

Olay Csaba:
Pascal a szórakozásról

Bacsó Béla emlékének

Az alábbi tanulmány¹ Blaise Pascal szórakozásra és időtöltésre vonatkozó bírálatát vizsgálja, különös tekintettel arra az egzisztenciakoncepcióra, mely a kritika alapját képezi. Első lépésben követjük, hogyan írja le a szórakozás folyamatát, majd ennek egzisztenciális alapjára térünk ki. A második pontban a halál kitüntettségének kérdését vesszük szemügyre. Összességében arra az eredményre fogunk jutni, hogy Pascal az emberi élet evilági boldogságra való lényegi képtelensége miatt veti el bármiféle tevékenység értelmes jellegét. Leírásában minden cselekvés arra szolgál, hogy az emberi létezés nyomorúságának elháríthatatlanul feltoluló tapasztalatát elfedje. Ezáltal viszont egyrészt a szórakozásról adott kritikája nem specifikus, hiszen tetszőleges tevékenységre ugyanígy megfogalmazható, másrészt a kritika jogos mozzanatok ellenére túlzónak tekinthető.

Pascal érvelésének elemzése során figyelembe vesszük a janzenista augusztinianizmus előfeltevéseit, melynek alapsémáját a világi tevékenységektől és a látható világ megismerésétől való elfordulás jelenti, ahol az elfordulás a saját belső világon keresztül Istenhez eljutás mintázatára épül. Részben e dualista mintázat belső logikáját követve, Pascal csak felületesen tekinti át az evilági értelmes tevékenységek lehetőségét, és az evilági ténykedés vélt értelmetlenségének előfeltevéséből következően fordul Istenhez.

Szórakozás

Pascal a szórakozást elsődlegesen abból a szempontból elemzi, hogy abban megnyilvánul, ahogy az ember kitér, menekül önmaga elől. Még pontosabban: a kellemes időtöltésként értett szórakozás az elfedés struktúrájára épül, és ennyiben minden evilági tevékenység alapszerkezetét tárja fel. A szórakozás jelensége ebben a beállításban a szó szoros értelmében vett „önfeledtség”, melynek fő funkciója, hogy magunktól eltekintve, magunkra nem reflektálva töltjük el

¹ A tanulmány a köszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az OTKA K 129261 és az OTKA K 138745 támogatásával készült.

az időt. Az elfedésnek az a funkciója, hogy a kellemesen eltöltött idő eredményeként nem kell rádöbbenünk létezésünk nyomorúságos voltára, s ezért a szórakozás az önbecsapás, az önmagunkkal szembeni őszintétlenség megnyilvánulása.

Pascal kiindulópontja, hogy az emberi élet nincs tisztában önmagával, amivel egy alapvető gondolati alternatíva egyik ága mellett teszi le a garast: az egyik megközelítés a lényegi, valódi emberi létezést önmagunk feltárásához, megismeréséhez, esetleg valamilyen értelemben vett megvalósításához kapcsolja, míg a másik megközelítés szerint a valódi emberi létezéshez épphogy el kell tekintennünk attól az individuális, meghatározott egyéntől, aki történetesen vagyunk, például egy ügy szolgálatában (Guignon 2004, 4). Formulaszerűen az önmegvalósítás versus önmeghaladás megközelítéseiről beszélhetünk, mely dilemmában Pascal az első megközelítés híve, amikor azt várja el, lássuk át világosan az emberi létezés vigasztalanul nyomorúságos természetét.

A szórakozás témáját a huszadik században a tömegkultúra elméletei tárgyalták, elsősorban a populáris jelleg, a népszerűség szempontját keresve (Maase 2019, 23-40, 74ff.). Jól kivethető több szerzőnél az a törekvés, hogy a tömegesen fogyasztott szórakoztatóipari termékeket úgyszólván rehabilitálja, amennyiben egyenlő elbánást igényelnek a magaskultúra és a populáris kultúra termékei számára. Tartalmi meghatározásba viszont alig bocsátkoznak, hiszen jól érzékelhetően túlságosan sokféle az, ami szórakoztathat. Ha egy pillantást vetünk az utóbbi évtizedek szórakozáselméleteire, akkor egyetérthetünk Marian Adolf megállapításával, aki szerint a vonatkozó, nem kielégítő elméletek a szórakozás „receptív minőségével” függnek össze, ami oda vezet, hogy a jelenség nehezen körülhatárolható: „A szórakozásnak túl sok formája van. Egyúttal mindenütt jelen van” (Adolf 2006, 199). A szerteágazóan sokféle jelenléteket támasztja alá a „gamifikáció” több tevékenységgel kapcsolatban megfogalmazott törekvése. Hasonlóképpen a sokféleségre utal a magyar szóhasználatban néha emlegetett megkülönböztetés kellemes és tartalmas időtöltés között.

Jóllehet nem ad tartalmi meghatározást, a szórakozás fogalmával kapcsolatban Leo Löwenthal javasol egy dilemmát, mely a modernitásban két ellentétes tendenciaként végig kíséri az itt felmerülő kérdéseket:

az egyik oldalon az igenlő magatartás minden intézménnyel szemben, amely előreviszi az ember szocializációját, a másik oldalon az aggodás az ember szellemi és morális karakteréért, amely egyre inkább a szabadidő-tevékenység intézményes formáinak nivelláló nyomása alá kerül. – De túl a biológiai és materiális lét fenntartásából közvetlenül adódó követelményeken, a létfontosságú kérdés így hangzik: mit csináljon az ember

életének azzal a részével, amelyet sem az alvás, sem a munka nem tölt ki? A kérdés, amely modern társadalmunk minden szociális és kulturális területén ma felvetődik: mit kezdjünk magunkkal, amikor elegendő idő áll rendelkezésünkre? (Löwenthal 1973, 30-31)

Löwenthal felidéz egy képzeletbeli párbeszédet Montaigne és Pascal között a szórakozás mibenlétéről, mely vita szerinte mindmáig lezáratlan, s mindkét oldalnak akadnak képviselői. Montaigne, felmérve az ember helyzetét a középkori kultúra összeomlása után, elsősorban a magányosságot és elszigeteltséget, a feudális társadalom után kialakuló hitetlen világ új életviszonyait látja nyomasztó, feszültséggel teli közegnek. Kiútként a szórakozást ajánlotta, mivel az a sokféleség révén felszabadít és vigaszt nyújt. Löwenthal értékelésében ezzel a megközelítéssel bizonyos, modernnek tűnő kulcsfogalmak már a 16. században felmerülnek, mindenekelőtt a menekülés a valóságtól, a szórakozás és a „biztonságérzet” (Löwenthal 1973, 31, 33).

A képzeletbeli vita másik résztvevője viszont pontosan ellentétes álláspontot fogalmaz meg. Ami Montaigne esetében a túlélést biztosítja, az Blaise Pascal számára önrombolás, állapítja meg Löwenthal a *Gondolatok* híres 139. paragrafusára hivatkozva. Löwenthal ugyanakkor nem bontja ki Pascal markánsan kritikus szórakozáskonceptióját. A francia filozófus ugyanis a szórakozás tágan értett fogalmát az unalomra adott kényszeres reakciónak tekinti, mellyel az egyén annak az elviselhetetlenségét igyekszik elkerülni, hogy „teljes nyugalomban [...] szenvedélyek, ügyek, szórakozás és tevékenység nélkül” maradjon (Pascal 1983, 70 §, 139. §.). Amit szerinte ilyenkor elkerülni törekszünk, az a teljes tétlenség állapotában adódó tapasztalat, melyben az ember „átérzi semmi voltát, elhagyatottságát, függőségét, tehetetlenségét, ürességét. Lelke mélyéről azonnal rátör az unalom, a gyászos hangulat, a szomorúság, a bánat, a bosszúság, a kétségbeesés” (Löwenthal 1973, 68 §, 131. §).

Pascal tárgyalásában először is rögzíteni kell a zavarba ejtő tényt, hogy a szórakozással kapcsolatban megfogalmazott szerkezetet szinte minden tevékenységre vonatkoztatja. Tanulságos felidézni, hogy még az igazság másokkal folytatott vitában való keresése is olyasminnek tűnik Pascal számára, ami csak az önmagunkra irányuló figyelem elterelését szolgálja: „Így van ez a szerencsétlenségekkel is. És ugyanígy az igazság keresésével: a vitákban is a vélemények küzdelme az érdekes; a meglelt igazság látványa viszont egyáltalán nem okoz örömet” (uo., 135 §). Természetesen elképzelhető, hogy valaki csak a köztöködést, pozicionális birkózást szereti a vitákban, diszkussziókban (németül ezt a *streitlustig* fejezi ki), de mindenképpen túlzásnak tűnik, hogy ne lehetne a vitákat és diszkussziókat az igazság kereséseként érteni. Különösen akkor ez a helyzet, ha olyan területeken mozgunk, ahol az igazság elérésére nincs egyedül

elvégezhető, általánosan elfogadott módszeres eljárásunk, mint például a filozófiában vagy a humán tudományok területein.

Mindenesetre Pascal e koncepció keretében nagyon tágan értelmezi a szórakozást, és voltaképpen bármiféle cselekvést, akár munkavégzést is beleért, ahogyan erre Pavlovits Tamás felhívja a figyelmet (Pavlovits 2014, 174-5). Kurt Flasch szintén hangsúlyozza, hogy Pascal számára bármiféle tevékenység pusztán „*Zerstreuung*”, elterelés vagy szórakozás, *divertissement*, ami valójában hiábavaló kísérlet arra, hogy elterelje a figyelmet az ember nyomorúságáról (Flasch 2021, 311). A német „*Zerstreuung*” kifejezés felel meg talán legjobban Pascal lényegi álláspontjának, amennyiben a „szétszóródás”, „feloldódás” metaforája jól kapcsolható az önmaga elől menekülés, kitérés motívumához.

A szórakozás fogalmának pascali kitágítása viszont azt jelenti, hogy elképzelése nem segít a szórakozás szűkebb fogalmának tisztázásában, hiszen nem tudjuk elhatárolni még olyan, lényegileg más tevékenységektől sem, mint a munkavégzés. Ugyanebből az okból nem használható igazán Pascal azon megfigyelése, mely jogosan állapítja meg, hogy a vadászatot nem a zsákmányért végezzük.² Ezt ugyanis kézenfekvően lehetne magyarázni önmagukért végzett tevékenységek és végeredményükért végzett tevékenységek arisztotelészi megkülönböztetésével, azaz *praxis* és *poiésis* szembeállításával.³ Pascal viszont ezt a különbséget vagy észre, vagy figyelembe nem veszi, és a vadászatot fedőtevékenységnek tekinti, melynek célja, hogy elterelje gondolatainkat saját halálunk vagy nyomorúságaink óhatatlanul felmerülő képzeteiről: „Akik pedig adják a filozófust, s azt hiszik, hogy embertársaik oktanok, mert naphosszat hajszolják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni, nem sokat tudnak az emberi természetről. Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmüket – védelmet nyújt ellene.” (Pascal 1983, 72. §) Pascal ezzel azt sugallja, hogy az emberi figyelem, ha nem foglalják le külsődleges tevékenységek, óhatatlanul a saját halálra és nyomorúságokra terelődik, és ennek tudatos vagy tudattalan elkerülésére szolgálnának a tevékenységek. Saját végességünk és mulandóságunk egyensúlytalansági állapotát fedi tehát el bármilyen, akár instrumentális, önmagáért végzett tevékenység.

Az elfedett egyensúlytalansági állapot indikátora az unalom: „Semmi nem oly elviselhetetlen az ember számára, mint teljes nyugalomban maradni szenvedélyek, ügyek, szórakozás és tevékenység nélkül. Az ember ilyenkor saját semmisségét, el-

² Flasch (i. m.) ezt az emberek önbecsapásaként olvassa, a szöveghely „filozófusok” tévedésére hivatkozik.

³ Lásd ehhez Olay 2008, 38-40.

hagyatottságát, függőségét, gyengeségét, ürességét érzi. Visszafojthatatlanul feltör lelke legmélyéről az unalom, a sötétség, a szomorúság, a keserűség, a bosszúság és a reménytelenség.” (Pascal 1983, 132. §) Idézzük továbbá a király példáját, melynek módszertani értelme – mint később Kierkegaard *Vagy-vagy*ában Néro példája – egy olyan személy helyzete, akinek nincsenek önfenntartási nehézségei és cselekvési lehetőségei tágasak: „ha a király nem talál magának szórakozást, és ideje van elgondolkodnia rajta, mi is ő voltaképpen, akkor ez a bágyadt boldogság nem fog neki elég lelkierőt adni, ezért szükségszerűen az őt fenyegető veszélyekre és a bekövetkezhető lázadásokra terelődik a figyelme, majd végezetül az elkerülhetetlen halálra és betegségekre; úgyhogy ha hiányzik neki az, amit szórakozásnak szoktunk nevezni, boldogtalan lesz” (uo., 139. §). Végeredményben keressük azt, ami leköti bennünket, elszórakoztat, és ezzel eltereli figyelmünket a kízó egzisztenciális tapasztalatokról és megválaszolatlan kérdésekről.

Mindazonáltal megkérdésezhetjük, meggyőző-e Pascal leírása? Valóban unalom, nyomorúság és halál tolnak fel, valahányszor leülünk egy szobában? Még ha el is ismerjük, hogy lehetségesek olyan helyzetek, melyekben zavaróan unatkozhatunk, akkor sem tűnik plauzibilisnek, hogy szükségképpen az emberi élet rögzítetlensége, térbeli és időbeli határoaltsága, kontingenciája és végessége merülnek fel kízó gondolatként. Valójában Pascal egy másik szöveghelyen a szellem gyengeségeként állítja be, ha nem ismerjük fel az evilági élet alaptalanságát: „Mi sem árulkodik jobban szellemünk végtelen gyengeségéről, mint ha nem ismerjük fel az Isten nélküli élet szárnalmas voltát; semmi sem jellemzőbb a szív gonosz hajlamaira, mint ha nem kívánja, hogy igaz legyen az örök élet ígérete” (Pascal 1983, 194. §). Az idézet viszont azt is mutatja, miért van szüksége Pascalnak az evilági tevékenységek radikális talajtalanságának állítására: enélkül az alaptézis nélkül nem lehetne állítani, hogy az ember egzisztenciális nyomora miatt szükséges Isten felé fordulnia. Ha található értelmes tevékenység, akkor legalábbis az esély felmerül, hogy az ellentételezheti a kontingens és véges emberi lény negatív tapasztalatait.⁴ Ezzel szemben Pascal számára a megoldás az (evilági) tevékeny élettől való elfordulás: „ám él bennük ősi természetünk nagyszerűségének emlékeként egy másik, rejtett ösztön is, amely azt súgja nekik, hogy igazi boldogságot csupán a nyugalom nyújthat, nem pedig a tülekedés” (Pascal 1983, 139. §).

Kétségtelenül rekonstruálható, hogy Pascal számára ebben az érvelésben a janzenista augusztinizmus meghatározó, mely a francia gondolkodó számára

⁴ Flasch szerint Voltaire anélkül mond ellent Pascalnak az emberi nyomorúság centralitására nézve, hogy „optimista” lenne. Voltaire védelmébe veszi az ember kifelé fordulását, s ennyiben bírálja azt, hogy Pascal a lelkiismeret vizsgálata és a kontempláció elsőbbségét feltételezve általában véve támadja az emberi tevékenykedést. Ezzel Voltaire a modern emberiség koncepcióját igazolja Pascal monasztikus ideáljával szemben (Flasch 2021, 311).

elismerten a legfontosabb vonatkoztatási keret. Anélkül, hogy a janzenizmus körülhatárolhatóságának kérdésébe bele kellene bocsátkoznunk,⁵ rögzíthetjük, hogy Augustinus alapvető hatása Pascalra jelen összefüggésben a belső ember felé fordulásban jelentkezik. Ismeretes, hogy Augustinus gondolkodásának egyik lényegi lépése a gondolkodó alany, a belső ember felé fordulás: „*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*”.⁶ Jóllehet Augustinust az emberi individualitás felfedezőjének is szokták tartani, mégis a gondolkodó alany, a belső ember felé fordulás nem jelenti minden további nélkül, hogy a saját egyszeri önmagunkkal kell kapcsolatba kerülnünk, mivel a befelé fordulás egyértelműen az Istenhez való eljutást szolgálja (Guignon 2004, 9).

Az Isten felé fordulás voltaképpen az emberi lélek alapvető irányultságának, Isten felé orientáltságának felismerését jelenti: „*fecisti me ad te*”.⁷ Ezzel az Isten felé forduló lélek kerül a filozófia centrumába, s Augustinus gondolkodására nézve ez negatív az jelenti, hogy ami kívül esik ezen a viszonyon, az alárendelt szerepet játszik: „Istenemet és lelkeket akarom megismerni [...], semmi más”.⁸ A saját belsően keresztül megvalósuló odafordulás Istenhez – legalábbis Augustinus változatában – nem egyszerűen eljelentékteleníti, hanem egyúttal morális rosszallás tárgyává is teszi a látható világ megragadását, mivel a világ megismerése, a természet vizsgálata ebben a perspektívában bűnös kíváncsiságnak (*curiositas*) bizonyul: „A valamennyi érzék gyönyörűségében és örömeiben rejlő testi kíváncságon kívül ugyanis [...] lelkünkben is van kívánczóság. Ez a testi érzékekre támaszkodó, de nem testi élvezetet szerző, hanem a test útján tapasztalatokra törekvő hívságos és kíváncsi vágyakozás. A megismerés és a tudomány ürügyével kendőzzük ezt magunkban.” (Augustinus 1982, X. 35). A megismerés és az ahhoz kapcsolódó kíváncsiság ilyen negatív felfogása világos egyértelmű ellenparadigmája Arisztotelész koncepciójának, melynek értelmében minden ember természettől fogva tudásra törekszik.⁹

⁵ Lásd erről Schmidt-Biggemann 1999, 51-65; Hunter 2002.

⁶ Augustinus: *De vera religione*, 72. Merleau-Ponty pontosan az ellenkező eredményre jut: az igazság nem a „belső emberben” „lakik”, sokkal inkább abban a világban, melyet az ember ismer: „*La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. [...] il [le monde] est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites. La vérité n'« habite » pas seulement à l'« homme intérieur » [...], ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît*” (Merleau-Ponty 1945, v).

⁷ Augustinus: *Confessiones* 1, 1,1.

⁸ Augustinus: *Soliloquia* I, 2,7.

⁹ Arisztotelész: *Metafizika* A 980a21.

A belső ember gondolata Augustinus lélekfelfogásával függ össze, amelyben a lélek önmagát mozgató entitás (Platón motívuma, azaz saját változásfolyamatainak az elsődleges eredete), s egyúttal a test mozgásképpen. Az eleven testek (főként: emberek) más értelemben „mozognak”, mint ahogy fizikai testek részt vesznek mozgásfolyamatokban, mivel aktív, nem passzív értelemben, lelki belső világuk miatt „mozognak”, ami lehetővé teszi a spontán önmozgatót. Augustinus a belső vs. külső ember (platóni és bibliai¹⁰) megkülönböztetésére támaszkodva a testet mint „*homo exterior*” értelmezi, amelyet a lélek mint „*homo interior*” irányít. Augustinus ezzel a gondolattal a bensőségesség antropológiájának feltalálója, melynek filozófiai következményeit alig lehet túlbecsülni, mivel ezzel alakul ki az önállóan tekintett „emberi belső” fogalma, mely saját privát térré elgondolhatóvá teszi, hogy a nyilvános, közös világból visszahúzódva azt radikális kételkedés tárgyává tegyék (Cary 2000, 140-2).¹¹

Visszatérve az emberi nyomorúság Pacal-féle leírására, mai elemzésekben találunk hasonló mozzanatokot az unalom elviselésére vonatkozóan. Ma egyes pszichológusok úgy írják le a helyzetet, hogy az unalmat felváltja az impulzusfüggőség. Kortárs pszichoterápiai szempontból feltűnő jelenség, hogy elfeledjük, elveszítjük a képességünket arra, hogy önmagunkkal beszéljünk, mert elárasztanak bennünket az vizuális, digitális ingerek, aminek következtében impulzusfüggőség alakul ki. Egy percig se kell mészálni, elég ránézni az okostelefon képernyőjére, és e gyors ritmus fényében a valós élet lassú és unalmas (Tari 2023). Pascal tárgyalásához képest érdekes párhuzamot fedezhetünk fel abban, ahogy egyes pszichológusok a mára kialakult hiperkonnektivitásról beszélnek, ami az állandó másokhoz való kapcsolódás kényszeres és szenvedélybetegségekre emlékeztető mintázatát jelenti. Ezzel szemben terápiás célból javasolják, hogy meg kell tanulnunk önmagunkkal lenni, azaz képesnek kell lennünk nem másokhoz kapcsolódnunk, vagy azt nézni, hogy mások miként kapcsolódnak másokhoz.

¹⁰ „Tudjuk, hogy a törvény lelki, magam azonban testi vagyok, és a bűn rabja. Azt sem tudom, mit teszek, hiszen nem azt teszem, amit szeretnék, hanem amit gyűlölök. De ha azt teszem, amit nem akarok, elismerem a törvényről, hogy jó, és valójában nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn. Tudom ugyanis, hogy semmi jó nem lakik bennem, azaz a testemben, mert készen vagyok ugyan akarni a jót, de arra, hogy tegyem is, nem vagyok képes. Hiszen nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn” (Róm 7, 14-20).

¹¹ Gareth Matthews olvasatában Augustinus dolgozza ki az antik gondolkodásban ismeretlen egyes szám első személyű nézőpontot (Matthews 2005, 1-6).

Alá kell húzni, hogy Pascal elemzése szerkezetileg Freud szublimációelméletéhez hasonlít. Viktor Frankl egy helyen azt írja Ludwig Binswanger beszámolójára hivatkozva, hogy Freud a filozófiát „semmi egyébnél” nem tekintette, „mint az elfojtott szexualitás egyik legtisztességesebb szublimációs formájának” (Frankl 1997, 37). Ismeretes, hogy Freud a szublimációt a libidóval összefüggésben bontja ki, s korábbi munkáival összhangban a libidót teljesen általános lelki energiának tekint, mely más-más tárgyakat tud megszállni, azokhoz képes kapcsolódni.¹² A szublimáció jelensége az ember azon kísérletei közé tartozik, hogy „az egyéni libidóháztartás problémája” megoldódjon (Freud 1982, 347). Freud a kellemetlen érzés kerülésének egyik útjaként tárgyalja a libidóeltolásokat, „melyekhez lelki szerkezetünk hozzájárul és ez által funkciója hajlékonyságában olyan sokat nyer. A megoldandó feladat az ösztöncélok olyan mértékű áthelyezése, hogy a külvilág tagadása ne érintse őket. Az ösztönök szublimációja kölcsönöz ehhez segítséget.” (Freud 1982, 343) A sajátosan kulturális tevékenységeket (művészet, tudomány) ebben az összefüggésben Freud funkcionálisan értelmezi: céljuk a libido elterelése, átirányítása társadalmilag magasabbra értékelt tevékenységekre, megadva így a művészi és tudományos tevékenységek funkcióját. A libido eltolása alapján véve ösztönáthangolás:

Effajta kielégülések, mint a művészek öröme az alkotásban, fantáziaképeik megtestesítésében, a kutatóké a problémák megoldásában és valóság felismerésében, különös kvalitással rendelkeznek [...] Jelenleg képletesen csak annyit mondhatunk, hogy számunkra „finomabbnak és magasabb rendűnek” tűnnek, azonban intenzitásuk durvább, a primérből ösztönredukciók kielégítésével összehasonlítva csökkentebb; nem rendítik meg testi lényünket. (Freud 1982, 344)

A szublimáció tézise kifejezetten azt állítja, hogy az alantas vágy fennköltté, fenségessé tett, emelkedettnek tartott tevékenység formájában nyerhet kielégítést (Freud 1982, 360).

Pascal eddigiekben követett elemzését úgy összegezzük, hogy a szórakozás megmutatja, létezésünk folytonos menekülés az elől, hogy szembenézzünk azzal a szenvedéssel és nyomorúsággal, ami létünk velejét alkotja. A szórakozás nem más, mint menekülés, kitérés saját lényegünk elől, autoeszképizmus. Mivel a másik emberi lény ugyanolyan nyomorúságos, mint én magam vagyok, ezért lényegében nem tud segítségemre lenni. Eszköze ettől még lehet az autoeszképista tevékenységeimnek: társasági étellel ugyanúgy elfedhetem egzisztenciális nyomoromat, mint a vadászattal, vagy bármilyen más hobbival és öncélú te-

¹² A libido-elképzelés már az 1905-ös *Három értekezés a szexualitásról*-ban megjelenik. Freudhoz lásd Olay 2018.

vékenységgel. Alaposabban megvizsgálva két mozzanatot különíthetünk el itt: a társtalanság és a helyettesíthetetlenség aspektusait, melyből mintha az első lenne fontosabb Pascal számára.

Pascal leírásában kizárólag negatív fényben jelenik meg a „belemérés” egy tevékenységbe, mely olyan szintű is lehet, hogy a tevékenység ideje alatt háttérbe szorul meghatározott, konkrét önmagam. Olyan tevékenységek végzése, melyekhez mélyen kötődöm, melyeket fáradozással együtt szívesen csinállok, vagy melyeket értelmesnek tartok, sajátos helyiértékkel bírnak az ember egzisztenciális háztartásában. Ha efféle tevékenységekre Pascal nyomán úgy tekintünk, mint amelyek egyedül arra szolgálnak, hogy nyomorúságos mivoltunkról eltereljük a figyelmet, akkor az emberi élet fontos boldogság- és értelemforrásait veszítjük szem elől (Olay 2022).

Halál

Végül azt a kérdést érdemes feltennünk, vajon a halál kitüntetett jelenség-e az emberi nyomorúság pascali fenomenológiájában? Ezt támasztja alá a következő paragrafus: „Képzeljünk el magunknak egy csomó embert, láncra verve, egytől egyig halálra ítélve; naponta kivégeznek közülük néhányat a többi szemelátára, akik pedig életben maradnak, a maguk sorsát látva társaikéban, fájdalommal, reménytelenül bámulják egymást, és várják, mikor következnek ők. Ez az emberi sors.” (Pascal 1983, 199. §) Mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy a halandóság itt megfogalmazott tapasztalata nem kizárólag modern élmény, hanem a filozófiai reflexió kezdetétől annak témája. Ezzel szemben egyes egzisztenciális élmények Pascalnál előfeltételezik a sajátosan modern világtapasztalatot, mégpedig annak természettudományos leírásában.¹³ A sokat idézett passzusban megfogalmazott kontingencia élménye biztosan ezek közé tartozik:

Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helye-

¹³ A modern természettudomány által leírt értelemről megfosztott univerzum jellemzését adja pl. Guignon 2004. Az külön kérdés, hogy az értelmességtől megfosztott univerzum milyen értelemelvárások alapján tűnik ilyennek (Luhmann pl. az értelmet „negálhatatlannak” tartja).

zett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*. – E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el. (Pascal 1983, 205–206. §§)

Kiemelhetjük továbbá, hogy a halálra ítétekről szóló markáns paragrafus érdekesen torzító képet ad, amennyiben a hasonlat logikája azt sugallja, az élet fő tartalma a közeli halál várása lenne. Nem elég, hogy az élet a halállal véget ér, még ennél is fontosabb, hogy az élet nem más, mint a nem túl távoli halálra várás. A Ritter-tanítvány Hermann Lübbe határozottan visszautasítja ezt a megközelítést: „Biztosan patológikus lenne, ha állandóan semmi máshoz nem viszonyulnánk, mint ahhoz, hogy saját halálunk előttünk áll” (Lübbe 2004, 168).

Pascal a halál elkerülhetetlenségét kiegészíti azzal a tézissel, hogy a halál gondolatának elviselésében semmiféle szerepet nem tulajdoníthatunk a hozzánk hasonlóan halandó többi embernek. A halál vonatkozásában magányosak vagyunk, embertársainkban vigaszt remélni illúzió:

Mulatságosak vagyunk, hogy a hozzánk hasonlók társaságában keresünk nyugalmat: mivel éppoly nyomorultak és tehetetlenek, mint mi, nem fogunk rajtunk segíteni; egyedül halunk meg. Úgy kell tehát viselkednünk, mintha egyedül lennénk; ám akkor építenénk-e pompás házakat stb.? Habozás nélkül az igazságot keresnénk; és ha mégsem ezt választjuk, csak arról teszünk bizonyosságot, hogy többre értékeljük az emberek megbecsülését, mint az igazság keresését. (Pascal 1983, 211. §)

Könnyen belátható, hogy a másik ember jelentéktelenségét Pascal abból vezeti le, hogy a másik ember is halandó, illetve nyomorult és tehetetlen. De ez abban az értelemben nem következik, hogy egymás számára éppenséggel jelenthetnének emberek olyasmit, ami izolált egyéenként nem érhető el számukra.

Az „egyedül halunk meg” formula egyrészt arra utal, hogy a halálunk saját halál, a meghalásban helyettesíthetetlenek vagyunk. Az én halálomat senki nem tudja átvenni tőlem, ahogy én sem tudom másvalaki halálát átvenni, még akkor sem, ha meghalhatok érte. Szemben sokféle cselekvéssel, teljesítménnyel, a saját halál delegálhatatlan, a saját élet kikerülhetetlen és megváltoztathatatlan lezáródása. Az „egyedül halunk meg” másik dimenziója pedig abban áll, hogy nem tud senki „kísérni”, nem tudja senki „megosztani” velem az élményt, s ezzel azt könnyebbé, elviselhetőbbé, vagy akár szebbé tenni (bizonyos értelemben persze minden élmény olyan, hogy én élem át, nem tudom megosztani az átélést – mi akkor a kitüntetettsége a halálnak?). Alapjában véve ez annak következménye, hogy saját létezéshez tartozó, túl „közeli”, intim élményről van szó, mint ami-

lyen, többek között, a saját testiség, szexualitás megélése. Luthernél elhangzik valami hasonló a Wartburgba menekülés utáni első wittenbergi prédikációban 1522 március 9-ikén: „Mindannyiunkat kötelez a halál, és senki nem fog a másíkért meghalni, hanem mindenki saját személyében önmagáért küzd majd a halállal. ... Én nem leszek akkor nálad, és te sem leszel nálam”.¹⁴ Luther számára nyilvánvalóan annak van alapvető jelentősége, hogy a hit szintén „mindenkinek a maga személyében” ügye. A halál szempontjából való helyettesíthetetlenséget húzza alá azután Heidegger is, amikor a halált helyettesíthetetlen, viszonyíthatatlan lehetőségként (*Seinkönnen*) írja le.

A helyettesíthetetlenség szempontjával egy egzisztenciálisan döntő szerkezethez jutunk, mivel itt olyan tevékenységekről van szó, melyek lényegileg „rólunk” szólnak (emberi kapcsolatok, hivatás, kedvtelések stb.). Minden olyan teljesítmény, munka, szerep, melyekben helyettesíthetőek vagyunk, kevésbé tartozik hozzánk. Ezek a teljesítmények, produktumok, szerepek delegálhatók, amennyiben mások helyettünk elvégezhetik őket. Mindazonáltal összességében nem mondhatjuk, hogy Pascal számára a halál az emberi létezés negativitásának kitüntetett eleme lenne. Nem látszik ugyanis, hogy egy időben nem véges emberi létezés szerinte miért ne lenne ugyanolyan nyomorúságos, korlátozott és tehetetlen.

Konklúzió

A fentiekben követtük, ahogy Pascal a szórakozás jelenségét bírálja, valamint kitértünk a halál elemzésére. A szórakozás kritikájával kapcsolatban arra jutottunk, hogy Pascal egy rendkívül kitért szórakozásfogalmat használ, melybe alapvetően minden tevékenységet beleért. Az ilyen tág értelemben vett szórakozás meggyőződése szerint csak kísérlet arra, hogy ne kelljen szembenéznünk az emberi létezés nyomorúságával. Ebben az értelemben a gyanú hermeneutikájának egy sajátos előfutárával van dolgunk. A halál jelenségével kapcsolatban úgy találtuk, hogy egyes szöveghelyek a halál kiemelt jelentőségét sugallják, amit elsősorban a halállal kapcsolatos helyettesíthetetlenség támaszthat alá. Mindazonáltal Pascal számára ez a mozzanat nem bír tartalmilag kiaknázható jelentőséggel, ahogy az később Kierkegaard és Heidegger gondolkodásában történik.

¹⁴ „Wir sind allesamt zum Tod gefordert, und keiner wird für den anderen sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen... Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir” (idézi Safranski 2022, 37-38).

Felhasznált irodalom

- Adolf, Marian 2006. *Die unverstandene Kultur. Perspektiven einer Kritischen Theorie der Mediengesellschaft*. Bielefeld, transcript.
- Augustinus 1982. *Vallomások*. Budapest, Gondolat.
- Cary, Phillip 2000. *Augustine's invention of the inner self*. Oxford, Oxford University Press.
- Flasch, Kurt 2021. *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*. Vittorio Klostermann.
- Frankl, Victor E. 1997. *Orvosi léleg Gondozás*. Budapest, Kötet Kiadó.
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. In S. Freud: *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327-405.
- Freud, Sigmund 2017. *Három értekezés a szexualitásról*. Budapest, Helikon.
- Guignon, Charles 2004. *Being Oneself*. London – New York, Routledge.
- Hunter, G. 2002. Blaise Pascal. In Steven Nadler (szerk.): *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford, Blackwell, 96-112.
- Kövárý Zoltán 2022. *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába*. Budapest, Eötvös Kiadó.
- Löwenthal, Leo 1973. *Irodalom és társadalom. A könyv a tömegkultúrában*. Budapest, Gondolat.
- Lübbe, Hermann 2004. *Religion nach der Aufklärung*. München, Wilhelm Fink.
- Maase, Kaspar 2019. *Populärkulturforshung. Eine Einführung*. Bielefeld, transcript.
- Matthews, Gareth 2005. *Augustine*. Oxford, Blackwell.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Hammattan.

Olay Csaba 2018. Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció. *Magyar Filozófiai Szemle* 2018/2. 44-66.

Olay Csaba 2022. Absorbed in Play and Gambling: Gadamer and Csíkszentmihályi. *Critical Gambling Studies*, 3(2), 2022. 126–134.

Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Budapest, Gondolat.

Pavlovits Tamás 2014. *Mi egy ember a végtelenben? Pascal értelmezések*. Budapest, Gondolat.

Safranksi, Rüdiger 2022. *Einzeln sein. Eine philosophische Herausforderung*. Fischer Verlag.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm 1999. *Blaise Pascal*. München, Beck.

Tari Annamária 2023. *Hol a boldogság mostanában?* Budapest, Central Könyvek.