Schmal Dániel

„A létezés édes érzése” Az érzékenység filozófiai elméletei a XVIII. századi Franciaországban*

ORCID: 0000-0002-7193-4850

DOI: https://doi.org/10.14232/flea.2026.1.13

The article examines eighteenth-century French philosophical conceptions of sensibility through the notions of “inner sensation” *(sentiment intérieur)* and the “feeling of existence” *(sentiment d’être)*. It argues that sensibility did not function as a unified doctrine but rather as a set of distinct theoretical models articulating different forms of pre-reflective self-awareness. The analysis focuses on Malebranche’s distinction between ideas and *sentiment intérieur*, the latter limiting self-knowledge to the immediate awareness of one’s mental states. Claude Buffier’s rejection of the Cartesian cogito in favor of an irreducible, intimate feeling of existence gives an empiricist turn to the Malebranchian initiative and represents an early form of common-sense philosophy. Lelarge de Lignac radicalizes the concept of *sens intime* by claiming that the self can experience its own existence independently of all sensory content, especially in meditative states. His position is contrasted with Condillac’s sensualist account, which identifies the feeling of existence with the presence of sensory states rather than with pure self-presence. The article concludes by showing how Rousseau transforms these philosophical debates into an affective framework, presenting the “sweet feeling of existence” as a foundational source of happiness beyond pleasure and pain.

Keywords: sensibility, inner sensation *(sentiment intérieur)*, enlightenment psychology, French enlightenment, eighteenth-century Malebranchism

Kulcsszavak: érzékenység, belső érzékelés *(sentiment intérieur)*, felvilágosodás kori pszichológia, francia felvilágosodás, XVIII. századi malebranchizmus

Egy lausanne-i protestáns teológus, Jean-Pierre de Crousaz (1663–1750) a következőképpen határozta meg a gondolat természetét a XVIII. század elején: „a gondolat olyan aktus, amely érződik” vagy – más fordításban – „amelyik érzékeli

* A tanulmány megírását az NKFIH 147141 számú kutatási projektje támogatta. A hivatkozásokban a következő rövidítéseket használjuk: AT = René Descartes: *Œuvres*. Szerk. Charles ADAM – Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. (első kiadás: 1897–1913).; mk. = magyar kiadás; OCR = Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes.* Bibliothèque de la Pléiade. Szerk. Bernard Gagnebin – Marcel Raymond, 5 köt., Paris, Gallimard 1959–1995.; RL = Nicolas Malebranche: *Œuvres de Malebranche.* 2 köt., Szerk. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1. köt. 1979., 2. köt. 1992; TS = Étienne Bonnot de Condillac: „Traité des sensations”. In: *Œuvres philosophiques de Condillac.* Szerk. Georges Le Roy, 1. köt., Paris, PUF, 1947.

magát" *(la pensée est un acte qui se sent).*[1] E meghatározás látszólag a gondolkodás descartes-i hagyományába simul, voltaképpen azonban annak a földcsuszamlásszerű változásnak a filozófiai dokumentuma, amely a XVIII. században az érzésekkel kapcsolatos attitűd terén következett be az európai kultúrában.[2] E változás gyökereit nem a filozófiában kell keresni, ugyanakkor tanulságos utánanézni annak, hogy a kor gondolkodói milyen eszközökkel próbálták meg elgondolhatóvá tenni azt, amit e kulturális preferenciákra utalva nagyvonalúan az „érzékenység" szóval szoktunk visszaadni. Az alábbiakban az érzékenység öt filozófiai modelljét szeretném vázolni annak bemutatására, hogy az érzékenység milyen sokféle és mennyire komplex formákban illeszkedett a felvilágosodás XVIII. századi diskurzusába.

Jean-Pierre de Crousaz meghatározásában nem pusztán az „érezni/érzékelni" fogalom használata az, ami figyelemre méltó, ezt az igét ugyanis korábban is használták a megismerés szinonímájaként. Sokkal fontosabb, hogy e kifejezés Crousaz-nál az önmegismerés reflexív jellegének descartes-i hangsúlyozása helyett az „érződés" közvetlenségét húzza alá: „A mozgás – például egy nyílvessző mozgása – nem érzi önmagát, s nem észleli a létezését. A gondolat azonban pusztán azáltal, hogy létezik, észleli a saját létezését, és nem tud úgy létezni, hogy ne érezné önmagát. Aki nem érzi, hogy gondolkodik, az nem gondolkodik."[3] Ez a szóhasználat tehát egy alapvetően descartes-i ihletésű definíción belül hoz létre hangsúlyeltolódást, amennyiben a reflexív megismerés helyett a közvetlen adódást emeli ki. Ezzel két további filozófiai hagyomány hatását is mutatja. Az egyik John Locke-tól ered, akinek Pierre Coste által franciára fordított fő műve – az *Értekezés az emberi értelemről* (1690) – mély hatást gyakorolt a francia kultúrára.[4] Amikor Crousaz kijelenti, hogy gondolataink az érzés közvetlenségével tárják fel létezésüket, de nem világítják meg saját forrásukat, a belső érzékelés locke-i nyelvét beszéli. Locke szerint ugyanis a gondolatok megismerése a lélek *működéseinek* az ismeretét eredményezi, nem pedig annak

[1] Jean-Pierre de Crousaz: *La logique ou système de réflexions, qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoissances.* 1. köt., Amsterdam, Honoré et Chatelain, 1720. 14.

[2] *L'émergence du mot „émotion"* című tanulmányában Georges Vigarello az érzelmek szemantikájának módosulásán keresztül vizsgálja e folyamatot (In: *Histoire des émotions. De l'Antiquité aux Lumières.* Szerk. uő, 1. köt., Paris, Seuil, 2016. 285–292.). Ugyanezt a változást dokumentálja a testhez fűződő viszony történeti módosulásain keresztül a következő könyvben: Uő: *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps XVI^e–XVII^e siècle.* 1. köt., Paris, Seuil, 2014. Általános áttekintés gyanánt ld. *La sensibilité.* Szerk. Jean-Baptiste Nanta – Stéphane Rey és mások, Neuilly, Atlande, 2023; Christophe Granger – Sarah Rey: *Introduction à l'histoire des sensibilités.* Paris, La Découverte, 2024; valamint Stephen Gaukroger: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760.* Oxford, Oxford University Press, 2011.

[3] Crousaz, i. m., 14.

[4] Locke *Értekezéséről* már első angliai megjelenése (1690) előtt részletes összefoglalást közölt Jean Le Clerc a *Bibliothèque universelle et historique* lapjain 1688-ban. A teljes mű Pierre Coste francia fordításában 1700-ban jelent meg először, majd 1729-ben (az angol eredeti utólagos kiegészítéseivel bővítve) másodszor. Mindkét változatot számos új kiadás követte a XVIII. században. Voltaire *Filozófiai levelei*nek szatirikus hangvételű XIII. darabja (1733–1734) ugyancsak jelentős hatást gyakorolt a recepcióra. Locke franciaországi hatását részletesen dokumentálja John W. Yolton: *Locke and French Materialism* című kötete (Oxford, Oxford University Press, 1991).

a szubsztanciának az ismeretét, amelyikből e gondolatok fakadnak. A másik forrás Nicolas Malebranche, aki korábban *De la recherche de la vérité (Az igazság kutatása)* című művében (1674–1678) úgy alakította át a gondolkodó szubsztanciával kapcsolatos descartes-i tanokat, hogy az aktuális gondolatainkhoz fűződő transzparens viszony helyét az érzés homályos állapota vegye át.

Ez a nyelvi-gondolati rétegzettség annak a koalíciónak a hatását mutatja, amely a kartezianizmus malebranche-i formája és a locke-i empirizmus között jött létre az 1700-as évek elején, s amely mélyen meghatározta a XVIII. századi filozófiai gondolkodást. Ennek a koalíciónak a központi témája a *belső érzés,* amely különböző formákban *(sentiment intérieur, sentiment intime, sens intime)* a francia filozófia alapfogalma a korban.[5] A *belső érzés* kifejezés Malebranche-tól származik. Ha meg akarjuk érteni e fogalom alakváltozásait, az ő elméletéből kell kiindulnunk.

1. Nicolas Malebranche az érzésekről

Malebranche filozófiájának korszakos jelentősége a XVIII. században annak a distinkciónak köszönhető,[6] amelyet a francia filozófus az *érzés* és az *idea* fogalmai között vezetett be. Malebranche filológiai tekintetben helyesen vette észre, hogy a világos és elkülönített *(clara et distincta)* megismerés descartes-i eszménye két különböző evidenciaformát elegyített.[7] Annak bizonyossága, hogy a jelen pillanatban egy tárgyra gondolok – a példa kedvéért legyen ez egy háromszög –, egészen más jellegű, mint az a bizonyosság, hogy az így elgondolt tárgy meghatározott tulajdonságokkal rendelkezik – a háromszöget három egyenes határolja. Az utóbbi kizárólag a tárgy természetével kapcsolatos, és független attól a külsődleges ténytől, hogy a tárgyat az adott pillanatban valaki elgondolja. Malebranche úgy fogalmaz, hogy ezeket a tulajdonságokat a háromszög *ideáját* szemlélve ismerem fel, és olyasmit tudok meg belőle a tér természetéről, ami nem abban a pillanatban keletkezett, amikor én elgondoltam, hanem ettől függetlenül szükségszerűen és örökké igaz. Egy ilyen örök idea Malebranche szerint nem lehet a véges teremtmény elméjének a tartalma (belső tartalmi módosulása), ezért az ideákat

[5] A *sentiment, sens, sensation* kifejezések használata kevéssé konzekvens a korban, jelentésük esetről esetre a szövegösszefüggés alapján határozható meg, ezért ebben a tanulmányban nem teszek kísérletet következetes magyar nyelvű terminológia kialakítására. Reményeim szerint a kontextus valamennyi esetben kellő alátámasztással szolgál a választott kifejezéshez.

[6] Az oratoriánus gondolkodás a XVIII. században igen eleven mind Franciaországban, mind Itáliában. Vö. Émile Bréhier: „Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau". *Revue Internationale de Philosophie*, 1. évf., 1. sz., 1938. 98–120., 103.

[7] Ld. egyrészt Descartes azzal kapcsolatos kijelentéseit, hogy egy, a gondolkodó alany által látott tárgy létezése kétségbe vonható, míg az, hogy látja a tárgyat, kétségbevonhatatlanul bizonyos. (Ennek evidenciáját csupán az a tény szolgáltatja, hogy a tárgy látása a *cogitatio* egy aktuális módosulása, így a dolog a tudat korrelátumaként szükségszerűen létezik.) Ezzel szemben a bizonyosság egy egészen más formája az, ami egy idea tartalmának a kibontásából következik. Bizonyos ideákról elmondható, hogy „noha [...] önkényesen gondolom el őket, mégsem az én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változhatatlan természete" (AT VII. 64., mk. *Elmélkedések az első filozófiáról.* Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. 80.), amelyet evidens módon felismerek, amikor ezt az ideát szemlélem.

meggyőződése szerint Istenben látjuk.[8] Ezzel szemben annak evidens ismerete, hogy a jelen pillanatban egy háromszögre gondolok, nem örök igazság, hanem arra az esetleges és időhöz kötött pszichológiai tényre vonatkozik, amelyet *itt és most* átélek, s amely ezért a jelen pillanatban számomra kétségbevonhatatlanul igaz. A bizonyosság tárgya ebben az esetben egy mentális esemény – tudatos életem egy epizódja –, amely a háromszög képzetéhez hasonlóan kétségbevonhatatlan ugyan, de a háromszög képzetével ellentétben semmit nem világít meg azon a banális tényen túl, hogy az adott pillanatban erre a konkrét dologra (példánkban a háromszögre) gondolok.

Ezt a különbséget fejezi ki Malebranche úgy, hogy a háromszög tulajdonságait a háromszög *ideájá*ban látom, azt a tényt viszont, hogy én most egy háromszögre gondolok, *érzem*.[9] Az érzés tehát arra vonatkozik, ami *itt és most* történik bennem. Malebranche ebben az összefüggésben a *sentir* (érezni) ige mellett a *sentiment intérieur* (belső érzés) és – ennek szinonímájaként – a *conscience* (tudat) kifejezéseket használja. Mivel *én*em lényege a tudatosság (a descartes-i *cogitatio*), amely most bennem történik, arról cáfolhatatlanul tudok,[10] ám ezzel kapcsolatban nem rendelkezem ideával, mert ez az érzés semmit nem árul el nekem önmagam természetéről úgy, ahogyan egy síkidom ideája elárul valamit a tér természetéről.[11] Az érzés csupán azt mutatja meg, hogy *vagyok,*[12] méghozzá meghatározott *módon* – például a háromszög észlelésének az állapotában vagyok. Malebranche mindebből azt a következtetést vonja le, hogy saját magammal kapcsolatban közel sem rendelkezem olyan világos ismeretekkel, mint a tér geometriai szerkezetével kapcsolatban. A háromszög ideája képessé tesz arra, hogy *a priori* (a tapasztalattól függetlenül) megismerjem a háromszög alakú

[8] Malebranche e nézetét azzal is alátámasztja, hogy a kiterjedés ideái – a geometriai formák – végtelenül gazdag tartalommal rendelkeznek, s ezért sem lehetnek a véges elme módosulásai. A háromszög mentális szemlélete újabb és újabb felismeréseket tesz lehetővé a háromszög alakú tér természetéről, s amikor ezekre figyelmem megfeszítésével szert teszek, érzem, hogy egy tőlem független természet tulajdonságait fedezem fel, amelynek gazdagsága mindig meghaladja azt, amit el tudok belőle hódítani.

[9] Malebranche szóhasználata nem teljesen konzekvens, de tendenciáját tekintve világos, hogy az *idea* szó számára szűkebb jelentésű, mint a descartes-i elméletben: az érzések/érzetek, mivel saját létezésünkön és önmagukon (az érzés, illetve az érzet minőségén) túl semmit nem tesznek a megismerés számára elérhetővé, nem ideák.

[10] Malebranche szerint tehát az önmagunkkal kapcsolatos ismeretek alapja az „a belső érzés arról, ami bennünk történik" (Malebranche*, Traité de morale,* 1.5.16; RL 2. köt., 468).

[11] Ahhoz, hogy a háromszög elgondolása a saját természetemről áruljon el valamit, Malebranche szerint nem a háromszög ideáját kellene szemlélnem, hanem saját magam, a gondolkodó alany (vagyis a lélek) ideáját. A lélek ideáját azonban – állítja Malebranche – nem ismerjük, ezért semmilyen introspekció révén nem lehetünk tudatában annak, hogy mi is a lélek és milyen állapotai lehetnek. Ha úgy ismernénk ezt az ideát, mint ahogy a háromszög ideáját, nem kellene *a posteriori,* a tapasztalat révén megismernünk, hogy milyen az ananász íze, hanem *a priori* ebből az ideából tudnánk kiolvasni, hogy lelkünk képes erre a módosulásra (ennek az íznek az érzékelésére).

[12] Az így szerzett ismeretek semmi másról nem tájékoztatnak, mint arról, hogy a bennünk végbemenő lélektani állapotnak megfelelő módon *létezünk.* Ezért „igencsak haszontalan afölött elmélkedni, hogy mi megy végbe bennünk, ha ezzel az a célunk, hogy megismerjük önmagunk természetét. Nem rendelkezünk ugyanis sem lelkünk, sem lelkünk egyetlen módosulásának a világos ideájával sem [...]" (Malebranche, *Traité de morale,* 1.5.16.; RL 2. köt., 468–469.)

tér lehetséges módosulásait, lelkem ismerete azonban csak az átélésen keresztül – vagyis tapasztalati úton – tárhatja fel számomra, hogy milyen létmódokra *(manières d'être)* képes. „Lelkünkkel kapcsolatban csak azt tudjuk, amiről érezzük, hogy bennünk történik. Ha soha nem éreztünk volna fájdalmat, meleget, világosságot stb., nem tudnánk, vajon a lelkünk képes-e ezek befogadására, mert a lelket nem ismerjük az ideáján keresztül.”[13] Malebranche szerint a lélekről szóló tudomány csak empirikus, tapasztalati diszciplínaként lehetséges,[14] a lélek ideája ugyanis számunkra ismeretlen. Lelkünk ezért önmagunk számára nem a világos megismerés terepe, mint Descartes állította. A lélek önmagához pusztán saját érzésein – affektivitásának kétségbevonhatatlan, de kognitív értelemben tartalmatlan állapotain – keresztül fér hozzá, ezért a lélek önmaga számára, mint Szent Ágoston hangoztatta, sötétség.[15]

2. Malebranche recepciója és Claude Buffier az érzékenységről

Az utóbbi évtizedek eszmetörténeti kutatásai világossá tették, hogy a malebranche-i gondolkodás felmérhetetlen hatást gyakorolt a felvilágosodás századára a csatorna mindkét oldalán.[16] E hatás azonban szelektíven érvényesült. A XVIII. századi gondolkodók többnyire zárójelezték mindazt, amit Malebranche az ideákról mondott. Ami az elméletéből megmaradt, s ami ettől kezdve a lélek introspektív önismeretének mértékadó modelljeként szolgált, az a lélek belső állapotainak empirikus tapasztalata. Történetileg fontos fejlemény, hogy amennyiben Malebranche a belső érzés (a *sentiment intérieur*) fogalmával egy tapasztalati pszichológia alapjait vetette meg, tanítása konvergált azzal, amit John Locke mondott önmagunk belső érzékeléséről. Locke szerint a lélekben tapasztalati úton jelennek meg ideák, amelyek különböző dolgokra vonatkoznak, ám amelyeknek jelenlétét a lélek *belülről érzékeli,* s ez a belső érzékelés nemcsak a szóban forgó mentális állapotokat tárja fel, de a saját létezésünkről is bizonyosságot ad. Amikor Locke önmagunk megismeréséről beszél, sorait akár Malebranche is írhatta volna:

[13] RL 1. köt., 349.

[14] Belső állapotaink gondos megfigyelése ahhoz elegendő, hogy önmagunk tapasztalati tudományára tegyünk szert: „Témánk szempontjából az ember megismerése a legszükségesebb valamennyi tudomány közül. Ez azonban tapasztalati tudomány csupán, amely abból a reflexióból ered, amelyet az ember a benne végbemenő dolgokkal kapcsolatban végez. Ez a reflexió ugyanakkor nem tárja fel előttünk a bennünket alkotó két szubsztancia természetét...” (Malebranche, *Traité de morale,* 1.5.17.; RL 2. köt., 469.)

[15] Malebranche ezzel kapcsolatos ágostoni forrásait ld. az *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* című mű 1696-os előszavában, mk. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról.* Ford. Kékedi Bálint és mások. Budapest–Szeged, L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék, 2007. 21–23. Saját elméletével kapcsolatban ld. uitt. 3.4. (mk. 68.): „Fölfedezhetik az örök, változhatatlan és szükségszerű igazságokat az isteni Igében, az örök, változhatatlan és szükségszerű Bölcsességben, de amit önmagukban találhatnak, az nem más, mint gyakran igen élénk, ám mindig homályos és zavaros érzet, *sötétséggel teli* modusz.” (Saját kiemelésem. Ld. még 3.7–8.)

[16] Ld. ezzel kapcsolatban a következő kötetet: *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles.* Szerk. Delphine Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014.

> Ami a saját létünket illeti, nos, azt oly egyszerűen és oly bizonyosan észleljük, hogy egyrészt nem is szorul semminő bizonyításra, másrészt pedig nem is bizonyítható. [...] Gondolkodom, okoskodom, gyönyört s fájdalmat érzek; lehet-e ezek bármelyike is nyilvánvalóbb számomra, mint saját létezésem? [...] Hiszen ha most fájdalmat érzek, nyilvánvaló, hogy éppoly világos észleletem van a létezésemről, mint az átérzett fájdalom létéről [...].[17]

Nem utolsósorban ennek a konvergenciának köszönhető Malebranche és Locke együttes hatása a XVIII. századi francia szellemi életben. Jeffrey D. Burson kutatásainak köszönhetően mára jól látható, hogy a kartezianizmus empirista vonulatának és a locke-i filozófia kontinentális recepciójának ez a koalíciója történetileg az *Unigenitus* bulla 1713-as kibocsátása után vált meghatározóvá a katolikus felvilágosodás jezsuita programjában.[18] Burson a katolikus felvilágosodás két csoportját azonosította Franciaországban. Az egyik a pápai bullát elutasító augusztiniánus, a másik az *Unigenitus*-párti kör. E két szárnyhoz – hangsúlyozva, hogy az elkötelezettség mértéke egyénenként változott és széles skálán mozgott – Burson eltérő intellektuális preferenciákat társít. A felvilágosodás ágostoni programja gallikán és janzenista tendenciákat mutatott, míg az *Unigenitus*-párti oldalon, a jezsuiták körében, Descartes és Malebranche mellett igen nagy szerepet játszott az empirizmus: Arisztotelész, Newton és Locke filozófiája. Az így formálódó programot, amelynek két oszlopa Malebranche és Locke, Burson *jezsuita szintézis*nek nevezi.[19] Ennek az irányzatnak volt kiemelkedő képviselője a jezsuita Claude Buffier (1661–1737).

Buffier ismeretelméleti kiindulópontja egybeesik Locke megállapításával: saját létezésünket „oly egyszerűen és evidensen észleljük, hogy egyrészt nem is szorul semminemű bizonyításra, másrészt nem is bizonyítható". Ez a gondolat, mint láttuk, összhangban áll azzal a malebranche-i elvvel is, hogy önmagunk létezését nem valamilyen ideán keresztül ismerjük meg, hanem érezzük. Mindkét megközelítés eltávolodik a descartes-i *cogito ergo sum* hagyományos olvasataitól, amelyek saját létezésünk bizonyosságát a gondolkodásból levonható következtetésként értelmezték. Buffier határozottan elveti ezt az interpretációt:

> Minden számunkra hozzáférhető igazság első forrása és alapelve az a bensőséges érzés *(sentiment intime)*, amellyel mindnyájan külön-külön a saját létezésünkkel és mindazzal kapcsolatban rendelkezünk, amit önmagunkban tapasztalunk.[20]

---

[17] John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding.* (4.9.3.). Szerk. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. (2011). 618., mk. *Értekezés az emberi értelemről.* Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid, Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 700.

[18] Jeffrey D. Burson: „The Catholic Enlightenment In France From the fin de siècle Crisis of Consciousness to the Revolution, 1650–1789". In: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe.* Szerk. Ulrich L. Lehner – Michael Printy, Leiden, Brill, 2010. 63–125.

[19] Burson, i. m., 65.

[20] Claude Buffier: *Traité des premières vérités.* Szerk. Louis Rouquayrol, Paris, Vrin, 2020. Buffier munkájára a következő kiadás alapján hivatkozunk: *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements.* Paris, la veuve Mauge, 1724. 13.

Buffier tehát úgy véli, hogy létezésünk tapasztalata – ellentétben a descartes-i szkepszis logikájával – nem vonható kétségbe, de nem is támasztható alá érvekkel: „nem észszerű megmutatni az igazságot annak, aki úgy tesz, mintha nem látná, és nem fogadja el azt az első kijelentést sem, amelynek a bizonyossága csalhatatlan: *gondolkodom, érzek, létezem.*"[21] *Gondolkodom, érzek, létezem:* e szavak tekinthetők a descartes-i *gondolkodom, tehát vagyok* legelső áthangolásának abba az irányba, amelyet a század közepén majd a szavojai káplán szavai jeleznek a legtisztábban Rousseau-nál: *érzékeim [...] éreztetik velem létezésemet*.[22] Az önmagamhoz fűződő viszony alapja e megközelítés szerint az a „bensőséges érzés", amely minden pillanatban jelen van a tudat számára, s amely semmiféle érveléssel nem világítható meg, hiszen minden gondolati aktus alapja.

Burson munkája a „belső érzés" fogalmán keresztül is szembeállítható az *Unigenitus*-bullát elutasító augusztiniánus felvilágosodással, amelyhez mások mellett leginkább az oratoriánus rend gondolkodói tartoztak.[23] Ennek a papi kongregációnak volt a tagja korábban Malebranche, de ide tartozott a XVIII. század egyik legeredetibb gondolkodója, Joseph-Adrien Lelarge de Lignac (1697–1762) is, akinek a műveiben ugyancsak kitüntett szerepet játszott a *sentiment intérieur* fogalma. Lignac kiindulópontja teljes összhangban áll Buffier imént idézett elveivel:[24] önnön létezésünk nem következtetés tárgya, hanem olyan igazság, amelynek tapasztalás révén vagyunk a tudatában:

> Saját létezésünk sincs bebizonyítva: akármit mond is Descartes úr, létezésünket *érezzük;* mert nem a »gondolkodom, tehát vagyok« érvnek a szükségszerű következményeként vagyok biztos abban, hogy létezem. A létezés bizonyossága megelőzi a konklúziót: benne van az *én*ben, amely magába foglalja létezésem tudatát.[25]

Az a tény, hogy az *én* magába foglalja – implikálja – a létezésemet, arra utal, hogy a descartes-i következtetés helytálló, csak éppen (állítja a szerző) teljesen felesleges, mert „nem ebből a megfigyelésből merítem vagy erősítem meg a hitemet abban, hogy a létezésem valóságos".[26]

---

[21] Uo.

[22] OCR 4. köt., 570., mk. Jean-Jacques Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről.* Ford. Győry János, Budapest, Papirusz Book, 1997. 195. A fordítást módosítottam. Ld. még az *Erkölcsi levelek* megfogalmazását: „létezni számunkra annyi, mint érezni" *(exister pour nous c'est sentir)*. Jean-Jacques Rousseau: *Le chemin de la perfection vous est ouvert.* Szerk. Henri Gouhier és mások, Paris, Gallimard, 2017. 56. Rousseau elmélkedéseinek a descartes-i meditációkkal való szándékos párhuzamát alaposan tárgyalja Henri Gouhier: *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* című könyvének 2. fejezete (*Ce que le Vicaire doit à Descartes*). Paris, Vrin, 1970. 49–83.

[23] Burson, i. m., 65.

[24] Joseph-Adrien Lelarge de Lignac: *Le témoignage du sens intime.* 1. köt., Auxerre, François Fournier, 1760. 39.

[25] Uo.

[26] Lignac, *Le témoignage du sens intime*, 1. köt., 40.

3. Lelarge de Lignac a belső érzésről

Bár létezésem Lignac szerint nem lehet sem kétely, sem bizonyítás tárgya,[27] hiszen *elemi tény* (egy későbbi kifejezéssel élve: *fait primitif*),[28] azt, hogy e tényt miért nem vonhatjuk kétségbe, kétféleképpen magyarázhatjuk. Vagy azért, mert a kétely mesterséges attitűdje nem képes felszámolni a józan ész eredeti gyakorlatát, amelynél fogva a világ része vagyunk, vagy pedig azért, mert olyan tapasztalatról van szó, amely szerint az *én* tudata a gondolkodás legalapvetőbb feltételeként minden kognitív művelet, így a kétely hátterében is jelen van. Az első megoldás Claude Buffier írásaira jellemző – ez őt bizonyos mértékig a skót *commonsense* filozófia előfutárává teszi –,[29] a második Lelarge de Lignac munkáiban jelenik meg, aki szerint saját létünk közvetlenül átélt tapasztalata megelőz minden tárgyi tartalmat, amelyre a tudat a figyelmét irányíthatja. Lignac elméletének sajátosságát leginkább annak az állapotnak a leírásából érthetjük meg, amelyben ez az utóbbi mozzanat – a tárgyra irányuló figyelem – elmarad, azaz amelyben valaki semmire sem gondol:

> Aki bennem gondolkodik, olykor *a létezés belső érzékére* egyszerűsödik: ez történik velünk abban az állapotban, amelyet hétköznapi szóhasználattal *mélázás*nak *(penser à la Suisse)* nevezünk; a lélek létezésének ez a módozata ilyenkor elszakad minden kívülről jövő, vagy a külsőre vonatkozó benyomástól. Nem érzünk sem hideget, sem meleget, szemeink nyitva vannak, de nem látunk, és nem hallunk; egyfajta tehetetlenségérzés vesz erőt rajtunk, amely ugyanakkor magába foglalja az aktuális és egyedi *(numérique)* létezésünk érzését.[30]

Lelarge de Lignac számára az itt leírt jelenség két szempontból érdekes. Egyrészt annak az igazolását látja benne, hogy egyedi létezésünknek közvetlen, nem inferenciális módon vagyunk a tudatában, hiszen a tárgy nélküli „bambulás" közben is érezzük, hogy vagyunk. Másrészt annak bizonyítékaként idézi, hogy saját létezésünk tudata nem valamilyen más érzeten vagy gondolaton keresztül adott számunkra, hanem – minden tárgyi tartalomtól függetlenül – közvetlen tapasztalatként. Ez a kijelentés ellentétes mind Locke, mind pedig Buffier tanításával; az oratoriánus Lignac szerint önmagunk létezése minden külső érzéki modalitás kizárása után is a maga *egyediségében* tárgya a belső érzékelésnek.

---

[27] Amint François Azouvi megmutatja, Lelarge de Lignacnál a kétely sokkal korlátozottabb szerepet játszik, mint a karteziánusoknál. Ld. François Azouvi: „Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes." *Dix-Huitième Siècle,* 18. évf., 289–293., 290.

[28] A *moi* ugyanis közvetlenül magába foglalja „létezésem tudatát" (uo.). François Azouvi ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy a szerző itt egyfajta közvetlen *érzéket (sens)* csinál a tudatból, amelynek specifikus tárgya a szubjektum – méghozzá az egyedi és minden más alanytól különböző szubjektum – létezése. „Önmagunk létezése nem azért kétségbevonhatatlan, mert egy folyamat végén legyőzi a kételyt, hanem azért, mert soha nem lett komolyan kétségbe vonva." Azouvi, i. m., 290.

[29] Ld. erről Louise Marcil-Lacoste monográfiáját: *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers.* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982.

[30] Joseph-Adrien Lelarge de Lignac: *Élémens de métaphysique. Lettres à un matérialiste.* Paris, Desaint et Saillant, 1753. 23.

Ez a gondolat lényeges eltérést jelent az empirista hagyományhoz képest. Lignac szerint még a tiszta, minden külső hatástól elzárt tudatállapotban is jelen van tehát egy tapasztalat, amely bensőséges kapcsolatban áll saját létezésünk érzékelésével, ezt azonban meglepő módon a tehetetlenség *(inertie)* érzéseként írja le. Ezzel kapcsolatban egy hosszabb magyarázatot is ad, amelyben „Locke egy követőjét” idézi, aki szerint a tehetetlenség állapota szorosan összefügg a lélek puszta létezésének az átélésével: „[a merengés állapotában] a lelken egyfajta tehetetlenségérzés vesz erőt, aminek következtében örökre ugyanahhoz a gondolathoz, talán ugyanahhoz az ideához is tapadna, ha valamilyen hozzá képest külső dolog, amely magára vonja a figyelmet, ki nem rántaná belőle [...]”[31] Laetitia Simonetta úgy véli, e sorok az *Essai sur l’origine des connaissances humaines* című 1746-os munkára utalnak,[32] vagyis Locke szóban forgó követője nem más, mint Étienne Bonnot de Condillac. Valójában azonban szó szerinti idézettel van dolgunk a Diderot–D’Alembert-féle *Enciklopédia* 1751-es első kötetének Állat (Animal) szócikkéből,[33] amelyet Louis-Jean-Marie Daubenton (1716–1800) jegyzett. Daubenton szerint – aki Buffon gróf munkatársa volt az *Histoire Naturelle* köteteinek összeállításában – a tehetetlenség a lélek alaptendenciája, amely mindannyiszor érvényesül, valahányszor külső ingerek nélkül marad. Ez olyankor történik – például az álom kábulatában –, amikor egyrészt gyengülnek a kívülről érkező hatások, másrészt megszűnik a szabadság gyakorlása, mely által a lélek egyéb körülmények között „szemléletről szemléletre halad”.[34] Ilyenkor – mondja Daubenton – a lélek „ugyanahhoz a szemlélethez rögzül, s talán ilyen annak az állapota, aki álomba süllyed, sőt azé is, aki az alvás állapotában van, valamint aki mély elmélkedésbe merül”.[35] Ezekben a helyzetekben a lélek mindaddig megmarad egy konkrét tárgynál, ameddig egy másik benyomás mechanikusan tovább nem taszítja. A tudat működése ilyenkor egészen gépies *(machinal)*:[36] „csak egy mély álomba merült ember lehet olyan gépies, mint egy mély elmélkedésbe merült ember”.

Lignac tehát azzal a Daubenton által festett képpel vitatkozik, amely szerint a lélek szabad akarat híján mechanikusan működik. E felfogás megfelel a létezés érzésével kapcsolatos materialista álláspontnak, amelyre hamarosan visszatérünk, előbb azonban lássuk Lelarge de Lignac kritikáját. Szerinte az enciklopédista kétféle állapotot kever össze. Az első a bambuláshoz hasonló: ilyenkor a lélek valóban tehetetlen; a második azonban – amelyről Daubenton azt állítja, hogy az elsőhöz hasonlóan gépies – a meditáció, amely valójában minden, csak nem gépies, mert a lélek éber erőfeszítését követeli meg:

[31] Uo., 24.
[32] Laetitia Simonetta: *La connaissance par sentiment au XVIII^e siècle.* Paris, Honoré Champion, 2018. 109, 22. jz.
[33] Louis-Jean-Marie Daubenton: „Animal” (szócikk). In: *Encyclopédie*, 1. köt., 1751. 470. URL: https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-2015-0/ (Hozzáférés: 2026. 03. 07.)
[34] Uo.
[35] Daubenton: „Animal” (szócikk), In: i. m., 471.
[36] Uo.

> [A]kik szeretnek elmélkedni, nem fognak egyetérteni azzal, hogy szemlélődésük során a tehetetlenség állapotára redukálódnak, s tisztán gépies állapotban vannak, mivel ellenkezőleg, jól tudják, hogy csakis olyan erőfeszítés által kerülnek az elmélkedésre alkalmas állapotba, amely úgyszólván elzárja a szellemek előtt az agy útjait, s megakadályozza, hogy hírt hozzanak arról, ami a gépben történik.[37]

Lelarge de Lignac tehát a meditációs gyakorlatok tapasztalatára hivatkozva vitatja a lelki jelenségeknek azt a magyarázatát, amelyet az *Enciklopédia* népszerűsít. Nézete szerint az elmélkedések állapotában a lélek valóban kizár minden más benyomást magából, ám ami ennek nyomán marad, az nem a gépies automatizmus, hanem egy speciális állapot, a létezés tiszta érzése: „[E]kkor tehát a lélek oda jut, hogy tisztán érzékeli a létezését: ez az egyetlen idea, amely számára jelen van, s ekkor létének állapota *(façon d'exister)* csupán önmaga érzékelése – *soha nem függetlenebb a géptől*."[38] E dokumentum a létezés érzésére olyan összefüggésben utal, amely jelentősen különbözik nemcsak az enciklopédisták tanaitól, de a jezsuita szintézis megközelítésétől is. Az oratoriánus Lelarge de Lignac itt ugyanis nem csupán a „géptől" független lélek karteziánus gondolatát fogalmazza újra apologetikus céllal, hanem a kor elvárásainak megfelelően tapasztalati filozófiát művel, ám egy speciális tapasztalatot állít előtérbe: azokat a keresztény vallási hagyományokból ismert meditatív gyakorlatokat, amelyek a testi ingerek kizárása után a tiszta figyelem állapotába juttatják el az elmélkedőt. A tudatnak ezzel a mozdulatlanságával azonban nem valamilyen misztikus élmény, hanem egy tiszta jelenlét korrelál: ezt azonosítja Lignac a létezés érzésével.

Amit tehát Lignac valamennyi érzettől függetlenül tesz érzékelés tárgyává, az nem egyéb mint egy olyan *én*, amely szemben áll minden érzettel, mert valamennyit megelőzi mint az észlelés előfeltétele. Ez annyit jelent, hogy a belső önészlelés megelőzi létezésünk minden egyéb modalitását, azaz minden ilyen vagy olyan módon „betöltött" tudatállapotot. Lignac álláspontja ennek megfelelően abban a Descartes óta sokat vitatott kérdésben is eltér Buffier nézetétől, hogy a lélek mindig gondolkodik-e. Nézete szerint a lélek „*tabula rasa,* de egy önmaga tudatában lévő *tabula rasa.* Ebben az értelemben az elme vagy a lélek soha nincs gondolkodás nélkül. Ha más nem, rendelkezik saját létezésének *belső érzésével*."[39] Ily módon az az *én*, aki a belső érzés tárgya, mélyebb szinten helyezkedik el, mint a lehetséges egyéb érzetek, amelyek a tiszta tudatosság e rétegét afficiálhatják. Nem más ez, mint annak az ontológiának a kor követelményeihez igazodó, experimentális nyelven történő rehabilitálása, amelyet Szent Ágoston a *De trinitate* X. könyvében dolgozott ki.

[37] Lignac, *Élémens de métaphysique*, 24.

[38] Lignac, *Élémens de métaphysique*, 25. Saját kiemelésem.

[39] Udo Thiel: „From Intimate Sentiment to Pure Self-Consciousness. Buffier and Lelarge de Lignac". In: *Self and Sensibility. Essays in Eighteenth-Century Philosophy of Mind.* Szerk. Uő., Berlin, Walter de Gruyter, 2025. 73–92., 82.; vö. 30. jz. és Lignac, *Le témoignage du sens intime*, 1. köt., 396, 400., 3. köt., 318.

4. Condillac és az észlelési alapérzet

Amikor Lelarge de Lignac az *én* tiszta érzését függetleníti a gondolkodás tartalmi modalitásaitól, s kijelenti, „[l]ehetetlen, hogy egy szubsztancia, amelyik *önmagában* nem érzi, hogy létezik, érezze, hogy valamilyen módon létezik",[40] e szavakkal nemcsak a Locke–Buffier párostól határolódik el, de Malebranche-tól is, aki – mint láttuk – a belső érzékelést a lélek modalitásainak tudatával azonosította. Étienne Bonnot de Condillac szenzualizmusa ezen a téren közelebb áll a malebranche-i mintához. Amikor 1754-ben az *Értekezés az érzetekről* lapjain a híres szoborhasonlathoz folyamodik, Condillac olyan szervezetet képzel el, amelyen tetszés szerint nyithatjuk meg az egyes érzékszerveket, így a szobor külön-külön tehet szert az egyes érzéki modalitások ismeretére. A legelső érzékszerv, amelyet a szerző utasítása szerint megnyithatunk, a szaglásé, így azt kell megértenünk, mit tudhat önmagáról és a világról egy szaglási érzetekre korlátozott lény. Ezen a ponton azonnal világossá válik, hogy Condillac az érzetet az *én* olyan módosulásának tekinti, amelyen keresztül az alany eredetileg semmi mást nem ismer meg, mint önmagát amint *ilyen* vagy *olyan* állapotban van. „A szaglás érzékére korlátozott szobrunk ismeretei nem terjedhetnek a szagokon túl. [...] Ha elébe tartunk egy rózsát, számunkra olyan szobor lesz, amely rózsát szagol; önmaga számára azonban nem lesz egyéb, mint maga az illata ennek a virágnak."[41] Amint e sorok mutatják, Condillac világos különbséget tesz a szóban forgó szituáció két leírása között. *Számunkra* az elképzelt jelenet középpontjában egy rózsát szagoló szobor áll, míg ezzel szemben a szoborhoz tartozó alany – aki számára ez a legelső információ – képtelen megkülönböztetni önmagát a virág illatától. A szobor *én*je tehát koextenzív az érzettel: az a minőség, amely kellemesen vagy kellemetlenül érinti, még nem tud összekapcsolódni más érzetekkel, amelyek valamilyen tőle különböző realitást jelenítenének meg számára, ezért az illat átélése *ő maga* az adott illatminőség által meghatározott állapotban.

Minthogy a szobor számára adott első érzékelésben még nincsen jelen a tárgyi világ, olyan *én*ről sem beszélhetünk még, amely elkülönül a világtól. Condillac szakít azzal a felfogással, hogy az érzetek, ha zavarosan is, de természetüknél fogva referálnak valamire a világban,[42] így számára az jelenti a döntő problémát, hogy egy tanulási folyamat eredményeként miként szerveződnek ki, és válnak az *én*hez képest idegen dolgok tulajdonságaivá a megfigyelő számára. Ezen a fejlődéspszichológiai úton Condillac a tapintásnak tulajdonított döntő szerepet. Úgy vélte, hogy az *én* mindaddig saját érzetei körébe van zárva, ameddig a tapintás rá nem vezeti arra, hogy léteznek tőle különböző, konstans tulajdonságokkal bíró

[40] „Il est impossible qu'une substance qui ne se sent pas exister en elle-même, se sente exister d'aucune manière." Lignac, *Le témoignage du sens intime*, 1. köt., 342. Idézi: Thiel, i. m., 82. 29. jz. Saját kiemelésem.

[41] 1.1.1–2., TS 1. köt., 224a; mk. Étienne Bonnot de Condillac: *Értekezés az érzetekről.* Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Magyar Helikon, 1976. 19.

[42] Az érzetek inherens referencialitásának kérdése Descartes-tól kezdve – aki kétértelmű kijelentéseket tett e kérdéssel kapcsolatban – a kora újkori észleléselméletek meghatározó problémája. Descartes lehetséges értelmezéseihez ld. a következő írásomat: „Az érzékelés nyelve a XVII. században". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–51. évf., 2. sz., 2007. 1–19.

létezők.[43] Míg az említett ősállapotban az egyes érzetek csupán önmaguk élményei, s nem valamilyen idegen valóság jelei, jelenlegi tudatunkban ezt az egységet már maga alá temette a tapintás által módosított, s ekként megszokott világtapasztalat, az a konstruktum, amelyben az érzeteknek jelentésük van: részint külső tárgyakra, részint a velük szemben álló *én*re utalnak. Condillac érdeklődése középpontjában ennek megfelelően az átmenet, az a transzformatív jelentésképződés áll, amelynek során a lélek eredetileg üres élményei szemantikára tesznek szert, s önmaguk helyett egy stabil kontúrokkal rendelkező világot kezdenek el reprezentálni az alany számára.

Ha a *sentiment intérieur* condillaci párhuzamait keressük ebben az elméletben, annak az időszaknak az archeológiáját kell rekonstruálnunk, amelyben a tapintás még nem tanította meg az alanyt a külső valóság mibenlétére. Condillac ezt az állapotot az említett jelentésképződés – egyfajta mentális kozmogenezis – kiindulópontjának tekinti. Ehhez egy újabb feltevéssel él, amelynek segítségével már nem az *én* és az érzéki élmény egybeesését, hanem az érzékelés nullfokát kívánja megvilágítani.

> Ha a szobrunkhoz semmiféle test nem ér hozzá, és ha nyugodt, langyos levegőben helyezzük el, ahol sem növekedni, sem csökkenni nem érzi természetes hőmérsékletét, akkor alapérzésére *(sentiment fondamental)* korlátozódik, és létezéséről is csak onnan tud, hogy a mozgás, melynek életét köszönheti, elmosódó benyomást vált ki benne.[44]

Ez az ingerszegény szituáció, amelyben Condillac szerint láthatóvá válik a belső érzékelés alapformája, kontrasztba állítható azzal a helyzettel, amelyre Lelarge de Lignac utalt, amikor a testi hatások alól kivont lélekről beszélt. Condillac az így kapott minimális élményt kapcsolja össze a létezés érzésével: minél erősebbé tesszük az egyenletes alapérzést, szobrunk annál „élénkebben érzi létezését" *(elle sentira plus vivement son existence).*[45] A condillaci alapérzés azonban szemmel láthatólag nem az *én* tiszta megtapasztalása, mint Lignacnál, hanem mindig valamilyen érzettartalomhoz társul, mert – amint az idézet mutatja – minden esetben valamilyen változást („mozgást") feltételez az észleleti mezőben. Enélkül e mező különbségei kiegyenlítődnének, és a tudat intenzitása radikálisan csökkenne. Annak érzése, teszi hozzá Condillac, „ami bennünk végbemegy, néha

[43] A tapintás e meghatározó szerepét Condillac részint abból vezeti le az *Értekezés az érzetekről* 2. részében, hogy egyedül ennek az érzéknek köszönhetően van tapasztalatunk arról az ellenállásról, amelyet egy tárgy kifejt az érzékeléssel szemben. Amikor önmagunkat tapintjuk, egyszerre szerzünk ismeretet arról, ami tapint, s arról, ami tapintva van, azaz, ami a tapintással szemben szilárdnak mutatkozik. Egyszersmind azt is felismerjük tehát, hogy e kettő nem tud egymásba hatolni. Amikor ezzel szemben egy idegen testet megérintünk, az aktív tapintásnak nem felel a tapintott tárgyban olyasmi, amiben az észlelő énje önmagára találhat, ezért ami itt a szilárdság forrásaként jelentkezik, az valami idegenként, az *én*en kívül létező tárgyként mutatja magát. Ld. a 2.5. fejezetet.

[44] 2.2.1., TS 1. köt., 251b., mk. 110.

[45] 2.2.3., TS 1. köt., 252b., mk. 112. Condillac e művében a „létezés érzése" kifejezés *sentiment d'existence (sentiment de son existence)* formában az 1.5.1-ben fordul elő (TS 1. köt., 238a., mk. 66.).

annyira gyenge, hogy semmi emlékünk sem marad arról, amit éreztünk. Ilyenkor alig érezzük, hogy létezünk..."[46] Condillac az ingerek hiányát egyfajta álomként, kábultságként *(assoupissement),* vagy letargikus állapotként írja le, és azt állítja, hogy mindaddig ez jellemzi az alanyt, ameddig egy érzet ki nem emelkedik a homogén észlelési mezőből, hogy magára vonja a figyelmet.[47] Az alapérzés e szegénysége szöges ellentétben áll tehát azzal, amit Lelarge de Lignac az ingerek hiányáról, arról a deprivációs állapotról mondott, amely nála nem az öntudat gyengülésével, hanem az *én*tapasztalat intenzív és letisztult formájával járt együtt. Condillacnál ez éppen fordítva van: az alany önérzékelése oly módon esik egybe az élmény tartalmával, ahogyan Lignac szerint soha. Condillac elmélete tehát élesen elüt Lignac tanításától, ugyanakkor összhangban áll az enciklopédisták megközelítésével: amilyen mértékben közelít a tudat a létezés puszta érzéséhez, olyan mértékben tompul el az önmaga tapasztalata is, hiszen az *én* nem választható el az érzettől.

Mint említettük, Condillac elmélete számos tekintetben közel áll a malebranche-i előzményekhez. Nemcsak az a meggyőződés rokonítja vele, hogy az *én* tapasztalata koextenzív az őt afficiáló érzésekkel, s így minden érzésben önmagát ismeri meg csupán, hanem az a restriktív vonás is, hogy a lélek minden egyes modalitása – magában nézve – híján van a kiterjedés képzetének. Amint a szobor fogalmaz arról az érzetek tömegét tartalmazó állapotról, amikor a tapintás még nem ismertette meg a dolgok kiterjedésével: „egyetlen pont voltam csupán".[48] Mindkét szerzőnél elmondható továbbá, hogy az érzetek oly módon kezdenek el reprezentálni, hogy összekapcsolódnak az alanytól független kiterjedés képzetével, amelyet Malebranche-nál az isteni elme, Condillacnál viszont a tapintás biztosít. Az érzetek mindkét esetben a térbeliség így kapott keretéhez fognak ezután csatlakozni, oly módon, hogy a lélek saját létmódjait tőle független tárgyaknak kezdi tulajdonítani. Condillac alábbi kérdését ezért akár Malebranche-nál is olvashattuk volna: „Mi vagyok én [...], és mi voltam? Mik ezek a hangok, szagok, ízek, színek, melyeket egymás után a saját létezési módjaimnak *(manières d'être)* tartottam, és amelyeket most mintha elvennének tőlem a tárgyak?"[49] A condillaci érzés számos tekintetben hasonlít tehát a malebranche-i előzményekre. Közösen vallják, hogy a színes, illatos, zajokkal teli világ a lélek

[46] 4.7.4., TS 1. köt., 309b., mk. 299.

[47] Uo. Condillac annak a medvék által nevelt, vad és beszélni képtelen gyermeknek az életét jellemzi ezekkel a szavakkal, akit Litvánia erdőségeiben találtak 1694-ben.

[48] 4.8.1.: [...] *je n'étois qu'un point,* TS 1. köt., 310b., mk. 301., vö. 2.2.2., 252a., mk. 111. E kijelentéseknek látszólag ellentmond a tapintás által nem támogatott látás elemzése, ott ugyanis azt találjuk, hogy a szobor *én*je egyszerre számos *egymáson kívül elhelyezkedő* színben van jelen. Valójában azonban nincs szó ellentmondásról. Condillac ugyanis világossá teszi, hogy bár a szobor „[...] [é]nje egyszerre az összes szín, amely egy időben módosítja", nem érzi magát kiterjedt felületnek, mert a színek benyomásai a tapintás segítsége nélkül nem tudnak térben elrendeződni. Ezért úgy érzi, hogy „énje vég nélkül ismétlődik", s mivel vizuális határt az exterioritás tapasztalata (vagyis tapintás) nélkül nem ismer, „önmagát úgyszólván végtelen nagynak látja: mindenütt az énje van, s az énje minden" (1.11.8., TS 1. köt., 248b., mk. 98.). Ez a meghatározatlan nagyság és a pontszerűség ugyanannak az exterioritás nélküli tapasztalatnak a két oldala.

[49] 4.8.1., TS 1. köt., 310ab., mk. 301.

belső állapotainak kivetítése révén születik meg s az így megkonstruált tárgyi világ „az én létem rovására létezik”.[50] Ám ennek a változásnak az értékelése a két szerzőnél mélyen ellentétes. Míg Malebranche-nál a projektív folyamat egy veszedelmes illúzió születése, hiszen a lélek saját szellemi állapotai kezdenek el a tárgyak *anyagi* tulajdonságainak tűnni, addig Condillac ugyanezt a folyamatot egyértelmű tapasztalati gazdagodásnak tekinti. Az *én* saját állapotainak kivetítése során „szétosztja kincseit a természetben; pazarul feldíszíti vele a helyeket [...], s elbájoló látvánnyá teszi az eget és a földet, mely minden fenségét csupán annak köszönheti, hogy a látás saját érzeteibe öltözteti”.[51]

Ez a magyarázata annak is, hogy a kezdeti állapot rekonstruálása Condillac számára nem hordoz romantikus felhangokat: a világgal való eredeti egységben az *én* teljes mértékben kiszolgáltatott az érzeteknek. A kezdeti állapot érzetek káosza, a differenciálódás pedig – amelynek során a kontúrokkal rendelkező tárgyak mintegy kiszakadnak az *én*ből – nemcsak rendet vág az érzetek között, hanem újabb és újabb élvezeteknek is a forrása. A tanulási folyamat ugyanis kimüveli az elmét, s a csiszoltság kultúrájának megfelelően olyan tapasztalatokra teszi képessé, amelyekhez faragatlan állapotában nem fért hozzá, hiszen érzetei „eleinte csupán kevés és durva élvezetet nyújtottak”.[52] Ezzel szemben a gyarapodó tapasztalat és az érzetek megfigyelése az lesz az alany számára, „ami a véső a szobrász számára, aki tökéletes szobrot fedez fel az alaktalan kőben”.[53] Jól látható, hogy az érzetekkel koextenzív *én* eredeti állapota itt nem eszményi: „aszerint, hogy mennyire ügyesen bánnak ezzel a vésővel, látni fogják, mint bontakoznak ki az érzeteikből új ismeretek és örömök”.[54]

5. Rousseau és a létezés érzése

Jean-Jacques Rousseau számos alkalommal említi a létezés érzését. 1756. augusztus 8-i levelében a leibnizi *Teodícea* egy gondolatmenetéhez csatlakozva amellett érvel, hogy az élet minden baj és szenvedés dacára jobb, mint a nemlét. Ám a pozitívumok és a negatívumok számszerű összegzése helyett újszerű megfontolással áll elő, amikor kijelenti: az emberek „a jó és a rossz összehasonlítása közben mindig megfeledkeznek a létezés *édes érzéséről (le doux sentiment d’existence),* melyet minden más érzettől függetlenül érzünk”.[55] Aligha merész feltevés Rousseau e szavaiban Lelarge de Lignac hatását látni. Az a kijelentés, hogy a

[50] 4.8.2.: *au dépens de mon être*, TS 1. köt., 311a., mk. 303.
[51] 4.8.3., TS 1. köt., 312a., mk. 307–308.
[52] 4.9.1., TS 1. köt., 313b., mk. 313.
[53] Uo.
[54] Uo.
[55] OCR 4. köt., 1063., mk. Jean-Jacques Rousseau: „Levél Voltaire-hez, 1756. augusztus 8-án”. Ford. Kis János. In: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája.* Szerk. Ludassy Mária, Budapest, Gondolat, 1975. 310–331., 315. A mű keletkezéséhez ld. George R. Havens: „Voltaire, Rousseau, and the »Lettre sur la Providence«”. *PMLA,* 59. évf., 1. sz., 1944. 109–130. A „létezés érzése” kifejezésnek az egész rousseau-i életműre kiterjedő magyarázatához ld. David Gauthier monográfiáját: *The Sentiment of Existence.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Ld. még *Le sentiment de l’existence. Lectures des* Rêveries du promeneur solitaire *de Rousseau*. Szerk. Thierry Belleguic – Philip Knee, Paris, Hermann, 2021.

létezést „minden más érzettől függetlenül" érezzük, nem más, mint annak a tézisnek a rövid összefoglalása, amely az újdonságot jelentette Lignac megközelítésében. Ez nem meglepő. Rousseau mind olvasmányait, mind személyes ismeretségeit tekintve közeli kapcsolatban állt az oratoriánus kongregációval.[56] Elegendő ebben az összefüggésben a *Vallomások* hatodik könyvére utalni, amely elárulja, hogy a fiatal Rousseau legkedvesebb olvasmányai között ott voltak Malebranche és más oratoriánus szerzők munkái. Ezeket bevallása szerint az tette számára vonzóvá, hogy a tudományt kegyességi szempontokkal elegyítették.[57] De utalhatunk az idős Rousseau utolsó, befejezetlen könyvére, *A magányos sétáló álmodozásai*ra is, amelyben a szerző ugyancsak megemlékezik az oratoriánusokról, akiket – mint írja – „szerettem, becsültem, akikben vakon megbíztam".[58] Pierre-Maurice Masson szövegszerű párhuzamok alapján valószínűsíti, hogy Rousseau közel állt „az oratoriánus–neo-malebranchiánus körhöz", és ismerte Lelarge de Lignac bizonyos munkáit.[59] De akár közvetlen hatásról van szó, akár konvergens tanokról, Rousseau szemmel láthatólag Lignac szellemében válaszol arra az alapvető kérdésre, amelyet néhány évvel később így ad a szavojai káplán szájába:

> Van-e közvetlen tudatom létezésemről, vagy pedig csak érzékletek útján veszek róla tudomást? [...] Mivelhogy folytonos érzékelések hatnak rám, részint közvetlenül, részint az emlékezet útján, vajon miképpen tudhatom meg, hogy az *én* érzékelése olyasvalami-e, ami ezen érzékeléseken kívül van, s hogy létezhet-e tőlünk függetlenül?[60]

Rousseau egyértelműen a második lehetőséget fogadja el, amely mellett Lignac is elköteleződött, s amely szerint valamennyi külső és belső érzettől megkülönböztethető egy speciális érzés, amelynek tárgya maga a létezés.[61] Említett levelében Rousseau erre az érzésre alapozza a leibnizi optimizmus védelmét. Amikor ugyanis a negatív és a pozitív élmények arányát mérlegeljük, akkor a létezés tapasztalata döntő súlyt jelent a mérleg egyik serpenyőjében.

---

[56] Ld. ezzel kapcsolatban Pierre-Maurice Masson alapos jegyzeteit *A szavojai káplán hitvallásá*nak általa szerkesztett kritikai kiadásában: *La «profession de foi du vicaire Savoyard» de Jean-Jacques Rousseau.* Fribourg–Paris, Librairie de l'université – Hachette, 1914. 81. jz.; Bréhier, i. m.

[57] OCR 1. köt., 232–233. és 242., mk. Jean-Jacques Rousseau: *Vallomások.* Ford. Benedek István – Benedek Marcell, Budapest, Magyar Helikon, 1962. 229–230. és 239.

[58] Első séta, OCR 1. köt., 999., mk. Jean-Jacques Rousseau: *A magányos sétáló álmodozásai.* Ford. Réz Ádám, Budapest, Európa, 1997, 10.

[59] Masson, i. m., 81. jz.

[60] OCR 4. köt., 570–571. mk. Rousseau, *Emil*, 195. A fordítást módosítottam.

[61] A lignaci olvasatot némileg gyengíti az a sztoikus hangszerelésben előadott változat, amelyik az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* második részének elején található: „Az ember első érzése létezésének érzése volt, első gondja pedig önmaga fenntartása." (OCR 3. köt., 164., mk. In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Szerk. Ludassy Mária, Ford. Kis János, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 122. A fordítást módosítottam) Mindez persze akkor jelent csak nehézséget, ha az „elsőt" valamilyen fejlődéstani értelemben vesszük, mert akkor ez azt implikálja, hogy saját létezésének érzése nem mindig sajátja az élőlénynek. Határozottan ebbe az irányba mutat az *Émile* első könyvében előadott fejlődéselmélet.

A létezés érzése azonban Rousseau-nál nem közömbös információ arról, hogy vagyunk, hanem – mint láttuk – édes érzés: *doux sentiment.* Condillacnál és Malebranche-nál a létezés érzése önmagában soha nem édes, kellemessé vagy kellemetlenné csak az érzetek tehetik. Ezzel szemben a létezés „édes érzését" Rousseau olyan pozitív alaphangoltságként jellemzi,[62] melyet a tárgyak által kiváltott affektusok eltakarnak a szemünk elől. Amennyiben képesek vagyunk ezt az alapvetőbb hangoltságot is figyelembe venni, s nem pusztán a tárgyak által keltett örömöket és fájdalmakat leltározzuk, a létezésnek affektív rétege visszaadhatja hitünket a teremtés jóságában.

Ha Rousseau idézett szavait a lignaci tézisek felől olvassuk, új irányból válik értelmezhetővé *A magányos sétáló* ötödik sétájában leírt, sokat elemzett élmény is, amely a létezés érzésével kapcsolatos dokumentumok legismertebb darabja. Rousseau a Saint-Pierre szigeten töltött napokra emlékezve felidézi az „édes *far niente*" óráit, azokat a semmittevésbe merült álmodozásokat, amelyeknek „sem határozott, sem állandó tárgyuk nem volt".[63] A tárgyak hiánya egy határhelyzet tapasztalati leírásának tekinthető: a *rêveries* olyan állapot, amelyben a képzetek rendezett egymásutánját az asszociációk cél és elvárások nélküli áramlása váltja fel. Bár a „bolyongás, a lebegés, az álmodozás, a kalandozás, a kószálás és az ábrándozás"[64] állapota nem a Lignac által leírt révedezéssel azonos, de ugyancsak a gondolatokat összetartó normatív erő gyengülését jelzi, miközben annak az *én*nek a felszámolódását is láthatóvá teszi, amelyet a *Vallomások* az élettörténet egységévé igyekeztek integrálni. Ebben az állapotban ugyanis a külső ingerek monotóniája és a gondolatok csapongása kioltja a tárgyak közé merült személyes létezés szokványos formáit.[65]

Ebben az élményben mintha fordított irányban járnánk be a condillaci szobor útját. Azok a jelek, amelyek a hétköznapi észlelés rendszerében egyszerre biztosítják a tárgyi világ és az *én* koherenciáját (úgy, ahogy ezek Condillacnál a perceptuális tanulás során kialakultak), e monoton tapasztalatban elhalványulnak, és elveszítve szemantikai töltetüket, pusztán az idő tagolásának természeti formáivá – jelentés nélküli ritmikus benyomásokká – fakulnak.

> A víz apálya és dagálya, egyhangú, de időnként emelkedő mormolása lankadatlanul ostromolta fülemet és szememet, pótolva a belső indulatokat [...], s lehetővé tette, hogy *örömnek érezzem a létezést,* a gondolkodás fáradtsága nélkül. Időnként valami gyönge és röpke gondolat merült föl bennem a világi dolgok mulandóságáról, amelynek képét a víz szine mintegy tükörként tárta elém, ezeket a könnyű benyomásokat azonban csakhamar elmosta az a folyamatos és egyenletes ritmus,

[62] Ezzel ellentétes azonban, amit a *Julie ou la nouvelle Héloïse* III. részének 16. levelében olvasunk (válasz): *Ainsi nous recommençons de vivre pour recommencer de souffrir, et le sentiment de notre existence n'est pour nous qu'un sentiment de douleur.* (OCR 2. köt., 336.)

[63] V. séta, OCR 1. köt., 1042. és 1044., mk. 75. és 78.

[64] Az V. és a VII. sétában (OCR 1. köt., 1044–1069., mk. a 79. és a 115. oldal között) elszórtan szerepelnek ezek a kifejezések.

[65] V. séta, OCR 1. köt., 1045., mk. 80. Ld. az alábbi idézetben.

> amelyben ringatóztam, s amely lelkem tevékeny közreműködése nélkül is [...] lekötött.[66]

E „lekötöttség" a csónakban cél és irány nélkül sodródó szemlélő számára nem az érzetek hiányát, hanem a külső ingerekkel való maradéktalan együttmozgást jelenti. „Minden szüntelen átalakulásban van ezen a földön" – olvassuk néhány sorral később. A sodródás megszüntet minden ellenállást ezzel az átalakulással szemben, az alanynak nem kell kezdeményeznie vagy kontrollt gyakorolnia az események fölött: „nem kell felidézni a múltat, sem belegázolnia a jövőbe; [...] az idő nem létezik számára, s a jelen örökké tart, bár tartama nem észlelhető és nincs benne semmi szakaszosság, sem pedig hiányérzet vagy öröm, élvezet vagy fájdalom, vágy vagy félelem...".[67]

Ez az állapot szemmel láthatólag nem az észlelés hiányát jelenti, de az észlelés egyik fontos funkcióját, a *kontrasztot* szünteti meg. A kontraszt az észleleti mezőnek az a tulajdonsága, amelynél fogva információkkal szolgál, mert a háttér és az előtér megkülönböztetése, valamint a tárgyi mintázatok elválasztása révén jelentéses struktúrára tesz szert. Az észlelési mező Condillacnál e különbségeknek köszönhetően állítható vonatkozásba a korábbi tapasztalatokkal és a jövőbeli célokkal. A Rousseau által leírt állapotban azonban a jelenlét tiszta tapasztalata veszi át a jelentések helyét.[68] Ebben áll nála „a puszta létezés érzése" *(sentiment... seul de notre existence)*.[69]

A szervezett gondolkodási folyamatok bomlása annak az autobiografikus *én*nek a krízisét jelenti Rousseau-nál, amely a hétköznapokban szenvedések és az aggodalmak forrása, de nem implikálja annak a mélyebben fekvő *én*nek a szétesését, amelyhez a létezés érzése kapcsolódik. Sőt, Rousseau ebben az állapotban önmaga „összeszedéséről" beszél *(rassembler... tout son être)*.[70] E tény ismét megerősíthet bennünket abban a hitünkben, hogy akár közvetlen hatásról, akár puszta konvergenciáról van szó, itt is a lignaci modellel van dolgunk. Az érzettartalmak és a hozzájuk kötött *én*funkciók elhalványodása (akárcsak Lignacnál révedezés közben) önmagunk létezésének egy alapvetőbb formáját teszi láthatóvá s engedi szóhoz jutni.

Ám Rousseau-nál ez az érzés nem önmagában áll, hanem – összhangban a korábban mondottakkal – a boldogság érzésével azonos, ami lényeges különbséget jelent a lignaci modellhez képest. A létezés érzése Rousseau-nál érzelmileg telített állapot, amelyik mintegy magába szívja, vagy magából bocsátja ki azt az atmoszférát, amely az élettörténet felszíni eseményeinek affektív töltetét adja. Erre hívja fel a figyelmünket az a különös körülmény, hogy az az időszerkezet, amely itt a társadalomtól elszigetelt személy leírásában úgy jelenik meg mint a

[66] Uo.
[67] OCR 1. köt., 1046., mk. 81–82.
[68] Ld. Hans Ulrich Gumbrecht híres megkülönböztetését jelenlét- és jelentéshatás között: *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít.* Ford. Palkó Gábor. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010.
[69] OCR 1. köt., 1046., mk. 82.
[70] Uo.

létezés érzésének a magyarázata, a *Vallomások* lapjain is felbukkan, ott azonban egy konkrét életszakasz jellemzéseként: „[é]letem rövid boldogsága kezdődik itt, azok a békés, de röpke pillanatok, amelyeknek jogán elmondhatom, hogy éltem. Drága és visszasírt pillanatok!”[71] Ezzel az időszakkal kapcsolatban mondja Rousseau: „Nem éreztem önvádat a múlt miatt, megszabadultam a jövő gondjaitól, lelkemben folyvást uralkodott az az érzés *(sentiment),* hogy élvezzem a jelent.”[72] Rousseau-nál tehát a létezés puszta érzése által meglelt *én* az, amely átéli a dolgokat, képes magába gyűjteni mindazt, ami az éber – rendezett és elbeszélhető – életben s az ehhez tartozó, konstruált *én*ben *valóságos,* következésképp eleve kimondhatatlan volt: „de ami nem volt se szó, se tett, még csak gondolat sem, csupán érzékelés és érzés, azt hogyan beszéljem el, ha boldogságom más tárgyát nem fedhetem föl, mint magát az érzelmet?”[73]

ELTE HTK Filozófiai Kutatóintézet
PPKE BTK Filozófia Tanszék
schmal.daniel@abtk.hu

[71] Rousseau, *Vallomások* VI. OCR 1. köt., 225., mk. 223.
[72] OCR 1. köt., 244., mk. 241. Ugyanezzel a gondolattal találkozunk továbbá a *Második értekezés*ben is (I. rész), ám sokkal negatívabb hangszerelésben, hiszen a létezés érzése ott a természeti állapotban élő ember ambivalens jellemzésének részeként jelenik meg: „Lelkét semmi nem dúlja föl, s e lélek teljesen átadja magát a jelenbeli létezés érzésének; a jövőről fogalma sincs, még a legközelebbi jövőről sem. Tervei pedig ugyanolyan korlátozottak, mint ismeretei, s alig terjednek túl az aznap estén.” (OCR 3. köt., 144., mk. 99.) Érdemes megjegyezni, hogy itt (vö. uo., mk. 98.) ugyanúgy egyfajta monotónia előzi meg a létezés érzésének felbukkanását, mint *A magányos sétáló álmodozásai*ban.
[73] Rousseau, *Vallomások,* mk. 223.