaforikus „helyének” és a „világi” ismereteknek a viszonyának kérdése felé. E 277. töredék ugyan erősen „morálteológiai” hangsúlyú, és a „fogadás” gondolatkörébe tartozik, ám a Brunschvicg-kiadásban rákövetkező tételek már átvezetik a gondolatot a világi-tudományos megismerés körébe, és a hagyományos, Arisztotelész *Második analitikájára* visszamenő problémahely közegében értelmezik újra szív és ész viszonyát.

Nemcsak az ész révén ismerjük meg az igazságot, hanem a szív révén is. Ez utóbbi révén fedezzük fel az alapelveket, s az észre építő vizsgálódás (*raisonnement*), amelynek semmi szerepe sincs benne, hiába igyekszik cáfolni őket. A pürrhonista szkeptikusok, akiknek egyéb céljuk sincs, hasztalan fáradoznak rajta. Tudjuk, hogy nem álmodunk. Bármennyire képtelenek vagyunk is bebizonyítani az ész által, tehetetlenségünk csupán eszünk gyengeségét bizonyítja, nem pedig – ahogy ők állítják – minden ismeretünk bizonytalanságát. Mert az olyan első alapelvek ismerete, mint a tér, az idő, a mozgás, a számok, oly szilárd, amilyen egy sincsen eszünk által megszerezhető ismereteink között. Az észnek ezekre a szívből és ösztönből fakadó ismeretekre kell támaszkodnia, és ezekre kell alapoznia fejtegetéseit. [...] Az alapelveket megsejtjük, a tételeket következtetéssel állítjuk fel, és – tegyük hozzá – mindegyik esetben teljes bizonyossággal, bár különböző utakon. S bizony épp annyira hasztalan és nevetséges, ha az ész a szívtől előbb első alapelvei bizonyítékait követeli, és csak azután kívánja elfogadni őket, mint amennyire az volna, ha a szív azt követelné az észről, hogy érzésként tegye hozzáférhetővé a bizonyítandó tételeket ahhoz, hogy hajlandó legyen elfogadni őket.<sup>6</sup>

Ez tisztán teoretikus kontextus, melyben egyrészt a szkeptikusokkal folytatott vita, illetve annak lezárása kap szerepet, másrészt pedig az az ismeretelméleti probléma, hogy az igazságra irányuló megismerő attitűdök közül melyiket

<sup>5</sup> Pascal 1983, 138. A fordítást módosítottam. „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses. Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre; est-ce par raison que vous vous aimez?*”

<sup>6</sup> 282 (L110) Pascal 1983, 139. A fordítást módosítottam.

alkalmazzuk akkor, amikor az alaptételek megismeréséről, illetve amikor a levezetett tételek bizonyításáról van szó.<sup>7</sup> Valamelyest arra az arisztotelészi gondolatra is utal a töredék, mely szerint a műveletlen ember jellemzője az, hogy matematikai bizonyítást követel ott, ahol csak másfajta attitűdnek lehet helyt adni.

Ugyanennek a töredéknek a folytatása azonban ismét a morálteológia felé közelíti a gondolatmenetet – ami összességében természetesen nem meglepő, amennyiben a *Gondolatok* kevésbé informatív cím mögött mégiscsak egy apológia körvonalai rejlenek.

Ez a tehetetlenség tehát csak arra szolgálhat, hogy megalázza eszünket, amely jogot formál rá, hogy mindenről ítéljen, nem pedig arra, hogy vitassa bizonyosságunkat. Mintha egyedül az ész lenne képes ismeretekhez juttatni bennünket. Bár úgy akarta volna Isten, hogy – ellenkezőleg –: soha se lett volna rá szükségünk, és hogy mindent ösztön és megérzés révén ismertünk volna meg! Ám a természet megtagadta tőlünk ezt a jótéteményt; ellenkezőleg: nagyon kevés ilyen ismerettel ajándékozott meg bennünket; az összes többit csupán az ész vizsgálódásainak útján szerezhetjük meg.<sup>8</sup>

Itt az ész megalázásáról van szó globális érvennyel, nem korlátozódva az istenismeretre. Ennek lényeges mozzanata a meggyőződés, hogy ha kitarunk a szkepticizmus-ellenes álláspont mellett, akkor azt nem azért tesszük, mert az ész feltétlen bizonyossággal lát el bennünket, hanem azért, mert az ész bizonyosságai is a szív által „megérzett” alapelvek bizonyosságára épülnek. Sőt Pascal ennél is tovább megy azt állítva, hogy az ész „gőgje” már csak azért sem jogosult, mert az ideális megismerési állapot alapvetően az volna, ha nem volna szükség észre, hanem *mindent* a szívhez kötött ösztön és megérzés segítségével ismernénk meg. Miután ezt megtudtuk, Pascal ismét az istenismeret és az Istenben való hit kérdéséhez fordul, s ennek kontextusában rögzíti, hogy az észmegismerés nélküli hit az, ami igazán boldoggá és a hitben bizonyossá teheti a hívőt.

Ezért nagyon boldogok és joggal bizonyosak hitükben azok, akiknek Isten a szívükbe oltotta a vallásos érzést. Akikben azonban nincs meg ez az érzület, azoknak csak az ész vizsgálódásai révén adhatjuk meg, remélve, hogy Isten majd szívükbe is beleoltja, mert enélkül a hit csupán emberi dolog és haszontalan az üdvösség szempontjából.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ennél részletesebben nem kell belemennünk a szív pascali problematikájának tárgyalásába, mert Pavlovits Tamás gondos elemzése felment bennünket ennek kényszerétől. Lásd Pavlovits 2010, 298-301.

<sup>8</sup> Pascal 1983, 140, a fordítást módosítottam.

<sup>9</sup> 278 (L424) Pascal 1983, 140, a fordítást módosítottam.

A „csak okoskodás útján adhatjuk meg” az adott kontextusban a fogadás-„érvre” utal, de általánosságban minden, Isten létét igazolni próbáló érvet ide kell sorolni. Konklúzióként tekinthetjük azt a rövid töredéket, amely ugyan Brunschvicg-nél sem követi, hanem megelőzi az előzőeket, de azt foglalja össze, amit azokat követve láttunk: „Istent a szív érzi, nem az ész. Íme, ez a hit, a szívünkkel, nem pedig az értelmünkkel érezhető Isten”.<sup>10</sup>

Mivel Pascal nemcsak vallási kontextusban alkalmazta a szív észérveinek teorémáját, ezért nem teljesen meglepő, hogy a huszadik században nem csupán prominens gondolkodók, de még természettudósok is<sup>11</sup> fölfedezték a „szív észérveit” Pascalnál, amikor a filozófia történetében támpontokat kerestek az érzelmek előtérbe állításához, amire ők maguk is törekedtek. Az ő próbálkozásai e *dictum* hozzáidomítására saját gondolkodásukhoz – akár filozófiáról, akár tudományosról volt is szó – biztosan legitim *formális* nézőpontból, hiszen egyetlen gondolkodónak sincs kizárólagos joga az általa kigondoltak kontextusba állítására. Ettől azonban az még tény marad, hogy a pascali keretbe a saját gondolkodásuk odaillőnek gondolt *tartalmát* kényszerítették bele, távol attól az Istennek való mély vallási odaadástól, amely Pascalnál e mondat legtagább kontextusát adta.

A látókörömön belüli első gondolkodó, aki alkalmazta „a szív érvei” kifejezést, Max Scheler, aki a korai fenomenológiai mozgalom egyik kulcsfigurája is volt. Az etikai formalizmus ellenében kidolgozott „materiális értéketikájában” komoly, ám sajátos szerepet szánt az érzelmeknek, s e szerep bemutatásakor nyúlt vissza Pascal elgondolásaihoz, melyek a *raison du cœur* kifejezésben sűrűsödnek. Scheler e kifejezést alapvetően az érzések elsődleges szerepének kiemelésékor alkalmazta, de nem általánosságban a megismerés, hanem az *etikai* megismerés partikuláris területén, amelyről úgy vélte, hogy lényegileg az érzéseken keresztül válik hozzáférhetővé.<sup>12</sup>

„*Le cœur a ses raisons.*” [...] a tétel értelme: A szívben, a saját birodalmában, megvan a logika szigorú analogonja, olyan logika, melyet azonban nem az értelem logikájától kölcsönöz. Törvények vannak belevésve – mint azt már a régiek *nomosz agraphos*-ról szóló tanítása is állítja –, törvények, amelyek megfelelnek annak a tervnek, amely szerint a világ mint értékvilág is fölépül. A szív képes vakon és belátásra építve szeretni és gyűlölni – nem másképp, mint ahogyan ítélni is tudunk vakon és belátásra építve. [...] Pascal mondatában a hangsúly a „*ses*” és „*raisons*” szavakon van. A szívnek

<sup>10</sup> Pascal 1983, 138. „*C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison.*”

<sup>11</sup> Damasio 1994, 200.

<sup>12</sup> Scheler 1973, 254.

megvannak a maga érvei, a „saját” érvei, amelyekről az értelem mit sem tud, és soha nem is tudhat; és „érvei”, azaz a dologra irányuló és evidens belátásai vannak olyan tényekről, melyekre az értelem vak: úgy „vak”, ahogyan a vak nem lát színeket, a süket nem hall hangokat. A legmélyebb jelentősége van annak a belátásnak, amelyet Pascal megfogalmaz, annak a belátásnak, amelyik ma is csak nagyon lassan emelkedik ki a félreértések törmeléke alól: van az *ordre du cœur*, *logique du cœur*, *mathématique du cœur*, és ez olyan szigorú, olyan objektív, olyan abszolút és olyan sérthetetlen, mint a deduktív logika tételei és következtetései. Amit a szív mint képes kifejezés jelöl, az [...] olyan, nagyon is jól irányított aktusok, funkciók foglalatja, amelyek szigorú, a pszichofizikai emberi organizációtól független, önálló törvényszerűséget hordoznak magukban, törvényszerűséget, amelyik precízen, egzaktan, pontosan dolgozik, és amelyiknek függvényében egy szigorúan objektív ténytér mutatkozik meg számunkra, olyan ténytér, amely a lehetséges ténytérak között a létező legobjektívebb, legalapvetőbb; amely a homo sapiens megszűnése után is fennmaradna a mindenségben, ahogy a  $2 \times 2 = 4$  tétel igazsága is; sőt még függetlenebb is az embertől, mint ennek a tételnek az igazsága!<sup>13</sup>

Scheler kordiagnózisa, hogy ezt nem csupán egyes individuumok, de egész korok felejtették el látni, s ezért „az emocionális élet összességét néma, szubjektív emberi ténytérűségnek tekintették, valaminek, aminek nincs objektív szükségűséget megalapozó jelentősége, nincs értelme és iránya [...]” Ez szerinte valamiféle „általános slamposság az érzelem dolgait, a szeretet és gyűlölet dolgait illetően, hiányzó komolyság, ha a dolgok és az élet bármiféle mélységéről van szó, amihez kontrasztként a nevetséges, mert túlhajtott komolyság és komikus buzgólkodás társul mindazokban a dolgokban, melyeken élelműjségünk technikailag uralkodni képes”.<sup>14</sup>

A pascali *ordre du cœur*, akárcsak az ágostoni *ordo amoris* természetesen a keresztény periódusában vált Scheler számára alapvetővé. Ebből fakadóan annyiban másoknál autentikusabban tudta sajátjává tenni Pascal *dictumát*, amennyiben amellett foglalt állást, hogy szükségűszerűen fel kell tételezni a *természetfeletti* kinyilatkoztatást, amely független az Istentől alkotott *filozófiai-intellektuális* fogalmaktól és megelőzi őket, és pedig annak érdekében kell feltételezni, hogy meg lehessen alapozni az Istennel való szeretetközösséget. Az *ordo amoris* a maga összefogott módján ad kifejezést ennek a Schelert és Pascalt összekapcsoló elgondolásnak: „Ám lehetőleg úgy szeretni a dolgokat, ahogy Isten szereti őket, és magában a szeretet aktusában belátó módon átélni az isteni és

<sup>13</sup> Kolnai Aurél és Max Scheler 2014, 161.

<sup>14</sup> Kolnai Aurél és Max Scheler 2014, 160-161.



emberi aktus fedésbe kerülését, az értékvilág egyazon pontján való találkozását, ez volna a legfőbb, amire ember képes.”<sup>15</sup>

E nagyon határozott, valóban a pascalit idéző személyes vallási attitűdöt tükröző állásfoglalás dacára Scheler maga is kidolgozta saját filozófiai isten-fogalmát, mintegy a *credo* érzelmi alapú hitfelfogása mellett az *ut intelligam*, a hit értelmi tartalmának – még ha ideiglenes is – megfelelőjeként: „a személyek személyeként” fogta fel Istent, amely/aki megfelel a makrokozmosznak, vagyis a véges személyek által konstituált, perspektíváktól függő mikrokozmoszokat felülmúló s azokat magába foglaló világnak.<sup>16</sup>

Mint ismeretes, a *Meggyőzés művészetéből* kiemelt fenti szövegrészek általános háttérét azok a *Gondolatok*beli kritikai megjegyzések képezik, melyekben Pascal határozottan elutasítja Descartes-ot mint egyfajta észre alapozott antropológiát és egocentrikus rendszer megalapozóját, melyet híres-hírhedten „bizonytalanoknak és haszontalannak” minősít.<sup>17</sup> A szív érvei-teoréma újraértelmezőjeként Scheler kézenfekvően teszi magáévá Pascal Descartes-kritikáját is *Az ember helye a kozmoszban* című művében, még ha ezt ő tisztán filozófiai alapon teszi is. Ahogyan azután Heidegger is eljárt már korai írásaitól, előadásaitól kezdve, bizonyára nem is függetlenül Schelertől, akire – legalábbis az érzelemproblematika filozófiai újrafelfedezése kapcsán – hivatkozik is. Ők a legnevesebb, s persze minden további 20-21. századi Descartes-kritikus számára muníciót szolgáltató gondolkodók az ún. „kontinentális” filozófia hagyományában, amely kései kritika akarva-akaratlan névértéken elfogadta Pascal megbélyegző Descartes-kritikáját, amely így a kézikönyvek Descartes-recepciójának is alapjává váltak.

Tagadhatatlan persze, hogy emez átfogó kritikának van némi alapja Descartes rendszerében, miközben vannak olyan fontos elemei e rendszernek, melyeket elhanyagol ez a fajta kritika. S Descartes és a 17. század általában véve is összetettebb, mint amilyennek a szokásos kézikönyvszerű interpretációk mutatják a Pascalnál magánál természetesen „jól megalapozott” kritika nyomán.<sup>18</sup> De most nem az árnyaltabb kép felvázolása a témánk, s ezért inkább

<sup>15</sup> Kolnai Aurél és Max Scheler 2014, 145.

<sup>16</sup> Lásd Scheler 1979, 599.

<sup>17</sup> 78. töredék, Pascal 1983, 42.

<sup>18</sup> Hadd utaljak egyfelől Denis Kambouchnerre, aki nagy erőfeszítéseket tett az ún. „posztmodern” korszakban uralkodóvá vált egyoldalú és eltorzított Descartes-kép megváltoztatására, míg másfelől magam is dolgoztam ezen, kimunkálva általában az emóciók kora újkori fogalmainak új értelmezését, különös tekintettel a szeretet/szerelem s legkivált az Isten-szeretet fogalmára Descartes-nál és más 17. századi gondolkodóknál. Mindezek az előmunkálatok segíthetnek abban, hogy összetettebb képet alkossunk magunknak e filozófusokról. Marion *Erotikus fenomen* (Marion 2012) című írása innen nézve a Descartes szeretetfogalma fölött gyakorolt kritikájának általánossá tétele. Ezzel kapcsolatos kritikát lásd Boros 2015.

csak azt idézem föl Descartes-ból, amit biztosan jól ki lehet használni a Pascaltól elinduló kritika szempontjából, hogy aztán rátérjek Heidegger Pascal-hivatkozásaira, illetve Damasio idegtudományhoz kapcsolódó Pascal-értékelésére.

Itt nem részletezendő módon<sup>19</sup> a szeretet Descartes-nál a természetet Istennel összekapcsoló kozmikus alapelv (ezért beszél Descartes *Dieu ou la nature*-ről), ahol ez az Isten a legértékesebb, a leginkább szerethető tárgya a szeretetnek a kölcsönös és körben mozgó kozmikus szeretet kötelékeinek értelmében. Már-már hajlanánk arra, hogy Pascal szemére vessük, elhanyagolta Descartes szenvedélykoncepciójának ezt a talán legfontosabb aspektusát, amely már *A lélek szenvedélyei* alapján is látható, még ha nem ismerjük is Descartes levelezését. Ugyanakkor az kétségtelen, hogy Descartes-nál az első lépés e szeretet felé Isten megismerése, és alapvetően ennek az istenismeretnek a megszerzése alapján jutunk el Isten szeretetére. Ezt a konstrukciót látjuk a Harmadik elmélkedés sokat vitatott zárlatában, amelyben Descartes arra ösztönzi az olvasót, hogy függessze fel a vizsgálódást, hogy csodálja és gyönyörködjék Istenben – *miután bizonyított a létezését és a folyamatos teremtetés tanítását is megalapozta észérvek útján*. Vagyis, Pascallal ellentétben, Descartes úgy látja, hogy Isten eszünket választotta ki megfelelő képességeként arra, hogy felébredjen benne a rá irányuló szeretet. Az *értelem által irányított* akarat az a hatékony eszköz, melynek révén eljuthatunk Isten szeretetéhez. Hiába helyezi tehát a hangsúlyt az istenszeretet elsődlegességére, ez nem vonja magával a Pascaltól ennyiben joggal hiányolt hagyományos koncepciót Isten szeretetéről. Másutt „filoteisztikusnak” neveztem el Descartes-nak ezt az attitűdjét, amely abban a meggyőződésben áll, hogy *természetes emberi értelmünk képes arra, hogy megbízható istenismerethez, sőt még ezen túl is: ismeretalapú istenszeretethez vezessen el bennünket*.<sup>20</sup>

Most érdemes rátérni arra a kritikára, melyet Heidegger gyakorolt Descartes fölött – persze nem a maga egészében, hanem csupán annyiban, amennyiben az érzelmek szerepét, illetve elsősorban Pascalt magát is érinti.

A *Lét és időt* kézenfekvő a filozófia „érzelmi fordulatának” egyik alapidokumentumaként értelmezni. Hisz maga Heidegger is hangsúlyozza e fordulatot, részben már véghezvitteként, részben pedig éppenséggel az itt-jelenlét (*Dasein*) egzisztenciális elemzéseiről beteljesítendőként.

Ismeretes az affektusok interpretációjának továbbvitele a Sztoában, s hasonlóképp áthagyományozása az újkornak a patrisztikus és skolasztikus teológia révén. Nem szokás azonban figyelembe venni, hogy az affektivitás alapelvekre irányuló lételméleti nézőpontú interpretációja Arisztotelész

<sup>19</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a Descartes-elemzéseket itt: Boros 2014.

<sup>20</sup> Lásd például Boros 2020,

óta egyetlen említésre méltó lépést sem volt képes tenni előre. Ellenkezőleg: az affektusok és az érzelmek tematikusan a pszichikai jelenségek közé kerülnek, melyek harmadik osztályaként fungálnak többnyire a képzetek előállítása és az akarás mellett. Kísérőjelenségekké süllyednek le.

A fenomenológiai kutatás érdeme, hogy ismét felszabadította tekintetünket ezekre a fenoménekre. De ennél még többet is tett; Scheler – elsősorban Augustinus-tól és Pascaltól<sup>21</sup> kapott ösztönzések nyomán – a problematizált a „képzeteket előállító” és az „érdeket szem előtt tartó” aktusok közötti megalapozási összefüggésekre irányította. Persze itt is homály borítja még az egyáltalában vett aktusfenomén egzisztenciális-lételméleti alapjait.<sup>22</sup>

Pascal neve megjelenik tehát, és Scheleré is, de inkább csak annyiban pozitív ez a hivatkozás, amennyiben Heidegger értékeli az érzelmek témájának ismételt megjelenítését. Hisz másfelől éppenséggel hiányolja a saját átfogóbb fordulatát a Pascalnál és Schelernél egyaránt valamelyest mégiscsak teoretikus összefüggésbe ágyazódó vallási kontextusból, amelyben az érzelmek mint a szív ügye jelennek meg ahelyett, hogy a gyakorlati filozófiának a mindennapi élet eredendő voltát hangsúlyozó, megújult alakjában kapnának helyet. Ez indokolja Heidegger megállapítását, mely szerint az érzelmek filozófiai vizsgálata terén Arisztotelész óta nem lépett előbbre az európai gondolkodás. Hiába említi Ágostont és Pascalt kivételként, valószínűleg inkább csak arra gondolt ezzel, hogy kevésbé lehet őket kárhozatni az átfogó mulasztásért, mint a többieket Arisztotelészről Schelerig. Maga Scheler mindig úgy jelenik meg a *Lét és időben*, mint a fenomenológus, aki a legtöbbet tette a filozófia megújításáért, miközben nem ismerte fel annak az alapvető lételméletnek a jelentőségét, amely kidolgozásának Heidegger a *Lét és időt* szentelte. Heideggernek Arisztotelészhez kapcsolt megállapítása az olvasót persze egyértelműen arra emlékezteti, amit nevezetes módon Kant írt a *Tiszta ész kritikájában* arról, hogy a logikában egyetlen lépéssel sem jutottunk előbbre Arisztotelész óta. Arisztotelész és Descartes tehát egyaránt döntő jelentőségű alakok, ám ellenkező értelemben. Kant Arisztotelész elméleti filozófiáját dicséri, míg Heidegger a gyakorlatit, miközben mindketten meg vannak győződve arról, hogy Descartes főbenjáró tévedésekben maraszthalható el: szubsztancializálta az *ego cogitans*-t (Kant), az egyik oldalon, illetve azonosította a kiterjedést és a kiterjedt szubsztanciát a világgal (Heidegger), a másikon.

<sup>21</sup> Heidegger jegyzete: „Vö. *Pensées*, a. a. O. S. 185: Et de là vient qu’au lieu qu’en parlant des choses humaines on dit qu’il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu’il faut les aimer pour les connaître, et qu’on n’entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; vö. ehhez Augustinus, *Opera* (Migne, *Patrologiae. Latinae cursus completus*), VIII. kötet), *Contra Faustum* lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.”

<sup>22</sup> Heidegger 2001, 178. A fordítást módosítottam.

A mai olvasót persze joggal lepi meg, hogy Heidegger nem vesz tudomást az érzelemelméletek 17. századi radikális megújításáról,<sup>23</sup> ami annyira radikális volt, hogy képviselői még egy új terminust is átvittek erre a területre, hogy morálisan semleges értelemben lehessen utalni az affektív jelenségekre. Az *emotio* kifejezést addig csak politikai kontextusban volt szokás használni, Montaigne-nél és az *Esszé*k korabeli angol fordítójánál kapta meg ezt az új jelentését.<sup>24</sup> Ez a heideggeri *lacuna* azonban csak addig marad rejtély, amíg nem gondolunk arra, hogy milyen egyértelműen álltak készen a „fenomenológiai mozgalom” gondolkodói arra, hogy kárhoztassák Descartes-ot és kortársait az emberi lény elidegenedéséért önmagától, már csupán abban az értelemben, hogy az embert ugyanolyan módon tették elemezhetővé, mint a szervetlen testeket. Descartes ígérete a *Lélek szenvedélyei* levél formájú előszavában arra vonatkozóan, hogy a szenvedélyeket *en Physicien* fogja vizsgálni, nem pedig *en Orateur* vagy *en Philosophie moral*, a fenomenológus számára azt jelenti, hogy a természettudományok területét kiterjesztette az emberre is, és ezzel negligálta a gyökeres különbséget az ember és a világ többi létezőinek létmódja között.

Ebből a szempontból is érdekes ugyanakkor, hogy Heidegger Freiburgban és Marburgban tartott korai előadásaiiban is fel-felbukkan Pascal,<sup>25</sup> és pedig éppen-séggel a kárhoztatott Descartes ellenpólusaként, sőt mint bizonyos szempontból az egzisztencia elemzésére építendő alapvető lételmélet nem tudatos előfutára. Elsőként az 1921–22-es tanév téli szemeszterében tartott egyik előadásban:

A faktikus élet mozgalmasságát előzetesen a nyugtalanságként (*Unruhe*) értelmezhetjük, írhatjuk le. Ennek a nyugtalanságnak a mikéntje mint teljes fenomén határozza meg a fakticitást. A túlhajtott élet és a nyugtalanság kapcsán lásd Pascal *Pensées* I–VII; értékes a leírás, de nem azok az elmélet és az előzetes birtokba vett eszközök (*Vorhabe*); mindenekelőtt: lélek – test, *le voyage éternel*, az egzisztenciális filozófia számára így nem hozzáférhető. [...] Nyugtalanság és a Mivége? [...] Fenomén és mozgás (lásd a mozgásfenomént Arisztotelésznel).<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Nem is beszélve Aquinói Tamás affektuselméletéről a *Summa theologiae* második részében.

<sup>24</sup> Vö. Boros 2011, 182 skk, Soós Gábor és H.-J. Diller munkáira tett utalásokkal.

<sup>25</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Guest 2011.

<sup>26</sup> [Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die Unruhe. Das Wie dieser Unruhe als volles Phänomen bestimmt die Faktizität. Betr. Leben und Unruhe vgl. Pascal, Pens. I–VII; wertvoll die Deskription, nicht aber die Theorie und die Vorhabe; vor allem: Seele – Körper, le voyage éternel, für existenzielle Philosophie derart nicht zugänglich. Die Unruhe-erhellung, die erhellte Unruhe; Un-ruhe und Fraglichkeit; Zeitigungsmächte; Unruhe und das Wozu. Der unruhige Aspekt der Unruhe. Das unabgehobene, unentschiedene Zwischen des Aspekts des faktischen Lebens: zwischen Um-, Mit-, Selbst-, Vor- und Nachwelt; etwas Positives. Das überall Durchsickern der Unruhe, ihre Gestalten und Masken. Ruhe – Unruhe; Phänomen und Bewegung (vgl. das Bewegungssphänomen bei Aristoteles).] Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in*

Heidegger számára a lélek és test kettőssége nyilvánvalóan nem volt megfelelő kiindulópont az emberi élet elemzéséhez már akkor sem, viszont annál inkább a „nyugtalanság”, a „szórakozás”, és az a mozgalmasság, hajszoltság, aminek az említett tünetei vannak. Ezen a ponton, egy Pascalnál inkább fizikai jellegűnek tűnő megfigyelést olvasván kezd el gondolkodni az egzisztencia elemzésének megfelelő kiindulópontjáról egy olyan passzusban, melynek főcíme „Lételmélet; *natura hominis*”:

Amikor minden egyformán mozog, látszólag semmi sem mozog, mint a hajón. Mikor mindenki féktelenkedik, látszólag senki sem féktelenkedik. Aki megtorpan, az lesz a mozdulatlan pont, amelyik felhívja a figyelmet a többi féktelenségére.

Értelmetlen – s éppenséggel ama szándék szempontjából, hogy lássuk az élet mozgalmasságát, hogy tárgyszerűen a kategoriális kifejtés előzetes kiindulópontjává tegyük – azon igyekezni, hogy mi magunk is részt vegyünk a mozgalmasságban mint olyanban. A *mozgalmasságot* magát az ember voltaképp csak a mindenkori genuin „tartózkodásból” látja. Az egzisztenciális tartózkodás, tartózkodásban; amit teljes megállásként kell lerögzíteni? De pont ezért éppenséggel a legfőbb feladat, kinyerni az igazi, s nem tetszőleges tartózkodást; a tartózkodást a nagy gonddal előkészített döntés *lehetséges* ugrása *előtt*; erről nincs szó, de állandóan jelen van. A tartózkodásban látható a mozgás, és ezzel belőle mint igazi tartózkodásból [látható] az ellenmozgás lehetősége.

Magánál az életnél tartózkodni, tárgyi és létértelménél: fakticitás. Tartózkodni a mozgalmasságtól, annyit tesz, mint komolyan venni a nehézséget, véghezvinni, őrizni a vele *éber* elnehezülést.<sup>27</sup>

---

*die phänomenologische Forschung*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/1922, *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, 93.

<sup>27</sup> *Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe.* (Heidegger franciául idézi a 382, L698 töredéket.)

*Es ist – gerade für die Absicht, die Lebensbewegtheit zu sehen, gegenständlich zur Vorhabe der kategorialen Explikation zu bringen – verkehrt, darauf aus zu sein, die Bewegtheit als solche mitzumachen. Bewegtheit sieht man eigentlich nur vom jeweiligen genuinen „Aufenthalt”. Der existenzielle Aufenthalt, im Aufenthalt; was als Stillstand festlegen? Aber deshalb gerade die höchste Aufgabe, den echten und nicht beliebigen Aufenthalt zu gewinnen; der Aufenthalt vor dem möglichen Sprung der bekümmerten Entscheidung; von dieser nicht die Rede, aber sie ist ständig da. Im Aufenthalt ist die Bewegung sichtbar, und damit von ihm her als echtem Aufenthalt die Möglichkeit der Gegenbewegung. Aufhalten beim Leben selbst, seinem Gegenstands- und Seinssinn: Faktizität. Enthalten von Bewegtheit, d. h. die Schwierigkeit ernst nehmen, die damit wache Erschwerung vollziehen, verwahren.*

S végül az 1925-ös marburgi nyári szemeszterben tartott előadásban jelenik meg Pascal expliciten mint aki az érzelmek megismeréssel szembeni elsőbbségét állítja akként a filozófusként – az ebben a kontextusban elmaradhatatlan Ágostonnal együtt –, aki a megfelelő „tartózkodást” biztosítja.

Csak az a létező áll [*alias*: tartózkodik] a megismerés megragadásának lehetőségében, amelyiknek létében megvan az alkalmasság arra, hogy más létezőt (világot) találkozásra késztesen. A megismerés nem más, mint e létező világ-ban-létének módozata, éspedig *a világ-ban-létnek egyáltalán nem elsődleges*, hanem *megalapozott létmódja*, amely létmód mindig csak valamilyen nem megismerő viszonyulás alapján lehetséges.

Az, amit itt az itt-jelenlét benne-létéként felmutattunk és még közelebbről jellemeztünk, az a lételméleti alapzat annak számára, amit Ágoston és mindenekelőtt Pascal ismert. Ők azt, ami tulajdonképpen megismer, nem a megismerésnek nevezték, hanem szeretetnek és gyűlöletnek. Minden megismerés csupán annak az elsajátítása és végrehajtási módja, amit más elsődleges viszonyulások felfedtek. A megismerésnek éppen-séggel inkább csak az a lehetősége van meg, hogy elfedje azt, ami fel lett fedve a nem megismerő viszonyulásban.<sup>28</sup>

Ezek az elgondolások folynak majd bele a *Lét és idő* különböző gondolatmeneteibe, például arról, hogy a tudomány igazából az itt-jelenlét levezetett létmódja (4. §), s persze legfőképp, hogy az, amit e mű *Befindlichkeiten*nek nevez, vagyis az itt-jelenlét szükségszerűnek tekintett érzelmi hangoltsága az egzisztenciálék egyike lett, s így kíséri azt a megértést, amely hangoltként s persze beszédben megnyilvánulóként alapul szolgál a tudomány, illetve a tudományban s tudományként megkísérelt „objektív” érvényű megismerés számára. Vagyis Heidegger ugyan nem idézi *expressis verbis* a *les raisons du cœur* kifejezés valamelyik alakját, ám nem kétséges, hogy szem előtt tartja, amikor a fentebbiekben látott, az egész vállalkozása számára lényeges megalapozási viszonyt ábrázolja a világgal

---

<sup>28</sup> „Nur Seiendes, das in seinem Sein die Eignung hat, ein anderes Seiendes (Welt) sich begegnen zu lassen, steht in der Möglichkeit des Erfassens von der Erkenntnis. Erkennen ist nichts anderes als seine Weise des In-der-Welt-seins, und zwar ist es gar keine primäre, sondern eine fundierte Seinsart des In-der-Welt-seins, welche immer nur auf dem Grunde einer nicht erkennenden Verhaltung möglich ist.

Das, was wir hier als In-Sein des Daseins herausstellten und noch näher charakterisierten, ist das ontologische Fundament dafür, was Augustinus und vor allem dann Pascal kannten. Sie nannten das, was eigentlich erkennt, nicht das Erkennen, sondern Liebe und Haß. Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzugsart des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten. Erkennen hat gerade eher nur die Möglichkeit der Verdeckung des ursprünglich im nicht erkennenden Verhalten Entdeckten.” Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung, Sommersemester 1925, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, 222.

s világon belüli létezőkkel való, érzelmileg alapvetően hangolt találkozások és az elméleti, illetve tudományos megismerés között.

Talán némi joggal állíthatjuk, hogy amikor Sartre kimunkálja emócióelméletének vázlatát,<sup>29</sup> akkor – akarva-akaratlan – ugyanezt az „Ágostonra és mindenekelőtt Pascalra” épülő heideggeri elgondolást viszi tovább. Ahogy írja:

Az emóció [...] valami olyasmit ragad meg a tárgyon, ami végtelenül túl-nő rajta. Valójában az emóció világáról kell beszélnünk. [...] Így minden emócióban egy sereg érzelmi feszültség irányul a jövő felé, hogy emotív megvilágításban konstituálja azt. [...] És az emóció ezáltal elszakad önmagától, transzcendálódik, s immár nem banális epizódja mindennapi életünknek, hanem az abszolút intuíciója.<sup>30</sup>

Mivel pedig Sartre kifejezetten a korabeli pszichológia bírálatával indítja művét, ezért különösen érdekes látni, hogy a mai pszichológiában az érzelmeknek, affektív jelenségeknek *formálisan* a heideggerivel rokon (tartalmilag persze nehezen állhatna távolabb tőle) kultusza alakult ki, szinte természetes módon termelve ki magából egy új diszciplínát, melyet „affektív pszichológiának” neveztek el. Ennek az új beállítódásnak az alapja bizonyára Damasio munkássága, aki nemcsak, hogy maga is elsődleges szerepet tulajdonít az érzelmeknek az értelem teljesítményeihez képest, de ennek során kifejezetten vissza is nyúl Pascalhoz. A *Descartes tévedése* című könyvének a „szomatikus marker feltevést” bevezető 8. fejezete például Pascal-idézzel indul, amely éppenséggel akár a Sartre-tól imént idézett gondolathoz is köthető volna, s amellyel kapcsolatban Damasio teljes egyetértését juttatja kifejezésre.

„Szinte sosem gondolunk a jelenre, s amikor mégis ezt tesszük, csak azért van, hogy megnézzük, milyen fényt vet jövőre vonatkozó terveinkre.” Pascal szavai ezek, s könnyű belátni, mennyire jól észrevette a jelen szinte nem-létezését, hiszen mindig azzal vagyunk elfoglalva, hogy a múltat felhasználjuk annak tervezésére, hogy mi jön következőleg, a következő pillanatban vagy a távoli jövőben.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Jean-Paul Sartre: Egy emócióelmélet vázlata. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból.* Budapest, Gondolat, 1976.

<sup>30</sup> Id. mű 81, 82.

<sup>31</sup> 166. o. A kötet szerkesztése meglehetősen kívánnivalókat hagy maga után. Például a Pascal-hivatkozáshoz (amely nincs idézőjelek között) írott végjegyzet nem adja meg a magyar kiadás oldalszámát, azt sem, hogy melyik számozást használja, sőt „pontról” beszél töredék helyett. A 166. oldalhoz fűzött jegyzet utal a majdan a 200. oldalon idézendő szöveg „pontjára” is (680), noha a 200. oldal üres. A 199. oldalon megvan az idézet, ám ott is találunk jegyzetet, amely az első jegyzetre utal. A magyar szöveget a 172. (L47) töredékben találjuk: „A jelenre szinte nem is gondolunk; de ha mégis, csak azért, hogy ennek a világánál próbáljuk elrendezni jövőnket.”

De persze nem ez a mostani témánk szempontjából legfontosabb utalás e műben Pascalra. Hiszen a fejezet végén megtaláljuk az utalást a *les raisons du cœur*-re is.

Pascal azt mondta, hogy „A szívnek megvannak a maga okai, amelyekről az ész semmit sem tud”. Valószínű, elfogadhatónak találná ezt az értelmezést. Hadd módosítsam ezt a kijelentést: *a szervezetnek vannak okai, melyeket az észnek fel kell használnia*. Kétségtelen, hogy a folyamat túlmegy a szív okain. Először is, a logika eszközeit használva ellenőrizhetjük azoknak a választásoknak az érvényességét, melyekre preferenciáink vettek rá. Másrészt túlléphetünk ezeken a dedukció és indukció eljárásait hozzáférhető nyelvi kijelentésekben alkalmazva. (199)

Nem nagyon kell Pascal-kutatónak lenni ahhoz, hogy kétség ébredjen bennünk Damasio derűlátását illetően arra vonatkozóan, hogy Pascal elfogadná az értelmezését. Nyilvánvaló, hogy Pascal nem a szívre mint szervre utalt, hanem a hagyományos szimbolikus értelmezésnek megfelelően a szenvedélyek „székhelyeként” értelmezte, s ennek megfelelően aligha gondolhatott arra, hogy racionális eljárásokkal, „a logika eszközeivel” lehetne ellenőrizni akár az Istentől a szívbe ültetett szeretetet és gyűlöletet, akár az alapelvek ismeretét. Így aztán bizonyára csodálkozással olvasná azt is, hogy Damasio végül kortárs pszichológusokra és De Sousa-ra hivatkozva gyakorlatilag a racionalitás valamilyen speciális fajtájaként tekint végül ezekre az „okokra” – amik a bevett fordítás szerint „érvek”, de ha már az ok felé közelítenénk a fordítással, akkor „indokokról” kellene beszélni.

Ebben az írásban persze nem feladatunk Damasio tudományos best-sellereinek felszínes filozofálását bírálni. Lezárásképp így inkább csak jelezni szeretném a diszkrpanciát a természettudós gondolkodása és a filozófusé között, amellyel kapcsolatban késztetve érezhetjük magunkat akár arra is, hogy Heidegger imént idézett megállapításához csatlakozva úgy véljük, hogy a tudományos megismerés inkább elfedi azt, ami feltárul a megismerést megalapozó szférában.

#### Felhasznált irodalom

Szent Ágoston 1989. *A boldog életről; A szabad akaratról*. Ford: Tar Ibolya, Budapest, Európa.

Szent Ágoston 2001. *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczky Tamás, Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz.

Boros Gábor 2011. “The Passions”. In D. M. Clarke et C. Wilson (eds), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press, 2011, 182-200.



Boros Gábor 2014: *A szeretet/szerelem filozófiája*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

Boros, Gábor 2015. "A szeretet/szerelem karteziánus fogalmától az erotikus fenoménig. Esettanulmány a filozófiai viták köréből". In Fehér, M. István et al. (szerk.): *Vitában egymással. Filozófusok disputái, kontroverziái*. Budapest: L'Harmattan, 371-384.

Boros, Gábor 2019. „Hegel and the Impossibility to Find a Place for Love within the Rational State”. In Santangelo, Paolo, Gábor Boros, *The Culture of Love in China and Europe*. Leiden, Boston, Brill, 772-777.

Boros Gábor 2020. „Malebranche et le concept cartésien de l'amour de Dieu”. In Belgioioso, Giulia, Vincent Carraud (szerk.): *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. Turnhout, Brepols, 511-530.

Damasio, Antonio 1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Budapest, AduPrint.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.

Guest, Gérard 2011. „Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal”. *Les Études philosophiques*, 2011/1 (n° 96), 41–60. DOI 10.3917/leph.111.0041.

Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al., Budapest, Osiris.

Kambouchner 2015. Denis: *Descartes n'a pas dit*. Paris, Les Belles Lettres.

Kolnai Aurél és Max Scheler 2014. *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

Marion, Jean-Luc 2012. *Erotikus fenomén*. Ford. Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan.

Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Ford. Pődör László, Budapest, Gondolat.

Pascal, Blaise 1963. *Œuvres complètes*. éd. L. Lafuma, Paris, Seuil.

Pavlovits Tamás 2010. *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*. Budapest – Máriabesnyő, Attraktor.

Sartre, Jean-Paul 1976. „Egy emócióelmélet vázlata”. In Uő: *Módszer, történelem, egyén*. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból. Budapest, Gondolat.

Scheler, Max 1979. *Formalizmus az etikában és a materiális értékética*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.