

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXX. KÖTET

2018. 4. FÜZET

Szóbeliség, írásbeliség és filozófia

*

Affektív elmék

*

Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

*

Jacques Rancière és az esztétika politikája

*

Giorgio Agamben és az esztétika destrukciója

*

Az épületek elhajlása

*

A szabadság mint a lét struktúrájának meggyengítése

*

Az erőszak politikai elgondolhatóságáról. Támpontok egy hipotézishez

*

Hazugság és politika

*

Fenntarthatóság és népesedés: globalizmus vagy lokalizmus

*

Totális fogyasztás és értéktudat a boldogság labirintusában

*

Az alkalmazás filozófiai aktualitása

*

Műhely

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2018

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,
Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi,
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi
Szakosztályainak közlönye
A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Feyné Vincze Mária, Ilyés Szilárd Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtítkár),
Tánczos Vilmos, Varga P. Ildikó, Veress Károly

A szám szerkesztője

Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176

Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 România, e-mail: titkarsag@eme.ro

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



nka
Nemzeti Kulturális Alap

Megvalósult
a Magyar Kormány
támogatásával



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári

IDEA nyomdában

Felelős vezető

Nagy Péter

Ullmann Tamás

Szóbeliség, írásbeliség és filozófia

A filozófia egyik klasszikus kérdése arra irányul, hogy a nyelv vajon befolyásolja-e, netán egyenesen meghatározza-e a gondolkodást, vagy a gondolkodás öröknek és változatlanul tűnő eszméihez képest a mindenkori nyelv csupán külső öltözet. A kérdés már az antikvitásban felbukkan, de igazán fontossá a felvilágosodás korától kezdve válik, amikor megindulnak a különféle spekulációk a nyelv eredetéről Condillac és Rousseau felfogásától kezdve egészen Herder és Humboldt elméletéig. Végző soron minden nyelvfilozófia közvetve vagy közvetlenül állást foglal a nyelvi relativizmus kérdésében. Most azonban nem az egész kérdéskörrel lesz szó, csupán egy olyan elméleti megközelítésről, amely a 20. század hatvanas éveiben jelenik meg. Ez az új irány a nyelv gondolkodásra tett hatását szóbeliség és írásbeliség kulturális különbsége felől igyekszik bemutatni, és meglehetősen radikális következményekhez jut el.

A nyelv szóbeli és írásbeli használata első pillantásra nem mutat érdemi különbséget, és a nyelv leírásában a nyelvészeket láthatóan nem is érdekelte különösebben ez az eltérés. Naiv módon többnyire azt gondoljuk, hogy a kimondott mondatok leírása érdemben nem változtatja meg sem a grammatikai szabályokat, sem a szemantikai ismereteket. És ez valójában így is van. Van azonban egy olyan aspektusa a nyelvnek, illetve a nyelvi gondolkodásnak, amelyre hatással van szóbeliség és írásbeliség különbsége. Ezt az aspektust szeretném bemutatni és elemezni az alábbiakban. A tanulmány első részében a szóbeliség és írásbeliség gondolkodásra gyakorolt vélhető hatását mutatom be, a második részben pedig kitérek azokra a kritikai megfontolásokra, amelyek kétségbe vonják a közvetlen összefüggést az írásbeliség kultúrája és a teoretikus, reflexív, filozófiai gondolkodás megjelenése között.

Írásbeliség és gondolkodás

Az írás, és elsősorban az alfabetikus írás megjelenése nem egyszerűen csak kulturális és technikai újítás volt, hanem bizonyos értelemben a gondolkodás formai lehetőségeit is megváltoztatta. Ezt a meglehetősen állítást sok kutató már annyira kézenfekvőnek veszi, hogy például az emberi szellem kulturális evolúciójában is két külön történeti fázisnak tekintik a szóbeliségre épülő mitikus kultúrát és az írásbeliségre épülő teoretikus kultúrát,¹ és az egyikből a másikba való átmenetet legalább annyira radikális váltásnak tartják, mint a nyelv nélküli korból a nyelvvel már rendelkező kulturális korba való átmenetet.

Ullmann Tamás (1966) – filozófus, egyetemi tanár, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest, tamasullmann@gmail.com

A tanulmány megírását az NKFIH 112542, 120375 és 129261 számú pályázata támogatta.

¹ Lásd Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Bp. 2001.

E megközelítés szerint az írás megjelenése után, illetve az írásbeli kultúra mint kulturális viszonyrendszer kiformalódása után olyanfajta kognitív teljesítmények váltak lehetővé, amelyeket mi már magától értetődőnek tekintünk (és naivan visszavetítünk az írásbeliség előtti korokba is), ám amelyek az írás megjelenése és elterjedése nélkül nem alakulhattak volna ki. Ezek a kognitív változások eredményezték a teoretikus gondolkodás, a filozófiai reflexió és egyáltalán a tudomány létrejöttét. A döntő állítás tehát az, hogy az írás nem pusztán hasznos és okos eszköz az információk lejegyzésére, rendszerezésére és tárolására, vagyis az írás nem pusztán az emlékezet kiterjesztését teszi lehetővé. Természetesen az is fontos következménye az írás kialakulásának és használatának, hogy a dokumentáció révén létrejöhetnek nagy adathalmazok. Ezeknek a társadalom szervezésében, az emlékezet megőrzésében, a társadalmi öntudat kialakulásában kétségtelenül jelentős szerepük volt. Úgy tűnik azonban, hogy az írás terjedése nem pusztán mennyiségi változásokat jelentett (történeti dokumentumok, adattárak, irodalmi művek), hanem minőségi változást is, amennyiben a gondolkodás struktúrájának változását idézte elő.

Ha elfogadjuk Marshall McLuhan azon gondolatát, amely szerint a nagy kommunikáció-technológiai változások megváltoztatták a gondolkodásunkat,² akkor az sem lesz meglepő, ha az egyik legnagyobb ilyen kommunikációtechnológiai változásról azt állítjuk, hogy új perspektívát adott a gondolkodásnak. McLuhan szerint a médiumok technikai átalakulásai (szóbeliség, írásbeliség, könyvnyomtatás, telegráf, rádió stb.) minden esetben újfajta észlelési sémát hoztak létre, az érzékszervek között új munkamegosztást alakítottak ki, továbbá megváltoztatták a gondolkodás szerkezetét és tartalmát.³ Az a változás, ami a görög kultúrában Platón idejében zajlott, olyan kulturális átmenet volt, ami egyrészt a szóbeliségből az írásbeliségre való váltással függött össze, másrészt valóban újat hozott az imént említett regiszterekben: az észlelési sémákban, az érzékszervek közötti munkamegosztásban, a gondolkodás formájában és tartalmában. Ennek az átmenetnek természetesen többféle aspektusa és ezért többféle következménye van. Vannak történelmi következményei, hiszen megjelennek az írott dokumentumok, vannak társadalomtörténeti következményei, hiszen lehetővé válik a komplex államszervezet és adminisztráció. Vannak továbbá politikai-hatalmi következményei, hiszen az írástudók rétege a társadalom uralkodó rétegét képezi, és sokáig féltékenyen őrzi tudásbeli privilégiumait; vannak kultúrtörténeti és vallástörténeti következményei, hiszen lehetővé teszi, hogy egy nép azonosítsa magát egy kulturális hagyománnyal és esetleg a szentnek tartott írások egy adott korpuszával. Végül pedig vannak kétségtelenül médiatörténeti következményei, hiszen világossá válik az emlékezet összefüggése a dokumentációs technikákkal és az archívumok létrehozásával. Minden bizonnyal lehetne még sorolni az aspektusokat, ezek közül azonban a jelen kontextusban csak azt szeretném kiemelni és elemezni, hogy szóbeliség és írásbeliség különbsége miként befolyásolta azokat a kognitív teljesítményeket, amelyek közvetlenül a nyelvhez és a gondolkodáshoz, vagyis amelyek közvetlenül a filozófiai *logosz*hoz kapcsolódnak – még függetlenül a társadalomtörténeti vonatkozásoktól.

² Lásd. Marshall McLuhan: *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*. Ford. Kristó Nagy István. Bp. 2001. „Kultúrák messze a civilizáció fölé tudnak emelkedni művészi tekintetben, de a fonetikus ábécé nélkül törzsiak maradnak, mint a kínai vagy a japán. Hangsúlyoznom kell, hogy az én figyelmem az érzékek elkülönülésének folyamatára irányul, amely révén végbement az ember törzstenítése.” 64.

³ „Ha a technológiát akár a kultúrából, akár a kultúrán kívülről vezetik be, és ha ez a technológia új feszültséget idéz elő vagy újszerű befolyással van egy vagy több érzékünkre, az összes érzékünk közötti arány megváltozik. Ettől fogva másképpen érzékelünk, sem a szemünk, sem a fülünk s a többi érzékelésünk sem marad ugyanolyan.” Uo. 37–38. „Azt, hogy az érzékarányoknak ilyen változása a külső technológia minden módosulásának esetében bekövetkezik, manapság könnyű belátni.” Uo. 70.

Walter J. Ong *Orality and Literacy* című könyve 1982-ben jelent. E mű persze nem előzmények nélkül való,⁴ mindenesetre ettől a könyvtől számítva tekinthető elfogadottnak az a gondolat, hogy az elsődleges szóbeliségre támaszkodó kultúrák *gondolkodása* (és nem csupán stílusjegyei vagy irodalmi formái) alapvetően különbözik az írásbeliség által meghatározott kultúrák gondolkodásától. „A gondolkodásnak és kifejezésnek számos olyan vonása, amelyet magától értetődőnek véltünk az irodalomban, a filozófiában és a tudományban, sőt az írástudók szóbeli diskurzusában is, nem közvetlenül veleszületett sajátossága az emberi létezésnek mint olyannak, hanem azon lehetőségek következtében jött létre, amelyeket az emberi tudat számára az írás technológiája tett lehetővé.”⁵ A szóbeli kultúrákban a szavak mindig csak hangok – ez a látszólag ártalmatlan kijelentés fontos összefüggésre világít rá. Nemcsak arról van szó, hogy a szóbeliség közegében nagyobb jelentősége van a fülnek, mint a szemnek, hanem arról is, hogy a szóbeli közlés számára lényegessé válik, hogy olyan módon legyen megformálva a tartalom, hogy az könnyen felidézhető legyen az emlékezetben. Ha emlékezetes módon kell fogalmaznunk, akkor az kihat a gondolkodásra is. „Elsődlegesen szóbeli kultúrákban a gondolatok megőrzésének és felidezésének problémáját csak akkor oldottuk meg sikeresen, ha beszéddé könnyen összeálló mnemonikus mintákban gondolkozunk. [...] Szóbeli kultúrákban [...] rögzített kifejezések adják a gondolkodás szubsztanciáját. [...] Az erős mintázottság és a közösségileg rögzített nyelvi fordulatok szóbeli kultúrákban azoknak a funkcióknak egy részét teljesítik, amelyeket más kultúrákban az írás lát el – s ezenközben persze megszabják, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges, hogy a szóbeli tapasztalat szellemi elrendezése milyen módon történhet.”⁶

Első megközelítésben úgy fogalmazhatunk, hogy a szóbeliség nyelve más szemantikát és más logikát használ, mint az írásbeliségé. Nem csupán a diskurzusformákban tapasztalható eltolódás (a nyelvi megszólalásoknak más formái alakulnak ki), hanem a tartalomban is különbség mutatkozik. A szóbeli kultúrában a jelentés szituációfüggő: a beszélő mimikája és gesztusai legalább annyira meghatározzák, mint a konkrét helyzetből adódó „kontextus”. A szemantikai kód nem rögzített és nem kizárólagos jelentőségű. Hogy a szavak mindig csak hangok, az azt is jelenti, hogy a kifejezések beszédaktusokba ágyazódnak, illetve nem választhatóak el az adott beszédaktusoktól. A szóbeli gondolkodás Ong szerint operacionális, vagyis nem általánosító szillogizmusokban zajlik, nem érzelmet elvont logikai azonosságot vagy ellentétet, szerveződéset konkrét célok és fizikai cselekedetek irányítják. Ha van is a szóbeli kultúrákban nyelvről való gondolkodás, ez semmiképpen sem jut el olyan absztrakt különbségekhez, mint szó és mondat vagy ige és főnév különbsége. A nyelv, úgy tűnik, az írásbeliség megjelenése előtt nem válik a gondolkodás tárgyává.

Az írásbeliség és különösen az alfabetikus írás, olyasfajta rögzítettséget és tematizálást tesz lehetővé, ami elég nagy valószínűséggel összefüggésben áll az absztrakt fogalmi gondolkodással és az általánosító logikai következtetések megjelenésével. Mivel ezek egyértelműen hiányoznak az elsődleges szóbeliség kultúráiban, és csak ott jelennek meg, ahol magas fokú

⁴ Lásd Nyíri Kristóf: *Bevezetés: Adalékok a szóbeliség-írásbeliség paradigma történetéhez.* = *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. Bp. 1998. 7–17.

⁵ Walter J. Ong: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London 1982. 3.

⁶ Uo. 33–36.

írásbeliség működik, ezért ez az összefüggés – noha semmiféle nyilvánvaló bizonyíték nem támasztja alá – mégis meghatározónak tekinthető.

Az alfabetikus írás olyasfajta rögzítést és elemzést végez, ami a fogalmak körvonalainak kontextustól független meghatározását segíti elő, a fogalmi tartalom kimetszését mindenféle kontextusból és beszédaktusból, a fogalmak listázását és rendezését, majd e fogalmak hierarchikus rendbe illesztését. Összességében azt mondhatjuk, hogy mind a szemantikai tartalom, mind a logikai forma tekintetében olyasmi válik lehetővé, ami a szóbeliség körülményei között nem túl valószínű: a valóság nyelvi reprezentációja egy másodlagos reprezentáció tárgyává válik, és ezzel megszületik a reflexív gondolkodás struktúrája. A fogalom tartalma már nem pusztán közvetítő elem egy kommunikatív szituációban, hanem szimbolikusan rögzített formát ölt. Ne felejtjük el persze, hogy a szimbolikus rögzítésnek másféle változatai is lehetségesek: például a vizuális vagy mitikus ábrázolás is egyfajta magasabb fokú rögzítés, de még nem éri el az absztraktságnak azt a fokát, amit az írásbeliségen keresztül el lehet érni. Havelock ezt az igazságosság fogalmának változásán keresztül mutatja be: más az igazságosságból egy isteni alakot csinálni és mitikus-narratív eszközökkel rögzíteni, mint az írás alapján lehetséges absztrakciós eljárásokkal megalkotni a fogalmi definíciót. Havelock a következő szemléletes példával él: „Hésziodosz azt mondhatná, hogy »Tízezer szellem őrzi az emberek igazságosságát és hanyag munkáit«, Platón pedig azt: »Az igazságosság az az elv, amely egyben tartja a városállamot, és az igazságtalanság ellentéte«. Feltevésünk szerint a terjedő dokumentálhatóság a nyelvhasználat utóbbi módját erősítette.”⁷

A szóbeliség körülményei között a narrációnak kiemelt jelentősége van: a narratív elrendezés tölti be azt a funkciót, amit a teoretikus kultúrában már logikailag értelmes következtetések vagy oksági magyarázat keretei között formálnak meg.

Azt állíthatjuk, visszatérve McLuhan megkülönböztetéseire, hogy az írásbeliség forradalma után az általa említett mind a négy regiszterben jelentős változások történtek.

1. Új érzékelési sémák. Az érzékszervi változás a megértésben egyértelmű váltást mutat a hallás felől a látás felé. Ráadásul a szóbeli kultúra számára jelentős kérdés volt a megőrzés: hogyan lehet egy bizonyosfajta tudást megőrizni és nemzedékről nemzedékre átadni. Szóbeliség és írásbeliség összehasonlításában jelentős szerepet játszott a szóbeli emlékezetben őrzött eposzok működése és a dalnokok szöveghez való viszonya. Albert Bates Lord a harmincas évek elején vett részt egy olyan boszniai kutatásban, amelynek során analfabéta hősi dalnokok előadásait rögzítették. Ennek a kutatásnak az eredményeit közölte a *The Singer of Tales* című művében, ahol olyan, azóta általánosan elfogadott téziseket fogalmazott meg, mint hogy a hosszabb szövegek megőrzése csakis a szövegben is tetten érhető megformálás révén lehetséges (időmértékes vagy valamilyen rögzített ritmusú verselés, állandó jelzős szerkezetek, jól megjegyezhető narratív struktúrák). A szövegazonosság fogalma gyakorlatilag értelmezhetetlen ebben a kontextusban, hiszen ellenőrizhetetlen. Mégis van egyfajta szövegazonosság, hiszen mindig ugyanazt éneklik, csak épp az analfabéta énekesek a saját emlékezetükön és tanítóik emlékezetén kívül másra nem támaszkodhatnak. Összességében a hallásnak kiemelt szerepe van a szóbeli kultúrában, még akkor is, ha a történetsszervezésnek esetleg vannak vizuális (és egyéb érzéki) elemei. Az írásbeliséggel – ahogy Havelock fogalmaz – „a szem építészete

⁷ Eric A. Havelock: *A görög igazságosság-fogalom: Homéroszi árnyvonalaitól platóni főszerepéig.* = *Szóbeliség és írásbeliség.* Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. 72.

háttérbe szoríthatta a fül visszhangmintáit”.⁸ Ong ezt a váltást a „hipervizualizmus” megjelenésének nevezi.⁹ Vagyis feltevése szerint az írásbeliség elterjedése óta egyértelműen a vizualitás uralja a kognitív működésünket és a fogalmi metaforáinkat is.

2. *Az érzékszervek közötti új munkamegosztás.* A többi érzékszerv viszonyában nem egyszerűen előtérbe kerül a látás, hanem általános értelemben átveszi a kognitív vezető szerepet, és a gondolkodás modelljévé is válik. Az a Heideggertől Derridáig oly sokak által képviselt gondolat, miszerint az európai metafizika a vizuális észlelés metaforikájára épül (szemben a hallással, a tapintással), sokak szerint visszavezethető arra a hatalmas fordulatra, amit az írásbeliségre való átállás jelentett. Nem egyszerűen fontossá válik a látás, hanem az egész gondolkodás metaforikája a látásra épül rá és a látásban összpontosul (az értelem világossága, belát, rávilágít, az idea mint forma stb.). A látás működése lesz a szellem működésének a metaforikus bázisa és alapvető analógiája. A filozófiában és a tudományos nyelvben használt „kritikai szókészlet nagy része (tárgy, téma, tézis, program, kód, kompozíció, konstrukció és hasonlók) olyan metaforákon alapul, amelyek a látásból vagy az érintésből, de nem a hallásból származnak”.¹⁰

3. A *gondolkodás tartalma* is megváltozik: megjelenik az írásbeliséggel párhuzamban a fogalmi gondolkodás. Nem egyszerűen az általános kategóriákról van szó, hiszen általános kategóriák a totemizmus kulturális fázisa óta jellemzik az emberi gondolkodást. Az általános kategóriák mint kollektív képzetek helyett, amelyek lehetővé teszik a világ rendezett egészként való felfogását valamilyen narratív, mitikus elbeszélés keretein belül, sokkal inkább az absztrakt fogalmakra esik a hangsúly. A cselekedetek és történetek mozgalmassá- mitikus szintaxisát¹¹ felváltja az elvont főnevek és időfeletti összefüggések szintaxisa. Olyan gondolati tartalmak alakulnak ki, amelyek függetlenek az adott kontextustól és a konkrét beszédhelyzettől. Az írás révén sajátos rögzítés válik lehetővé, és ez a rögzítés nem mnemotechnikai eszközök segítségével történik, hanem vizuális kódolás révén. Továbbá az írás és különösen az alfabetikus írás a nyelv és a fogalmiság olyan elemzését teszi lehetővé, ami elősegíti a különálló fogalmi entitások születését.

4. *A gondolkodás szintaxisa.* Ezek az átmenetek végül a gondolkodás struktúrájában is jelentős változást idéznek elő. Az elvont és rögzített főnevek az új szemantika mellett új grammatikát és új logikát, a gondolkodás megváltozott szintaxisát hozzák létre. Ennek legvilágosabb példája a szillogisztikus gondolkodásmód megjelenése. Az elsődleges szóbeliség keretein belül a szillogizmusok nem játszanak szerepet, sokkal inkább a konkrét cselekvések és a szereplők jellemzése (egy tett magyarázata sokkal inkább a szereplő jelleméből és társadalmi státuszából fakad, mint általános emberi vagy természeti törvényekből). A szillogisztikus gondolkodásmód olyan absztrakt és reflexív logikai struktúrára épül, amelyek a nyelv írásbeliség által lehetővé tett másodlagos reprezentációja nélkül aligha lennének lehetségesek. Jack Goody érzékletesen mutatja be, hogy az írásbeli dokumentáció hogyan járul hozzá a listák, táblázatok, mátrixok kialakítása révén, valamint az aritmetikai jelölések

⁸ Uo. 71.

⁹ Walter J. Ong: „*Látom, amit mondasz*” – *Az értelem érzékanalógiái.* = *Szóbeliség és írásbeliség.* Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. 171.

¹⁰ Havelock: *A görög igazságosság-fogalom.* 75.

¹¹ Az orális elbeszélés „nem elemzett, hanem a cselekmény menetéről számolt be, nem kauzális meghatározásokat adott, hanem megszemélyesített, nem alkalmazott absztrakciókat”. Uo. 78.

révén az információk sajátos újrendezéséhez és egy reflexívebb szinten a logikai szillogizmusok kiépítéséhez.¹²

Ezeknek a nagyszabású változásoknak Platón filozófiája őrzi a lenyomatát. Mintha Platón dialogikus stílusa, valamint Szókratész beszélgetőtársainak vonzódása az érzéki tartalmakhoz és a konkrét példákhoz még a szóbeliségre jellemző gondolkodásmódot tükröznék, amivel szemben Platón (és Szókratész) absztrakt fogalmisága és reflexív gondolkodása már az írásbeliség által lehetővé vált gondolkodást képviseli. Ezzel persze nem magyaráztuk meg a gondolkodás platóni forradalmát, még kevésbe a platóni dialógusok lenyűgöző gazdagságát és tökéletességét. Mégis úgy tűnik, hogy a filozófia platóni formájának a lehetővé válásában nagy szerepet játszott az, hogy az antikvitásnak ebben a korszakában zajlott az érett írásbeliség kialakulása és hatásainak kulturális rögzülése. Havelock a következőképpen foglalja össze a Homérosztól Hésziodoszon át Platónig tartó átmenetet: „(1) a metrikusság mint a memorizálás segítője teljesen eltűnik, lehetővé téve, hogy a szavak mondhatni »prózaikusan« kapcsolódjanak egymáshoz, vagyis úgy, hogy szemantikai kapcsolataik szembetűnőbbé váljanak; (2) a didaktikus állítások tartalma olyan fokon válik absztrakttá, amely túl van Hésziodosz kifejezési lehetőségein; (3) ugyanez történik a hozzájuk kapcsolódó predikátumokkal; ez a hatás azáltal érhető el, hogy rendszeresen olyan igék fordulnak elő, amelyek logikai vagy kauzális kapcsolatokra utalnak, azok helyett, melyek cselekvéseket vagy szituációkat jelentenek. (4) Ennek legkedveltebb módja a »lenni« ige használata olyan kopulaként, amelyet a fizikai vagy időbeli jelenlét, az aktivitás vagy létezés konnotációitól, amennyire csak lehet, megfosztottak.”¹³

Többen is megkockáztatják azt az állítást, hogy az absztrakciónak az a magas foka, ami Platónnál jelenik meg először, talán nem egyszerűen az írásbeliségre való átmenettel áll összefüggésben (hiszen ez az átmenet megtörtént Kínában, Indiában, a judaizmusban és máshol is), hanem még inkább az alfabetikus írásra való átmenettel. Tehát egyfelől az írás maga, másfelől az alfabetikus írás magas fokú analitikussága és reflexív jellege az, ami lehetővé tette a filozófia gondolkodás születését. Így már két dolgot állíthatunk: (1) a dokumentálhatóság „tette lehetővé Platón filozófiáját, de nem abban a felszínes értelemben, hogy rögzítéséhez médiummal szolgált, hanem abban a mélyebb értelemben, hogy lehetővé tette kidolgozását”;¹⁴ továbbá azt is állíthatjuk, hogy (2) az alfabetikus írásnak ebben a folyamatban kiemelt jelentősége volt. Ong úgy fogalmaz, hogy a görög analitikus gondolkodás térnyerése a magánhangzóknak a görög ábécébe való bevezetésével hozható összefüggésbe. „Az eredeti – sémi eredetű ábécé – ugyanis csupán mássalhangzókat és néhány félhangzót tartalmazott. A magánhangzók bevezetésével a görögök a nehezen megfogható hang-világ absztrakt, analitikus, vizuális kódolásának egy új szintjével gazdagodtak. Ez a tett megelőzte és megalapozta a későbbi absztrakt görög gondolkodás teljesítményeit.”¹⁵

Sőt talán azt sem túlzás megkockáztatni, hogy Platón heves ellenérzései a költőkkel és a költészettel szemben nem személyes elfogultságról vallanak, hanem az új paradigma régi

¹² „Noha Jevons a szillogizmust mint gondolati aktust jellemzi, abban az értelemben tekinthetjük a grafikus reprezentáció aktusának is, hogy az érvelés ilyen módon történő felépítése aligha fogható fel a szóbeli diskurzus jellemző vonásának, sokkal inkább egy olyan eljárásról van szó, amelynek formális prezentációja – eltekintve az absztrakt nyelvi elemektől (A, B, C, stb.) – írásban rögzített szavakra épül.” Jack Goody: *Nyelv és írás. = Szóbeliség és írásbeliség.* Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. 211.

¹³ Havelock: *A görög igazságosság-fogalom.* 72.

¹⁴ Uo. 77.

¹⁵ Walter J. Ong: *Az elsődlegesen szóbeli kultúrák legújabb kori felfedezése. = Szóbeliség és írásbeliség.* Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. 52.

paradigmával szembeni harcának kifejeződései. Platón nem egyszerűen kritizálja a költőket, hanem a költészet kritizálásán keresztül valójában az orális tudást mint legitim tudásformát veti el. Doxa és episztémé megkülönböztetése ugyanebben a kontextusban értelmezhető: az episztémé a jól megalapozott, logikusan átgondolt, absztrakt értelemben tisztázott tudás (az írásbeliség vizuális, absztrakt és logikus tudása), a doxa viszont az ellenőrizhetetlen, szájról szájra terjedő, absztrakciók helyett megszemélyesítésekkel és példákkal élő, költői formában átörökített tudás. Az első azt próbálja megmondani és megragadni, ami van, a második állandóan azon a köztés területen mozog, ahol olyasmikről van szó, amik vannak is meg nincsenek is.¹⁶

A determinizmus kritikája

A homéroszi kérdés kutatása már a húszas-harmincas években felvetette azt a kérdést, hogy technikai értelemben hogyan rögzíthették azt a hatalmas szövegtörzset, amit máig Homérosz eposzainak tartunk. Világossá vált, hogy nagyon hosszú ideig nem lehetett szó leírt változatról, vagyis a dalnokoknak memorizálni kellett az elmondandó szöveget. Ha pedig ez így van, akkor ennek látszania kell a szöveg felépítésén. Ez a megfontolás szolgált kiindulópontul ahhoz a nagyszabású felismeréshez, hogy a szóbeli áthagyományozás és az írásbeli áthagyományozás nem pusztán kétféle technika az emlékezetben való megőrzésre, hanem kétféle szerkesztési mód, ezáltal pedig kétféle gondolkodási mód is. Az ún. Torontói iskola (Havelock, McLuhan, Goody, Watt, Ong) egy egész filozófiai és kultúrtörténeti elméletet épített fel szóbeliség és írásbeliség megkülönböztetéséből kiindulva. Ez az elmélet azonban sokak szerint túl sokat bíz e fogalmi megkülönböztetésre, éppen ezért kritikára és finomításra szorul. Ezt az elméletet éppen ezért Nagy Elvásztásnak (*Great Divide*) nevezik kritikusaik, és azt hangsúlyozzák, hogy szóbeliség és írásbeliség ilyen éles elválasztása komplex történeti és gondolkodástörténeti folyamatok sokaságát egyszerűsíti le, vagy torzítja el. A kritikusok elsősorban arra figyelmeztetnek, hogy (1) ez az elmélet egyfajta „technológiai determinizmus”, és nem vesz figyelembe társadalmi, kulturális és emberi tényezőket; (2) két entitást hoz létre, amelyek konstans jegyekkel rendelkeznek, és bináris oppozíciók sorozatában írhatók le; és (3) egy olyan különbséget általánosítanak, amely lehet, hogy Európa korai kultúrtörténetére igaz, de nem feltétlenül igaz minden kultúrára. A kritikák többnyire nem maradnak meg elméleti síkon, hanem gazdag történeti és empirikus anyagra támaszkodva próbálják finomítani az elméletet. Nagy hangsúlyt kap a középkori írásbeliség és szóbeliség állapota, valamint a kora újkori irodalmiság, mindkettő mint különös átmenet, illetve inkább harmadik változat írásbeliség és szóbeliség között; ugyanilyen jelentőssé válik az antik kultúra árnyaltabb jellemzése, valamint bizonyos kortárs szóbeli kultúrák hajlama a bonyolultabb gondolkodásmódokra. Az általános belátás, ami ezek alapján a kritikák alapján kibontakozik, úgy fogalmazható meg, hogy az írás a kritikai, tudományos, filozófiai gondolkodást elősegítette, de nem hozta létre, vagyis csupán egyike volt a hatótényezőknek.¹⁷

¹⁶ „Ez az a filozófia, amelynek tárgyalási és gondolkodási »módszere« tárgyának és témájának mindig azt tekinti, »ami van«. Az ezzel ellentétes tárgyalási és gondolkodási típus témája az, »ami van és nincs egyszerre«. Az előbbi megérdemli a »tudás« nevet, az utóbbi csak »vélekedésnek« tekinthető.” Havelock: *A görög igazságosság-fogalom*. 80.

¹⁷ „A 6. század folyamán a görögység körében mutatkozó kritikai gondolkodás dinamizmusát tehát elősegítette, de semmiképpen sem hozhatta létre az írásbeliség terjedése” írja André Laks egy 2000-ben megjelent tanulmányában. André Laks: *Írásbeliség, próza és a görög filozófia kezdetei*. = *Kép, beszéd, írás*. Szerk. Neumer Katalin. Bp. 2003. 33–54. 36.

Az írásbeliség és szóbeliség korai elmélete és ennek későbbi kritikái közötti viszony nagyon hasonló ahhoz, ahogy például a Sapir–Whorf-elmélet megfogalmazódott nagyszabású és általános igényű teoretikus konstrukcióként (vagyis hogy egy adott nép és kultúra nyelve meghatározza a hozzá tartozó emberek tapasztalatát és gondolkodását), majd a kritikák bőséges empirikus anyag feldolgozása révén végül egy gyengítettebb változat elfogadásához vezettek, ami szerint a nyelv nem meghatározza a gondolkodást (ahogy az elmélet radikális változata véli), hanem csupán befolyásolja.¹⁸ Itt is azt látjuk, hogy Havelock, McLuhan, Ong először gondolnak el egy olyan gondolatot, ami azelőtt meg sem fogalmazódott, kidolgozzák ennek a gondolatnak az összes következményét, és előáll egy nagyszabású teoretikus konstrukció, amelyet joggal lehet technológiai determinizmusnak nevezni. Az elmélet azonban, miközben nyilvánvalóan rávilágít egy valódi problémára, egyoldalúan emel ki egy változást, és mindent egyéb tényezőt megpróbál erre a változásra (átmenet a szóbeliségből az írásbeliségre) visszavezetni, ezáltal pedig túl sok terhet rak egy bizonyos aspektusra. A kritikák éppen abból indulnak ki, hogy ez az egyoldalúság nem tartható, a sok finomítás és kiigazítás következtében azonban az eredeti gondolat elveszíti karakteres jellegét. A kultúrtörténet számára azonban érdekes és új aspektusok kerülnek megvilágításra (hangos és csendes olvasás, a lélek interioritása). A konstruktivista, tudásszociológiai hagyományban visszatérő kritikai elem az, amikor mintegy a tudás másodfokú reflektáltságának állapotában a tudásszociológiai nézetet magukra a tudásszociológiai elméletalkotókra alkalmazzák. Joyce Coleman egyenesen úgy véli, hogy az életük nagy részét írott szövegek között töltő tudósok számára szinte természetes, hogy mindent az írott szövegek megjelenésére vezetnek vissza. „Azon emberek számára, akik írott szövegekkel töltik életüket, van értelme olyan történelmet írni, amely az írás felemelkedéséről és elterjedéséről szól, és van értelme úgy kijelölni az írásbeliséget, mint az emberiség tündöklésének indítóokát, mint a faj sok vagy legtöbb nagy intellektuális fejlődésének katalizátorát. [...] Túlzás lenne-e azt állítani, hogy azok a kritikák, amelyek ezt a megközelítést alkalmazzák, saját képmásukra írják át a történelmet?”¹⁹

E túlzó és némiképp lekcisnylő kritika mellett azonban kétségtelenül vannak mérsékeltebb és az eredeti elmélet felismeréseit teoretikus előrelépésként értékelő kritikák is. André Laks a következőképpen mutatja be a folyamatot: Havelock kognitív megközelítése szerint a görögök nagy találmánya az, hogy a betűk „már a hangok végső alapelemeit és nem magukat a kiejtett hangokat jelölik”.²⁰ Ez olyan absztrakciós erőt rejt magában, ami lehetővé teszi a fogalmi és logikai műveletek (az osztályozás és a következtetés) kifejlődését, amelyek az adatok térbeli megjelenítését és rögzítését feltételezik. Goody szerint az írásbeliség nélküli társadalmakban a kollektív emlékezet „a pillanatnyi szükségletek és körülmények függvényében választja ki és integrálja a megfelelő adatokat. [...] [A] »homeosztatisz« szabályozás modellje szerint az egyensúly olyan átmeneti megbomlása, amelyet például egy genealógiai történet újrafogalmazása eredményezhet, felszívódik az elemek újrendezésében, a megelőző állapot pedig felszámolódik a folyamat során. Az írás technológiája radikálisan megváltoztatja ezt a képletet, hiszen lehetővé teszi, hogy a megelőző állapot nyomai fennmaradjanak.”²¹ E távolság felismerése révén válik lehetővé múlt

¹⁸ Lásd Pléh Csaba: *Hozzjárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?* = *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Szerk. Neumer Katalin. Bp. 1999. 35–165.

¹⁹ Joyce Coleman: *Túl Ongon: A szóbeliség-írásbéliség módosított elméletének alapjai*. = *Kép, beszéd, írás*. Szerk. Neumer Katalin. 110–142. 139.

²⁰ André Laks: *Írásbeliség, próza és a görög filozófia kezdetei*. 35.

²¹ Uo.

és jelen különbségének tudatosítása, ezáltal pedig a kritikai gondolkodás. E rövid összefoglalás után jön a kritika: „Ilyen és hasonló megfigyelések vezették Havelockot és Goodyt magát olyan túlzó általánosításokhoz, amelyek azt sugallják, hogy [...] az írásbeliség és a kritikai gondolkodás között szinte szubsztanciális összefüggés van; ilyen kapcsolat persze nem létezik.”²² A következtetés tehát egyszerűsített formában az, hogy az írás szükséges, de önmagában nem elégséges feltétele a – nevezzük így – elméleti kultúra kifejlődésének.²³

A kritikai megközelítés érvei a következők: (1) a Great Divide elmélet követői túlzó általánosításokat fogalmazzak meg, amiket nem sikerül meggyőzően alátámasztaniuk; (2) úgy tűnik, hogy a teoretikus kultúra és a kritikai gondolkodás kialakulásában az írás csak az egyik tényező más, ugyancsak fontos tényezők mellett. Példaként említhetjük még a lehetséges hatótényezők között a poliszon belüli politikai diszkussziót, a bíróságokon zajló jogi vitákat,²⁴ gazdasági rendszerek átalakulását, a jogi, politikai és vallási intézmények szerepének és a társadalmi berendezkedésnek a változását, a városiasodást, az iskoláztatást²⁵ stb. Ezek egytől egyig olyan tényezők, amelyek mind hatással lehetnek arra a folyamatra, amelyet a kritizált szerzők kizárólagos jelleggel az alfabetikus írásbeliség kialakulásához kötnek. (3) A szóbeliség működésmódjainak egyenrangú fennmaradása a fejlett írásbeliség körülményei között például a középkorban és a kora újkorban empirikus érv amellett, hogy a fejlődés nem lineáris és egyirányú. (4) További empirikus érvt jelentenek azok a megfigyelések, amelyek a szóbeli kultúra körülményei között fedeznek fel olyan elemeket, amelyeket a kritizált elmélet egyértelműen az írásbeliséghez sorol (logikus és kritikai gondolkodás).

A szóbeliség és az írásbeliség erős elméletével szemben, amely a kognitív történelemben egy határozott és visszafordíthatatlan váltást feltételez a priori okoskodás révén, az elmélet kritikusai inkább egyfajta gyenge elméletet támogatnak, ami az írásbeliséget nem hatóoknak és legfőképpen nem egyedüli hatóoknak tekinti, hanem olyasminek, ami képes előidézni a kognitív fejlődés bizonyos formáit, de nem szükségszerűen és nem önmagában idézi elő ezeket a változásokat.

Ebben a vitában nem szeretnék állást foglalni. Az a meggyőződésem, hogy a nyelvi relativizmus elméleti problémájához nagyon hasonló esettel állunk szemben: egy a priori felismerés önmagában túlzónak tűnik, és ezért empirikus ellenérvek sokaságát vonultatják fel ellene, ám végső soron mégis fennmarad az eredeti elméleti álláspont, csak némiképp finomított és gyengített változatban.

Egy további példával szeretném kiegészíteni az eddigieket: véleményem szerint az a gondolat, hogy a karteziánus belső szellemi világ kialakulása valamilyen módon összefügg a csendes olvasás szokásának terjedésével, nem csupán érdekes, de intuitíve megvilágító gondolat is.²⁶ Ong úgy fogalmaz, hogy „amíg az olvasás alapvetően recitáció maradt [...] – s erőteljesen

²² Uo. 36.

²³ Joyce Coleman a következőképp fogalmaz: „A »szóbeli« és »írásbeli« jellegzetességek túlzó általánosításai, melyeket a Nagy Vízválasztó-elmélet képviselői olyannyira kedvelnek, a közelebbi vizsgálat alapján sokkal inkább tompított, viszonylagos állításokban oldódnak fel. Mind a »szóbeliség«, mind pedig az »írásbeliség« alkalmasnak tűnik arra, hogy alakítsa a gondolkodást vagy a megfogalmazást [...] éppúgy, ahogyan mindkettő képesnek tűnik arra, hogy ösztönözze az analitikus, pontos, elvont vagy individualisztikus eszméket és szövegeket.” Joyce Coleman: *i.m.* 121.

²⁴ André Laks: *i.m.* 36.

²⁵ Joyce Coleman: *i.m.* 115.

²⁶ Erről jó összefoglalást ad Demeter Tamás: *A szkepticizmus színváltozása. = Kép, beszéd, írás.* Szerk. Neumer Katalin. Bp. 2003. 167–179.

az maradt a középkorban – izoláló hatása minimális volt. Amikor az olvasás elcsendesült – s a könyvnyomtatás korára, úgy tűnik, szélesebb körben mint azt megelőzően – önmagába fordította az individuumot, s kivezette a közösségből.²⁷ Ugyanakkor nagyon valószínű, hogy nem csupán a csendes olvasás „intézménye” és kulturális tendenciája „okozta” vagy hozta létre a karteziánus interioritás eszméjét és tapasztalatát, hanem a gondolkodásra más módon is ható tendenciák, például a lelki gondozás és a privát gyónás, a meditatív technikák terjedése, az önvizsgálat gyakorlata, a misztika bizonyos vonulatai, főleg a neoplatonikus tendenciák, nyilván a társadalmi mobilitás növekedése, az egyéni öntudat kulturális mintáinak elfogadása és megszokása is ebbe az irányba hatott, stb. Magyarán a kezdeti állítást nagyon is lehet relativizálni. Ugyanakkor mégiscsak úgy tűnik, hogy az eredeti tétel egy alapvető és jogos belátást fogalmaz meg és mond ki, amennyiben úgy tűnik, hogy nem képzelhető el a karteziánus interioritáshoz hasonló belső szellemi világ olyan emberek esetében, akik nem rendelkeznek a csendes olvasás képességével.

Összességében úgy tűnik, hogy az írás mint technológiai újítás nem pusztán külsődleges változásokat idézett elő a kultúrában (információtárolás, a hagyomány megőrzése és kodifikálása, fontos szövegek lejegyzése stb.), hanem a kulturális működésmód egészében jelentős változásokat idézett elő. Ezek a változások nemcsak előkészítették, hanem formai és tartalmi értelemben is hatottak az elméleti kultúra kibontakozására és a filozófiai gondolkodás születésére.

Orality, Literacy, Philosophy

Keywords: orality, literacy, structures of thinking, theoretical culture, internality

Within the context of linguistic relativity there is a special theoretical question: did the appearance of literacy in the 6. century b.c. Greek culture transformed the way of thinking or not? According to a theoretical approach in the sixties and seventies (Havelock, Ong, McLuhan) literacy has not only influenced the culture, but also caused the emergence of philosophy and theoretical science. The article aims to analyse in detail this theoretical possibility, presenting the arguments for and against it.

²⁷ Walter J. Ong: *The Presence of the Word*. New Haven 1967. 272.

Papp Levente

Affektív elmék

Ebben a tanulmányomban az elmés létezők közös és lényegi jegyeire szeretnék reflektálni. Vajon lehetséges-e feltárni azokat az egyenként szükségszerű és közösen elégséges alapvető feltételeket, amelyek adva kell legyenek ahhoz, hogy egy létező a világban egyáltalán elmésként érvényesüljön? Melyek azok a minimálisan elengedhetetlen karakterisztikumok, amelyek jelen kell legyenek minden olyan aktuális és lehetséges entitás esetében, amely kognitív rendszernek számíthat? Célom nyilván nem abban rejlik, hogy e nagyszabású kérdést feloldjam, de úgy vélem, hogy lehetséges feltárni egypár olyan lényegi jegyet, amelynek segítségével közelebb kerülhetünk egy lehetséges válaszhoz. Az elmés létezők minden más dolgoktól való megkülönböztető jegyeiben többek között kulcsszerepet tölt be a megtestesülés, ágencia, autonómia, télosz, normativitás együttes jelenléte. Tanulmányom első részében ezeknek az alapfogalmaknak bizonyos összefüggéseiről szeretnék szólni, amelyet követően kiemelem és értelmezem az affekció kategóriáját. Ezt követően megpróbálom kimutatni, hogy az említett kulcsfogalmakhoz hasonlóan az affekció is esszenciális szerepet tölt be az elmés létezők konstitúciójában.

A témánkkal kapcsolatban fontos különbséget tenni aközött, hogy miféle ismereteink vannak az elmés létezőkről, úgy, ahogyan azok a földi kereteink között adódnak (az elme, ahogyan ismerjük), illetve hogy miként lehetségesek esetleg másként is, mint ahogyan ismerjük (az elme, ahogyan egyáltalán adódhat). Megtörténhet ugyanis, hogy léteznek földönkívüli intelligens lények, illetve hogy maga az emberi is létrehoz valódi mesterséges kognitív rendszereket. Bárhogyan is különbözzenek egymástól az aktuális vagy lehetséges elmés létezők specifikus képességeikre, összetettségükre, organizációjukra, anyagi alapjaikra való tekintettel, ahhoz, hogy mindegyikük elmésként létezhesen, bizonyos közös és lényegi jegyekben kell osztozniuk. De melyek azok a kritériumok, amelyek mentén az elmés entítások elkülönülnek a világ egyéb dolgaitól?

Lehetséges, hogy ez a célkitűzés eleve lehetetlen feladatnak számít, hiszen nem minden kategória kapcsán lehetséges pontos meghatározásokat formálni. Ezt a nehézséget nemcsak az ismeretek hiánya vagy egyéb episztemikus korlátok okozhatják, hiszen a világ dolgai sok esetben nem pontos határvonalak mentén különülnek el egymástól, s ezáltal hiába próbálkozunk azokat egzakt kategóriák mentén osztályozni. A folyamatos átmenetek, fokozati különbségek következtében bizonyos jelenségek ellehetetlenítik azt, hogy határaikat pontosan körvonalazzuk. A színek kitűnő példával szolgálnak, hiszen határaik „egymásba folynak”. A pontos definíciók formálása ugyanakkor bizonyos dolgok időben történő graduális változása miatt is problémássá válik (pontosan mikor alakul ki egy új identitás, avagy mennyi változáson mehet át ahhoz, hogy még mindig megőrizze esszenciáját?). Egy másik probléma a definíciók klaszszikus meghatározásával kapcsolatban, hogy némely koncepciók inkább a játék fogalmához hasonlóan egy családi rokonságba szerveződnek. Ha tehát az elme lényegi jegyeinek keresésével foglalkozunk, nyitottak kell legyünk ezekre a szempontokra is: talán beszélhetünk olyan

létezőkről, amelyek csak átmeneti esetek az elmét nélkülöző és az elmével rendelkező létezők között? Számos organizmus jellemzésével kapcsolatban például nem világos, hogy megfelelő vagy sem a pszichológia szótárának alkalmazása, és idővel hasonló problémába ütközhetünk a mesterséges intelligenciakutatás területén is (elmésnek számíthat-e pl. x partikuláris robot?). Néha nem ténykérdés, hanem praktikus döntéseink vagy értelmezéseink kérdése, hogy valamit miként kategorizálunk. Hogyan vélekedjünk azonban az elme koncepciójáról?

A pontosítás kedvéért megjegyzem, hogy amikor az elmés létezők ontológiájáról van szó, előfeltételezek egy gyenge értelemben vett naturalizmust, amely csak annyit állít, hogy testek nélkül elmék sem lehetségesek, és az elmés folyamatok nem „lelkek” vagy „kartezianus szubsztanciák” állapotváltozásai, hanem bizonyos testek képességei. Ezért gondolom azt, hogy gyakran félrevezető „elmékről” beszélni, és pontosabb, ha „elmés testekről” vagy „megtestesült elmékről” értekezünk. Ebben a pontban nem hiába használom a test fogalmát, hiszen egyetértek a megtestesült elme paradigmájának azon gondolatával, hogy az elme (legalábbis ahogyan a természetben előfordul) nem pusztán agyi-idegrendszeri aktivitásokra vonatkozik,¹ hanem bizonyos, a maguk egészében tekintett organizmusoknak a környezetükhöz viszonyuló különböző aktivitásaiban ragadható meg. Ezzel a lépéssel nem a behaviorizmushoz való visszatérést értem, hiszen mentális aktivitások alatt nem pusztán az empirikusan megfigyelhető viselkedési mintákra vagy kimenetekre gondolok, hanem azt a nézetet fogadom el, miszerint a mentális folyamatok nem mindig redukálhatók pusztán arra, ami a fejben, a koponyán belül történik.

Az elmés létezők alapvető karakterisztikumai

Miféle képességeknek köszönhetően válnak bizonyos testek elmésekké? Kezdetben válasszunk segítségünkre szolgálhat az *intencionalitás* kritériuma, amely a mentális folyamatok megkülönböztető jegyeként tűnik ki.² Másképp fogalmazva, a mentális állapotok, képességek, attitűdök (és csak a mentálisak) rendelkeznek eredeti, intrinzikus intencionalitással, hiszen minden esetben, még ha nem is egy azonos séma mentén, de saját magukon túlmutatva különböző dolgokra, tartalmakra irányulnak. Az intencionalitás nem feltétlenül igényel különböző belső mentális egységeket, tartalmakat, ideákat mint *reprezentációkat*, hiszen beszélhetünk intencionális-*prezentációs* folyamatokról is, pl. ha úgy véljük, hogy az érzékelés során közvetlenül tapasztaljuk a világot mindenféle internális konstrukciók nélkül.³

Az intencionális folyamatok ugyanakkor egy *tudati, tapasztalati* módban is szerveződhetnek, ilyenkor a velük rendelkező létezők átélnek nemcsak e folyamatok szubjektív aspektusát, hanem azt az egész jelenségvilágot, amely feltárul e folyamatok irányultsága révén.

Minden elmés létező tehát szükségszerűen bizonyos intencionális képességekkel rendelkezik. Fontos problémát képez, hogy milyen értelemben beszélhetünk olyan elmés létezők lehetőségéről, amelyek teljesen nélkülözik a tudatos perspektívát. Megszokott dolog tudattalan

¹ Vö. Lawrence Shapiro: *Embodied Cognition*. London 2011. 158.

² Vö. Tim Crane: *Elements of Mind*. New York 2001. 6.

³ Vö. Daniel D. Hutto – Erik Myin: *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge, Mass. 2013. 36.

mentális állapotokról beszélni, és ebből a tényből kiindulva sokan egyértelműnek tartják, hogy nem minden elmés létező kell szükségszerűen szubjektív tapasztalatokkal is rendelkezzen. Különbség van azonban a tudattalan mentális élet kétféle alapértelme között. Beszélhetünk egyrészt azokról a mentális folyamatokról, amelyek valamilyen formában meghúzódnak a tudatos létmóddal is rendelkező létezők elméjében, de beszélhetünk az elme jelenlétének lehetőségéről olyan entitások esetében is, amelyek teljesen nélkülözik a „tudat lámpását”. Habár a témánkkal kapcsolatban fontos tisztázni, hogy a tudat léte mennyiben szükségszerű vagy sem a mentális élet egyáltalában vett lehetőségében, a probléma túlságosan elterelné a gondolatmenetem célját, és a témám szempontjából egyelőre nyitva hagyom (a későbbiekben még visszatérünk rá). Még ha úgy is vélnénk, hogy az elme egyáltalában vett jelenléte nem igényli a szubjektív tapasztalati világot, az intencionalitástól nem tekinthetünk el, hiszen a mentális élet megkülönböztető, lényegi jegyéről van szó.

A központi kérdésünkkel kapcsolatban azonban az intencionalitás csak egy kiindulópontot képezhet. A prezentációs vagy reprezentációs mentális folyamatok ugyanis igen sokszínű formát ölthetnek, hiszen beszélhetünk az érzékelés típusairól (látás, hallás, tapintás), a kognitív folyamatokról (hit, emlékezés, megértés), affektív állapotokról (érzelmek, hangulatok), de beszélhetünk akarati tevékenységekről, motivációkról, vágyakról stb. is. Kérdésünkre való tekintettel egy ilyen vagy ehhez hasonló lista nem elégséges, hiszen arra vagyunk kíváncsiak, hogy konkrétan milyen intencionális képességek jelenléte szükséges ahhoz, hogy a vele rendelkező létező egyáltalán belépésre tehesen szert az elmések osztályába. A minimális feltételekre vagyunk kíváncsiak és ehhez nincs szükség számos intencionális képességre, például a reflektív, absztrakt gondolkodásra, szociális emóciók átélésére vagy szintaxissal bíró nyelvhasználatra. Vannak ugyanis létezők, amelyek egyikkel sem rendelkeznek, de ettől függetlenül elmések. Hogyan festenek tehát az elmés létezők lehető legegyszerűbb formái? E kérdésre való válaszkereséshez egy gondolat kísérletet szeretnék alkalmazni. Ennek során megpróbálok gondolatban egy olyan rendszert konstruálni, amely minimálisan eleget tudna tenni az elme jelenlétének. Nyilván ezt nem mérnöki, technológiai problémaként értem, hanem olyan filozófiai sikon történeti eszme-futtatásként, amely az elmés létezők kulcsfontosságú alapkarakterisztikumait keresi.

Az egyik ilyen alapvető bázis az *érzékelés-érzékenység* valamilyen lehetséges formájában rejlik (az érzékiségnek nem egy sajátos típusára vagy modalitására gondolok, hanem bármilyen lehetséges formájára). Az érzékelés ugyanis egy olyan fundamentum, amelyet nem törölhetünk ki a képletünkéből úgy, hogy eredményünk még mindig egy elmés létező legyen. Ezt a megállapítást a következőképpen értem: ha az érzékelés vagy egyáltalán az érzékenység (bármilyen formája) eleve hiányzik, megszűnik annak a bázisnak az egyik alappillére, amelyre egyéb mentális események épülhetnek. Ennek többek között az az oka, hogy az elmés létezők alapvetően nemcsak a világban vannak, hanem világuk is van: az utóbbi arra a perspektivikus jelenségegyüttesre vonatkozik, amely feltáruul számukra a különböző intencionális aktusaikon keresztül. Ennek az elsődleges és nélkülözhetetlen alapformája az érzékiség, amely az elmés folyamatokban egy bizonyos történeti és logikai prioritással rendelkezik. Ez az alap egy olyan adottságként tűnik ki, amely az általánosíthatóságunk szempontjából az egyik megfelelő jelölt: jelen kell legyen minden elképzelhető elmés rendszer esetében.

Az érzékelés realizálásának kapcsán elképzelhetünk egy statikus szenzori berendezést, amely mozdulatlanul ki van téve a környezete ingereinek. Még ha el is tudunk gondolni egy ilyen korlátozott értelemben vett érzékelőrendszert, egyértelmű, hogy ez önmagában véve

egyrészt nagyon limitált volna, másrészt amúgy is elégtelen lenne az elme jelenlétéhez. A probléma egyrészt az így festett érzékelő rendszer passzivitásában rejlik, másrészt abban, hogy az elmés létezők nem pusztán érzékelnek. Először is az elme jelenlétéhez szükség van bizonyos *aktív, szabályozó képességekre* is. Észrevehetjük, hogy bizonyos gondolkodók szerint az érzéki tapasztalat eleve csak a mozgásokkal kiegészítve, egy aktív módban lehetséges.⁴ Ahhoz, hogy ezt megértsük, először körvonalazhatjuk röviden az érzékelés és mozgás kapcsolatának uralkodó felfogását. Ha az érzékelést kiegészítjük a mozgás képességével, lehetőség nyílna az érzéki ingerek bonyolultabb feldolgozására, a környezet felkutatására, az ingerektől való elfordulásra, odafordulásra, beközelítésre, fókuszra stb. Lehetőség nyílna az aktív érzékesígre, a környezet felderítésére. Senki nem tagadja, hogy a mozgás elősegíti az ingerek megfelelő feldolgozását és mélyen befolyásolja az érzékelés folyamatát. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy a mozgás kiegészíti az érzékelést. A képlet fordítva is működik, hiszen a mozgás sikeres kivitelezéséhez és szabályozásához az érzéki rendszer által szolgáltatott információk szükségesek. A hagyományos modellben az érzékelés és a mozgás egymástól elkülöníthető, de egymást támogató folyamatok. Instrumentálisan függenek egymástól.⁵ Ezzel szemben beszélhetünk az érzékelés cselekvés-elméletéről, amelyben a két folyamat között egy szorosabb viszony tételeződik. Ebben a nézetben nem arról van szó, hogy az érzékelés pusztán bemenet, míg a cselekvés pusztán kimenet, és a kettő közé ékelődik a központinak vélt kogníció irányító központja, hiszen a percepció természete egyfajta tudni-hogyan jártasság, amelyben a mozgás konstitutív szerepet tölt be. Ilyen értelemben az érzékelés eleve nem valósulhat meg pusztán passzív módon, mozdulatlanul. Bárhogy is vélekedjünk az érzékesígség és cselekvés viszonyáról, úgy tűnik, hogy az elmés rendszerek identitásában egy alapvető és mellözhetetlen bázisról beszélünk. Mivel az elme jelenléte bizonyos szabályozóképességeket is igényel, a motorikus bázis azért kulcsfontosságú, mivel lehetővé teszi ennek a szabályozásnak az egyik elsődleges alapformáját: a környezethez fűződő, ahhoz igazodó, alkalmazkodó, az itt és most szituációkhoz kötődő akciók kivitelezését. Ez nem jelenti azt, hogy az elmés létezők szabályozó aktivitása kizárólag a testnek a motorikus kontroljában rejlik, hiszen beszélhetünk különböző mentális regulációkról is: a képzelet, emlékezet, tervezés stb. aktivitásairól, amelyek például jelen lehetnek teljesen paralizált személyek esetében is.⁶ Az utóbbi – *offline* – folyamatok azonban másodlagos természetűek, hiszen az őket logikai, illetve evolúciós vagy fejlődéstörténeti szempontból megelőző *online* interakciókhoz képest. Az elme egyik legfontosabb jegye tehát a megtestesülés, amely egyúttal egy konkrét környezethez fűződő, egy világba való beágyazottságot, belevetettséget, szituáltságot is magával hordoz. Jóval helyesebb tehát, ha elmék vagy elmés agyak helyett *megtestesült elmékről* vagy *elmés testekről* értekezünk. Az intencionalitás tehát elsősorban érzéki-motorikus.

Mivel az elme nemcsak passzív folyamatok lokusza, hanem bizonyos regulatív képességeket is igényel, feltételezi az ágencia jelenlétét. Amennyiben elvonatkoztatunk az élők és az elmések jelenlététől, a pusztán fizika szintjén előforduló események, mozgások, történések a természet erőinek és energiáinak vak hatásai mentén zajlanak. Az ágensek léte azonban feltételezi, hogy bizonyos dolgok nem pusztán megtörténnek velük, és amennyiben tudatosak, nem pusztán elszenvető tanúk, amelyek egyszerűen átélnek eseményeket, hanem bizonyos szinten

⁴ Vö. Alva Nöe: *Action in Perception*. Cambridge, Mass. 2004. 1.

⁵ Vö. uo. 2.

⁶ Vö. Miriam Kyselo – Ezequiel Di Paolo: *Locked-in syndrome: a challenge for embodied cognitive science*. Phenom. Cogn. Science, 2013. 2.

és korlátok között képesek kontrolálni, szervezni, szabályozni saját aktivitásaikat.⁷ Ennek a folyamatnak több aspektusát is elkülöníthetjük. Az ágencia egyik ilyen karaktere a *téloszra* vonatkozik. Az elmés szabályozás ugyanis impliciten valamilyen *irányultságot, célszerűséget, normativitást* implikál.⁸ Az előbbieken említett érzéki-motorikus bázis is csak a télosz jelenlétének mentén válhat különböző viselkedések forrásává a szó releváns, pszichológiai értelmében. Persze a fizika vagy kémia doménjében is beszélhetünk különböző anyagok vagy rendszerek „viselkedéséről”, de ezekben a kontextusokban a viselkedés terminusát a lehető legtágasabb értelemben használjuk, anélkül, hogy a viselkedés okaiban feltételeznénk bármilyen célszerűséget. Ezzel szemben az elmés létezők viselkedése sajátos: már a legalapvetőbb érzéki-motorikus szinten sem a pusztá mozgásokon van a hangsúly, hanem azok többletértelmén, az értelmes akciók lebonyolításán, amelyet a mozgások lehetővé tesznek: pl. a táplálék vagy a menedékhely keresése, a vad becserkészése, egy terület feltárása stb.

Honnan származnak azonban a különböző célok és normák? Ez a kérdés az ágencia másik fontos karakterére, az *autonómia*ra mutat. Az utóbbi fogalomnak többféle vonatkozását is elkülöníthetjük. Először is beszélhetünk az autonómia talán legerősebb formájáról, amely az önidentitás építésére, önkonstrukcióra és önfenntartásra vonatkozik. Az élők paradigmaticus példáit képezik az autonómia e szintjének. Elkülöníthetjük azonban az önszabályozás folyamatát is, amely valamilyen specifikus vonatkozásban különböző mesterséges rendszerekre is ráillik (pl. autonóm járművek, robotok). Jelen esetben azonban az autonómiának azt az értelmét szeretném kiemelni, amely a dolgozatom hátralévő részében kitüntetett szerepben részesül, és amelyet a *télosz önszerveződésének* is nevezhetünk. Az autonómia ezen aspektusa arra vonatkozik, hogy a célok és a normák, amelyek az elmés létezők aktivitásainak irányait szabják meg, magukhoz az elmés létezők perspektívájához tartoznak, mint amelyek a saját maguk természetének forrásából származnak, vagy amelyekkel legalábbis azonosulni tudnak, és úgy ismerik fel azokat, mint sajátjukat. Egy, a környezetében aktívan tevékenykedő robot persze célszerűnek nevezhető, de tudjuk, hogy tevékenységeinek célja nem a sajátja. Saját perspektívájában ugyanis nincsenek célok, hiszen teljes semlegesség honol. A céljai külső forrásokból, a tervezők és mérnökök ideáiból származnak. Az autonóm normák tehát kizárólag az önértékből fakadhatnak, és ebben a folyamatban az egyik nélkülözhetetlen elem az *affekció*. Ahhoz, hogy ezt a kapcsolatot kifejtssem, először szükséges megragadnunk ez utóbbi értelmét.

Az affektív folyamatok típusai

Mielőtt az affekció egy átfogóbb, alapvetőbb képéhez jutnánk, érdemes röviden és tömören áttekinteni azokat a specifikusabb affektív modalitásokat, amelyeket a pszichológiában egymástól fogalmilag elkülöníthetünk és összevethetünk (elemzésem nem lehet kimerítő, de célom, hogy elégséges legyen a rájuk alapozott további érvekhez).

⁷ Vö. Xabier Barandiaran – Ezequiel Di Paolo – Marieke Rohde: *Defining Agency. Individuality, Normativity, Assymetry and Spatio-Temporality in Action*. Journal of Adaptive Behavior, 2009. 3.

⁸ Vö. uo. 5.

Az affekció kategóriájának megragadásakor elsősorban az emóciókra, másrészt a hangulatokra szokás hivatkozni, mint amelyek elkülönülnek a gondolatoktól, emlékektől, képzeleti aktivitásoktól és egyéb kognitív folyamatoktól stb. Nem feledkezhetünk meg azonban azokról a rokonságban szerveződő mentális folyamatoktól sem, mint a szükségletek, drivok, motivációk, késztetések, impulzusok, vágyak. Az utóbbi folyamatokat az irodalom néha egy külön osztályba sorolja, a *konatív* kifejezés alatt. Hasonlóan lényeges osztályt képeznek az affektív töltettel rendelkező testi vagy interoceptív érzetek – gondoljunk a fájdalokra, hőérzetre, viselkedésekre, egy kellemes ízre vagy undorító szagra.

Nyilván különbségek rejlenek a motivációk, vágyak, bizonyos testi-interoceptív érzések, érzelmek és hangulatok között, de e tanulmányomban mindezeket egy osztályba sorolom, és közösen hívom affektív jelenségeknek. A következőkben e folyamatokat megpróbálom egypár szempont alapján összehasonlítani, amelynek mentén talán megragadhatóvá válnak bizonyos általánosítások.

Az affektív interoceptív folyamatok megkülönböztető jegye, hogy kizárólag a saját test állapotaira irányulnak. Fontos információkkal szolgálnak a test fiziológiai, homeosztatisz mechanizmusairól. Személyes vagy szubjektív szinten olyan alapvető testi érzeteket foglalnak magukba, mint a fáradságérzet, kimerültség, szomjúság, éhség vagy a jóllakottság, energikusság, relaxált állapot, fájdalom stb. Ezek alapvető affektív folyamatok, hiszen bizonyos intenzitással és meghatározott pozitív vagy negatív értékkel járnak együtt (tapasztalati szinten a kellemestől a fájdalmasig terjedő skálán mozognak), ugyanakkor egy alapvető motivációs bázist is képeznek. E motivációs bázis lényege tipikusan az arra való törekvésben nyilvánul meg, hogy helyrebillentsük a homeosztázis egyensúlyszintjét. A. D. Bud Craig amerikai idegtudós ezeket a folyamatokat homeosztatisz emócióknak nevezi.⁹ Egyéb affektív testi érzetek az exteroceptív érzékelésből is származhatnak, amelynek folyamán különböző külső ingerek kvalitatív tapasztalatokhoz vezetnek (pl. ízek, illatok fenomenalitása).

Az emóciók (a fogalmat a megszokott, köznapi értelmében használom olyan állapotokra vonatkoztatva, mint harag, félelem, szomorúság, undor, boldogság stb.) számos szempontból hasonlóak az említett testi-érzéki folyamatokhoz. Az érzelmeket a pszichológiában általában úgy határozzák meg, mint amelyek egy sorozat eseményt implikálnak: valamilyen percipiált, elgondolt, anticipált vagy elképzelt tényező hatására az agyban, illetve az egész testben egy sorozat fiziológiai változás, válaszreakció megy végbe.¹⁰ Az emóciók körvonalazhatóak úgy mint ezeknek a zavarkeltéseknek és izgalmi állapotoknak a percepciói. Minden emóció (akárcsak minden affektív interoceptív) magába foglalja a test valamilyen idegi-fiziológiai állapotváltozását, amely élmények formájában is tükröződhet a fenomenológia szintjén. A félelem során például nem pusztán valamilyen agyi aktivitás történik, hanem az egész testben egy sorozat átalakulás megy végbe: a szívverés és légzésritmus felgyorsul, megemelkedik a vérnyomás, a vér az izmokhoz siet, stb. Az elme tehát nem pusztán az érzéki-motorikus koordináció szintjén megtestesült, hanem affektivitására való tekintettel is. Továbbá az emóciók is rendelkeznek valamilyen intenzitásfokozattal, illetve pozitív vagy negatív (vagy valamilyen kevert) értékkel (valenciával). Habár egy triviális értelemben a félelem, harag vagy szomorúság nyilván

⁹ Vö. A. D Bud Craig: *Interoception and Emotion*. = Chapter 16 for the *Handbook of Emotion*. Third Edition, Eds. by Lewis Haviland – Jones Barrett. In press. 3.

¹⁰ Vö. Antonio Damasio: *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York 2010. 87–89.

negatív, míg a boldogságérzet pozitív, az emóciók és az értékek kapcsolata jóval bonyolultabb. A félelem például negatív, akárcsak a fájdalom, de mindkettő pozitív abból a szempontból, hogy rendkívül hasznosnak bizonyul az életfenntartás szempontjából. Továbbá a pozitív érzelmek nem pusztán az örömökről és élvezetekről szólnak (gondoljunk pl. egy tartós párkapcsolatra, amely együtt jár gondokkal, félelemmel, frusztrációkkal, haraggal). A hasonlóság az interocepció és az érzelmek között tovább folytatható. Az emóciók is általában magukkal ragadnak valamilyen akciótendenciát, motivációt (pl. a félelem menekvésre készíthet). E képlet számos vonása a hangulatokra is jellemző. Ennyi hasonlóság után (értékek, intenzitás, megtestesülés, motivációs tendencia) felmerül a kérdés, hogy az emóciók és hangulatok miként különböznek el a pusztá affektív testi-interoceptív folyamatoktól.

Az egyik kulcsfontosságú különbségük az intencionalitásuk eltérő irányában rejlik. Szomjúság, éhség vagy kimerültség esetében az intencionalitás iránya egyértelműen a test: tudomást szerzek a saját testem biológiai szükségleteiről és különböző állapotairól. Egy szoros korreláció adódik az intencionalitás tárgya és oka között. Ezzel szemben az emóciók és hangulatok, habár magukba foglalják a saját test affektív tapasztalatát, percipiálását, intencionalitásuk lényege nem ebben az intencionalitásban rejlik. Az érzelmek ugyanis túlmutatnak a testre vonatkozó öninformálás folyamatain, hiszen tipikusan valamilyen külsődleges, környezeti faktorokra vonatkoznak. Ha félek, testem izgatott állapotba kerül, és a félelem valóban magába foglalhatja ennek az állapotnak az észlelését, de a félelem elsődleges iránya nem ebben rejlik. Az érzelmek ugyanis tipikusan valamilyen konkrét környezeti szituációra, eseményre, személyre, dologra stb. vonatkoznak. Nem pusztá érzések, hiszen megtestesítik meggyőződéseinket, fontos információkat tárnak fel számunkra a világhoz fűződő viszonyainkról. Míg a James–Lange-elmélet az érzelmek testi, átélt izgalmi reakciójának aspektusára helyezte a hangsúlyt, az érzelmek kognitív elmélete (pl. Richard Lazarus elmélete) az érzelmek értelmes, racionális jellegét hangsúlyozzák. Az utóbbi keret alapján az érzelmek szorosan összefüggnek bizonyos kognitív folyamatokkal, pontosabban meghatározott értékítéletekkel. A következő lehetséges példák alátámasztják az érzelmek ezen karakterét: a harag során úgy ítélem, hogy velem szemben elkövetett sértésnek, igazságtalanságnak lettem a tanúja; a szomorúságban úgy vélem, hogy valami veszteséget éltem át; a félelemben úgy ítélem, hogy veszélyben vagyok; a féltékenységben a párkapcsolatom bizonytalanságát tapasztalom meg; az undor során valami gusztustalannak, visszataszítónak tűnik stb.¹¹ Állíthatjuk, hogy az emóciók pusztá ítéletek, de az érzelmek kognitív elmélete e reduktív nézet nélkül is felvázolható. Az elmélet egy másik verziójának lényege annak a tételezése, hogy bizonyos értékítéletek szükségszerűek az emóciók kialakulásában vagy abban az ok-okozati láncban, amely testi reakciókban vagy azok átélésében végződik. Egy másik opció alapján az érzelmek nem pusztán fiziológiai válaszreakciók valamilyen azoktól elkülönülő, központi, okos kognitív értékelésekre, hanem önmagukban is képesek értékelő-értelemalkotásra.¹² Ilyen okok miatt talán lehetetlenné válik a kogníciót és emóciót teljesen elválasztani egymástól. Annyi bizonyos, hogy az érzelmek szoros kapcsolatban vannak az értékelések bizonyos osztályával, és identifikációjuk túlmutat azon, hogy miként különítenénk el őket a velük korrelációban álló szubjektív érzések vagy a mögöttük meghúzódó különböző fiziológiai mintázataik alapján.¹³

¹¹ Vö. Richard S. Lazarus: *Emotion and Adaptation*. New York 1991. 122.

¹² Vö. Giovanna Colombetti: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, Mass. 2014. 106–107.

¹³ Vö. Martha Nussbaum: *Emotions as Judgements of Value and Importance*. = *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. Robert C. Solomon. New York 2014. 188.

Ha az ítéletek az emóciók elkerülhetetlen velejárói, érthetővé válik az érzelmek intencionális és racionális jellege. Az ítéletek ugyanis igaznak, hamisnak, megfelelőnek vagy nem megfelelőnek bizonyulhatnak. Az emóciók tehát megragadhatják vagy sem a tényeket: ha a félelemben veszélyt észlelek, tévedhetek, hiszen lehetséges, hogy valójában biztonságban vagyok. Ebből kifolyólag válhat megalapozottá egymás érzelmi reakcióinak elítélése: x szerelme vak és naív, félelme alaptalan, haragja helyett megfelelőbb lett volna egy enyhe irritáció stb. Ez a normatív viszonyulás a pusztá interoceptív-testi folyamatokkal kapcsolatban abszurd, hiszen alaptalan volna például azzal vádolni valakit, hogy fájdalma nem megfelelő. Azok az ítéletek, amelyek révén egymás érzelmi reakcióit kritizáljuk („így vagy úgy kellene reagálni”) ugyanakkor azt is implikálják, hogy az érzelmek nem pusztá események, történések, amelyeket egyszerűen elszenvedünk, hanem döntéseket, stratégiákat, aktív szabályozásokat is magukkal ragadnak.¹⁴

Milyen tulajdonságokat tár fel az érzelmi világ? Az érzelmek a dolgokkal, eseményekkel, szituációkkal kapcsolatos értékítéleteket foglalnak magukba, amelyek a biológiai, pszichológiai, szociális jólét valamilyen formája körül forognak, és feltételezik az organizmus-környezet közti relációkat. Ebben a kapcsolatban előfeltételezzük, hogy az érző organizmus eleve egy olyan létező, amelynek számít a jóléte, amelynek céljai, vágyai, motivációi vannak, és ezeknek a fényében a környezet jelenségei előnyös vagy hátrányos, pozitív vagy negatív hatásokkal és értékekkel bírnak.

Az érzelmek másik fontos aspektusa, hogy motivációs tendenciákat, vágyakat is magukba foglalnak. A félelem menekésre készíthet, a dühkitörés agresszív válaszreakciót válthat ki, az undor a visszataszító ingertől való eltávolodást stb. Az érzelmek tehát nemcsak értékítéletekről szólnak, hanem figyelemfelkeltő és motiváló funkcióik is egyértelműek, mint például a fontos információk észlelése, követése, illetve a célokba álló akadályok hatékony kezelése. Ez a tény leginkább az alapvető érzelmi folyamatoknál látható: az érzelmi reakció során a test azért kerül bizonyos állapotba, mert ez elősegítheti a menekvést, vagy felkészíthet a harcra, stb.

A hangulatok számos szempontból hasonlóak az érzelmekhez. Talán úgy is körvonalazhatóak mint az érzelmeknek egy osztálya, de sajátosságuk részben intencionalitásuk irányában ragadhat meg. A hangulatok tárgyai ugyanis kevésbé specifikusak, inkább egy sokkal általánosabb szinten jelzik a világhoz fűződő viszonyainkat.¹⁵

Végül pedig beszélhetünk motivációkról és vágyakról, mint amelyek nemcsak az interoceptív, érzelmi és hangulati megnyilvánulásoknak valamilyen komponenseiként adódnak, de túlterjednek ezeken, hiszen magukba foglalhatják a legalapvetőbb testi szükségletek kielégítésének vágyát egészen az olyan pszichológiai vágyakig, amelyek egy kulturális beágyazottságot is igényelnek (pl. a barátság, házasság, karrier, a hírnév utáni vágyakozás).

Az említett affektív folyamatok (és az említett kategóriák nem merítik ki ennek az osztálynak az egyéb lehetséges elemeit) egy családi rokonságban szerveződnek, de bizonyos alapvető fogalmak köré csoportosulnak, amelyek többé-kevésbé általánosíthatóak. Az egyik ilyen alapvető fogalom az affektív állapotokkal együtt adódó, automatikusan velük járó valamilyen intrinzikusan pozitív vagy negatív érték (valencia) jelenléte. Minden affektív testi-interoceptív érzet, minden érzelem és hangulat egy alapvető szinten kellemes vagy kellemetlen lehet, és

¹⁴ Vö. Robert C. Solomon: *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. New York 2003.

¹⁵ Vö. Jesse J. Prinz: *Gut reactions. A Perpetual Theory of Emotion*. New York 2004. 185.

ezek az izgalmi állapotok aztán különböző intenzitásfokokkal bírnak. Azon túl, hogy önmagukban véve pozitívak vagy negatívak lehetnek (pl. ahogyan közvetlenül átéljük azokat) magukkal ragadnak különböző értékeléseket, amelyek az intencionalitásuk tárgyával kapcsolatosak (pl. egy környezeti szituációval vagy a saját test állapotával kapcsolatban). A félelemben nemcsak maga a tapasztalat lehet negatív (minden egyébtől eltekintve), hanem a szituáció is, amelyet veszélyesnek értékelünk. Hasonlóképpen, a vágyakozásban valamit kívánatosnak, vonzónak láthatunk, amelyet érdemes követni, avagy elkerülendőnek, amely óvakodásra int (a kognitív reflexiókban az affektív állapotokat tanulmányozva beláthatjuk az affektív állapotok „metaértékeit” is: a félelem önmagában véve negatív, de egy értékes védelmi mechanizmus).

Egy másik fontos fogalom, amely köré az affekció világa szerveződik, a motivációs tendenciákban rejlik. A legtöbb affektív állapot ugyanis egy bizonyos impulzussal jár együtt, egyfajta energiával, amely mozgatórugóként bizonyos aktivitásokra készlet (elkerülni, közeledni valamihez, vagy megőrizni azt az állapotot, amelyben épp vagyunk).

Az affektivitás alapvetőbb értelme és az elmében betöltött jelentősége

Ahhoz, hogy rávilágíthassunk az affekció valódi szerepére és értékére, a következő kérdést tehetjük fel: mitől fosztunk meg egy létezőt, ha megfosztjuk affektív képességeitől? El tudunk-e koherensen gondolni olyan érzéki-kognitív létezőt, amely viszont nem rendelkezik az affekció semmilyen formájával? Lehetséges-e olyan intelligens viszonyulás a világhoz, amely affektívmentes? Valaki elismerheti az affekció létét, de eközben úgy vélheti, hogy egyfajta „színezék” az elmében, amelynek a hiányában is beszélhetünk elmés létezőkről. Egy effajta lehetséges attitűd ellen szeretnék érveket felhozni. Miért ne lenne lehetséges – akár logikailag, akár metafizikailag – olyan elmés létező, amely, habár nélküli az affektivitás minden formáját, ettől függetlenül egy gazdag érzéki és kognitív étellel rendelkezik?

Az előbbi részről kiindulva visszatérhetünk tanulmányunk központi gondolatmenetéhez. Oda lyukadtunk ki, hogy egy elmés létező lehetőségében nélkülözhetetlen elem célszerűségének az önértékekből fakadó jellege (a külső determináltság helyett). Ezt a gondolatot a mesterségesintelligencia-kutatás példáján keresztül szeretném világosabban kifejteni. A robotika számos értelemben közelebb került az intelligencia megtestesítéséhez, mint azok a hagyományosabb törekvések, amelyek a testetlen számítógépek absztrakt komputációiban próbálták imitálni a kogníció különböző folyamatait. Az egyik legalapvetőbb probléma a testetlen számítógépek komputációival, hogy szintaktikai műveleteik csak a tervezőik perspektívájában számíthatnak értelmes folyamatoknak. John Searle kínai szoba argumentuma pontosan annak a gondolatnak az alátámasztását szolgálja, hogy az értelem nem a számítógépek „okos” programjainak része.¹⁶ Ilyen értelemben merül fel a szimbólumok lehorgonyzásának kérdése: hogyan oldjuk meg azt a problémát, hogy egy mesterséges rendszer saját maga is képes legyen értelmes szimbólummanipulációkra? Gondolhatjuk, hogy ennek a problémának az egyik lehetséges megoldása a robotikában rejlik: kezdjük „alulról felfele”, a logikailag és történetileg alapvetőbb szenzori-motorikus funkciók működtetésével és próbáljuk imitálni a tanulás folyamatát

¹⁶ Vö. John Searle: *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass. 2003. 30.

a környezettel történő interakciók kialakításával.¹⁷ Ebben az értelemben megjelenik az elme megtestesülésének egyik fontos mozzanata: először szükség van egy világba ágyazott, aktív, érzékelő-mozgó rendszerre, amely képes manipulálni tárgyakat, elkerülni akadályokat, megoldani praktikus problémákat, stb., és ezeken keresztül lehetősége nyílik a környezet felderítésére, megismerésére. Akárcsak az élő organizmusok esetében, az érzéki ingerek feldolgozása – a szelektív figyelem, asszociációk, memória stb. révén – elvezethet a fogalmak, illetve az egyáltalában vett tudás formálásához. Ez a remény abban a vonatkozásában megalapozott, hogy nyilvánvalóan realiztikusabb annál a megközelítésnél, amely az intelligencia-alkotásánál az emberközpontú és absztrakt formalizálható problémák megoldásának képességével indul (pl. a sakkozás képességének programozásával). Jelen tanulmányomban nem foglalkozok azzal a vitával, hogy a robotika valóban megoldást kínálhat-e a szimbólum-lehorgonyzás problémájára. Még ha pozitívan is állnánk ehhez a reményhez, érezzük, hogy az értelmes perspektíva kialakításához nem elégséges sem a percepció, sem a mozgás, sem az ingerek kognitív feldolgozása. Miközben egy robot tevékenységét figyeljük, rákérdezhetünk arra, hogy beszélhetünk-e akár minimális értelemben is arról, hogy a robotot valóban érdekli saját tevékenysége. Van-e számára bárminem a világon bármilyen jelentősége, fontossága, súlya? Tudjuk ugyanis, ahhoz, hogy az elme akár minimális jelenlétéről is beszélhessünk, ehhez elkerülhetetlenül szükség van a törődés, a gondoskodás, az érdekeltség valamilyen formájára.¹⁸ Az elmés létezők identitásában az affekció léte pontosan ezt az elemet tölti ki: az affekció ugyanis alapvető módon arra vonatkozik, hogy a közömbösség, semlegesség helyett a dolgok számítanak, jelentőséggel bírnak.¹⁹ Ebből az okból kifolyólag nem elégséges kijelenteni azt, hogy az affekció fontos az elmében, mivel hozzájárul, elősegít, megerősít, stb. bizonyos intelligens viszonyulásokat. Egy ehhez hasonló állításból ugyanis azt a következtetést is levonhatnánk, hogy az affekció megszűnésével az elme továbbra is fennmaradhat valamilyen megváltozott formában, esetleg diszfunkcionális maradna bizonyos aspektusaira való tekintettel. Az affekció azonban egy ennél erősebb formában válik az elme nélkülözhetetlen részévé: nem tudjuk kitörölni, mellőzni az elmét alkotó elemek képletéből egy olyan módon, hogy eredményül még mindig megtarthassuk az elme valamilyen, esetleg egyszerűbb vagy megváltozott, de működőképes formáját.²⁰ Úgy tűnik, egy ilyen, az affekciótól teljesen megfosztott elmés létező azért lehetetlen, mert képtelen volna bármilyen célt formálni, kitűzni, követni pontosan annál az oknál fogva, hogy számára semminek nem lehetne semmiféle relevanciája, értéke, jelentősége. Az affekció világa azért szükségszerű a valódi téloszhoz, mivel az elmés létezők célkövető képességéhez nem elég valamit célként reprezentálni és követni, hanem ehhez a folyamathoz egy következő elem is szükséges: a szóban forgó célnak az elmés létező számára adódó *jelentősége, fontossága* is szükséges, az a tény, hogy azt érdemes követni. Pontosán ez az elem szükséges egy robot látszólag célkövető tevékenységéhez, ahhoz, hogy az valóban az autonóm téloszt tükrözze. Másképp fogalmazva, a hiányzó elem egyike a vágyakozás és motiváció.²¹ Az affektív töltésektől mentes percepció

¹⁷ Vö. Stevan Harnad: *Minds, Machines and Searle*. Journal of Theoretical and Experimental Artificial Intelligence, 1989. 1. sz. 3.

¹⁸ Vö. Tom Ziemke – Tom Froese: *Enactive Artificial Intelligence: Investigating the Systemic Organization of Life and Mind*. Artificial Intelligence 173(2009). 14.

¹⁹ Vö. Giovanna Colombetti: *i.m.* 1.

²⁰ Vö. uo.

²¹ Vö. Bennett W. Helm: *Emotional Reason. Deliberation, Motivation and the Nature of Value*. New York 2001. 31–32.

és kogníció pusztá absztrakció, amely így elgondolva ellehetetlenedne a valóságban: autonóm mozgatórugók, irányok és relevanciakeretek nélkül maradna.

Habár az elmés létezők nagymértékben különbözhetnek egymástól specifikus affektív képességeikre, viszonyulásaikra való tekintettel, ezen eltérések mögött meghúzódik az affekció említett alapértelme, amely a „minden mindegy” létmóddal szemben a törődésnek valamilyen formáját jelenti.

Az affektivitás nélkülözhetetlen aspektusa minden elmés létezőnek. Érezzük azonban, hogy ezzel az állítással könnyen ahhoz a kérdéses konklúzióhoz juthatunk, miszerint a kogníció teljesen alárendelődik az affekciónak, és minden célkitűzés és értékelés az affekcióból származik. Elvégre nem alaptalan arra gondolni, hogy a kogníció, pontosabban a praktikus ész csak a problémák megoldásában és a célokhoz vezető akadályok leküzdésében, a megoldások kifürkészésében segíthet, de önmagában képtelen célokat kitűzni. Ha ugyanis vágyak nélkül semmi nem számít, ebből kifolyólag annak az értelme és lehetősége is megszűnik, hogy bármiért is érdemes lenne aktivitásba lendülni. Mégis furcsa volna az affekciót ilyen értelemben leválasztani a kognitív folyamatokról és kitűzni az elme irányító központjának. A kogníció és emóció kapcsolata túlságosan bonyolult ahhoz, hogy ebben a tanulmányunkban részletesen foglalkozhassunk vele, ezért csak jelezném, hogy az affekciónak az elmében betöltött kulcsfontosságú, konstitutív szerepe nem feltétlenül jelenti, hogy a kogníció vele szemben másodlagos vagy alárendelt helyzetbe kerül. Elvégre a kogníció és affekció (már amennyire szétválaszthatóak) együttműködve vesznek részt a mentális életben (amely nyilván nemcsak a békés összhangot jelenti, hanem a köztük feszülő konfliktusokat is).

A tanulmányom hátralevő részében két nyitott problémát szeretnék megemlíteni: az affekció létehez vajon milyen értelemben szükségszerű (vagy sem) egyrészt a fenomenális tudat, másrészt a biológiai szerveződés jelenléte?

Tudatos, élő affektivitás

Megszokott eljárás az elme különböző képességeivel kapcsolatban (érzékelés, gondolkodás, érzelem) elkülöníteni a tudattalan aspektusokat – pl. a személyalatti funkcionális mechanizmusokat, információfeldolgozásokat vagy akár bizonyos dinamikus folyamatokat – az őket kísérő szubjektív tapasztalati mozzanatoktól. Ez az elkülönítés azért jogos, mivel egyértelmű, hogy a tudati mező vagy folyam nem meríti ki az elme egészét, hanem annak egyfajta felszíni, részleges megnyilvánulását képezi. Az elme ilyen értelemben vett kétaspektusos jellegének ténye azonban számos elméleti keretben azt a további következtetést is magával ragadja, miszerint az elme tudatos aspektusa egyfajta „hab a tortán”, amely nem szükséges a mentalitás jelenlétéhez. Más szóval beszélhetünk az érzékelés, gondolkodás vagy érzelem fenomenálisan átélt vonatkozásairól, de ez nem jelenti azt, hogy a szubjektivitas tulajdonképpen szükségszerű a mentális folyamatok egyáltalában vett realizálódásához. Az evolúciós keretre vonatkoztatva is megalapozottnak látszik azt állítani, hogy a tudatos elme kibontakozását megelőzte a tudattalan elme kialakulása.²²

²² Vö. Antonio Damasio: *i.m.* 34.

Tanulmányunk szempontjából ez az attitűd a következő implikációval járna: az affektív folyamatok érzések nélkül is létezhetnek, és eleinte szubjektív tudat nélkül fejtették ki hatásaikat.²³ Az érzelem például egy inger által kiváltott testi reakció, amely érzelem lehet anélkül is, hogy azt valamilyen tanúság kísérné. A mindennapi gondolkodás számára furcsának hangzik az állítás, miszerint beszélhetünk pl. olyan vizualitásról, amelynek során semmi nem mutatkozik meg a szubjektum számára (pl. a különleges vaklátás esetében), és ehhez hasonlóan furcsa kijelenteni, hogy valami emóciónak számíthat akkor is, ha azt semmilyen érzés nem kíséri. Felmerül tehát az a kérdés, hogy mi is a tudatnak a szerepe egyrészt a mentalitás, másrészt az affekció létében. Úgy vélem, még ha affektív folyamatoknak is neveznénk mindazokat a mechanizmusokat, aktivitásokat, amelyek a tudatosságra képtelen organizmusokban jelen lehetnek, az érzések mint fenomenális elemek nem pusztán valamilyen extra, de tehetetlen és lényegtelen epifenomének, hanem jelenlétük által az affektív folyamatok egy egészen új létmódra tesznek szert. Ha ugyanis az affektív viszonyulás jelenléte részben azt fejezi ki, hogy ebben a létmódban a teljes semlegesség és közömbösség helyett a dolgok számítanak, jelentőséggel bírnak, ez a létmód csak akkor nyerheti el teljesebb értelmét, ha már beszélhetünk szubjektív tapasztalatokkal rendelkező élőlényekről, amelyek képesek átélni élvezeteket vagy kínzó fájdalmakat. Továbbá az affektivitás egy sajátos hatásösszefüggést implikál: az affektív viszonyulásokra képes létezőre nézve pozitív, negatív (illetve összetett módon akár kevert) hatással lehetnek az őt ért ingerek, szituációk, események. Ha azonban nem beszélhetünk örömről, izgalmakról, szenvedésről stb. mint átélt, megtapasztalt élményekről, az ezeket az élményeket nélkülöző rendszerekre semmi nem lehet negatív vagy pozitív hatással a szónak a teljesebb értelmében. Példának okáért: egyáltalán nem mindegy, sem ontológiai, sem morális szempontból, hogy egy adott létező pusztán „funkcionálisan” sérülhet meg (mindenféle érzés nélkül), avagy sérülése átélt szenvedéssel is együtt járhat.

Az utolsó kérdés, amelyet csak érintőlegesen említék meg, a következő problémák körül forog: egyrészt mi a kapcsolat a biológiai szerveződés és az affekció között, másrészt lehetséges-e olyan affektív viszonyulás a világhoz, amely élettelen létmódhoz kötött? Az affektív robotok lehetősége részben azért problémás, mert az affekció, legalábbis alapjaira és eredetére nézve szorosan kötődik az élő szervezetek organizációjának, működésének logikájához és létmódjához. Történeti szempontból ugyanis elsődleges, alapvető építőkövei levezethetőek az élő szervezeteket meghatározó lényegi képességekből – a metabolizmus, homeosztázis, adaptációk, érzékenység, reprodukció stb. folyamataiból. Az affekció elsődleges formái ugyanis az életfenntartás gondjai körül forognak, amely egy veszélyekkel, bizonytalanságokkal telített ingatag folyamat. Az elsődleges igények, szükségletek, vágyak, motivációk ugyanis olyan tevékenységekre ösztönözik az élőket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy egyáltalán létezhessenek. Az affekció otthonosabb pszichológiai formáinak történetileg első megnyilvánulásaira a következő folyamatok képezhetnek lehetséges példákat: éhség, szomjúság, szexuális drivok, az élő és átélt test különböző folyamatai (energikusság, kimerültség, fájdalmak, hőérzet stb.), az alapvető érzelmi folyamatok (félelem, vonzódás, agresszió) stb. Az affekció folyamatai azonban nem minden formájukban vezethetők le ezekből az alapvető szükségletekből, hiszen idővel bizonyos autonómiára tehetnek szert, és gyakran konfliktusba kerülhetnek az alapvető biológiai normákkal. Számos emberi vágy igen eltávolodhat az elsődleges életfenntartó funkcióktól. Az

²³ Vö. uo. 88.

affekció biológiai fundamentuma, illetve bizonyos formáinak a biológiai szinttől való részleges autonómiája a következő kérdéshez vezethet: vajon lehetséges a világhoz fűződő olyan affektív viszonyulás, amelynek alapjai nem az életre jellemző organizációkból erednek? Lehetnek vajon élettelen, de affektív-mesterséges intelligens rendszerek? Az utóbbi időben a különböző tudományokban az affekció témája egyre nagyobb figyelemben részesül, és ez ugyanígy érvényes a mesterségesintelligencia-kutatás területén is.²⁴ Ennek egyik oka annak a ténynek a beismerésében rejlik, hogy az affekció nem pusztán egy kontingens, mellőzhető eleme az elmének, hanem lényegi jegye, amelytől nem tekinthetünk el.

Affective Mind

Keywords: affect, embodiment, agency, autonomy, teleology, normativity

In this study I would like to reflect on those fundamental and common features of minded beings which define them and set them apart from everything else in the world. What are those individually necessary and jointly sufficient basic characteristics by which an actual or possible being can be considered minimally minded or cognitive? Obviously, my aim is not to resolve this big question, but I think we can get closer to a possible answer by considering among others the following few essential traits: embodiment, agency, autonomy, teleology, normativity etc. These characteristics play a fundamental role in understanding what it means for a system to be minded. In the first part of my study I would like to analyse some connections which exist among these concepts and after this brief introduction I would like to highlight and interpret the category of affect. Following these considerations I will try to argue that affect, like the other key features mentioned, plays an essential role in the constitution of minded beings.

²⁴ Vö. Matthias Sheutz: *Artificial Emotions and Machine Consciousness*. = *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Eds. Keith Frankish and William M. Ramsey. Cambridge 2014. 245.

Nyíró Miklós

Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

I. Bevezetés

Az alábbiakban egyetlen eszmét, a „hermeneutikai racionalitás” eszméjét állítom az előtérbe, a társadalomkritika hagyományosan kiépült fő típusai és lehetőségei vonatkozásában. E vonatkozás exponálása talán meglepőnek tűnhet, amennyiben a hermeneutikai filozófiában – s itt annak két kimagasló német képviselője, Martin Heidegger és tanítványa, Hans-Georg Gadamer munkásságát tartjuk szem előtt – nem sok szó esik politikáról, társadalomkritikáról. Mi több, köztudottan még csak a politika- vagy társadalomfilozófia számára sincs sok mondandója a hermeneutikának, legalábbis abban az értelemben nincs, hogy nemigen járul hozzá az e területeken honos elméletalkotáshoz. Másfelől viszont a modern társadalomkritika lehetőségei egy átfogóbb kérdéskörbe, nevezetesen a modernitás problémájának a kérdéskörébe illeszkednek, attól nemigen függetleníthetők. Mármint a modernitás lényegének vizsgálata, mely – miként látni fogjuk – a legszorosabban összefügg az egyidejűleg felette gyakorolt kritika iránti igényvel, ebben a kettős vonásában elsőként Hegelnél nyomul a filozófia középpontjába. Hegel vonatkozó nézetei jó ideig megkerülhetetlenek bizonyultak, s bizonyos értelemben talán még ma sem megkerülhetők. E kérdéskör artikulálása ugyanis Hegelnek köszönhető nem csupán a maga fogalmi eszközeit, de magát azt a horizontot is, melynek keretében a modernitás mibenlétére adható válaszok egyáltalán felvázolhatókká váltak.

A modern társadalmak valóságát illető kérdések azonban nem tévesztendőek össze azzal, ahogyan maga a modernitás önmagát artikulálja. Ez utóbbi, vagyis a modernitás önmegértése Hegel óta jellemzően a felvilágosodás terminusaiban, a racionalitás, ész és értelem felvilágosodásbeli fogalmi mentén zajlott, s talán máig dominánsnak mondható az e terminusok mentén való gondolkodás, ítéletalkotás. Noha korunk társadalmainak a kiépülése történetileg szorosan összefonódott bizonyos, a felvilágosodás során megfogalmazódó eszmékkel, ez nem jelentheti azt, hogy a problémák, melyekkel azok szembesülnek, csak és kizárólag a felvilágosodás terminusaiban volnának artikulálhatók. Az alábbiakban kifejtettek éppen amellett igyekeznek érvelni, hogy *a felvilágosodásra visszanyúló gondolati alakzatok nem sajátíthatják ki maguknak a társadalomkritika ügyét.*

Nyíró Miklós (1960) – filozófus, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, miklosnyiro2011@gmail.com

A tanulmányban ismertetett kutatómunka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatallodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával, valamint az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával valósult meg. Bővebb változata a szerző által szerkesztett *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére című kötetben olvasható* – Bp. 2017. 48–91.

A hermeneutikának a felvilágosodáshoz való viszonya mindazonáltal olyan gócpontnak bizonyul, mely félreértések tömkelegének a melegágya. Tény, hogy a hermeneutika bevallottan, kifejezetté téve azt, ugyanakkor belátható (!) okoknál fogva „nem a felvilágosodás fogalmiságában mozog”. Bizonyos értelemben azonban nagyon is a szíven viseli a „felvilágosodás” ügyét. Itt csak arra utalhatunk, hogy az értelemnek, az értelemközvetítésnek a szolgálatába állított diszciplínaként a hermeneutika kezdettől fogva az értelemínség tapasztalatából táplálkozik, ez talán legfőbb motivációja. Ha pedig ez így van, akkor nemigen bélyegezhető meg eleve akként, mint ami a felvilágosodás esküdt ellensége volna.

Az tehát, hogy korunk társadalmi kérdései a modernitás problémáiba ágyazódnak, ez utóbbiak artikulálása pedig történetileg szorosan összefonódott a felvilágosodás gondolati alakzataival, másfelől viszont bizonyos felvilágosodásbeli eszmékkal szemben a hermeneutikai filozófia – jó okkal ugyan, de – távolságot tart, könnyen ama csalóka látszat kialakulásához vezethet, hogy a hermeneutikának nemigen lehet érdemi mondandója korunk társadalmi kérdéseiről. Az e kettő közti affinitás vizsgálatakor talán éppen ez a tényállás képezi az egyik legnagyobb nehézséget. Az tudniillik, hogy *mindaddig, amíg a társadalmi problémák kapcsán csak és kizárólag a felvilágosodás eszméi mentén való megközelítést találjuk elfogadhatónak, addig a hermeneutikát eleve ki fogjuk zárni a diskurzusból*. Eleve úgy fogjuk találni, hogy a hermeneutikának – jobb esetben – nem sok köze lehet e kérdésekhez, illetve – rosszabb esetben – hogy a hermeneutika egyenesen modernitás- vagy haladásellenes kell legyen, „minthogy” felvilágosodásellenes. Ez a megbélyegző megközelítés azonban, mely kimondva-kimondatlanul túlságosan is sok esetben jut érvényre, a hermeneutikát illető alapvető tájékoztatanságról árulkodik.

Eddigi megfontolásaink azt a célt szolgálták, hogy egyáltalán megnyithatóvá váljék a kérdés, mely a hermeneutikának a társadalomkritika vonatkozásában felmutatható hozadékára irányul. Ezt a kérdéskört nem állhat szándékomban kimerítő igénnyel tárgyalni – az vélhetően kötetnyi kifejtésre szorulna. A fentiekből azonban kirajzolódni látszik egy kérdés, mely a jelen összefüggésben központi jelentőségűnek tűnik. Ha ugyanis a modernitás dinamikája lényegileg összefonódik annak állandó kritikájával, akkor a kritika iránti igény azt a kérdést veti fel, hogy *honnan meríthetők e kritika mértékei, mi testesítheti meg az adekvát kritikát, milyen erők, kik tekinthetők a kritika letéteményesének?* Az aspektus, melyet itt előtérbe állítok, e kérdések összefüggésében nyer értelmet.

A „hermeneutikai racionalitás” eszméjének a társadalomkritika vonatkozásában való kifejtése során a következő módon fogok eljárni. Tanulmányom első fő részében – a korunk demokráciái és a modernitás problémáinak összefüggéseire vonatkozó bizonyos előzetes megfontolásokat követően, s Habermas ez irányú vázlatára támaszkodva – először Hegel modernitás-kritikájának főbb elemeit összegzem. Erre vonatkoztatva vázolom azután a modernitás problémája körül forgó diskurzus ama fő vonulatait jellemző sajátosságokat, amelyek a Hegellel való szakítás során fogalmazódtak meg, s – bizonyos határok közt – alapvonásaiban rajzolják elő a modernitás-kritika lehetséges változatait. Ez az elemzés annak hátteréül szolgál, hogy a második fő részben kidomboríthassuk a hermeneutikai filozófia néhány alapvető jellemzőjét, így helyezvén el azt a vázolt konstelláció viszonylatában. A hermeneutikai filozófia kapcsán először a keretei közt védelmezett „racionalitást” és annak ontológiai igényét körvonalazom – a korai Heidegger törekvései mentén –, majd Gadamer dialogikus hermeneutikájának néhány fontos aspektusát domborítom ki, azok társadalmi-politikai jelentőségét hangsúlyozva.

II. Demokrácia, modernitás, kritika

1. A demokrácia fogalma előzetes megközelítésben

Ami a demokrácia fogalmát illeti, kiindulásképpen a következő megkülönböztetéseket fogalmazhatjuk meg. Szűkebb értelemben a demokráciát a politikai berendezkedés ama formájának szokás tekinteni, melyben a tisztségeiket szabad választás révén elnyerő köztisztviselők gyakorolják a hatalmat. A szó e „konstitucionalista” értelme szerint a demokrácia már azzal megvalósul tehát, hogy kiépül egy, az alkotmányon nyugvó demokratikus kormányzati rend. A demokrácia eszméje azonban már Periklésznél is követelményként támasztotta azt, hogy működése során egy efféle politikai berendezkedés ne a kevesek, hanem a sokak javát szolgálja. Mai fogalmaink szerint ez annyit tesz, hogy a demokrácia ügye korántsem merül ki az alapvető intézményes keretek kiépítésében. E keretek közt ugyanis továbbra is érvényre juthat – s túlnél gyakran érvényre is jut – a kevesek javát szem előtt tartó gyakorlat. A közös irányában való tájékozódás elterjedése csak akkor remélhető, ha az intézményes renden túlmenően a demokratizálás folyamatának egyre bővebb körökben való kiterjesztésére is sor kerül. John Dewey például ebben az értelemben állította előtérbe a „jogok demokráciáját”, de a „társadalmi”, valamint a „gazdasági demokrácia” kialakításának a feladatait is, túl a „politikai demokrácián”.¹ E tágabb értelmében véve a demokrácia fogalma egy olyasféle ideálra utal tehát, amelyet „egalitarizmusnak” szokás nevezni, s amelynek manapság többnyire az esélyegyenlőség követelményével igyekszünk megfelelni.

A demokrácia konstitucionalista, illetve egalitárius fogalmai azonban bizonyos mélyen meghúzódó, a társadalom- és eszmetörténet során verejtékkel kivívott belátásokban gyökereznek. Ezek egy olyan „logikát” követnek, amelyet mind a demokráciával kapcsolatos kérdések lehetséges alapvető megközelítésmódjainak, azok típusainak a közelebbi tisztázásához, mind pedig – a továbbiakban – a hermeneutikai kezdeményezések ez irányú pozicionálásához érdemes tekintetbe vennünk.

Filozófiai diskurzus a moderniségről. Tizenkét előadás című kötetében Jürgen Habermas annak a meggyőződésének ad hangot, hogy mindama álláspontok, amelyek a jelenkori társadalmi-politikai valóság kérdései kapcsán megfogalmazódnak, egy olyan konstelláció keretében artikulálódnak, melynek keretei már a hegeli idealizmussal való szakítás során kirajzolódtak. Miként írja: „Mindmáig nem jutottunk túl azon a tudati állapoton, amelyet az ifjúhegeliánusok idéztek elő, amikor elhatárolódtak Hegeltől és általában a filozófiától. [...] mi máig is az ifjúhegeliánusok kortársai vagyunk, azok maradtunk.”²

Habermas mindenekelőtt „a modernség és a nyugati racionalizmus történeti fejlődése közötti belső összefüggést” hangsúlyozza,³ vagyis azt a tényt, hogy az újkor társadalmi-politikai valóságának kiépülése és mozgása elválaszthatatlan az ésszerűség nyugati fogalmának a sorsától, e fogalom alakváltozásaitól, s hogy ezért a jövője, kilátásai is a legszorosabban

¹ Lásd például a Carbondale-ben működő Center for Dewey Studies korábbi igazgatójának, Larry A. Hickman-nek az alábbi írását: *Representative Democracy, Participatory Democracy, and the Trajectory of Social Transformation. = Identity and Social Transformation*. Eds. J. Ryder és R. Síp. Amsterdam–New York 2011. 173–182.

² Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a moderniségről. Tizenkét előadás*. Bp. 1998. 47.

³ Uo. 8.

összefonódnak a kérdéssel: miféle formában képes az ésszerűség megőrződni és magát érvényre juttatni ebben a valóságban? A modern állapotokkal kapcsolatos lényegi problémák tekintetében tehát a következő két, egymástól elválaszthatatlan kérdés bizonyul mértékadóknak. 1) Mik az újkor *alapvető* jellemzői, miben jelölhető meg a modern társadalmak kialakulásához vezető és azokat jellemző mozgások legfőbb elve, s melyek azok az alapvető feszültségek, amelyek az így kiépülő alakzatban rejlenek? 2) A racionalitás mely fő alakzatai jutnak döntően érvényre a modernitásban, s milyen teljesítőképesség tulajdonítható nekik?

2. A modernitás hegeli kritikája

Az említett két kérdés egybefonódásának, a modernség és a racionalitás közti *belső* kapcsolat felismerésének és egyúttal vizsgálatának Hegel filozófiájában lehetünk a tanúi – így Hegel elemzéseiből indul ki Habermas is. Ő volt ugyanis az első, aki a filozófiát – azaz a filozófia valamennyi történetileg kiépült alakját – saját kora általi meghatározottságában ragadta meg: szerinte minden filozófia önnön „korának gondolata”, mely „kora szellemét fejezi ki”.⁴ Saját filozófiájára ezért maga Hegel sem tekinthetett másként, mint ama kornak, tudniillik a modernitásnak a kifejeződésére, melyben létrejött, s melyet – következetesen, immár kifejezett feladatául jelölve meg azt – megragadni törekedett.

Az új kor „elvét” Hegel a szubjektivitásban pillantja meg – abban a szubjektivitásban, mely Descartes-tól egészen Kantig és Fichtéig az újkori filozófia alapfogalmaként került kifejtésre, s mely egyúttal az új kor kiépülése valamennyi meghatározó eseményének, így például a reformációnak, a felvilágosodásnak, a francia forradalomnak és a *Code Napoléon* meghirdetésének vagy éppen a tudományok, a morál és a művészet elkülönülő fejlődésének, egyáltalán a vallás és az állam, illetve az állam és a polgári társadalom elválásának, ahogyan a jogilag szervezett társadalmi-gazdasági szféra elkülönülésének is a háttérében munkál.⁵

A szubjektivitás lényegét, mely az újkorban egyre inkább érvényre juttatja önmagát, Hegel az önmagára vonatkozó reflexióban, az abban rejlő szabadságban látja. Kiteljesedésében azonban kettősséget, meghasonlást vél felfedezni. Egyszerre jelent az ugyanis üdvözlendő haladást – ti. a szabadság megvalósulásának a lehetőségét – a korábbi korok tradíció meghatározta világával szemben, ugyanakkor olyan mozgást, mely önnön elidegenedését, valamiféle szerves totalitásból való kihullását idézi elő, anélkül, hogy saját mozgására hagyatkozva e totalitás visszanyerésének a reményét kilátásba helyezhetné. A szubjektivitás kifejlése olyan differenciálódási folyamatot idéz elő, melynek eredményeként a szubjektum „pozitívva” merevedett, számára adottságként megjelenő, idegen, objektív hatalmakkal találja magát szemben, melyek így ellentmondanak szabadságának, ahogyan az ész igényeinek is. Ilyen körülmények közt szükségképpen – magának az észnek az igényéből fakadóan – kell fellépnie ama szükségletnek,

⁴ G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. I. köt. Bp. 1977. 59–60.

⁵ A *Jogfilozófiában* ezt a következőképpen fejezi ki Hegel: „A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az ókor és a *modern* kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja, stb. – azután a moralitás és a lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudományok és a filozófia történetében lépnek fel.” – G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*. Bp. 1983. 142.

hogy a kor fogalmilag megragadja önmagát. Ez a filozófia születésének pillanata. A szükséglet, mely a filozófiát – mint az ész ügyét – életre hívja, a meghasonlottság felismerésében gyökereszik: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete” – vallja Hegel.⁶

Az egyesítés funkcióját korábban a vallás töltötte be. Az ész korában azonban maga a filozófia hivatott azt kielégíteni, ám olyan formában, mely már nem térhet vissza a régmúlt korok példaképszerűségéhez. A modernitásnak a maga mértékét és igazolását önmagában kell megelnie. Ezért legitimitásának a kérdésére csak a modernség elve alapján, vagyis a szubjektivitás elvénél kitarva adható válasz.

Mármost ennek a követelménynek Hegel oly módon vél megfelelni, hogy a véges szubjektivitás elve mellé, mely saját szabad, reflexív mozgásából fakadóan egyre inkább differenciálódik, felveszi – mintegy annak mértékeként és kritikai instanciájaként – az abszolút szubjektumnak, az Észnek mint abszolútnak a fogalmát. „Az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára – ez a filozófia feladata.”⁷ A filozófia eszköze továbbra is csak a reflexió lehet, ám a véges szubjektivitás értelmi reflexiójával szembe lehet és kell állítani az Ész sajátos reflexivitását, a *reflexiót mint észet*: „A reflexió csak akkor ész, és a reflexió tette csak akkor tudás, ha az abszolútumra vonatkozik; de ez a vonatkozás megszünteti a reflexió művét, és csak a vonatkozás létezik, ez a megismerés egyedüli realitása; ennél fogva az elszigetelt reflexiónak [...] nincs más igazsága, mint megsemmisítésének az igazsága. Az abszolútum viszont [...] ezáltal objektív totalitássá válik, a tudás teljessége, az ismeretek organizációja lesz. Ebben az organizációban minden rész egyúttal az egész, mert a rész csak mint az abszolútumra való vonatkozás létezik”.⁸

Az ész reflexív mozgása nem merül ki az értelem általi folytonos tükrözés, a véges minduntalan tagadása „rossz végtelenbe” tartó mozgásában. Az ész sokkal inkább spekulatív mozgás. Olyan spekuláció, melyben a reflexió minden foka – az abszolútumra való vonatkozása következtében – egyúttal szintézist alkot az abszolút szemléletével, így hozva létre a „jó végtelen”. Ezzel megsemmisül minden lét és korlátozottság önmagán nyugvása, melyek immár az abszolútum mászléteként lepleződnek le – ama mászléteként, melynek elemében az abszolútum önmagát önmagával közvetítve bontakoztatja ki önmegismerését.

A modernség hegeli kritikájának fő jellemzői tehát az alábbiak. Hegel a) felismeri a szubjektivitás elvén nyugvó modernitás fölényét a korábbi korokkal szemben, ám egyúttal b) az azzal járó szükségképpen meghasonlottságot is, ezért c) a szubjektivitás elvének egyoldalúságát igyekszik felmutatni, mégpedig d) az abszolútum mint ésszerű totalitás irányában való túlhaladása révén.

Nyilvánvaló azonban az e hegeli kritikában rejlő nehézség: a meghasonlott szubjektivitásnak az ésszerű totalitás mozzanataként való felmutatására csak a fogalom elemében kerülhet sor, arra csak a gondolkodás, a filozófia lehet képes; s megfordítva, csak a fogalom elemében tűnhetnek fel ésszerűként a valóság meghasonlottságai. Az abszolútum *filozófiája* számára elkerülhetetlen ugyan a végkövetkeztetés, miszerint „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos,

⁶ G. W. F. Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége.* = Uő: *Ifjúkori írások. Válogatás.* Bp. 1982. 160.

⁷ Uo. 164.

⁸ Uo. 168.

az ésszerű”,⁹ ám *csakis* az abszolútum filozófiája számára az. Miközben e tételben rejlene a kor igazolása, az éppenséggel felszámolja a fennálló kritikájának impulzusait.

Az abszolút ész hegeli fogalma ennyiben belső feszültséget rejt magában: egyfelől bármi-féle különösség abszolutizálásának a kritikai instanciájául, e kritika mértékéül szolgál, másfelől viszont a totalitás egészének az ésszerűségét, s ezzel mindennemű kritika felszámolódását implikálja. Az abszolút idealizmus ezért azt támasztja elvárásaként a polgárokkal szemben, hogy elidegenedett különösségüket az általános ésszerű mozzanataként ragadják meg, mégpedig a gondolkodás elemében. Az „önmagát megértő szubjektum” eme követelménye fejeződik ki azután abban a hegeli konstrukcióban, amely – mint ismeretes – a polgári társadalmat „felemeli” az államba.

3. A modernitáskritika három távlata

A modernitás fentebb összegzett hegeli kritikája tehát két alapvető gondolati alakzatot mozgósított. Egyfelől azt, hogy a modernség, mely lényegénél fogva kritikára szorul, csakis magából a modernség szelleméből merítheti annak mértékeit; másfelől azt, hogy egy ilyen, a szubjektivitás elvén alapuló, ám annak kritikájára mégis alkalmas instanciaként az ész hegeli fogalma szolgálhat. Mármint e két alapvető motívum összefonódásának a *megbomlása* volt az a döntő mozzanat, amely mentén az utókor számára járhatónak bizonyuló utak kirajzolódtak-kirajzolódhattak. A kritika számára így három „távlat” bontakozott ki, melyek tagolódása akörül fordul meg, hogy miként viszonyulnak modernitás és racionalitás összefüggéséhez, mit tekintenek a kritika letéteményesének. E három távlat a baloldali, valamint a jobboldali ifjúhegeliánusok képviselte álláspontból, illetve a majd Nietzsche által megnyitott útból kiindulva tárul fel.

Az ifjúhegeliánusok hűek maradnak a modernitás immanens kritikájának hegeli igényéhez, azonban elutasítják az abszolút ész hegeli fogalmát. Ez utóbbival ők a külső és belső természet érzéki valóságát (Feuerbach), az egyén konkrét, történeti egzisztenciájában rejlő ellentmondásnak, a „boldogtalan tudatnak” a meghaladhatatlanságát (Kierkegaard), illetve a gazdasági alapok anyagi létét (Marx) szegezik szembe, visszautasítva a valóság elkülönülő szférái közti pusztán fogalmi közvetítést, a valós ellentétek gondolati szublimálását. Mindez távolról sem az ész általános elutasítását, hanem egy szerényebb észfogalom átmentését jelenti. Az ifjúhegeliánusok számára hangsúlyossá válik a jövő felé nyitott mindenkori történeti jelen – ellentétben Hegel proklamációjával, mely „a történelem végét” hirdette meg –, ami pedig teret biztosít a kor kritikája számára. A felvilágosodás ily módon megnyíló „dialektikáját” illetően az alábbi két szemben álló mozgalom artikulálódik.

A radikálisok pártja, a „mozgás pártja” a baloldali hegeliánusokhoz kapcsolódik, s azokat tömöríti magában, akiket a felvilágosodás továbbvitelének törekvése éltet, s az ésszerűségnek a történelmi valóságban megvalósítandó, jövőbe vetített utópikus reménye vezérel. Az államban ők pusztán a társadalom meghasonlott erkölcsiségének a kifejeződését látják – nem pedig az eleven erkölcsiség megtestesülését, miként Hegel –, s így nem is az államban, hanem a társadalom önszerveződésének a folyamataiban pillantják meg az áhított ésszerűség megvalósításának esélyét – ám ugyanakkor e folyamat élcsapataként tekintenek magukra. Ezt az

⁹ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp. 1983. 20.

észszerűséget viszont továbbra is – Hegelhez hasonlóan – egy olyan „erkölcsi totalitás” realizálásának a kívánalmában vetítik előre, melynek keretei közt felszámolódna az ember közönségi-nyilvános, illetve privát szférája közti szakadás. A demokrácia fentebb említett egalitárius eszméjét ez a mozgalom tüzi a zászlajára.

A jobboldali hegelianusok motívumaiból táplálkozó neokonzervatívok pártja, a „maradás pártja” ezzel szemben elvitatja a modernség és az ész közti belső kapcsolatot, s kezdettől fogva lemond az erkölcsi totalitás utópikus eszméjéről. Az észszerűséget már csak objektív és szubjektív szféráira széthullva ismeri el, minek következtében az elveszíti hatóerejét: a radikális kritika alapjaiban semlegesítődik, s helyébe az értelmi operacionalitást szem előtt tartó kritika lép. Ez az alapállás hajlik arra, hogy a fennálló viszonyok „észszerűségét”, vagy legalábbis a társadalmi modernizáció általa is üdvözölt folyamatának a többé-kevésbé automatikus kibontakozását hangoztassa, mely eleve illuzórikussá teszi a radikális párt állampolgári egyenlőségre vonatkozó kívánalmait. A társadalom racionalizált funkcionálása következtében keletkező deficitet, a polgárok által az alapjaiban megmásíthatatlan, objektív viszonyokban való részvételük során elszenvedett veszteségeket mindenekelőtt az államiság és a vallás „szubsztanciája” hivatott kompenzálni szerintük, illetve a szellemtudományok által közvetített tradíciók, az erkölcsiség és a művészet hivatottak kiegyenlíteni azt. Ez tehát a „kompenzatorikus úton megbékélt modernség” víziója (Joachim Ritter), melyben a társadalmi modernizáció előnyeinek az élvezetével a kulturális modernség leértékelődése vagy egyenesen túlhaladottságának a tudata párosul. Az ide tartozók a demokráciának pusztán a konstitucionalista eszméjét fogják védelmezni.

A harmadik távlatot a modernitás kritikusaik antihegelianus tábora képviseli, azok tehát, akik a Nietzsche és a neoromantika által megnyitott perspektíva gondolati stratégiáit mozgósítják. A kritika mértékadó instanciája számukra többé sem nem az ész, sem nem az operacionális értelem. Ugyanakkor nem is a múlt valamely példaadó alakzatához való *ókonzervatív* visszatérésről van szó. A modernség teljes körű kritikáját ez a tábor egyenesen a jövőre orientált modern időtudatot radikalizálva valósítja meg, s ezért gyakran utópikus felhangokkal is telítődik. Nietzsche élesen bírálja a modern ember meghasonlottságát, vagyis az ellentmondást, mely a tudásnak a művelődés folyamatában kiépülő „belső túlvilága”, illetve a cselekvés terén a külső normákhoz igazodó, konformista magatartás közt feszül.¹⁰ E meghasonlottságot azonban a felvilágosodásban rejlő potenciál – az ész és az értelem potenciálja – nemcsak hogy nem képes meghaladni szerinte, hanem inkább elmélyíti azt. „Nekünk, moderneknek saját magunkból merítve nincs semmink” – vallja Nietzsche¹¹ –, s ennyiben önnön mozgatórugójában, a tudat-szubszjektivitás elvében a modernség nem is lelhet mértékekre. Maga az ész nem egyéb, mint a létezés végső elvének, a hatalom akarásának az elfajzott – mert merőben a „csordamorál” szükségleteiből fakadó – kifejeződése, vagyis olyasvalami, amivel csakis a hatalomakarás belső dinamikájának a töretlen, inherens „logikája” állítható szembe. Az önmagában meghasonlott modern szubjektummal Nietzsche tehát a legsajátabb irracionális erőinek is birtokában lévő, ugyanakkor az öntranszcendálás valamennyi mozgósítható impulzusába hierarchikus rendet is vivő in-dividuum ideálját, vagyis az akarat töretlenségének az eszményképét szegezi szembe.

Mármint Habermas szerint ez a nietzscheiánus impulzus lényegileg irracionális-anarchikus, s követői nem kevésbé azok. Tézise így hangzik: „a neokonzervativizmus vagy az esztétikailag

¹⁰ Vö. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Bp. 1995. 47. skk.

¹¹ Uo. 49.

inspirált anarchizmus a modernségtől búcsúzva voltaképpen csak a modernség elleni újabb lázadásra tesz kísérletet [...] az »utófelvilágosodás« köntösébe bújtatva csak cinkosságát leplezi az ellenfelvilágosodás »tiszteletre méltó« tradíciójával».¹²

III. Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

1. A hermeneutika mint a modernitáskritika negyedik távlata?

Mármost a Habermas által vázolt kép, melyet az eddigiekben igyekeztünk összegezni, egyfelől nagyon is hasznosíthatónak tűnik a hermeneutikai indíttatású filozófiák bizonyos „pozicionálása” számára: racionalitás és modernség kirajzolódó összefüggéseit felvázolva egyértelművé teszi azt a vonatkoztatási keretet, amelyben a modernség problémájára adott válaszok jellemzően elrendeződtek-elrendeződnek.

Másfelől viszont Habermas vázlata éppenséggel kevésbé tűnik hasznosíthatónak a tekintetben, ahogyan a hermeneutikai filozófia értékelésére-elhelyezésére a maga felvázolta kereteket felhasználja. A rubrika, melybe a hermeneutikát Habermas mindig is hajlott besorolni, jobb esetben – s pusztán Gadamerre vonatkoztatva – az az általa neokonzervatívként jellemzett beállítottság volna, mely lemond a társadalmi viszonyok ésszerűségét célzó utópikus reményről, a szellemtudományokat pedig – mint a tradícióközvetítés letéteményeseit – kompenzatorikus teljesítményük kapcsán méltatja.¹³ Heidegger viszont kifejezetten a nietszchei indíttatású észkritika képviselőjeként tárgyalja Habermas, olyan szerzőként, aki a metafizika kritikája révén magát a nyugati racionalizmust kívánja aláásni: „Most a lét az, ami a létezőből visszahúzódtott [...] a metafizika korlátait belülről meghaladó gondolkodás többé már nem osztja az autonómiájával hivalkodó ész önbizalmát. A létet betemető rétegeket minden bizonnyal le kell hordani, el kell takarítani. Am a destrukció munkája – nem úgy, mint a reflexió ereje – egy új heteronómia begyakorlására szolgál. A destrukció energiája egyedül a szubjektivitás önlegyőzésére és az önmagáról való lemondásra irányul: a szubjektivitásnak meg kell tanulnia a kitartást, és alázatban kell feloldódnia. [...] a lét csak mint végzet fordulhat

¹² E tézist Habermas olyan „gyanúként” fogalmazza meg kötete Előszavában – vö. Jürgen Habermas: *i.m.* 10. –, melyet azután maga a mű hivatott igazolni. Nem kétséges, hogy a kérdés rendkívül összetett. Mivel azonban e tézis a hermeneutikai filozófia heideggeri megalapozására nézve is elmarasztaló, érvényességének fellazítását már Nietzsche esetében is fontosnak véljük. Ezért megfontolásra érdemesnek tartjuk azt a felvetést – mely közelebbről itt persze nemigen tárgyalható –, hogy Nietzsche az „erkölcsi totalitásnak” ugyanazt az antikvitásból merített s a modernitásban *par excellence* utópikus eszméjét látszik irányadó ideálként védelmezni, amelyet Hegel korábban a felvilágosodás észfogalmával hozott összefüggésbe, Nietzsche viszont tudás és tett egységeként, belső és külső összhangjaként érti azt. „Az a nép, amelyiknek kultúráját tulajdonítunk – írja –, egész valóságában valami élően Egy kell hogy legyen, s nem hullhat szét nyomorultul belsővé és külsővé, tartalomná és formává.” Uo. 50.

¹³ Szembeötölő például, hogy Gadamer neve összesen öt alkalommal kerül említésre Habermas tizenkét előadásában, s mindahányszor futólag. Egy esetben pedig, ahol „a radikálisan történeti gondolkodás [...] jellemzője”-ként értett „hatástörténet” eszméjének a különböző olvasatairól esik szó, Gadamert annak „konzervatív [...] variánsa”-ként említi. Vö. Jürgen Habermas: *i.m.* 17. Gadamer viszont az öt jellemző konzervativizmust éppenséggel a forradalmi impulzustól való, az élettapasztalat belátásain alapuló állhatatos tartózkodás „konzervativizmusának” tekintti, mely „egy olyan generációé, mely túl van a német történelem három nagy kataklizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el”. Hans-Georg Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode.* = Uő: *Gesammelte Werke.* Band 2. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register.* Tübingen 1986. 243.

elő [...]. Heidegger észkritikája egy mindent átható, de tartalmilag üres beállítottság-változás távolgató radikálisában ér véget: el az autonómiától, odaadni magunkat a létnek.”¹⁴

Habermas tehát az autonóm szubjektivitás aláadását olvassa ki Heideggerből, amit szerinte a szubjektivitás lényegi létre-vonatkoztatottságának „új heteronómiája” von maga után. Továbbá mindezt Habermas magától értetődően politikailag fűtött megközelítésnek tekinti, elhárítva vagy egyszerűen csak az ideológia gyanúja alá helyezve annak kifejezett ontológiai igényét.

Látnunk kell azonban, hogy mindeközben Habermas perspektíváját egy, a racionalitás mibenlétére vonatkozó meghatározott elgondolás szervezi.¹⁵ Ennek jegyében utasítja vissza Heidegger ama kezdeményezését, mely a lét értelmére irányuló kérdést a legszorosabb összefüggésbe hozza az embermivoltot meghatározó jegyekkel. Szembeötlő továbbá, hogy ez a habermasi olvasat nem ad számot arról, miként nőhetett ki a létértelemre irányuló heideggeri kérdésből egy olyasfajta filozófia – ti. Gadamer filozófiája –, amely több tekintetben is Habermas saját vállalkozása hátterében áll.¹⁶

Tézisünk az tehát, hogy – minden lényeges különbségük ellenére – Gadamer filozófiája nem függetleníthető a hermeneutikai filozófia heideggeri alapvetésétől; hogy az általuk képviselt hermeneutikai filozófia nem illik bele a Habermas által vázolt konstellációba; hogy a hermeneutikai filozófiától idegen fogalmi háló szervezi ezt a konstellációt; s hogy ezért a hermeneutikai filozófia lényegi vonásai hamis beállításban kerülnek feltüntetésre, ha azokat ezen alapvetően Hegeltől és a felvilágosodásból származó fogalmi keret fényében kívánjuk megítélni.

2. A hermeneutikai „rationalitás” ontológiai igénye – Heidegger

A hermeneutika ősi, a hellenizmusig visszanyúló diszciplínája mindig is a megértés és értelmezés tanaként volt ismert, mely elsősorban bizonyos tudományágak körében – így a jogtudományban, a teológiában és a filológiában – a különböző szövegek értelmezése során hasznosítható. Mármost ennek a diszciplínának az egyetemes, filozófiai rangra emelkedése a legszorosabb összefüggésben áll azzal – s e fordulatnak a korai Heidegger munkásságát nyomon követve lehetünk a tanúi –, hogy a megértés és értelmezés problémája immár nem

¹⁴ Jürgen Habermas: *i.m.* 86–87. Bővebben, vö. uo. 112–134.

¹⁵ Habermas racionalitáskonceptiója egyrészt az autonóm szubjektivitásnak a felvilágosodás tradíciójából származó eszméje, másrészt viszont a gadameri hermeneutikában kiemelkedő szerepet játszó dialogicitáskereső mentén artikulálódik. Miként írja, „aki ebben a diskurzusban részt vesz [...] meghatározott értelemben használja az »ész« vagy a »rationalitás« kifejezéseket. Nem ontológiai játékszabályok szerint használja, Isten vagy lét egésze jellemzésére, és nem is empirista játékszabályok szerint használja, megismerésre és cselekvésre képes szubjektumok diszpozícióinak jellemzésére. Az ész nem valami készlet jelöl, nem objektív teleológiát, nem is szubjektív képességet. Inkább azt jelzi, hogy a történeti fejlődés menetében felkutatott szerkezeti minták [...] félbeszakadt, félresikerült képzés-tanulási folyamatokra utalnak, amely folyamatok túlmutatnak az egyén szubjektív tudatán.” Habermas: *i.m.* 49. 4. jegyzet. Ennek a történelemben töredezetten megvalósuló, transzszubjektív racionalitásnak a jellemzése közben Habermas láthatóan nem vesz tudomást az autenticitás heideggeri eszméjéről, nem ad számot ezen eszmének a dialogicitásban, a kommunikatív ész kiépülésében játszott alapvető jelentőségéről.

¹⁶ Alapvető indíttatásait, hogy az ún. kommunikatív észről szóló elgondolásait megalkossa, köztudottan Gadamer hermeneutikájából merítette Habermas. Jean Grondin, a gadameri hermeneutika jeles kanadai értelmezője például így fogalmaz: Habermas „a nyolcvanas években [...] felvázolta a kommunikatív cselekvés elméletét, s abból egy olyan diskurzus-etikát bontakoztatott ki, melyet a nyelvi jellegű szót értés egyetemes eszméje legitimál” – az az eszme tehát, mely Gadamer hermeneutikáját élte. Grondin ezért beszél azután Habermas kapcsán „a hermeneutikai univerzalitásigény megújításáról”, „a hermeneutikai megértés diskurzusetikává történő kiterjesztéséről”. Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Bp. 2002. 180, ill. 187.

csupán bizonyos tudományágak terén, hanem az emberi lét egészét tekintve bizonyul alapvető jelentőségűnek.

A maga tényleges végbemenetelének mikéntjében – azaz fakticitásában – ugyanis az emberi ittlét (*Dasein*) nem férhető hozzá sem puszta reflexió, sem közvetlen intuíció s még kevésbé valamiféle introspekció révén. Az emberi élet egyáltalán nem tehető és sohasem válhat valamiféle „tárgyi adottsággá”, a szemlélés puszta tárgyává, ahogyan nem tehető fenomenológiai redukált-megtisztított „evidenciává”, azaz lényegszemlélet tárgyává sem. A tényleges élet csakis oly módon és annak köszönhetően hozzáférhető – mégpedig a megértés számára –, hogy az már mindig is önmagát értelmezi, már eleve, mindenkor és minden világviszonyulásában megértő-értelmező módon megy végbe, illetve valósul meg, megértve-értelmezve az, ami. *A megértés és értelmezés az emberi ittlét végbemenési módja maga.*

A megértés – hangzik Heidegger főművében – lenni-tudás (*Seinkönnen*),¹⁷ olyan „tudás” vagy inkább jártasság révén elsajátított képesség, mely értelmet vázol fel, az ittlét számára értelemmel bíró lehetőségeket, ti. létlehetőségeket nyit meg, s végső soron magát azt a világot vagy horizontot konstituálja, melyben az ember – mint világban-való-lét – már mindig is „lakozik”. Az ily módon adódó értelem nem valami tárgyilag fennállónak a felfogása tehát, hanem mindig valaminek *mint* valaminek a megragadása – az „alanyiség” és a „tárgyiség” kiépülésének elébe vágó világ-*viszonyban* adódó, a megértés mindenkori véges horizontja felől konstituálódó értelem, mely így minden esetben magában foglalja az önmegértést. Ennyiben az ember egzisztálását egy olyasfajta „tudás” orientálja, mely nem válik el a tényleges életgyakorlattól, a „saját” léttől. Az embert éppenséggel ez a (többnyire hallgatólagos) létmegértése tünteti ki a létezők körében Heidegger szerint. Az ember az a létező, aki oly módon „van”, hogy eközben – bármily homályosan is, de – „érti”, hogy „van”, azaz viszonyul saját létéhez, létében e létre megy ki a játék, léte nem egyéb, mint az e lét iránti gond. A hermeneutikai filozófia erre, vagyis az emberi élet „állagát”, ontológiai szerkezetét kitéüntető megértő-értelmező jellegre épül, egyúttal ennek a tényleges emberi életnek és tartalmainak a leírását-megvilágítását célozza, e dimenzióban gyökerezik, és ott is ver táborn, mindvégig abban mozog.

Lét és idő című korai főművében Heidegger az emberi létet először átlagos mindennapiságában vizsgálja. A mindennapiság itt az „előállítás”, az eszközhasználat világaként jelenik meg. Miként Heidegger megmutatja azonban, az eszközhasználat csak egy olyan, előzetesen már megértett utalás-összefüggés alapján lehetséges, melyet az eszközök valamire-való-alkalmasságának láncolata, azaz rendeltetés-egészük képez. A mű szerint ez az utalás-összefüggés az, amely „jelentésséggel” bír a mindennapok embere számára, mégpedig úgy, ahogyan az az átlagos, közkézen forgó értelmezettségében adódik. A mindennapiság „horizontját” vagy világát ez a közfelfogás uralma alatt álló jelentésség alkotja.

A mindennapok eme pragmatikus-instrumentális világa ugyanakkor meghaladhatatlan az ember számára. Ám e ponton a heideggeri filozófia egyik legfontosabb belátása jut érvényre. Legyen bár a mindennapiság mégoly meghaladhatatlan életünkben, az mégsem meríti ki az emberi lét univerzumát. Nem mintha Heidegger a mindennapiság mellé kívánna állítani valamit, ami kiutat jelentene belőle. Ellenkezőleg, sokkal inkább azt vázolja fel, hogyan lehetséges, hogy az ember autentikus, tulajdonképpeni személyiséggé váljék, a mindennapok közepette. E lehetőség mindenki számára fennáll, s Heidegger azt a legszemélyesebb, a lélek mélyén

¹⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 2001. 172.

végbevitt döntésből-döntésekből eredezteti: a saját halál jelenben való anticipálásából, mely – miközben halandósága tekintetében mindenki egyenlő – saját halálomként elszigetel és individualizál; illetve a lelkiismeret önmagunkra felhívó hangjának meghallani akarásából – abból tehát, amit Heidegger a saját, véges létre való eltökéltségnek nevez. Noha ez az eltökéltség itt az átlagos világértelmezésből látszik kiemelkedni, az ontológiai rendet tekintve az valami *első*: a saját lét iránti gondban az első – noha hallgatólagos, fogalmilag nem kifejezett – létmegértés rejlik, vagyis az az eredet, melyből minden egyéb „valóság”, minden egyéb létértelem megérteése származik.

Látható tehát, hogy Heidegger hermeneutikai filozófiája kezdettől fogva a reflexív értelem (*Verstand*) és ész (*Vernunft*) elé kérdez, az ezek szárba szökésének mintegy altalajául szolgáló egzisztencia dimenzióját és az abban tetten érhető véges-történeti „ésszerűséget” igyekszik átláthatóvá tenni.¹⁸ Ezt a dimenziót mindazonáltal nem volna helyes az „elmélettel” szemben álló „gyakorlat” világaként láttatni. Heidegger egész vállalkozása kifejezetten ama szemlélődő-teoretikus beállítódású hagyomány ellenében fogalmazódott meg, amely a görögök – maga Heidegger által kimutatott – ún. *Vorhandenheit*-ontológiája, vagyis a pusztá meglétként értett lét tana fogalmiságának a hatása alatt áll. Maga a teória-gyakorlat ellentét ebben a hagyományban épült ki. A közvetlenül megélt élet viszont, ahogyan az a fajta „racionalitás” is, mely ennek az életnek a végbemenését orientálja, mind a teória-gyakorlat ellentétnek, mind pedig a racionalitás ezekhez kapcsolódó fogalmainak úgyszólván elébe vág – ezekhez képest valamiféle előttes.

3. A hermeneutika gyakorlati-dialogikus fordulata – Gadamer¹⁹

Gadamer a Heidegger által vázolt autenticitásgondolatra építi főművét – úgyszólván annak nyilvános oldalát dolgozza ki a dialogicitás elvére épülő hermeneutikájában.

Az ún. „hermeneutikai jelenség”, melyet Gadamer a maga teljes spektrumában igyekszik e műben feltárni, különböző vonatkozásokban ugyan, mégis egységes fenoménként érhető tetten kiváltképp – noha távolról sem kizárólag – a művészet tapasztalatában, a történelem tapasztalatában s egyáltalában a világ nyelvilag közvetített tapasztalatában. A „hermeneutikai jelenség” e gadameri fogalma ugyanúgy valami első és meghaladhatatlant nevez meg – ti. az „interpretációnak” az „adottság” helyébe lépő közvetlenségét, vagyis „a közvettség közvetlenségét” mint minden kérdés kiindulópontját –, ahogyan azt az ittlét (*Dasein*) heideggeri fogalma is tette.

Heidegger azt a létezőt nevezi „itt-lét”-nek, amelynek létmódját a hallgatólagos létmegértés tünteti ki a létezők körében, s így az „a” lét értelmének fogalomra hozását célzó fundamentál-ontológiai kérdése kiindulópontját képezheti. Ezzel ellentétben a „hermeneutikai jelenség” gadameri fogalma immár nem fundamentál-ontológiai igénnyel lép fel – s ebben bizonyosan az a belátás, ti. a mindenkori megértés és értelmezés meghaladhatatlan

¹⁸ Fő művében Heidegger ennek a háttér előtt ad számot a teoretikus beállítódás kialakulásának mikéntjéről, s mutatja ki annak származékosságát, mint ami az eleven életösszefüggés felszámolását előidéző beállítódásváltás eredményeként, bizonyos kontextustalanítás révén épül ki. Vö. Martin Heidegger: *i.m.* 81.

¹⁹ E részben erősen támaszkodom az egyik újabb tanulmányomban kifejtettekre, mivel annak problematikája több ponton is érintkezik a jelenlegi kérdéskörrel. Vö. Nyíró Miklós: *A mediális esemény eszméje és a gyakorlat tipológiája. Az alkotótevékenység sajátságáról.* = *Nyelv, közösség, végségség, identitás.* Szerk. Bognár L., Fehér M. I., Kiss L.-A., Lengyel Zs. M. Bp. Várható megjelenés 2018.

történeti meghatározottságának a tényébe való bepillantás tükröződik, mely kétségessé teszi a fundamentál-ontológia eszméjében még benne rejlő történelemfeletti igényt, vagyis „a” lét minden kontextuson fölülálló értelmére irányuló kérdés történetietlenségének a mozzanatát. Ha Heideggernél még az embert kitüntető és valamennyi világviszonyulásában konstitutív létmegértésre, ehhez kapcsolódóan pedig az e létmegértés hallgatólagosságának a filozófiai felszámolását, fogalomra hozását célzó törekvésre esett a hangsúly, akkor Gadamer, aki szintén a létmegértés tényéből indul ki, e hallgatólagosságot immár – éppen a történetiség meghaladhatatlansága okán – végső soron felszámolhatatlannak tekinti, s inkább azokat a lehetőségfeltételeket igyekszik feltárni, amelyeknek történeti beágyazottságánál fogva minden létmegértés alá van vetve: a megértés által konstituált ittlétet Gadamer mint „hatástörténeti tudatot” mutatja fel.²⁰

Gadameri kifejtése során azonban a hermeneutikai filozófia egyúttal elsőrendű gyakorlati, etikai-társadalmi-politikai jelentőségre tesz szert. A hermeneutika eme gyakorlati irányvételét már rögtön az *Igazság és módszer* elején előrevetíti az a tény, hogy – noha ott még csak a szellemtudományok önértelmezése tekintetében méltatott jelentősége kapcsán – Gadamer a humanista hagyományt, különösen pedig a *Bildung* és a *sensus communis* fogalmait állítja az előtérbe. E tudományok itt „a humanizmus igazi letéteményeseiként” jönnek szóba,²¹ mint amelyeknek az ember- és közösségképző szerepe elvitathatatlan, s ennél fogva mellőzhetetlenek. Ám a humanista hagyományhoz való visszanyúlás jelentősége nem merül ki abban a szerepben, amelyet az a szellemtudományok sajátosságainak az újrafogalmazásában játszik. A *phronészisz*nek az az arisztotelészi fogalma, melyből e hagyomány táplálkozik, egyúttal a hermeneutika problémája számára általában véve, vagyis a tudományok körén túlmenően is modellként szolgál. Ez a probléma az „applikáció” fogalmában összegződik. Az a feladat ugyanis, mely valami általánosnak a konkrét helyzetre való alkalmazásában rejlik, a megértésnek általában véve is a sajátja – az applikáció „az egész hermeneutika központi problémáját” alkotja.²² Ahogyan Heidegger, úgy Gadamer is azt hangsúlyozza tehát, hogy a megértés nem valamely tárgyi mozzanat megragadását jelenti, hanem elsődlegesen mindenkor önmegértést foglal magában.

Miként a *phronészisz*, úgy a „hermeneutikai racionalitás” is etikai-politikai színezetű, egyfajta „megtestesült tudás”: az sem nem valamiféle absztrakt-elméleti, sem pedig nem technikai-mesterségbeli tudás. E tekintetben a *sensus communis* fogalmának gadameri rehabilitálása lehet

²⁰ A történetiség eszméjének ez az elmélyítése fejeződik ki Gadamer alábbi, a hatástörténet eszméjére vonatkozó megfogalmazásaiból: „Valamennyi történeti jelenség megértése során „eleve alá vagyunk rendelve a hatástörténet hatásainak [...] minden megértésben, akár tudatosítjuk ezt, akár nem, érvényesül a hatástörténet hatása [...] a hatástörténet hatalma nem függ attól, hogy elismerik-e [...] A hatástörténeti tudat [...] magának a megértés végbemenésének a mozzanata.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 2003. 336–37.

²¹ Uo. 39.

²² Uo. 343. Az applikáció, mely a megértés végbemenésének eleve részét képezi, valamely áthagyományozott-közvetített értelemnek az értelmező konkrét szituációjára való alkalmazását jelenti. Eközben azonban nem arról van szó, hogy már eleve ismertnek tekinthetnénk a közvetített értelmet a maga általánosságában, melynek azután alkalmasint egyik eseteként ismerhetnénk fel a konkrét helyzetet. Sokkal inkább van szó arról, hogy az értelmezőnek újra és újra fel kell lennie a közvetítettek azon értelmét, ami az éppen adott helyzetre illik. Az általános és a különös között végrehajtható applikatív közvetítés során azok kölcsönösen és lépésről lépésre határozzák meg egymást, míg mindkét oldalon el nem nyerik új és meghatározott értelmüket. Lásd uo. 344. skk. Nem pusztán a közvetítettek általános értelme vet fényt az egyedi esetre, hanem ez fordítva is igaz lesz: az egyedi eset is mindenkor sajátos fényt vet a közvetítettek értelmére.

irányadó, mely szerint a hermeneutikai tapasztalat révén – vagy általánosabban, a *Bildung*-folyamat révén – kiépülő tudásmód inkább érzék, mintsem tudat: általános és közös érzék, mely minden irányban – legyen az az ízlés, a moralitás, a jog vagy a politika kérdése – képes orientációval szolgálni. A megértés, ahogyan Gadamer érti azt, egyfajta *phronészisz* tehát. Elsősorban ebben az értelemben mondható el, hogy Gadamer hermeneutikája a gyakorlati filozófia régi hagyományának az örököse.

A *phronészisz* arisztotelészi fogalmát azonban Gadamer – továbbá – a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal. A megértést ugyanis nem csupán az jellemzi, hogy az elméleti tudás valamennyi formájától, ahogy a *techné* valamennyi formájától is különböző, ti. az adott közösség *ethos*ának elsajátításán alapuló tudásforma – miként Arisztotelész hangsúlyozta azt. Az önmegértés kontextusát inkább mindama hagyományok összefüggése képezi, amelyek bennünket a történetiség mélységdimenziójából megszólítanak. A mindent átható történetiség talaján kizárólag egy, a keletkezett létben (*gewordenes Sein*) artikulálódó ész és tudás eszméje ismerhető el. A megértés nem oldódik és nem is oldható el a történetiségben konstituálódó létől. Az a történetileg áthagyományozott értelemszálak szétválása és összefonódása révén szerveződő, ily módon előálló konkrét létbe ágyazott. Olyasfajta „racionalitás” vagy tudás, melynek kiépülésében egyszerre játszik szerepet az áthagyományozottak jelenkori értelmét feladni célzó párbeszéd s a kortársakkal folytatott tulajdonképpeni, igazi dialógus.

A hermeneutikai jelenség így koncipiált kifejtésében továbbra is központi jelentőség illeti meg Heidegger autenticitásgondolatát: csak egy önnön autenticitásában érdekelt lény lehet képes tulajdonképpeni értelemben vett dialógust folytatni; és megfordítva, egy igazi dialógusban – mely éppúgy tetten érhető a művészet tapasztalatában vagy a múltból áthagyományozottakkal folytatott párbeszédben, ahogyan tetten érhető a kortársakkal a mindenkori jelenben folytatott, világtapasztalatunkat szóba hozó eszmecseréinkben – a tulajdonképpeni önmegértés igazsága rejlik.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer egész életműve a „dialogicitás elvének” jelentősége, e jelentőség érvényre juttatása körül forgott. Ezt az elvet Gadamer egyetemes jelentőségűnek, mindenütt jelenlévőnek tekintette, s a főműben hangsúlyozottakhoz képest azt később két irányban is kiterjesztve mutatta ki. Egyrészt azt a szerepet igyekezett felmutatni, amelyet az igazi (szókratikus) dialógus általában a tudományok terén játszik, már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is, de ugyanígy – a már említett esztétikán és történet-tudományokon túlmenően – az etika, általában a filozófia, s valójában valamennyi diszciplína terén, még a természettudományok kutatási gyakorlatában is. Másrészt azonban Gadamer újra és újra kihangsúlyozta a dialógus múlthatatlan jelentőségét az egyáltalában vett emberi világtapasztalat artikulálódása tekintetében is, mely így kiemelt jelentőségre tesz szert az emberek közösségi és politikai életében.

A hermeneutika gadameri újrafogalmazásának e kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja valójában két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyul tehát. Egyrészt a diszciplínák mátrixán belül, de talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szociopolitikai jellemzői összefüggésében. Vállalkozásának a társadalmi-politikai életet illető kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan, a közösségi élet legfőbb szervezőelvévé emelt szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztály nélküli társadalom” eszményével vagy egy olyan társadalomával, melyet elsődlegesen

a legalitás kényszerei integrálnak.²³ Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszéd mentén kiépülő társadalmi kötelekek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeként képes funkcionálni.

IV. Konklúzió

Áttekintettük a felvilágosodás szelleméből, illetve az annak megtagadásából kibontakozó modernitáskritikák néhány főbb jellemzőjét. Ezt követően pedig körvonalazni igyekeztünk a hermeneutikai kezdeményezésekből kiinduló, társadalomkritikai vonatkozású hozadékokat, ahogyan azok Gadamer esetében fogalmazódnak meg. Láttuk, hogy a modernitás dinamikája a legszorosabban összefonódik a mindenkori jelen kritikája iránti igénnyel, s hogy e kritika horizontját – Hegellel kezdődően, majd a vele folytatott polémia során artikulálódó három fő „távlat” esetében is – döntő módon a reflexív értelem és az ész fogalmai határozták-határozzák meg (még akkor is, amikor a kritika valamiféle „irracionalizmusra” apellálva éppen ezektől törekszik elhatárolódní). Mármint a reflexív értelem és az ész e fogalmai a felvilágosodás szellemében fogalmazódtak meg, s ekként abban a teoretikus beállítottságú, a történeti életösszefüggéstől eltávolodó, metafizikai tradícióban gyökerező fogalmak, mellyekkel szemben Heidegger oly radikálisan lépett föl, s amelyeket Gadamer azután – Heideggerhez kapcsolódva – a dialogikus-gyakorlati ész rehabilitálása révén igyekezett meghaladni.

A modernitásnak a felvilágosodás talaján megfogalmazódó kritikai alapvetően két, lényegileg összefüggő, ugyanakkor ellentétes igény feszültségterében artikulálódnak. Egyfelől a szubjektív szabadság igenlése, a reflexív szubjektivitás mozgása az egyre inkább elmélyülő elkülönbözödés alakzataihoz vezet, másfelől viszont – s éppen ebből fakadóan – egyre fokozottabb intenzitással lép fel az igény a szubjektum „önmagával való kibékülésének” valamiféle módja iránt. A hegelianizmus egy efféle kibékülés lehetőségét a szubjektum reflexív önmegismerésében látja, melynek során a partikularitást a totalitás fogalmi megragadásáig hajtott ész igazolná. A kibékülés e módja számára a jelen maga a lezárult jövő, a gondolatilag artikulált totalitás jelene. Az ifjúhegelianusok viszont a reflexiónak határt szabó instanciákat tételeznek

²³ A „hermeneutikai közösség eszméje” egy olyan közösségé – írja Fehér M. István –, „melynek tagjai önmaguk végességének és történetiségének tudatában, egymással dialogikus viszonyban állva egymás iránt nyitottak, tudják és akarják egymást meghallani, tudnak és képesek egymással kommunikálni [...] egy ilyen közösség eszméje az osztály nélküli társadalom [...] utópiájának nem pusztán konkuráló alternatívája, de [...] egyúttal [...] utódfogalma is lehetne.” Fehér M. István: *Hermeneutika mint politikai filozófia*. Valóság XXXIX(1996). 8. Fehér M. István számos írásában rámutatott arra, hogy a hermeneutikai filozófia távolról sem pusztán a szellemtudományok valamiféle belügye, hanem mindenekelőtt gyakorlati filozófia. Már 1987-ben, az *Igazság és módszer* fő gondolatmenetének áttekintését nyújtó írásában „a politikai ész bukása” címszó alá rendezve tárgyalta a gadameri hermeneutikában megjelenő gyakorlatfogalmat, mely „nem technikai, hanem erkölcsi értelemben” vett gyakorlatra, az ember önmagát illető gyakorlatára utal. Uő: *Gadamer és a hermeneutika*. Valóság XXX(1987). 84. Említett, 1996-os tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „a hermeneutika a demokrácia filozófiája – legalább annyira, sőt talán még inkább, mint az argumentatív eljárásokra épülő analitikus filozófiák”. *Hermeneutika mint politikai filozófia*. 1. Részletekbe menő elemzés révén mutatja meg, hogy a „nyitottság hermeneutikai fogalma [...] alapvetően közösségi-közösségképző, méghozzá demokratikus [...] demokráciakonstituáló jellegű”. A szóban forgó „demokratikus jelleget” pedig egyebek mellett a „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása” mozzanataiban ragadja meg. Uo. 4–5, ill. 7.

(pl. érzékiség, materiális gazdasági alapok, a tényleges egzisztencia), s ezek tekintetében igyekeznek azután megfogalmazni a kibékülés lehetőségeit (vagy éppen annak lehetetlenségét). Így a baloldali hegelianizmushoz kapcsolódó irányzatok a felszabadító birtokbavételnek, a totalitás gyakorlati-társadalmi elsajátításnak az utópikus reményébe helyezik a kibékülést, számukra az utópikus jövő felülírja a mindenkori jelent. A jobboldali hegelianizmus követői ellenben megbékülnek a jelennel, melynek meghasonlottságait valamiféle kompenzatorikus emlékezés alakzatában vélik kiegyenlíthetőnek – őket a mindenkori jelen lényegi meghasonlottsága és a folyvást megidézett múlt fosztja meg a jövőbe vetett reménytől. Nietzsche követői viszont megőrzik a jövő nyitottságát, s elutasítják az ésszerű totalitás előlegezésének minden formáját. Azonban a kibékülésnek ugyancsak egy utópikus alakzatához folyamodnak, amikor – egy agonális valóság víziójának a keretei közt ugyan, de – az irracionális individuum önmagával való teljes harmóniájának a vágyképét szegeznek szembe a modernitással.

Mindezen „távlatokkal” szemben a hermeneuták elutasítják az utópizmus mindenféle formáját, tartózkodnak a totalitás bármiféle vizionálásától, s ezekkel ellentétben a véges-történeti megértés jözségét védik, mely hű marad a jövő lényegi beláthatatlanságához, nyitottságához. A reflexív-fogalmi gondolkodás túlzott igényeit anélkül utasítják el tehát, hogy lemondaniuk minden „ésszerűségről”. A tényleges életet orientáló, általuk védett „ésszerűség” sem nem szubjektív, sem pedig nem tisztán reflexív, s végképp nem valami abszolút. Ezért aztán Gadamer kifejezetten elhatárolódik mind a jobboldali, mind pedig a baloldali ifjúhegelianusok Hegel-kritikájától,²⁴ miközben nem kevésbé határolódik el attól a Hegelnél tetten érhető tendenciától is, amely a történelem tapasztalatát a tudásban elért önbizonyosság külső mércéje felől veszi számba, annak beteljesedését pedig a tudományban, az abszolút tudásban véli megpillanthatni.²⁵ A történelem tapasztalatában konstituálódó, általa kidomborított applikatív megértés egyszerre megismerés- és létmód, azaz olyan gyakorlati ész, amely már mindig is önmegértést rejt magában – s ennyiben őrződik meg benne az a tapasztalati igazság, amely az „önmagával való kibékülés” hegeli mozzanatában rejlik. Ez az önmegértés azonban mindenkor véges – és többnyire hallgatólagos, vagyis nem mérhető ki a reflexió által –, s magát a végsőség tudatát is magában foglalja.

Mármost ennek a gyakorlati észnek a szabad kiművelése és használata s az abban kivívott önmegértés folytonosságának a fenntartása egyáltalában minden polgárral szemben fennálló követelmény. A kritikának nem lehet letéteményese egyetlen, valamely eszme által vezérelt élcsapat sem, ahogyan nem lehet végső letéteményese a szakértők köre sem. Nem a „tudásnak” a kevesek bizonyos köre által képviselt, valamely kitüntetett formája az, amely a társadalmi élet kritikájának mértékeket adhat – legyen az akár valamely utópiában, akár a tudományok objektív ismereteiben megtestesülő „tudás”. *A demokrácia szellemével az áll összhangban, ha az a polgárok gyakorlati észhasználatából táplálkozik*, csakis ebből fakadhatnak ugyanis a mindenkori kritika végső, jogosult mértékei.

Mindebből az is következik, hogy a demokrácia „konstitucionalista”, illetve „egalitárius” fogalmi révén felállított alternatíva túl keveset, illetve túl sokat állít ahhoz képest, ami a gyakorlati ész tartalmát képezi. Ahogyan ez utóbbi idegenkedik az utópizmustól, úgy tartózkodik az egalitarianizmus elvont eszméjétől is. Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a

²⁴ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 379–382.

²⁵ Vö. uo. 393–395.

gyakorlati ész valamiféle „konstitucionalizmusba” süppedne bele, s kielégíthetné a demokratikus kormányzati rend alkotmányos biztosítása, ez ugyanis az észhasználatról való lemondással érne fel. Amiről a gyakorlati ész hermeneutikai védelmezése szól, az az ember mindennapi erkölcsi és politikai gyakorlatát illető, mindenkor személyes felelősségének és döntéshozási feladatának a hangsúlyozása. A kritika letéteményesei maguk a polgárok, s ezt Gadamer így fogalmazza meg: „Szabadságszerető társadalom, liberális demokrácia, [ezek] nem az állam elvont reprezentációjára utalnak, hanem a konkrét részesedésre az általánosban, a mindenki számára közösben, a közigazgatásban, törvényalkotásban, igazságszolgáltatásban, röviden a társadalmi élet egészében. [...] a mai nagyállamok és gazdasági rendszereik óriási léptékei ellenére a társadalmi élet valamennyi területén való részvétel feladata központi jelentőségű marad. Ez tagolja a társadalom rendjét.”²⁶

Hermeneutics as Paradigm-Change in Social Critique

Keywords: modernity, rationality, Enlightenment, hermeneutics, social critique

The main statement of the paper is that – as opposed to the principal types of traditional social critique originating in the ideas of the Enlightenment – it is hermeneutic philosophy that defends the most democratic form of ‘rationality,’ and thereby, that of ‘critique’, namely, a social critique exercised by the practical reason of the citizens themselves. As a substantiation of this claim, first I reconstruct – via relying on Habermas’ argument – the Hegelian critique of modernity, and then the three main versions of such a critique developed in the subsequent confrontation with Hegel. It is in contrast to these – and to the notions of ‘reason’ and ‘understanding’ operative in them – that I try to show just what kind of social-political significance is ascribable to the specifically hermeneutic ‘rationality’ defended within the frames of Heidegger’s philosophy and then further developed by Gadamer.

²⁶ Hans-Georg Gadamer: *Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen.* = Uő: *Das Erbe Europas.* Frankfurt am Main 1990. 131–132.

Horváth Gizella

Jacques Rancière és az esztétika politikája

1. Rancière és a művészet társadalmi fordulata

A 20. század második felében a művészetfilozófia két nagy hatású elméletével találkoztunk: a formalizmussal, amit Clement Greenberg munkássága fémjelez, és a kontextualizmussal, ami Arthur C. Danto nevéhez fűződik. Úgy tűnik, a 21. század elejének művészetről szóló diskurzusát két francia gondolkodó uralja: Nicolas Bourriaud és Jacques Rancière. Mindketten a művészet társadalmi, politikai relevanciáját emelik ki, mindketten szembe kell hogy nézzenek a – főleg francia – kritikai hagyománnyal, mindketten új alapokra szeretnék helyezni a művészetről szóló beszédet. Míg Bourriaud elsősorban a vizuális művészetekkel foglalkozik, Rancière „mindenevő”: irodalom, képzőművészetek, színház, fotó, film, dizájn, plakátok – minden érdeklő, ami az érzékelhető újraelosztását kísérel meg.

Rancière jelenléte a művészetről szóló diskurzusok terepén egyre erőteljesebb. Ahogyan Erhardt Miklós fogalmaz, „szent tehén” lett belőle, a kortárs művészeti szcéna „ölbe kapta Jacques Rancière-t, és körbehordozta biennálékon, art-faireken és szimpóziumokon, terminusait katalógusok, portfóliók százaiban idézte”.¹ Minden bizonnyal, ezt a jelenléte erősíti a művészet társadalmi fordulata is.

Claire Bishop, napjaink egyik legismertebb kritikusa és a kortárs művészet egyik legavatottabb elemzője több releváns írást is szentelt annak, amit egy 2006-os tanulmányban „a művészet társadalmi fordulatának”² nevezett. Tanulmányát Bishop a művészek, művek és művészeti jelenségek majdnem féloldalas felsorolással kezdi, és azt állítja (joggal), hogy ez „csak mintavétel a művészeti érdeklődés azon újabb keletű hullámából, amely a kollektivitás, az együttműködés és bizonyos társadalmi csoportokkal való közvetlen foglalkozás felé irányul”.³ Bishop korábbi, a relációesztétikáról írt tanulmányában Rancière még nem szerepel a referenciák között.⁴ A 2006-os tanulmányban viszont Bishop épp Rancière-re támaszkodik, amikor az esztétikai szempont és a társadalmi tematika összeférhetőségét állítja: „az esztétikai, Rancière szerint, az ellentmondásban való gondolkodás képessége: művészet és társadalmi változás viszonyának termékeny ellentmondásában, amelyet pontosan az a feszültség jellemez, amely a művészet autonómiájába vetett hit és az abbéli meggyőződés között feszül, hogy a művészetet elválaszthatatlan szálak kötik egy

Horváth Gizella (1962) – egyetemi tanár, Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad, horvath.gizela@partium.ro

A tanulmány az MTA Domus Programja által támogatott kutatás eredménye.

¹ Erhardt Miklós: *Jacques Rancière*. 2010. <http://exindex.hu/print.php?l=hu&page=3&id=687> Utolsó letöltés: 2018.02.02.

² Claire Bishop: *The Social Turn: Collaboration and Its Discontents*. Artforum February 2006. 179–185. Somogyi Hajnalka fordítása itt: <http://exindex.hu/print.php?page=3&id=531>. Utolsó letöltés: 2018.02.02.

³ Uo.

⁴ Lásd Claire Bishop: *Antagonism and Relational Aesthetics*. October Magazine 110(2004). 51–79.

eljövendő jobb világ ígéretéhez. Rancière úgy gondolja, hogy az esztétikait nem szükséges feláldozni a társadalmi változás oltárán, mivel előbbi eleve magában hordozza utóbbi ígéretét.”⁵

Claire Bishop éppen azért támaszkodik Rancière értelmezésére, mert maga is azokat a relációsesztétikás alkotásokat részesíti előnyben, amelyek nem maszatolják el a társadalmi feszültségeket egy langyos konszenzus megjelenítésével/megalkotásával, hanem képesek az antagónizmust felmutatni.

Claire Bishop nem az egyedüli, aki Rancière-re épít. Egyre több kritikus, kurátor, művészettörténész veszi át a rancière-i fogalomtárból „az esztétikai rezsim”, „a felszabadult néző”, „a disszenzus”, „a tűnődő kép” fogalmát.

A továbbiakban megpróbálom kideríteni, mi magyarázza Rancière sikerét a vizuális kultúrával, a vizuális művészetekkel foglalkozók körében.

Rancière saját írásainak jelentőségét abban látja, hogy ezeket eszközként használhatjuk „abban a próbálkozásban, hogy újrakeretezzük azokat a kategóriákat, amelyekkel megragadjuk a politika és a művészet állapotát, és amelyek segítségével megértjük ezek genealógiáját”.⁶ Talán nem túlzás azt állítani, hogy Rancière elmélete az egyik legerősebb konkurencia a világ-szerzte sikeres Bourriaud-féle relációsesztétika számára.

2. Rancière és a 19. századi politika-oktatás-művészet narratívája.

Kulcsfigurák: Schiller, Flaubert, Jacotot

Rancière szerint ma tulajdonképpen még mindig abban a társadalmi térben élünk, amely a 19. században rajzolódott ki, és amely felborította azt a berendezkedést, amelynek tárgyalását Platón írásaiban találjuk meg.

Rancière három rendszert különböztet meg: a képek etikai rendszerét, a művészet reprezentációs rendszerét és a művészet esztétikai rendszerét.

Az *etikai* rezsimben a műalkotások nem rendelkeztek autonómiával – értékelsük attól függött, hogy milyen hatással voltak az egyének és közösségek ethoszára. Ennek a rezsimnek a tökéletes modellje Platón Állama. Platón szerint az igazságos társadalom az, ahol a társadalom különböző rétegei a nekik szánt helyet foglalják el, és a nekik való tevékenységeket végzik el. Így a társadalom szövete elkülönült régiókra szakad, tér és idő nem mindenkinek áll ugyanúgy rendelkezésére. Vannak terek és tevékenységek, amelyekből egyes csoportok ki vannak zárva. Így például a kézművesek, földművesek, akiknek dolgozniuk kell, mert ez a rendeltetésük, nem foglalkozhatnak művészettel vagy filozófiával, mert nincs idejük rá – állítja Platón. Így ők részesülnek a munka idejéből, de nem részesülnek a művelődés idejéből.

A *reprezentációs* rezsimben a képek már az utánzás területéhez tartoznak, már nem érvényes rájuk a hasznosság kritériuma. A reprezentációs rendszert Rancière Arisztotelész

⁵ Claire Bishop: *The Social Turn: Collaboration and Its Discontents*.

⁶ Jacques Rancière: *From Politics to Aesthetics?* Paragraph 28(1)(2005). 13. sz. <https://doi.org/10.3366/para.2005.28.1.13>. Utolsó letöltés: 2018.02.02.

tragédiatárgyalásából vezeti le. Arisztotelész felismeri a fikció sajátosságát: a műalkotások nem a valóság egyszerű utánzásai, inkább egy forma ráerőltetése az anyagra; a tragédia nem történelemírás, hanem fikció. A műalkotások belső normákra hallgatnak. A hierarchikus felosztás a művészetek reprezentatív rendszerében is tovább él, a művészet belső dichotómiáira szakad: az elbeszélés többet ér, mint a leírás, a szöveg többet, mint a kép, a komoly műfajok többet érnek, mint a komikus műfajok, a történelmi témák értékesebbek, mint a zsánerfestészet vagy a csendélet.

Az esztétikai rezsím felborítja ezt a normativitást és a forma és anyag viszonyát, amelyre épül: „a műalkotások most már önmagukban vannak meghatározva, mint amik egy, a normális érzékelhető rezsímjéhez képest kivételt képező, sajátos érzékelhetőhöz tartóznak, amely közvetlen adekvációt mutat gondolat és érzékelhető materialitás között”.⁷

Bár Rancière figyelmeztet, hogy ezek a „rezsímek” nem azonosíthatók közvetlenül valamilyen történelmi korszakkal, mivel akár napjainkban is előfordulhat mindhárom jelenség, mégis elmondható, hogy a 19. század előtt az esztétikai rezsím nem létezett. Továbbá Rancière átírja az eddigi művészettörténeti kategóriákat. Ily módon nagyjából az, amit etikai rezsímnek nevez, a heteronóm művészetnek felel meg. A reprezentációs rezsím furcsa módon nem a külső (vagy belső) világ reprezentációjáról szól, hanem a forma és az anyag viszonyáról és arról a belső kritériumrendszeréről, ami tagolta az – ilyen értelemben – autonóm művészetet (úgy tűnik, nagyjából a reneszánsztól kezdve a formalista elképzelésekig minden ide tartozhat). Végül az esztétikai rezsímhez az a művészet tartozik, ahol az előző szabályok, amelyek belső hierarchiákat építettek, érvénytelenné válnak, és a gondolat közvetlenül, adekvát módon érzékelhető formában kifejeződik.

A hierarchikus építkezés egészen a 19. századig érvényes volt, amikor hirtelen megnyílt a tér és az idő mindenki számára. Rancière azt a meglepő állítást fogalmazza meg, hogy „a munkások emancipációja esztétikai forradalom volt”.⁸ Ezt úgy érti, hogy a platóni felosztás ellen, amelyben a munkásoknak nincs idejük másra, csak saját munkájukra, a 19. században kiderül, hogy a munkásoknak van idejük például olvasni és újságot írni.

Rancière a munkások esztétikai emancipációját összeköti a tágabb esztétikai forradalommal, amely elutasítja a magas és alacsony témák és műfajok hierarchiáját, a cselekvés magasabbrendűségét az élethez képest, a cél-ok, ok-hatás racionalitás sémáit. Az esztétikai forradalomra az írás előzmény nélküli elterjedése is jellemző. Az esztétika metapolitikája egy olyan érzéki közösség, amelynek célja megvalósítani azt, amit a pusztán politikai forradalom elvétett: „élő attitűdökben, a testek és a szavak, terek, foglalkozások, létmódok és beszédmódok elosztásának új harmóniájában megtestesült szabadság és egyenlőség”.⁹ Az esztétikai tapasztalat éppen azért lehetett az új kollektív élet elve, mert „egy olyan hely volt, ahonnan visszavonták a szokásos hierarchiákat, amelyek bekeretezték a mindennapi életet”.¹⁰

Ez a fordulat politikai és esztétikai egyszerre: a demokráciáról és az érzékelhető újra-felosztásáról szól. Az esztétikai forradalmat Rancière két kiemelt névhez köti: Schillerhez és Flauberthez.

⁷ Jacques Rancière: *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*. *New Left Review* 14(2002). 134.

⁸ Jacques Rancière: *From Politics to Aesthetics?* 13.

⁹ Uo. 18.

¹⁰ Uo. 21.

Az esztétikai rezsím kiindulópontja Schiller esztétikai leveleiben érhető tetten. Schiller esztétikai leveleiben egy új, esztétikai állapotot ír le, amelyben a játékoszton felfüggeszti a képességek vitáját, egyik képességet sem rendeli a másik alá. Ez az új tapasztalat a szabadság tapasztalata, amikor az embert alkotó ösztönök egyensúlyban vannak, nincs egy előre eldöntött módja a tapasztalásnak vagy egy előre eldöntött jó válasz vagy cselekvési mód, hanem ebben az állapotban azok lehetünk, amiknek lennünk kell.

Schiller írását Rancière azért tartja korszakalkotónak, mert a német szerző felismeri, hogy az érzékelhető új tapasztalata nem csupán individuális, hanem társadalmi jelentőséggel is bír. Rancière kiindulópontként a 15. levél azon részét használja, ahol Schiller kijelenti a játékoszton paradoxonjáról – „Az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik” –, hogy „rajta fog alapulni, ígérem Önnek, az esztétikai művészet és a még nehezebb életművészet egész épülete”.¹¹ Ezt Rancière a következőképpen fogalmazza újra: „van egy sajátos érzéki tapasztalat – az esztétikai –, amely egyaránt hordozza a művészet új világának és az egyének és közösségek számára egy új élet ígérését”.¹² Véleményem szerint itt történik egy lényeges csúsztatás a szöveg Rancière-féle fordításában: az életművészet semmiféle képen nem hordozza megáiban a közösségre való utalást. Schiller valóban beszél később „esztétikai államról”, de megjegyzi, hogy bár „a szükséglet szerint létezik minden finoman hangolt lélekben”, ám ténylegesen „csak néhány válogatott körben találjuk meg alkalmasint”.¹³ Sőt, úgy gondolom, Schiller számára éppen az esztétikai állapot társadalmi kiterjesztése jelenti a legnagyobb gondot. Az esztétikai állapotot, amely megvalósítja az ember teljességét, így antropológiai szempontból beteljesedés, Schiller mégiscsak átmeneti állapotként írja le, útban egy olyan morális állam felé, amely nem semmisíti meg az emberben az érzéki oldalt. Rancière az eredeti szövegnek ezzel a fordításával (minden megismerés fordítás, vallja Jacotot-val együtt) megoldottnak tekint egy olyan kérdést, aminek komplexitásával Schiller még tisztában volt.

Rancière úgy látja, hogy Schiller ígérete hatásos volt, és a művészet esztétikai rezsímje megvalósult. Schiller szövegében Rancière hangsúlyozza az „és” szót, amiben az egész ígérlet ereje lakozik, és amiből születtek a gyakran ellentétes álláspontok a művészet és az élet viszonyáról, a művészet autonómiáját militánsan védő Adornótól egészen a művészetet az életben feloldani próbáló művészekig. Ezek az álláspontok mind ugyanazt az „és”-t tanúsítják, „ugyanazt a csomót, amely egymáshoz köti az autonómiát és a heteronómiát”.¹⁴

A Schiller-féle esztétikai állapot nem pusztán a játékról (szórakozásról?) és a művészetről szól, hanem arról, hogyan lehet beteljesíteni az embernek mint társadalmi lénynek a rendeltetését. Rancière úgy látja, hogy Schiller a kortárs társadalom hierarchikus rendszerét szeretné megsemmisíteni, hatékonyabban, mint ahogyan azt a francia forradalom tette: „a művészet eszméjén keresztül le akarja rombolni egy olyan társadalom eszméjét, amelynek alapja a gondolkodók, döntéshozók és a fizikai munkára szántak ellentétje”.¹⁵

¹¹ Friedrich Schiller: *Levelek az esztétikai nevelésről*. = Uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán. Bp. 2005. 206.

¹² Jacques Rancière: *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*. 133.

¹³ Friedrich Schiller: *i.m.* 259.

¹⁴ Jacques Rancière: *i.m.* 133.

¹⁵ Jacques Rancière: *Estztétika és politika*. Ford. Jancsó Júlia. Bp. 2009. 36.

Bár Schiller levelei Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg herceghez (!) nem tartalmaznak semmilyen utalást a munkásokra, a kézművesekre, Rancière mégis úgy gondolja, hogy amit az érzékelhető demokratikus felosztása megalapoz, elsősorban a munkások helyzetét változtatja meg, akik eddig ki voltak zárva az érzékelhető egyes területeiről. Ez az új felosztás „kihozza a kézművest a »maga« helyéről, a munka domesztikált teréből, és »időt« ad neki arra, hogy a tanácskozó állampolgár szerepében megjelenjen a nyilvános eszmecserék színterén”.¹⁶

Talán érthetővé válik, hogy miért nyugózik le Rancière-t a 19. századi történesek, elsősorban az irodalom vagy az oktatási kísérletek, és miért nem például Kantban látja az új rezsim atyját, ha észrevesszük, hogy törődéseinek tárgya az emancipáció, elsősorban a munkások emancipációja. A munkásosztály a 19. század terméke, valóban a 19. században kezd látszani, kezd hallatszani a hangja, új cselekvési terek nyílnak meg számára. Kant egyetemesnek gondolt rendszere nem releváns egy eddig kizárt csoport emancipációja szempontjából, viszont sokkal izgalmasabb egy olyan elmélet, amit lehet az egyenlőség szempontjából értelmezni. Schiller azzal, hogy az anyagi ösztönt és a formai ösztönt egyensúlyba hozza, lehetőséget ad az egyenlőség elgondolására.

Rancière arra a következtetésre jut, hogy Schiller esztétikai állapotában van egy alapvető ellentmondás: a művészet annyiban művészet, amennyiben nem az, hanem élet. Ezt arra a leírásra alapozza, amit Schiller a görög szoborról nyújt, és amit Rancière úgy értelmez, hogy ez „egy olyan élet megjelenése, amelyben a művészet nem művészet”, s a görög szobor „zártága” egy olyan kollektív élet „ön-elégedettsége”, amely nem különül el tevékenységi szférákra, egy olyan közösségé, „ahol művészet és élet, művészet és politika, élet és politika nem szakadnak el egymástól”.¹⁷ Rancière értelmezésének alapja Schiller igyekezete, hogy a játékosztönbe kiegyezésre bírja a másik két ösztön (az anyagi, azaz érzéki és a formai, azaz logikai-erkölcsi) területeit. Schiller sok megszüntetendő ellentétpárt említ, de ezek véletlenül sem esnek egybe a Rancière által kiemelt ellentétpárokkal. Így annyiban áll ez a nulla fokra visszavezetett ellentét, amennyiben az ellentétpár elemeit vissza lehet vezetni az érzékelhetőre és a logikai-erkölcsire.

Rancière narratívájában Flaubert az, akinek írásaiban leginkább tetten érhető a művészet esztétikai rezsimje. Flaubertben Rancière azt az író tünneplí, aki számára nincsenek túl jelentéktelen témák, aki megszünteti a műfajokra való bontást, a művészet belső hierarchiáját (komoly versus komikus, tragikus hős versus a komédia hősöcskéje stb.) és írásaiban mindenfajta tapasztalat szóhoz juthat. A *Madame Bovary*ban mutatkozik meg „az érzéki új felosztása, amely az eszmei élvezeteket mindenki számára elérhetővé teszi”.¹⁸

Emma Bovary öngyilkosságát firtatva Rancière megállapítja, hogy Emma „első hibája: túl élénk volt a képzelete, összetévesztette az irodalmat az étellel”.¹⁹ De mit is jelent mindez? Emmára, mint karakterre az a jellemző, hogy elutasítja a kétféle öröm közötti szeparációt: az anyagi javak materiális élvezete és a művészet, irodalom, eszmék spirituális élvezete egyaránt vonzza. Emma karaktere arra a jelenségre válaszol, ami az 1850–1860-as éveket lázban tartotta: és ez „az izgalom”: „Ebben az időben Franciaországban ezt a diagnózist mindenhol és mindenkor lehetett hallani; a társadalom egy végzetes betegségben szenved, amely érinti a

¹⁶ Uo.

¹⁷ Jacques Rancière: *i.m.* 136.

¹⁸ Jacques Rancière: *Why Emma Bovary Had to Be Killed*. *Critical Inquiry* 34(2)(2008). 238.

¹⁹ Uo. 233.

társadalmi rendet és a személyes viselkedést egyaránt. A gondolatok és vágyak, étvágyak és frusztrációk nyugtalanító zürzavara keletkezett.”²⁰

Ami ezt az aggodalmat kiváltotta, az a vágyak és érzékelések demokratizálása, annak tapasztalata, hogy az eddig az élvezetekből kizártak is (munkások, nők) kereshetik az örömet, az élvezeteket. Ennek az izgalomnak a szinonimája a 19. század közepén: a demokrácia. A kortárs diskurzusokban azt állították, hogy a politikai demokráciát szétverték, de itt volt a demokrácia egy sokkal radikálisabb felkelése, amit sem a rendőrség, sem a katonaság nem tud leszerelni: „a törekvések és a vágyak sokaságának felkelése, amely a modern társadalom összes pórúságában felbukkan”.²¹ Az eddigi kizárt rétegek élvezni akartak mindent, ami élvezhető – beleértve a szellemi élvezeteket is.

Ennek az „izgalomnak” felel meg az új irodalom, amely eltörli a határokat a költészet és az élet prózai eseményei között. Az új irodalom számára egy téma ugyanígy jó, mint egy másik téma, nincsenek nemes hősök és érdemtelen alanyok. A művészet belső hierarchiáinak eltörlése, a „tisztá művészet” gondolata komoly következtetésekkel járt: „Flaubert ezt kiemeli, mint a tiszta művészet elvét; a tiszta Művészet az a Művészet, amely nem témáinak köszönheti méltóságát, ami azt jelenti, hogy nincs határ aközött, ami a Művészethez tartozik és aközött, ami a nem-művészeti élethez tartozik. Ez a paradoxon: ugyanazon logika mentén, amelynek köszönhetően a művészet egyes számban és nagy M betűvel létezik, többé nem létezhet határ a művészet és a nem-művészet között.”²²

Rancière nagyvonalúan kiterjeszti az irodalom nivelláló gesztusát a társadalomra, úgy gondolván, hogy a határok elmosása és a különbségek nivellálása az irodalomban, egyben „új életlehetőségeket határoz meg bárki számára”.²³ Itt tetten érhető Rancière egyik ki nem mondott előfeltevése: ami az irodalomban zajlik, nem marad ott, hanem kihat a társadalmi életre is. Ennek valószínű egyfajta körkörös érvelés az alapja: a modernitás megnyitja az irodalmat mindenki előtt (mert most akárki keresheti az élvezeteket), és ennek következtében az, ami az irodalomban történik (a témák és szubjektumok egy szintre hozása) visszahat a társadalomra (és oda vezet, hogy bárki bármilyen élvezetet megcélozhat).

Rancière megfogalmazza, hogy a demokratizálás a művészet szempontjából tartalmaz egy életveszélyes fenyegetést, mégpedig a művészet megszűnését, amennyiben a művészet és a nem-művészet közötti határok eltörlődnek. Itt körvonalazódik a művészet halálának veszélye. Ennek elkerülését Flaubert abban látja, hogy az ekvivalencia művészet és élet között csak a könyvben (művészetben) lehet érvényes – és Emma ez ellen vét, amikor az életben is tételezi az említett ekvivalenciát, és ezért meg kell halnia. Flaubert tiszta művészeté így a mindennapi élet esztétizálása ellen lép fel (bár nyilván Flaubert idejében a terminus még nem létezik, de az aggodalom igen). Rancière kiemeli, hogy a *Madame Bovary* az első giccsellenes manifesztum, ugyanis „a giccs a mindenki életében belefoglalt művészetet jelenti, a művészetet mint a mindennapi élet környékének és berendezéseinek részét”.²⁴

Az esztétikai demokratizálás, amit Flaubert megtagad az élettől, az írásában egy olyan stílusban mutatkozik meg, ahol mindent ugyanazzal az érdektelen tekintettel szemlélhető: „az

²⁰ Uo. 235.

²¹ Uo. 236.

²² Uo. 237.

²³ Uo. 238.

²⁴ Uo. 240.

érzetek önmagukban való élvezetét” jelenti, „elválasztva a mindennapi élet szenzoriumától”.²⁵ Így kiderül, hogy az autonóm művészet szembenállása az élet esztétizálásával annak köszönhető, hogy az olyan művészek, mint Flaubert, nem merték felvállalni az esztétikai rezsim összes demokratikus következményét, és csak a művészetre akarták korlátozni az általuk lehetővé tett felszabadulást.

Rancière egy harmadik visszatérő példája a 19. század demokratizáló folyamata számára Jacotot francia irodalomtanár, aki a véletlen folytán rábukkan az „univerzális pedagógiára”: emigrációba kényszerül, és Leuvenben felfogadják francia irodalmat tanítani – olyan fiatalok számára, akik nem tudnak franciául, miközben ő maga nem tud flamandul. Így a kezükbe adja Fénelon kétnyelvű kötetét, és rájuk parancsol, hogy olvassák el, majd foglalják össze a lényegét francia nyelven. Derék francia professzorunk meglepődik, hogy diákjai minden magyarázat nélkül megtanulnak annyira franciául, hogy képesek értelmes szöveget megfogalmazni. Ezek után a módszert több olyan területen alkalmazza (pl. kémia, zongora, festészet), amelyhez nem ért, így tudatlan tanárként tanítja a tanulókat. Az „univerzális pedagógia” módszerének lényege az, ahogy eltörlí a tanár és a tanítvány közötti különbséget, és az intelligenciák egyenlőségének hipotéziséből kiindulva bizonyítani próbálja, hogy bárki bármit megtanulhat a tanár magyarázatai nélkül.

Jacotot és egyben Rancière véleménye az, hogy az anyanyelv mintájára minden nyelvet meg lehet tanulni, és minden mást is. A megismerés nem más, mint fordítás: „a fordítás költői munkája minden tanulás lényege”.²⁶ Mivel minden ember képes magyarázat nélkül megtanulni anyanyelvét, minden mást is képes megtanulni, ami azt jelenti, hogy: „Nincs kétféle elme. Van egyenlőtlenség az intelligenciák megnyilvánulásaiban, összhangban azzal a több vagy kevesebb energiával, amit az akarat közöl az intelligenciával az új viszonyok felfedezése és kombinálása érdekében, de nem létezik az intellektuális képességek hierarchiája.”²⁷

Az intelligenciák egyenlősége nem egy cél, amit az emancipatív nevelés el kell hogy érjen, hanem egy előfeltétel, egy axióma. Az intelligenciák egyenlőségének jelentősége abban áll, hogy ez „az emberiség közös köteléke, az emberi társadalom létezésének szükséges és elégséges feltétele”.²⁸

Rancière fő aggodalma, amelyre az egész munkássága épül, hogy az emancipatorikus szándék, amely a modernitásra jellemző, önmaga ellen fordul. Az emancipációt egyrészt ön-emancipációnak tekinti, másrészt nem a jövőbe helyezi, mint a legtöbb társadalom reformálni kívánó mozgalom, hanem a jelenbe. A felszabadulás nála egyrészt a világ megnyílását jelenti az érzéki tapasztalat előtt – bárki láthasson bármit, mondhasson és hallgathasson bármit, és cselekedhessen bármit. Másrészt érdekes, hogy a személy függőségét és korlátozását nem gazdasági okokra vezeti vissza: nem az a gond, hogy vannak szegények, az a gond, hogy a szegények ki vannak zárva a világ tapasztalásából. Ugyanakkor az emberi méltóság elleni legnagyobb bűnt abban látja, hogy nem ismerjük el az intelligenciák egyenlőségét. Az emancipációs törekvéseket közvetlenül összeköti az esztétikai rendszerrel, amely nem véletlenül és időnként, hanem alapjában és elejétől kezdve politikai.

²⁵ Uo. 242.

²⁶ Jacques Rancière: *A felszabadult néző*. Ford. Erhardt Miklós. Bp. 2011. 12.

²⁷ Jacques Rancière: *The Ignorant Schoolmaster*. = Uő: *Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Stanford 1991. 26.

²⁸ Uo. 73.

3. Esztétika és politika

Rancièrre értelmezésében az esztétika új jelentést szerez: „Az »esztétikait« hasonlóan értem, ahogyan Kant »az érzékelés a priori formáit«: nem a művészet és az ízlés kérdése, elsősorban az idő és a tér kérdése. Azonban kutatásom az idővel és a térrel nem mint a megismerés tárgyainak megjelenítési formáival foglalkozik, hanem az idővel és a térrel mint a társadalomban való »helyünk« konfigurációjával, a közös és a privát disztribúciós formáival, és mindenki saját részének a kijelölésével”.²⁹

Így az esztétika egyrészt visszanyeri az „aisztheszisz” görög terminus konnotációját, de nem feledkezik meg az esztétika új jelentéséről sem, amely az esztétikát a szép érzékelésével és a művészetekről való elmélkedéssel köti össze. Nem véletlen, hogy az esztétikai forradalmat Rancièrre a művészetben, elsősorban az irodalom területén kutatja.

Általában úgy gondoljuk, hogy az érzéki mindenki számára elérhető, hogy minden szubjektum ugyanúgy képes érzékelni a világot. Az érzékelés hagyományosan az ismeretelmélet kérdése –, illetve a 19. századtól kezdve, az esztétika kérdése is, amennyiben az érzékelés tárgya a szép. Rancièrre átrajzolja az esztétika területét azzal, hogy az érzékelhető (látható, hallható, kimondható) területén felfedezi a töréseket, az egyenlőtlen elosztásokat.

Az érzékelhető elosztásának tárgyalásához Rancièrre Kantot használja kiindulópontnak, mégpedig azt, ahogyan a német filozófus felvázolja az érzékelés (képzelőerő) és az értelem viszonyát. Ez a viszony háromféleképpen alakulhat. Az első kettő hierarchikus rend: az értelem alárendeli az érzékelőképességet (ez a megismerés rendje), vagy az érzékelés alárendeli az értelmet (ez a vágy rendje). A harmadik modalitás az esztétikai rendhez tartozik: a két fakultás megegyezik egymással, és nincs semmiféle alárendeltségi viszony közöttük. Ez a „diszjunktív” viszony, amikor nincsenek szabályok, és amit Schiller mint a játékoszton területét határozza meg. Rancièrre értelmezésében „a képességek közötti hierarchikus viszony elutasítása maga után vonja a társadalmi hierarchia bizonyos semlegesítését”.³⁰ Ez az a pont, ahol Rancièrre egy olyan politikai jelentéssel ruházza fel az esztétikait, aminek nyoma sincs Kantnál, és olyan eredeti értelmezést alkot, amely jócskán eltér attól, ahogyan eddig az esztétika és a politika viszonyát látták.

Rancièrre, úgy tűnik, elfogadja Platón azon feltételezését, hogy ami az egyéni lélekre érvényes, az kiterjeszthető a polisra is. Platónnál az egyéni lélek felosztásának megfelel a kollektív lélek felosztása és a város osztályokra való felosztása. Platónnál az intelligencia osztálya vezette az érzékelés és a vágy osztályát. Ezt a kettéosztást szünteti meg az esztétikai rendszer azzal, hogy a kettéosztottságot kiegészíti az esztétikai tapasztalattal. Ami hozzáadódik, az nem a társadalom egy új része, nem egy új osztály, hanem egy újraelosztási tevékenység, amely a semlegesítés formáját önti.

Így az esztétikai dimenzió már önmagában is politikainak bizonyul: „Amit esztétikai dimenzióknak nevezek, ez: számolni a részek kiegészítésével, amit nem írhatunk le úgy, mint egy részt. Egy más viszony érzék és értelem között, egy kiegészítés, amely

²⁹ Jacques Rancièrre: *From Politics to Aesthetics?* 13.

³⁰ Jacques Rancièrre: *The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge*. *Critical Inquiry* 36(1) (2009). 2. <https://doi.org/10.1086/606120> Utolsó letöltés: 2018.02.02.

egyaránt felmutatja és semlegesíti az érzékelhető szívében lévő felosztást. Hadd nevezzük el disszenzusnak.³¹ A disszenzus nem egy konfliktus, hanem az érzék és értelem normális viszonyának megzavarása.³²

A disszenzus kifejezés nagyszerűen utal egyrészt a politikai konszenzus hiányára vagy tagadására, másrészt az érzékelés területére, így nem meglepő, hogy ez a fogalom vált Rancière egyik védjegyévé. A konszenzus és disszenzus etikai dimenziója visszavezethető a platóni rendre, ahol az etikai törvény megkövetelte a különbségtételt az érzékelés osztálya és az intelligencia osztálya között (a felosztás belső törvénye), másrészt a közösségben élők és a közösek között (a mérhetetlen külső törvénye).

Rancière szívesen játszik a terminusokkal – így írásaiban foglalkozik az esztétika politikájával, a politika esztétikájával és a tudás esztétikájával. A tudás esztétikájával itt nem szeretnék foglalkozni, így annyit jegyzek meg, hogy új hitekről szól – a tudás poétikájáról, az interdiszciplináris szemléletről.

Az esztétika politikája „azt a módot jelöli, ahogyan az esztétikai tapasztalat – mint a művészi gyakorlat és recepció láthatóság és érthetőség formáinak refigurációja – beavatkozik az érzékelhető megosztásába”.³³ Az esztétika politikája nem a politikailag elkötelezett, nyíltan kritikus művészetben hatékony. Az ilyen típusú művészet arra törekszik, hogy egy dominanciát egy másikkal váltson fel. A dominancia körforgásából csak az esztétikai áttörés lehetséges: „az érzékelhető újraelosztása, azon részek újraelosztása, amelyekről feltételezték, hogy a magasabb és az alacsonyabb képességekhez, illetve a magasabb és alacsonyabb osztályokhoz kellene, hogy tartozzanak”.³⁴

A politika esztétikája arra vonatkozik, hogy a politika elsősorban nem törvényekről és alkotmányokról szól, hanem „inkább azon közösség érzéki szövete konfigurációjának a kérdése, amely számára értelmesek a törvények és alkotmányok”.³⁵ Olyan kérdések vetődnek fel, mint: milyen tárgyak közösek; milyen szubjektumok részei a közösségnek; mely szubjektumok képesek látni és hangot adni annak, ami közös; mely érvek és gyakorlatok számítanak politikainak? Rancière úgy gondolja, hogy a démosz eredetileg a nem számolt sokaság, és a démosz hatalma a bárki hatalma.

A politika disszenzusa démosz, a bárki hozzáférési lehetőségét nyilvánítja ki. Disszenzust kreálni annyi, mint: „kihívást intézni a részek, helyek és kompetenciák elosztásához, összekötve egy bizonyos csoport ellen elkövetett sajátos rosszat a rendőri disztribúció által bárki ellen elkövetett rosszal – amely bárki képességének rendőri tagadása”.³⁶ Rancière újabb nyelvi leleményével találkozunk: megkülönbözteti a *la police* (rendőri) kifejezést, amely a politikailag bármilyen rögzült rendet jelenti a *la politique*-től, amely ennek a rendnek az újrakonfigurációja. Rancière nagyvonalúan átsiklik a különböző társadalmi rendszerek közötti különbségek fő-

³¹ A magyar fordítás (Jancsó Júlia) a „meghasonlás” kifejezést használja. Amikor nem a magyar fordítást használom, inkább az angol fordításban szereplő „disszenzussal” fogok dolgozni (amit máskülönben maga Rancière választott a „mésentente” fordítására), mivel egyrészt utal a konszenzusra, amely bizonyos értelemben az ellentéte, másrészt visszavezet a sensusra, így minduntalan emlékeztet bennünket, hogy a „meghasonlás” az érzékelhető szintjén megy végbe.

³² Jacques Rancière: *i.m.* 3.

³³ Uo. 5.

³⁴ Uo. 8.

³⁵ Uo. 8.

³⁶ Uo. 10.

lött – ugyanis az egyenlőtlen elosztást – úgy tűnik – elkerülhetetlennek tartja. Viszont nem engedné, hogy bármilyen rendbe beletörődjünk, az esztétikai forradalom után a rend állandó újrakonfigurációját lehet és kell véghezvinni.

A disszenzus ugyanarra a színpadra, ugyanabba a világba helyez két világot, két heterogén logikát. Ez az összemérhetetlenek összemérése. A disszenzus fogalma azért is különösen érdekes, mert a kortárs politikailag érdekelt művészeti formák értékelésében Rancière ezt a fogalmat használja kritériumként. Azokat a műveket tartja jelentősnek, amelyek képesek a disszenzust megfogalmazni, fenntartani.

4. Művészetek

Bár Rancière számára az esztétikai forradalom több, mint a művészetek új rendszere, mivel az érzékelhető felosztásának legmélyebb rétegeit érinti, kétségtelen, hogy elmékedéseiben a művészetek – az irodalom, a színház, a képzőművészetek, a fotó, a film – központi szerepet játszanak. Kritikájának vissza-visszatérő tárgya az, ahogyan a modernitásról és az avantgárdról elmélkedünk – mivel szerinte ezek az alapfogalmak leegyszerűsítik a képet, és nem nyitnak perspektívákat a művészet és a társadalom számára.

A művészetek felosztását visszavezeti Platónhoz, akinél szerinte a művészetek két nagy csoportjával találkozunk: a néma jelek művészetével (az irodalom és a festészet) és a mozdulatok terével, amely lehet mimetikus és ezáltal elhibázott (a színház, amely összekuszálja a személyek, tevékenységek és terek felosztását), vagy lehet a közösség autentikusan mozgó teste, azaz a tánc. Rancière így összegezi: „a »festett« jelek síkja, a megkettőződés a színházban, a táncoló kar ritmusa: ez az érzékelhető felosztásának három formája, amelyek alapján a művészeteket észleljük, s mint művészetet és mind a közösségi érzékelés formáját elgondolhatjuk”.³⁷

Ez a felosztás innovatív ahhoz a megszokott rendszerhez képest, amit Lessing hagyott ránk: a térbeli művészetek és az időbeli művészetek felosztása. Lessing felfogásában az irodalom az időbeli művészetekhez tartozik, függetlenül attól, hogy írott szöveggel vagy hangos szöveggel van dolgunk, cselekedeteket mutat be, és szemben áll a festészettel (és szobrászattal), amely testeket ábrázol. Rancière szempontjából az irodalom és a festészet viszont egyazon kategória, mivel mindkét esetben „festett” jelekről van szó, amelyek azzal a demokratikus tulajdonsággal rendelkeznek, hogy eljuthatnak bárhová, bárkihez, és nem tudnak védekezni az aleatorikus értelmezésekkel szemben. Itt Rancière kiterjeszti Platón kifogásait az írással szemben a rajzra, festészetre, sőt minden vizuális művészetre, bár nyilvánvalóan Platónnál az élő beszéd és a halott, írott beszéd közötti ellentét demonstrálása volt a cél. Továbbá érdekes, hogy Rancière úgy gondolja, Platón azért utasította el a mimetikus művészeteket, mert egy kettősség van beépítve az utánzóba: egyszerre két dolgot csinál, így vét az ideális állam azon törvénye ellen, amely mindenkinek kijelölte az egyetlen elfoglalható helyét és üzhető tevékenységét. Rancière mint ha nem szeretne csatlakozni ahhoz a hagyományhoz, amely Platón művészetéhez való viszonyát az utánzás ismeretelméleti korrumpáltságához köti. Nem ezt tartja relevánsnak, hanem azt,

³⁷ Jacques Rancière: *Esz­tétika és politika*. 11.

hogy az utánzó megszegi a képességek hierarchiáját, nem azzal foglalkozik, amihez ért (vagy még rosszabb: nem ért semmihez), elhagyja a neki rendelt helyet, időt, tevékenységet.

Rancière tisztázza, hogy Platón rendszerében még nem beszélhetünk művészetről, inkább különböző típusú képekről – ugyanis a művészetek nem emelkednek ki a többi tevékenység közül, értéküket az adja, ahogyan viszonyulnak a társadalmi ethoszhoz, így teljesen eszközjellegű létük van.

Rancière szerint a művészet második rezsimjében, a reprezentációs vagy poétikai rezsimben már a művészet kiemelkedik a többi foglalkozás közül, fikcionális jellegének köszönhetően. Rancière értelmezésében Arisztotelész azáltal, hogy a tragédiát nem a létező utánzásának, hanem a szükségszerűség és valószínűség törvényei alapján létrejövő fikciónak tartja, és a fikciónak magasabb rendű, „filozofikusabb” szerepet szán az igazság felfedezésében, egyrészt az igazság kimondását helyezi a művészetek szívébe, másrészt a művészeteket narratív pályára állítja be. A tragédia (és a többi művészet) lényege nem a jellemek vagy a leírások, hanem a cselekvés. A reneszánsz festészet igyekezete, hogy valószínű képeket alkosson, nem a tökéletes utánzásra való törekvéssel magyarázható, hanem azzal, hogy az irodalom mintájára alkottak: egy mesét mondtak el a képek segítségével, azaz „az optikai mélység reprodukciója a történet kitüntettségéhez kötődött”.³⁸ A reprezentatív rezsim harmadik jellegzetessége, hogy belső hierarchiát épít fel: például a narráció többet ér a képnél, a komoly műfajok többet érnek, mint a komikusak, a történelmi műfaj többet ér a zsánerképnél, stb.

Ezt a belső hierarchiát szünteti meg a művészetek esztétikai rezsimje – ahogyan Rancière nevezi a modernizmust. A művészetek rezsimjére az jellemző, hogy egyrészt bárkihez eljut, beteljesítve Platón jóslatát, másrészt bármiről szólhat – és ez a regényben mutatkozik meg először. Az esztétika korában a „fikcionalitás” odáig vezet, hogy „bármely néma dologban jelentést tudjunk találni”.³⁹ Ez viszont azzal fenyeget, hogy a művészet és az élet között eltörlődnek a határok, ami a művészet megszüntetéséhez vezethet.

Rancière bevallja, hogy „a művészet esztétikai rezsimje” kifejezés tulajdonképpen felcseréli az eddig használt „modernitás” fogalmát, ugyanis utóbbi „zavaros megnevezésnek”, „leegyszerűsített történelmi szemléletnek”⁴⁰ tartja. A modernitás szerinte félrevezető fogalom, ugyanis további félrevezető fogalmakkal párosul: a művészetek autonómiájával, az avantgárd fogalmával. A művészetek autonómiája ennek az újonnan megnyílt térnek csak az egyik iránya: a másik az, amely az élet bármely eseményét érdemesnek tartja ahhoz, hogy a művészet témája legyen. Így a művészetek esztétikai rezsimjében állandó mozgás van a két pólus között: az élettől elszakadt autonóm művészet és az étellel egyenlővé váló művészet között.

A modernitás kuszaságának második formája (a már említett mellett, amely a modernséget azonosítja a művészet autonómiájával) már az esztétikai nevelés Schiller-féle elképzelésével indul, és Rancière modernitarizmusnak nevezi. Az esztétikai forradalom a politikai forradalom új eszméjét alkotta meg, az érzékelhető világ belakásának egy sajátos módját. Ennek a forradalomnak a csődje elvezetett a modernizmus siratóénekeéhez (pl. a Frankfurti Iskola) és a posztmodernizmus átváltásához karneváli hangulatból búskomorságba, amikor

³⁸ Uo. 12.

³⁹ Uo. 33.

⁴⁰ Uo. 20.

a posztmodern „a megjeleníthetelen/kezelhetetlen/megválthatatlan nagy siratóénekké vált” Lyotard személyében.⁴¹

A kortárs művészet „általában a beazonosíthatatlanság diagnózisa alá kerül”,⁴² amit a modernitás összeesésével hoznak összefüggésbe. Viszont a modernizmus és a posztmodernizmus osztoznak abban, ahogyan azonosítják a modernitást: „mindkettő egyetért azzal, hogy a modernitás a művészet autonómiáját jelenti, a művészet autonómiája pedig azt jelenti, hogy mindegyik művészet saját belső logikáját követi, saját médiumának törvénye szerint”, továbbá mindkettő egyetért „egy leegyszerűsítő gondolattal: a modern szakításával a reprezentációs hagyományral, amely azon a gondolaton nyugszik, hogy a reprezentáció hasonlóságot és figurációt jelent”.⁴³ Rancière kimutatja, hogy a művészet autonómiája egyrészt nem a művészeté, hanem az esztétikai tapasztalaté, másrészt azt, hogy az autonómia maga csak másik oldala a heteronómiának. A mimézis feladása azt is jelentette, hogy „nem létezett többé megkülönböztetési kritérium aközött, ami a művészethez és aközött, ami a mindennapi élethez tartozik”.⁴⁴ Így ha a modernizmusban csak a művészetnek az élettől való elkülönülését látjuk, akkor csak az érem egyik oldalát látjuk. A másik oldal éppen a művészet és az élet közötti határok eltörlése – amely ugyanúgy jellemző a művészet esztétikai rezsimjére, mint az autonómia kihangsúlyozása.

Rancière konklúziója szerint: „A művészet esztétikai rezsimjében a művészet annyiban művészet, amennyiben más, mint művészet, mindig is »esztétizálva« volt, azaz mindig »életformaként« volt tétélezve. A kulcskifejezés a művészet esztétikai rezsimje számára az, hogy a művészet egy autonóm életforma.”⁴⁵

Ezt kétféleképpen lehet értelmezni: lehet hangsúlyozni az autonómiát az élet ellenében, és lehet hangsúlyozni az életet az autonómiával szemben. Ebből három nagy foratókönyv keletkezik:

a. A művészet létté válik. A művészet ön-nevelés, új érzékelhető kialakítása, azaz egy új ethosz kialakítása. „Az esztétika a közös világ nem polemikus, konszenzuális keretezését igéri.”⁴⁶ A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramjából kiderül, hogy a költészet szerepe a gondolatok érzékletes kifejezése, élő képekben, közös szövekként az elit és a nép számára. Ide tartozik a „közösség mint műalkotás totalitárius figurája”,⁴⁷ de az *Arts and Crafts* mozgalom is, vagy az ornamentum funkcionális értelmezése – mind ugyanazt az alapelvet követi: „a művészet elsősorban a közös világ belakásáról szól”.⁴⁸

b. Az élet művészeté válik. Ez a múzeum foratókönyve mint a módja annak, hogy láthatóvá és érthetővé váljon a „művészet élete”. A historizáló művészet a műalkotást mint életformát mutatja be, mint „a gondolat inkarnációját”.⁴⁹ Itt az esztétikai forradalmat visszacsinálják, azáltal, hogy az esztétikai tapasztalatot a műalkotásba helyezik. A szobor élő forma, a művészet hit vagy élet (Hegel). Viszont ez maga után vonja a művészet halálát: amikor a gondolat önmaga számára átlátszóvá válik, amikor már nem áll ellen neki az anyag, ez a siker a művészet halála.

⁴¹ Uo. 24.

⁴² Jacques Rancière: *From Politics to Aesthetics?* 19.

⁴³ Uo. 20.

⁴⁴ Uo. 21.

⁴⁵ Jacques Rancière: *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*. 137.

⁴⁶ Uo. 137.

⁴⁷ Uo. 138.

⁴⁸ Uo. 139.

⁴⁹ Uo. 141.

Azaz: „amikor a művészet megszűnik nem művészetnek lenni, művészet sem lesz többé”.⁵⁰ Az új életnek nincs szüksége művészetre.

c. Művészet és élet felcserélik egymással tulajdonságaikat. Mivel a két előző stratégia egy ellentmondáshoz vezetett (az új életnek új művészetre van szüksége – az új életnek nincs szüksége művészetre), a probléma most az, „hogyan értékeljük újra a »heterogén érzéket«,⁵¹ és ez nemcsak a művészet, de az új élet problémája is. Két forgatókönyv van: az elsőben a művészet és az élet felcserélik egymással tulajdonságaikat (ez a romantikus költészet programja). Így a művészet vége el lesz halasztva, mivel a műalkotást lehet reaktualizálni, multitemporális perspektívában. Az élet és a művészet közötti határok elmosódnak: a műalkotás „kommoditássá” válik, a kommoditás pedig műalkotássá akar válni, mivel bármely tárgy lehet poétikus tárgy, így a heterogén érzéki mindenhol ott van. A veszély itt az, hogy minden poétikussá válik. A második forgatókönyv „a művészet elkülönülésének szükségessége a mindennapi élet esztétizálásának formáitól”.⁵² Ezt követi Flaubert, és ezért a giccs elleni első manifesztum Rancière szerint Flaubert *Madame Bovary*-ja, ahol a főszereplőnek azért kell meghalnia, mert összetéveszti a művészetet az étellel. Adorno és az avantgárd puristái egyaránt azt szerették volna, ha a művészet és az élet között átláthatatlan határ húzódik – ez az autonóm művészet tétje. Az autonóm művészet viszont a heteronómiát kell hogy hangsúlyozza, ahhoz, hogy az esztétikai forgatókönyvhöz hű maradjon, miközben ez a heteronómia aláásta autonómiáját. Ennek példája az, ahogyan Lyotard értelmezi a fenségést. A modern művészet a megmutathatatlan kifejezése – bár az esztétikai rezsimben semmi sem megmutathatatlan.

Rancière nem szándékozik „csatlakozni a gyászolók kórusához”.⁵³ Szerinte fel kell ismerünk, hogy „amennyiben az esztétikai képlet kezdettől fogva egymáshoz köti a művészetet és nem művészetet, annyiban a művészet életét két enyészpont között határozza meg: a művészet létté válása és az élet művészetté válása”.⁵⁴ A művészet esztétikai rezsimjében a művészet élete éppen ezt jelenti: a közlekedést az autonómia és a heteronómia között. Megnyugodhatunk: ha a művészet autonómiája és a művészet és élet közötti határok eltörlése közötti ellentétet nem is sikerült feloldani, de legalább beletörődhetünk, hogy itt egy kontinuumról van szó, ahol a szemben álló követelmény ugyanannak a tengelynek a két vége.

5. Rancière jelentősége

Rancière sikerrel állít fel egy, a modernista narratívát konkuráló eszmerendszert. Mindenképpen alaposabban felforgatja a megszokott művészetértelmezéseket, mint a konkurens szemlélet, a relációsesztétika.

A szakítási pontokat a következőkben lehetne összefoglalni:

1. A művészettörténet alapkorszakainak átírása. Az – immár hagyományos – felfogásban a művészet nem-autonóm, a vallásnak alárendelt létét felváltja egy új szemlélet, amely a

⁵⁰ Uo. 142.

⁵¹ Uo. 142.

⁵² Uo. 146.

⁵³ Uo. 148.

⁵⁴ Uo. 150.

reneszánsztól kezdődően az utánzás, a természet utánzása köré szervezi a művészetet, majd ezt felborítja a 19. században egy új, főleg Kantra alapozódó szemlélet, amely a művészetet autonómiával ruházza fel. Az autonóm művészet felfogása a modernizmusban mutatkozik meg legtisztábban. Ezzel szemben, Rancière szerint három rezsimről vagy rendszerről kell beszélnünk, a képek etikai rendszeréről, a művészet reprezentatív rendszeréről, és a művészet esztétikai rendszeréről. Ezek sem kronológiailag, sem szempontrendszerként nem esnek egybe az eddig használt kronológiai kerettel.

2. Az esztétika terminus új használata. A 18. század végétől az esztétika fogalma összeforrt a szép fogalmával: az esztétika a szép érzékelésére vonatkozik, ugyanakkor, mivel az esztétika elkezdett egyre inkább művészetfilozófiává válni, az érzékelés háttérbe szorult a szép és a művészi hangsúlyozásával szemben. Rancière egyrészt reaktiválja az esztétika fogalmának az érzékelhetőhöz kötődő gyökereit, másrészt egy sajátos értelemben használja, amikor az 19. században kialakult „érzékelhető elosztásáról” ír. Itt az esztétika jelentése leginkább a schilleri leírásához közelít: egy olyan tapasztalat, ahol a hatások egyenlősége alatt a szubjektum szabad marad, ahol a különböző hierarchiák felfüggesztődnek. Ugyanakkor Rancière erőlteti az esztétika közösségformáló jelentését, amit legkevésbé sikerül bizonyítania. Összefoglalva: az esztétika „a művészet, az egyén és a közösség artikulációja”⁵⁵.

3. Ebből következik az egészen újfajta viszony, amit Rancière az esztétika és a politika között tételez. Joseph Tanke szerint „megközelítésének egyik előnye az, hogy bebizonyítja, hogyan politikai a művészet a pusztán léte szintjén”.⁵⁶ Az esztétikai rezsim önmagában is politikai, mert legjellegzetesebb vonása a hierarchia felfüggesztése, az egyenlőség lehetőségének megmutatása. Így az esztétikai rezsimből az érzékelhető elosztása a demokráciához kötődik, ahol bárki számára megnyílik az érzékelhető világ.

4. A művészetek terén a politikai akkor tartható fenn, ha a művészetek ellenállnak a hierarchikus rendszernek, ha kijátsszák egymás ellen a különböző aspektusokat (képek versus szavak, képek versus hangok, figurativitás versus absztrakt, téma versus anyag stb., elvárások versus eldönthetlenség stb.)

5. Rancière szakít a recepcióesztetikával. Nem foglalkozik a nyitott mű, a szerző halála vagy az intertextualitás kérdéseivel. Nem érdekli túlságosan, hogyan történik a művek befogadása, értelmezése. A művészetet tágabb perspektívában vizsgálja: az érzékelhető felosztó rendszerek szempontjából. Így az érdekli, hogy különböző rezsimek alatt mi válik láthatóvá, hallhatóvá, kimondhatóvá, elvégezhetővé a művészetben.

6. Ugyanakkor Rancière képes elvont elméleteit konkrét művészeti jelenségekre alkalmazni, legyen szó képzőművészetről, fotográfiáról, mozgóképről, dizájnról. Ahogyan Jakub Stejskal fogalmaz, „Rancière kezei között az esztétikai elmélet újra a művészet értelmezésének fontos eszköze lett”.⁵⁷

7. Szintén Jakub Stejskal mutat rá Rancière egyik vakfoltjára: az esztétikai ítéletek, értékek és a műalkotások értékének kérdésére. Ezekkel a kérdésekkel a francia filozófus azért nem

⁵⁵ Mark Robson: *Jacques Rancière's Aesthetic Communities*. Paragraph 28(1) (2005). 79.

⁵⁶ Joseph J. Tanke: *Why Rancière Now?* The Journal of Aesthetic Education 44(2) (2010). 14.

⁵⁷ Jakub Stejskal: *Rancièreova estetska revolucija in njeni modernistični preostanki*. Filozofski Vestnik 33(2) (2012). 39–51. English version: *Rancière's Aesthetic Revolution and Its Modernist Residues*. <https://philarchive.org/archive/STERAR-6>. Utolsó letöltés: 2018.02.02.

foglalkozik, mert nem férnek bele egalitarista víziójába: „a művészi kiválóság és jó ízlés bevezetése a kánonokra és hierarchiákra emlékeztet”.⁵⁸

Rancière meggyőzően érvel amellett, hogy a művészet nem pusztán szabadidős tevékenység, netán szórakozás, ahogyan az esztétikus sem pusztán egy plusz, egyfajta luxus. Úgy gondolja, az esztétikáról és művészetről szóló reflexió tétje sokkal jelentősebb: „ma az esztétika területén folyik az a csata, amelyik tegnap az emancipáció ígéreteiért, illetve a történelem illúzióiért és illúziótlánításáért folyt”.⁵⁹ Ebben a csatában olyan fegyverekkel dúl a harc, mint a művészet válságáról, a művészetnek a nyelv általi végzetes és fondorlatos kisajátításáról, a spektákulum általánossá válásáról, a kép haláláról szóló diskurzusok. Rancière igyekszik lebontani mindenféle „végről” szóló elképzelést: a művészet vége, a történelem vége, a politika vége, a demokrácia vége, az utópiák vége stb. Rancière nem akar részt venni a síratóénekek kórusában, amelyek vagy a kép végét, vagy a valóság eltűnését saját képében vizionálják,⁶⁰ így inkább megváltoztatja az egész kérdésfelvetésnek az alapját.

Összefoglalva munkásságát, Rancière megjegyzi: „Soha nem váltottam át politikáról esztétikára. Mindig megpróbáltam felkutatni az érzéki elosztását, amely lehetővé teszi számunkra, hogy beazonosítsunk valamit, amit politikának nevezünk, és valamit, amit esztétikának nevezünk”.⁶¹

A művészet azért játszik fontos szerepet Rancière kutatásaiban, mert a művészet nem-valósága, fikcionalitása átalakítja a valóságunkat – azaz a művészet nem csak művészet: „A politikai vagy irodalmi szövegek a valóságban hatnak [...]. Kirajzolják a láthatóság térképeit, a látható és a kimondható közötti pályákat, a létmódok, a tevékenységi módok és a kimondás módjai közötti összefüggéseket. [...] Ily módon hatalmukba kerítenek minden emberi lényt.”⁶²

Rancière továbbviszi Arisztotelész azon állítását, mely szerint a zoon politikon kiemelkedő képessége a beszéd, és azt állítja, hogy „[az] ember politikus állat, mivel irodalmi állat, aki a szavak hatalma révén hagyja eltéríteni magát »természetes« céljától”.⁶³ Ezek szerint a politikai élet előfeltétele nem egyszerűen a beszéd, hanem az irodalmi beszéd. A művészet nem azért politizál, hogy militáns módon politikai témákat vet fel, hanem természete által.

Rancière népszerűségének kedvez a művészetek terén bekövetkezett társadalmi fordulat. A társadalmi kérdések iránt fogékony művészek, kurátorok, kritikusok számára érdekes egy olyan megközelítés, amely felvállalja az emancipáció mára már marginálissá vált kérdését, de megpróbál ugyanakkor felülemelkedni a kritika megszokott módszerein. Úgy próbál radikális lenni, hogy nem ígér és nem is kíván forradalmat. Nem a jövőbe vetíti optimizáló vízióit, hanem a jelen átírását kísérli meg. Talán a következőképpen lehetne ellentmondásoktól mentes attitűdjét megfogalmazni: az egyenlőtlenségre alapuló helyzet tarthatatlan és megváltoztathatatlan, tehát kötelességünk felmutatni tarthatatlanságát és egy másik, szintén tarthatatlan egyenlőtlenséget előhívunk, mert mindez bizonyítja az alapvető egyenlőséget. Ha az esztétikai forradalom az érzékelhető, azaz esztétikai rend felbontását jelenti, azóta is esztétikai

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Jacques Rancière: *Esztétika és politika*. 7.

⁶⁰ Jacques Rancière: *The Future of the Image*. London 2007. 17.

⁶¹ Jacques Rancière: *From Politics to Aesthetics?* 13.

⁶² Jacques Rancière: *Esztétika és politika*. 33.

⁶³ Uo. 33.

forradalom zajlik, elsősorban a művészet eszközeivel. „Apokalipszis most” helyett – „Utópia itt és most”.

Jacques Rancière and the Politics of Aesthetics

Keywords: art, aesthetics, modernity, autonomy, heteronomy, emancipation, aesthetic revolution, sensible experience, politics of aesthetics

Jacques Rancière is one of the most often occurring contemporary references in the discourse on art, being a favourite of art theorists, curators and critics of art. Rancière’s success can be explained, on one hand, by „the social turn” in art (Claire Bishop), on the other hand by the bold reinterpretation of basic terms such as aesthetics, modernity, autonomy and heteronomy of art. Rancière’s main concern is the emancipation, and in this perspective he reinterprets modernity as an aesthetic revolution which – for the first time – makes it possible for sensible experience, including art, to be accessible to the demos, that is, to everyone. Rancière’s sources of inspiration are Schiller, Flaubert and Jacotot – who all have the same message: hierarchy can be overthrown, the world can be seen, heard, spoken about by anyone. The aesthetic revolution means the overthrow of hierarchies – and in this sense, since then the aesthetic revolution has been a permanent revolution.

Darida Veronika

Giorgio Agamben és az esztétika destrukciója

1. Agamben és az esztétika problémája

Ha Giorgio Agambennek, napjaink egyik legismertebb és legsokoldalúbb filozófusának, a munkásságát kategorizálni akarnánk, az esztétika valószínűleg nem az első kategóriák között szerepelne. Mindazonáltal az életmű egészét vizsgálva, megfigyelhető, hogy az írásokban állandóan jelen van egy esztétikai horizont és példatár (főként irodalmi, festészeti, filmes referenciák révén), és ez különösen hangsúlyossá válik a kései, esszéisztikus hangnemben megírt tanulmánykötetekben és önéletrajzi elemeket is tartalmazó művekben. Ezt a kései alkotói korszakot az „összegzések korának” is nevezhetnénk,¹ melyben nem véletlenül kerül elő újra az esztétika számos problémája.

Ám eközben arról sem feledkezhetünk meg, hogy már a fiatal Agamben egy hosszú enciklopédiacikket szentelt az ízlés kérdésének, melyet nemrég önálló könyvként is publikáltak.² A két kiadás (1979 és 2015) között harminchat év telt el, így a változtatás nélküli újraközlés a filozófiai gondolkodás folytonosságának biztos jele.

Mostani tanulmányunkban azonban nem Giorgio Agamben kései írásaival foglalkozunk, hanem első könyveivel és az ezek között létrejövő belső dialógusokkal, az esztétikai kérdéseket előtérbe helyezve. Egész pontosan a már említett ízléstanulmány előtt írt munkákat – *A tartalom nélküli ember* (1970), *Stanzák* (1977), *Gyermekkor és történelem* (1978)³ – vizsgáljuk, hogy ezek segítségével felvázolhassunk egy a későbbi írásokban is visszatérő problematikát. Ugyanakkor azt is nyomon követjük, hogyan távolodik el Agamben az esztétikai kérdésfelvetésektől, és miként fordul az etika felé.

2. Az esztétika melankolikus anyala

Giorgio Agamben első könyvének (*A tartalom nélküli ember*) első fejezetében, mely A legnyugtalanítóbb dolog címet viseli, az esztétika destrukciójáról beszél. Adódik a kérdés, hogy mi teszi szükségessé az esztétika lerombolásának ezen radikális gesztusát. A filozófus

Darida Veronika (1978) – esztéta, egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, darida.veronika@btk.elte.hu

¹ Erről lásd korábbi tanulmányunkat: Darida Veronika: Összegzések kora (Széljegyzetek Agamben két könyvéhez). *Korunk* XXVIII(2017). 10. sz. 46–52.

² Giorgio Agamben: *Gusto*. = *Enciclopedia Einaudi*. VI. Torino 1979; Uő: *Gusto*. Macerata 2015.

³ Giorgio Agamben: *L'uomo senza contenuto*. Milano 1970; Uő: *Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino 1977; Uő: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino 1978.

válasza szerint az, hogy az esztétika eltávolodott a művésztől és annak eredeti értelmétől. Pontosabban a művészet felforgató, veszélyes jellegétől került egyre messzebb, míg végül akkora lett a távolság, hogy már a veszteség sem érzékelhető. Az esztétika történetében nyomon követhető a műalkotás előbb érdeknélkülivé, majd ezt követően érdektelenné válása (főleg Kant esztétikai ízlésítéletétől kezdődően). Az esztétikai terepen belül maradó ember így alakul át „tartalom nélküli emberré”, ami akár a modern kori művész definíciója is lehetne. Agamben ezen a ponton erősen kapcsolódik Nietzschének az *Adalék a morál genealógiájához* harmadik értekezésében („Mit jelentenek az aszkétikus ideálok?”) kifejtett gondolataihoz, melyeket érdemes hosszabban idéznünk: „»Szép – mondotta Kant –, ami érdek nélkül tetszik.« Érdek nélkül! Hasonlítsuk össze e meghatározást egy másikkal, amelyet egy igazi művésztől és »nézőtől«, Stendháltól kaptunk: ő a szépet egyszer *une promesse de bonheur*-nek nevezi. Itt éppen azt utasítják el, amit Kant az esztétikai állapotban kiemel: az érdeknélküliséget. Kinek van igaza? Kantnak vagy Stendhálnak? –

Jót nevetünk derék esztétáinkon, amikor Kant pártját fogva állandóan azt emlegetik, hogy a szépség bűvöletében még a mezitelen női szobrokat is képesek vagyunk „érdek nélkül” szemlélni – e kényes kérdést illetően a művészek tapasztalata érdekesebb és Pygmalion nem volt szükségképpen »nem esztétikus ember«. Esztétáink efféle nézetekben tükröződő ártatlanságáról csak jobb véleménnyel lehetünk, és Kant javára írhatjuk például, hogy falusi lelkész naivitásával képes oktatni a tapintás sajátosságait.”⁴

Lényeges hangsúlyoznunk, hogy Agamben ebben a könyvben vállalkozik először az esztétikai ízlésítélet kialakulásának vizsgálatára (ez a kutatás, ahogy már jeleztük, az ízlésnek szentelt hosszú tanulmányában folytatódik). Így az itt olvasható történeti vizsgálódások megmutatják, hogyan lett az ízlés emberéből a közöny és a közömbösség embere. Szemben a művészet kezdeti megrázó és felkavaró tapasztalatával, melytől a filozófusoknak még óvniuk kellett az embereket (gondoljunk Platón Államára), megfigyelhető, hogy az idők folyamán a műalkotás egyre inkább elveszti a befogadóra tett elemi hatását. Az örületkeltő mű vagy a művek isteni örülete helyett (melyről szintén Platón beszél a *Iónban*) legfeljebb a művész örületével találkozhatunk, aki ezáltal a társadalomból egyre inkább az esztétika senkiföldjére sodródik.

Az örült művész jellegzetes példjaként elsősorban Artaud és Hölderlin nevéz említhetnénk, hiszen Agamben főleg rájuk hivatkozik. Ami nem is meglepő, ha újra fellapozzuk *A színház és hasonmása* lapjait, ahol a *Színház és kultúra* című tanulmányban Artaud így beszél: „a mai művészetfogalmunk élettelen és szenttelen. Az igazi kultúráké mágikus, szilajul önző, vagyis szenvedélyes.”⁵ Vagy később, a tanulmány végén, arra figyelmeztet, hogy mekkora tévút az, hogy a művészek mintájára még mindig formákkal foglalatoskodunk, ahelyett, hogy olyanokká válnánk, mint a lobogó máglyán jelt adó vértanúk.⁶

Hölderlin költészete pedig „az igazság feltárlásának helyeként” fontos Agamben számára Ezekben a költeményekben egy eredeti hely nyílik meg számunkra: „a lét tisztása”. Evidens módon itt nem lehet említés nélkül hagyni Heideggert, akinek Hölderlin-interpretációja döntően befolyásolja Agamben szemléletét és értelmezési módszerét.⁷ Ugyanakkor az egykori

⁴ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Győr 1996. 122.

⁵ Antonin Artaud: *Színház és kultúra*. = Uő: *A könyörtelen színház*. Debrecen 1985. 69.

⁶ Uo. 72.

⁷ Lásd Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember ...” Válogatott írások. Bp. – Szeged 1994.

tanítvány⁸ bizonyos pontokon már elszakad a heideggeri olvasattól, így pl. amikor arról beszél, hogy csak a költészet ritmusa révén lehetséges az időből való kiszakadás.

A tartalom nélküli ember egyik leginkább túlmutató, Agamben más könyveiben is folytatódó, vizsgálódását azonban a könyv utolsó fejezetében találhatjuk, mely a *Melankolikus angyal* címet viseli. Itt a kiindulópontot a múlthoz és a hagyományhoz való, megváltozott viszony adja. Agamben szerint a XIX. század végétől kezdve válik egyre erősebb tendenciává a tradíciók elvesztése vagy a tőlük való tudatos elszakadás, melynek következménye, hogy a kultúra és a kulturális örökségek átadhatatlanná válnak, nincs többé áthagyományozódás.

A századvég ezen alaptapasztalatát talán senki se írta le Baudelaire-nél megragadóbban és pontosabban. A költő rövid írásaiban és prózaverseiben gyakran beszél erről a törésről, valamint arról a nagyvárosi sokkélmenyről, melyet a tömeg tapasztal. Szintén Baudelaire-nek köszönhetjük a modern érzékelés leírását (elég itt *A romlás virágai* Párizsi képek ciklusára vagy *A fájó Párizs* prózaköltményeire gondolnunk). A poéta ezekben a tudósításokban úgy jelenik meg, mint egy összeomlás tanúja, egy olyan világban, ahol a szépség már csak epifánia – egy felvillanás, egy villám – formájában jelenik meg.

Összegezve elmondható, hogy a múlthoz való viszony formái gyökeresen megváltoznak. A korszak embere számára ezen viszony két legautentikusabb formájává az idézés és a gyűjtés válik. Agamben azonban hangsúlyozza, hogy mindkettő alapvetően agresszív gesztus, mivel a múlttól való elszakadást jelzik. Ez talán nyilvánvalóbb az idézés esetében, hiszen az idézet mindig az eredeti kontextusból való kiszakítás eredménye. Azonban a múlt tárgyait felhalmozó gyűjtő sem kíméletesebb, hiszen a tárgyak felhalmozása egyben a hasznosságuktól való megfosztásukat is eredményezi. Az életterükből kiszakított tárgyak felesleges gyűjteménye szintén a múlttól való elidegenedés jele.

Ezt a tapasztalatot úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a jelen kiüresedő tapasztalata miatt megszűnik a múlt és a jövő közötti átjárhatóság, a múlt és jövő között egy úr tátong (ez a szakadék: a jelen).

Mindez evidens módon kihat a történelemhez való viszonyra is, ahogy ezt Walter Benjamin írásaiban láthatjuk. Agamben már ebben a könyvében is erősen támaszkodik Benjamin időszemléletére, mely az időbeli események megmentésének egy profétikus (eszkatologikus) módját vázolja fel.⁹ Ez megfigyelhető *A történelem fogalmáról* egy szöveghelyén: „A krónikás, aki sorra-rendre elbeszéli az eseményeket, és nem tesz különbséget kicsi és nagy között, arra az igazságra tekint, hogy semminek, ami egyszer megesett, nem szabad elvesznie a történelem számára. Persze csak a megváltott emberiség kapja örökbe az egész múltját. Ami azt jelenti: csak a megváltott emberiség számára adatik meg, hogy múltjának bármelyik pillanatát felcitolja. Minden átélt pillanata egy-egy »citation a l'ordre du jour« – napiparancsi dicséret, ítéletnapj.”¹⁰

Mielőtt azonban röviden kitérnénk erre a messianisztikus időszemléletre, mely Agamben Kafka-értelmezésében is központi szerepet játszik, emeljük ki a Benjamin-szöveg legemlékeztetőbb képét, a történelem angyalát, akit Klee *Angelus Novus* festménye nyomán képzelhetünk

⁸ A fiatal Agamben a thori szemináriumok hallgatója volt, melyeket Heidegger és René Char közösen tartottak, a költészet és a lét kérdéseit tárgyalva.

⁹ Ahogy ez megfigyelhető későbbi írásaiban is, magyarul lásd Giorgio Agamben: *Az utolsó ítélet napja*. = Üő: *A profán dicsérete*. Bp. 2005.

¹⁰ Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról*. = Üő: *Angelus Novus*. Bp. 1980. 962.

el: „Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol *mi* események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörtött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. *Ezt* a vihart nevezzük haladásnak.”¹¹

Jegyezzük meg, hogy a benjaminii értelmezés erejét az adja, hogy mintegy láthatóvá teszi azt, ami nincs rajta a képen. Klee festményén csak egy portrét látunk, az rejtve marad, hogy mi okozza az angyal döbbenetét és hátrálását. A megragadó leírás nyomán azonban már mi is vizionálni tudjuk a múlt törmelékeit és romhalmazát. Ám ha ezt megteesszük, akkor a mi arcunk is hasonlatossá válik a klee-i angyaléhoz, vagyis kiütközhet rajta a rémület, a portré pedig ezáltal a mi arcképünk is lesz.

Agamben tanulmánya ezt a két ábrázolást (Klee festményét és Benjamin ekphrasisát) állítja párhuzamba Dürer *Melencolia I* metszetével. Erre a rajzra pillantva a történelem angyala helyett a művészet angyalával találhatjuk magunkat szemben. Ez az angyal, a kép merengő nőalakja, egyben a melankólia allegóriája is. Leírásához ismét Benjamin egy kivételesen szép szövegéhez (a *Német szomorújáték eredetéhez*) fordulhatunk, egész pontosan annak melankóliaértelmezéséhez. Benjamin szerint a melankóliát egyfajta állhatatosság, szomorúság és a tárgyi világhoz fűződő hűség jellemzi. Ugyanakkor megjelenik benne a megmentés gesztusa is: „a melankólia elárulja a világot a tudás kedvéért. Kitartó elmélkedése azonban felveszi a holt tárgyakat szemlélődése körébe, azért, hogy megmentse ezeket.”¹²

Dürer metszetét valóban átjárja egyfajta időtlenség vagy időn kívüliség (atemporalitás). A mozdulatlan és monumentális nőalak, tollat tartva a kezében, mintegy a múlt romjain mereng, a tudás hasznavehetetlen tárgyai között, vagyis a használatukból megfosztott dolgok körében, egy olyan térben, melyet Agamben meghatározása szerint esztétikai térnek nevezhetnénk.

Visszatérve Klee képéhez, Agamben megjegyzi, hogy Kafka írásaiban mintha egy ezzel szemben álló történelemfelfogás jelenne meg, mely szerint (ahogy Kafka jegyzetfüzeteiben olvashatjuk) a kiüzetés a Paradicsomból örökké tart, azaz végérvényes és örökkévaló. „A kiüzetés a Paradicsomból – lényegi részét tekintve – örök. Vagyis tehát a kiüzetés a Paradicsomból végleges, a világi élet elkerülhetetlen, a folyamat örökkévalója (időfogalommal élve: a folyamat örök ismétlődése) azonban ennek ellenére lehetővé teszi, hogy ne csupán tartósan a Paradicsomban maradhassunk, de ténylegesen – és tartósan – ott is legyünk, mindegy, ha tudunk róla itt, ha nem.”¹³

Vagyis ahogy ezt Benjamin és Agamben egyaránt átveszi Kafkától, minden pillanatnak megfelel valami időn kívüli is.¹⁴ Amiből az is következik, hogy voltaképp nincs hova tartani (hátrálni sem), mert ahová tartanánk, valójában és állandóan már ott (is) vagyunk. Legfeljebb

¹¹ Uo. 966.

¹² Uo. 355.

¹³ Franz Kafka: *A nyolc októberfüzet*. Bp. 2000. 45.

¹⁴ „Csak időfogalmunk okán mondjuk, hogy az Utolsó Ítélet, valójában: Statárium.” Uo. 40.

csak ennek a belátása hiányzik belőlünk, ahogy ezt szintén Kafka megfogalmazza: „*Van cél, de nincs út: amit útnak nevezünk, az a tétovázás.*”¹⁵

Kafka még egy szempontból lényegi referencia *A tartalom* nélküli emberben: az alkotói tapasztalat összeomlásként való leírása miatt. Ugyanakkor Kafkánál az összeomlás tudatosan és kristálytisztán belátott és megfogalmazott tapasztalat, ahogy ezt a *Naplók* tanúsítják: „Olyan volt ez az elmúlt hét, mint valami összeomlás, olyan teljes, amilyen talán csak az az egy éjszaka két évvel ezelőtt, más példáját nem éltem át. Mintha mindennek vége lett volna, és egyáltalán nem úgy fest még ma sem, mintha másképpen lenne. Kétféle módon lehet ezt felfogni, és alighanem így is kell egyidejűleg felfogni.

Először: összeomlás, lehetetlen aludni, lehetetlen ébren lenni, lehetetlen elviselni az életet, pontosabban az élet egymásra következését. Az órák nem vágnak egybe, ördögi vagy démonikus, mindenesetre embertelen tempóban száguld a belső, a külső akadályozva járja a maga megszokott menetét. Mi más történhet, mint hogy a két különböző világ elszakad, és pedig valami iszonyatos módon szakadnak vagy legalábbis válnak el.”¹⁶

Az írás (ahogy minden valódi alkotás) Kafka szerint gyötrelmes munka, hiszen szinte elviselhetetlen tapasztalatokkal szembesít. Az író az írás által folyamatosan az emberi lehetőségek meghaladására, a „végső földi határ megostromlására”¹⁷ tör. Ezáltal a kafkai irodalom – és itt visszatérünk az agambeni könyv alapproblémájához – folyamatosan túllép az esztétikai szférán. Nem csupán minden határ felszámolására, de ezek felégetésére is törekszik.

Jellegzetes módon mutatja Agamben könyvének szerkezetét és felépítését az, hogy a rombolás (az esztétika lerombolásának) képével kezdődik, és (egy kafkai hasonlat nyomán) egy lángokban álló épület képével ér véget. Mindazonáltal arról sem feledkezhetünk meg, hogy a felégetés lesz az, ami láthatóvá teszi az eredeti tervet/alapzatot. Benjamin *A német szomorújáték eredetében* egyenesen azt állítja, hogy csak romok mutatják az eredeti struktúrát és tervet, ezek tanúskodnak róluk. Ehhez a gondolathoz kapcsolódva Agamben könyve azzal a tézissel ér véget, hogy az újról való tökéletes látomás sem lehet más, mint a rom.

3. A kritika kritikája

Giorgio Agamben másik korai műve, a *Stanzák*, első oldalain a kritika státuszának kérdésveti fel. A kritikától, szemben a szépirodalommal, mindig valamiféle eredményt várunk, vagy legalábbis alátámasztható téziseket. A filozófiai nyelvhasználatban a kritika egyrészt a tudás és az ész határainak feltérképezését és kijelölését jelenti (gondoljunk a kanti kritikákra), mely pontosan megmutatja, hogy hol kell a vizsgálódásainknak véget érnie, amennyiben nem akarunk igazolhatatlan terepre tévedni. Másrészt a jénai iskolánál (az Athenaeum körében) a kritika másfajta szerepet tölt be, és elsősorban a tudományokat és művészeteket is magába foglaló, egyetemes költészetre vonatkozik. A romantika korszakát követően viszont már a kritika hanyatlását figyelhetjük meg, vagyis azt a folyamatot, ahogy egyre inkább jelentőségét veszti.

¹⁵ Uo. 35.

¹⁶ Franz Kafka: *Naplók*. Bp. 1981. 709.

¹⁷ Uo.

Így jogosnak tűnik felvetni azt a kérdést, hogy mit érthetünk „teremtő kritika” alatt. Hol találkozzunk ennek az igényével?

Agamben erre két, egymástól meglehetősen különböző példát hoz. Az első Félix Fénéon, akinek a neve ma már talán keveseknek ismerős, habár a *fin de siècle* és a 20. század elejének egyik jelentős művészeti írója volt (az impresszionisták, a divizionisták, a Nabis csoport festőinek barátja és kritikusa). Emellett irodalmi téren is csalhatatlan ízléssel rendelkezett, amit Rimbaud, Laforgue, Mallarmé, Valéry, Apollinaire költészetéről írt szövegei bizonyítanak. Agamben azonban nem Fénéon műkritikáit emeli ki, hanem zsurnaliszta munkásságát: híres háromsoros újsághíreit,¹⁸ melyek a sűrítés remekei, valóságos kis prózakötemények, amelyek időnként egy regény tartalmát foglalják magukba, miközben drámai feszültséggel is bírnak.

A másik kritikusi példa, kevésbé meglepő módon, Walter Benjamin. Tőle viszont Agamben nem rövid írásait idézi (az *Egyirányú utca* aforizmáit vagy a *Passagenwerk* töredékeit), hanem *A német szomorújáték eredetét*. Fénéon és Benjamin kiemelésével tehát a legrövidebb, efemer és a burjánzó, ambiciózus kritikai formák kerülnek egymás mellé. Mégsem indokolatlan módon, hiszen a hagyományos, megszokott formától és szerepkörtől való elszakadás teszi ezeket a kategorizálhatatlan írásokat valóban invenciózus kritikákká.

De vajon, folytathatjuk a kérdezést, mi lehet a kritika sajátos tárgya. Agamben, szintén a *Stanzák* előszavában, hangsúlyozza a filozófia és a költészet között tradicionálisan megvont különbséget, melynek nyomán úgy tekinthetünk rájuk, mintha két merőben más, egymástól elkülönülő gondolkodási formát alkotnának. Míg a költészet az inspirációra, az ihletre támaszkodik, addig a filozófia az észre hallgat; míg a költészet megragadni kívánja a tárgyát egy szép formát adva neki, addig a filozófia annak a megismerésére törekszik. Vagyis összegezve elmondható, hogy míg a költészet anélkül ragadja meg a tárgyát, hogy ismerné, addig a filozófia ugyan ismeri a tárgyát, de nem képes megragadni azt.

A kritika pedig, állítja Agamben, a filozófiai és a költészeti gondolkodás közötti törésből született. A kritikának így nincs saját tárgya, hanem olyan tárgy nélküli tudománynak tekinthető, amely folyton átveszi az általa vizsgált anyag vagy tudományterület tárgyait.

Ehhez a meghatározáshoz híven a *Stanzákban* (a beszéd és a fantázia a nyugati kultúrában betöltött helyét és szerepét vizsgálva) Agamben maga is egy eltűnt tárgy – a vágy – nyomában folytat interdiszciplináris kutatásokat.

Ugyanebben a műben a szerző visszatér a melankólia témájához is, ezúttal annak kevésbé ismert, erotikus és kegyetlen vonatkozásait hangsúlyozva. Agamben a melankólia teoretikus megközelítései közül Freud 1917-es, *Gyász és melankólia* tanulmányát ismerteti részletesebben. Freud szerint, a gyászhoz hasonlóan, a melankólia is a szeretett tárgy elvesztésére adott reakció. Azonban amíg a gyász esetében mindig konkrét és megragadható a veszteség (egy szeretett személy elvesztése), addig a melankóliánál ez a veszteség csupán eszmei jellegű is lehet. Ezért Freud joggal nevezheti a melankóliát „tudattalan tárgyvesztésnek”. Ebben az értelmezésben a melankólia valóban beteges állapot, melynek során az én-szerkezet alapvető változásokon megy át. Míg a gyászban a külvilág válik üressé és értelmetlenné (a szeretett személy elvesztése nyomán támadt hiány miatt), addig a melankóliában az én kiüresedése zajlik le: az énérték és az önérzet csökkenésére, az én nagyfokú elszegényesedésére figyelhetünk fel.

¹⁸ Félix Fénéon: *Nouvelles en trois lignes*. Paris 1990.

„A melankóliára a mélységesen fájdalmas lehangoltság, a külvilág iránti érdeklődés felfüggesztése, a szeretet-képesség elvesztése, a teljesítmény-gátlás, az önérzet csökkenése jellemző, amely önvádásokban nyilvánul meg, s tébolyult büntetési várakozásokká fokozódik.”¹⁹

Freud koncepciójában új elem, hogy a melankolikust nem rejtőzködő, néma emberként, hanem fecsegőként állítja elénk. A melankolikusból hiányzik a mások előtti szégyenkezés érzése: innen ered felfokozott közlékenysége, mely „önmaga pőrére vetkőztetésében elégül ki”. A melankóliában tehát van valami öntudatlan és ösztönös perverzió, és Agamben ezt a vonását hangsúlyozza. A szerelmi melankóliában a tárgyvesztés évnesztéssé válik, miközben egy hisztériás azonosulás (egy tárgy-megszállottsági állapot) is megfigyelhető benne. A melankólia tárgya így egyszerre lesz birtokolt és elvesztett, ennyiben nagyon hasonlít a freudi fétistárgyra.²⁰

A fétistárgy ugyanígy valami egyszerre valós és nem valós, testet öltött és nem létező, igényelt és tagadott tárgyként tűnik fel. A *Stanzák* „Freud vagy a hiányzó tárgy” című fejezete a fétistárgy ambivalenciáját gondolja tovább. A fétistárgy (mely lehet akár egy emberi testrész, mint pl. egy láb, de egy tárgy is, mint pl. egy cipő) egyszerre jelenik meg a maga konkrét, megérinthező valóságában, miközben egy nem létező tárgyat (a freudi értelmezésben a fiúgyermek számára az anya péniszét) helyettesít, és ebben a vonatkozásában anyagtalan és érinthetetlen marad. A fétistárgy ambivalenciája kihat a fetisiszta hozzá való viszonyára is. A fetisiszta olyan, akár a gyűjtő: folyamatosan megsokszorozza és felhalmozza fétistárgyait. Mindebből az következik, hogy a fétistárgy nem valami egyedi és helyettesíthetetlen dolog, épp ellenkezőleg, számtalan más, meghatározatlan tárggyal helyettesíthető, hiszen egyik „megtestesülése” se képes kimeríteni vagy betölteni azt a semmit – a hiányzó tárgy helyét –, amelynek a jele.

Mostani vizsgálódásunk szempontjából különösen érdekes, hogy ugyanitt Agamben az egyes művészek és művészeti ágak fetisiszta karakteréről is beszél, amely a művek befejezetlenségében mutatkozik meg. Freud művészeti írásai tükrében itt Leonardo félbehagyott rajzaira²¹ vagy Michelangelo szobortorzóira gondolhatnánk, de ezt kiegészíthetjük, ahogy Agamben teszi, a preromantikusok (Schlegel fivérek, Novalis) töredékkultuszával vagy azzal a modern és kortárs irodalomban Mallarmé óta uralkodó tendenciával, amely az abszolút (ha egyáltalán legitím módon használható még ez a kifejezés) bármilyen nyomát csak annak negációjában: a fragmentumformában ismeri el.

A melankolikus, a fetisiszta és a gyűjtő tehát egyaránt a vágy el nem érhető, hiányzó tárgyát próbálja megragadni, számukra az irreális (a fantázia) lesz a reális, ez köti le minden gondolatukat, ez határozza meg minden élet- és művészeti tevékenységüket.

A modern művészet kapcsán Agamben Benjamin egy másik gondolatához is kapcsolódik, amikor arról beszél, hogy a modernitásban a művek (akár a fotográfiák) reprodukálhatóvá válnak, elvesztik az aurájukat. Azonban a műalkotás áruvá válása azzal a következménnyel jár, hogy egyre inkább (műtárgy)piaci igény határozza meg a művészeti árutermelést, így az egyedi műalkotások helyét egyre inkább átveszi a giccs. Ezáltal ugyanakkor megszűnik a műalkotások sajátos tapasztalata is.

¹⁹ Sigmund Freud Írásai. 8. Bp. 2011. 84.

²⁰ Uo. 100–104.

²¹ Freud *A fétisizmus* című írásában maga hivatkozik korábbi, *Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke* című tanulmányára.

4. Tapasztalatvesztések

A tapasztalatvesztés gondolata már átvezet Agamben következő könyvéhez, a *Gyermekkor és történelem*hez, amelyben a tapasztalat destrukciója már kész tényként jelenik meg. A tapasztalat elvesztése annyit jelent, hogy elbeszélhetetlenné és kifejezhetetlenné válik.

Agambennél a modern ember tapasztalatvesztése általános és mindennapos jelenség, szemben Benjamin elképzelésével, akinél még a háború után poszttraumás tünetként volt értelmezhető. A modern tapasztalatvesztés, melynek része a művészeti (vagy esztétikai) tapasztalat elvesztése is, együtt jár a banalitás elburjánzásával. Látszólag egyre többet látunk, egyre több élményben lehet részünk, valójában viszont tapasztalati világunk egyre jobban beszűkül és elszegényedik. A képek gyors áramlata nem teszi lehetővé a művek előtti elidőzést, a műalkotások valódi tapasztalatát. Agamben itt még csak azt említi, hogy a fényképezőgép lassan átveszi a szem szerepét, de néhány évtizeddel később már látjuk, ahogy ezt a digitális kamerák még sokkal hatékonyabban megvalósítják. Sőt egy múzeum bejárásához már nem is kell az adott épületet felkeresnünk, hiszen a számítógép képernyője előtt ülve, egy virtuális múzeumsétán, minden fáradtság nélkül bejárhatjuk (és ezt a látogatást bármelyik pillanatban megszakíthatjuk, egy érdekesebbnek tűnő oldalra és képi világba átlépve).

Fontos ugyanakkor hangsúlyoznunk, hogy Agambent a *Gyermekkor és történelem*ben már nem a műalkotások érzéki tapasztalata, vagyis nem az esztétika fő kérdésköre foglalkoztatja, sokkal inkább a nyelvi és a nyelv előtti tapasztalat kérdése. Már ebben a könyvben megjelenik az *Experimentum linguae* problematikája, melyet a filozófus a néma (szavak előtti) tapasztalat felé fordulás révén kíván megközelíteni.²² Ezért is lesz olyan fontos számára a gyermekkor (*infanzia*), hiszen ahogy a szó etimológiája is mutatja, ez egy beszéd előtti állapotot jelöl.

A gyermekkorban még jelen van egy mágikus nyelv, mely az eredeti, titkos nevek őrzője.

Ahogy ezt egy későbbi tanulmány, *A mágia és a boldogság* megfogalmazza: „A hétköznapi nevek mellett ugyanis minden dolognak, minden létezőnek van egy titkos neve is, amelynek hatalma alól nem képes kivonni magát.”²³ Ugyanitt, pár sorral később, ezt olvashatjuk: „A titkos név valójában gesztus, amely visszahelyezi a teremtményt a ki nem mondottság állapotába. A mágia végső fokon nem a nevek ismerete, hanem a nevektől való megszabadulás. Ezért van az, hogy a gyermek akkor a legboldogabb, amikor létrehozza a maga saját, titkos nyelvét. Szomorúsága sem abból fakad, hogy nem ismeri a mágikus neveket, hanem abból, hogy nem tud megszabadulni attól a névtől, amit rákényszerítenek. Amint sikerült neki, amint létrehozott egy új nyelvet, máris kezében a passzus, amely megnyitja előtte az utat egészen a boldogságig. Ha neved van, bűnös vagy. Az igazság név nélküli, ahogy a mágia is az. A teremtmény név nélkül, üdvözülten kopogtat a mágusok országának kapuján, akik csupán a mozdulatok nyelvét beszélik.”²⁴

Szándékosan idéztük hosszabban ezt a talányos passzust, mert itt világosan látszik, miként irányul Agamben érdeklődése a beszéd nélküli nyelv, a mozdulat és kifejezés, vagyis a tiszta gesztusnyelv felé. Nem véletlenül csatolják több kiadásban is a *Gyermekkor és történelem* kötet végére a filozófus egyik legtöbbet idézett tanulmányát, mely a *Jegyzetek a gesztusról* címet viseli.

²² Ez lesz majd következő könyveinek egyik fő témája, erről lásd Giorgio Agamben: *Il linguaggio e la morte*. Torino 1981; Uő: *L'aperto*. Torino 2002.

²³ Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*. Bp. 2005. 75.

²⁴ Uo. 75–76.

5. Gesztusok

Túlzás nélkül állítható, hogy a *Jegyzetek a gesztusról* a kortárs színházesztétikára is nagy hatást gyakorolt, hiszen a színház- és táncművészet gesztusok felőli megközelítése napjainkra szinte paradigmává vált. Az agambeni írás azonban rámutat, hogy mennyire nem nyilvánvaló az, hogy mit is érthetünk gesztus alatt.

Agamben kiindulópontként, ahogy ezt más írásaiban is tette (gondoljunk a Baudelaire-elemzésekre), a *fin de siècle* tapasztalatára vagy inkább tapasztalatvesztésére hivatkozik. Felidézi, hogy a 19. század végétől lesz általános, szinte tünetértékű jelenség, hogy az emberek elveszítik a legegyszerűbb gesztusaikat. Pontosabban, épp a legegyszerűbb és leghétköznapiabb gesztusok (mint pl. a járás) válnak egyszerre problematikussá és nehezen kivitelezhetővé. Ezt igazolják Tourette vizsgálódásai, így a járásról írt klinikálpaszichológiai tanulmányai, melyek pontosan kimutatják a lépések közt megfigyelhető megakadásokat, ezáltal a járás bizonytalan-ná, ingadozóvá válását.²⁵ A szintén Tourette által rögzített, szabálytalan járásgörbék (melyeket a páciensek lépései rajzolnak ki) szintén tekinthető egyfajta kortünetnek.

Nem véletlen tehát, hogy az ekkor születő új művészetek – előbb a fotográfia, majd később a mozi –, valamint a modern tánc és balett képviselői (Duncan, Gyagilev) szándékosan erős gesztusnyelvet használnak. Ennek elsődleges oka, hogy a nézők az elveszett vagy elidegenedett gesztusokat keresik ezekben az alkotásokban. Hiszen mi más mutathatná fel jobban a mozgás folytonosságát és a kifejező mozdulat érvényességét, mint a tánc? A gesztusok keresése azonban nem csupán a művészeti gyakorlatot, de a művészet elméletét is meghatározza, ennek legevidensebb példája Warburg *Mnémosyne-atlasza*.²⁶

Beláthatjuk ugyanakkor, hogy a gesztus jelentésének ez a széles kitágítása ismét megragadhatatlanná teszi a fogalmat. A rövid tanulmány végén Agamben ezért egy új definíciót ad neki. Meghatározása szerint a gesztus (ahogy a járás is, a maga folytonosságában): cselekvés. Ez azt is jelenti, hogy lényege szerint nem rögzíthető. A gesztus mindig egy köztes, közvetítő szerepet tölt be: túlmutat önmagán, ám ezt anélkül teszi, hogy bármi meghatározhatóra vagy megragadhatóra utalna. A gesztus eszköznek tekinthető, de csak abban az értelemben, amennyiben itt az eszköz maga a cél, vagy egy kanti formulával élve, maga a „cél nélküli célszerűség”.

A korábbi művek nyelvkritikai megjegyzései után az sem lep meg minket, hogy az agambeni gesztus elsősorban nem beszédként, hanem néma kifejezésként ragadható meg. A gesztus felmutatás és ezáltal önmaga tanúsítása is. A tanúsítás ugyanakkor, ahogy ez Agamben későbbi műveinek egyik fő témája lesz,²⁷ mindig etikai értelemmel bír. A gesztus pedig, ahogy a tanulmány végső tézise kijelenti, nem csupán etikai jelentőséggel bír, hanem maga az etika.

²⁵ Gilles de la Tourette: *Études cliniques et psychologique sur la marche*. Paris 1886.

²⁶ Aby Warburg Agamben későbbi írásaiban is fontos referencia, erről lásd Giorgio Agamben: *Ninfe*. Torino 2007; Uő: *La potenza del pensiero*. Vicenza 2010.

²⁷ Erről lásd Giorgio Agamben: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino 1998.

Giorgio Agamben and the Destruction of Aesthetics

Keywords: aesthetics, ethics, destruction, melancholy, criticism, gesture

This paper is a study of early writings by Giorgio Agamben (*Man without content, Stanzas, Infancy and history*), read for an attempt to reveal how the status of aesthetics changed in these texts, in which the shift from aesthetics to ethics can also be traced. The idea of destroying aesthetics, however, poses the question of the original task of aesthetics as well, since Agamben claims that only the ruins can outline the former structure, providing a possible basis for creative reconsideration.

Incze Éva

Az épületek elhajlása

Ulm belvárosa a középkori Halász negyed (*Fischerviertel*) körül jött létre. A Dunába ömlő Blau folyó csatornáit mentén egykor halászok és kézművesek telepedtek le, akik szorosan egymáshoz tapadó, szűk utcácskákon bejárható házakat építettek elsősorban a halászat, a bőr-feldolgozás, a szappanfőzés, valamint a folyami áruforgalom lebonyolítása céljából. A tipikus, német Fachwerk típusú, faszervezetes házak sorában található az ún. Ferde ház (*Schiefes Haus*), melyet feltehetően a 14. században építettek, alapzata a folyóban áll, és homlokzata 9-10 fokos dőlésszögben a víz felé hajlik, „szinte belebukfencezik az előtte álló folyócskába”, ahogy Pákozdi Imre frappánsan megfogalmazza.¹ A későbbi statikai megerősítések lehetővé tették, hogy az épület jelenleg is biztonságosan szolgálja egy kis szálloda működését, és a világ legmagasabb tornyaival büszkélkedő ulmi székesegyház mellett csodájára járjanak a turisták. A monumentalitás megszokott példája a néhány utcányira távolabb magasodó ulmi székesegyház (*Ulmer Münster*), melynek építése szintén a 14. században kezdődött, a világ legmagasabb keresztény templomaként emlegetik, és időállóságát mutatja az is, hogy a második világháborús bombázásokat majdnem épségben átvészelte.

Vitruvius a *firmitas*, *utilitas* és a *venustus* elvét jelöli meg az építészet lényegeként, a *firmitas* elve a tartósságot jelenti, olyan anyagok megválasztását, valamint olyan építési eljárások és szerkezetek kialakítását, melyek lehetővé teszik szilárd és maradandó építmények alkotását. Az *utilitas* elve akkor valósul meg, ha az épület megfelelően, kényelmesen és akadálytalanul biztosítja a használatot, azaz funkcionális. A *venustus* vagy az ékesség elve pedig akkor valósul meg, mondja Vitruvius, ha „az épület megjelenése csinos és választékos, és tagjainak arányossága helyes szimmetriaszámításokon alapul.”² A vitruviusi hármas követelmény alapján az ulmi nagytemplom mint hatalmas kőépítmény az anyagi tartósság és maradandóság szempontjából a szó szoros értelmében kiemelkedő alkotás, funkcionálisát tekintve pedig még akkor is sikerült megőriznie a kereszténységet szolgáló, felülírhatalan rendeltetését, amikor a 16. század elején Ulm polgárai referendummal eldöntötték, hogy elhagyják a katolikus egyházat, és a protestáns egyházhoz csatlakoznak. A templom gótikus jellegéből adódó eszkatologikus térszervezésében a belső nézőpont időhorizontjában kibontakozó tér a transzcendencia misztikus jelenlétét idézi, s így az épület nemcsak az anyag és a funkció, hanem az esztétikai forma szempontjából is az örökkévalóság és maradandóság dimenziójához kapcsolódik.

A vitruviusi elvek alapján vegyük szemügyre a Ferde házat is, a *Fachwerk* típusú házakat fa vázszerkezettel és különböző kitöltő anyagokkal építették, az átlós merevítésekkel ácsolt fa tartószerkezet képezi a szilárd, önmagát megtartó vázát, a färekeszeket téglával vagy más olcsó építőelemmel töltik ki, így képződnek a falak. Bár a fa sok szempontból előnyös építőanyag,

Incze Éva (1974) – filozófianár, PhD, Mikes Kelemen Liceum, Sepsiszentgyörgy, inczeva74@gmail.com

¹ Pákozdi Imre: *Sej, az ulmi gőzvasúton*. Elektronikus formában: <http://epiteszforum.hu/sej-az-ulmi-gozvasuton>. Letöltve 01.10.2018.

² Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*. Bp. 1988. 38.

egyáltalán nem ellenálló a víz, a napfény és a tűz hatásaival szemben, így kevésbé maradandó, mint a kő. A jellegzetes többszintes, beépített tetőterű, Fachwerk típusú épületek a 15–16. században létesültek polgári építkezés céljából, kézművesek, kisiparosok, kereskedők lakóházaiként, funkciójuk tehát nem korokon átnyúló, hanem mindig az épületet használók igényei szerint határozható meg, így az egykori halászház 700 év múltán szállodaként, művészeti galériaként, múzeumként vagy lakóházként is elképzelhető. A fachwerk épületek jellegzetes homlokzattal rendelkeztek, a tartóelemeket nem vakolták, így előtérben marad a vázszerkezet geometrikus elrendeződése, esetenként faragással, festéssel vagy különböző díszítményekkel (rozetták, címerek stb.) kellemes esztétikai hatást keltenek. Azonban az épületfestés, az ablak- és zsalugátercserék stb. vagyis a homlokzati megóvás részben megőrzi, részben megváltoztatja az épületek megjelenését, vagyis a Fachwerk épületek nemcsak az anyag és a funkció, hanem az esztétikai forma szempontjából sem maradandóak.

Az idővel való küzdelem két különböző példáját láttuk, a töretlenül a legnagyobb magasságokba emelkedő gótikus templomot és az idő terhe alatt a folyó felé hajló Ferde házat, az előbbi látszólag felülmúlja az időt, az utóbbi látszólag elenyészik az időben. Hogyan lehet értékelni az épületek időbeliségének, az időhöz való viszonyulásnak ezen eltérő módozatait? A Ferde ház érdekessége abban rejlik, hogy nyilvánvalóan azt üzeni, megadja magát az időnek, miközben korszerű módon illeszkedik életviszonyainkba, és provokálja a közeli székesegyház által képviselt monumentalitás jelenségét. Tekinthesz-e monumentálisnak a megdőlt, ferde halászházat? Mit jelent a monumentalitás, ha az említett időálló és elévülő jelenségek egyaránt besorolhatók a fogalom körébe?

1.

Az épületek temporalitása az időbeliség és az időtlenség ellentétén alapul, az épített objektum időbelisége és az épület időtlenségének paradoxonjaként jelenik meg, ugyanis a meghatározható élettartamú építmények az időtlenséget, a végtelen időt vagy az örökkévalóságot kívánják elérni vagy reprezentálni. A paradoxonok vizsgálatára és az összetartozó ellentétek megértésére a hermeneutikai beállítódás bizonyul a legalkalmasabbnak. H.-G. Gadamer az ünnep időstruktúrájával illusztrálja ennek az ellentétnek a feloldását. Az ünnep olyan ismétlődést jelent, melyben az önmagával azonos mindig másként mutatkozik meg, az ünnep alkalmával mindig ugyanannak a visszatéréséről van szó, mégis minden ismétlés eredeti és igazi. Míg a hétköznapi ideje az üres, kitöltendő idő vagy valamire való idő, addig az ünnep ideje kitöltött idő, abban az értelemben, hogy mikor az ünnep elérkezik, akkor a megszámlálható idő megáll, és saját időnk alapformái (gyermekkor, felnőttkor, stb.) kerülnek a helyébe, elidőzésre készítve bennünket.³ Az ünnepet tehát a történelmi távolság és a jelen sajátos egyidejűsége, az „időtlen jelenvalóság” jellemzi,⁴ mely a nálalét fogalmával leírható egyidejűség.⁵

³ Vö. H.-G. Gadamer: *A szép aktualitása*. = Uő: *A szép aktualitása*. Bp. 1994. 66.

⁴ H.-G. Gadamer: *Szó és kép – „így igaz, így létező”*. = Uő: *A szép aktualitása*. Bp. 1994. 231.

⁵ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 2003. 157.

Gadamer érdekes analógiával állítja párhuzamba az ünnepet a műalkotás időstruktúrájával: a műalkotás az élő szervezethez hasonló, önmagában strukturált egység, mely egységes módon rendezett, és részei szerves egésszé szerveződnek. Ennek megfelelően minden műalkotás rendelkezik saját idővel, akárcsak az élő organizmus.⁶ A zenei darabnak saját tempója van, a költői szövegnek saját hangszíne, melyek csak a belső fül számára hallhatók, de a műalkotás saját idejének témáját legáltalánosabban a ritmus tapasztalata tárja fel. Majdnem minden emberi tevékenységnek ritmusa van, ugyanígy az épületeknek is. Ezt az időstruktúrát kell azonosítanunk az épületek esetén is, mit jelent tehát az épületek ideje, ritmusa?

Az épületeknek is van keletkezési időpontja és életkora, akárcsak az embernek, de ez az évtizedekben és évszázadokban mérhető idő az üres, kitöltendő időnek felel meg, mely semmit nem mond az épületről. Az ember saját idejét nem az idő elmúlásaként tapasztalja meg, hanem az évek során bekövetkező mássá válásként, és ilyen értelemben az organikus időnek sajátos diszkontinuitása van, mondja Gadamer.⁷ Az építményekben nem falak, lépcsők és belső terek vannak, hanem a lakozás állandóan változó, módosuló, egzisztenciális momentumokkal zsúfolt, fragmentáltan dokumentálható folyamata zajlik. Az épület saját ideje a különböző lakókkal, elfelejtett történetekkel és emlékezetes eseményekkel betöltött idő, mely ugyanúgy látható nyomokat hagy az épületen, mint ahogy az öregek arcát beráncolja az idő. Az egymásra rétegződő betöltött időnek számtalan példájával lehet találkozni az épületek egyes helyszínein: az új falfestés elfedi a régit, miközben az egykori dekoráció eltávolíthatatlan részei helyenként még mindig áttörnek, bizonyos működési folyamatok teljesen törlődnek, míg mások csak elhalványulnak. A modern fűtési, világítási eszközök beszerelése után még gyakran ottmaradnak a régi világítótestek és díszes fűtőtestek, hiszen akkor is hozzátartoznak az épülethez, ha már nem üzemelnek, az épületek szerkezetében végrehajtott beavatkozások (átépítés, bővítés stb.) pedig szinte mássá változtatják a régi építményeket, mégis a jelenlegi életviszonyokból még kiolvashatók egykori összefüggések.

A hermeneutikai megközelítés sajátos megvilágításba helyezi az ulmi nagytemplom és a Ferde ház időbeliségét, a megszámlálható idő tekintetében azonos életkorú épületekben a betöltött idő más intenzitással sűrűsödik. A Ferde ház görnyedt öregsége a zsúfolt, forgalmas és dolgozó hétköznapokról szól, arról, hogy az épület évszázadok során kitarítóan szolgálta lakóinak megélhetését és gyarapodását, a változó időkhöz, igényekhez, divatokhoz alkalmazkodva, folyamatosan aktualizálódva és a mindenkori jelenbe belesimulva észrevétlenül meggörnyedt, mint az öreg emberek. A Ferde ház bájosága talán éppen abban rejlik, hogy nagyon erőteljesen megmutatkozik rajta az időnek az az organikus jellege, melyről Gadamer beszél. A ház ferdesége és rozzantsága nemcsak a megszámlálható idő sokaságát mutatja, hanem annak az emberi életekkel, sorsokkal való telítettségét is, pontosabban azt, hogy a kronológiai időben elhajló ház történetlenül funkcionális maradt, illeszkedve a városrész életösszefüggéseibe.

A több évszázadon át épített nagytemplom szilárdan és határozottan állva az áhítatos misék, imádságok és egyházi szertartások ismétlődő rendjét szolgálta, hívei csendesen és kíméletesen vették igénybe, vagyis idejét az Istenhez forduló emberi valóság tölti ki. Ez a változó időközön, divatokon átívelő funkció azonban enyhén elferdül, hiszen az eredetileg a katolikus egyházhoz tartozó gótikus épület a protestantizmus térnyerésével az evangélikus egyházat és annak

⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *A szép aktualitása*. 67–68.

⁷ H.-G. Gadamer: *Az üres és a betöltött időről*. = *Uő: A szép aktualitása*. Bp. 1994. 99–104.

hitéletét szolgálja, az épület élettörténetének másik érdekes mozzanata, hogy a 19. sz. végén a városi zsinagóga zsidó kongregációja adományozott jelentős pénzüsszeget a Jeremiás próféta szobrának elkészítésére, jelenleg pedig a több mint 700 lépcsőfokon megközelíthető torony múzeumi keretek között látogatható. Az Isten házának épülete következetesen őrzi rendeltetését, miközben hívei változnak, és az egyházak közötti harc vagy párbeszéd színhelyévé vált, vagyis a betöltött idő az emberi élet ismétlődő motívumait (hatalmi harc, béke) állítja előtérbe. A kronológiai idő próbáit kiálló építmény „nem mutatja a korát”, állaga kitűnő, ugyanakkor a változó életkörülményekhez, a modern polgári életviszonyokhoz való alkalmazkodás megkövetelte a változást, vagyis funkcionális elhajlást. Az ulmi székesegyház nagysága nemcsak a torony magasságában rejlik, hanem az egyházi és vallási élet változó kihívásaira adott válaszaiban a kronológiailag funkcionálisan elhajló épület szilárd tartással viselte az emberi megpróbáltatásokat.

Vitruvius óta tudjuk, hogy az épületeket az anyag-funkció-forma hármasságként kell kezelni, ebből adódóan az épületek elhajlását is ebben a tágabb összefüggésben szükséges értelmezni, eszerint az épületek nemcsak statuárisan, hanem funkcionálisan és esztétikailag is ferdülnek, változnak, alakulnak, azaz integrálódnak.

2.

Az épületek elhajlása a történeti korokba való illeszkedés általános jelenségét, az átalakulásuk természetes folyamatát jelöli. Ha az épületek eredeti életösszefüggése gyorsan megváltozik, és ebben az alkalmazkodásban idővel akár eredeti funkciójukat is elveszítik, akkor miként léteznek a történelmi monumentumok, a maradandó alkotásként feltételezett épületek a művészettörténeti idealizmus termékei vagy a hűtlen utókor eltékozolt kincsei? Miként értelmezhető a monumentalitás a történetiséget előtérbe helyező hermeneutikai felfogásban?

A Ferde ház monumentalitása azért is érdekes, mert nem a maradandóság és az utókorra való áthagyományozás igényével létesült, hanem az egykori halászközpont tevékenységét szolgáló építményként, és amikor a halászat kiszorult a városból, akkor újabb funkciók átvételére lett alkalmas. Az egykori halászházat a ferdesége, pontosabban ahogy Alois Riegl megnevezi, a „régiségérték” avatja monumentummá. Riegl szerint a régiségérték a műemlékértékek azon kategóriája, melyeknek avitt külseje gyors érzelmi benyomást kelt, hiszen az elmúlás és a pusztulás feltartóztatatlan természeti törvényét jelenítik meg, még hozzá paradoxális módon, minél extenzívebb az építmény romlása, annál intenzívebb hatást váltanak ki a nézőben.⁸

A nagytemplom esetén a monumentalitás több vonatkozásban is megnyilvánul, először is olyan gótikus építményként létesült, mely Isten házaként a maradandóság szándékával jött létre, másodszor pedig a 19. századi bővítésnek köszönhetően, a korabeli historikus gyakorlatnak megfelelően a múltat idéző, gótikus jelleg hangsúlyozódik, illetve harmadrészt ekkor készül el a monumentális méretű, bizonyos ideig a legmagasabb épület és legmagasabb keresztény templom címet kisajátító torony. A nagytemplom épülete tehát Riegl kifejezésével szólva, a

⁸ Alois Riegl: *A modern műemlékkultusz lényege és kialakulása. = Monumentalitás. Kritikai antológia.* Szerk. Moravánszky Á. – M. Gyöngy K. Bp. 2006. 59–64.

„szándékolt monumentalitás” egyik nagyszerű példája, és a monumentalitás azon paradigmájába illeszkedik, melyet Sigfried Giedion és Louis Kahn képviseltek. A monumentális művekben az ember legmagasabb rendű kulturális igényei fejeződnek ki, olyan maradandó mérföldkövek, melyek összekapcsolják a múltat és a jövőt, és amelyek a funkcionalizmust meghaladva bizonyos lírai értéket képviselnek, fogalmazódik meg a *Kilenc pont a monumentalitásról* című provokatív röpiratban.⁹ Hasonlóképpen Louis Kahn szerint a monumentalitás úgy határozható meg, mint egy építményben rejlő szellemi minőség, amely „felkelti az örökkévalóság érzetét, nem tehető hozzá semmi, és nem vehető el belőle semmi”.¹⁰

A hermeneutikai szemléletben a monumentumok nem pusztán a múlt csodálatra méltó maradványai, melyek régi idők bölcsességeit képviselik, hanem olyan objektumok, melyek az érvényesség igényével jelennek meg. Nemcsak a zeneművekre vagy a többi előadóművészetre érvényes az, hogy meg kell szólaltatni, az irodalmi szövegeket újból és újból el kell olvasni, hanem az építészet példája is szemléletesen támasztja alá a közvetítés szükségességét: az épületek művészi aspektusát nem az eredeti esztétikai forma gondos megőrzésével lehet biztosítani, hanem az épületek és a használó-szemlélő befogadók találkozásának fenntartásával. Az épületek reprezentációja azt jelenti, hogy minden lakógeneráció örök feladata az építészeti tárgyaknak műalkotásként való beteljesítése, megtalálni azt a használati módot, működésmódot, dekorációt, javításmódot, mely a régi építményt a jelenkor igényei szerint tölti ki. Gadamer szerint az utánalakítás teszi lehetővé a műalkotás azonosságát és kontinuitását, hiszen az ismétlődő reprodukcióban maga a mű mutatkozik meg. A monumentalitásban benne rejlő normativitást a hozzá közel álló klasszikus fogalmának elemzésében fejti ki Gadamer, a klasszikus nem valamiféle, bizonyos történeti jelenségeknek tulajdonítható minőséget jelent, hanem olyan kitüntetett történetiséget, amely igazságot őriz.¹¹ A monumentalitás nem az épület anyagi szerkezetének időállóságát vagy a dekoráció örök érvényű üzenetét jelenti, hanem az életösszefüggések tartós megőrzését, vagyis hermeneutikailag képződő folyamat. A monumentum emlékeztet, vagyis az aktuális életvonatkozásokban jelen levővé teszi a múltat, a múlt és jelen egyidejűségét valósítja meg.¹²

A monumentalitás hermeneutikai felfogása sajátos megvilágításba helyezi a Ferde ház, valamint az ulmi nagytemplom jelenségét, előbbi izgalmas turistalátványossággént és szállodaként vonzza a látogatókat a Halász negyed szűk utcáiba, utóbbi működő templomként, turisztikai célpontként, a városcentrum meghatározó csomópontjaként, Ulm szimbólumaként, messziről észrevehető tájékozdási pontként van jelen. Az építmények beleszövődnek a jelenkori életviszonyokba, miközben évszázadokra kiterjedő életkoruk tagadhatatlanul megérint bennünket.

Ez a helyes bemutatás kérdését veti fel, melyben Gadamer szerint is nehéz megfelelő közreputat találni ahhoz, hogy elkerüljük az önkényes és véletlenszerű bemutatás szubjektívizmusának, valamint a művek eredeti állapotának visszaállítására törekvő, hamis historizmusnak a szélsőségeit. A monumentalitásra vonatkozó szerteágazó művészettörténeti és építészettörténeti vita egyik alapkérdése éppen az, hogy milyen szempontok alapján történjen a történelmi

⁹ J. L. Sert – F. Légerd – S. Gideon: *Kilenc pont a monumentalitásról*. = *Monumentalitás. Kritikai antológia*. Szerk. Moravánszky Á. – M. Gyöngy K. Bp. 2006. 126–131.

¹⁰ Louis Kahn: *Monumentalitás*. = *Monumentalitás. Kritikai antológia*. Szerk. Moravánszky Á. – M. Gyöngy K. Bp. 2006. 135–142.

¹¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 322.

¹² Vö. uo. 152.

múltból a jelenbe átnyúló építészeti alkotások megőrzése és integrációja.¹³ Mit, mennyit és hogyan lehet változtatni, és mennyit érdemes meghagyni a múlt épített örökségéből? A historizmus naiv, az esztétikai tudat által vezérelt szemléletében a történeti tárgyak restaurálása a feltételezett eredeti állapotok helyreállítását és konzerválását jelenti, Gadamer szerint a restaurátor nem fordíthatja vissza az idő kerekét, hanem a közvetítésnek mint „az egykor és most közből való integrációjának” feladatát kell végrehajtania. Ezzel szemben a totális aktualizáció olyan radikális megoldás, mely az építészeti monumentumok teljes átépítése vagy átváltoztatása mellett foglal állást, semmit sem őrizve meg az eredeti rendeltetéséből, ekkor az építmény nemcsak felismerhetetlenné, hanem érthetlenné is válhat.¹⁴

Gadamer szerint a reprezentáció mércéje „az állandó példaképválasztás és a termékeny megváltoztatás” során kialakuló hagyomány, mellyel minden újítási kísérletnek meg kell küzdenie. A közvetítés hagyománya követendő példákat sorakoztat abban a tekintetben, hogy a totális közvetítés ideáját szem előtt tartva a mindenkori akcidentális reprezentációban a mű közvetlen megjelenését kell megvalósítani.¹⁵ Más szóval az újításnak igazolnia kell magát úgy, hogy ahhoz a hagyományhoz tartozik, mely kihívást jelentett számára, és amiként a megőrzött hagyomány próbál illeszkedni a megváltozott környezetbe, úgy kell illeszkednie az újításnak az állandó megőrzésének hagyományába.

Ezzel összhangban a 20. század első felében megfogalmazódnak azok az alternatív megoldások, melyek a múlt és a jelen szigorú elválasztása helyett a folyamatosság elvére alapozott rekonstrukciót tekintik követendőnek (Alois Riegl, John Ruskin, majd később a kritikai regionalizmus képviselői, többek közt Jacques Herzog). Az építészeti tárgyak restaurálása, rehabilitálása vagy rekonstrukciója visszautal a vélhető eredeti állapotokra, de a funkcionalitás fenntartásának, a jelenbeli befogadói találkozásoknak és elidőzéseknek rendelődik alá. Az épületek nem mozdulatlanul állnak a történelem folyamában, hanem ez a folyam sodorja őket, az építészeti alkotások tehát nem pusztán térben maradó objektumok, hanem egy olyan történelmi játék állandó szereplői, melyek mindig új helyszíneket képezve és változó játékosok partnerségében izgalmas játszmákat tesznek lehetővé.

The Bending of Buildings

Keywords: architecture, temporality of buildings, monumentality, hermeneutics

The study deals with the issue of the temporality of buildings and that of monumentality by examining two architectural phenomena. The bending of buildings is not only statistic, but also functional and aesthetic, allowing for the hermeneutical interpretation of the time of buildings and the paradox of eternity and ephemerality.

¹³ Moravánszky Ákos *Monumentalitás* című tanulmányában foglalkozik a műemléképítés, műemlékvédelem építészeti kérdéseivel, bemutatva azokat az építészeti értelmezéseket, melyek sajátos választ adnak a múltbeli építészeti tárgyak és az építészeti környezet jelenkori alakításának kérdésében. Vö. Moravánszky Ákos: *Monumentalitás. = Monumentalitás. Kritikai antológia*. Szerk. Moravánszky Á. – M. Gyöngy K. Bp. 2006.

¹⁴ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 187.

¹⁵ Vö. uo. 151.

Petki Pál

A szabadság mint a lét struktúrájának meggyengítése

Adalékok a sarthe-i szabadságfogalom értelmezéséhez

„A szabadság a saját múltját hatályon kívül helyező emberi lét, amely kitermeli saját semmijét.”

Jean-Paul Sartre

Az itt következő fejtegetések a sarthe-i szabadságfogalomnak a kérdés mint ontológiai entitás, az abban rejlő tagadás, nemlegességi- és semmi-vonatkozások, önmagasági és időbeliségi aspektusok, valamint determinista-filozófiai meg gondolások összefüggésében való értelmező elemzését tűzik ki célul, alapvetően *A lét* és a semmi bevezető részének megállapításaira támaszkodva. Nincs szándékunkban ennek a témának a kimerítő tárgyalását nyújtani, ezt már az is jelzi, hogy a referenciális alap kimondottan szűkre szabott. Célunk mindössze annyi, hogy néhány, általunk reprezentatívnak ítélt szöveghely alapján megragadjuk ennek a szabadságfogalomnak egyes, a sarthe-i fenomenológiai ontológia vonatkozásában lényegesnek tekinthető vonatkozásait, és megkíséreljünk belegendolni azok tartalmába.

Kérdezés, semmités és elszakadás

Az emberi egzisztenciának azt a lehetőségét, hogy a világhoz való *kérdező viszonyulásban* a léttől való kétirányú visszalépés¹ értelmében felfogott semmités formájában mintegy önmagából kitermeli a semmit, Sartre a szabadság fogalmában ragadja meg. A létre vonatkozó kérdés a kérdezés-tagadás-semmités ontológiai mozzanatainak közvetítésén keresztül az emberi egzisztencia mint szabadság tételezéséhez vezet Sartre-nál, egy olyan egzisztencia tételezéséhez, amely a primer ontológiai létfogalomban az abszolút létteljességgént/pozitivitásként felfogott önmagában-lét „mellett” egy másik, semmit/nemlegességeket/szakadásokat, ontológiai *artikulációkat* teremtő létet képvisel.

A szabadságot Sartre magával az emberi egzisztenciával azonosítja: „A szabadság [...] mint a Semmi semmitésének elengedhetetlen feltétele, nem egy *tulajdonság*, amely más tulajdonságokhoz hasonlóan tartozna hozzá az emberi lét lényegéhez. [...] Az emberi szabadság

Petki Pál (1956) – filozófiatanár, Áprily Lajos Főgimnázium, Brassó; doktorandus, BBTE, Kolozsvár, palpetki@yahoo.com

¹ A kérdés intencionalitásában az intenció tárgya a kérdésség ideiglenes „léttelenségébe”, egyfajta ontognozseológiai semlegességi állapotba, a lét és nemlét „közé” kerül, ily módon a kérdező egzisztencia „visszalép” a kérdés intencionális tárgya egzisztenciájától, a maga szempontjából megfosztja létezésének tényének bizonyosságától; ugyanakkor a kérdező önmagába is visszalép a világ oksági rendjéből, mivel nem helyezhetné hatályon kívül a kérdés intencionális tárgyának létét, nem hozhatná létre a kérdésség lét-nemlét semlegességi tartományát, ha nem hozna létre törést a világdetermináció folyamatának homogenitásában.

megelőzi az ember lényegét, [...] az emberi lét lényege szabadságától függ. [...] Az ember nincs *először* valahogyan, hogy *azután* szabad legyen, minthogy az emberi lét és a »szabad-lét« között nincs semmilyen különbség.”²

A *semmítés*, illetve a *semmi semmítése* terminusok a semminek az emberi létezéshez való kötöttségére, illetve a semmi sajátosan aktív „létére”, „semmítve létezésére” utalnak. A semmítés az ember világhoz való viszonyulásának alapvető, a kérdés/tagadás/szembenállás modalitásaiban fellelhető módja. Az ember és a semmi viszonyát illetően nem az a helyzet, hogy az ember passzívan befogadja a különben nélküle is létezhető semmit, hanem hogy a semmit az ember világhoz való viszonyulása hozza létre, amely viszonyulásban az ember a szembenállás, a kérdés, a tagadás, a nemlegességek formájában artikulálja a létet, szakadásokat hoz létre benne, „semmíti” a létet. A semmi csak *semmítve* „van”, pontosabban a semmi csak a semmítésben van, a semmi „léte” a semmítés.

Az emberi létnek magával a szabadsággal való azonosításával Sartre az embert szuverén, a világ determinisztikus rendjéből a kérdés/tagadás módján kilépni képes ontológiai entitásként ragadja meg. Ez a világból való elszakadás kétirányú, a kérdés/intencionális tárgy létének (legalábbis ideiglenes) hatályon kívül helyezése és az egyetemes oksági láncból való kilépés formájában. Magára az emberre vonatkoztatva ez az elszakadás háromirányú elszakadássá válik, amennyiben ezek a nemlegességek az ember bizonyos értelemben való önmagától-elszakadásának realitását is hordozzák: „az emberi valóság csak akkor képes kiszakadni a világból – a kérdés, a módszeres kétely, a szkeptikus kétely, az epoché stb. segítségével –, ha természete szerint önmagától való elszakadás”.³

Ezt az önmagától-elszakadást Sartre egyrészt egyszerűen a tudati intencionalitás formájában érti, mint amelynek módján az ember mintegy önmagán kívülre, a tudatintencionális tárgyhöz lép, amennyiben ennek az elszakadásnak az első értelmezésében a heideggeri transzcendencia-fogalomra, illetve az intencionalitás brentanói-husserli fogalmára utal.⁴ A szövegykörnyezeti összefüggés szempontjából tekintve azonban inkább az önmagát a determinációs láncról való leválasztás értelmében vett önmagától-elszakadásról van szó, és Sartre is ebbe az irányba és nem a tudat belső struktúrájának vizsgálata irányába viszi tovább a szabadságnak az ember önmagától-elszakadása formájában vett értelmezését.

Kérdés, (in)determináció és időbeliség

Ezt az értelmezést a kérdés időbeliségének, a tudat időbeliségének és a determinisztikus folyamat időbeliségének korrelatív elemzése alapján végzi: „Jelenleg egy időbeli művelet érdekel minket, minthogy a kérdés [...] egy magatartásmód: feltételezi, hogy az emberi

² Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Bp. 2006. 60–61. (Kiemelések Sartre-tól. A továbbiak során idézett szövegekben előforduló kiemelések, amennyiben más megjegyzést nem fűzünk hozzájuk, minden esetben az adott szövegek szerzőjétől származnak.)

³ Uo. 61.

⁴ „a kortárs filozófia egyik irányzata is önmagából való kilépésnek tekinti az emberi tudatot: ez az értelme a heideggeri transzcendenciának; ám az intencionalitás Husserl- és Brentano-féle fogalma is számos vonatkozásban az önmagunkból való kiszakadás jellegét hordozza magán.” Uo.

lét kezdetben a lét belsejében pihen, s hogy azután egy semmitő visszalépéssel kiszabadul abból. Egy időben lezajló önmagunkhoz viszonyulással szembesülünk tehát, ami a semmités feltételét alkotja.”⁵

Ez az időbeliségi vonatkozás egyelőre csak a kérdés előtti és a kérdés állapota közötti tartamot érinti, de a „lét belsejéből” való kilépést önmagunkhoz-viszonyulásként állítja be, és ezáltal csírájában tartalmazza a világ oksági rendjéből való kilépés önmagunktól-elszakadás-ként való értelmezését: ha a kérdés tagadó/semmitő magatartásában mintegy visszavonjuk magunkat önmagunkba a homogén világdeterminációból, ez az önmagunkba visszavonulás egyben a világdetermináció részeként értett determinációs önmagunktól való elszakadást is jelenti. Az önmagunktól-eltávolodás tehát relatív: egyik, determinációs önmagunktól szakadunk el, hogy rátaláljunk szuverén, a determinációtól az ahhoz való kérdező/semmitő/visszavonuló magatartásban mentesülő önmagunkhoz. Az egyetemes determinizmusból történő, az ahhoz való kérdező/tagadó/semmitő/visszalépő tudati viszonyulás formájában való kilépés lehetőségét mint szabadságmozzanati aktust Sartre a tudati determinizmus feladásával alapozza meg: „ha a tudatot egy végtelen oksági sorozattá oldjuk fel, azzal létteljességgé változtatjuk, s a lét határtalan totalitásába vonjuk be – ahogy ezt nagyon jól mutatják a pszichológiai determinizmus hiábavaló törekvései, hogy felszámolja az egyetemes determinizmust, és a determinizmus különálló részek sorozataként jöjjön létre”.⁶

Mivel a világgal való kérdező/nemlegesítő magatartások mint abból való kilépések mindenekelőtt tudati aktusok, és ilyeneként részei az egyetemes determinációnak, Sartre logikailag szükségszerű módon jut el az egyetemes determináció és a pszichológiai determináció viszonyának kérdéséhez, és ebben a felvetésben utóbbit hatályon kívül kell helyeznie ahhoz, hogy az egyetemes determinációt a szabadság lehetőségfeltételeként meggyengítse. Ennek értelmében, ha létezik is egy valahogyan értett pszichológiai determinizmus (márpedig nyilvánvalóan nem lehet tagadni például a motivációs vagy asszociatív típusú egymásra következők tényét a pszichikum szférájában), ezzel párhuzamosan léteznie kell a tudatfolyam időbeliségi mozzanatai egymástól való függetlensége formájában tételezhető indeterminációnak, amely a szabadság lehetőségfeltétele ontológiai megalapozása szempontjából tekintve felülírja az egyetemes determináció részeként értett, tudományos értelemben felfogott pszichikai determinációt. A pszichológiai determinizmus a pszichikai jelenségek⁷ okságszerű egymásra-következése törésmertességének, teljes homogenitásának gondolatára épül, ez pedig Sartre értelmezésében egyértelműen kizárja a kérdés/tagadás/nemlegesítés módján való szembenállásszerű világhoz-viszonyulást, ami pedig az ember világban való létében ténylegesen megtörténik.

A szabadságnak mint az embernek a léttől való, a tagadás révén történő két, sőt három-irányú elszakadási/visszalépési lehetősége megalapozását Sartre a tagadási tudatfolyam

⁵ Uo.

⁶ Uo.

⁷ Jelen esetben kizárólag a tágan értelmezett tudati jelenségek szférájára gondolunk, Sartre-nak a szabadság lényege megragadására vonatkozó, a kérdés/tagadás/semmités fogalmi mezejében történő elemzései ugyanis a pszichikum tudati szférájára irányulnak, lévén ezek tudati aktusok. A tágan értelmezett tudatiság itt annyit jelent, hogy nem kimondottan a szigorúan kognitívitésként értett tudat területéről van szó, hanem minden olyan pszichikai jelenségről/folyamatról, amely kizárólag a tudatosság közegében konstituálódhat. Ilyen értelemben például a motiváció is ebbe a szférába tartozik.

oksági/idői megszakítottsága, töréseket hordozó jellege gondolatára építi. Eszerint a tagadásban nincs okságszerű idői egymásra következés, a léthez való tagadási viszonyulásban az időmozzanatok homogén egymásra következése megtörik. A jelen nem a múlt okozatszerű következménye, ahogyan a jövő sem a jelen oksági származéka, vagyis az időmozzanatok között *nincsen oksági közvetítés*. Ennek értelmében a tagadásban „olyan gondolati aktust kell végrehajtani, amit semmilyen megelőző állapotom nem határozhat meg [...], [...] egyfajta léttől való elszakadást kell végrehajtanom magamban”.⁸ Ez a léttől való elszakadás itt a pszichikai múlt okszerű lététől való elszakadásként értendő, amely elszakadásnak köszönhetően a „semmi rése” iktatódik a hagyományosan homogén kauzalitásként értett tudati időfolyamba: „Ha jelenlegi állapotom az előző állapot folytatása lenne, a rés, amelyen keresztül a tagadás felvillanhat, teljesen el lenne tömve. A semmités egész pszichikai folyamata maga után vonja tehát a közvetlen pszichikai múlt és a jelen közötti szakadást. S éppen ez a szakadás a semmi.”⁹

A tagadásban tehát a tudatfolyam idői kauzalitása hatályon kívül helyeződik, a *nem*, amit a lét egy *megelőző* tudati lereagálására mondok, egyáltalán *nem*, sőt éppen hogy *nem következik* ebből a megelőző tudatállapotból; ettől a megelőzőtől a közvetítetlenség semmije, a „semmi rése” választja el.

A semminek a kauzális-időbeli tudatfolyam kontinuitását megtörő képessége magyarázatában Sartre visszanyúl a semmi „létfogalmának” értelméhez, a *semmi semmiként való létezésének* gondolatához, és az így felfogott semmi „működését” a motiváció folyamatában próbálja megragadni, valószínűleg azért, mert a motiváció a pszichikai kauzalitás értelmében fogható fel, és ha sikerül kimutatni a „semmi-lét” részét a motivációs folyamatban, akkor ez a tudatfolyam kauzálisan felfogott időbelisége homogenitásának a tagadás általi megtöréseként értelmezhető: „Ha a korábbi tudatállapotot motivációnak tekintjük, rögtön evidens módon beláthatjuk, hogy *semmi* nem lopózott ezen állapot és a jelenlegi közé. [...] Ami a korábbit a későbbitől elválasztja, az éppen hogy *semmi*.”¹⁰

Ez az elválasztás azonban nem volna lehetséges a semmi nincsszerű felfogása alapján, mivel ahhoz, hogy elválasztóként működjön, a semminek *mint* semminek „lennie” kell: „ez a semmi abszolút áthatolhatatlan, éppen azért, mert semmi; mert minden akadályban, amin át akarunk hatolni, van valami pozitív, ami áthatolandó”.¹¹

A létben elválasztó határt tehát a lét nem képezhet, mivel a lét homogenitását csak a nem-lét képes megtörni, ennek a nemlétnek azonban nemlétként „léteznie” kell, hogy a létben elválasztó határt képezhesen.¹² A semmi a tagadás semmitéseként létezik, illetve a tagadás a semmitve/semmitésben létező semmi: „A semmi [...] azért alapja a tagadásnak, mert magában rejti azt, mert ő a tagadás

⁸ Uo. 63.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 63–64.

¹¹ Uo. 64.

¹² Érdemes figyelni arra, hogy a „semmi létfogalma”, a semmi mibenlétére vonatkozó kifejezésnek „a semmi nincs”-ból a „semmi van”-ba való átfordulása Heideggernél is jelen van, például a szorongásra vonatkozó elemzésében: „Azt, hogy a szorongás a semmit leplezi le, az ember közvetlenül azután erősíti meg, hogy a szorongás elmúlt. A tekintetnek abban a világosságában, melyet a friss emlék hordoz, azt kell hogy mondjuk: amitől és amiért szorongtunk, »tulajdonképpen« semmi (sem) volt. Valóban: maga a Semmi – mint olyan – volt jelen [...].” – Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* Ford. Vajda Mihály. = Uő.: „...költőien lakozik az ember ...”. Szerk. Pongrácz Tibor. Bp. – Szeged 1994. 23.

mint lét.¹³ A tagadás mint semmités olyan viszonyulás a léthez, amely által törés, a semmi rése keletkezik, úgy azonban, hogy eközben és ezáltal a léttel „semmi sem” történik: „Az előző tudatállapot még mindig *itt* van (még ha a »múltbeliség« modifikációjában is), még mindig értelmező viszonyban áll a jelenlegi tudattal, de ennek az egzisztenciális viszonyulásnak az alapjain már játékon kívül helyeződik, zárójelbe van téve, pontosan úgy, ahogy annak szemében, aki végrehajtja a fenomenológiai *εποχη*-t, az önmagán belüli és kívüli világ hatályon kívül helyeződik.”¹⁴

A tagadás semmitése módján fellépő nemlegességek tehát *gezésük pillanatában* „nem érintik a világot”,¹⁵ hanem az embernek a világhoz való viszonyára vonatkoznak, amelyben (a tagadó/semmitő/nemleges viszonyulásban) az ember a világtól önmaga felé *lép vissza*. Ezzel a visszalépéssel pedig mintegy leválik a világ oksági rendjéről, amennyiben a saját múlt-mozzanata felől jövő determinációra mondott nemmel ezt a determinációt magába veszi vissza, és ezáltal alternatívitást vezet be a világba, megtöri annak homogén kauzalitási struktúráját. A tagadás semmitésében az ember felfüggeszti a múltat mint oksági struktúrát, és az ezáltal előidézett ontológiai szakadásban aktív, szuverén, szabad létezőként határozódik meg a világban, olyan létezőként, aki nem elszenvedi, hanem maga „semmiti a semmit”: „A tudatos létnek [...] saját múltjához való viszonyában úgy kell konstituálnia önmagát, mint akit egy semmi választ el e múlttól; tudatában kell lennie a lét e szakadásának, de nem mint olyan fenomennek, amelyet elszenved, hanem mint egy tudati struktúrának, ami ő maga. A szabadság a saját múltját hatályon kívül helyező emberi lét, amely kitermeli saját semmijét.”¹⁶

Mivel pedig Sartre szerint a tudatos pszichikai élet bármely mozzanata végső fokon kapcsolatban van a kérdező/tagadó magatartásmóddal, amely a világba hozza a szabadság ontológiai alapjaként a jelent a múlttól az önmaga felé való visszalépés alternatívitása formájában elválasztó semmit, és így „a tudat folyamatosan saját múltbeli létének semmitéséként éli meg önmagát”,¹⁷ a szabadság az emberben nem epizodikus jelenség, hanem az emberi lét permanens meghatározottsága. Ily módon Sartre a szabadság lehetőségfeltételét a tudatba helyezi, a tudatot szabadsággént, a szabadságot pedig szabadságtudatként értelmezi: „a tudat léte a szabadság, a tudatnak szabadságtudatnak kell lennie”.¹⁸ Ugyanakkor a szabadságnak a tudatfolyam időbeliségére vonatkoztatott értelmezése kiterjesztése érdekében a szabadságmozzanat semmitő természetét a jövő irányába is érvényesülőnek tekinti: „A szabadságban az emberi lét a saját

¹³ J.-P. Sartre: *i.m.* 64.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Később természetesen igencsak „érintő viszonyba” kerülhetnek vele, amikor a tagadás szülte alternatívitás megtestesüléseként döntés/választás formájában ontikus hatótényezőkké válnak, a világ oksági rendjébe visszahelyeződnek.

¹⁶ Uo. 64.

¹⁷ Uo. Érdekes itt talán felfigyelünk arra, hogy a múlt-jelen-jövő közötti szakadás gondolata, nem kimondottan az emberi egzisztencia vonatkozásában, hanem az általában vett természeti világot, az „objektív valóságot” illetően, a fizikai értelemben vett mozgás fenoménjének leírása kapcsán is megjelenik Sartre-nál, már jóval *A lét és a semmi* előtt, filozófiai naplóregényében, *Az undor*ban. Itt a faágaknak a szél hatására keletkező mozgását a kauzálisan felfogott múlt-jelen-jövő időfolyam kiiktatásával mint „sehonna sem jövő” és „sehova se tartó” egymásutániságot ragadja meg: „A vaktában tapogatózó, tétova ágakon nem sikerült megragadnom a létezésbe való »átmenetet«. Az átmenet fogalma is csak emberi találmány. [...] Mindezek az apró mozgások egymástól elszigetelten léteznek, önmaguk kedvéért. [...] Létezők hemzsegték az apró ágak végén, szüntelenül megújuló, de sohasem születő létezők. A létező szél rászállt a fára, mint egy nagy légy; és a fa megborzongott. De a borzongás nem most keletkező tulajdonság volt, nem volt átmenet a lehetőség és a cselekvés között [...]. És mindezek a létezők, amelyek a fa körül sürgölődtek, sehonna sem jöttek, és nem tartottak sehova. Egyszerre csak léteztek, s azután egyszerre csak nem léteztek [...].” Sartre: *Az undor*. Ford. Réz Pál. Bp. 1981. 192–193.

¹⁸ Sartre: *A lét és a semmi*. 65.

múltjaként *van* (ahogy saját jövőjeként is) a semmités formájában.¹⁹ Az emberi egzisztencia tehát nemcsak a múlthoz viszonyulhat a nemlegesség alternatívája módján, ezt az alternativitást mint az oksági lánc jelen-jövő szegmentumáról való leválást is végbeviheti, a jelen pontból egyértelműen következő jövőhöz való nemleges viszonyulás lehetősége formájában.

Szabadság, önmegaság és szorongás

A *saját* múltjához és jelenéhez való nemleges viszonyulás lehetősége azonban az önmagával való szembenállás egyfajta felemáságában határozza meg az embert, amelyben az időbeliségére vonatkoztatva értett „önmaga és nem önmaga” ontológiai szituációjába jut: „az emberi tudat számára [...] léteznie kell a saját múltjával és jelenével való szembenállás egy bizonyos módjának, amelyben egyszerre ez a múlt és ez a jövő, s ugyanakkor nem is az.”²⁰

Az embernek ezt a felemás ontológiai szituáltóságát, amelyben az a világhoz való kérdező/tagadó viszonyulásban a világtól önmaga felé visszalépve önmagával is szembekerül (mint-hogy ez a leváló semmités saját múltjának és jövőjének semmitése formájában van), Sartre a szorongás fogalmában ragadja meg, amely értelmezésében nem más, mint ahogyan a szabadság, a saját szabadsága feltárul az ember számára: az ember szorongásként éli meg szabadságát, a szorongás az ember számára a tudatosult szabadság. A szorongás formájában megélt szabadság az ember önmagával való szembekerülésének ontológiai szituáltóságát nyilvánítja ki, amely a szabadságnak az ember számára való kérdésességében konstituálódik: „az ember számára a szorongásban tudatosult szabadsága, [...] a szorongás a szabadság tudatos létmódja, a szorongásban válik a szabadság saját létében kérdésessé önmaga számára.”²¹

Az, hogy a szabadság a szorongás létélményében nyilvánul meg az ember számára, annak kifejeződése, hogy a nemlegesítő alternativitás módján a világtól önmagába visszalépő ember a világdetermináció súlyát saját vállára helyezi, önmaga okaként egyedül ő dönt cselekedetei mibenlétéről és irányáról, ily módon pedig kérdésessé válik a szabadság számára-valósága, illetve ő maga mint a döntéshozatal ontológiaiailag illetékes instanciája/helye.

A saját létében önmaga számára kérdésessé vált szabadság így tulajdonképpen a szabadságban önmaga számára kérdésessé vált ember. A szabadságban az ember a világból saját magába vettetik vissza, és ez az önmagára utaltság szüli a szorongást mint az önmaga-okság ontológiai szituációjának való esetleges meg nem felelés létérzését. A szorongásban az ember önmagától-önmagáért szorong: „a félelem a világ létezőitől való félelem, a szorongás viszont önmaggal szembeni szorongás. A tériszony szorongás, mivel nem attól félek, hogy a szakadékba zuhanok, hanem hogy belevetem magamat. Egy félelmet kiváltó szituáció azzal fenyeget, hogy kívülről megváltoztatja az életemet, létem azonban szorongást vált ki, amennyiben nem bízom a szituációra adott saját reakcióimban.”²²

Másként fogalmazva: ha félek valamitől, akkor az félelem, ha viszont attól félek, hogy félni fogok, akkor az szorongás, mivel az érzelmi viszonyulás fókusza, az érzelem intencionális

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Uo.

pólusa nem kívül van, hanem saját magamba vették vissza. Ebben az értelmezésben a szorongás a belsővé transzponált, önmagamtól-önmagamért félelem, a világ kauzális rendjéből a szabadság által magamba vett teher túlsúlyától való félelem. A szorongást a szabadság azért idézheti elő, mert a világhoz való nemleges viszonyulás lehetőségében, az e lehetőségben rejlő alternatívításban ezen a módon az ember mintegy kiválik a világ determinisztikus rendjéből, de ennek az az ára, hogy e determinációnak a súlya az emberre helyeződik, nem a tényleges fizikai valóság, hanem az ugyancsak egzisztenciális súlyt jelentő kényszerű kellés értelmében: az emberi egzisztencia, szabad egzisztencia lévén saját maga válik egzisztenciális kontinuitását biztosító cselekedetei meghatározójává. Ha az emberi egzisztencia létmódja számára a pszichológiai determinizmus elfogadható lenne, ez felszámolná a szorongást, mivel megszüntetné egzisztenciális alapját, a szabadságot. Lehetetlen azonban megszüntetni a szabadságot, a világhoz való kérdező/tagadó viszonyulásban a szabadság az emberi létezés számára ontológiai faktum. Ez a szabadságfaktum pedig felülírja a pszichológiai determinációt; annak legerősebb komponensét, a motivációt is a „nem elég hatékonyság” befolyásává gyengíti: „pontosan azért szorongok, mert magatartásmódjaim pusztán *lehetőségek*, s ez éppen azt jelenti, hogy miközben ezen szituáció elutasításának motivációs egységét alkotják, ugyanakkor e motivációkat úgy ragadom meg, hogy nem elég hatékonyak.”²³ A cselekedetek motivációs meghatározottsága ezeknek a cél viszonylatában vett lehetőségjellegében oldódik fel a szabadsággal felruházott emberi egzisztenciában. A pszichológiai motivációnak egyértelműen ellentmond már önmagában minden negatív érzelmi viszonyulás *ténye*: ha például rettegek valamitől, ebben benne van az, hogy a rettegés *nem oka* annak a magatartásmódnak, amelyre felhív, ti. hogy elkerüljem azt, amitől rettegek.²⁴

A szabadság által kitermelt szorongás mélyebb megragadását Sartre az időbeliség és az önmegaság fogalmi mezejében végzett elemzéseiben kísérel meg. Ennek megfelelően például valamely cselekedetben az én idői kontinuitásának jelen-jövő szegmentumában éppen a cselekedet nem egyértelműen determinált jellegének köszönhetően törés következik be, az énbe az önmegaság és nem-önmegaság állapotát létrehozó semmi fészkel be magát: valamely cselekedet folyamata jövőbeli és jelenlegi létem közötti idői viszonyként konstituálódik, „De e viszony mélyén egy semmi csillan meg: nem az *vagynok*, aki majd leszek.”²⁵

Az önmegaságnak ez a megszakadása pusztán az én egyáltalábi időbelisége révén is megtörténne, ez azonban az énbeli diszkontinuitás előállításának csak egyik tényezője. Emellett Sartre másik két tényezőt is megnevez, és ezek már a szabadságfaktum jelenlétének köszönhetőek. Valamely cselekedet folyamatában tehát „nem az *vagynok*, aki majd leszek”, mivel: „Egyrészt [...], mert az idő elválaszt tőle. Másrészt [...], mert ami most *vagynok*, nem alapja annak, ami leszek. Végül pedig, mivel semmilyen aktuális létező nem határozhatja meg pontosan, hogy mi leszek.”²⁶ A szabadságnak a nemlegesség alapján konstituálódó alternatívításának köszönhetően tehát sem önmagam, sem valamilyen más, külső tényező nem lehet jövőbeni önmagam egyértelmű determináló alapja. Ezen a ponton Sartre az én időbeliségi szabadságstruktúrájában többszörös nemlegességet, önmaga – nem-önmaga vonatkozást ragad meg. Ha például rettegek attól, hogy a szakadékba vetem magam, még nem-önmagam, tehát a jelenben

²³ Uo. 67.

²⁴ Vö. uo. 68.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

semmis önmagam cselekedetéért mint *lehetséges* cselekedetért aggódom, vagyis mint olyan cselekedetért (pontosabban miatt), aminek biztos létalapját sem mostani, sem akkori önmagamban nem lelem fel, éppen a cselekedet mindenkori szabadság-meghatározottságából adódóan. Emiatt a sokszoros, az én időbeliségi szabadságstruktúrájából következő énbeli eltolódások miatt a cselekedetet illető döntés mindig valamilyen sajátos „éntelenségi” szituációban történik: „A döntő magatartásmód egy olyan énből jön majd, aki még nem vagyok. Ily módon az én, aki vagyok, önmagában függ attól az éntől, ami még nem vagyok, pontosan annyiban, amennyiben az az én, ami még nem vagyok, nem függ attól az éntől, ami vagyok.”²⁷

A pszichológiai determinizmust Sartre a szorongástól való menekülés egyik (nyilván nem tudatos) formájaként értelmezi, amely megpróbálja betömni az embert a szabadság nemlegesítő létének köszönhetően körülvevő ürességeket, elsősorban a nemlegességek megnyugtató, felelősséget kiiktató világának megteremtése érdekében. Hiszen végső fokon semmiféle felelősség nem létezhet egy olyan világfelfogás számára, amelyik az embert a „mindig csak azok vagyunk, amik” determinisztikus egyértelműségére, az önmagában-lét teljességéhez hasonlatos pozitívitásra redukálja. A szabadság evidenciájával szemben azonban a determinizmus mindig csak nemreflexív intuíció.²⁸

Önmagamtól önmagam felé: a kérdezés, a rosszhiszeműség és a lét struktúrájának meggyengítése

A szorongásban mindazonáltal az ember, szabadsága okán, éppen önmagával kerül szembe, ezért a szorongással szembeni természetes emberi attitűd a menekülés attitűdje. Ez azonban, a szorongás léttudati jellegéből adódóan a tudatos tudatiság és a nemtudatos tudatiság ellentmondásának problematikusságát hordozza, vagy amiként Sartre fogalmaz: „intencionálnom kell menekülésem tárgyát, hogy menekülni tudjak tőle, ami azt jelenti, hogy a szorongásnak [...] és magától a szorongástól való menekülésnek [...] egyazon tudat egységében kell adódnia”.²⁹ A tudat szféráján belüli menekülés tehát alapvetően különbözik a szokványosan/hétköznapien értett menekülési szituációktól, ahol a menekülés alanya és ellenpólusa, amitől a menekülő menekül, egymáshoz képest a külsődlegesség viszonyában van, és így a menekülés mint távolodva elvesztés fogalma szerint megvalósítható. Nem lehetséges azonban távolságvonatkozás konstituálása a tudati módon létezők tekintetében, mivel ez feltételeznél, hogy a menekülésviszony két pólusa közül valamelyik a tudatiság szféráján kívül kerül, ami nem menekülést, hanem egyszerűen a viszony megszüntetését jelentené. Sartre szavaival fogalmazva: „menekülök, hogy ne tudjak valamiről, de nem tudok nem tudni arról, hogy menekülök, s a szorongástól való menekülés csak egy módja a szorongás tudatosulásának.”³⁰

Valamiféle távolságvonatkozás bevitele azonban mégiscsak lehetséges az *aki* menekül – *amitől* menekül viszony struktúrájába, ez azonban nem a tudatiság immanenciájából való

²⁷ Uo.

²⁸ Vö. uo. 77.

²⁹ Uo. 81

³⁰ Uo.

kilépés (a tudott „nemtudott-tudottá” változtatása) formájában képzelhető el, hanem az én magán a szorongáson belüli, önmagára irányuló, önmaga – nem-önmaga vonatkozást létrehozó semmitő képességének tulajdonítható. Ezt a szorongástól az önmagamtól önmagam *felé* „távolodásként” való menekülést kieszközölő semmitést Sartre a rosszhiszeműség fogalmában ragadja meg: „Szorongani vagy a szorongás elől menekülni mégsem lehet egyszerűen ugyanaz: ha a szorongástól való menekülés vagyok, az azt feltételezi, hogy el tudok mozdulni ahhoz képest, ami vagyok, hogy lehetek szorongás a »nem az vagyok« formájában is, hogy rendelkezhetek egyfajta semmitő képességgel a szorongáson belül is. Ez a semmitő képesség semmiti a szorongást, amennyiben menekülök tőle, és semmiti önmagát, amennyiben *annak kell lennem, hogy menekülhessek előle*. Ezt nevezzük *rosszhiszeműségnek*.”³¹

A rosszhiszeműség itt nyilvánvalóan nem pszichológiai vagy erkölcsi, hanem mindenképp ontológiai kategória, amely a kérdés/tagadás módján eredendően szabad emberi lét önmagához való viszonyulásának sokszoros semmitő viszonyulását írja körül: „a rosszhiszeműség, ami annak a semminek a kipótolására szolgál, ami önmagamhoz való viszonyomban vagyok, éppen azt a semmit hordozza magában, amin túllép”.³²

Sartre *A lét és a semmi* első alapfogalmának nevezi az ember olyan létként való megragadását, amelynek révén a Semmi a világba jön. A Semmi világba hozatalát az ember a kérdező magatartás árán éri el, amelynek módján a világ részeként nemcsak szembeáll a világgal, hanem annak kétirányú semmitésével önmagát mintegy a világon kívülre, a világon túlra is helyezi. Az ember így kétszeresen is meggyengíti a lét struktúráját: egyrészt nemlegességeket vezet be a világba, életre kelti a Semmit, másrészt önmagát is kivonja a világból: „A lét csak létet tudna létrehozni, s ha az ember is bele lenne foglalva ebbe a leszámazási folyamatba, belőle is csak lét jöhetne létre. Mivel azonban neki erre a folyamatra kell rákérdeznie, azaz kérdésessé kell tennie azt, így egészében kell, hogy szem előtt tartsa a folyamatot, vagyis önmagát *a létén kívülre* kell helyeznie, s a lét struktúráját kell meggyengítenie.”³³

Freedom as the Weakening of the Structure of Being

Contribution to the Interpretation of Sartre's Concept of Freedom

Keywords: Sartre, questioning, denying, nihilation, négatité, freedom, anxiety, temporality and self

According to Jean-Paul Sartre, it is in the human being's specific rapport to the world that Nothingness appears. Questioning is considered to be the fundamental modality of this rapport. He handles this as an entity with fundamental ontological relevance, owing to the fact that through its structural elements of denying and nihilation, it introduces négatité into the world, and thus it is capable of producing ontological articulations. The basis of Sartre's specific interpretation of freedom results from these traits of Man's existence in the world, which also leads to the definition of man as an existence capable of weakening the structure of being.

The present thesis contains interpretations referring to these aspects of the significance of Sartre's concept of freedom.

³¹ Uo. 81–82.

³² Uo. 82.

³³ Uo. 60.

Bakcsi Botond

Az erőszak politikai elgondolhatóságáról

Támpontok egy hipotézishez

A nyugati politikafogalmunk egyik konstitutív eleme már az antikvitás óta az erőszak ki-küszöbölésének igénye és előfeltevése: a politikáról mint önálló szféráról attól a pillanattól fogva beszélhetünk, hogy az erőszakot politikailag korlátozták, ami azt jelenti, hogy megismert, jól körülhatárolt és uralt szférává változtatták. A politikai cselekvés lehetősége akkor nyílik meg, amikor a társadalmi életben háttérbe szorulnak a pusztá erőszak megnyilvánulási formái, amelyek csírájában lehetetlenítik el az emberek kölcsönös elismerését, a közöttük létrejövő kommunikációt és konfliktusaik békés megoldását. A görög polisz, amint arra Hannah Arendt több ízben is felhívta a figyelmet, önmagát az agora, azaz a szabad férfiak gyülekezési és véleménynyilvánítási tere köré építette, a „politikait” mint olyant pedig „az egymáshoz-, egymással- és a valamiről-beszélés köré helyezte, s ezt az egész szférát az isteni *peithó*, az egyenlők közötti, kényszer és erőszak nélkül működő meggyőző- és rábeszélő-erő terepének tekintette. Ezzel szemben a háborús s a hozzá kapcsolódó erőszak teljes egészében kiszorul a tulajdonképpeni politikából, ami egy polisz tagjai között jön létre s működik.”¹

A modern kor kezdetén a politikai uralom fogalma az államiság fogalmával kapcsolódott össze, és ebben a folyamatban szintén döntő szerepe volt az erőszak korlátozásának és a társadalmi biztonság növelésének. A 16. századi dinasztikus és vallásháborúk korát lezáró ún. vesztfáliai rend a külső és a belső békét, azaz az illetékességi körök és a határok kölcsönös elismerését jelentette, amelynek döntő következménye az volt, hogy kijelölték az erőszak legitím használatának egyetlen lehetséges birtokosát, az államot. A vesztfáliai folyamat lényege az előfeltevése az, hogy az állam a maga erőszak-monopóliumát (magyarán azt, hogy törvényileg tiltja mindenki más számára az erőszak bármely formáját) azáltal legitimálja, hogy azt a béke fenntartására használja fel.² Nem véletlen, hogy ebben a kontextusban alakult ki a modern szuverenitás fogalma is, amely végső soron az erőszak intézményesítését jelenti, ezért az erőszaknak ezt a koncepcióját jelölhetjük akár a konstitutív erőszak fogalmával is. Egyik klasszikus megfogalmazásával Hobbesnál találkozhatunk, aki az erőszak kordában tartására szánt látható hatalmat, a *Leviatán*-t a következőképpen jellemzi: „a minden egyes állampolgár által ráruházott megbízatásnak birtokában akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akarátát a belső békére és a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányítja”.³ Ez azt jelenti, hogy ettől fogva kizárólag az állam szervezheti meg az erőszakot, és kizárólag ő rendelkezhet e szervezett erőszak reprezentációjának jogával. Ez

Bakcsi Botond (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, boticus@gmail.com

¹ Hannah Arendt: *Mi a politika?* = *Uő: A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter. Bp. 2002. 114.

² Vö. ehhez Balogh László Levente: *Állam és erőszak*. Politikatudományi Szemle 2011. 1. sz. 122–123.

³ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Bp. 1999. I. 209.

pedig azzal jár, hogy a megfélemlítésnek ez a módja ugyanakkor koncentrálja és homogenizálja a félelmet.

Az erőszak intézményesülésének ezt a folyamatát a modern államiság történetében a szociológus Norbert Elias úgy írja le, hogy az eredetileg magánkezekben, majd magánmonopóliumokban szétszórtan levő erőszak fokozatosan az uralkodóra szállt át, később pedig, a népszuverenitáshoz kapcsolódva, deperszonalizálódott, és mintegy a köz monopóliumává vált.⁴ Ez a folyamat vezetett oda, hogy a 20. század elején Max Weber azt a megállapítást tehetné, hogy „az állam az az emberi közösség, amely egy meghatározott területen – a terület hozzátartozik az állam ismérveivel – önmaga számára igényli (sikerrel) a legitim fizikai erőszak monopóliumát”, azaz hogy a modern állam vált „az erőszakhoz való jog egyedüli forrásává”.⁵ Ezek a történeti és szociológiai szempontból pontos leírások arra világítanak rá, hogy az állam intézménye egy olyan kettős folyamat, amely egyrészt erőszakon alapul, másrészt azonban fennmaradása és működése érdekében kivonja azt a társadalom életéből, sőt egy idő után a hatalom nyilvános megjelenítési formáiból is (gondoljunk itt csak a párbaj betiltására és a nyilvános kivégzések gyakorlatának megszüntetésére). Fogalmilag ezt a folyamatot a hatalom intézményeinek az erőszaktól való világos elkülönüléseként írhatjuk le. A jogállamiság alapfeltevése ugyanis az erőszak jogi kodifikálhatósága, azaz a rossz fogalmi szférájába való utalása és mint ilyennek a politika intézményesült rendjéből való kirekesztése. E hatalomkoncepció felől szemlélve írhatja a kései Hannah Arendt, hogy „a hatalom valóban hozzátartozik minden állami közösség, sőt minden valamiképpen organizált csoport lényegéhez – az erőszak viszont nem. [...] Az erőszak ott lép színre, ahol a hatalom veszélyben van [...] Az erőszak meg tudja semmisíteni a hatalmat; és teljességgel képtelen hatalmat létrehozni.”⁶

Csak hogy az erőszaknak ezt a megnyugtató, lévén, hogy instrumentalizált, korlátozott és apolitikus fogalmát több megrázkódtatás is érte a 20. században. Itt most csupán három aspektust említenék meg vázlatosan: a totalitarizmusokra, a decentralizált, kaotikus erőszak globális megnyilvánulási formáira és a kortárs kapitalizmus irányából jövő kérdésfelvetésekre, az ezek által felvetett kihívásokra gondolok. A totalitarizmusokban az erőszak mintegy kormányzati elvvé vált, ezzel megkérdőjelezve az állami erőszakmonopólium legitimitásának központi elemeit, azaz a béke biztosítását és a biztonság fokozását. Mindez csak a legvégletesebb formája a különböző kormányzatok által gyakorolt szimbolikus erőszaknak, amely napjainkban immár az egyének magánéletébe is behatol a legkülönfélébb, látszólag kényszermentes, de valójában igencsak erőszakos formákban (gondoljunk most csak a politikai propaganda egy igen kifinomult, aktuális példájára, a Cambridge Analitica botrányra).

A decentralizált és globálissá vált erőszak a szuverén nemzetállamok meggyengülésével az erőszak privatizációjának különböző formáit mutatja fel, ezáltal megkérdőjelezi az állam monopóliumhelyzetét az erőszak kezelésében. Ide tartoznak a harmadik világbeli önálló tartományok, magánhadseregekkel rendelkező törzsfők (például a szomáliai klánrendszer különböző csoportosulásai), a drogkereskedelem államok fölötti struktúrái által gyakorolt erőszak (a mexikói vagy kolumbiai főhadiszállású polipszervezetek), a gerillák (a Fülöp-szigeteki kommunisták és iszlám felszabadítási frontok) és különböző ellenállási mozgalmak (például a perui Fényes

⁴ Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Bp. 2004. 360–365.

⁵ Max Weber: *A politika mint hivatás*. = *Uő: A tudomány és a politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Bp. 1995. 54–55.

⁶ Hannah Arendt: *Hatalom és erőszak*. Ford. Szabó Csaba. Vulgo 2005. 3. sz. 149–152.

Ösvény és a Tupac Amaru közötti konfliktus) vagy éppen a vallási eredetű konfliktusok (például az arab világot átszelő sííta–szunnita konfliktusra, amely lehet lokális, mint a libanoni konfliktus, de válhat nemzetközivé is, mint a szíriai konfliktus), amelyek mind-mind az illető államok szuverenitását gyengítik és vitatják, éppen az erőszak monopolizálására vonatkozó joguk megkérdőjelezése révén. Ide sorolhatóak ugyanakkor a különböző szektarizmusok, integralizmusok, az iszlamizmus vagy a globális terrorizmus kérdései is, amelyek a mediatiszáltáguk révén a félelem elszabadításához, az állami koncentrációval és uralhatósággal szemben éppen a félelem szétszóródásához, egyúttal pedig az erőszak lokalizálhatatlanná tételéhez vezetnek.

A harmadik aspektussal, amely szétrombolja az erőszak megnyugtató, etikus fogalmát, éppen a kapitalizmus kortárs fázisa szembesít. Napjainkban ugyanis az tapasztalható, hogy a kapitalizmus egyik legjobban eladható terméke az erőszak lett. Az emberek közötti erőszak tiltásának hagyományos diskurzusaival szemben a kortárs kapitalizmus létrehozta az erőszakos megnyilvánulások megjelenítésének területeit, amelyeket átenged a mindinkább autonómmá váló részrendszereknek (ez *entertainment* világától kezdve egészen a magánkézben levő biztonsági szervezetekig). Nemcsak az állam, hanem a társadalom sem zárkózik el immár az erőszaktól, noha az erőszak elgondolását elveti, pusztán műszaki-gazdasági problémaként kezeli.

Ezek a látszólag egymással ellentétes megnyilvánulások csupán egyazon probléma különböző aspektusait képviselik: az erőszak alapvető kormányzati elvvé válása, privatizációja vagy éppenséggel áruvá változtatása immár kétségkívül megingatja azt az illúziót, hogy az erőszak ártalmatlanítható, kivonható a politikai cselekvés és reflexió területéről, azazhogy a politika kizárólag egy politikamentes övezet körülhatárolására, ennyiben az erőszak elfojtására alapozható. A kérdés, amit e vizsgálódások során megfogalmazok magamnak, az, hogy milyen problémákkal szembesítik a politikai reflexiót az erőszaknak ezek a formái. A kérdés nyomán azt a kezdeti hipotézist vagy legalábbis kételyt fogalmazom meg, hogy az erőszak talán nem föltétlenül iktatható ki a mai politikai reflexió területéről, lévén, hogy annak egyik kulcsfontosságú elemévé vált.

A politikai filozófia történetében ez természetesen nem számít újdonságnak, hiszen több olyan gondolkodó is volt, aki a maga politikai rendszerét nem az erőszak kiküszöbölésének utópisztikus felfogására alapozta. Spinoza például tudatában volt annak, hogy a természeti állapot nem egyértelműen elkülöníthető a társadalmi állapottól, sőt ha egyáltalán beszélhetünk természeti állapotról, azt nem abban az értelemben tehetjük, mint Hobbes, ti. hogy azt a mindenki harca mindenki ellen fenntarthatatlan állapotoként írjuk le, amelyet teljes egészében megszüntet a Leviatán halandó istensége. Ezzel szemben Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* azt állítja, hogy az erőszak nem küszöbölhető ki a társadalmi állapotból, hiszen – ahogy arra Étienne Balibar rávilágított – a politika nála mindig az erőszak excesszusa vagy maradéka az ésszerű kommunikáció rendjében, egy törés a vélemény és annak nyilvános közlése között. Félreértés ne essék, Spinoza is a kormányzat erőszakosságának visszaszorítását jelöli meg a politika céljaként az ész és a szabadság nevében, sőt az uralomnak arra a paradox dialektikájára is rávilágít, amely nem hierarchikus viszonyként, hanem eredendő interdependenciaként határozza meg a hatalmat (Balibar ezt a hatalomkonceptiót jellemzi a „tömegek félelme”, „la crainte des masses” kettős genitivust tartalmazó, sűrített fogalmával).⁷ Mindennek ellenére Spinoza rávilágít annak a többletnek a szerepére, amelyet a szimbolikus erőszak tölt be a hatalom

⁷ Vö. Étienne Balibar: *Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses.* = Uő: *La crainte des masses.* Paris 1997. 57–88.

mechanizmusainak a fenntartásában. A *Teológiai-politikai tanulmány* egyik passzusában írja: „hogy helyesen megértsük, meddig terjed az állam joga és hatalma, meg kell jegyezni, hogy az állam hatalma nem éppen abban van, hogy az embereket félelemmel kényszerítheti, hanem általában mindenben, amivel elérheti, hogy az emberek engedelmeskedjenek parancsainak. [...] Kitűnik ez a lehető legvilágosabban már abból is, hogy az engedelmisség nem annyira a külső cselekvésre, mint inkább a lélek belső cselekvésére vonatkozik. [...] Mert ha azoknak volna a legnagyobb hatalmuk, akiktől a legjobban félnek, akkor bizonyára a zsarnokok alattvalói volnának a leghatalmasabbak, mert zsarnokaik tőlük félnek a legjobban. Továbbá, ámbár nem lehet a lelkeken éppúgy uralkodni, mint a nyelven, mégis bizonyos tekintetben a lelkek a legfőbb hatalom uralma alatt állnak, mert a legfőbb hatalom sokféle módon elérheti azt, hogy az emberek igen nagy része azt higgye, szeresse, gyűlölje stb., amit ő akar.”⁸ Itt a parancsokban megnyilvánuló uralomról a manipuláción keresztül történő hatalomgyakorlásra, avagy másik szemszögből, az önkéntes szolgaságról a beleegyezésen alapuló szubjektívációra való áttérésről van szó. Ennek a változásnak az a lényege, hogy a szuverenitás immár minden egyes szubjektumra egyenként (*omnes et singulati*) fejt ki hatását: ez az interiorizáció alapvetően individualizáló jellegű, erőszakos jellege pedig abban nyilvánul meg, hogy sikerül elérnie azt, hogy a szubjektumok az engedelmisség forrását ne külső kényszerként, hanem belső késztetesként fogják fel és éljék meg.

Ha a problémát a másik oldaláról is szeretnénk megvizsgálni, felmerül a kérdés, hogyan viszonyul az erőszakhoz a forradalmi hagyomány. Más szavakkal, a kérdés az, vajon minőségileg megváltozik-e az erőszak fogalma akkor, ha egy antietatikus, kritikai diskurzus részévé válik, azaz ha a politikai gondolkodás – mondjuk így az egyszerűség kedvéért – az erőszak destitutív fogalmát használja. A forradalmi hagyomány az ellenálláshoz való jog gondolatából származtatható, amely – Hobbesszal ellentétben – nem a *bellum omnium contra omnes* tartja a legfőbb rossznak, hanem a zsarnokság eltűrését. Montesquieu például az ellenállás jogában az erőszak pozitív formáját látja, amely azért, hogy megszünteti a zsarnoknak az emberek közötti szabad kapcsolatteremtést és kereskedelmet ellehetetlenítő intézkedéseit, emancipálja a szubjektumokat, következesképpen produktív erővé válik, ezáltal magának a politikának felélesztését, a társadalom újraalapítását hajtja végre.⁹ A marxi forradalmi elmélet, amely bizonyos tekintetben az ellenállás gondolatának továbbfejlesztéseként is felfogható, az erőszakot kiküszöbölhetetlennek tekinti a hűbéri termelési módból a tőkésbe való átmenet folyamatában, ennek analógiájára pedig az erőszakot véli a kommunista termelési módba való átmenet egyetlen lehetséges eszközének. Amint Marx *A tőkében* fogalmaz: „Az erőszak a bábája minden régi társadalomnak, amely új társadalommal terhes. Maga is gazdasági potencia.”¹⁰ Ez az elmélet ugyanakkor az erőszakot nem tekinti öncélnak, hiszen a kommunista társadalom létrejötte ebben a koncepcióban éppen az állami elnyomás erőszakosságának felszámolására irányul. Mindössze arról van szó, hogy a forradalmi politika az erőszak erőszakos megszüntetéseként gondolja el önmagát, tehát az erőszak szükségszerűségéből nem következtet annak kiküszöbölhetetlenségére, hanem épp ellenkezőleg, egyféle utópikus társadalomkoncepció okán úgy véli, hogy a majdan létrejövő egalitárius társadalom mintegy transzcendálja, meghaladja az erőszakot. A *Violence*

⁸ B. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1984. 245–246.

⁹ Vö. Bertrand Ogilvie: *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Paris 2012 64–65.

¹⁰ Karl Marx: *A tőke I.* Bp. 1978. 702.

et politique c. tanulmányában Étienne Balibar mellett érvel, hogy az erőszaknak ez a két, Spinozánál és Marxnál megjelenő fogalma, amelyeket – ideiglenesen – konstitutív és destitutív fogalomnak nevezek, egyazon éremnek a két oldala, hiszen mindkettő háttérben egy olyan közös antropológiai felfogás áll, amely az emberi természet olyan minimumát tételezi, amelyben minden transzindividuais viszony eredetileg a szubjektum igenléséhez kötődik. Ezen az alapon vált egyáltalán lehetővé minden olyan politikai gyakorlat kibontakozása, amely a társadalmi intézmények megőrzésére, reformjára vagy éppen újraalkotására irányult.¹¹

A fenti kétféle paradigma szemügyre vétele után felmerül a kérdés, hogy az erőszak fogalmát ért modern kori elmozdulások vagy megrázkódtatások, amelyeket az imént vázlatosan felidéztem, mit adhatnak hozzá az erőszak elgondolhatóságához. Hipotézisem szerint az említett jelenségek éppen azzal szembesíthetők a politikai gondolkodást, hogy az erőszak problémáját többé már nem kezelheti monolit, könnyen körülhatárolható és a politikai szférán kívül helyezhető kérdésként. Más szavakkal, arra figyelmeztetnek, hogy napjainkra az erőszak szétszóródott, létrehozott egy sajátos bizonytalansági zónát, megváltoztatva ezzel nemcsak a politikai szubjektíváció kérdését, hanem általában véve az ember fogalmának politikai meghatározhatóságát is.

Ennek az elmozdulásnak az egyik aspektusára már Hannah Arendt is felhívta a figyelmet totalitarizmus-könyvében. Arendt többek között ezt írja: „Az alapvető különbség a modern diktatúrák és minden más, történelmi egyeduralmi rendszer között az, hogy napjainkban az erőszak nem az ellenfelek kiirtásának és megfélemlítésének egy módja, hanem a tökéletesen engedelmes tömegek feletti uralom eszköze. [...] az erőszak csak fejlődésének legutolsó fokán válik a kormányzás egyetlen formájává. Egy totalitárius rendszer megteremtésekor az erőszakot úgy kell bemutatni, mint egy meghatározott ideológia megvalósításának eszközét, és a terror állandósításának időszakára ez az ideológia szükségképpen már sokak, esetleg a többség tetszését elnyerte.”¹² Amire itt Arendt rávilágít, az nem más, mint az eszközjellegű erőszaknak kormányzati elvvé alakulása, amely olyan mértékben operacionalizálódik, hogy végül átveszi az ideológia szerepét, és a tömegek, a többség szemében mintegy legitimmé is válik.

Azt, hogy az erőszak nem pusztán instrumentális jellegű, és lényege nem ragadható meg egyszerűen a dezorganizáció fogalmával, avagy, pozitív megfogalmazásban, azt a paradox gondolatot, hogy az erőszak az intézményesülés alapjául is szolgálhat, már Rousseau megfogalmazta híres tételében, amely szerint azokat az állampolgárokat, akik nem hajlandók tekintetbe venni a köz érdekét, az általános akaratot, „kényszeríteni kell [...], hogy szabadok legyenek”, azaz egész egyszerűen engedelmességre kell őket kényszeríteni.¹³ Később, a forradalmi terror idején Saint-Just ültette gyakorlatba ezt a tézist, mintegy levonva belőle a következtetést szálóigévé vált mondatában: „Pas de liberté pour les ennemis de la liberté!” Ennek a gondolatnak az implikációi már a 20. század eleji totalitarista rendszerek korában láthatóvá váltak, amennyiben ténylegesen létrehozták – Arendt szavaival élve – a „tökéletesen engedelmes” embert. Ennek az embertípusnak az egyik végletes típusa, metaforája a koncentrációs táborokról szóló visszaemlékezésekből ismerhető, a lágérsargonban csak „muzulmánok” nevezett figura, a jóvátehetetlenül kimerült, ellenállási képességét teljesen elvesztett ember, akire főként az

¹¹ Étienne Balibar: *Violence et politique: quelques questions*. = Uő: *Violence et civilité*. Paris 2010. 38.

¹² Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Bp. 1992. 9–10.

¹³ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Bp. 1978. 482.

jellemző, hogy – Primo Levi szavaival – már jóval a teste halála előtt elvesztette „a megfigyelés, az emlékezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét”,¹⁴ azaz esetében eltűnt az emberit a nem emberitől elválasztó határvonal. Ez az „emberi állapot” talán csak manapság vált igazán általános jelenséggé, amikor az erőszak terei nyilvánvalóan eloldódtak a jogi normák kontrolljától (gondolhatunk itt a titkos CIA-börtönökben mindennemű vádemelés nélkül fogva tartott személyektől kezdve egészen a milliós tömegeket érintő migráció problémájának nemzetközi szintű megoldhatatlanságára, stb.). Megint csak Étienne Balibar gondolataihoz csatlakozva ezt a problémát úgy is megközelíthetjük, hogy korunkban általánossá váltak az intézményteremtés és az erőszaktermelés közötti elkülöníthetlenségről vagy meg nem különböztetésről tanúskodó helyzetek, amelyekkel éppen az a gond, hogy feladják azt – a Spinozánál és Marxnál még meglevő – antropológiai minimumot, amely a politikai szubjektum integritásához, az intézmények és a közösség fenntartásához vagy reformjához szükséges. Ennek a jelenségnek pedig az a következménye, hogy a politika immár adekvát módon nem elgondolható sem az erőszak megszüntetésére vagy az erőszakmentesség előállítására szolgáló eszközként, sem pedig önmagában való célként, saját feltételeinek az olyan megváltoztatásaként, amely megkövetelné tőle az ellenerőszak alkalmazását.¹⁵

A decentralizált, kaotikus erőszak vagy a globális terrorizmus jelenségei nyomán a politikai szubjektívációnak azok a kérdései válnak továbbgondolhatóvá, amelyek korábban a totalitarizmus kapcsán merültek fel. Az erőszaknak ezek a formái ugyanis valamilyen módon mind az identitáspolitiká megnyilvánulásaiaként foghatók fel. Az erőszak ebben a kontextusban egyrészt jelentheti az identitással szembeni fenyegetésre adott (az etnikai identitarizmusoktól az integralizmusig terjedő skálán mozgó) válaszreakciók összességét, olyan gyakorlatokat, amelyek alternatívaként fogalmazzák meg önmagukat a diadalmas modernitásnak a hagyományos életvilágot elspró folyamataihoz képest. Másrészt tévedés lenne ezt a fajta erőszakot pusztán reakcióként felfogni, hiszen – amint arra Michel Wieviorka felhívta a figyelmet – manapság már olyan konstrukciókhoz vezet, amelyek új típusú kollektív identitásokat hoznak létre, amelyekben a szubjektíváció immár elválik a racionalizációtól (a különféle szektáktól kezdve egészen az iszlamizmus jelenségéig). Ez utóbbi esetek immár a modernitásban bekövetkező törésre világítanak rá, hiszen olyan posztmodernnek nevezhető kommunitarizmusokat hoznak létre, amelyek elszakadnak a saját vallásos hagyományaiktól, ugyanakkor a modern állammegzeti identitás integrációs mechanizmusain is kívül rekednek, legfontosabb ismérvük talán éppen az, hogy mindenáron láthatóságra törekcsenek. Wieviorka szerint annyiban beszélhetünk az erőszak új paradigmájáról, „amennyiben a modernitás válsága immár olyan mértékűvé vált, hogy a megelőző korszak rendszerszintű konfliktusai elvesztették strukturáló szerepüket, ami a politikai hanyatlását táplálni, és amennyiben a rendre vonatkozó régi alapelvek felbomlása a válság fogalmát túlságosan erőtlenné teszi ahhoz, hogy számot adhasson a szerkezet felbomlása és a káosz által uralt helyzetekről”.¹⁶

A kapitalizmus által folyamatosan áruvá változtatott és a spektákulum rendjébe integrált erőszak a korlátlan szabadság megélhetőségét, a kényszermentes világ utópiáját jeleníti meg. A kapitalizmusnak ebben a 3.0-ás változatában, amely a társadalmi egyenlőtlenségek

¹⁴ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Ford. Betlen János. Bp. 1990. 104.

¹⁵ Étienne Balibar: *Violence et politique*. 38.

¹⁶ Michel Wieviorka: *La nouveau paradigme de la violence*. Cultures & Conflits, 1998. 29–30, <https://journals.openedition.org/conflits/728>. (Letöltve: 2018. szeptember 10-én.)

megszűnéseként mutatja be a maga új, projektalapú hálózati rendjét, az erőszak a rendszer dinamikáját fenntartó, ezért szükségszerű eszköznék, a projektek rendjébe való bekapcsolódási lehetőségnek, az önmegvalósítás egyik módozatának tűnik csupán. A kapitalizmusnak ebben a fázisában a szubjektum önmagát kényszeríti az emancipációra, mintegy erőszakot alkalmaz magán, hogy minél szabadabbnak tűnjék. Csakhogy ezt az önkényszerítő reflexet a kapitalizmus „harmadik szelleme” sugallja a maga rendkívül szofisztikált vágygeneráló és feszültségvezető mechanizmusaival, azaz a latens szimbolikus erőszak megannyi eszközzel, amelyek éppen azért olyan sikeresek, mert a politikai konfliktusok felszámolhatóságának gondolatával kecsegtetik a mindinkább egydimenzióssá váló szubjektumot. Csakhogy e magát megnyugtatónak bemutató, fogyasztói világrendben számos ki nem mondott belső feszültség gyülemlik fel, mivel olyan egyének egyre növekvő tömegét „termeli ki”, akik nem egyszerűen a létminimum alá süllyednek, és nap mind nap az igazságtalanság számos formájának vannak kitéve, hanem immár egyszerűen „pluszban vannak”. Bertrand Ogilvie ezért állíthatja, hogy a piac kortárs logikája nem más, mint közvetett és kihelyezett népiértési logika, amely úgynevezett selejtes, eldobható embereket (*poblacion chatarra, garbage humans*) termel.¹⁷ Ennek a korai iparosodás óta elindult folyamatnak az erőszakossága éppen abban áll, hogy olyan társadalmat kíván létrehozni, amely tulajdonképpen a társadalom tagadására épül. A kapitalista termelés által uralt társadalmak ugyanis elérték a szimbolikus jogfosztottságnak azt a szintjét, ahol az embert pusztán „humán erőforrásként” kezelik, a szubjektum tehát többé nem a dolgok rendjével való konfrontációból alakul ki, hanem azonos szintre kerül a dolgokkal. Ebben a világrendben az erőszak immár nem valamely elismert tekintély kívülről jövő kényszereként jelenik meg, hanem olyan strukturális elidegenedésként, amely elsősorban a szubjektumnak az önmagával fenntartott viszonyát érinti. Ahogy Bertrand Ogilvie fogalmaz, „az erőszakban a modern szubjektum nem is annyira a saját megsemmisülésével, hanem inkább a saját lehetetlenségével szembesül, pontosabban a lehetetlenségének a lehetőségével; nem egyszerűen a saját személyes halálával szembesül, hanem rádöbben, hogy lehetséges, az életének senki számára sincs értelme”.¹⁸

Az erőszaknak ez a fogalma nem egyszerűen a kizsákmányolás és a kirekesztés különböző formáit világítja meg, hiszen ez a helyzet sokat változott a kapitalizmus korai fázisa óta: ne feledjük, hogy a 19. századi szociális mozgalmak és lázadások jó néhány kirekesztett csoport számára nyitották meg az „állampolgárság” kapuit, azaz integrálták őket a politikai társadalomba. Csakhogy manapság a tőke nemcsak a munka feltételeit rendeli alá a saját logikájának (a jövedelem maximalizálásának), hanem a politika feltételeit is igyekszik átalakítani, amennyiben azt a saját rendjének a megdöntésére irányuló potenciális forradalmi erők folyamatos ellehetetlenítésévé alakítja. Balibar az erőszaknak ezt az új, globális formáját „megelőző ellenforradalomként”¹⁹ írja le, ami alatt olyan, részben állami, részben gazdasági rendszert ért, amely elsődlegesen nem a konkrét fizikai kényszerítésben, hanem a politikai szubjektíváció ellehetetlenítésében, a politikai mint olyan felváltásában nyilvánul meg. Az erőszaknak ez a formája alapvetően azzal a következménnyel jár, hogy az emberi lény bármikor a fent említett elkülöníthetlenségi helyzetbe kerülhet, amelyben a számára felkínált vagy az általa megalkotott identifikációs mintázatok

¹⁷ Bertrand Ogilvie: *i.m.* 72–73.

¹⁸ Uo. 77.

¹⁹ Étienne Balibar: *Violence et mondialisation: une politique de la civilité est-elle possible?* = Uó: *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'État, le peuple.* Paris 2001. 198.

inkompatibilissé válnak a „közös” szférájához való tartozással, következésképpen nem tudják biztosítani a létfenntartás, a munka, a kultúra, a véleménynyilvánítás elementáris formáit. A „jogokhoz való jog” kérdése, amelyet Arendt vezetett be a totalitarizmus kapcsán, a mai kontextusban azt fejezi ki, hogy az erőszak a kortárs társadalmak strukturális jellegzetességévé vált, hiszen a prekariátus bárkit bármikor olyan helyzetbe hozhat, hogy elveszíti a kapitalista termelés láncolatához való tartozás kritériumait, következésképpen a közösséghez való tartozás jogát is. És ugyanez nemcsak a nemzeti szuverenitások határain belül érvényes, hanem nemzetközi vonatkozásban is, ahol – Agamben észrevétele szerint – az egyes államok közötti, a nemzetközi jog által szabályozott viszonyrendszerből kiszoruló „demarkációs zónák” (fogolytelepek, menedékkérők ideiglenes táborai stb.) egy olyan politikai állapotnak a metaforáivá válnak, amelyet nem a demokrácia ellentétéként, hanem igazából annak radikalizálódásaként kell elgondolni. A kivételes állapot normává válása kiélezett formájában mutatja meg a kortárs demokráciákra jellemző biopolitika lényegét, amely kizárja az ember politikai személyiségét, a pusztá életére redukálja őt, más szavakkal, az identitást leválasztja a személyiségről, pusztá rendészeti tárggyá alakítja át. A kivételes állapot normává válása azt a paradigmát mutatja meg, amelyben a politika nem a közös tér *logosz* és *peithó* általi megalkotását jelenti, hanem csupán a pusztá élet fölötti döntések folyamatát, amelyek leginkább a szuverenitás logikájába illeszkednek.²⁰

Úgy vélem, az erőszak kortárs paradigmáira vonatkozó kérdéseket akkor tudjuk egyáltalán felvetni, ha nemcsak a globális konszenzus, hanem a disszenzus felől is igyekezzük elgondolni a politikát annak érdekében, hogy számot tudjunk adni a mai társadalminkban jelen levő, egyre markánsabb, bár kevésbé teoretizált törésvonalokról (a populizmusok térnyerése, a prekariátus elterjedése stb. mögött jelen levő erőszak kérdéseiről). Jelen írás keretei között arra szorítottam csupán, hogy felvessem az erőszaknak egy disszenzus alapú politika-fogalom felőli elgondolhatóságát, amely azt a feladatot fogalmazza meg a maga számára, hogy szétszálazza azt, ami a felismerhetetlenségig összegabalyodik a mai erőszaknak a decentralizált, alapvetően jelentés és cél nélküli, a legitimitáció igényét is maga mögött hagyó formáiban, illetve a politikai elgondolás munkája révén igyekszik felfüggeszteni, hatástalanítani az erőszak kiküszöbölésére épülő politikai diskurzusok alapvetően erőszakos jellegéből adódó gondolati rövidzárakat.

On Thinkability of Violence from the Perspective of Politics

Keywords: violence, institutionalisation, political subjectivation, totalitarianism, capitalism, bare life

The history of the modern statehood can be described as an increasingly complex process of pacifying the social conflicts, of rejecting the violence up to the point that the state itself becomes the sole legitimate holder of the monopoly on violence. However our daily experiences show us that violence has become the best-selling product of capitalism. Twentieth-century forms of totalitarianism or contemporary terrorism revealed relating to the issue of the violence, a sum of questions that make us rethink the issues of personal and social identity, distinction between the human and non-human, the possibility of separating political life and bare life as well. In my paper, I attempt to analyze the concept of violence from the aspect of these constitutive relations of the political domain.

²⁰ Giorgio Agamben: *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*. Trad. Alexandru Cistelean. Cluj 2006. 134–144.

Laczkó Sándor

Hazugság és politika¹

*„Dicső atyának sarja! Míg ifjú valék,
Lassú nyelvem volt és gyors kezem magamnak is.
Az élet iskolája megtanítá rá:
Mindenben a nyelv úr a földön, nem a tett.”*

Szophoklész: *Philoktétesz*

Szophoklész, Platón és Machiavelli nyomán jól tudjuk, hogy a hazugság a politika esetében nem föltétlenül morális kategória, s hogy a politika egy elérendő cél érdekében sokszor pusztán megbocsátható és szükséges eszközként tekint a hazugságra. Sőt korunk átlagpolgára szemében a politika egyenesen a hazugság és a szélhámosság szinonimája. De vajon ténylegesen így volna ez? Miért oly csábító ez a hamis leegyszerűsítés, miszerint a politika esszenciája a hazugság? Ha ugyanis a politikára pusztán a hazugság birodalmaként tekintünk, akkor azt feltételezzük, hogy mesterkedései tőlünk teljességgel függetlenek, s mi magunk mindössze ártatlan és véttlen áldozatai vagyunk hazugságainak. Holott valójában hamis reményeink, önáltató illúzióink, megalapozatlan vágyaink és elvárásaink generálják a politika hazug megnyilvánulásait. Nem kétséges, hogy miközben eszközként kiaknázza a hazugság valamennyi lehetőségét, a valóság meghamisítása, átformálása *lényegében saját pszichénkből* fakadó készletet folyamatában megy végbe. Egy vágyott valóság elérése érdekében mi magunk hamisítjuk és formáljuk át a valóságot tévhiteink, illúzióink által, s a politika csak él (vagy éppen visszaél) ezen pszichés beállítottságunkkal. Röviden fogalmazva, a politikai hazugság az emberi jellem önámítási hajlandóságából táplálkozik, arra alapoz, illetve azt elégíti ki. A politikai hazugság természete valójában az emberi természet hazugsághoz való viszonyából ered. Tehát nem a politika teremti meg mesterségesen a hazugság iránti keresletet, hanem csak kielégíti az önbecsapás emberi természetből származtatható igényét. Ám nyilvánvalóan különbség van a politikai hazugságok között azok mértéke, célja, körülményei és következménye tekintetében, mint ahogyan lényeges az is, hogy a politika melyik szereplője hazudik. A politikában is létezik jótékony hazugság, amely egyenesen teljesítményre ösztönöz, vagy éppen olyan igazság, amelynek kimondásától tartózkodni kell, mert vállalhatatlanok a következményei.

Kétségtelen, hogy a hazugság az emberi természet kiiktathatatlan sajátossága, így az élet természetes eseménye. Megnyilvánulásai átszövik, sőt olykor uralják személyiségünket, ki- és megkerülhetetlenül beleütközünk. Komplex jelenség, amely a közösségi lét és az egyéni élet teljességét érinti. Identitás meghatározó, önazonosító szerepe van, s ennyiben sokszor valóban veszedelmes jelensége. Ugyanakkor minden ember és minden közösség számára evidencia, hogy az igazmondás alapvetően helyes és jó, a hazugság pedig rossz és helytelen. Morális

¹ Laczkó Sándor (1962) – filozófiatörténész, egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, illetve SZTE Klebelsberg Könyvtár, Szeged, laczkos62@gmail.com

konvenciók, szakrális szövegek és jogi paragrafusok sokasága ítéli meg negatívan, sőt tartja szankcionálandó bűnnek a hazugság különböző formáit, intve igazmondásra a közösség emberét. Lásd például a Zsoltárok Könyve 34. részének 14. versét: „tartóztasd meg nyelvedet a gonosztól és ajkadat a csalárd beszédétől”, vagy a 8. parancsolatot: ’ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot’. Miért is kell ezen szakrális intelem szerint megtartóztatnunk magunkat a csalárd beszédétől és a hamis tanúbizonyságtól? Mert annak következménye van. Isten elfordul a csalárd és hamis embertől, akinek így bűnhődnie kell.

És mégis. Minden tiltás, intés és feddés ellenére tere van a hazugságnak. Tudatos vagy ösztönös módon mindannyian hazudunk. A hazugság maszkja identitásunk része, hozzánk tartozik. Ám a hazug(ság) álarca nagy és megfejthetetlen misztérium. Valódi rejtély. Mert elrejt, elfed és teret enged a bizonytalanságnak, kikezdi a bizonyosságot, képlékennyé teszi a valóságot, így démoni és veszedelmes. Az ön- és valóságleplezés, az önelrejtés, illetve az ön- és valóság átalakítás démona. Ám ebben az esetben az egyén és a közösség számára is időzített bomba. A bizonytalanság, az esetlegesség és a támpont nélkülség félelmetes masinériája. A bizalom-elve épülő létezőmód veszedelmes ellensége. Csoda hát, ha negatív a megítélése? Cseppet sem meglepő, hogy szakrális intelmek, erkölcsi normák, jogi kódexek és filozófiai alapvetések szűkítik le a számára rendelkezésre álló teret.

Kant egyenesen úgy vélekedik, hogy „Az ember mint [...] morális lény [...] önmagával szemben igazmondásra van kötelezve. [...] Az ember önmaga, mint pusztán morális lény iránti kötelesség legnagyobb sérelme az igazmondás ellentéte: a hazugság. [...] A hazugság lehet külső vagy belső. Az előbbi esetén a másik, az utóbbinál saját szemünkben válunk megvetés tárgyává, és sértjük meg a személyünkben lévő emberiség méltóságát. [...] A hazugság az emberi méltóság elvetése és [...] megsemmisítése.”² Kant értelmezésében módunkban áll ugyan becsapni önmagunkat és másokat, de ne tegyük. Miért ne? Mert az ember igazmondásra kötelezett volta a főszabály, amelytől minden eltérés a méltóság megsértését, ezáltal az embernek, mint morális lénynek a megsemmisülését hozza magával. Ezért kötelessége, belső parancsának része az igazmondás. Önmagával és másokkal szemben egyaránt.

Bár kultúránk etikai kódexei alapvetően az igazmondásra ösztönöznek, aligha lehetséges minden körülmények között igazat mondani, mert ebben sokszor gátol bennünket a jó szándék, a tapintat, önmagunk és mások védelme, vágyaink beteljesülésének az igénye vagy éppen az igazság (valóság) ismeretének a hiánya. Miért ne vezethetnénk félre akár önmagunkat, akár másokat merő tudatlanságból azáltal, hogy nem ismerjük az igazságot, lévén hogy a valóság ténylegesen el van rejtve előttünk? Bár igaz, hogy „Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot.”³ Ám az is lehet, hogy akkor lehet csak igazán.

A vágy villamosában Blanche tökéletesen megfogalmazza az emberi természetben megnyilvánuló vágyat a hazugság varázslatára: „Megmondom, nekem mi kell. Varázslat. Igen, igen, én varázslattal szeretném megajándékozni az embereket. Én mindent elváltoztatok a kedvükért. Nem az igazat mondom, hanem azt, aminek igaznak kellene lennie. És ha ez bűn, hát akkor kár-hozzam el érte!”⁴ A gondolat ugyan szép és csábító, de ön- és közveszélyes is egyben. Blanche

² Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Bp. 1991. 545.

³ Esterházy Péter: *Harmonia Caelestis*. Bp. 2013. 9.

⁴ Tennessee Williams: *A vágy villamosa*. = *Drámák*. Ford. Bányay Geyza et al. Bp. 2001. 198.

igyekszik elhíttetni magát valamit, „aminek igaznak kellene lennie”, miközben tudja, hogy nem az. De hol van itt az önbecsapás, ha Blanche tudja, mi az igaz? Természetesen ott, hogy a két valóság – a tényleges és a vágyott – feloldhatatlan ellentétbe kerül egymással. S ha az Édenkertbe nem is hazudhatja vissza önmagát, önámítása révén Blanche egy másik valóságot varázsol magának, mint ahogyan önámító énünk is mindannyiszor ezt teszi. Szembenézni saját hazugságainkkal, reflektálni hazugság-mechanizmusainkra, talán ez az egyik legnehezebb feladat. S ez az, amit Blanche elmulasztott. S ez az, amit Ibsen *A vadkacsa* című drámájában Hjalmar Ekdal szintén elmulasztott. Ibsen kérdése, miszerint szabad-e illúzióitól, önámító tévhiteitől megfosztani az embert, ha jobbat nem tudunk számára nyújtani, nyomasztó dilemma. A kijózanító szembesítés által az ember éppúgy elveszítheti lába alól a talajt, mint az illúziók varázsvilágában maradás által. *A vadkacsa* Relling doktorának szavai szerint azonban „aki megfosztja az átlagembert az élete nagy hazugságától, a boldogságát veszi el tőle!”⁵

S ha mindezt a politika nyelvére fordítjuk, akkor nyilvánvaló, hogy a politika mindig a számunkra vágyott valóság reményével kecsegtet. Varázsol és elhíttet. Mert a politika mindig tud számunkra jobbat. Olyat, amit azután vágyvezérelt érzelmeink fogságában magunk is elhiszünk. Ezáltal pedig a politika cinkostársai leszünk.

Nem kétséges, hogy vágyaink és hamis reményeink olykor felülírhatják a tényeket és a valóságot, s ezek számtalanszor vezetnek az illúziók világába. Roger Scruton egy gondolata kiválóan bemutatja mindezt. „A pesszimizmus hasznának tanulmányozása feltárja az emberi természet egyik legérdekesebb vonását, nevezetesen azt, hogy a nyilvánvaló tévedéseket a legnehezebb megcáfolni. [...] az ok az ésnél mélyebben keresendő, olyan érzelmi szükségletekben, amelyek minden eszközzel megvédik magukat, és nem mondanak le a könnyen szerzett illúziók vigaszáról. Ezek sokszor olyan alacsonyabb szintű hiedelmek és érzelmi reakciók, amelyek fajunk számára egykor hasznosak lehettek, de többé már nem azok, viszont huzalozva vannak az emberi agykéregben, nem rendítheti meg őket olyan gyenge valami, mint egy érv.”⁶ Nos igen. Becsapni önmagunkat (vagy a másikat) könnyebb, mint meggyőzni magunkat (vagy a másikat) arról, hogy be vagyunk (van) csapva. Elszántan ragaszkodunk tévhiteinkhez. Scruton érzelmi szükségletekről, illúziók vigaszáról, mélyen gyökerező tévedéseinkhez való ragaszkodásainkról, egyéni és kollektív előítéleteinkről ír. Másként fogalmazva önmagunk megtévesztésének mechanizmusáról. Arról, hogy mennyire ragaszkodunk saját magunk teremtette világunkhoz, hamis képzeleteinkhez és illúzióinkhoz. S ha ez így van, akkor a politika úgymond csak segít nekünk az általa kínált valósággal abban, hogy megélhessük vágyainkat és illúzióinkat. Elhíttetni egy fiktív valóságot, életet lehelni egy konstruált valóságba – valóban ez lenne a politika lényege? Az elhíttetés maga? Minden bizonnyal. Bár cseppet sem mindegy, hogy milyen az a valóság, amit el kíván hitetni velünk, amit el próbál adni nekünk. Jobb lenne egy megnyugtató hazugság, mint a nyugtalanító igazság? A politika azt a reményt sugalmazza, akár hazugságok árán, hogy képes számunkra egy jobb valóságot teremteni, mi pedig saját megalapozott vagy hamis reményeink folytán készségesen válunk a politikai hamisságaradat fogyasztóivá.

⁵ Henrik Ibsen: *A vadkacsa*. = Uő: *Három dráma (Nóra, A vadkacsa, Solness építőmester)*. Ford. Németh László, Bart István, Hajdu Henrik. Bp. 1995. 206–207.

⁶ Roger Scruton: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Ford. Csordás Gábor. Bp. 2011. 8.

Szophoklész *Philoktetes* című drámájában a hazug szó, az elferdített beszéd a (politikai) siker záloga. Neoptolemos (Akhilleus fia) és Odüsszeusz párbeszédéből egyértelműen ez derül ki. A cél Philoktetes ijának a megszerzése, mert csak az ij használata vethet véget a trójai háborúnak, s csak a háború befejeztével nyugszanak meg a lelkek. Az ij megszerzése azonban ravaszságot, hazugságot igényel, s ennek, mint politikai fegyvernek a bevetése lehet csak a siker kulcsa.

Neoptolemos: Nos, mit kívánsz, szólj!

Odüsszeusz: Hogy Philoktetes szívét / Ravasz beszéd művészetével törbe ejtsd. / [...] Tudom fiam, hogy a természet tégedet / Nem csalfaságra, cselekedésre oktatót, / De szép a győzelem jutalma, rajta hát / Merészelj! Aztán újra igazak leszünk. [...]

Neoptolemos: Én csalfaságra nem születtem / [...] / Erővel én őt elragadni kész vagyok / De csellel nem [...]

Odüsszeusz: „Dicső atyának sarja! Míg ifjú valék, / Lassú nyelvem volt és gyors kezem magamnak is. / Az élet iskolája megtanította rá: / Mindenben a nyelv úr a földön, nem a tett.”

Neoptolemos: Nem azt kívánod, hogy nyelvem hazug legyen?

Odüsszeusz: Philoktetesen, mondom, csellel végy erőt.⁷

Nos, akkor a (hazug) szavak vagy a (becsületes) tettek irányítják valójában a világot? Szophoklész leírásában az elferdített beszéd, a hazugság, a cselvetés, az elhitetés erőteljesebben formálják a valóságot, s vezetnek politikai sikerre, mint a jellemeszilárdságból fakadó becsületes tettek. Végző soron Szophoklész drámájában a jó cél versus rossz eszköz problémájába ütközünk. Az általa megfogalmazott politikai morál megengedi, sőt egyenesen igényli a hazug szót, akkor, ha az „megment és célhoz vezet”. Ezen politika eszköze a ravaszság, a csalás, a lezüllesztett szó, a hazug beszéd. A becsületes tettekkel és a tisztességes, egyenes beszéddel nem lehet sikert elérni, csakis az elferdített szavak, a hamis beszéd az, ami célhoz vezet. S ha a cél jó (mitől is lesz az?), a rossz és nemtelen eszköz megengedett. Ha pedig a siker már a kezünkben, „Aztán újra igazak leszünk”.

Platón *Gorgiász* című dialógusában lényegében hasonló a problémafelvetés. Itt a rábeszélés, a rászedés, az elhitetés az, ami a tömegek feletti hatalom feltétele.

Gorgiász: A legfőbb jó az a képesség, hogy beszédeinkkel meggyőzzük a bírakat, [...] tanácsnokokat, [...] polgárokat. Beszéded hatalmával szolgálóddá teszed az orvost, [...] aki értesz hozzá hogyan kell szónokolni, s a tömeget okoskodással meggyőzni.

Szokratész: [...] a szónoklást. Ha jól értem, a rábeszélés művészetének mondd.

Gorgiász: [...] Fő törekvésem csakugyan ez.

Szokratész: Hogy mi tulajdonképpen a dolgok természete, azt éppen nem kell tudnia, elég, ha a rábeszélésnek valami fortélyát kieszeli, hogy a tudatlanok előtt úgy lássék, mintha többet tudna a tudóknál.⁸

⁷ Sophokles: *Philoktetes*. Ford. Csengeri János. Kvár 1919. 55–95.

⁸ Platón: *Gorgiász*. 452e.

Gorgiász és Szókratész a valóság (jelenség) képlékenységéről, vagyis a látszatról beszél. Arról, hogy a szónok számára nem a valóság, vagyis maga az igazság a fontos, hanem az, amit „hatalma” érdekében igazként tud elhitetni. Végző soron tehát becsapja hallgatóságát. A rétor agyafúrtan tud bánni az emberekkel, hízélgés és csalárdság révén lépze csalja a hiszékenyeket. Elhíhet valamit igazként, ami valójában nem az. A sokaság fölötti hatalmának pedig ez az alapja. Gorgiász álláspontja ugyan a valóságkreálás hatalmával kecsegtet, de a probléma éppen az, hogy mesterkedése által magát a konkrét valóságot teszi lényegtelené. Mintegy elsasszézíka a valóság elöl, és egy másik, fiktív, ám híhető valóságot tár fel, hítet el. Ugyanúgy, mint a hazug ember, aki ugyan tudja az igazat, de ehhez képest mégis mást mond, vagyis szándékosan megtéveszt. Ám nem feledkezhetünk meg arról, hogy Platón számára a legnemesebb emberi tulajdonság az igazságszeretet. Az igazságszerető ember pedig a hazugságot elveti, sőt gyűlöletesnek tartja. „Nem tudod, hogy a [...] hazugságot [...] minden isten és ember gyűlöli? [...] Senki nem akar [...] szándékosan becsapódni és tévedni önmaga lényegében és a legfontosabb dolgokban, hanem éppen mindennél jobban attól fél, nehogy ilyen helyzetbe kerüljön.”⁹ Az igazságszerető ember pedig „Sohasem hazudik, a hazug szót szándékosan sosem fogadja el, hanem gyűlöli, és csak az igazságot fogadja el”. Nos valóban úgy lenne, hogy az igazság iránti vágy, az igazságszeretet ugyanúgy az emberi természetbe van kódolva, mint a hamisság, a hazugság? S ha igen, melyik a domináns? Pusztán az életszituáció, netán a manipulált politikai (köz)beszéd döntene el?

Machiavellitől szintén nem áll távol az a gondolat, hogy a sikeres hazugság lenne a sikeres kormányzás záloga. *A fejedelem* című művébe foglaltak szerint attól sikeres a politika, ha művelője sikeresen hazudik és színlel, sőt szerinte többre visz a politikai csalárdság, mint az egyenes út. „Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek. [...] A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanák meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben. Különben is a fejedelem mindig talál rá alkalmat, hogy csalárdságát jó színben tüntethesse fel. [...] De ezt a természetét jól el kell titkolnia, és nagy szenteskedőnek és színlelőnek kell lennie: olyan ostobák az emberek, s olyannyira csak a mának élnek, hogy aki be akarja csapni őket, mindig megtalálja köztük a maga emberét.”¹⁰

Ugyanakkor tévedés volna azt gondolnunk, hogy Machiavelli a „Légy mindig rossz!” gondolatát sugalmazná. Sokkal inkább azt, hogy a fejedelem folyamodjon a rosszhoz, ha egy magasabb rendű jó ezt megkívánja.

Mégsem mindenki esetében elfogadott, még jó cél érdekében sem, hogy a politika lényege és legfőbb eszköze a hazugság. Bibó István számára ugyanis a hazugság és a politika teljességgel más viszonyban van. „A politikum területe ugyan nem annyira közvetlenül anyagi jellegű,

⁹ Platón: *Az állam*. 382a.

¹⁰ Niccoló Machiavelli: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Bp. 1987. 96.

hogy ott minden hazugság oly közvetlenül és hamar megbosszulná magát, mint pl. a műszaki alkotás vagy a termelés területén, azonban nagyon is központi jelentőségű ahhoz, hogy hazugságai idővel végzetesekké ne váljanak. Az általánosan elterjedt ellenkező nézetel szemben le kell szögeznünk, hogy a politikában hazudni nem lehet. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat mondani, de nem lehet hazugságra politikai konstrukciókat, politikai programot felépíteni.¹¹

Sőt a politika feladatát is másban látja Bibó. „Mindennemű társadalomreform, [...] egyedül igazolható célja a társadalomban lévő félelemmennyiség, erőszakmennyiség és gyűlöletmennyiség csökkentése.”¹² Bibónál még ezen célok érdekében sem lehetséges a hazugság, pontosabban jó cél érdekében sem tartja megengedettnek, hogy politikai stratégiává váljon a hazugság. Idejétmúlt lenne ez a felfogás, vagy netán érvényesek lennének Bibó megállapításai ma is?

A politikában hazudni nem szabad, avagy valóban elfogadott és szinte kötelező? Kell-e, szabad-e szövetségre lépnie a gonosszal? Ha a cél elérése megkívánja, ténylegesen élnie kell a hazugság eszközével? Szophoklész és Machiavelli szerint a jó cél érdekében egyértelműen igen. Mondandójuk ebben a tekintetben egybecseng. Bibó István szerint viszont a politikában hazudni nem lehet. Még jó cél érdekében sem, hisz a politika hazugsága mindig lelepleződik, így többet árt, mint használ.

Gabriel Liiceanu viszont éppen Szophoklész, Platón és Machiavelli nyomán szögezi le: „Azt az iszonyú és ismeretlen tényt, hogy az ember bukott világában egy nagyobb mértékű rossz elhárításához és a (köz)jó eléréséhez kötelező kapcsolatba lépni a rosszal. A klasszikus, elsőfokú erkölcs, a moralisták, a filozófusok és a következtetések erkölcsé megremeg e tény hallatán. Mert az elsőfokú erkölcs megremeg bármely hazugság, bármely csalás, bármely gyilkosság előtt. Az elsőfokú erkölcs nem képes megvédeni magát a nagy és végső rossztól, amely rátörhet és végleg lerombolhatja. [...] Szophoklész és Machiavelli fedezi fel: hatásosan a jó csak a rossz által védhető meg a rossztól. [...] ha nem folyamodsz ezekhez, amikor szükség van rá, akkor a magad ártatlanságával és jó szándékával a rossz hatalomra jutását segíted. [...] A feladat az, hogy egy megfelelő vezetőt találjunk, egy jó embert, aki kész azonosulni a rosszal a nemes célok eléréseért. Az ilyen ember ritka madár, a jó emberek visszahúzódnak a rossz elől, a rossz embereket pedig nem érdeklik a nemes célok.”¹³

Miről is beszél itt Liiceanu? Azt a gondolatot fogalmazza meg, hogy a politikában a jó ügy érdekében elkerülhetetlenül szövetségre kell lépni a gonosszal. Ám a jó cél mintegy megnevesíti a rossz eszközt. S főként Machiavellire hivatkozva elveti azt a moralista álláspontot, hogy a rossz eszköz magát a jó célt rontaná meg.

Változtatnak-e a hazugsághoz való viszonyunkon a tömegdemokrácia, a tömeg-, illetve információs társadalom körülményei? Úgy tűnik, igen. A politikai hazugság tekintetében más problematika áll előttünk ma, mint korábban bármikor. Az információs hálózatok és a közösségi média világában a valóság végképp virtuálissá, képlékennyé és illékennyá vált, a hozzá (és önmagunkhoz) fűződő viszonyunk pedig a szempontok és választási lehetőségek túlkínálata

¹¹ Bibó István: *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem*. = Uő: *Válogatott tanulmányok*. Második kötet 1945–1949. Vál. Huszár Tibor. Bp. 1986. 590.

¹² Bibó István: *Az európai társadalomfejlődés értelme*. = Uő: *Válogatott tanulmányok*. Harmadik kötet 1971–1979. Vál. Huszár Tibor. Bp. 1986. 39.

¹³ Gabriel Liiceanu: *A hazugságról*. Ford. Karácsonyi Zsolt. Bp. 2013. 40–42.

miatt esetlegessé. Korunk tömegtársadalmában a tényeket és a valótlanságokat sokszor alig lehet megkülönböztetni, az igazság elrejtett, s nehezen hozzáférhető. Világunk végképp pusztá fikcióvá vált volna? S ha igen, akkor hogyan befolyásolja mindez a közjót és a róla szóló diskurzusokat? Változik-e mindettől a politika igazsághoz való viszonya és valóságkonstruáló természete? Netán épp annak a paradigmaváltásnak vagyunk tanúi, hogy a valóság végképp a politika és a 21. századi technológia játékszerévé vált volna?

A technológiai fejlődés mára ugyanis lehetővé tette, hogy bármiből lehessen valóság és hamisítvány, objektív tény, vagy álhír. Ami így létrejön, az egy alternatív valóság, ahol a hazugságokat igazságként fogadják el. S ha ez így van, akkor nincs többé igazság, sőt valóság sem. Az „igazságon túli világ” színlelt és manipulált valóságában nehéz tetten érni az igazságot, az emberi fejekben bármi átírható. A közösségi média felületei mindezt valóban lehetővé is teszik. A versengő manipulált valóságok végső soron egyéni és kollektív hiteken, sztereotíp beidegződéseken nyugszanak, s ez rossz hír mindannyiunk számára. Mégpedig azért, mert az ember belefárad az igazság kutatásába, s megelepszik a kvázi valóság, az elhíttett igazság világgképével, megfélekezve arról, hogy a tényszerű valóság traumatikus módon akár a fejére is omolhat. A tömegtársadalmakban, az információs technológia fejlődésével, a nyilvánosság csatornáinak változásával a közösségi oldalak felületei tág teret engednek a valótlanságok terjedésének. Ezen körülmények között sokkal nehezebben lepleződik le a politikai hazugság, vagy ha lelepleződik is, nem hisszük el, mert vágyvezérelt valóságképünk nem engedi meg.

Tömegtársadalmakban teljességgel megváltozik a hazugság terítésének mechanizmusa és természete is. A valóságot manipuláló, deformáló technológiák ugyanis sokkal gyorsabban fejlődnek, mint az átlagos emberi psziché és elme azon képessége, hogy befogadja, megértse és ellenőrizni tudja az ezen technológiák által megjelenített valóság igazságtartalmát. A hazugság így sokkal gyorsabban terjed, mélyebben beépül, és nagyobb hatásfokkal befolyásol egy közösséget, mint az igazság. A politikai hazugság esetében ez különösen igaz. A nyilvánvaló hazugságokat is könnyedén el lehet hitetni, s ez nem pusztán propagandacélokat szolgáló aktus, hanem a politikai erőt, sőt az erőfölényt demonstrálja. A valóság nem számít, a politikát a tények többé már nem korlátozzák semmiben, hisz valóság sincs, illetve csak annyiban van, amennyiben a politika életre lehel.

De mégis miért fogyaszthatóak ennyire a politika hazugságai? Miért, hogy az álhírek, a hamisságáradat jobban hatnak az emberekre, mint a valódi hírek és maga az igazság? Talán épp azért, mert kiszínezik az egyébként szürke és átlagos hétköznapi életet, és a valóság megértésének a látszatával kecsegtetnek. Az új technológia a hazugságok terjesztésében azért sikeres, mert az emberi psziché beállítottsága, vagyis az emberi természet ezt lehetővé teszi. Története során mindig is fikciók világában élt az ember. Annyiban más, ami most történik, hogy a 21. századi technológia jobban kiszolgálja, a politika pedig jobban kihasználja az ember viselkedésére szabott valóságkreatálás igényét. Korunk embere pedig egyre inkább eltéved a valóság és valótlanság kiismerhetetlen birodalmában. Lehet, hogy ez minden kor emberével így volt, a fejekben mindig démonikus zavar lehetett, csak most ez nyilvánvaló és nyíltan megjeleníthető. Éppen ezért rémisztő. Félő, hogy a valóság végül traumatikus módon fogja ránk rúgni az ajtót. A politika ugyan továbbra is marad az elhíttetés művészete, de immáron eszközkészlete, technikai repertoárja sokkal gazdagabb. Sőt maga is egyszerre válik ezen technológia hasznélvezőjévé, illetve kiszolgáltatójává és kiszolgálójává.

Lying and Politics

Keywords: politics, lie, self-deception, perverted speech, reality, truth, mass society, social media, fake news, firehose of falsehood, Machiavelli

Lying is an immutable part of human nature, thus a natural occurrence of life. The existence of political lies stems from the self-deceptive nature of humans. Norms of political ethics laid down successively by Sophocles, Plato and Machiavelli allow and require perverted speech, that politics blends with the wrong, given that right can only be protected from wrong with the use of some wrong. Conversely, István Bibó claims that lying in politics is forbidden under all circumstances. But in today's mass society, in the era of fake news we can hardly distinguish fact from fiction. Technological advancement has made it possible to present basically anything as truth or a falsehood. Under such circumstances, it is much harder for a political lie to get exposed. New technologies are successful at spreading falsehoods because of that same self-deceptive nature of humanity. Politics is still the art of making the people believe in something, be it true or false, but the range possibilities for doing so are far wider today than ever before in our history, see the technique referred to as the firehose of falsehood.

Tóth I. János

Fenntarthatóság és népesedés: globalizmus vagy lokalizmus

1. A fenntartható fejlődés

Korunk egyik kulcsszava a fenntartható fejlődés, mely a nyolcvanas évek végén jelent meg a közbeszédben. A klasszikus meghatározás a norvég miniszterelnöknőtől, Gro Harlem Brundtlandtól (1987) származik: a harmonikus vagy fenntartható fejlődés „a fejlődés olyan formája, amely a jelen igényeinek a kielégítése mellett nem fosztja meg a jövő generációit a saját szükségleteinek a lehetőségeitől”.¹ A brundtlandi meghatározás nagy előnye, hogy összekapcsolja a jelent a távoli jövővel, ami a fenntarthatóság lényege. Fontos hozadéka, hogy a növekedés helyett a fejlődést, az életszínvonal helyett az életminőséget, a nagy (*big*) helyett a nagyszerűt (*great*) hangsúlyozza. Ez a felfogás elvi szinten feloldja a véges Föld és a végtelen növekedés igényéből származó ellentmondást – eszerint a növekedésnek nem a fizikai térben és az extenzív paraméterekben, hanem a bölcsesség belső tereiben és az intenzív paraméterekben (pl. hatékonyságban) kell bekövetkeznie.

Egy amerikai közgazdász, Herman Daly (1991) a következő definíciót adta: „a fenntartható fejlődés a folytonos szociális jólét elérése anélkül, hogy az ökológiai eltartó-képességet meghaladó módon növekednénk”.² Az eltartóképesség az ökológia tudományából származó fogalom, mely megmutatja, hogy egy *adott* ökoszisztéma a környezet károsodása nélkül egy adott időszakra, általában egy évre vonatkoztatva maximálisan hány egyedet képes eltartani egy adott fajból. Ahogyan a legtöbb ökológiai fogalom, ez is a lokális populációkra vonatkozik. A kategória kiterjesztése mind a faj (pl. *Homo sapiens*), mind az egyed (pl. az egyes ember) vonatkozásában számos problémát felvet, és figyelembe kell venni az átlagszámítás torzító hatását is, amely elmosza az egyedi különbségeket, ahogyan arra Beck is felhívta a figyelmet. „Aki az átlagra kérdez, már ezzel is kizárja társadalmilag egyenlőtlen veszélyeztető helyzetek létezését. Nem léteznek-e csoportok és életfeltételek, amelyek számára az »átlagban nem aggasztó« ólom- stb. tartalom éppenséggel életveszélyes?”³ A Föld eltartóképességének átlagos túlterheltsége nem sokat mond az egyes régiók túlterheltségéről.

Wackernagel és Rees az eltartóképesség helyett az ökológiai lábnyom fogalmát javasolta. „Az ökológiai lábnyom (ÖL) egy olyan számítási eszköz, mely lehetővé teszi, hogy felbecsüljük egy meghatározott népesség vagy gazdaság erőforrás-fogyasztási és hulladékfeldolgozási

Tóth I. János (1957) – filozófus, egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, Szeged, jtoth@philo.u-szeged.hu

¹ *Közös Jövőnk. A környezet és fejlesztés világbizottság jelentése.* Szerk. Persányi Miklós. Bp. 1987.

² Herman E. Daly: *Elements of Environmental Macroeconomics.* = *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability.* Ed. Robert Costanza. New York, 1991. 32–46.

³ Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom.* Út egy másik modernitásba. Bp. 2003. 35.

szükségeit termékeny földterületben (globális hektár – gha) mérve.⁴ Ez arra a földterületre utal, amely károsodás nélkül meg tudja termelni az aktuális életvitelünkhöz szükséges javakat. A termékeny földterület fogalmát az eltérő természeti potenciállal rendelkező földterületek átlagából képezték, tehát itt is felmerül az egyes és az átlagos különbsége, ugyanakkor az ökológiai lábnyom fogalma már nemcsak a helyi közösségek, hanem az egyes emberek, illetve az egész emberiség fenntarthatóságáról is képes adni valamilyen, bár nyilvánvalóan pontatlan, számszerű adatot.

Közismert, hogy a fenntarthatóságnak nemcsak környezeti, hanem gazdasági és társadalmi vonatkozásai is vannak, a társadalmi fenntarthatóságon belül pedig önálló témakört jelent a népesedés. Fenntarthatósági szempontból a népesedés sokáig túlnépesedési válságként jelentkezett, ahogyan arra Malthus és Ehrlich felhívta a figyelmet. Az utóbbi időben merült csak fel a népességsökkenés, mint a demográfiai válságnak egy új formája. A Nemzeti Fenntartható Fejlődési Keretstratégia a magyar demográfiai helyzetet szintén fenntarthatósági problémának tekinti. „Magyarország népessége veszélyes ütemben fogy.”⁵

2. Az ökológiai hiány megoszlása

Az emberiség környezeti hatása az 1980-as évek közepén érte el a Föld biokapacitását, azóta az *ökológiai hiány* folyamatosan nő. 2010-ben az emberiség ökológiai lábnyoma 50%-kal haladta meg a Föld biokapacitását.⁶ A becslések szerint a 200%-os túllövést (*overshoot*) 2030-ra érzük el. Fontos hangsúlyozni, hogy nemcsak az ökológiai lábnyomunk folyamatos növekedésével, hanem a túllövés miatt a biokapacitás folyamatos csökkenésével is szembe kell néznünk. A Föld biokapacitása jelenleg az 1970-es értéknek csak a 80%-a⁷ – 2013-ban az egy főre eső ökológiai lábnyom 2,8 globális hektár, miközben minden emberre átlagosan 1,5 hektár jut. Ez a deficit is mutatja, hogy több erőforrást használunk és több hulladékot termelünk, mint amennyit a Föld biokapacitása hosszútávon el tud viselni.⁸

Magyarországon (illetve Romániában) az egy lakosra eső ökológiai lábnyom 2,92 (2,71) globális hektár, az ország a rendelkezésére álló biokapacitást személyenként –0,75 (–0,39) globális hektárral használja túl; az emberi fejlettségi index (HDI) értéke pedig 0,843 (0,802), amellyel a 43. (50.) helyen állt 2016-ban.⁹ A legmagasabb ökológiai lábnyomú országok csökkenő sorrendben a következők: Luxemburg –15,82 globális hektár/fő (–14,14 hektár/fő deficit); USA –8,22 (deficit: –4,46); Kuvait –8,13 (–7,58) globális hektárral. Ezzel szemben a világ legkisebb ökológiai lábnyomú országai: Afganisztán –0,79 (deficit –0,3); Banglades

⁴ Mathis Wackernagel–William E. Rees: *Ökológiai lábnyomunk*. Bp. 2001. 21–22

⁵ Nemzeti Fenntartható Fejlődési Tanács: *Nemzeti Fenntartható Fejlődési Keretstratégia*. Bp. 2013.

⁶ Lásd BBC News: *How many Earths do we need?* BBC News <https://www.bbc.com/news/magazine-33133712> (Megtekintve: 2018.06.12)

⁷ Lásd *Living Planet Report*, 2014. WWF. <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2014> (Megtekintve: 2018.06.12)

⁸ Lásd *Global Footprint Network*, 2018. <http://data.footprintnetwork.org/#/> (Megtekintve: 2018.06.12)

⁹ Lásd Wikipedia contributors. *List of countries by Human Development Index*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_countries_by_Human_DevelopmentIndex&oldid=840059401 (Megtekintve: 2018.06.12).

-0,72 (-0,32) és Eritrea -0,49 (ökológiai többlet: +0,88). Az országok többsége ökológiai deficitben van, azaz fenntarthatatlan életformát követ. Ez azt mutatja, hogy nemcsak a gazdag, nagy fogyasztású országok, hanem a szegény országok is lehetnek fenntarthatatlan pályán. A szegény és kis ökológiai lábnyomú országok egyrészt demográfiai okok (népességgrobbanás, magas népsűrűség), másrészt a szegénységből következő környezetpusztító életforma (pl. erdőirtás, túllegettetés, túlhalászás) miatt vannak ökológiai deficitben. Általában elmondható, hogy a magas ökológiai lábnyomú országokban magas a HDI értéke (pl. USA -0,92), míg az alacsony ökológiai lábnyomú országokban (pl. Eritrea 0,42) alacsony a HDI értéke. Egy fontos kivételt jelent Kuba, ahol az alacsony ökológiai lábnyomhoz (1,95 gha/fő), meglepően magas, 0,8-as HDI érték tartozik.

Ökológiai többlettel általában a ritkán lakott, nagy biokapacitású országok rendelkeznek, úgymint Kongó 1,96 (többlet: +9,63 globális hektár/fő); Brazília 3,71 (+5,97), Ausztrália 9,31 (+7,26) globális hektár/fő. Ezek az országok nem belső és immanens, hanem a fentebb említett külső és esetleges okok miatt fenntarthatóak. Vannak azonban olyan országok, amelyek kimondottan törekszenek arra, hogy fenntartható életformát folytassanak, pl. Costa Rica, ahol az ökológiai lábnyom 2,84 gha/fő, bár az ország még mindig ökológiai deficitben, -1,31 gha/fő értékkel.¹⁰

A fenti adatok is jól mutatják, hogy félrevezető, ha csak a világlátagra koncentrálunk. Nyilvánvalóan helytelen azt mondani, hogy mivel a statisztikai értelemben vett „átlagember” ökológiai lábnyoma túl nagy, ezért minden ember, így az Afrikai emberek is csökkentse az ökológiai lábnyomukat. Ez egy jó példa arra, hogy esetenként a globális és a lokális perspektíva más és más eredményre vezet. A környezeti terhelés és az ökológiai hiány szempontjából az emberiség nagyon különböző helyzetű közösségek összességéből áll, és ezt nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

3. Globalizmus vagy lokalizmus

A fenntartható fejlődés uralkodó értelmezése jelenleg a politikai globalizmusra épül. Ennek célja, hogy az emberiség egésze legyen fenntartható egy egységes gyakorlat alapján. Ebből a nézetből az következik, hogy minden egyes embernek erkölcsi kötelessége a viselkedését a globális fenntarthatóság homogén és univerzális modelljéhez igazítani. Véleményem szerint ez hibás álláspont, ezért megfontolásra javaslom a fenntarthatóság lokalista értelmezését.

(1) Globalizáció alatt általában az emberiség szintjén bekövetkező egységesedési, homogenizálódási és univerzalizálódási folyamatot értjük. A baloldali kritikusok (Korten, Stiglitz, Chomsky) különbséget tesznek az általában vett globalizáció és a globalizáció jelenlegi formája között. Az előbbit üdvözljük, míg az utóbbit – amit a neoliberalizmus elvei és a nagytőke érdekei határoznak meg – elutasítják.

A neoliberais alapokon álló globalizálódási folyamatban meghatározó szerepet játszanak a szabadkereskedelmi egyezmények, a választott bíróságok és a multinacionális vállalatok érdekei. A világ vagyonának meghatározó részével rendelkező nagytőkék kis csoportja rendkívüli befolyással bír, és arra törekszik, hogy megszabaduljon az utolsó korláttól, a demokratikus

¹⁰ Lásd Wikipedia contributors. *List of countries by Ecological Footprint*.
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_ecological_footprint (Megtekintve: 2018.06.12).

(nemzet)államtól. A többség (99,9%) és így a munkavállalók érdekeit képviselő demokratikus berendezkedés és a nagytőkés elit (0,1%) érdekei között nyilvánvalóan éles ellentét van, amely már régóta nemcsak a munkabér értékéről szól. Természetesen a nagytőke a közbeszédben nem a speciális érdekeit – a tőke szabadsága, az olcsó munkaerő bevándorlása – hangsúlyozza, hanem olyan univerzálisnak feltüntetett értékeket népszerűsít, mint a nyílt társadalom vagy az átjárható határok. Az osztályharc kimenetele szempontjából fontos kérdés, hogy a média és a politikai elit a nép vagy a nagytőke oldalára áll. A környezetvédők a neoliberais globalizációt ellenzik, bár a többségük az államok szuverenitására épülő rendszert is elutasítja.¹¹

Véleményem szerint a globalizáció minden formája ellentétes a fenntartható fejlődéssel, hiszen a globalizáció az emberiség homogenizálódását, s azon belül a nyelvek, kultúrák és életformák eltűnését eredményezi. Ökológiai szempontból az élet – fajok és populációk – sokszínűsége jó, míg azok egyformasága rossz állapotot jelent. Tehát a globalizáció humánökológiai szempontból egy degenerálódási folyamat, mert szükségképpen csökkenti az emberiség sokszínűségét. Sajnos a globalizációnak vannak elkerülhetetlen – technikai, kommunikációs és nyelvi – vonatkozásai, amelyek szinte természeti szükségszerűséggel következnek be, éppen ezért szükséges, hogy az erkölcs, a kultúra és a politika mindent megtegyen az emberiség sokszínűségének a fennmaradásért.

Érdekes, hogy a globalisták egyszerre állítják azt, hogy a globalizáció egy homogenizálódási folyamat, illetve azt, hogy a globalizáció növeli a sokszínűséget. Tehát *a globalizáció egy olyan homogenizálódási folyamat, amely növeli a sokszínűséget*. Ez a kijelentés nemcsak tényszerűen, hanem formálisan is inkonzisztens, tehát hamis. A homogenizálódás *a priori* azt jelenti, hogy csökken a diverzitás. Vegyük például a Nyugat-Európa nagyvárosait sújtó tömeges bevándorlást. Ez természetesen nem növeli, hanem csökkenti a világ nagyvárosainak a sokszínűségét, hiszen felszámolja ezeknek a tereknek a speciálisan európai jellegét.

(2) A fenntartható fejlődés lokalista értelmezése szerint a fenntarthatóságnak – a konkrét lokális viszonyokhoz alkalmazkodva – különböző formái és gyakorlatai lehetnek, amelyeket helyi, maximum állami szinten lehet és kell megvalósítani. A fenntarthatóság lokalista értelmezése az egyes ember morális feladatává elsősorban azt teszi, hogy a saját politikai közönségének a fenntartható fejlődésére törekedjen. Ez az értelmezés természetesen nem tekinthet el a globális folyamatoktól, hanem azok ismeretében cselekszik. „Gondolkodj globálisan, cselekedj lokálisan!” E felfogás szerint az emberiség csak úgy válhat fenntarthatóvá, ha minden egyes lokalitás fenntarthatóvá válik. Ennek megvalósulásra a demokratikus alapokon álló nemzetállamokban sokkal nagyobb esély van, mint a demokratikus deficittel küzdő globális birodalmakban. Az Európai Uniót már most is jellemzi a demokratikus deficit problémája, ennek mértéke pedig a politikai globalizmus eredményeképpen egyre nagyobb lesz.

A fenntarthatóság lokalista értelmezésének több előnye is van. Egyrészt csak ez teszi lehetővé azokat a sokszínű, lokalitásonként eltérő, fenntartható gyakorlatokat, amelyek messzemenően figyelembe veszik a helyi közösségek kulturális, környezeti és demográfiai sajátosságait. Másrészt mindig a lokalitás rendelkezik a legpontosabb tudással saját magáról és így csak ennek van esélye arra, hogy megtalálja a fenntarthatóságát biztosító legjobb helyi gyakorlatot.

¹¹ Vö. Mohamed El-Kamel Bakari: *Globalisation and Sustainable Development: False Twins?* New Global Studies VII(2013) 3. sz.

A lokalitás szerepét több munkájában is hangsúlyozza Lányi, aki egyik művében így fogalmaz: „Az ökológiai politika »röghöz kötött« – személyes jelenléthez, helyismerethez.”¹²

Alkalmazzuk a fenti megfontolásokat arra az aktuális kérdésre, hogy az Európai Uniónak a fenntartható állapotot a politikai globalizálódás vagy a lokalizálódás útján kellene-e megvalósítania. A fenntartható fejlődés globalista értelmezői az Európai Unió politikai globalizálódását – vagyis az Egyesült Európai Államok kialakulását – szorgalmazzák a vezető európai országok irányítása mellett. Ez az út azonban a már említett problémákat (az egységes fenntarthatósági modell bürokratikus kikényszerítése, a kisebb európai országok gyarmatosítása, a demokratikus deficit növekedése stb.) hozza magával. Ráadásul ebben az esetben az Európai Unió megmaradna a jelenlegi, fenntarthatatlan állapotában, a problémákat pedig más régiók és országok erőforrásainak a bevonásával kompenzálná. Erre jó példa, hogy az Európai Unió magállamai a demográfiai hanyatlásukat a környező országok népességének elszívásával ellensúlyozzák.

Európában a fenntarthatóság szempontjából is óriási különbségek vannak az egyes nemzetek és régiók között. Az adott közösség kulturális hagyományaihoz és a környezeti feltételeihez igazodó legjobb fenntarthatósági gyakorlatokat csak lokális szinten (helyi, regionális, állami) lehet kidolgozni. A környezeti gondolkodás mindig is hangsúlyozta a lokalitást és a regionalitást, amit a fenntarthatóság esetében is érvényesíteni kell. Az Európai Unió csak úgy válhat kizsákmányolás- és gyarmatosításmentes módon fenntarthatóvá, ha minden egyes régiója és nemzete fenntarthatóvá válik. Ehhez pedig az szükséges, hogy minden egyes nemzet rendelkezzen a saját fenntarthatóságának a megteremtéséhez szükséges szabadsággal.

4. Demográfiai különbségek

Az emberiség jelenlegi demográfiai helyzetét két fontos paradoxon is jellemzi. Egyrészt egyszerre nő az emberiség lélekszáma és csökken a termékenységi arányszáma. A látszólagos ellentmondás oka elsődlegesen az, hogy a termékenységi arányszám nem a jelen, hanem a jövő népességszámával korrelál. A világ népessége elsődlegesen azért növekszik, mert korábban nagyon magas volt a termékenységi arányszám. Az éves növekedés mértéke azonban gyorsan lassul, párhuzamosan a termékenységi arányszám csökkenésével. Vannak olyan számítások, amelyek szerint az emberi faj népességének a növekedése csak 2050-ig fog tartani.¹³

A másik fontos sajátossága a jelenlegi demográfiai helyzetnek, hogy az összesített termékenységi átlagszám jelentős regionális különbségeket takar. A kontinensekre és a nagyobb földrajzi egységekre jellemző termékenységi arányszám csökkenő sorrendben a következő: Afrika 4,6; Nyugat-Ázsia 2,8; Amerika 2,0; Kelet Ázsia 1,8; Európa 1,6 és Dél-Európa 1,4 gyerek/nő (PRB 2017).¹⁴

¹² Lányi András: *Az ökopolitika és hagyomány*. Ökotáj XXXI–XXXII(2003). 93–100.

¹³ Lásd Plataforma SINC: *A model predicts that the world's populations will stop growing in 2050*. Science Daily 2013 április 4. <www.sciencedaily.com/releases/2013/04/130404072923.htm>.

¹⁴ Lásd Population Reference Bureau: *2017 World Population Data Sheet*. <http://www.prb.org/Publications/Datasheets/2017/2017-world-population-data-sheet.aspx>

A fenti adatok is jól mutatják, hogy félrevezető, ha csak a világlátagra koncentrálnak, hiszen az csak egy statisztikai paraméter.¹⁵

Demográfiai szempontból Afrika és Európa jelenti a két végletet. Steve Sillers a világ legfontosabb grafikonjának minősítette az Afrika és Európa lélekszámának a változását bemutató ábrát.¹⁶ A múlt század közepén Európa lakossága (500 millió) durván kétszer akkora volt, mint Afrika lakossága. A két kontinens népessége 1995-ben vált egyenlővé, úgy hétszázmilliós népesség mellett. Az afrikai népességrobbanás azóta töretlenül folytatódik, és 2016-ban elérte az 1,2 milliárdot. Az előrejelzés a 21. század végére több mint négy milliárdos afrikai népességgel számol. A fekete kontinens népessége jelenleg több mint két százalékkal növekszik, így az éves növekedés majdnem harmincmillió, azaz három év alatt kilencvenmillió fő. 2010 és 2035 között Afrikában 450 millióan lépnek be a munkaerőpiacra, miközben lehetetlen ennyi új állást teremteni. Ezzel párhuzamosan ebben a régióban gyorsan csökken az egy főre jutó bruttó nemzeti jövedelem (GNI).

Az Európai Unió népessége 1990 és 2017 között 9%-kal nőtt, ezen belül azonban jelentős eltérések vannak. Éles választóvonal húzható az EU régi és új tagországai között. Az EU-15 országokban a népesség átlagosan 12%-kal nőtt, míg az EU-13-ban átlagosan 7%-kal csökkent a népesség. A német nyelvterület országokban mért 7%-os népességnövekedés döntően a bevándorlás miatt következett be.¹⁷

Ha egyénileg vizsgáljuk az egyes országokat, a következő adatokat olvashatjuk. A legnagyobb mértékű népességnövekedést az elmúlt 27 évben Luxemburgban mérték (56%), de szintén jelentős népességnövekedés volt még Írországon (36%), Norvégiában (24%) és Spanyolországban (20%). A legnagyobb mértékű népességcsökkenés Lettországon volt (–27%), továbbá Romániában (–15%) és Magyarországon is jelentős volt a csökkenés (–6%). Itt érdemes kitérni a gyermektelen emberek magas és növekvő számára. Az EU-28-ban az 1976-ban született gyermektelen nők aránya statisztikai átlagban 19%. Ennél magasabb értéket találunk Spanyolországban (25%), Görögországban (24%) és Németországban (21%), illetve ennél lényegesen alacsonyabb értéket látunk Csehországban (12%), Svédországban (13%) és Franciaországban (15%). Az átlagos értékhez közeli értéket mutat Magyarország (18%) és Románia (16%).

Az Európai Unióban a születési és a halálozási adatok különbsége, vagyis az ún. természetes szaporodás átlaga 0 ezrelék (2016), de itt is jelentős a szórás. A legmagasabb érték Írországot jellemzi (7 ezrelék) és Franciaországban, valamint Svédországban szintén magas (3 ezrelék). Ezzel szemben a természetes fogyás Litvániában a legnagyobb (–4 ezrelék), magas értéket mutat még Magyarország és Románia (–3 ezrelék).

Az EU-28 esetében a nettó bevándorlás mértéke 2 ezrelék (2016). A legmagasabb a bevándorlási arány Máltán (20%), de magas érték jellemzi még Svédországot (12%), Ausztriát (8%) és Németországot (6%) is. A kivándorlási arány Litvániában a legmagasabb (–10%), de

¹⁵ Vö. A. Sauvy: „*Le faux problème*” de la population mondiale. Population vol. 4, no. 3. pp. 447–462. [English translation: Alfred Sauvy on the World Population Problem: A View in 1949. Population and Development Review 16(1990), no. 4. 759–774.]

¹⁶ Vö. Steve Sillers: *The World's Most Important Graph*. 2015. <http://www.unz.com/isteve/the-worlds-most-important-graph/>

¹⁷ Lásd Vienna Institute of Demography (VID) and International Institute for Applied Systems Analysis (IIASA): *2018. European Demographic Datasheet 2018*. Bécs 2018. www.populationeurope.org

magas kivándorlás jellemzi Romániát (–7%) és Horvátországot (–5%) is. Magyarországon a kivándorlás mértéke –1%.¹⁸

Magyarországon évente 35-40 ezer fővel csökkent a népesség. Eredményes beavatkozás hiányában a lakosság száma 2060-ra 7,9 millióra, 2100-ra pedig 4,5 millióra apad, zömmel idős emberekre. Mindez együtt jár a kreativitás, a termelékenység, a versenyképesség és a gazdasági növekedés csökkenésével, továbbá a munkaerőhiány, az eltartottak és az adók növekedésével, azaz a társadalom lassú agóniájával.

A fenntarthatóság szempontjából az a kívánatos, ha egy politikai közösség lélekszáma viszonylag állandó, és a közösség környezetterhelése nem haladja meg a terület ökológiai eltartóképességét, tehát a fenntarthatóságnak van egy demográfiai és egy környezeti feltétele. A továbbiakban korlátozzuk a figyelmünket a viszonylag állandó népességszámra, amelynek az az előfeltétele, hogy a közösségben a termékenységi arányszám tartósan kettő körül legyen.

5. Globális válasz: sokkal több bevándorló

Ahogy a fenntartható fejlődés általában, úgy specifikusan az európai népesség fenntarthatósága is kétféle úton biztosítható: globálisan vagy lokálisan. A globális választ a folyamatos és tömeges bevándorlás, míg a lokális választ a termékenységi arányszám kettes értékűre emelése biztosítja. A demográfiai tétel problémájára csak ez a két válasz adható: sokkal több bevándorló vagy sokkal több gyerek, tertium non datur. A poszthumanisták szerint a távoli jövőben majd lehetségessé válhat egy harmadik opció is, az élettartam jelentős mértékű meghosszabbítása, jelenleg azonban ez az alternatíva még nem létezik.

Az Európát sújtó demográfiai tételre tehát az egyik válasz a tömeges bevándoroltatás. Természetesen a gazdag országok mindig bevándorlási célországok voltak a szegény országokban élők számára. Erre a migrációs nyomásra a gazdag országok többsége, például az USA, Ausztrália, Új-Zéland szigorú bevándorláspolitikával válaszol. Ezzel szemben Európa gazdag országai – nem kis részben demográfiai okok miatt – megengedőbb bevándorláspolitikát folytattak az utóbbi évtizedekben, sőt a 2015-ben kibontakozó Európai migrációs válság ideje alatt Németország megnyitotta a határait, és a Willkommenskultur politika jegyében mindenkit befogadott.

Merkel és az Európai Bizottság nyilvánvalóan úgy számolt, hogy a beáramló muszlim fiatalok sokasága csökkenti a munkaerőhiányt, javítja az aktív dolgozók arányát, és megállítja az Európai Unió elöregedését. Ezért nemcsak humanitárius tettek, hanem demográfiai és gazdasági szempontból is hasznos cselekedetnek tűnt a szírek és általában az arabok meghívása Németországba és az Európai Unióba. Ezek a vezetők feltehetően azzal számoltak, hogy a magországok számára felesleges bevándorlókat az Európai Unió periferikus országai között szét tudják osztani. Ez az elképzelés azonban nem működött, mert a migránsok nem hajlandók a szegényebb országokba költözni, ráadásul ezek az országok sem hajlandók befogadni őket.

Úgy tűnik, hogy a német, illetve az európai vezetők nem számoltak a ténnyel sem, hogy az emberek nemcsak számossággal, hanem kulturális meghatározottsággal is rendelkeznek.

¹⁸ Uo.

A nyitott határoknak és a tömeges bevándoroltatásnak a problémái ma már könnyen azonosíthatók. Egyrészt a bevándorlókkal együtt nagy számban érkeznek bűnözők és terroristák, másrészt a beérkező muszlim fiatalok többsége nem akar vagy nem tud elhelyezkedni, vagyis nem az eltartók, hanem az eltartottak arányát növelik, azaz a bevándorlás nem javítja, hanem tovább rontja az eltartási rátát. Harmadrészt ez a politika egyre nagyobb valószínűséggel vezet a kultúrák huntingtoni értelemben vett összezapásához.

Az idegen bevándorlók és az őshonos bennszülöttek közötti együttműködés nehézségét legtisztábban a közös nyelv hiánya mutatja. Mivel a muszlim bevándorlók más nyelven beszélnek, mint az őshonos európaiak, ezért a feleknek még az együttműködés lehetősége sem áll rendelkezésre. A helyzetet tovább nehezíti, hogy az együttélést nemcsak a nyelvi nehézségek akadályozzák, hiszen a nyelvi különbségek elvileg kezelhetők, ha az etnikumok lényegében hasonló kulturális kódokat követnek, ahogy azt Svájc, Kanada vagy éppen Luxemburg példája is mutatja. A nyelvi különbségeknél sokkal súlyosabb problémát jelent a kulturális szabályok, kódok és értékek különbözősége. Egy új nyelv megtanulása nem követeli meg a régi nyelv törlését, viszont az európai kultúra alapvető (fundamentális jellegű) kódjait és értékeit csak akkor tudja követni a bevándorló, ha feladja a saját normáit és értékeit. A kulturális különbségek (pl. öltözködés, táplálkozás, udvarlás) lehetnek másodlagos jelentőségűek, vagyis olyanok, amelyek megnehezítik, de elvileg nem teszik lehetetlenné a felek között az együttműködést, a kultúra magját azonban olyan alapvető normák, kódok és értékek jelentik, amelyek feltétlen érvényességűek. Ide tartoznak például az ígérethez, az erőszakhoz, a munkához, a másik nemhez, az államhoz, az adófizetéshez való viszony, valamint az, hogy a felek milyen jogrendszer tekintenek legitimnek. Ahogyan nem képzelhető el az, hogy a közlekedés fundamentális szabályai különbözzenek, ugyanúgy nem képzelhető el az sem, hogy míg az őshonos lakosság a nemek egyenlőségét és a monogám házasságot, addig az idegenek a nők alacsonyabbrendűségét és a poligámiát tekintsek normának. Az sem lehetséges, hogy egy politikai közösségen belül az őshonos európaiak a vitás ügyeiket a polgári törvénykönyv, míg a bevándorlók egy másik jogrendszer, például a saria segítségével oldják meg.

A bevándorlási válság eredményeképp az Európai Unióban megszűnt a fundamentális jellegű kulturális kódoknak és szabályoknak az egysége. Erre a kulturális válságra logikailag csak a következő válaszok adhatók: vagy a muszlimok alkalmazkodnak az európai normákhoz, vagy az őshonos európaiak idomulnak a muszlim értékekhez; ennek egyik lehetséges módja pedig a polgárháború, ahol a felek erőszakosan próbálják meg érvényesíteni a saját kulturális kódjaikat. További lehetőséget jelent a szegregáció, vagyis a politikai egység felbomlása. Elvileg az sem zárható ki, hogy a szemben álló felek egy új, egy harmadik kultúrát és identitást alakítanak ki.

Az európai migrációs válság az integráció szempontjából a lehető legrosszabb szcenárió szerint zajlik, ugyanis a bevándorlók egyetlen kultúrkörből származnak. Ezért a befogadó országokban élő muszlim bevándorlók nagy tömegei nem kényszerülnek rá arra, hogy integrálódjanak, hiszen továbbra is tudják használni az anyanyelvüket, és gyakorolhatják a saját kulturális kódjaikat, szabályaikat, megőrizhetik az identitásukat. Így nemcsak ők, hanem még a gyerekeik sem fognak integrálódni. Közismert, hogy a muszlim bevándorlók második és harmadik generációja, ha lehet, még ellenségesebb az európai értékekkel szemben, mint maguk a bevándorlók. Ennek a helyzetnek az elsődleges következménye a párhuzamos társadalmak kialakulása, ami törvényszerűen vezet a közös muszlim identitás megerősödéséhez, majd a

muszlim bevándorlók és az őshonos európai lakosság közötti bizalmatlanság növekedéséhez. Végül a két tábor sodródik a tipikus vagy atipikus polgárháború felé.

A fentiekből az is következik, hogy Európa demográfiai problémáit – elöregedés, munkaerőhiány, népességcsökkenés – a tömeges muszlim bevándorlás nem oldja meg, sőt az orvosolandó problémáknál súlyosabb kockázatokat – bűnözés, terrorizmus, szegregáció, polgárháború – hordoz. A demográfiai téle jobb választ jelent a Visegrádi országok megközelítése, amely elsődlegesen az őshonos lakosság gyermekvállalásának az ösztönzésére épül. Ez persze nem zárja ki a különböző kultúrkörökből származó bevándorlók szelektív befogadását. Itt jegyzem meg, hogy egy sikeres betelepítés esetében a népességcsere Kelet-Európában sokkal gyorsabban bekövetkezne, mint Nyugat-Európában, ugyanis a kivándorlás és a rövidebb élettartam miatt Kelet-Európa demográfiai szempontból sokkal rosszabb helyzetben van, mint Nyugat-Európa.

6. Lokális válasz: sokkal több gyerek

Sokan a demográfiai folyamatok szükségszerűségét és végzettségét hangsúlyozzák. A „Demography is destiny” mondás kétféleképp is értelmezhető: a demográfiai folyamatok meghatározzák vagy sorsszerűen határozzák meg egy közösség jövőjét. Az előbbi értelmezéssel egyetértek, míg az utóbbit vitatom. A népesedési folyamatok nem természeti szükségszerűséggel végbemenő folyamatok, ahogyan, mondjuk, a kontinensek mozgása, amit csak elszenvedhetünk, de semmilyen módon nem befolyásolhatunk. A népesedési folyamatok mögött többnyire tudatos megfontolások állnak. Nehezen szabályozhatóvá az teszi a folyamatot, hogy itt sokmillió egyéni döntés adódik össze, ám mégis tudatos döntések sokaságáról van szó, amit a társadalom, illetve a kormányzat a peremfeltételek módosításával elvileg befolyásolhat.

Ahogyan azt a dialektika is hangsúlyozza, a népesség lélekszámában és összetételében bekövetkező mennyiségi változások egy bizonyos mérték felett minőségi változásba, fejlődésbe vagy romlásba csapnak át. Erre jó példa az Európában zajló demográfiai tél, amely kezdetben csak mennyiségi változást okozott, de mára már a populáció kollektív, elsődlegesen életkori összetételének az átalakulását eredményezte.

Egy közösség a népesedési folyamatok megítélésével kapcsolatban két súlyos hibát követhet el: nem veszi komolyan, vagyis negligálja azt, vagy pedig fatalista módon viszonyul hozzá. A gyakorlati végeredmény mindkét esetben ugyanaz: a szükséges intézkedések elmulasztása. Például Magyarországon kezdetben szinte mindenki komolytalannak minősítette Fekete (Agyalá)Gyula és más szerzők aggodalmait. Napjainkra már inkább az a fatalista álláspont került előtérbe, hogy a születési számokat nem lehet növelni, mivel az embereket semmilyen módon sem lehet rávenni arra, hogy több gyereket vállaljanak. Mindkét álláspont hibás.

Egyrészt az alacsony születési szám nem egy parciális jelentőségű, „népies” téma, hanem az ország jövője szempontjából a legfontosabb közügy. A demográfiai folyamatok természetesen pártsemlegesek. Ha nem tudjuk megállítani a népességfogyást, akkor az eltartók és az eltartottak aránya végzetesen eltolódik, ami a nagy ellátórendszereket (nyugdíj, egészségügy, oktatás) is maga alá temeti. Az eltartandók arányának a növekedése, az emelkedő adók és a

romló életfeltételek pedig még a kivándorlást is felerősítik, és ezek a kedvezőtlen demográfiai folyamatok mindenkit negatívan érintenek.

Másrészt a születési számok befolyásolása nehéz, de nem lehetetlen feladat, amit Oroszország példája is igazol. Az ország demográfiai helyzetét sokáig az „orosz kereszt” fogalmával jellemezték, mivel a 1980–2000 között gyorsan csökkenő születési szám és a drámai mértékben megemelkedett halálozási szám összefüggéseit ábrázoló grafikonok egy kereszt alakját mutatták. Ebben az időszakban a termékenységi arányszám az 1988-as 2,12 gyerek/nő értékről 1997-re 1,22-re csökkent. A problémát érzékelve az orosz kormány különböző pronatalista intézkedéseket vezetett be, amelyeknek köszönhetően 2015-re a termékenységi arányszám 1,75 gyerek/nő értékre emelkedett. Az intézkedések hatására a lakosságszám már 2009-től növekedésnek indult, sőt, 2013 és 2015 között már a népesség természetes – migráció nélküli – növekedése is megjelent. A magyar példa is azt mutatja, hogy a termékenységi arányszámok növelhetők: 2010-ben a termékenységi arányszám 1,2 volt, de azóta folyamatosan emelkedik és most 1,5 gyerek/nő.

Egy populációban a termékenységi arány logikailag kétféleképp növelhető. Minden termékeny korú ember eggyel több gyereket vállal, vagy néhányan nagyon sok gyerekkel vállalnak többet. Az ideális megoldás az lenne, ha minden termékeny kelet-európai ember vállalna még egy gyereket. Törekedni kell annak az összefüggésnek a tudatosítására, hogy az ember halandó, ezért a fennmaradás érdekében mindenkinek fel kell nevelnie két-három gyereket. Ahogy az ember alapvető létfeladatai közé tartozik, hogy dolgozik, és részt vesz a javak újratermelésében, úgy az is minden embernek – nemcsak a nőknek, hanem a férfiaknak is – alapvető feladata, hogy két-három gyereket felneveljen. Ezt a kötelességet elsősorban az élet, jelesül az élet mulandó mivolta alapozza meg. Egy ilyen felismeréshez azonban hosszú idő kell, hiszen a jelenleg uralkodó narratíva szerint az embernek nincs ilyen kötelessége.

Rövid távon a 2,1-es termékenységi átlag csak a másik úton biztosítható, nevezetesen, ha kevesen vállalnak sok gyereket. Mivel a kelet-európai társadalmakban még mindig vannak olyan fiatalok, akik sok gyereket szeretnének, ezért a társadalomnak intézményes formában támogatni kellene őket ebben a törekvésükben. Ha ezek a fiatalok sok (5+) gyereket szülnének és nevelnének, akkor ez statisztikai átlagban biztosítaná az ideális termékenységi rátát.

A kelet-európai kormányok, sőt a szakértők többsége is még mindig abban a hitben él, hogy a népesség egyszerű reprodukcióját biztosító 2,1 gyerek/nő termékenységi arányszám a háromgyerekes nők, illetve emberek arányszámának a növelésével érhető el. Sajnos ez a hit gyakorlatilag téves, mivel nagyon magas a gyermektelen nők aránya. A már idézett felmérés szerint Magyarországon az 1976-ban született nők 18%-a gyermektelen.¹⁹ Egy közelmúltban publikált hazai kutatás ennél sokkal rosszabb képet mutat. A kutatás szerint a 35-44 éves korosztályban a gyermektelenek aránya 41%, továbbá ennek a kohorszának az egynegyede szeretne még gyereket vállalni.²⁰ Mindez azt jelenti, hogy a gyermektelenek arányszáma várhatóan 30% körül lesz ebben a korosztályban. Mindkét kutatást figyelembe véve, optimista módon vegyük a gyermektelenek arányát 20%-nak. Ráadásul az egygyermekesek aránya 35%, ami szintén megdöbbentően magas.

¹⁹ Lásd Vienna Institute of Demography.

²⁰ Lásd KDNP (2017): KDNP demográfiai felmérése. KDNP.hu 2017 október 19. <https://kdnp.hu/kdnp-segiteni-szeretne-gyermekvallas-megkonnyiteseben>

Az átlagszámítás segítségével könnyen kimutatható, hogy ilyen feltételek mellett a 2-es termékenységi arányszám a háromgyerekes családmodellel már nem érhető el, ugyanis egy gyermektelen nőt csak két háromgyerekes nő tud kompenzálni. Azaz 20%-nyi gyermektelen nő mellé 40%-nyi háromgyerekes nő kell, hogy kijöjjön a kettes termékenységi átlag. Ha figyelembe vesszük az egygyerekesek magas arányszámát is, akkor a kettes termékenységi arányszámhoz a nők 75%-nak kellene három gyermeket vállalnia, ami gyakorlatilag lehetetlen.

Ezzel szemben egy hatgyerekes nő már két gyermektelen nő esetében is biztosítja a 2-es termékenységi arányszámot. Tegyük fel, hogy az egygyermekeseket a háromgyerekesek kompenzálják. Ebben az esetben az ideálisnak tekinthető 2-es termékenységi arányszám már úgy is biztosítható, ha a nők 10%-a 6 gyermeket vállal.

Felmerül a kérdés, hogy hogyan lehet ösztönözni a nőket, illetve a férfiakat arra, hogy öt vagy annál több gyermeket vállaljanak? Az első és legfontosabb lépés az, hogy a közvéleményben tudatosítsuk, hogy a kelet-európai demográfiai tél rövid távon az 5+ gyerekes családok nélkül nem oldható meg. Emellett persze arra is szükség van, hogy a társadalom intézményes formában segítse a nagyon sok gyermeket vállaló párokat. Ennek megfelelő módja lenne a főállású szülőség intézményének a bevezetése.²¹

Sustainability and Population: Globalism or Localisms

Keywords: ecologic footprint, demography, immigration, fertility rate, Eastern Europe

Today, sustainable development is very closely linked to neoliberal globalism that threatens with giving big capital excessive amounts of power. Moreover, globalization leads to the homogenization of mankind, that is, to the disappearance of languages, cultures and lifestyles, therefore it must be avoided. The only way to preserve the diversity of mankind is through achieving sustainability at local levels. Sustainability has demographical aspects as well – the overpopulation that characterizes Africa is just as unsustainable as the depopulation that is typical for Europe. For European nations, there are two ways to ensure stability in terms of population size: the global way (letting in more immigrants) and the local way (higher birth rates). The global solution is once more wrong – immigrants coming in large masses cannot be integrated. The ideal solution would be for everyone to bear 2-3 children, but the process would require a complete transformation of the general social attitude. The process would take place much faster and it would be easier if 10-15% of the couples, respectively of the women in childbearing age would undertake the task of giving birth and raising at least 5 children and the necessary framework could be the implementation of a new institution, that of full-time parenthood as a form of employment.

²¹ Vö. Tóth I. János: *A New Pro-Natalist Tool: Parenthood as a Form of Public Employment. = Ethics of Emerging Biotechnologies*. Eds. M. Sinaci & S. L. Sorgner. Trivent Publishing, Bp. 2018. pp. 164–178.

Kovács Attila

Totális fogyasztás és értéktudat a boldogság labirintusában

A totális fogyasztás szubsztancionalizmusának küszöbén

Tévedés azt gondolni, hogy a fogyasztás a kiváltságos anyagi helyzetű egyének gyakoribb időtöltése, és hogy kizárólag anyagi természetű folyamat. Mindez beletartozik ugyan a szó hagyományos értelmébe, de távolról sem meríti ki érvényességi területét. Két okból sem megfelelő a fogyasztást a fogyó dolgok irreverzibilis interiorizálásaként érteni.

Az első ellenvetést magából a „fogyasztói társadalom” jelzős szó szerkezetből vezetjük le. Itt nem olyan makrostrukturális közösségről van szó, amely időnként vagy akár a megélhetés céljából fogyaszt. Egy ilyen szintű fogyasztásnak alig lenne kulturális relevanciája, kevéssé határozná meg a társadalom szellemi arculatát. Filozófiai relevanciával sem rendelkezhetne, hiszen az emberek egzisztenciális késztetések hatására mindig is fogyasztottak. Ellenben mihamarabb a fogyasztás fundamentális létkarakterisztikumává válik, meghatározva a társadalom szellemiségét, értékrendjét, az többnek tekinthető a fizikai létet biztosító mechanizmusnál. A fogyasztói társadalom a fogyasztás révén és során egzisztál, szüntelen interiorizálási folyamatban találja és érti meg magát, de legtöbbször a folyamat kulturális relevanciájának megértése nélkül. A fogyasztás általi önmegértés lehetetlen volna, ha a mai emberiség kizárólag a túlélés materiális előfeltételeit venné igénybe. Ez természetszerű jelenség, amely – mint említettük – filozófiailag érdektelen. Tovább mennyiségi korlátokba is ütközne; a gyakorlatilag határtalan materiális fogyasztási folyamat ontológiailag paradoxális: hamarosan felemésztené a fogyó tartalékot, és kiüresedése után a létezését számolná fel. Tehát a korlátlan fogyasztás jelenségét nem az anyagi, hanem a szellemi-kulturális szférában kell keresnünk.

A kulturális termékek fogyaszthatósága önmagában egy külön vizsgálódás tárgyát képezhetné. A fizikailag elfogyó anyagi javak fogyasztásával ellentétben a kulturális termék nem fogy el, bármennyien részesüljenek is benne.¹ A hiányállapot kielégítési potenciálja is relatív, vitatható (egy tévéadás, könyv, film stb. érthetősége, maradandó lelki lenyomata egyénenként eltérő). Van, aki közvetlen belső késztetés hatására, a külsőségek terén való semmiféle kive-

Kovács Attila (1974) – filozófus, PhD, egyetemi adjunktus, Transilvania Egyetem, Brassó, kovattila@yahoo.com

¹ A szellemi természetű kulturális alkotások fogyaszthatósága felől tekintett *totális fogyasztás* kategóriája több problémát eredeztet. Először is hitelteleníti az elhasználódás értelmében vett, klasszikus fogyasztáskonceptiót. Amíg a materiális fogyóeszköz a hiányállapot megszüntetésének árán elveszti ontikus egzisztenciáját, létét, addig a szellemi dolog ontikus értelemben soha nem fogyhat el, holott az intellektuális szükségletet maradéktalanul kielégíti. A hiányérzetek is másképp reagálnak az anyagi és a szellemi termékekre: az előbbieket kielégítését könnyen újak keletkezése követheti, míg az utóbbiak nemcsak „csillapító” hatásúak, hanem lényegileg meghatározzák az egyént.

tülés igénye nélkül részesedik a rendszerint figyelmesen, előzetes tapasztalaton alapuló preferencia alapján szelektált alkotásokban. Van, aki csak véletlenszerűen, különösebb elvárások nélkül kerül kapcsolatban ezekkel. A tulajdonképpeni szellemi fogyasztás indítéka nem lehet véletlenszerű és a pusztán időtöltés ingyenességében kifejeződő opció. A kultúra fogyasztása akkor tulajdonképpeni fogyasztás, ha a fogyasztó alany tudatosan, szelektíven viszonyul a fogyasztandó értékekhez. Ez esetben a folyamat finalitását nem az interiorizált értékek fizikai értelemben vett eltűnése, hanem a magában a fogyasztó szubjektumban lejátszódó szellemi-intellektuális átváltozás, gazdagodás, tapasztalatszerzés és informálódás, a kétségek feloldódása vagy újabbak jelentkezése, a más helyzetével való azonosulás, a saját létállapot érzelmi elviselhetővé tétele stb. képezi vagy képezheti.

A szellemi értékek régiójába jelentős mértékben áthelyeződő fogyasztás lehetővé teszi a fenomén kiteljesedését; a technikai lehetőségeknek köszönhetően elvileg bárki bármikor a képzel, vágyott létállapotot illuzórikusan, ugyanakkor példaszerűen bemutatott, a tévéadások, magazinok által terjesztett sajtótermékek mesterséges életképeivel azonosul. A tömegmértéti fogyasztás nem tesz kivételt, és nem hagy maga után maradékot. Még a szerény anyagi potenciállal rendelkezők is ipari mennyiségben fogyasztják a tömegkultúra jólétért felelős termékeit. A fogyasztói társadalomban nem lehet nem fogyasztani, hiszen minden a valóság határait szétfeszítő transzparenciáig, jelenidejűségig, szubjektív érthetőségig szelídített virtuális közegben bontakozik ki.

A „totális fogyasztás szubsztancionalizmusán” magát a posztmodern kultúránkra jellemző, kiterjesztett komzumattitűdöt értem. A globális rendszer tekintélyének alárendelt fogyasztás immár nem korlátozódhat a materiális szférára, hanem – ennek mintájára – kiterjed a szellemi alkotások világára is. Sőt az anyagi-szellemi termékek kettősségében általában az utóbbira helyeződik a hangsúly. Információkat, képeket, üzeneteket, eszméket és ígéretek fogyasztunk. Mihelyt a választási kampány során elhangzó politikai ígérlet kézfoghatóbb, fogyaszthatóbb, megbízhatóbb az elmúlt négy év eredményeinél, a választó közönség hajlamosabb a „szavakat” fogyasztani. De csak amíg nem adódnak még újabb eszmék. Igazat kell adnunk Baudrillardnak: abban a szférában, melyet „kiterjesztett fogyasztásnak” nevezhetünk, a reklám helyettesíti a dolgot, az ígérlet az intézkedést, a program a konkrét jólétet.

Ennek következménye az ontológiai rend átszerveződése: a fogyasztható valóság az autentikus létezés, és ami egyszer fogyasztható, az léttel telített.

Értéktudat a felszabadult vágyak fluxusában

A fogyaszthatóságnak a magánélet legrejtettebb részleteibe való beépítése a *homo consumericus* (fogyasztó ember) eklektikus személyiségét alakítja ki. Ezt az eklekticizmust nem csupán a különböző embereknél jelentkező komzumattitűd változatosságának, az ellentétes beállítódások halmazának következményeként, hanem – s ebben áll ezen embertípus újszerűségének filozófiai relevanciája – egyazon egyénnél adott életszakaszban kimutatható, teljesen eltérő fogyasztói opciók egyidejűségéeként kell érteni.

Hogy a *homo consumericus* immár globálissá vált eklekticizmusa az erkölcsi relativizálódás, a tömegtermelés nyomása vagy túlértékelt jólét következménye-e, az végképp vitatható. Annyi

bizonyos, hogy az ellentétes tendenciák mögött az egyéni boldogságnak a fogyaszthatóság útjain elérhetőnek előfeltételezett képe rejlik. A következőkben áttekintjük a *homo consumericus* fogyasztói beállítódásának néhány reprezentatívabb boldogsággeneráló célpontját, majd pedig kitérünk az általa vallott tulajdonképpeni boldogságkoncepció filozófiai vizsgálatára.

Az új fogyasztói szellem oly mértékben áthatja és meghatározza a testi-lelki jólét feltételeit, hogy akár új szellemiségnek, új vallásosságnak is tekinthetjük. A vallásos toposzok (pl. az ember túlvilági rendeltetése, a szenvedés vállalása stb.) átértékelődése megerősítette az immanenciára irányuló érdeklődést. A kézzelfoghatatlan transzcendens értékek háttérbe szorulásának következtében fokozódott a társadalmi értékek iránti fogékonyság. A túlvilági üdvözülésre koncentráló kereszténység fokozatosan megtanult figyelni a földi örömeket biztosító erkölcsösségre. A szolidaritás, szeretet, megnyugvás, beteljesültség aspirációit a vallásosságnak a világi civilizáció ritmusához, mértékeihez való igazodás jellemezte.

Ha régen a lelki örömök elérése és élvezése nem feltételezett az egyének részéről semmiféle materiális megjelenítést, ma egyre gyakoribbá válnak a tisztán spirituális megelégedések intenzitását szabályozó, kézzelfogható és megvásárolható termékek. Paradoxálisan a szellemi életnek megvásárolható dolgok által képviselt, biztosított, jelképezett és tapinthatóvá tett alapja alakult ki. A szellemi élet is fogyasztásfüggővé válik, és az anyagi stabilitást valóságos transzcendens kiváltsággként tünteti fel.

A hiperkonsum társadalmában még a spiritualitás is áruvá válik. A komercializálódás logikájának alárendelő szellemi élet kilép a személyesség megelégedésének bensőségeségéből, és belép az alternatív gyógymódok, a keleti fogantatású ezoterika, a *new age* egységről szóló doktrínáját hirdető irodalom tapinthatóbb szférájába. A megelégedések intenzitását kevésbé a személyes meditációk, inkább a könyvespolcon felhalmozott, szellemi dimenzióra mutató, megvásárolható tárgyak gyűjteménye határozza meg. Mihelyt a vallásosság alárendelődik a fogyaszthatóságnak, a spirituális élményt jelszerűen képviselő dolgok piaci értéke fontosabb lesz a személyes funkcionál, amely által az áru csereértékének státusára redukálódik.

A szellemiség komercializálódása felszámolja-e az egyén értéktudatához képest transzcendens minőségű klasszikus etikai és esztétikai értékeket? Az etika helye a tömegfogyasztás világában mindig nyitott kérdés marad. Jelenleg bevett közhely, hogy az individualista korszak feladta az élet a *priori* értékek szerinti irányítását, ahogyan az egyéni érdekeknek sem végcélja többé az általános közjó szolgálata. Az általános relativizmus közepette felettebb aktuális a kérdés: maradt-e valamiféle felelősségtudat a pénz és az élvezet hatalmának hódoló fogyasztói társadalomban?

A fogyasztóközönség által a termékek eredetére, a környezetvédelmi szabályokat tisztelő, a csomagoláson feltüntetett sajátosságaira és főleg egészséges jellegére fordított figyelem intenzitása valamiféle etikumra enged következtetni. Persze ezen a ponton el kell felejtünk a kötelesség kantianus univerzalizmusát; a fogyasztói etika alárendelhetetlen a kötelesség egyetemes szabályszerűségének. Egy felhasználó fogyasztói potenciálját elsősorban az igény szint és az anyagi lehetőségek szabályozzák, látszólag feleslegessé téve a felelősségérzetet.² Ugyanakkor a minőségi szabványok szinte paranoiás nyomon követése kapcsán beszélhetünk bizonyos elemi etikumról.

² Paradoxálisan tűnik a felelősség erkölcsi kategóriáját akár csak említeni is ebben a témakörben. Nyilván nem a felhasználónak a dologgal, esetleg a többi vásárlókkal szembeni felelősségéről van itt szó, hanem a fogyasztott dolgokhoz kötődő, a velük szemben támasztott, állandósult, normativitásban kifejeződő minőségi elvárásokról.

A jólét lassan megszüntette az anyagi előny nyers logikáján alapuló fogyasztói beállítódást. A növekvő jólét felszámolta az ideális ár-érték arány mentalitását, és növelte a környezetvédelmi feltételeknek eleget tevő, a természetes energiatartalékokat minimálisan igénybe vevő termékek iránti igényt.³

Ezzel párhuzamosan új fogyasztói lelkiismeretesség alakul ki: növekszik a karitatív vállalkozásokban résztvevők, illetve az őket kíváncsian szemlélők száma. A mindent átfogó fogyasztás világában egyszerűen jól fest a karitatív hozzáállás, ami természetesen ritkán ered személyes értéktudatból, önzetlen felebaráti szeretetből vagy érdekmentes áldozatkészségből, de annál jobban kiszolgáltatót a reklámozás, a szereplésvágy, a felüdülés céltudatosságának. Egyfelől gyakorlati következményekkel járó segélyező hozzáállás, másrészt az önnépszerűsítés általi imidzskonzolidálás. Bárhogy is tekintenénk a *caritas* posztmodern jelenségét, itt nem a hátrányos helyzetűek érdekének szolgálatáról, hanem teljes mértékben az adakozó kiléte, hatalma előtérbe helyezéséről van szó.

Az adakozás divattá válása közepette szentimentalizálódik a világ. A termékek érzelmi-váltó csomagolásban kerülnek piacra, a reklámok a tökéletes család, az összetartozás prototípusát sugallják, a biztosítótársaságok az öregkor iránti felelősségérzetet táplálják. Gyakorlatias erkölcsi rend? Aligha, tekintettel a hatalmi eszközöket birtokló személyek „karitativitása” mögül kiérződő érdekekre. Igazából minden a materiális értékek hatalmának gyarmatosított eszköze, tehetetlen csereérték az áru birodalmában.⁴ A legtöbben ezt azonban nem így reagálják le. A fokozódó szentimentalizmus közepette az a benyomásuk támad, hogy a humánus értékek egyre nagyobb figyelemnek örvendenek, holott ők maguk tehetetlen kíváncsiságuk révén, amellyel az ezekről szóló sajtótermékeket fogyasztják, elősegítik némely emberi léthelyzet elárúsítását.

A szükségletek merkantilizálódásával egyidejűleg kiéleződik a szentimentalizmus iránti fogékonyság, de a szeretet kultuszának háttérében nagyon is emberi, azaz fogyasztói megnyilvánulásokat észlelhetünk. Fogyasztói társadalmunk hegemoniája nem exkluzivista, és nem ismeri az erkölcsi racionalitás szelektáló hatását. Eklekticizmusa jó szemmel nézi a hedonizmusnak a mértékletességgel, az énközpontú érzékletességgel a segélyező önzetlenséggel, a száraz logikának a felelős szentimentalizmussal való egymásmellettiségét.

Boldog lehet-e a fogyasztó alany a vágyak elvileg határtalan kielégíthetősége közepette? Erre a kérdésre keres választ a jelen tanulmány utolsó fejezete.

A fogyasztás a boldogság útvesztőjében

A *homo consumericus* boldogságigényének tárgyalásakor végképp meg kell feledkeznünk a fogyasztás gazdasági/mennyiségi racionalitásának alárendelt aspektusairól. A fogyasztásnak pszichológiai követelményekkel való korrelációja epifenoménnak tűnhet az eddigiekben

³ Az, hogy számos vásárló inkább többet fizet az ökológikus, etikus normáknak megfelelő termékekért, több szempontból is releváns a mai konzumbeállítódás megítélésében.

⁴ A hazai kereskedelmi tévéadók számos szórakoztató műsora szánalomra méltóan csereértékké degradálja a testi rendellenességgel, nincstelenséggel, érzelmi gondokkal küszködő egyének helyzetét. Problémáik egyszerű és hatékony megoldása helyett a nézők kíváncsiságának célpontjává teszi őket. Az obszcénen exponált gondok árát a nézőkben generált kíváncsiság, részvét, irtózat mértéke határozza meg. Ez jól példázza azt, hogy miként válhatnak az emberi problémák is fogyasztható áruvá.

tárgyalt kérdéskör viszonylatában, de tekintettel a bárminemű fogyasztói gesztus lelki kiszolgáltatottságára, fel kell tennünk a fogyasztás és a boldogság viszonyának kérdését.

Az egzisztenciális követelmények és közvetlen szükségletek kielégítésének korlátozott kényezere alól felszabadított fogyasztás egyből a szubjektív élvezetek, egyéni, partikuláris örömök szolgálatában ismert önmagára. Más szóval a megélhetés biztosításának terhét levetkőző konzumattitűd végcélja a boldogság biztosítása.⁵ A klasszikus megközelítések szerint a fogyasztás a boldogság kedvéért van, ennek lehetőségfeltételét képezi. Ilyen értelemben valamennyi boldog pillanatot egy vagy több hiányérzet csillapító vállalkozás előzött meg, amely lehetővé tette a hiányérzet felszámolásából eredő elégtételt. Logikánk e viszony ritmusára való tekintettel azt súgja, hogy boldogságérzetünk intenzitása az őt megelőző fogyasztás minőségének függvénye. Következtetése azonban számos esetben érvénytelen.

Paradoxális módon a fogyasztás és a dolgok használata között nincs pontos ok-okozati összefüggés. Legalábbis nem mennyiségi értelemben, ugyanis a birtoklás mellett tovább érvényesülő hiányállapotok éppen a mennyiség kontrollálhatatlanságából származnak. Ókori morálfilozófiai megállapítás szerint⁶ a dolog megszerzéséért folytatott küzdelem több elégtételt szolgáltat végérvényes birtoklásánál, illetve a még nem birtokolt dolgok utáni vágyakozást intenzívebben éljük át a használt termékek okozta örömnél. E két pszichológiai toposz – mondhatnánk – hibátlanul érvényesül a fogyasztás harmadik stádiumában.

A mennyiségileg áttekinthetetlen kínálat, a rohamos megújulás, az egyre változó reklámfogások végképp relativizálták, határtalanították a beteljesültség érzetét. A megújuló kínálatra – amely mögött feltartóztathatatlan tudományos-technikai megújulás húzódik – a fogyasztói tömeg „a kis lépésekben élvezett örömök” elvével reagált: a nagy áron megszerezhető, de hosszú életidejű, hosszan tartó élményt, élvezetet biztosító használati eszközök helyett az olcsóbb és ezért gyakrabban megvásárolható termékek birtoklásából származó, kisebb örömekeket kezdte keresni.⁷ A mások irigysége kiváltásának, az élethossziglani befektetéseknek és a luxusévezeteknek a hagyományos kultuszait a pillanat öröme váltotta fel. A tömegtermelés pedig különösen kedvezett annak, hogy a szegényebb rétegek számára is hozzáférhető legyen a pillanat öröme.

A szóban forgó stádium fogyasztásmodellje a pillanatnyi élvezetet keresi. Amennyiben ez túlságosan kiszolgáltatott a társadalmi folyamatok, gazdasági-politikai programok pillanatnyi célkitűzéseinek és lehetőségeinek, aligha nyújthat minőségi beteljesülést. Ezzel magyarázható a tömegfogyasztás közepette fokozódó frusztrációk, depressziós tünetek, hosszas tévéadások témájaként szolgáló érzelmi zsákutcák jelenléte, amelyeket kultúránk mintha szándékosan generálna, hogy később eladhassa a gyógyításukra szánt termékeket. Amint az élvezet, úgy a fájdalom is bekerül a piaci körforgásba, a fokozódó szentimentalista kultúrában valóságos termelőtényezővé válik.

⁵ Nem célunk itt a boldogság társadalomfenomenológiai fogalmának meghatározása. A fogyasztás-boldogság dichotómia első tagját igyekszünk minősíteni, kiemelve a kettő közti hierarchiát. A boldogságot egyszerűen testi-lelki-szociális szubjektív jólétként, zavartalansági vagy hiány nélküli állapotként kezelhetjük.

⁶ Az epikureizmus és főleg a sztoicizmus értékes erkölcsfilozófiai mondanivalót fogalmazott meg a kérdéskört illetően. A korabeli jólét élvezetéről ismert, meglehetősen erkölcestelen késő hellén és római kultúra tisztázta a beteljesültség személyes és relatív természetét.

⁷ Lásd a feltartóztathatatlan technikai fejlődésnek az emberi kilét kontinuitását veszélyeztető jellegről szóló gondolatokat *A totalitarizmus egyik leckéje* című tanulmányomban.

Érzelmileg instabil (labilissá változtatott?) társadalmunk a fogyasztás elégtelenségéből származó lelki konfliktusok megoldására további fogyasztással válaszol: kialakul egy terapizált társadalom, amelyben „a pszichológus válaszol” rovatot éppúgy fogyasztjuk, mint ahogyan nyomon követjük az esetetek helyzete felett sajnálkozó, részvételteljes tévéadásokat. Láthatjuk, amint a „jel-dolgok” világában a materiális létezők lassan elvesztik gazdasági értéküket, kedvezve a tanácsok, ötletek, képek túlértékelésének,⁸ az emberek pedig egyre kevésbé várják boldogulásukat a két kezükben tartható tárgyaktól.

Mellékesen megjegyzendő az is, hogy az utóbbi két évtizedben szakmai célkitűzéssé váló filozófiai lélegzondozás gondolata kitűnően igazolja a fenti megállapításokat. Mihelyt a mentális reprezentáció, az önérdek igazolása, a prioritás axiológiai megvilágítása terápián belüli, szakmai felügyelet mellett kibontakoztatott önismeret elemévé válik, és az emberek hajlandóak lesznek fizetni önismeretük szakmailag irányított kiműveléséért, fokozatosan kialakulhat ezek piaca is, tehát ismét szükség lehet filozófiára.⁹ Láthatjuk tehát, hogy manapság valamely klasszikus szellemi tudatforma, megismerési lehetőség hasznát vagy értékét nem az határozza meg, hogy boldogít-e néhány elszigetelt egyént, hanem az, hogy tételei rendelkeznek-e piaci csereértékkel.

A materiális és a spirituális fogyasztás eklektikus világában jobb elfelejtenünk a fogyasztás egységes definíciójának vagy a boldogító fogyasztás eszméjének emlékét. A technikailag irányított világban egyre nehezebb anyagi úton intenzív örömet generálni. A mentális természetű kínálat sem képes megfelelni az egyre növekvő boldogságigénynek. Természetesen a fogyasztás szférája tágulásának kedvez az ötvenvalahány tévéadó is, amelyen nem lehet látni semmit, az unalmas zappingolás, a világhálón való céltalan hajózás. Mindez olyan kilátástalan személyiséget szül, amelynek kétségbeesését észlelve a pszichológusok és az orvosok nyomban csodatevő termékeket ajánlanak.

Felejtjük el, hogy a kínálat gyarapodása közvetlen testi-lelki prosperitáshoz vezet; a fogyasztás fejlődésének legutolsó stádiuma után legalább annyira kételkedhetünk a materializmus boldogító hatásában, miként Nietzsche gyanakodott a modernitás etikai univerzalizmusára. „A hiperkonzum társadalma és az intellektuális, morális és esztétikai barbárság egy és ugyanaz.”¹⁰ De csak azért, mert a személyes elégtételt túlzottan commercializálta akkor, amikor anyagi feltételekhez kötötte. Elképzelhető, hogy mihelyt a boldogságot többé nem azonosítjuk a fogyasztással, az újdonság hajszolásával, a tömegfogyasztás hatóereje kimerül.

Ugyanakkor naivítás lenne valamiféle illuzórikus etikai beteljesülést elvárni az igények teljes korlátozásától.¹¹ Egy teljes askézis ma már elképzelhetetlen, és az igényszintnek a köny-

⁸ A filozófia jövője nagyrészt az ebbe a piaci körforgásba való bekerülésétől függ. Mint öncélú gondolatleltározás nem remélhet anyagi támogatást, de amennyiben képes lesz politikai vállalkozásokat ilhető vagy igazoló eszméket kidolgozni, a mindennapok káoszában kézzelfogható etikai támpontot nyújtani a cselekvő egyén számára, akkor még bekerülhet a fogyasztott szimbólumok, értékek körforgásába.

⁹ Lásd ennek kapcsán Lou Marinoff, az American Philosophical Practitioners Association alapító tagjának idevágó áttekintését, amely szerint az Egyesült Államokban és Németországban az emberek fizetnek azért, hogy nyilvános, könnyen megközelíthető helyeken előre bejelentett tematikájú csoportbeszélgetések alkalmával magukban tisztázhassák a családdal, párkapcsolattal, munkával, reményeikkel és elvárásaikkal kapcsolatos axiológiai kétségeiket, illetve – a szokrátészi módszer alapján – tudatosíthassák a lelkük mélyén rejlő értékeket.

¹⁰ Gilles Lipovetsky: *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*. Iași 2007. 312.

¹¹ Marx, Freud és Nietzsche, akiket Ricoeur „a gyanú mestereinek” nevez, bebizonyították, hogy az ember lényegileg ösztönlény, akinek elfojtott igényei lelki zavarokhoz vezetnek. Ezzel visszajutottunk a terápiás szerepet betöltő fogyasztás gondolatához.

nyen kielégíthető vágyakra való korlátozása természetellenes. Ha a hiány szenvedést okozhat, a tartós beteljesültségtől sem várhatunk végérvényes üdvösséget. Ezt jól érzékelteti Pascal Bruckner a '68-as májusi mozgalmak egyik szlogenjét idézve: „nem akarunk olyan világot, amelyben annak a garanciáját, hogy nem halunk éhen, cserébe kapjuk azért a garanciáért, hogy belehalunk az unalomba”.¹² Amíg az erények és az élvezetek a személyes meglátások tükrében ragozhatók, s valamennyi okfejtés határán felvillannak a marketing „üdvözítő” stratégiái, a fogyasztás és a boldogság kérdései nyitottak maradnak.

Kundera *Lassúságának* a következőkben idézett szövegrészével kérdezhetnénk zárásképpen mi is: „Miért tűnt el a lassúság öröme? Hol vannak a hajdani ödöngők? Hol vannak a népdalok semmittevő hősei, a vándorlegények, akik malomról malomra járnak és csillagos ég alatt alszanak? Eltűntek volna a mezei ösvényekkel, a rétekkkel, tisztásokkal, a természettel együtt? Egy cseh mondás szép hasonlattal határozza meg édes semmittevésüket: nézegetik a Jóisten ablakait. Aki a Jóisten ablakait nézegeti, az nem unatkozik; az boldog. Világunkban a semmittevés tétlenséggé változott, ami egészen más: a tétlen ember frusztrálva van, unatkozik, s egyfolytában a hiányzó mozgást keresi.”¹³

Total Consumption and Value Consciousness in the Maze of Happiness

Keywords: consumption, value, happiness, subject, human essence

The substantialism of total consumption refers to the consumer attitude of our postmodern culture. Current-day consumption, subjected to the authority of a global system, cannot be restricted anymore to the material realm, but also extends to the world of spiritual creations. In the duality of material and cultural products, the emphasis is put on the latter. In other words, we consume information, images, messages, ideas, and promises. The result is a curious restructuring of the ontological order: consumable reality is identified as authentic being; full existence belongs that which can be consumed.

¹² Pascal Bruckner: *Euforia perpetuă*. Buc. 2000. 43.

¹³ Milan Kundera: *Lassúság*. Bp. 1996. 6.

Veress Károly

Az alkalmazás filozófiai aktualitása

A manapság gyakori „alkalmazott filozófia” megnevezés divatos, de egyszersmind meggondolkodtató is. A filozófiai hermeneutika erre kiváltképp ösztönöz, mivel sajátosan kettős viszonyban áll az alkalmazás kérdésével: a kortárs filozófiai gondolkodás előterébe hozza az alkalmazás problémáját, miközben olyan filozófiaként lép fel, melynek lényege éppen az alkalmazásban rejlik.

1.

Alapjelentése szerint az „alkalmazás” *tárgyi* folyamatként fogható fel: valaminek – az *alkalmazottnak* – egy másvalamire – az *elszenvedőre* – történeti rávitelét jelenti, tehát kettős *tárgya* van, egy aktív és egy passzív tárgy. A két tárgy elkülönültsége az alkalmazott előzetes meglétében mutatkozik meg az alkalmazás aktusához és elszenvedőjéhez képest. Az alkalmazás jelentésbeli kapcsolatban áll két másik fogalommal: az *alkalmassággal* és az *alkalommal*. Viszonyuk szemantikai feszültséggel telíti az alkalmazás fogalmát. Az *alkalmasság* belső megfelelést feltételez az alkalmazás aktív és passzív tárgya között: valami alkalmas a valamire való felhasználásra, azaz rendelkezik az ehhez szükséges adottságokkal. Az *alkalom* viszont külső körülmény, aminek a meglététől függ, hogy a belső megfelelés ténylegesen érvényesülhet. Az *alkalom* tehát egy folytonos készenléti állapotot igényel: vagy adott, vagy nem; az adódó alkalmat meg kell ragadni, de el is lehet szalasztani. Ennélfogva az alkalmazás során a belső megfelelés olyan külsőleges megvalósulás formáját ölti, melyben az alkalmazás tárgyai csak *alkalmilag*, az *aktus* mozzanatában kapcsolódnak össze.

Az alkalmazás, alapjelentésétől eltérően, *tárgy nélküli* folyamatként is elgondolható. Ezt leginkább a filozófiai hermeneutika érvényesíti. Ebben az értelemben az alkalmazás az alkalmazó létmódjaként, az alkalmazót bevonó hatásösszefüggésként, az alkalmazott pedig éppen e hatástörténetben képződőként tárul fel. Az alkalmazáson mint lét- és értelem-történeti folyamaton belül az alkalmazó és az alkalmazott nem különül el ténylegesen, az alkalmazott magán az alkalmazón, annak változásaként mutatkozik meg.

2.

A pozitivist tudomány szemlélet és a diskurzív racionalitás kontextusában a megismerés, megértés és alkalmazás az egymásutániség rendjébe szerveződik, elkülönülő és egymást követő mozzanatokra tagolódik. A teoretikus megismerés felértékelődésével együtt jár az alkalmazás szerepének lefokozódása, alkalmoszerűségének a kihangsúlyozódása. Az alkalmazás *okkasionális peremhelyzetbe* szorul a megismeréshez és megértéshez képest.

Episztemológiai szempontból az „alkalmazás” egy már előzetesen meglévő tudáskészlet felhasználását jelenti egy elméleti vagy gyakorlati probléma megoldásában. A megismerés és az

alkalmazás az instrumentális cselekvés logikája szerint szerveződő műveletsort alkot. Ez a megközelítési mód a létrehozás és az alkalmazás különállóságára és egymásutániságára az elmélet és a gyakorlat hagyományos oppozícióját vetíti rá, az előzetesen kimunkált elmélet utólagos gyakorlati felhasználásaként. Az elméleti eredmény kilépve öncélúságából, egy rajta kívüli célban (és közegben) kerül felhasználásra; ily módon az elméleti belső autonómiájával szemben a gyakorlati felhasználás kontextusfüggősége is megmutatkozik. A „viszony” külsőlegességére és instrumentális mi-voltára utal, hogy az alkalmazás mint az alkalmazott megalkotását követő mozzanat bekövetkezhet, de el is maradhat, mivel nem következik szükségszerűen az alkalmazott lényegéből.

Bár mindebben közvetlenül nem mutatkozik meg, itt implicite érvényre jut az alkalmazásnak egy mélyebb értelme is: az *alkalmasság* egy elméleten kívüli cél megvalósítására. Az elmélet öncélúságán való kívül helyezkedés voltaképpen – a gyakorlat nézőpontjából – a gyakorlaton való belül kerülést jelent. Az elmélet és gyakorlat oppozíciója tehát közvetve az alkalmazás valós természetére is ráirányítja a figyelmet: az alkalmazásra kerülő tudás a gyakorlat sajátos, öntörvényű közegén belül kerül felhasználásra. Ez azt jelenti, hogy az elméleti tudás gyakorlati célra irányuló *alkalmasságának* érvényesítése nem egyszerűen átvitel útján történő felhasználás – mint második lépcsőfok –, hanem egy másik közegben történő létesülésre/létesítésre való alkalmassá válás is egyben; ebben az értelemben magának a tudásnak a megalkotása. Az alkalmazás tehát nem pusztán a tudás mechanikus átvitelét jelenti egyik szférából a másikba, hanem a gyakorlat közegében való újraalkotását, azaz *gyakorlati tudásként* való megalkotását jelenti. Az alkalmazott matematika például nem már készen álló matematikai tételek felhasználása egy konkrét gyakorlati probléma megoldása során, hanem az adott probléma sajátos matematikai összefüggéseinek a feltárása, tehát egy más módon létesülő matematika, a matematikának egy másik létmódja. Ezért az ilyen és hasonló esetekben nem feltétlenül szerencsés az „alkalmazott” és a „gyakorlati” egymásra csúsztatása. A fő oppozíció valójában nem az elméleti és a gyakorlati között húzódik meg. Az alkalmazott matematika nem lesz kevésbé elméleti teljesítmény, mint a nem alkalmazott matematika. Az alkalmazott és a nem alkalmazott különbözősége inkább egy bizonyos tudás *létesülési folyamatában* mutatkozik meg, abban, hogy ez a tudás egy adott probléma belső világából bontakoztatódik-e ki, vagy a saját világába próbálja bevonni a megoldandó problémát. E különbség révén bármely tudás *eredendő* alkalmazottsága tárul fel. A filozófia esetében azért sem lehetséges a nem alkalmazott/alkalmazott különbségének az elméleti/gyakorlati viszonyaként való megvilágítása, mert az elméleti és a gyakorlati filozófia különbözősége nem ebben a különbségben rejlik. Ha valamiféle egybeesést tételezhetnénk az alkalmazott filozófia és a gyakorlati filozófia között, akkor mi értelme volna például alkalmazott etikáról beszélni?

3.

Az alkalmazás szerepe a hermeneutikai szemléleten *belül* sem tűnik egyértelműnek. H.-G. Gadamer felhívja a figyelmet¹ a hagyományos episztemológiai szemléletmód és a hermeneutikai szemlélet olyan összeegyeztetési kísérleteire, amelyek a megértés és az alkalmazás diskurzív

¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 219–220.

jellegű szétválasztásával operálnak. Azok a törekvések – mint például E. Betti felfogása² –, amelyek egy általános értelmezésméletnek a kidolgozására irányulnak, szükségképpen különválasztják és diskurzív egymásutánosságba rendezik a megismerés és a megértés, a megértés és az alkalmazás műveleteit, a kognitív és a normatív funkciókat s ezzel együtt a teoretikus reflexió és a gyakorlati életvitel szféráit. A másik oldalon viszont tovább él a romantikus hermeneutika hagyománya, a megértésnek a kongenialitás elvén alapuló felfogása, amely a hermeneutikai folyamat strukturális mozzanatainak az identitását megszünteti egy *azonosulási* aktusban.³

Az előbbiektől eltérően, a H.-G. Gadamer által felvázolt filozófiai hermeneutikai horizontban az értelmezés-megértés-alkalmazás egyazon hermeneutikai folyamat egymást feltételező mozzanataiként gondolhatók el. A hermeneutikai folyamatban képződő értelem és az értelmezés egy konkrét mozzanatában feltáruló értelem közötti feszültség konstitutív a megértés vonatkozásában. Valaminek az értelmét megérteni azt jelenti, hogy minden konkrét szituációban újból és másképp kell érteni. A megértés így mindig alkalmazás is egyben, a hermeneutikai folyamatban formálódó értelemnek a sajátos megértési szituációban történő konkrécioja. A megértendő értelem, bármennyire is elvont és általános legyen is, sohasem választható le az értelmezésnek egy konkrét szituációjáról; mivel mindig a szituációt alkotó sajátos körülmények révén tárul fel, mindig az adott szituációra *alkalmazott* értelem is egyben. Ezért mondhatjuk, hogy az alkalmazás az értelmezési folyamatban feltáruló értelem létmódja.

4.

Az „alkalmazott filozófia” mint jelzős szerkezet arra utal, hogy az alkalmazott és az, amire alkalmazzák, logikailag és nyelviileg is különválasztódik, egy olyan jelentéstartalom hordozójaként, miszerint egy előzetesen kidolgozott filozófiai koncepciót valamilyen partikuláris probléma megvilágítására használnak fel, illetve filozófiai eszközöket, módszereket, eljárásokat vesznek igénybe szigorúan nem filozófiai kérdések megoldásánál. Így születnek az olyan „szak” filozófiák, mint az alkalmazott filozófia megnevezés alá újabban besorolt morálfilozófia, művészetfilozófia, politikai filozófia, de hasonlóképpen lehet beszélni például a kommunikáció vagy a környezetvédelem filozófiájáról is. E megnevezések arra engednek következtetni, hogy az ilyen filozófiai foglalatosságok kiléptetik a filozófiát a pozitivista szemlélet és az episztemológiai beállítódás révén magára öltött „szigorú tudomány”-eszmény elméleti-módszertani keretei közül. A filozófia olyan élet- és emberközeli kérdések vizsgálata felé irányul, amelyek ún. *gyakorlati* problémák. Úgy tűnik, hogy nem másról, mint a hagyományos gyakorlati filozófia és az általa forgalmazott ún. gyakorlati tudás aktualizálásáról, illetve reaktualizálásáról van szó. Csakhogy az ily módon teremtődő módszertani szituáció éppen a gyakorlati tudás és a gyakorlati filozófia valós értelmét rejti el. Hiszen az említett „alkalmazott”

² E. Betti az applikáció követelményét csak a normatív irányultságú értelmezéssel szemben találja jogosnak. Vö. E. Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. = *Olasz filozófiai hermeneutika*. Athenaeum, Bp. 1992. I. kötet, 2. füzet. 34–35.

³ A romantikus hermeneutikában – amint ezt Gadamer megjegyzi – „a megértés és az értelmezés belső összeolvadása azt eredményezte, hogy a hermeneutikai probléma harmadik mozzanata, az *applikáció* teljesen kiszorult a hermeneutika rendszeréből”. – H.-G. Gadamer: *i. m.* 218.

filozófiákat továbbra is egyfajta *elméleti* filozófiaként vagy filozófiai elméletek „alkalmazásaként” művelik, s így kevés lehetőséget kínálnak a filozofálás elméletcentrikus módjának a meghaladására. Ennek szívósan ellenáll minden olyan eset, amely az alkalmazásnak a filozófia lényegétől függetlenített, technicizált értelmét feltételezi.

Az eddigi megközelítés az „alkalmazott filozófia” kifejezéssel a filozófiának olyan diszciplinarizálódott és professzionizálódott létmódját (létmódjait) jelöli meg, amelyben az alkalmazás és a filozófia kölcsönösen behatárolják egymást. Az alkalmazott mivolt egy klasszifikációs szempontot is magában rejt: amennyiben van *alkalmazott* filozófia, annyiban lennie kell *nem alkalmazott* filozófiának is. Most viszont nem az az elsőrendű kérdés, hogy miben áll a nem alkalmazott filozófia lényege. Hanem az, hogy hogyan viszonyul az alkalmazottság a filozófiához. Külsődlegesen, járulékosan – mint ami az egyik esetben van, a másikban nincs –, vagy pedig szervesen, lényegileg tartozik hozzá a filozófiához az alkalmazás. Ha olyan viszonyról van szó, amelyben egy már kimunkált filozófia meghatározott kontextusban ölti magára az alkalmazott jellegét, valóban célszerűnek tűnik kétféle filozófiáról – alkalmazott és nem alkalmazott filozófiáról – beszélni. Amennyiben viszont az alkalmazottság a filozófiát nem külsődlegesen, hanem lényegileg érinti, annyiban magának a filozófiának egyik alapkérdéseként tekinthető, s az alkalmazás és a filozófia viszonyát belőle kell kibontani és megérteni.

5.

A modernitás kontextusában a filozófia lényege *episztemológiai* perspektívában mutatkozik meg. A filozófia elsődlegesen megismerés, amely egy meghatározott problematikát és problematizálási módot feltételez, amihez többé-kevésbé jól körülhatárolható tárgy (terület), világosan definiálható módszer és argumentációs eljárások társulnak. Mindezek a modern filozófia legitimációs bázisul szolgálnak, nemcsak önmaga számára, hanem a kultúra egészében is. Az episztemológiai diskurzus közegében jól megfér az elméleti és gyakorlati különválasztása, valamint az elméleti elsődlegességének és magasabbrendűségének tételezése a gyakorlatival szemben. Úgyszintén összefér ezzel a diskurzussal a domináns filozófiai paradigma gondolata, a kor valamiféle uralkodó filozófiájának a tételezése. Ebben a kontextusban valóságos elgondolásként merült fel az előzetesen kész elméleti filozófiai konstrukciók alkalmazhatósága a gyakorlati problémákra. A domináns és totális filozófiai elmélet megalkothatóságának víziója csak erősítette azt a benyomást, hogy ennek perspektívájában a gyakorlati filozófiai vizsgálódások elméleti megalapozottságot és módszertani betájolást nyerhetnek, a konkrét egzisztenciális problémák pedig megoldást remélhetnek.

A modern filozófia esetében az „alkalmazása” tehát azt a problémát veti fel, hogy egy elméleti sikon kimunkált filozófiai előfeltevés-rendszert hogyan lehet egy konkrét, partikuláris probléma megvizsgálására felhasználni, illetve egy közvetlenül filozófiai relevanciákkal nem rendelkező problémát hogyan lehet egy rendelkezésre álló filozófiai koncepció univerzális horizontjába bevonni. Módszertani vonatkozásban mindez az univerzalitás-partikularitás vitájában csúcsosodik ki, abban a kérdésben, hogy a maguk konkrétságában vizsgált problémák mennyire tarthatnak igényt filozófiai, azaz univerzális relevanciára. Ehhez képest a tudományosság eszménye iránt elkötelezett *professzionizálódott* filozófia még egy fokkal tovább

lép, mivel az univerzális filozófiai perspektívát egy előre gyártott módszertani keretként forgalmazza, melyet konkrét tematikus-empirikus vizsgálódások tölthetnek fel tartalommal. Az eredmény valamilyen ún. alkalmazott filozófia gyanánt művelt „tudomány” lesz, amely aztán a megnevezésében is nyilvánosan felvállalja a tudomány státuszt (pl. kognitív filozófia – kognitív tudomány). Ebben a törekvésben leginkább az alkalmazott filozófiai vizsgálódás *filozófiai* mivolta kérdőjeleződik meg.

6.

Posztmodern kontextusban nemcsak a filozofálás módja változik meg, hanem a filozófia önszemléletét és önértelmezését hordozó diskurzus is. Lyotard és Rorty egybehangzó véleménye szerint a beszélgetés közegében szerveződő kultúra (culture conversationelle) *posztfilozófiai* kultúra.⁴ Ebben a kulturális kontextusban már nincsenek kimondottan filozófiai problémák, a filozófiának nincs olyan „saját” területe, amelyet csak ő birtokolna, s a filozófus nem támaszkodhat egy olyan átfogó módszerre, amely legitimációs alapot biztosítana a vizsgálódásainak.

A filozófia végét meghirdető vészjósló kép az episztemológiai filozófiaszemlélettel való részleges szakításból következik. A tudományosság formai kritériumainak alávetett filozófia manapság valóban egy olyan filozófia „utáni” korszakba került, amelyben szükségessé válik az episztemológiailag támasztott igények kritikai felülvizsgálata. De ebben az esetben sem történik más, mint az, hogy a tudományként (tudomány módjára) művelt filozófia szétfoslásának problémája olyan *filozófiai* problémaként jelentkezik, amelynek felmerülése éppenséggel hogy tovább élte a filozófiát. A filozófia kritikai elfordulása a modernitás episztemológiai hagyományától egyúttal odafordulást is jelent a valós természetéhez, az eredendő lényegéhez és az európai kultúrában betöltött szerepének a helyesebb megértéséhez.

A kultúra mai posztfilozófiai állapotának egyik fontos ismérve abban mutatkozik meg, hogy – Márkus György kifejezésével – a filozófia a „rendszer” utáni korszakba lépett.⁵ Nemcsak az átfogó, globális filozófiai rendszerek tűnnek el ebben az időszakban, hanem a filozófia művelésének azok a jegyei is megváltoznak, amelyek a rendszerszerűséget hordozzák. Úgy tűnik, hogy a kortárs filozófiának egyre kevesebb kezdenivalója van egy szétszabdalt, darabjaira hulló és különböző konfigurációkba mesterségesen összerendeződő világgal. Ugyanakkor a 20. század filozófiai gondolkodásában – többek között a heideggeri fundamentálonológiai szemléletmód által is inspiráltan – kirajzolódik egy jól körülhatárolható törekvés, amely a filozófiában episztemológiai építmény helyett inkább egyfajta egzisztenciális beállítódást lát. A filozófia már nem a kész értelemnek a konkrét tapasztalatokkal szembeni előzetes és univerzalizált öntételezéseként jelenik meg a kultúrában, hanem sokkal inkább egy életszerű értelmező viszonyulásként, vizsgálódásként. Ebben a megközelítésben a létértelmezésként és létmegértésként művelt filozófia *alkalmazás* is egyben, abban az értelemben, ahogyan az alkalmazást az alkalmazott létmódjának tekinthetjük.

⁴ Vö. Manuel Maria Carrilho: *Rhétorique de la modernité*. Paris 1992. 20.

⁵ Vö. Márkus György: *A „rendszer” után: A filozófia a tudományok korában*. Bp. 1994. 16.

A posztmodern fordulattal tehát az alkalmazás filozófiai problémája és az alkalmazott filozófia kérdésköre is új megvilágításba kerül. Manapság már senki sem vállalkozik egy minden problémát átfogó domináns filozófiai elmélet megalkotására, amely egyetemes világmagyarázatot és létértelmezést nyújthatna, vagy ehhez módszertani premisszákat kínálhatna. Ehelyett különféle filozófiai beállítódások, orientációk, paradigmák lehetségesek, élhetnek egymás mellett, melyekben a filozófia alkalmazása eltérő értelmet nyerhet, s az alkalmazott filozófia mi-benlétére vonatkozólag is eltérő elgondolások szülehetnek. A közöttük való választás viszont korántsem önkényes döntés, nem is feltétlenül ideológiai opció kérdése, hanem többnyire egzisztenciálisan és kulturálisan motivált.

A posztmodern szemléletmód egyik fontos hozadéka, hogy számos, ez idáig *periferikusnak* tekintett téma bekerül a filozófiai vizsgálódás központjába. A környezet, az orvoslás, a népesség, az identitás, a migráció, a technika, a virtualitás, a kommunikáció, a munka, a szexualitás, a biológia és a genetika, a művészetek terén megjelenő új tapasztalatok és kutatások nemcsak szűkebb értelemben vett etikai, hanem tágabb egzisztenciális, kulturális és politikai kérdéseket vetnek fel. A különféle diszciplínák találkozási pontjain felmerülő kérdések *meghaladják* a szaktudományos kereteket; a válaszkeresések a filozófia *alkalmazó* művelését igénylik.

7.

A filozófiai hagyománynak az alkalmazásban megmutatkozó létmódját a kortárs filozófiai irányzatok közül leginkább a *filozófiai hermeneutika* tárja fel. H.-G. Gadamer hermeneutikai koncepciójából két mozzanatot emelhetünk ki ennek alátámasztására: a Bildung hermeneutikai értelmét, illetve a filozófia spekulatív természetét.

Gadamernél az episztemológiai paradigmán alapuló filozófiai szemlélettel való szakítás mindenekelőtt a *Bildung – képzés* – kifejezés értelme kapcsán bontható ki. A Bildung gadameri értelme egy új módon való gondolkodás, beszélés és cselekvés irányában való nyitást hordoz, amely az emberi létezés történetiségének elvén alapul. Emberi létezésünk történelmi horizontja egy folytonos mozgásban és átalakulásban levő világ horizontjába illeszkedik, s minden olyan kísérlet, amely végleges, változatlan és hierarchikus formában akarja rögzíteni ezt az univerzumot, mára elvesztette értelmét. A hermeneutikai beállítódás nem „az igazság” birtoklására vagy „az erkölcsi törvény” megvalósítására irányul, hanem önnön emberi mivoltunk kiteljesítésére és tökéletesítésére, arra, hogy minél jobban eleget tudjunk tenni egy számunkra lehetséges és élhető világ követelményeinek. A Bildung „az igazságra” irányuló episztemológiai fokalizáció helyett a sokféle lehetséges igazság iránti érzékenység és a világ változatos kezelési módozatainak a *kiképzését* jelenti. Mindez együtt jár az érzékek rehabilitációjával, valamint a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan közötti különbségtevés, tehát az ítélet valós képességének a kifejlesztésével. Ezek a képességek egy állandóan megújuló és gyarapodó gyakorlati tudáshoz juttatnak bennünket, amely az önmegértésünk közegeként minden újszerű élethelyzetben eredményesen mozgósítható. A Bildung nem helyettesíti a „reflexió célját képező tudást”, de feltárja egy bizonyos típusú tudás, a tényekre vonatkozó objektív tudás határait, melynek modelljét a természettudományok képezik. Úgyszintén feltárja a személyes érdeklődés

szűkebb körébe bezárkózó és az önös érdekek érvényesítésén alapuló életforma határait is. A Bildung értelmében képzett egyén képes minden irányban kilépni az egoizmus bűvköréből, a sokféleség és változatosság befogadása, a másság elfogadása és a párbeszédre való nyitottság irányába, képes másokkal együtt teljes értékű emberi közösség, *kommunió* – ami egyszerre lét- és értelemközösség is – kialakítására és megélésére.

A filozófiai hermeneutika a filozófia alkalmazását az értelemnek az egyéni és közösségi életünkben történő érvényesüléseként mutatja fel. A Bildung végső soron a filozófiára való képzettségünket jelenti, egy állandó és másokkal együtt művelt önépítő folyamatot, ami együtt jár egy számunkra lehetséges világ, egy értelemteli világ felépítésével. A filozófia ebben a megközelítésben nem csupán az értelem érvényre jutását elősegítő módszerek alkalmazása, hanem olyan egzisztenciális beállítódás, amely megnyitja a bölcsesség kérdező-kereső útját az életünkben. Ezen az úton járunk a dolgokkal, a szövegekkel, a hagyománnyal, a másik emberrel vagy éppenséggel a saját énünkkel való dialogizáló együttlétünkben.

8.

A filozófia *spekulatív természetének* a kifejtése egy másik olyan mozzanat, amelyen keresztül a gadameri hermeneutika a filozófiának az alkalmazásban/alkalmazásként feltáruuló egzisztenciális kötődését megvilágítja. A filozófia spekulatív mivolta a reflexióban mutatkozik meg, abban, hogy a filozófiai gondolat ténylegesen a tükröképszerű (látványszerű) megfoghatatlanságában, a tiszta megjelenítés és visszaadás lebegésében él igazán filozófiailag. A filozófiai elgondolás/belegondolás soha nem bízza rá magát a gondolatok „rögzített meghatározottságára”, hanem *reflektál*, azaz önnön mozgásában együtt mozog a gondolattal, és egyazon értelem-történés összetevőiként kölcsönösen formálják egymást. Amikor a spekulatív tétel kimond valamit valamiről – mondja Gadamer a hegeli hagyományra utalva – a fogalom egységét mutatja meg. A fogalom egységében a dolog és a gondolat együtt van mint tükröző és tükrözött szétválaszthatatlanul összetartozó egysége. Amikor a gondolkodás erejére támaszkodva fogalmilag megragadjuk a dolgot, voltaképpen maga a dolog juttatja érvényre saját magát, nem engedve eluralkodni azt, ami a szemlélet vagy a vélekedés számára már meghatározott vagy magától értetődő.⁶

A dolognak és a fogalomnak ez a spekulatív egysége kettős vonatkozásban áll a filozófia és alkalmazás összefüggésével. Egyrészt Gadamer rámutat, hogy a dolog és a fogalom spekulatív egységében a tétel formája önmagát rombolja le, hisz itt nem érvényesül az, hogy a tétel az állítvány formájában mondja ki a szubjektum igazságát. Itt voltaképpen a hozzárendelési viszonynak az a kettőssége szűnik meg, amelyen az „elméleti” filozófia „gyakorlati” alkalmazásának a lehetősége alapul. Másrészt a dolog és a fogalom spekulatív egységében a léttörténésnek mint egzisztenciális folyamatnak a spekulatív struktúrája tárul fel, az a mód, ahogyan a léttörténés és az értelem-történés, az egzisztenciális eseménysorozat és az arra reflektáló elgondolás/belegondolás együtt járnak, és egymást kölcsönösen alakítják egyazon történés összetartozó

⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 323.

oldalaiként.⁷ Ily módon a filozófia nem valamiféle eszköze lesz a problémák megoldásának, s még csak nem is egy különleges, egzotikus lehetőség a problémák felvetésére, hanem maga is *egzisztenciális* közegnek, az emberi létezés spekulatív dimenziójának bizonyul. A filozófia – a mai filozófia kiváltképpen – inkább *tükröt tart* a létesemények elé – tükröt, amely szervesen összetartozik a tükrözötttel –, amelyben megmutatkoznak, beláthatókká és elgondolhatókká válnak az emberi problémák.

9.

A filozófiai hermeneutika azért, hogy megkísérli visszanyerni az emberi élet és cselekvés filozofikus dimenzióját, egyfajta *kivezetést* kínál a filozófiátlanság állapotából; ez egyúttal visszavezetést is jelent a filozófia lényegéhez, az értelem irányába mutató úton levéshez. Ezen az úton tárul fel az alkalmazott filozófia valódi értelme, amely a gyakorlati tudás autentikus természetének a felmutatásában rejlik.⁸ Az elvont és általános formákba, a jól megalapozott teoretikus építményekbe szerveződő tudásunk az életünk része is egyben, a világunk építőeleme; az igazi lényege abban mutatkozik meg, ahogyan szembesülni képes a konkrétumok kihívásaival, s ahogyan válaszolni képes az egzisztenciális kérdésekre.

A hermeneutika ezért természeténél fogva nem válhat egy episztemológiai keretekbe zároló filozófiává, nem redukálódhat az értelmezés és a megértés pusztá módszertanára, mivel a benne rejlő filozófiai tartalom nem annyira az elméleti konstrukciókban, mint inkább a rá jellemző szemléletben, beállítódásban, életvitelben mutatkozik meg.⁹ Ez a filozófiai tartalom nem mesterségesen állítódik elő a spekulatív reflexióban, hanem az életvilágunkban természetesen benne rejlő filozofikusság kibontakoztatásaként.

Ezért nem biztos, hogy a filozófia esetében az „alkalmazás” a megfelelő kifejezés. A filozófia nem valamiféle csiszolható, tökéletesíthető eszköz az igazság birtokba vételére és a lét

⁷ Az, hogy a filozófiai fogalomalkotás és az egzisztenciális történések mennyire szervesen összefüggnek, a problémakörnek egy más irányú megközelítésében is nyilvánvalóvá válik. G. Deleuze és F. Guattari is a filozófia igazi feladatát a fogalomalkotásban, az új fogalmak *megalkotásában* látják. A filozófiai fogalomalkotás szerintük is olyan egzisztenciális történés, amely ténylegesen belejátszik a dolgok és az események elkülönülésébe, a fogalmi entitások kiképződésébe. – Vö. Gilles Deleuze – Felix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991. 10, 36.

⁸ Ebben egyúttal a régi gyakorlati filozófia hagyományának felelevenítése is tetten érhető, amelynek megfelelően az ismeretek igazolása nem merült ki az érvényességük feltételeinek felmutatásában, hanem annak a tisztázását is magában foglalta, hogy a tudás különböző formái hogyan felelnek meg a különböző emberi szükségleteknek. A hermeneutika ezt a filozófiai hagyományt nem egyszerűen felújítja, hanem a mai létmegértés történeti horizontjába helyezve, annak szerves alkotóelemévé teszi. Vö. Georgia Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison.* Bruxelles 1991. 204.

⁹ Gadamer – Rortyhoz hasonlóan – elveti a filozófia episztemológiára redukcióját, ehelyett új/más funkciót szán neki: a dialógus és az építkezés funkcióját. Gadamer – Habermasszal és Apellal egyetértésben – a tudományos tudás feltételeit érvényesítő episztemológiában rejlő legnagyobb veszélyt abban látja, hogy elfedi a társadalmi élet politikai-gyakorlati dimenzióját. Minden problémát technikai jellegűvé változtat, a tudást a szakértelemmel cseréli fel, s az általa szorgalmazott haladást nem egy összemélt konszenzus vezérli, hanem a technológia lehetőségei és igényei. Ezen az úton haladva az emberiség elveszíti identitását. Ezért Gadamer szerint a filozófia feladata tudásunkat egy olyan koherens egészévé ötvözni, amely beépülve a kommunikációra képes egyén és a felelős polgár magatartásába megkönnyíti a közös orientáció és a konszenzus kialakítását, s lehetővé teszi az egymás iránti szolidaritáson alapuló ideális emberi közösség számára a minőségi élet feltételeinek a belátását és kibontakoztatását. Vö. G. Warnke: *i. m.* 203–206.

uralására. Ha mégis kitartunk az „alkalmazás” kifejezés mellett, akkor a filozófia alkalmazása voltaképpen az *alkalom* az *alkalmasság* kiképződésére. A filozófia nem annyira a dolgok uralási technikája, mint inkább részesedés a dolgok igazságából, részvétel az igazságtörténetben. A filozófia révén emberi mivoltunk a maga hiteles létmódjához kerülhet közelebb.

10.

A mai világban szerzett és a hagyományosaktól eltérő tapasztalataink egyre erőteljesebben igénylik a filozófia egzisztenciális, szociális, kulturális nyitottságát. Nemcsak a filozófia természetes igénye az, hogy a társadalmilag és kulturálisan integrált nagy tudatformák között az évezredek hagyományaiból fakadó tekintélyéhez méltó elismertségnek örvendjen, hanem az aktuális társadalmi, politikai, kulturális kihívások is mindinkább igényt tartanak a filozófiai megközelítésre. Lassan, de biztosan alakul át pozitív értelemben a nyilvánosságnak a filozófiához való viszonya, ami a filozófia részéről is megköveteli a nyilvánossághoz való pozitív hozzáállást. Ebből az irányból nyílhatnak meg ténylegesen a filozófia számára a társadalmi és kulturális integráció újabb útjai, melyek a filozófia jövőbeni esélyeit hordozzák.

Mindezek a változások maguk után vonják a filozófia önmagához való viszonyulásának az átalakulását is. Minél erőteljesebben próbál a filozófia nemcsak elméleti foglalatosságként, hanem beállítódásként, magatartásként is érvényesülni a társadalomban, annál több lehetőség nyílik az elméleti és gyakorlati filozófia egymáshoz való közelítésére, a filozófia kimondottan elméleti és absztrakt mivoltával kapcsolatos előítéletek lebontására. A filozófiai kritika fokozott érvényesítése, a filozófia és a filozófus nyilvános *felelősségvállalása* – amelyek szintén a filozófia alkalmazott műveléséből bontakoztathatók ki hatékonyan – ösztönzőleg hathatnak ezekre a folyamatokra.

Napjainkban a szétszóródó értelemnek a hálószerű összefogására és egybefonására irányuló *globalizáció* világméretű hálózati struktúráinak az elidegenítő mechanizmusaival szemben.

A hermeneutikai szemlélet és beállítódás egyike azoknak a mai kortárs filozófiai paradigmáknak, amely az általánosság és univerzalitás elveinek a racionalitás kultúrájában bejáratott dominanciájával szemben a sajátnak, a partikulárisnak és a konkrétnek az elvét engedi kibontakozni és érvényre jutni. A szétszóródó értelem korában a hermeneutika az értelem újbóli felépítésével kísérletezik, s igyekszik egy újfajta párbeszédet kialakítani a modernitás hagyományával. Ezáltal a *globalizáció* világméretű hálózati struktúráinak az elidegenítő mechanizmusaival szemben a hermeneutika azon munkálkodik, hogy a filozófia művelését megkísérelje visszatéríteni a *saját* világnak mint az értelem világának a belülről való intenzív kiépítéséhez, a konkrét, partikuláris létfeltételekből való kifejllesztéséhez. Ebben a perspektívában a filozófia tényleges művelése nem lehet más, mint *alkalmazás*, s lényege szerint a filozófia nem lehet másmilyen, mint *alkalmazott*. Az alkalmazás *filozófiai aktualitása* manapság éppen abban rejlik, hogy újból ember- és életközelpel hozhatja a filozófiát.

The Philosophical Actuality of the Application

Keywords: application, philosophy, applied philosophy, philosophical hermeneutics, actuality

What is “application” according to its basic meaning, and what does it mean when it is used with philosophical pretensions? How does the relationship between application and philosophy, viz. the role of applied philosophy develop in a context outside hermeneutics, and how can it be thought of in a hermeneutical perspective? How is the question related to the hermeneutical sense of “application” connected to the question of the application of philosophy? And how does contemporary philosophical hermeneutics contribute to the exploration of this relationship?

In the thread of my present study I argue in favour of the philosophical actuality of the application, actuality which consists precisely in its possibility to bring philosophy once again closer to human being and life.

MŰHELY

Gergely P. Alpár

Megjegyzés az asszerció illokúciós aktusának elemzéséhez

John Searle *Beszédaktusok* c. művének 3. fejezetében az illokúciós aktusok szerkezetét tárgyalta. Searle az említett fejezetben az ígélet illokúciós aktusát vizsgálta tüzetesen, azután pedig más illokúciós aktusok leírását adta röviden, többek között az állításét is. Engem most ez utóbbi aktus érdekel. Dolgozatomban Searle az állításra vonatkozó megjegyzéseit vizsgálom meg, és megpróbálom kimutatni, hogy ha következetességre törekszünk, akkor nem szívesen fogadjuk el ezeket. Mindehhez főleg Paul Grice, Robert Brandom és Rom Harré megjegyzéseit hívom segítségül; ezekre támaszkodom. Remélem, vállalkozásom sikerrel jár. Ha mégsem így történne, akkor is remélem, hogy az állításra vonatkozó searle-i elképzeléssel kapcsolatosan felvetek néhány megfontolásra érdemes kérdést.

Kiindulópontul Searle állítással kapcsolatos megjegyzései szolgálnak, amelyeket itt a pontosság kedvéért teljes terjedelmükben idézem. Íme:

„[Adott egy b]ármilyen p proposíció.

1. B bizonyítékokkal (indokokkal stb.) rendelkezik p igazsága mellett.

2. B és H számára nem nyilvánvaló, hogy H tudja (tehát nem kell rá emlékeztetni, stb.), hogy p . B úgy gondolja, hogy p .

Az aktus annak számít, hogy B kezeskedik érte, hogy p egy valódi tényállást reprezentál.

Az *érvelés* esetétől eltérően ezekhez az aktusokhoz nem tartozik hozzá lényegileg, hogy a beszélő megpróbálja meggyőzni a hallgatót. Ennélfogva a »csupán annyit állítok, hogy p , de nem akarok róla meggyőzni« elfogadható megnyilatkozás, az »amellett érvelek, hogy p , de nem akarok róla meggyőzni«, viszont inkonzisztens.⁷¹

Vonatkoztassuk ezt a megjegyzést most egy konkrét állításra, és legyen ez „a fű zöld” megnyilatkozás. A példa esetében Searle elemzése a következőképpen alakulna:

1. Adott a következő kijelentés: „a fű zöld”.

2. A beszélő bizonyítékokkal [...] rendelkezik amellett, (hogy igaz az), hogy a fű zöld.

3. A beszélő és a hallgató számára nem nyilvánvaló, hogy a hallgató tudja [...], hogy a fű zöld.

4. A beszélő úgy gondolja, hogy a fű zöld.

5. „A fű zöld” állítása (kimondása) annak számít, hogy a beszélő kezeskedik érte, hogy tény az, hogy a fű zöld.

Gergely P. Alpár (1985) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, gpalpar85@gmail.com

¹ John R. Searle: *Beszédaktusok*. Bp. 2009. 79.

Searle azt mondja, hogy amikor a beszélő kimondja „a fű zöld” kijelentést, akkor ehhez az aktushoz nem tartozik hozzá lényegileg, hogy a beszélő meg akarja győzni a hallgatót. Szerinte elfogadható, ha a beszélő azt mondja, „csupán annyit állítok, hogy a fű zöld, de nem akarok róla meggyőzni”, az viszont nem fogadható el, ha azt mondja, „amellett érvelek, hogy a fű zöld, de nem akarok erről meggyőzni”. A második eset inkonzisztens. Ez azt jelenti, hogy a két kijelentés nem lehet egyszerre igaz: ha igaz, hogy amellett érvelek, hogy a fű zöld, akkor hamis az, hogy erről nem akarok meggyőzni (vagyis meg akarok győzni arról, hogy a fű zöld); ha pedig az igaz, hogy nem akarok meggyőzni arról, hogy a fű zöld, akkor hamis, hogy amellett érvelek, hogy a fű zöld (vagyis nem érvelek amellett az álláspont mellett, mondjuk „csupán annyit állítok, hogy...”).

Az elemzéssel kapcsolatban több kérdés is felmerül. Egyfelől a következőket kérdezhetjük: vajon mit akar, illetve mit akarhat az a beszélő, aki „a fű zöld” kijelentés kimondása által nem akar meggyőzni; vajon ebben az esetben a beszélő nem akar semmit; és vajon az, hogy az állítás illokúciós aktusához nem tartozik lényegileg hozzá, hogy a beszélő meg akarja győzni a hallgatót, azt jelenti, hogy a beszélőből hiányozhat (értsd ez alatt: nem mindig van jelen) a hallgató meggyőzésére irányuló szándék (kisebb általánosságú/gyenge tézis), vagy azt, hogy az állítás illokúciós aktusához általában nem kapcsolhatjuk hozzá a meggyőzés szándékát (általánosabb/erős tézis)?

Azt javaslom, induljunk ki az illokúciós aktusokból. Searle azt mondja, hogy az illokúciós aktusok teljes beszédaktusok, ellentétben mondjuk a referálás és a predikálás aktusaival. A referálás aktusával csak szóba hozunk egy dolgot, megnevezük azt, és ezzel a hallgató tudára adjuk, hogy arról a dologról mondunk majd valamit (például a fűről), a predikálás aktusával pedig arról a dologról mondunk valamit, amire referáltunk, vagyis a referenciához egy tulajdonságot kapcsolunk (például azt, hogy zöld). A klasszikus logika terminusaiban bemutatva a referencia és a predikáció aktusát azt mondhatnánk, hogy a referálás kijelöli a logikai szubjektumot, a predikálás pedig a logikai szubjektumhoz hozzárendeli a logikai predikátumot. Searle azt állítja, hogy a referálás és a predikálás aktusaitól meg kell különböztetnünk a teljes beszédaktusokat, amelyeket ő az állításban, kérdésben, parancsolásban stb. jelöl meg.² A megkülönböztetés azt eredményezi, hogy ugyanazt a referenciát és predikálást más és más beszédaktus elemeiként szerepeltethetjük. Így például:

A fű zöld.

A fű zöld?

Bárcsak a fű zöld lenne!

eseteiben ugyanaz a referencia és predikáció jelenik meg. Az első esetben állításról beszélünk, a második esetben kérdésről, a harmadik esetben egy vágy megfogalmazásával és így tovább. Ez utóbbiakat pedig illokúciós aktusoknak nevezzük. Az illokúciós aktusok jellemzője, hogy a beszélő a megnyilatkozás kimondásával „mond is valamit, nem csupán szavakat ejt ki a száján”.³ De „[m]i a különbség aközött, hogy *pusztán* kimondunk bizonyos hangokat vagy létrehozunk bizonyos jeleket, illetve hogy végrehajtunk egy illokúciós aktust? Az egyik különbség az, hogy az illokúciós aktus végrehajtása során kimondott hangok vagy jelek jellemzően *rendelkeznek*

² Vö. uo. 35.

³ Uo. 35.

jelentéssel. A másik (és ezzel összefüggő) különbség pedig az, hogy a beszélő *ért valamit* az általa kimondott hangokon vagy jeleken, valamilyen *értelmet szeretne kifejezni* velük.⁴

A pusztán kimondott hangok és az illokúciós aktusok első különbségének a kijelölésekor tulajdonképpen a jelentés egész problematikája merül fel, a második különbség kijelölésekor pedig a jelentés és szándék problematikája. Érdeemes lesz mindkettőt megvizsgálnunk. Searle elemzését követve Paul Grice fejtegetésein keresztül próbálunk meg fényt deríteni mind a jelentés, mind a jelentés és szándék kérdéseire.

A jelentés grice-i meghatározását magától Grice-től kölcsönzöm, abban a formában, ahogyan azt a szerző egy a *Jelentés* utáni tanulmányában összefoglalta. Eszerint egy beszélő egy mondat kimondása során akkor fejez ki valamilyen jelentést, ha „*B* (*H* hallgató jelenlétében) azt akarta, hogy (*x* kimondásából álló) megnyilatkozása egy bizonyos *V* válaszreakciót (hatást) váltson ki *H*-ből, méghozzá azáltal, hogy *H* felismeri ezt a szándékot”.⁵ A példánknál maradva: a beszélő akkor fejez ki valamilyen jelentést, ha „a fű zöld” megnyilatkozást kimondva a hallgatóban azáltal vált ki egy bizonyos válaszreakciót, hogy a hallgató felismeri a beszélőnek azt a szándékát, hogy belőle egy bizonyos válaszreakciót akar kiváltani a mondat kimondásával. A *Jelentésben* Grice a kijelentések esetében ezt a hatást abban jelölte meg, hogy a hallgató elhitt valamit. Egyszerűen: amikor a beszélő a hallgatónak kimondta „a fű zöld” kijelentést, azt akarta, hogy a hallgató elhiggye, hogy a fű zöld. Grice később finomított ezen az álláspontján. A kezdeti elgondolását túl erősnek ítélte, ezért egy következő alkalommal már arról beszélt, hogy a kijelentő mondatok esetében a szándékolt hatás nem annak az elhitetése, amit a mondat mond (jelen esetben az, hogy a fű zöld), hanem az, hogy a hallgató elhiggye, hogy a beszélő azt hiszi, amit mond, vagyis hogy a fű zöld.⁶

Bár Grice két elképzelése között különbség van, nem gondolom azt, hogy a finomítás nagyban befolyásolná azt, ahogyan a problémát látjuk. Hiszen mind az első esetben, mind a másodikban a beszélőnek az a szándéka, hogy a hallgatóból egy bizonyos hitet váltson ki: az első esetben azt, hogy a dolgok úgy vannak, ahogyan a beszélő a mondatban azt mondja, hogy vannak; a második esetben pedig azt, hogy a beszélő elhiszi azt, hogy a dolgok úgy vannak, ahogyan azt a mondat segítségével megfogalmazta, hogy vannak.

Anélkül, hogy részletesen tárgyalnám a grice-i jelentésfelfogással kapcsolatosan megfogalmazott searle-i kritikákat, felsorolom ezeket.⁷ Searle szerint Grice a jelentéssel kapcsolatban két hibát vétett. Grice mindenekelőtt nem tisztázta a jelentés és a konvenció kapcsolatát, vagyis nem magyarázta meg azt, hogy bizonyos megnyilatkozások miért éppen azt jelentik, amit jelentenek, és így miért éppen ezeket a megnyilatkozásokat használjuk arra, hogy bizonyos aktusokat véghezvigyünk. Másrészt Grice nem tesz éles különbséget az illokúciós aktusok és a perlokúciós aktusok között. (Az illokúciós aktusok olyan aktusok, amelyeket a beszélő a megnyilatkozása segítségével végrehajt [„a fű zöld” kijelentés esetében az állítás aktusa], a perlokúciós aktusok pedig a beszélő hallgatóra tett hatását értjük [azt, hogy a beszélő elhitheti a hallgatóval, hogy a fű zöld, vagy elhitheti vele azt, hogy ő, vagyis a beszélő, azt hiszi, hogy a fű zöld].)

⁴ Uo. 55

⁵ Herbert Paul Grice: *Beszélői jelentés, mondatjelentés és szójelentés*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. Bp. 2011. 116.

⁶ *Vö. uo.*

⁷ Ezek részletesebb elemzését lásd a *Grice jelentéseméletének searle-i kritikája* c. tanulmányomban. Erdélyi Múzeum. LXXVII(2015). 4. sz. 148–155.

A *Beszélői jelentés és szándékok*⁸ c. tanulmányában Grice reflektál a Searle által megfogalmazott kritikákra. Grice több okból sem tartja érvényesnek a searle-i kritikákat. Határozottan úgy gondolja, hogy a Searle által megfogalmazott ellenpélda nem tulajdonképpeni ellenpélda, hiszen azzal Searle-nek nem az volt a szándéka, hogy javítsa az elméletet, hanem inkább az, hogy a saját elméletének a malmára hajtsa a vizet.

Grice készségesen elismeri Searle-nek azt a javaslatát, hogy normális körülmények között a beszélői szándékot a mondatok konvencionális jelentésének a segítségével ismerjük fel. Vagyis, onnan tudjuk, hogy a beszélő azt akarta mondani, hogy a fű zöld, hogy éppen azt a kijelentést fogalmazta meg, hogy „a fű zöld”, és nem mást. De akkor sem lenne gond, ha mondjuk a beszélő, (legyen ez egy olasz fogságba került amerikai katona, aki a fogvatartóival azt akarja elhitetni „a fű zöld” német mondat kimondása által, hogy ő német tiszt) egy bizonyos megnyilatkozás kimondásával valamilyen a megnyilatkozás konvencionális jelentésétől teljesen különböző jelentést szeretne kifejezni. Ez annyiban lenne lehetséges, ha a beszélő (amerikai katona) azt gondolná, hogy a hallgatóság (az olaszok) bizonyos módon fog okoskodni, és ennek az okoskodásnak az eredményeként arra a következtetésre jut, hogy a beszélő azt a jelentést fejezte ki, amit az éppen ki akart fejezni: mondjuk „a fű zöld” német mondat hallatán az olaszok (akik egy vak hangot nem tudnak németül) arra a következtetésre jutnak, hogy az amerikai katona csakis azt akarhatta mondani, hogy ő német tiszt. Kérdés: a második esetben a beszélő konvencionálisan azt fejezte ki „a fű zöld” megnyilatkozás kimondásával, hogy ő német katona? Szó sincs róla. Konvencionálisan azt a jelentést fejezte ki, hogy a fű zöld, sőt, mondja Grice, az olasz katona azt sem akarhatta, hogy a szándékának a felismerése által higgyék azt az olaszok, hogy ő német tiszt. A szándékát ebben az esetben nem teheti nyilvánvalóvá, hiszen ezzel éppen, hogy leleplezné saját magát. (Ha a beszélő a hallgatóság megtévesztésére irányuló szándékát explicitté tenné, a terve meghiúsulna. Ez a helyzet minden esetben, amikor a beszélő meg akarja téveszteni a hallgatóságát, vagyis hazudni akar.) Azt viszont akarhatta, hogy az olaszok így és így okoskodjanak, és Grice szerint az amerikai katona ebben az esetben azt is akarta, hogy a fogvatartók arra a következtetésre jussanak (okoskodásuk eredményeként), hogy ő német tiszt.

Úgy tűnik, ennyiben tisztázottnak tekinthetjük a beszélői szándék és a konvenció viszonyát. Bizonyos esetekben a beszélő azért használ egy meghatározott megnyilatkozást (pl. „a fű zöld”), mert azt a jelentést akarja kifejezni, amelyet a megnyilatkozás konvencionálisan kifejez (a fű zöld). Ennyit az első példáról. A második példa azért bonyolultabb egy picit, mert itt a mondat konvencionális jelentésétől eltávolodunk, így nagyobb hangsúly helyeződik a beszélő szándéka által meghatározott jelentésre. De talán ebben a kérdésben a legnagyobb tisztánlátást Grice harmadik példája hozza. Grice ebben arról beszél, hogy egyszer behallgatott egy barátja lányának a francia órájába, és észrevette, hogy a lány tévesen azt hitte egy bizonyos megnyilatkozásról, hogy az mást jelent, mint ami valójában a mondat jelentése. Ragaszkodva az eddigi példánkhoz, mondjuk, hogy „a fű zöld” megnyilatkozás azt jelenti, mint a „vegyél egy kis süteményt” mondat. Mivel Grice tudta, hogy a lány tévesen azt hiszi, hogy a mondat jelentése más, mint ami valójában a jelentése, a „fű zöld” mondatot arra használta, hogy a lányt a megfelelő helyzetben süteménnyel kínálja meg. A lány természetesen vett a süteményből, Grice pedig ebből helyesen arra következtetett, hogy bár a mondat jelentése konvencionálisan más volt, mint amilyen jelentést a lány az adott szituációban annak tulajdonított, az adott mondat kimondása tökéletesen megfelelt

⁸ Lásd H. P. Grice: *Beszélői jelentés és szándékok*. = *Uő: Tanulmányok a szavak életéről*. Bp. 2011. 82–110.

Grice azon szándékának, hogy a lányt süteménnyel kínálja meg. Tökéletes bizonyítéka ez a példa annak, hogy a jelentés bizonyos esetekben (ha megfelelőek a körülmények) visszavezethető a beszélői szándéokra. A jelentésnek ezt az esetét Grice beszélői jelentésnek nevezi.

És most térjünk rá Searle második kritikájára. Eszerint Grice a jelentés megértésének esetében mindig valamiféle perlokúciós aktust feltételez, holott, mondja Searle, ez nem mindig van így. Természetesen maradunk a vizsgálat tárgyánál, a kijelentő mondatnál. És itt nem tehetünk mást, mint hogy megismételjük Grice immár finomított álláspontját. Grice a *Jelentésben* a kijelentő mondatok kimondása által végrehajtott perlokúciós aktust (vagyis a mondat kimondásának a hallgatóra tett hatását) abban jelölte ki, hogy a hallgató elhitte, hogy a dolgok úgy állnak, ahogyan azt a beszélő a mondat segítségével leírta. A finomított változat szerint pedig a perlokúciós aktus abban merül ki, hogy a hallgató elhiszi, hogy a beszélő elhiszi, amit a mondat mond. Korábban azt mondtam, hogy a két megfogalmazás között a jelen dolgozat szempontjából nem beszélhetünk lényeges különbségről. Most pontosítanék: nincs lényeges különbség, ami a beszélő szándékát illeti, hiszen a beszélő mindkét esetben a hallgatóból egy bizonyos vélekedést igyekszik kiváltani (perlokúciós aktus).

Grice jelentéseméletének jó magyarázatát adja a szerző *Még egyszer a jelentésről* c. tanulmánya. A tanulmány első részében Grice a jelentéseméletének a háttérében meghúzódó elméletet ismerteti. Grice szerint a jelentés problematikája a gondolkodás-valóság-nyelv hármasszféra összefüggésében ragadható meg. Az első megfelelés szerinte a gondolkodás és a valóság között van; ezt pszichofizikai megfelelésnek nevezi. A pszichofizikai megfelelés azt hivatott magyarázni, hogy „hogyan közlekednek a világban és hogyan maradnak életben az emberek (valamint más érző lények), továbbá hogyan művelnek ennél valamivel nagyobb szabású dolgokat”.⁹ Ez a kvázi-elmélet magyarázati hídként szolgál az emberek fizikai környezete és viselkedése között. A magyarázat kulcsfogalmai a *vélekedés* és *akarás*. Grice adottnak veszi, ezért nem is magyarázza különösképpen, hogy a világban emberekként akarunk dolgokat, úgymond céljaink vannak. Az is egyértelmű számára, hogy ha semmi nem akadályoz a céljaink elérésében, vagy ha nincs azok elérésének különösebb akadálya, akkor megpróbáljuk azokat elérni, megvalósítani. Ehhez viszont elengedhetetlennek tűnik az, hogy a világról való vélekedéseink megfeleljenek a világban levő dolgok állásának. Ha ugyanis vélekedéseink nem felelnek meg a világ jelenlegi állásának, akkor megtörténhet az, hogy egy bizonyos cél elérésére irányuló törekvés és az annak érdekében való cselekvés nem válik az előnyünkre. Ez pedig megengedhetetlen. Azért az, mert Grice feltételezi, hogy emberekként (de tágabb értelemben: érző lényekként) rendelkezünk a racionalitás valamilyen fokával, ha úgy tetszik, racionálisak vagyunk. Egy racionális lénynek pedig, amellet, hogy céljai vannak, elsősorban olyan céljai vannak, amelyeket saját maga számára előnyöknek gondol. Ennyiben érthető, hogy Grice azt mondja, a gondolkodás és a valóság közötti megfelelés nemcsak kívánatos, de az is lényeges, hogy az ember ezt kívánatosnak is tartsa. Grice ózdkodott, hogy elméletnek nevezze ezt az elképzelését; nem is gondolta úgy, hogy amikor ezeket a megfontolásokat megfogalmazza, valamiféle elméletet dolgoz ki. Ezeket egyszerűen népi pszichológiai elképzeléseknek, magyarázati összefüggéseknek tartotta, amelyeknek a legnagyobb előnye, hogy működnek. Ezzel, úgy tűnik, Grice megmagyarázta a gondolkodás és a valóság kapcsolatát.

A gondolkodás és a nyelv kapcsolatát hasonlóan intuitív módon magyarázza Grice. Szerinte az élőlények életben maradását és működését nagyban elősegíti, ha a valóságról kialakított

⁹ H. P. Grice: *Még egyszer a jelentésről*. = Uő: *Tanulmányok a szavak életéről*. Bp. 2011. 254.

gondolataikat és elképzeléseiket megoszthatják más élőlényekkel. Ezt a szerepet hivatott betölteni a nyelv. Az élőlények a nyelv segítségével osztják meg tapasztalataikat a világról, éppen ezért jó, ha a kommunikációs partnerek a világot olyannak írják le, amilyen az valójában. Itt is feltételeznünk kell egyfajta megfelelést a pszichológiai állapotok (mondjuk hitek) és a megnyilatkozások között. Ha ez a megfelelés fennáll, ami annyit jelent, hogy a beszélő képes a hallgatóval megosztani a saját pszichológiai állapotát, akkor a kommunikáció a következő hármas összefüggésben írható le: a beszélő pszichológiai állapotát egy megnyilatkozás követi (amelyben a beszélő megfogalmazza a saját pszichológiai állapotát), amely megnyilatkozást a hallgató részéről ugyancsak egy pszichológiai állapot követ. A sikeres kommunikáció két feltétel teljesülését feltételezi: 1. azt, hogy a beszélő és a hallgató pszichológiai állapota ugyanabba a típusba fog tartozni, illetve 2. hogy az átadásra került állapotok megfelelnek a világ állásának. A gondolkodás és a nyelv kapcsolatában a pszichológiai állapotok és a megnyilatkozások között pszicholingvisztikai megfelelés van.

Ezek után nem maradt más hátra, mint meghatározni a nyelv és a valóság kapcsolatának a mibenlétét. Grice azt mondja, hogy az eddigi vizsgálat azt mutatja, hogy e kettő közvetett módon, azaz a gondolkodás által kapcsolatban áll egymással. A kérdés persze az, hogy feltételezhetünk-e közvetlen kapcsolatot nyelv és valóság között. Grice igennel válaszol a kérdésre, magyarázatként pedig az igazság korrespondenciaelméletét hozza fel. Grice szerint mondatainkkal, vagyis a nyelvvel eleve a világot írjuk le. Egy mondatot pedig akkor mondunk igaznak, ha az a világban található dolgokat olyanokként írja le, amilyenek. Vagyis „a fű zöld” kijelentés akkor igaz, ha a fű zöld. De Grice nem áll itt meg a magyarázati láncban; tovább megy. Mondatainkkal nemcsak leírjuk a világot, de pszichológiai állapotainkat is mondatok formájában fogalmazzuk meg. Ez annak a klasszikus tételnek a megfogalmazása, miszerint tudásunk, vélekedéseink, hiteink propozicionálisak. A pszichológiai állapotaink és a világ közötti megfelelés a világot leíró igaz mondatok megfogalmazásában határozódik meg. A maga során pedig, amikor a világot a valóságnak megfelelően leíró igaz mondatokról beszélünk, akkor beszédünkben helyet kapnak a vélekedések és a más pszichológiai állapotokra való hivatkozások. Összefoglalásként tehát azt mondhatjuk, hogy a gondolkodás-valóság-nyelv hármas összefüggés bármely két kapcsolatáról beszéljünk is, nem tehetjük ezt meg anélkül, hogy a hiányzó harmadik elemre ne hivatkoznánk.

Grice józan észre alapozott két elgondolása, úgy gondolom, igen jól megalapozza és magyarázza is a jelentésről vallott nézeteit. Grice számára alaptétel, hogy emberekként céljaink vannak. Ezeknek a céloknak az érdekében pedig hajlamosak vagyunk cselekedni. Egy másik alaptétele pedig az, hogy a dolgokról és a világról szerzett tapasztalatainkat megosztjuk másokkal; mindezt pedig ugyancsak a célok elérése motiválja. Azért osztjuk meg a tapasztalatainkat, mert a világ állapotában változást akarunk elérni, ebben a vállalkozásunkban pedig úgy tűnik, csak akkor járunk sikerrel, ha a világot a valóságnak megfelelően tudjuk leírni. Ebben segít a nyelv. Két megfontolásról van itt szó; az egyik egy teleológiai megfontolás (célkövető lények vagyunk), a másik pedig egy kettős korrespondencia: a gondolkodás és világ (valóság), illetve a világ és a nyelv közötti megfelelés.

Mind Grice, mind pedig Searle feltételezik a kettős korrespondenciát. Searle szerint a korrespondenciaelmélet az egyik következménye az általa vallott külső realizmusnak. A külső realizmus alap gondolatát így foglalhatnánk össze: létezik egy külső világ, és ez a világ független az elménktől. A korrespondenciaelmélet szerint a nyelv által férünk hozzá ehhez az objektív külső világhoz, oly módon, hogy kijelentéseket fogalmazzunk meg a világról. Azokat a kijelentéseket,

amelyek olyannak írják le a világot, amilyen az valójában, igaz kijelentéseknek mondjuk; azokat a kijelentéseket, amelyek a világot nem a valóságnak megfelelően írják le, hamis kijelentéseknek nevezzük. A gondolkodás történetében viszont az igaz és a hamis kijelentéseknek nincs egyforma jelentőségük; az igaz kijelentéseknek kitüntetett helyük van. Azért van kitüntetett helyük, mert azok ragadják meg a valóságot. Ha pedig figyelembe vesszük a Grice által tételezett teleológiai megfontolást, akkor azt kell mondanunk, hogy ha a világban változásokat akarunk elérni, ahhoz először tudnunk kell, hogy milyen a világ.

Arisztotelész a *Metafizikában* azt mondja, hogy „[m]inden embernek természete, hogy törekszik a tudásra”.¹⁰ Úgy tűnik tehát, hogy amikor tudományt művelünk, akkor Arisztotelész szerint nem teszünk mást, mint emberi természetünk ösztönzéseit követjük. Ilyenkor ok-okozati összefüggéseket tárunk fel; vizsgálódásainkban, illetve kérdéseink megfogalmazásában módszeresen járunk el; és mindezek eredményeként kijelentéseket fogalmazunk meg a vizsgált dolgokról, vagyis a világról. A tudomány kijelentései igaz kijelentések, vagyis olyanok, amelyek a világot olyannak írják le, amilyen. Amikor pedig tudományosan leírjuk a világot, azt mondjuk, tudjuk, hogy milyen az.

Ezek után megfogalmazhatjuk a tudomány(ok) ennek a dolgozatnak a szempontjából releváns körülbelüli meghatározását. A definíció a következőképpen hangzana: a tudomány nem más, mint igaz kijelentések egy bizonyos sorrendbe (magyarázati, illetve ok-okozati összefüggések mentén) megfogalmazott gyűjteménye. Jó példa itt erre a logika klasszikus szillogizmusa: „Minden ember halandó”; „Szókratész ember”; „Szókratész halandó”. Mindhárom esetben igaz kijelentésről van szó, és ezek egy bizonyos sorrendbe vannak helyezve. Ha a sorrendet felcserélnénk, már nem lenne érvényes a szillogizmus; például így: „Szókratész halandó”; „Szókratész ember”; „Minden ember halandó”. Ebben az esetben az immár konklúzióként feltüntetett „Minden ember halandó” nem következik érvényesen. De akkor is ez lenne a helyzet, ha a két premisszát mondjuk egy nap leforgása alatt különböző összefüggések nélkül mondanánk ki a nap különböző óráiban, tegyük fel négyóránként egy-egy mondatot. Az első szillogizmus érvényes. Ez azt jelenti, hogy a premisszákból helyesen következtettünk a konklúzióra, és a premisszáink igazak voltak. De a szillogizmus nemcsak érvényes, hanem meggyőző is. Vagy éppen amiatt lenne meggyőző, mert érvényes? A logikusoknak egyszerű válaszuk van a szillogizmus érvényességére vonatkozóan. Azt mondják, hogy azért érvényes, mert a fogalmak terjedelme közötti viszonyok érvényessé teszik azt; ez alatt pedig valami olyasmit értenek, hogy a premisszákból tényként elfogadott összefüggések garantálják a konklúzió által bemutatott összefüggések tényszerűségét.

Ezen a ponton két kérdésünk merülhet fel: 1. vajon a tények önmagukban meggyőzőek-e?, illetve 2. vajon a példaként felhozott szillogizmusról elmondott megjegyzések érvényesek-e az olyan típusú kijelentésekre, mint amilyen „a fű zöld” megnyilatkozás? A két kérdés megválaszolása szerintem összefügg. Egyrészt ha igaznak vesszük azt, hogy a fű zöld, akkor azt mondjuk, hogy tény az, hogy a fű zöld. Tényként ennek a verifikációja a percepció. Ahhoz, hogy eldöntsük, hogy tény-e az, hogy a fű zöld, csak meg kell nézni, hogy épp aktuálisan zöld-e a fű. Ha igen, akkor tény, hogy zöld.¹¹ Másrészt, ha azt akarjuk, hogy a magyarázati lánc (a szkeptikus kételyekkel szemben) véges legyen, akkor meg kell egyeznünk abban, hogy bizonyos, a világban fennálló

¹⁰ Arisztotelész: *Metafizika*. Szeged, 2002. 37. (980a)

¹¹ Vö. Bertrand Russell: *Ismeretség útján és leírás útján szerzett megismerés*. = Uő: *A filozófia alapproblémái*. Bp. 1991. 51–64.

összefüggéseket, azaz tényeket nem vitatunk; ennyiben a róluk szóló kijelentéseket igazaknak fogadjuk el (anélkül, hogy különösebb magyarázatot követelnénk), és ebben az értelemben ezeket a kijelentéseket meggyőzőeknek is tartjuk. Ez a megfontolás áll tulajdonképpen az igazság korrespondenciaelmélete hátterében.

Ezen a ponton két megfontolandó megjegyzésre hivatkozom az állítással kapcsolatosan. Az első Rom Harré nevéhez fűződik. Harré a meggyőzés és a manipulálás jelenségeinek a vizsgálata során jutott el ahhoz, hogy feltegye azt a kérdést, hogy hogyan győz meg a tudományos szöveg. A hagyományos elképzelés szétválasztotta a helyes gondolkodást (dialektika) az eredményes gondolkodástól (retorika). Az első esetben a meggyőző erőt a formában jelölték meg, a második esetben a szöveg tartalmi elemei közötti összefüggésben. Harré éppen amellet érvel, hogy ez az elképzelés mára megdőlt. Szerinte ahhoz, hogy a valóságnak inkább megfelelő elképzelésünk alakulhasson ki a tudományos szöveg létrejöttéről és meggyőző erejéről, fel kell adnunk két eddig elfogadott elképzelést. Az egyik elképzelés az, miszerint „van a tényeknek egy világosan azonosítható birodalma, amit, úgymond, a természeti világ kínál”,¹² és a másik, miszerint a tények/adatok „tisztán logikai összerendezése útján elmélet építhető fel”.¹³ A tudományos szövegek meggyőző ereje analógiák egymásba fonódásának az eredménye, állítja Harré. Kezdetben valami újat, ismeretlent hasonlítunk egy olyan dologhoz, amit már ismerünk. A hasonlóságokat egyértelműen tételezzük, a még nem ismert összefüggéseket és a különbségek magyarázatát a képzelőerőnkre bízunk; az tölti ki a magyarázati hézagokat. És van egy másik eljárás is, ami a tudományos szövegek sikerességét és meggyőző erejét garantálja. Ez abban áll, hogy a kutatók gyakran nem a kutatás elején fogalmazzák meg azt a problémát, amire a megoldást keresik, hanem egy már meglévő kutatási eredményre utólag fogalmaznak meg egy problémát, amire természetesen a már meglévő eredmény válaszként mutatható be.

A másik megfontolás, amelyre felhívom a figyelmet, Robert Brandom nevéhez fűződik. Brandom *Asszertálás*¹⁴ c. tanulmányában arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit csinálunk mi akkor, amikor kijelentéseket fogalmazzunk meg. A kijelentések klasszikusnak számító elmélete, amelyet Frege *Fogalomírásából*¹⁵ eredeztetünk, kizárólag a szemantika terminusaiban meríti fel és tárgyalja a kérdést. Eszerint minden kijelentéshez vagy az igaz, vagy a hamis igazságértékek valamelyikét rendelhetjük, és ez azt feltételezi, hogy minden kijelentés esetében megadhatók azok az igazságfeltételek, amelyek mellett a kijelentést igaznak mondjuk. Az, hogy egy szillogizmus konklúzióját igaznak minősítjük, ennek az elképzelésnek a keretén belül csak annyit jelent, hogy a konklúzió igazságfeltétele részhalmaza a premisszák igazságfeltételeinek. Ezzel szemben Brandom Dewey és a kései Wittgenstein alapján a következtetések megfogalmazását és így a kijelentések (konklúziók) megfogalmazását is társadalmi gyakorlatként kezeli. Ebből a szempontból pedig a hangsúly elsősorban nem a mondat valósággal való megfelelésére kerül, hanem arra, hogy az asszercióink megfogalmazása összhangban legyen a közösség gyakorlatával. Ebben az értelemben az asszerció beszédaktusa egy társadalmilag létrehozott struktúrában, a felelősség és autoritás struktúrájában jelentkezik. Valamit kijelenteni így azonos lesz azzal, hogy elkötelezzük

¹² Rom Harré: *Meggyőzés és manipulálás*. = *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Szerk. Pléh Csaba – Siklaki István – Terestyéni Tamás. Bp. 2001. 631.

¹³ Uo. 631.

¹⁴ Robert Brandom: *Asserting*. *Nous*. Vol. 17. No. 4. 637–650.

¹⁵ Gottlob Frege: *Fogalomírás*. = *Uő: Logikai vizsgálódások*. Bp. 2000. 15–73.

magunkat az adott kijelentés mellett. Így ha például kijelentjük „a fű zöld” mondatot, akkor elkötelezzük magunkat mellette.

Az elköteleződés fogalma kulcsfontosságú. Ha elköteleződünk egy kijelentés igazsága mellett, ez azt jelenti, hogy jótállunk érte, és minden helyzetben, amikor ennek a kijelentésnek az igazságával kapcsolatosan kérdések merülnek fel, készek leszünk az eredeti kijelentésünket megvédeni. De ezzel nemcsak a kijelentésünket védjük meg, hanem egyúttal a kijelentés állításához való jogát is; igazoló felelősséget vállalunk a kijelentésünkért. A kijelentések megfogalmazásának társadalmi gyakorlatában igazoló felelősséget vállalni egy kijelentésért egyet jelent azzal, hogy másokat felhatalmazunk arra, hogy kijelentésünket kiindulópontként használva más kijelentéseket fogalmazzanak meg, vagyis, egy-egy következtetési folyamat során kijelentésünket premisszaként használják.

Térjünk ezek után vissza a kiinduló példánkhoz, „a fű zöld” kijelentéshez. Searle azt mondta, hogy elfogadható, ha egy beszélő valamit csak állít, de a hallgatóságot nem akarja meggyőzni arról, az viszont nem elfogadható, ha azt mondjuk, hogy a beszélő valami mellett érvel, de nem akarja meggyőzni a hallgatót arról, ami mellett érvel. Azt elég könnyen belátjuk, hogy Searlenek igaza van, ami a második esetet illeti, hiszen az érvelés aktusa eleve azt a szándékot feltételezi a beszélő részéről, hogy hallgatóságát meg akarja győzni arról, ami mellett érvel. Ha nem így lenne, akkor nem érvelne mellette. Az első eset viszont nem ilyen egyértelmű.

Vegyük sorra, hogy mit mondana Searle egy tetszőleges p propozíció (legyen ez jelen esetben „a fű zöld”) állításáról. Egyrészt azt mondja, hogy a beszélőnek bizonyítékai vannak arra nézve, hogy a fű zöld. Ezek valószínűleg olyan más állítások, amelyek alapján (magyarázat, ok-okozati összefüggés alapján) a beszélő úgy gondolja, hogy a fű zöld. Másrészt a beszélő úgy gondolja (valószínűleg az előbbi bizonyítékokként említett más kijelentések alapján), hogy a fű zöld. Ehhez hozzáadódik az, hogy a beszélő számára, de a hallgató számára sem egyértelmű, hogy a hallgató tudja, hogy a fű zöld; illetve a beszélő kezeskedik azért, hogy tény, hogy a fű zöld. (Itt az, hogy a beszélő kezeskedik azért, hogy tény, hogy a fű zöld, valószínűleg azt jelenti, hogy egy potenciálisan kérdéses szituációban igazoló felelősséggel viszonyul „a fű zöld” kijelentéshez, és kész annak igazságát megvédeni). Ezek után nem látom kellően erősnek Searle érvét akkor, amikor azt mondja, hogy megtörténhet, hogy a beszélő pusztán csak azt állítja, hogy a fű zöld, de erről nem akarja meggyőzni a hallgatót. Én ebben a helyzetben nagyjából két lehetőséget látok. Az első: a beszélő a hallgatót azért nem akarja meggyőzni arról, hogy a fű zöld, mert úgy gondolja, hogy a hallgatóban eleve fel sem merült annak a gyanúja, hogy ez ne így lenne; a hallgató eleve elhitte a beszélőnek azt, hogy a fű zöld. A második lehetőség pedig szorosan kapcsolódik az elsőhöz, és arra épül, hogy a beszélő azért nem akarja meggyőzni a hallgatót arról, hogy a fű zöld, mert a hallgató, ha nem is fogalmazta meg ezt explicit módon, tudja (hiszen ismeri az asszerció beszédaktusának a működését), hogy a mondat igazságának egy potenciális kétségbevonása esetén a beszélő még azelőtt, hogy kimondta volna „a fű zöld” mondatot, úgy gondolta, hogy alá tudná támasztani annak a mondatnak az igazságát, vagyis fel tudná sorolni azokat a más kijelentéseket, amelyek alapján ő arra a következtetésre jutott, hogy a fű zöld. Ezekre a más kijelentésekre, amelyek elfogadásán és belátásán nyugszik „a fű zöld” kijelentés igazsága, azt mondjuk, hogy alátámasztják, megalapozzák ez utóbbi kijelentést, illetve érvekként szolgálnak amellet, hogy a fű zöld.

Harré kapcsán láttuk, hogy a tények önmagukban nem meggyőzőek, a tényekről való beszéd az, ami meggyőz minket. Ebben az értelemben az érvelés mint a hallgató meggyőzésére irányuló

beszéd kijelentések jól elrendezett füzére, és valahányszor beszélünk, illetve beszéd közben kijelentéseket fogalmazunk meg, valamilyen formában arra törekszünk, hogy a hallgatóságból valamilyen hitet váltsunk ki.

Brandom kapcsán pedig azt láttuk, hogy kijelentéseinkért igazoló felelősséget vállalunk. Ez azt jelenti, hogy ha a kijelentésben mondottak igazságával kapcsolatban kérdések merülnek fel, egy bizonyítás segítségével készek vagyunk annak igazsága mellett érvelni, ennyiben készek vagyunk, hogy a hallgatóságból legalább azt a hitet váltsuk ki, hogy beszélőkként elhisszük azt, amit mondunk.

A dolgozat elején felmerült a kérdés, hogy vajon mit akar az a beszélő, aki pusztán megfogalmaz egy kijelentést, de nem akar meggyőzni. Úgy gondolom, hogy ha elfogadjuk a grice-i teleológiai megfontolást (céljaink vannak) és a korrespondenciaelméletet (a gondolkodás, a világ és a nyelv között bizonyos megfelelési viszony), és ezekhez hozzávesszük Harré (a szövegek nem a formájuk, hanem a tartalmi elemek egy bizonyos sorrendbe helyezése által győznek meg), illetve Brandom (kijelentéseink megtételekor igazoló felelősséget vállalunk) megfontolásait, akkor nem állíthatjuk nyugodt lelkiismerettel, hogy beszélőkként pusztán mondtunk valamit, de nem volt semmilyen szándékunk arra vonatkozólag, hogy a beszélőből egy bizonyos hitet váltsunk ki a kijelentés igazságára vonatkozóan. Potenciálisan minden kijelentés egy-egy érvelés konklúziója lehet, ennyiben el kell ismernünk olyan mondatok létezését is, amelyek alapján éppen arra a konklúzióra jutottunk és nem másra. Az a tény, hogy adott esetben készek vagyunk a hallgató tudomására hozni azon mondatok összességét, amelyek alapján egy bizonyos konklúzióra jutottunk, azt mutatja, hogy nem pusztán és esetlegesen fogalmazzuk meg kijelentéseinket, hanem egy bizonyos céllal. Kijelentéseink megfogalmazása azt mutatja, hogy célkövető lények vagyunk. Kijelentéseinket kérdéses helyzetekben alá tudjuk támasztani, érvelni tudunk azok igazsága mellett, ennyiben pedig kérdésessé válik az a megjegyzés, miszerint amikor beszélőkként pusztán kijelentünk valamit, akkor arról nem akarjuk meggyőzni a hallgatóságunkat.

A Remark about the Analysis of the Assertion

Keywords: assertion, meaning, argumentation, persuasion, John R. Searle, Paul Grice, Rom Harré, Robert Brandom

The basis of this article is the Searleian analysis of the illocutionary act of assertion. I try to sketch an alternative interpretation of the illocutionary act of assertion based on the arguments brought forward by John R. Searle, Paul Grice, Rom Harré, Robert Brandom. This possible interpretation might help us raise some questions about the Searleian interpretation.

Fám Erika

Ismétlés. Kép. Képi differencia

Az ismétlés mint filozófiai kategória Kierkegaard óta számos kutatási területhez kapcsolódott, többek közt a képelmélethez, a képkutatáshoz is. Gilles Deleuze a *Différence et répétition* (Differenz und Wiederholung) c. munkájával alapozta meg az ismétléseleméletet. A differencia (nem a derridai „différance”) deleuze-i értelemben az ismétlés kontextusában definiálható. Gottfried Boehm a hetvenes évek végén bevezette a képi differencia (*ikonische Differenz*) fogalmát, ezzel majdnem párhuzamosan beszélt Deleuze–Guattari a *Mille plateaux*-ban a „machine abstraite” (*abstrakte Maschine*) fogalmáról, amelyet többek közt az arc mint kép meghatározásához kapcsoltak. Az alábbiakban az ismételt kép és a képi differencia összefüggésrendszeréről beszélek. A képi differencia nem nyelvi jellegű működésére, struktúrájára kívánok többek közt rávilágítani.

Az ismétlés mint filozófiai kategória

Az ismétlés elsőként Kierkegaard *Az ismétlés* c. művében válik önálló filozófiai kérdéssé. Az ismétlés mint az emlékezéshez kapcsolt fogalom az időbeliség megtapasztalásának elválaszthatatlan tartozéka. „Az ismétlés és az emlékezés ugyanaz a mozgás, csak ellenkező irányban, mert amire emlékezünk, az volt, vagyis visszafelé megismétlődik, a tulajdonképpeni ismétlés ezzel szemben előre.”¹

Az emlékezés mellett a ruha metaforával alkot konkrét képet Kierkegaard úgy az ismétlésről, hogy kapcsolatot épít a remény és az emlékezés fogalmai közt. „A remény új ruha, merev, feszes és tündöklő, mivel azonban még sosem hordták, nem tudni hogyan áll annak, aki viseli. Az emlékezés ezzel szemben levetett ruha, melyet – akármilyen szép is – már kinőttünk. Az ismétlés viszont elnyúhatatlan, feszesen, ámde gyengéden simul alakunkra, nem szorít és nem lötyög. Míg a remény bájos hajadon, aki kisiklik a kezünk közül, addig az emlékezés idős szépasszony, akivel az adott pillanatban nem tudunk mit kezdeni. Az ismétlés azonban olyan, mint a szeretett feleség, sohasem ununk rá, hiszen megunni csak az újat lehet, a régit nem, ezt szem előtt tartva, elégedettek leszünk.”²

A költői metaforák sorát a nőiség különböző formáival hozza kapcsolatba Kierkegaard, így keres lehetséges definíciókat, az összevont hasonlatok révén az ismétlés fogalmára, miközben az ehhez kapcsolódó élményekre, tapasztalatokra épít asszociációkat. Az emlékezés-ismétlés-remény tengely konkrétan kapcsolódik a mindennapi valóságához a kierkegaard-i értelmezésben. Az emlékezés, mint az ismétlés ellentétes mozgása jelenik meg, az időélmény sajátos

Fám Erika (1973) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, fam_erika@yahoo.com

¹ S. A. Kierkegaard: *Az ismétlés*. Bp. 2008. 9.

² Uo. 10.

kivetüléseként. Az idő, a belső idő megtapasztalása a belső képek által valósul meg az emlékezés szintjén.

A filozófiai hagyomány az antikvitástól napjainkig, a memória, a reminiscentia, az emlékezés vizsgálata során folyamatosan implikálta az ismétlés fogalmát, miközben a megértésről, a tudatról, a szubjektivitásról, a személyről értekezett. Sok esetben a gondolat képeihez kötötték az ismétlést. Kierkegaard a mozgás révén jut el az emlékezés, illetve a remény fogalmaihoz, az előre, illetve a visszafelé tartó mozgás által. Nagyon erős képi tartalmakhoz kapcsolja a két fogalmat, és belső képek jelenlétét feltételezi: az emlékezés során belső képeket idézünk fel, míg a remény belső képeket vetít előre (a ruha és a nő metaforáiban teljesedik ki a konkrétum szintjén a képi dimenzió).

Paradox módon jelenik meg a múlt-jelen összefüggésében az ismétlés. Kierkegaard az ismétlés újszerűséget a múlthoz való csatlakozásában véli felismerni: az teszi újjá, hogy már volt.³ Egyik erős felismerés a Kierkegaard által megfogalmazott gondolatok közül arra vonatkozik, hogy „az ismétlés modern”,⁴ s ennek utólagos igazolása éppen az, hogy a posztmodern a modernből az ismétlést mentette át hatványozottan.

Az ismétlés Nietzschénél is tárgyalt fogalom, az örök visszatérés gondolatához szorosan kapcsolódva.⁵ Mircea Eliade *A szent és a profán* c. művében az örök visszatérés mítosza kapcsán, a rítusok és rituálék elemzése mentén foglalkozik az ismétlés kérdésével mint vallásfilozófiai problémával. Gilles Deleuze az első, aki külön foglalkozik az ismétlés problémájával, mind ez idáig legbehatóbban. A *Différence et répétition* c. műve az ismétlést a differencia kontextusában definiálja és értelmezi. Az idő és az ismétlés szoros összefonódása határozza meg Deleuze vizsgálódásait. „A jelen az ismétlendő, a múlt az ismétlés maga, a jövő azonban a megismételt. [...] A királyi ismétlés a jövő ismétlése, amely a másik kettőt felülmúlja és megszerzi autonómiáját.”⁶

Ismétlés. Művészet. Esztétika – Ismétlésesztétika?

„Mert ismétlés nélkül mi is lenne az élet?”⁷ – kérdezi Kierkegaard. Aligha van olyan műalkotás, amely nélkülözne az ismétlés valamely formáját. A zene, az irodalom, a vizuális művészetek, a film alapeszköze az ismételt motívum, a visszatérő refrén, mondat, szó, kép vagy montázsselem. Az ismétlés olyan esztétikai, művészetelméleti és művészetfilozófiai, filozófiai kategóriává vált a 20. századdal kezdődően, a kortárs művészet révén, amely ma már

³ „Az ismétlés dialektikája egyszerű, mert ami ismétlődik, már volt, különben nem ismétlődhetne, az ismétlést épp az teszi újjá, hogy már volt.” Uo. 28.

⁴ „Az emlékezés pogány életszemlélet, az ismétlés modern, az ismétlés egyszerre a metafizika érdeke és az az érdeke, amelyben a metafizika megfeneklik, az etikai szemléletek jelszava és minden dogmatikus probléma *conditio sine qua non*ja.” Uo. 29.

⁵ „Minden megy, minden visszatér, örökkön forog a lét kereke. Minden meghal, minden felvirul újra, örökkön pereg a lét éve. Széttörik minden, s minden összeilleszkedik újra. Örökkön épül a létnek ugyanaz a háza. Minden búcsúzik s minden újra köszönti egymást, a lét gyűrűje örökkön hú marad önmagához.” Friedrich Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathustra*. [Reprint] Bp. 1988. 128.

⁶ Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. München 2007. 127. (Saját fordítás.)

⁷ S. A. Kierkegaard: *i.m.* 11.

megkerülhetetlen. Az elméleti kutatások alig néhány évtizede kezdődtek el, részben irodalom-elméleti, illetve művészetelméleti téren. Egyre gyakrabban bukkannak fel olyan szakirányú publikációk, amelyek kizárólag az ismétlés jelenségével foglalkoznak. Az ismétléstétika számos területre vonatkozóan vizsgálja a jelenséget, többek közt a színház, a performance, a képzőművészet, a vizuális művészetek, az irodalom is számos példát kínál újabb és újabb kérdések megfogalmazására, elemzésére.⁸ Az ismétlés mint kulturális, illetve mint tudományos jelenség is a kutatások tárgyát képezi, de kitüntetett helyet kap az ismétlés mint a mozgóképalkotás alapkategóriája is.⁹

Az ismétlés mint egy adott műalkotás vagy az általában vett műalkotás szerkezeti eleme megjelenhet mint belső ismétlés illetve integrált avagy kívülről építkező ismétlés. A belső ismétlés szabálya, hogy egy adott műalkotásban felbukkanó szerkezeti elemet ismétél egy későbbi időpontban. Ez a refrénszerű konstruktum a zenében, az irodalomban sokféleképpen jelenik meg, a vizuális művészetek esetében a szerialitás jelenségéhez kapcsolódik. Franz Hodjak *A kabát* c. novellája ugyanannak a történesnek az ismétlésére épül: a börtöncella lakói, mielőtt elviszik őket, darabokat szakítanak le a kabátjukból, azokat pedig a bentmaradók felvarrják a saját kabátjukra. A belső ismétlés illusztris példája Andrej Tarkovszkij *Áldozathozatal* (1986) c. filmje, amelyben a filmalkotó egy japán legendát ismétél¹⁰ (itt külső ismétlésről is szó van), amelynek értelmében Alexander mindennap megöntözi a tengerparti kiszáradt fát. A napi rítus egy másik ismétléslehetőséggel is gyarapodhatna, de ez nem valósul meg, csupán verbálisan van jelen – állítja Alexander: ha minden reggel egy pohár tiszta vizet öntenék a vécékagylóba, anélkül, hogy hinnénk valamiben is, az ismételt gesztus valamiképpen mégis a hitünk megerősítéséhez vezetne.

Az integrált vagy külső ismétlés során egy új műalkotás már meglévő műalkotások eleméit vagy reprodukcióit használja szerkezeti elemeként, legtöbbször anélkül, hogy hivatkozási forrásokat megjelölne, mintegy a befogadó, az olvasó, a hallgatóság, a néző előzetes ismereteire alapozva. A kortárs irodalomban számos ilyen példával találkozunk: Parti Nagy Lajos: *Szódalovaglás* c. kötetének szabadversei közt találjuk az *Itt van az ősz, itt van újjé ...*¹¹ kezdetű

⁸ Lásd Joy Kristin Kalu: *Ästhetik der Wiederholung: Die US-amerikanische Neo-Avantgarde und ihre Performances* (Theater, Band 52). Taschenbuch – 2013; Till Julian Huss – Elena Winkler: *Kunst & Wiederholung: Strategie, Tradition, ästhetischer Grundbegriff* (Kaleidogramme). Taschenbuch – 2018.

⁹ Lásd Svenja Flaßpöhler und Tobias Rausch: *Kippfiguren der Wiederholung: Interdisziplinäre Untersuchungen zur Figur der Wiederholung in Literatur, Kunst und Wissenschaft*. 2007; Carola Hilmes: *Dasselbe noch einmal: Die Ästhetik der Wiederholung* (Kulturwissenschaftliche Studien Zur Deutschen Literatur) 2013; Christa Blümlinger: *Kino aus zweiter Hand: Zur Ästhetik materieller Aneignung im Film und in der Medienkunst*. Taschenbuch – 2009.

¹⁰ A japán legenda: a kiszáradt fa megöntözése. „A középkori japán szerzetes azért öntözte a kiszáradt fát, éveken át, mindennap a hegy csúcsára cipelve a vízzel teli vödörket, mert hitt, és hite feltétlen volt. Számára az ismétlés: szent cselekedet. Az életadó isteni aktus, a teremtés örökös megismétlése, amely sohasem lehet értelmetlen, és amit ismételni mindaddig érdemes, amíg csak élünk. Ezért résztesül a csoda kegyelmében. Nyilvánvaló, hogy nem erre vár, nem a csoda bekövetkezése adja meg cselekedetének értelmét. Számára ez a cselekvés mit sem veszítene értelméből, ha a fa nem zöldülne ki.” Kovács András Bálint – Szilágyi Ákos: *Tarkovszkij*. Bp. 1997. 300.

¹¹ „itt van az ősz itt van újjé
s szép mint mindig énelem
istentudja hogy mi okból
jövök haza a kioszkból
s húzgálom a zörgő avarban
mint kiskocsit az életem”.

Jelenkor, <http://www.jelenkor.net/versek/vers/78/szodalovaglas-reszletek>. (Megtekintés: 2018. aug. 28.)

verset, amely semmiféle utalás nélkül Petőfi Sándor versének tartalmára, rímképletére épít, és mindenekelőtt idéz belőle, átírja, átértelmezi azt.

Esterházy Péter vendégszövegnek nevezte azokat a szövegrészeket, amelyeket idegen szerzőktől megjelölés, kiemelés nélkül átvett. A legtöbb műalkotásban – legyen az irodalmi, verbális vagy vizuális vagy intermediális alkotás – a vendégelemek megjelölés nélkül vannak jelen és mégis legtöbb esetben kitűnnek, illetve felismerhetővé válnak még akkor is, ha pontos eredetere az olvasó, a befogadó nem mindig talál rá. Az ismétlés erkölcsi, illetve a szerzői jog felőli megközelítése nem része az ismétlésestétikai elemzéseknek, ezért nem térek ki a probléma megvizsgálására. Mégis ehhez kapcsolódva említem meg Helene Hegemann *Axolotl Roadkill* című irodalmi alkotását, amely számos vendégszöveget tartalmaz, amelyet ennek ellenére egy sajátos hangvétellő, jelentős alkotásként tart számon a kortárs irodalomkritika.¹² Woody Allen a *Játszd újra, Sam!* (1972) c. filmjében Michael Curtiz *Casablanca* (1942) c. filmjére tesz számos utalást, a filmből ragad ki részleteket, idézve azt és Humphrey Bogart filmbéli alakja (Rick) is belép a történetbe.

Az ismétlésestétika, ismétléselemlet mindkét ismétlésformát kutatási felületnek tekinti, azonban még nagyon kezdeti szakaszánál tartva nincs sajátos terminológiája, illetve nincsenek pontosan körvonalazott irányvonalai, a kísérletezés fázisában számos nyitott és meg nem vizsgált kérdés vár elemzésre.

Az ismétlés és a kép. Az ismételt kép

Stephan Otto az emlékezés-tudat filozófiájának alapkérdéseit, a belső képeket vizsgálja, a filozófiatörténet ide vágó legfontosabb állításait és módszereit elemzi. Olyan fogalmak nyomán halad elemzése során Otto, mint a memória, reminiscencia, emlékezés, megértés, tudat, szubjektivitás, személy. Kierkegaardnál az emlékezés és az ismétlés kapcsolatát is elemzi. Már az antikvitásban különös figyelmet szenteltek a filozófusok az emléké és az emlékezés kérdésének. Kant és Husserl téziseit vizsgálva építi fel Otto a kép és az emlékezés egybekapcsolt elemzését, ezért az emlékképek, az emlékezés-képek fogalmát járja körül, ezzel a belső képek egy sajátos doméniumát definiálja, értelmezi, vizsgálja. „Elsőként az újkorban és különösképpen a modernitásban vált az emlékezés igazi kérdéssé – írja –, éppen a képek miatt, amelyek által megmutatkoznak emlékeink. Mégis Kant megfogalmazta azt a fatális kijelentést, feltételezést, hogy aki nem képes leválasztani fogalmait a képekről, az nem gondolkodhat hibamentesen. Ennek okán a filozófusok számára nehézséget jelentett képekről, illetve képekben gondolkodni, többek közt Edmund Husserl is száműzte volna a képeket az emlékezésből.”¹³

A filozófiai, képelemleti kutatás ritkán fordult az ismételt materiális kép, az ismételt vizuális artefaktum jelensége felé, amelynek során olyan műalkotások kerültek volna a vizsgálódás középpontjába, amelyek visszatérnek, viszontképekként jelennek meg más, új alkotásokban, új médiumokban, új formai keretek között.

¹² Helene Hegemann: *Axolotl Roadkill*. Berlin 2010.

¹³ Stephan Otto: *Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins*. Meiner Verlag 2007. (Saját fordítás.)

Ismétlés. Matriális kép. Vizuális művészetek

Az ismétlés kérdését tárgyalva a művészetfilozófiai kontextusban az idézet fogalmához jutunk el legelőbb. Minden ismélt elem egy műalkotásban, amennyiben az egy másik műalkotásból, kívülről, mint idegen jelenik meg az adott műben, az idézet fogalmát juttatja eszünkbe, amelyet elsősorban verbális közegben használunk előszeretettel. Az idézet felidéz, megmutat, áthelyez, rekontextualizál. Az idézet igazol vagy cáfol, mindenképp hivatkozási rendszerként működik. Jorge Louis Borges Pierre Menard fiktív kísérletéről számol be novellájában, nevezetesen, hogy miként szerette volna újraírni a Don Quijotét anélkül, hogy bármit is megváltoztatott volna benne. A paradox helyzet, amelyet a novella tárgyal, az azonosság és a differencia problémáját járja körül. „Nem más *Don Quijotét* akart papírra vetni – ami könnyű –, hanem a *Don Quijotét*. Szükségtelen hozzáfüzni, hogy sohasem tervezte az eredeti gépies átirását; nem állt szándékában lemásolni. Bámulatos becsvágya az volt, hogy olyan lapokat alkosson, amelyek – szóról szóra és sorról sorra – egybevágjanak a Miguel de Cervanteséivel.”¹⁴

A képidézet, a viszontkép olyan vizuális elem ismétlését jelölő fogalom, amely egy új műalkotásban egy már létező alkotásból kiemelt, kiragadott részlet vagy kópia felhasználásával jön létre. Pethő Ágnes joggal kérdez rá *A festészet filmszerződése* c. tanulmányában, hogy nevezhetjük-e idézetnek az ilyen kiemelt és újrafelhasznált képreprodukciókat. Többé-kevésbé szerencsés fogalomválasztás lehetne a képidézet, azonban az idézet elsődleges jelentéstartalmához hozzátartozik az idézet forrásának a megjelölése, megnevezése. A műalkotások ezt többnyire nem teszik meg, nem a plágium vádja elől menekülve, nem is kényelmi okokból, hanem sokszor a provokáció, illetve a konceptualizmus jegyében alkotva nincs helye a felhasznált idegen elemek forrása megnevezésének. A későbbiekben a viszontkép fogalmát használom a képidézet helyett, illetve az ismélt kép terminusát adott szövegekörnyezetben.

Számos példával találkozunk a vizuális művészetek területén az ismélt kép jelenségét vizsgálva: amikor egy fotón egy festményt látunk vagy egy másik fotót vagy egy filmképet, ha a filmben festményt, fotót vagy egy másik filmet látunk, ha egy festmény fotót ábrázol. A filozófiai, művészetelméleti, művészetfilozófiai kutatások csak érintőlegesen kapcsolták egybe az ismétlést és a matriális, a külső képet, az ismétlést valamint a vizuális művészetet.

Differencia. Ismétlés és differencia

A differencia mint filozófiai fogalom már Arisztotelésznál a *Metafizikában* megjelenik, később a skolasztikusok a *differentia specifica* problémájának vizsgálatakor beszélnek differenciáról, a definíciók¹⁵ nyelvi kontextusában. Aquinói Szent Tamás különbséget tesz a *differentia accidentalis communis* és a *differentia numerica* között. A német idealizmus az identitás kérdésének vizsgálatakor tér ki a differencia fogalmának a pontosítására. Heideggernél az ontológiai differencia a *Lét és*

¹⁴ Jorge Louis Borges: *Pierre Menard, a Don Quijote szerzője*.

ftp://staropramen.mokk.bme.hu/Language/Hungarian/Crawl/MEK/mek.oszk.hu/00400/00461/html/borges11.htm#ii

¹⁵ „Definitio fit(a)t per genus proximum et differentiam specificam.”

idő kapcsán válik alapfogalommá. Heidegger külön tanulmányt is szentel a differencia vizsgálatának, *Identitás és differencia* címmel.¹⁶ Hegel identitásfilozófiája a differencia vizsgálatáig jutott el.

Derrida dekonstruktivizmusának alapterminusa a *différance* (németül *Differänz*, magyarul lehetne a *defferancia*), amely a francia *différence* (különbség) szótól éppen abban kíván elkülönöződni, hogy a franciában a kiejtésbeli különbség egyáltalán nem érezhető, azonban az írott terminus más; ez a különbség más nyelvekben nem érezhető, hiszen másként írjuk, és másként ejtjük a kreált, módosított fogalmat. A nyelvfilozófiai vizsgálatok egyik fontos állomáshelye ez a fogalomalkotás, illetve nyelvi kísérlet Derrida részéről, hiszen az identitás, az azonosság, a másság és a különbség egészen új értelmezést kap ebben a kontextusban.

Deleuze differenciafilozófiája – Derrida, Lyotard, Lévinas differenciafogalmával ellentétben – egy pozitív differenciaterminusra épít, amely szoros kapcsolatban áll a természet- és társadalomtudományi tartalmakkal. Harald Kerber differencialemzésében a következőket állapítja meg: „Még határozottabban, mint Derridánál, Deleuze-nél a differencia az identitás, a negáció, a reprezentáció, a szubjektum és az isten helyébe lép. Minden az ismétléstől és a differenciától indul. Az ismétlésnek nincs általános jellege. Létezik egy rendje a hasonlóságoknak és az ekvivalenciáknak (ezzel Adornót is kritizálja.) Az ismétlés teszi egyértelművé a differenciát arra vonatkozóan, ami ismételve lesz.”¹⁷

Deleuze definíciójában a differencia több mint különbözőség, a különbözőség a differencia által jelenhet meg, mintegy örök alapja a mindenkori változásnak, átalakulásnak. „A differencia nem a különbözőt jelenti. A különbözőség adva van. A differencia azonban az, amely által az adott adva van [...] a differencia nem a fenomén, hanem a noumenon, amelyet a fenomén követ.”¹⁸

A képi differencia

A képi differencia fogalmát mint képkritikai, képelméleti, filozófiai, esztétikai kategóriát Gottfried Boehm vezette be 1978-ban. A képi fordulat kapcsán a képek erejének a problémája is középpontba került, a hogyan működik a kép kérdése új perspektívát kívánt. „Továbbá a digitális technológiák arról is gondoskodtak, hogy a képet azzá tegyék, ami korábban sohasem volt: a kommunikáció mozgásban lévő és interaktív eszközévé.”¹⁹

A képinfláció korában a képhasználat is megnövekedett. Boehm kommunikációs eszköznek nevezi a képet. De a kép nemcsak a másikkal való kommunikáció eszköze, a képpel egyenként is kapcsolatba kerülünk. Itt egyértelműen megkérdőjelezhetjük – sőt megkérdőjelezhetjük –, hogy vajon ebben a kontextusban kommunikációs eszköz-e a kép, vajon nem lép-e ki ebből a funkciójából, és nem kezd-e működni egy sokkal mélyebb mechanizmus.²⁰ „A képi differencia – írja Boehm – mint elméleti alakzat az ikonikust kísérli meg a logoszban, illetve logoszként érvényre juttatni.”²¹

¹⁶ Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Stuttgart 2008.

¹⁷ Harald Kerber: *Zum Begriff der Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze*. <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/kerber.htm> (Megtekintés: 2018. szeptember 7.) (Saját fordítás.)

¹⁸ Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. München 2007. 127. (Saját fordítás.)

¹⁹ Gottfried Boehm: *Képi differencia*. <http://www.cirkart.hu/2018/03/03/kepi-differencia/> Ford. Zámbo Kristóf.

²⁰ „Die ikonische Differenz macht als theoretische Figur den Versuch, das Ikonische im Logos bzw. als Logos zur Geltung zu bringen.” – Gottfried Boehm: *Ikonische Differenz*. <https://www.rheinsprung11.unibas.ch/archiv/ausgabe-01/glossar/ikonische-differenz.html> (Utolsó megtekintés 2018.04.26.)

²¹ Gottfried Boehm: *Képi differencia*.

Ugyanis „az ember egy megfelelőbb, vagyis komplexebb meghatározásának szándékával, mely szerint az ember képi megjelenítésre és így képek befogadására alkalmas [*bildbefähigt*] lényként állandóan abban érdekelt, hogy az imaginációt és az imágót összekapcsolja”.²²

Az ember mint képpalkotó, képhasználó, képértő lény – a boehmi meghatározásban – arra törekszik, hogy összekapcsolja a külső és a belső képeket (az imaginációt és az imágót). Ha az ember képek alkotására és képek befogadására képes lény, akkor minden bizonnyal működik egy olyan mechanizmus, amely segítségére van abban, hogy a képeket megértse, de mindenekelőtt kapcsolatba lépjen velük, kölcsönhatás jöjjön létre közöttük.

Boehm a *Jenseits der Sprache* c. tanulmányában beszél a képek logikájáról, ami egy olyan rendszert, rendet feltételez, amely semmiképp nem hasonlít a nyelvi struktúrákra, nincs mondatjellege. Éppen ezért a képek logikáját aligha lehet megfogalmazni. A képek rendelkeznek – mondja Boehm *A nyelven túl* c. tanulmányában – „egy saját, csak rájuk jellemző logikával. Logika alatt értem a kifejezetten képi eszközökkel létrejövő tömör értelemképződést. És hozzáteszem, hogy ez a logika nem predikatív, vagyis nem a mondat mintájára vagy más nyelvformák alapján működik. Ez a logika nem kimondható, hanem megtapasztalva létrejövő.”²³

A képek logikája mentén tevődik fel a kérdés, hogy milyen sajátossággal rendelkeznek a képek, amelynek köszönhetően hatnak ránk, és milyen mechanizmus eredményeként vagyunk képesek a képekkel kapcsolatba kerülni. A képi differencia gondolata egyszerre mindkét oldalról próbálja megválaszolni a kérdést: a képi differencia egyrészt a képek attribútuma, de ugyanakkor a képek befogadásának sajátossága is. Ehhez az érveléshez egészen konkrétan kapcsolja hozzá Boehm a képi differenciát: „A képi differencia a láthatóság rendjében fejt ki erejét, és épp emiatt különleges. Nemcsak hogy nem képez verbális predikátumot (»van«), de megnyit egy jelentőségében felbecsülhetetlen aszimmetriát.”²⁴ A képi differencia pedig az aszimmetriában nyilvánul meg, amely a kontinuos alap által lép működésbe. Ez a kontinuos alap a felhalmozott képi információ, élmény, tapasztalatanyag, amely minden bizonnyal nemcsak az individuumra vonatkozik, hanem egy kulturális, társadalmi, kollektív adottság.

Ismétlés és képi differencia

Az aszimmetria a képek világának egységét feltételezi, egy kapcsolatban lévő elemek halmozát tekinti axiómának, nem különálló részek sokaságát jelenti, amelyek elkülönülnek egymástól: „Éppen ezt jelenti az aszimmetria: annak a vizuálisan megszervezett vonatkozását, ami sohasem hagyja magát helyettesíteni. A folytatólagos és szimultán kontinuum sohasem hagyja magát maradéktalanul elkülönült és egymásból következő elemekre redukálni.”²⁵

A képi differencia kritikájához Ulrich Richtmeyer hozzáfűzi, hogy a boehmi kontextusban a művészi képekhez, a vizuális műalkotásokra vonatkozik, ez azonban nem lehet kitév, hiszen ha képekről beszélünk, akkor egy sokkal általánosabb keretben kellene gondolkodni. „A képi differencia

²² Uo.

²³ Gottfried Boehm: *Jenseits der Sprache. = Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder.* Hrsg. Hubert Burda, Christa Maar. Köln 2004. 28. (Saját fordítás.)

²⁴ Gottfried Boehm: *Képi differencia.*

²⁵ Uo.

fogalma a kifejezetten képi értelem eredetét kutatja, amely a kép nyelvi jellegének ellenében körvonalazódik, a kép médiaspecifikus sajátosságát követi. Ideális környezetét a kivételesen értékes műalkotások jelentik, holott a képi differencia korábbi koncepcióban²⁶ képkritikai és alkotásesztétikai (optimalizálási elv) vonatkozásaiban jelent meg.²⁷

Boehm valóban hangsúlyozza, hogy a képi differencia képi művekre²⁸ (*Bildwerk*) érvényes fogalom, azonban a *Bildwerk* nem azonos a *Kunstwerk* = műalkotás terminusával, nem *Bild-Kunstwerk*ről beszél, hanem egyszerűen *Bildwerk*ről, vagyis képi alkotásról, amelynek nem kell kizárólag művészi alkotásnak lennie. Talán a „megalkotott kép” kifejezés lehetne a legjobb magyar megközelítése a boehmi *Kunstwerk* fogalomnak. A következő mondatban azonban artefaktumról beszél Boehm, tehát nyilvánvaló, hogy szűkítette a kört, „A képi differenciával egy olyan hipotézist fogalmazunk meg, amely érvényességét minden egyes képi mű esetében megőrzi. Ez pedig így szól, minden ikonikus artefaktum egy vizuális, intelligens, valamint deiktikus, vagyis nem nyelvi differencia formájában szerveződik meg.”²⁹

Többször is hangsúlyozza Boehm, hogy nincs szó nyelvi konstruktumról,³⁰ amikor a képi differenciáról beszélünk. A képi differencia mozgásba hozza, lehetővé teszi a kép és a befogadó találkozás, ez csak a találkozás pillanatában lép működésbe, de mint lehetőség egyszerre van jelen úgy a képben, mint a befogadóban, a látóban, bár erre külön nem tér ki. Nem kapcsolja egyikhez sem a képi differenciát, de a képesemény általa válik megtapasztalható valósággá az ember számára.

„A képek azt fordítják felénk, amit megmutatnak. Nemcsak egyszerűen meghosszabbítják valóságunkat, amelynek részesei vagyunk, hanem képesek kapcsolatba kerülni a befogadóval és dialógust, párbeszédet alakítani ki vele, miközben rácsodálkoznak, megfigyelik a befogadót. Tehát kijelenthetjük, hogy minden rés, repedés, amelyet a képi differencia létrehoz és a (kép)eseményt hagyja megtörténni, alkotó módon a befogadó szemén, érzékszervein keresztül teremt kapcsolatot vele. A befogadó – szokványos nyelvi fordulattal élve – képben van, de nem azért mert képbe kényyszerült, hanem mert a képi differencia helyet teremtett számára.”³¹

A képi differencia egy kölcsönhatás, amelyet Boehm az *Umkehrung*, a „megfordítás” szóval ír le, hogy a kép éppen úgy viszonyul a befogadóhoz, mint fordítva, irányítja azt, és ebben a kölcsönhatásban jön működésbe a kép ereje, a képek felé fordulás, illetve a képek felénk való fordulása által. Ha feltételezzük, hogy a képek világa – itt elsősorban a materiális artefaktumokra utal Boehm, de kiterjeszthetjük az általában vett kép fogalmára a világ terminust – egy olyan halmazt jelent, ahol az emberiség történetében létrejött látható képek sokaságát matematikailag egy csoportba sorolva

²⁶ A képi differencia fogalmát 1978-ban használja először, majd egy bővített definícióval 2011-ben jelentkezik Boehm.

²⁷ Ulrich Richtmeyer: *Ikonische Differenz*.

<http://www.gib.uni-tuebingen.de/own/journal/upload/134ba1fb41fbb8f7f1384bbb83091194.pdf>. (Saját fordítás.)

²⁸ Vö. Gottfried Boehm: *Ikonische Differenz*.

²⁹ Gottfried Boehm: *Képi differencia*.

³⁰ Vö. Gottfried Boehm: *Ikonische Differenz*. „Sok múlik azonban a fogalmak és a megalapozás alakzatainak bevezetésén, hogy valóban megfeleljenek a képi differenciának, és ne olvasszák azt azonnal a nyelvbe vagy egy általánosabb szimbolizációs eseménybe.” – Gottfried Boehm: *Képi differencia*.

³¹ Gottfried Boehm: *Ikonische Differenz*. (Saját fordítás.); „Az aszimmetriához kapcsolódik továbbá az átfordítás jelensége. A képek afelé fordítanak bennünket, amit mutatnak. Nem egyszerűen megtoldják a realitások sorát, amelyben tevékenykedünk, hanem képesek a befogadóval szemben felmutatni azokat, képesek dialógusba lépni velük, szemügyre venni őket. Ezzel azt is mondjuk, hogy minden »rés« vagy minden »hasadás«, amelyet a képi differencia hasít fel és változtat eseménnyé, konstitutív módon lép interakcióba a befogadó szemével, érzékszerveivel. A befogadó – a megszokott nyelvi fordulattal élve – »képben van«, és nem azért, mert bele kell magát helyezni a képbe, hanem azért, mert a képi differencia már ezt megelőzően kijelöli a helyét.” Gottfried Boehm: *Képi differencia*.

egy sajátos territórium képződik, amelynek keretében az ismétlés, a képek, a képi minták ismétlése egy alapvető mozzanatot jelképez, akkor a differencia, voltaképpen ebben az ismétlésre épülő tapasztalatban, illetve általa jöhet létre. Az ismétlésben nyílhatnak meg azok a rések, amely a kép-értelem, a kép-élmény sajátos működését lehetővé teszik. Ezt nevezhetnénk egy sajátos kép-tanulási, kép-tapasztalási folyamatnak, amely kulturális meghatározottságai mellett természetes része az ember adottságainak, a képelemlek kialakulására, illetve a külső és a belső képek folyamatos együttműködésének, együtt létezésének és együtt alakulásának az eredményeképpen.³²

Ami Boehm képi differenciának nevez – és erre maga is utal –, azt Gilles Deleuze absztrakt gépezetként vizsgálta, az arc elemzése kapcsán, amelyet a *Milles plateaux*,³³ hetedik fejezetében tárgyal. Az *Année zéro*³⁴ fejezetben különös szerepet kap az arc-képződés, a visagíté problémája. Azt vizsgálták, hogy miképpen lesz felismerhető az arc, miként válik az arc arccá. Egy gépezet létezését feltételezte a Deleuze–Guattari szerzőpáros, amelyet *machine abstraite de visagité* terminussal nevezett meg. Pontosabban: az arcot akkor ismerjük fel, ha fehér vásznon/falon fekete lyukat látunk: „*systeme mur blanc-trou noir*”, „*System Weiße Wand-Schwarzes Loch*”, „*abstract machine of faciality*”³⁵

A lyuk fogalma inkább metafora, elsősorban két kiemelt, hangsúlyos pontot jelöl egy homogénebb felületen, amelyet vászonnak/falnak neveznek a szerzők. Deleuze a *Mozgás-kép* c. művében az arc filmes ábrázolásának elemzése kapcsán, az affekció-kép körvonalazásának kontextusában ugyancsak az arcképző absztrakt gépezet működéséről beszél, és számos filmes példával támasztja alá hipotézisét. A képi differencia, akárcsak az absztrakt gépezet, csak akkor működhet, ha létezik egy folytonosság a képi tapasztalásban, amely az ismétlésre úgy épül, hogy számos hasonló kép, képélmény, képtapasztalat, képesemény emléke halmozódik fel a befogadóban, a hasonlóság pedig a differencia létrejöttét alapozza meg. A képi differencia pedig a képi hasonlóságok rendszerében felismerhetővé és elkülönböződővé, így besorolhatóvá teszi az adott képélményt.

Repetition. Image. Iconic Difference

Keywords: repetition theory, image theory, iconic difference, Gottfried Boehm, Gilles Deleuze, machine abstrait

The repetition is a philosophical category, since Kierkegaard the term is present in the image theory. Gilles Deleuze in his work *Différence et répétition* (Difference and repetition) constructed the fundamentals of repetition theory. The difference at Deleuze (this is not the same term as the *différance* at Derrida) is defined in the context of the repetition. Gottfried Boehm in the seventies introduced the term of iconic difference (ikonische Differenz), parallel was Deleuze and Guattari who in their common work *Mille plateaux* talk about the term *machine abstraite* (abstrakte Maschine), in the context of definition of the face, as an image. In my study I analyse the relationship between the repeated images and the iconic difference and I talk about the nonverbal structure of the iconic difference.

³² Az előbbiek során fontosnak tartottam, hogy a saját fordításomat is használjam az idézett szövegek esetében, azzal az indoklással, hogy egy egészen más jelentésréteget véltem felfedezni a Boehm által megfogalmazottaknak, és ennek nyomán haladtam érvelésemben az ismétlés és a képi differencia összekapcsolásában.

³³ Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Mille plateaux; Tausend plateaus*. <http://www.kareneliot.de/downloads/Deleuze%20Guattari%20A%20Thousand%20Plateaus.pdf>

³⁴ Nulladik év, a kereszténység kezdete, Jézus születése.

³⁵ „Mindez a képképző absztrakt gépezet által jön létre, amelyben a signifikáns szerepét a fehér fal, a szubjektivitását pedig a fekete lyuk tölti be. A fehér fal/fekete lyuk rendszer nem egy arc, az absztrakt gépezet teremti az arcot, a fogaskerekei változó kombinációinak köszönhetően. Ne várjuk el, hogy az absztrakt gépezet hasonlítson ahhoz, amit létrehoz.” Deleuze–Guattari: *Tausend plateaus*. (Saját fordítás.)

Diószegi Orsolya

Időiség a hongkongi filmművészetben. Wong Kar Wai

Dolgozatom az idő milyenségét, illetve mibenlétét tanulmányozza a 20. századi hongkongi filmművészetben, pontosabban Wong Kar Wai néhány olyan filmjére reflektál, amelyekben az idő valamilyen sajátos vagy központi jelleggel rendelkezik. Az időiséget elsősorban Gilles Deleuze idő-kép filozófiája segítségével próbálom megragadni a wongi filmekben, amely főként a megszakítások, ugrások, lassítások, a kitartott képsorok által bontakozik ki. Először néhány időfilozófiai elméletet emelek ki, amely a jelen-múlt-jövő kapcsolatát elemzi, utána ráterek röviden Hongkong történetére, illetve filmtörténetére. Ezután megemlítem a melodráma mibenlétét, végül pedig a hongkongi új hullám Wong Kar Wai-féle melodramáit.

Jelen – múlt + jövő

Saját testem által vagyok képes tapasztalni az időt: bizonyos időtörédek mintha azt az érzetet keltenék, hogy megreked az idő, és az abban a pillanatban lévő történés (egy érzéki benyomás, egy illat a levegőben, egy látvány) úgy tűnik, mintha az időn kívül rekedne, mintha az idő kiteljesedne azért, hogy tudjuk átérezni azt az érzést. Akárcsak Wong Kar Wai filmjeiben: egyes jeleneteket lelassít, azért, hogy egy olyan időn kívüli közeget teremtsen, amelyben a hősök egymás jelenlétét/bensőséges viszonyukat/lehetséges szerelmüket megtapasztalják. Ilyenkor azt érezzük, hogy benne vagyunk a történésben, jelen vagyunk önmagunk számára, benne vagyunk a jelen fázisában. Wilhelm Dilthey szerint az idő a jelenben töltődik fel realitással, a jelen viszont soha nem tiszta jelen, ugyanis mindig magában foglalja annak az emlékezetét is, ami éppen jelen volt, illetve annak képzetét is, ami jelenné fog válni. A múlt és a jövő tehát a jelenben kibontakozó élet részei, és egyik sem bír semmiféle jelenen kívüli realitással.¹ Ebben az értelemben, a jelen pillanat egyfajta összegzésként vagy „összefutásként” is értelmezhető. Martin Heidegger filozófiájának egyik jelentős és központi kifejezése a jelenvalóság, amely a lehetőségeket magában hordozó lét, amely nem egyszerűen az időben van, hanem maga az idő. Autentikus időisége a jövőben rejlik, abban a végső lehetőségben, hogy előrefut saját elmúlásához. Ebben az előrefutásban „van időm”, az idő az enyém, s én annyi és addig vagyok, amennyivel és ameddig rendelkezem vele, vagyis magammal. Tehát én magam vagyok az idő.²

Diószegi Orsolya (1992) – művészettörténész, könyvtáros, Kájoni János Megyei Könyvtár, Csíkszereda, orsi.dioszegi@gmail.com

¹ Vö. Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. Kvár 1999. 184.

² Vö. uo. 191.

Hongkong

A 19. században, Qiying és Pottinger által aláírt nanjingi, illetve a bogue-i megállapodást követően Hongkong szigete brit fennhatóság alá került, ugyanakkor Kínának meg kellett nyitnia öt part menti kikötőt (Ningbo, Sanghai, Xiamen, Fuzhou, Hongkong), ahol a nyugatiak kereskedhettek. A britek megszerezték a jogot, hogy állandó képviselőket működtethessenek a kikötővárosokban, hogy közvetlenül tárgyalhassanak a helyi tisztviselőkkel.³ A második ópiumháború után Anglia újabb területekre terjeszti ki hatalmát a Hongkong melletti szigeteken, így 1898-ban Kína 99 évre bérbe bocsátotta Anglia számára az „új területeket” is: így alakult ki a mai Hongkong. A város gazdasági és kereskedelmi jelentősége 1949 után nőtt meg, amikor a kommunista párt Hongkongot használta „csatornaként”, amelyen keresztül technológiát importált, és információt szerzett a külvilágról.⁴ Ugyanekkor, az ötvenes években kezd életre kelni a filmművészet is, Hongkong ekkorra már több stúdióval rendelkezik. Elsősorban vígjátékokkal, melodramákkal, kantoni operafilmekekkel látta el a dél-kínai lakosságot. A hatvanas évektől egyre népszerűbbek a Shaw Brothers nevű vállalat által gyártott új wuxiak (wuxia pian), harcművészeti filmek, amelyek elsősorban a japán samurájfilmekből, a pekingi opera akrobatikájából, illetve westernfilmek látványos világának elemeiből merítettek inspirációt.⁵

Az 1980-as években Anglia elfogadta, hogy 1997-ben Hongkong újra a Kínai Népköztársaság részévé válhat. A filmipar ennek következtében erőteljesebben föllendült, hogy a jövő bizonytalansága miatt a lehető legtöbb pénz felhalmozódjon. A kilencvenes évek elejére 200-nál több játékfilm készült évente. A művészfilm kategóriában Wong Kar Wai alkotásai bizonyultak az egyik legjobbnak, tematikájuk, eredetiségük, hangulatuk, sajátos stílusuk miatt. Egyik első, a hongkongi filmművészet egyik mérföldkövének számító *Vadító szép napok* (Days of being wild, 1990) című filmje a hatvanas éveket idézi fel, merész formaisággal, tömör lélektani tartalommal. Miután a film a magas költségvetése miatt megbukott, Wong több évig nem dolgozott rendezőként. Néhány év múlva azonban új alkotások születtek, amelyek a filmfesztiválon felhívták rá a világ figyelmét: *Az idő hamvai* (Ashes of Time, 1994), *Chungking-expressz* (Chungking Express, 1994), *Bukott angyalkák* (Fallen Angels, 1995), *Édeskettes* (Happy Together, 1997), *Szerelemre hangolva* (In the Mood for Love, 2000). Filmjeit többször díjazták a cannes-i filmfesztiválon, elismert hongkongi filmrendezővé vált, annak ellenére, hogy hazájában filmjei kevésbé keltették föl az érdeklődést. Filmjeiben arányosan kombinálja a kommersz (neves színészek, popzene, heves összecsapások, romantikus helyzetek), illetve a művészfilm elemeit, sajátos stílusát – líraiságuk költőivé formálja filmjeit.⁶

1997-ben Hongkong ismét a Kínai Népköztársaság részévé válik, és ezzel egy időben elindul a gazdasági válság egész Ázsiában, amely súlyos következményekkel járt a hongkongi filmgyártásra nézve.

³ Vö. Henry Kissinger: Kínáról. Bp. 2017. 70.

⁴ Vö. Zoltai Alexandra: *Hongkong elmúlt 20 éve – igéreték és valóság*. <http://www.geopolitika.hu/hu/2018/02/15/hong-kong-elmult-20-eve-igeretek-es-valosag/>

⁵ Vö. Kristin Thompson: *A film története*. Bp. 2007. 688.

⁶ Vö. uo. 693.

Wong Kar Wai és a melodráma

A melodráma fogalma Jean-Jacques Rousseau-hoz köthető, aki először 1772-ben használta a „melo” (zene) és a „drama” (cselekvés, dráma) görög szavak kombinációjából megszületett „le mélodrame” terminust (zenés dráma) a saját, 1766-ban, illetve 1770-ben bemutatott *Pygmalion* című „scène lyrique”-jére, egy olyan színpadi formára, melyben a klasszikus történet elmesélését expresszív beszéd, némajáték és zene kísérte.

A melodrámának a szó eredeti értelméből kiinduló műfaji változata a 19. század végén és a 20. század elején Közép-Európában élt tovább – itt a melodráma megzenésített verset jelentett. A rousseau-i darabnak a pantomim és a zene használatában volt csak köze ahhoz a színpadi műfajhoz, amelyből később a filmmelodráma kinőtt. A francia forradalmat követően a színházak kulturális szerepe radikálisan megváltozott, ennek következtében a melodráma a Rousseau-éhoz képest megújult formában a századfordulón (1790–1800-as évek eleje) látott napvilágot a párizsi színpadokon. A színházak népszerűsége megszilárdította a melodrámát, 1800 után Angliában is megjelenik, Párizsban pedig állandó vonásokkal rendelkező, koherens műfajjá vált.⁷

Az 1830-as évekre a színpadi melodráma visszaszorult a francia populáris színpadi szóra-koztatásban, a 19–20. század fordulóján pedig a munkásosztály által látogatott olcsó színházak-ba reked. A melodráma mint műfaji megnevezés tehát a 20. század elején teljesen visszaszorult, majd eltűnik a színházból – így a melodráma továbbélése a filmiparnak köszönhető.⁸

A következőkben röviden a melodráma főbb műfaji sajátosságait emelem ki. Általában intenzív érzelmekkel társítják, ahol a konfliktus egymással összemérhetetlen erők között tör ki, és a főhősnek/szereplőnek a természeti, társadalmi hatalommal kell szembenéznie, amelyekkel szemben kiszolgáltatott, védtelen, és eleve veszítésre van ítélve. Ez az erő lehet fizikai (betegség, baleset), társadalmi (háború, társadalmi különbség) vagy lelki természetű (szerelem, gyűlölet, vonzódás) stb.⁹ A főhős általában magányos, aki erőteljes érzelmi gyötrődések kavalkádjába kerül, és ettől képtelen megszabadulni. A melodráma mindig egy ártatlan áldozat szenvedéséről szól, akkor is, ha ez nem külső természetű, hanem az egyén önmön bensőjéből fakad. Torben Grodal dán származású kognitív filmtéoretikus szerint a melodráma érzelmi töltésének a passzív szubjektív reakció a forrása: a magányos individuum nemcsak kiszolgáltatott az elnyomó erőkkel szemben, hanem ez a kiszolgáltatottság passzív érzelmi állapotként jelenik meg. Mivel a hős, illetve a környezet cselekvési potenciálja között hatalmas a különbség, a történet bizonyos, jelentős pontjain inaktívvá válik, elszenvedi a különbséget, és érzelmileg dolgozza fel.¹⁰

Fontosnak tartom hangsúlyozni a klasszikus, modern és posztmodern melodrámák közötti stílusbeli különbségeket, így a következőkben próbálom összesűriteni e három jelentősebb sajátosságait. A klasszikus melodráma az érzelmek ábrázolásával kelti fel e néző emócióit, és elégséges az, ha a hősök megértik, hogy a velük szemben álló erő túl nagy. A hősök csak azt tudják, hogy helyzetük reménytelen, és ez vezet a felfokozott érzelmekhez. Egy darabig

⁷ Vö. Stóhr Lóránt: *Keserű könyvek – a melodráma a modernitáson túl*. Szeged 2013. 28.

⁸ Vö. uo. 36.

⁹ Vö. Kovács András Bálint: *A modern film irányzatai: az európai művészfilm 1950–1980*. Bp. 2008. 106.

¹⁰ Vö. uo. 108.

megpróbálnak megoldást találni helyzetükre, de idővel feladják, és átengedik magukat az érzelmi szenvedésnek.

A modern melodráma esetében éppen az érzelmek visszavonásával vált ki reakciót a nézőből, és így a domináns, hangsúlyos érzelem mindig valamiféle szorongás. A modern melodrámaiban a hősök nem tudják, hogy helyzetük kritikus: érzik azt, hogy tehetetlenek, de nem tudják, hogy miért. Ezért, tehát, a feladat a tehetetlenség megértése. A „felsőbbrendű, nagyobb erő” nem jelenléte, hanem éppen hiánya által jelenik meg. Viszont azt, hogy mi hiányzik, a legtöbb esetben szinte lehetetlen meghatározni: általában a pozitív humanista értékek hiánya az, amellyel a hősöknek szembe kell nézniük – érzelmek, szeretet, kommunikáció, Isten stb. Ez a hiány veszi fel a legyőzhetetlen erő formáját, amelyet az egzisztencialista filozófia egyszerűen a *Semmi* fogalmával határoz meg.¹¹

A posztmodern melodrámaiban nincsenek határozott értékrendek, erősen meghatározott centrumok, amikhez igazodni lehet vagy kell, nincs egyértelmű világkép vagy korszellem. A posztmodern metropoliszban, Hongkongban, a változás szédítő sebessége miatt még fenyegetőbb a jelen szétesése.¹² Hannes Böhringer német filozófus írja a posztmodernről, hogy „már csak egyetlen felszabadtításra tesz ígéretet: az időtől, a történelemtől és a társadalomtól ígér szabadulást [...] Az idő nem ér véget, de megszűnik uralma, ha bensőjében az ember leválik róla.” Wong hősei a posztthistoria gyermekei, akik mindenáron kívül akarnak kerülni az időn, a történelmen, hogy egyetlen jeles, múltbeli pillanathoz vagy egy esemény örökös ismétléséhez láncolják magukat. Folyamatosan arra törekszenek, hogy lecövekeljék magukat az időben.¹³

Felfokozott érzelmek, reménytelen szerelmek, elsiklások, kézfogások, felfüggesztett vágyak, remélt beteljesülések, sóvárgások, sírások, beletörődések, szorongások, kevés cselekvés – melodráma: Wong Kar Wai filmjei e szavakba (is) zárhatók. Ha a melodráma jut eszünkbe, föltehetjük a kérdést, hogy valóban beszélhetünk-e melodrámaról a kínai/hongkongi kultúrában. Van értelme melodrámaról beszélni egy kortárs hongkongi rendező filmjei kapcsán? Tudjuk, ugyanis, hogy a melodráma Európában született, és erősen kapcsolódik az európai keresztény szellemiséghez és a modernitáshoz.¹⁴ Dolgozatom elején már említettem, hogy a nyolcvanas években Hongkong brit gyarmatállam és globalizált világváros volt, és az amerikai–európai tömegkultúra már számottevően jelen volt az ottani életben. Kozmopolita metropolissá válik, ahol a gyorsaság, a fejlődés, a folyamatos mozgásban levés jellemző. Ennek következtében Wong fölhasználja a dél-amerikai irodalom és zene, az európai művészfilm, illetve a kínai tradíciók különféle elemeit, tehát egyrészt jelen van a nyugati kultúra szelleme, másrészt viszont saját kultúrájának hagyományait is megőrzi (wenyi, wuxia).¹⁵

A modernizáció időszakában, amit *hongkongi új hullámnak* nevezünk, az elsődleges feladat a mainstream mozi külső és belső kliséinek lerombolása és egy új képtípus létrehozása volt – ez az, amit Deleuze idő-képnek nevez. Ezt teljesíti be Wong, aki a populáris mozi műfajainak lerombolása közben a kevésbé népszerű műfaj, a melodráma felé irányítja tekintetét, és ebben próbálja megalkotni az idő-képet.¹⁶

¹¹ Vö. uo. 113–114.

¹² Vö. Stóhr Lóránt: *i.m.* 260.

¹³ Idézi Stóhr Lóránt: *A késő modern filmmelodráma változatai: Fassbinder, Wong Kar-Wai, Lars von Trier*. http://szfe.hu/wp-content/uploads/2016/09/stohr_lorant_andras_dolgozat.pdf, 120.

¹⁴ Vö. Stóhr Lóránt: *Keserű könyvek*. 214.

¹⁵ Vö. uo. 216.

¹⁶ Vö. uo. 218.

Wong filmjeire az úgynevezett mazochista esztétika jellemző, amelynek lényegiségét Deleuze fejti ki részletesen: *Hidegség és kegyetlenség* című könyvében megfogalmazza a legfontosabb eltéréseket a freudi elmélettől, hogy a mazochizmus nem ödipális konfliktus következménye, hanem preödipális. A mazochista tehát az anya-gyerek kapcsolatba vágyik vissza, a gyerek szerepébe, aki fölé a hatalmas, erős anya magasodik. Ez a szimbolikus „anya” lehet egy magasabb rendű erő vagy valamilyen *egzisztencialista* állapot. A mazochista esztétika mélyen befolyásolja az időbeliséget. Az idő nem lineárisan halad előre, hanem körbe mozog: nem telik, hanem felfüggesztődik – az elvétett találkozások, a nem megvalósuló együttlétek a nézői vágyat egyre fokozzák. Ez az úgynevezett *suspense*, a kielégülés felfüggesztése. Ezekben a *felfüggesztett időkben* gyakran előtérbe kerülnek a mentális és álomképek, fantáziaképek és a bizonytalan státusú képsorok.¹⁷

A filmekben gyorsan háttérbe szorul a bűnügyi szál, és a hangsúly a hősök érzelmeire, vívódásaira kerül a hangsúly. Wong Kar Wai történetei passzív, magányos hősökről szólnak, akik vágyakoznak az elveszett vagy jövőbeli szerelem után. A vágyaikat azonban nem tudják vagy nem akarják beteljesíteni, folyamatosan kitérnek a másik elől, csak érintőlegesen súrolják egymás világát. Soha nem kerülnek mély lelki vagy fizikai kapcsolatba egymással, ha mégis kialakul valamiféle szexuális viszony (*Fallen Angels*), az csak átmeneti, felületes egyszeri szórakozásként van jelen a szereplő életében. A melodramai jelleg a vágyak elhallgatásából, a passzív várakozásokból táplálkozik.¹⁸

Az időiség problémája Wong Kar Wai három filmjében

A következőkben Wong Kar Wai három filmjén keresztül (*Chungking Express*, *Fallen Angels*, *In the Mood for Love*) igyekszem az időiség problematikáját megragadni.

A rendező figurái két irányban tájékozódnak az időben: a jövő vagy a múlt felé. A jövő azért visszataszító, mert az idő nem áll meg a beteljesülés ideális pillanatában, hanem eltávolodást hoz magával. Annak ellenére, hogy a hősök valamilyen formában vágnak a kalandokra, új szerelmekre, nem mernek belevágni az elmúlást hozó utazásokba, kapcsolatokba. A múlttól pedig amiatt félnek, hogy elvesztik azt, éppen ezért nosztalgiával tekintenek vissza rá, aminek kedvéért még a jelent is elhanyagolják. A két időbeli mozgás különböző mértékben befolyásolja az elbeszélést és a hősöket: a szereplők vagy a múltban élnek, vagy pedig a jövőre vágyakoznak és az attól való félelem bénítja meg őket (*In the Mood for Love*). A hősök folyamatosan kitérnek a másik és a jövő elől, mert félnek a beteljesülést okozta csalódástól, fájdalomtól, elmúlástól. Ennek következtében mindig halasztják, halogatják a beteljesülést, a gyönyört, és így a magánnyal, a kielégületlenséggel gyötrik magukat. Nem tudnak sem visszafordulni, sem előrelépni, megrekednek egy időn kívüli állapotba, ahol a várakozás gyöttrő tehetetlenségét élik meg.¹⁹ A magányos hősök vagy belevetik magukat a gyors szexuális élményekbe (*Fallen Angels*), az idő gyors áramlásába, vagy a nagy, elérhetetlen szerelemre várnak (*In the Mood for*

¹⁷ Vö. Stöhr Lóránt: *A késő modern filmmelodráma változatai: Fassbinder, Wong Kar-Wai, Lars von Trier*. 102–103.

¹⁸ Vö. Stöhr Lóránt: *Keserű könnyek*. 220.

¹⁹ Vö. uo. 223–224.

Love). Az időtől várják a megoldást, hogy érzéseik, vágyaik enyhülni fognak majd, ahogyan az idő előrehalad, viszont kettős tulajdonsággal rendelkezik: gyógyít vagy pusztít. A szereplők valahogy mindig kisiklanak egymás időköréből, szinte soha nincsenek egy időben vagy egy helyen. Erre rájátszik a nagyvárosi környezet is, a fizikai közelség ellenére is megmarad a távolság az emberek között. A modern nagyvárosi élet gyors lüktetését és átmenetiségét jól ábrázolja a *Chungking Express* és a *Fallen Angels* – a közelség és távolság játéka hangsúlyosan kibontakozik ezekben a filmekben.²⁰ Hiába vannak térben és időben azonos helyen, mindig kerül egy szimbolikus fal, amit nem tudnak átlépni: a *Chungking Express* első történetében, He Ziwu 223-as rendőr erről a nagyvárosi közelség-távolságról elmélkedik: „mindennap egymáshoz szorulva állunk. Ma még nem ismerjük egymást, de holnap talán, ki tudja, talán jó barátok lehetünk.”²¹ Röviddel ezután majdnem összeütközik egy szőke parókás nővel, amelynek pillanatát úgy emeli ki a rendező, hogy bevágja egy óra képét, amivel lecövekei időben a történetet, és az addig szinte követhetetlenül gyors képsorokat egy pillanatra lelassítja. Ezt követően a rendőr azt mondja, hogy „amikor a legközelebb kerülünk egymáshoz, egy milliméterre sem vagyunk a másiktól”. Ez a milliméter viszont egy áttörhetetlen felület, amelyet a későbbiekben sem tud túllépni a főhős. A film második történetében Faye, a *Midnight Express* nevű gyorsétkezdé felszolgálója beleszeret a 663-as rendőrbe, a nyílt találkozásokat viszont mindig elkerüli/elhalasztja. A szeretett személlyel tárgyain keresztül lép kapcsolatba (kitakarítja lakását), akárcsak a *Fallen Angels* című filmben, ahol a bérgyilkos munkatársa ugyancsak azáltal lép közelségbe a férfival, hogy kitakarítja lakását, összeszedi a szemetét, mondván, hogy „a szemétben talált dolgok sokmindent elárulnak egy ember szokásairól”. Ugyanabba a kocsmába megy el, ugyanarra a helyre ül, ahová a férfi is szokott ülni – „ha tehetem, az ő kedvenc helyére ülök le. Így olyan érzésem van, mintha közel lennénk egymáshoz.” Röviddel ezután pedig folytatja, hogy „vannak emberek, akikhez sosem lehet közel kerülni. Ha valakiről túl sokat tudunk, unalmasnak találjuk.” A nő vágyakozik a férfi után, viszont ugyanabban a pillanatban le is mond a beteljesülésről, tudván annak reménytelenségét. A nő az ismeretlen utáni vágyódást nem akarja az unalmasra váltani. Többet ér számára egy tárgyai alapján elképzelt, fantáziájában élő szerelmes, mint maga a fizikai valóságában megismert férfi.²² A tér ugyanaz, a két szereplő csupán időben tolódik el egymástól: talán néhány percen múlik csak, de elkerülik egymást. A fizikai találkozások tehát soha nem jönnek létre a vágyott másikkal – a *Chungking Express*-ben, amikor Fayet a rendőr végre randevúra hívna, a lány elutazik Kaliforniába, vagy a *Fallen Angels*-ben a bérgyilkos találkozóra hívja el munkatársát, viszont ő maga nem megy el, inkább a wurlitzer egyik zenéjén keresztül hagy neki üzenetet.

A találkozásoknak, illetve beteljesüléseknek tehát a téren és az időn kívül nincs más gátja, társadalmi vagy családi törvények nem tiltják a szerelmesek együttlétét. A melodramák leggyőzhetetlen hatalmának szerepét az idő ölti magára. A szereplők feladata tehát az idő legyőzése, kitérés a jelen magányából, az emlékek szorításából vagy a jövőtől való félelemből.²³

Az *In the Mood for Love* című filmben a beteljesületlen szerelem megmarad öröknek, mert nincs alávetve a repedéseknek, eltávolodásoknak, elhidegüléseknek, a változásoknak: az idő múlásának – Su asszony és Chow úr a külső időn kívül rekesztik magukat. A folyamatos

²⁰ Vö. uo. 225.

²¹ Részlet a filmből.

²² Vö. Stóhr Lóránt: *i.m.* 227.

²³ Vö. uo. 230.

ismétlődésbe, az örök visszatérés ciklikus idejébe zárják magukat: ugyanazokon a helyszíneken, ugyanolyan beállításokban, ugyanarra a zenei kíséretre jelennek meg a hősök, csupán ruházatuk más és más, ezáltal érzékeltetve a külső idő jelenlétét. A szereplők nem képesek változtatni, mert félnek az időtől: a változástól, ezért a két hős a képzeletbe, a lehetséges alternatívákba menekül. Ha a belső időt sikerül is megrekeszteniük, az óra szerinti idő folyamatosan halad előre, és a változás nem elkerülhető.²⁴ A hősöknek minden erőfeszítése arra irányul, hogy megállítsák, felfüggeszék az időt: ebben a suspense-ban pedig a mazochista melodráma egyik alapmotívumára ismerhetünk – a hosszú várakozások, a kitartott képek, pillanatok, az ismétlések (pl. eső-jelenetek) nem hozzák közelebb fizikailag a szerelmeseket, csak állandó suspense-ban tartják önmagukat és a nézőt. Ennek megteremtésére Wong kétféle formai eszközöt használ: az egyik a lassítás (nézői várakozás megnyújtása, a lassított képsorok a férfi és a nő testi érintésének hiányát fájdalmasan hosszúra feszíti – közös taxizás, rizsvásárlás jelenetei), a másik pedig az elliptikus időkezelés (az ugróvágások használata).²⁵

A mazochista esztétikára jellemző fantáziaképek, álomképek erőteljesen jelen vannak a filmben, a szereplők folyamatosan a belső idejük felé fordulnak, saját önnön világukba, fantáziájukba merülnek – ilyen például a próba jelenete, amikor a két szerelmes alternatívákat játszik el, hogy mi történne, ha szerelmük beteljesedne, vagy ha többé nem találkoznának.

Wong filmjei a deleuze-i értelemben vett idő-képek: Deleuze az időt hasadásként értelmezi, amely minden pillanatban jelenre és múltra hasad szét, „az idő nem bennünk van, hanem mi vagyunk a megkettőződő, önmagában elvesző, és önmagában magára találó idő belsejében, amely múltatja a jelent és megőrzi a múltat”.²⁶ A deleuze-i idő-kép jellegzetessége, hogy nem a mozgást, az akciót veszi igénybe az idő ábrázolásához – a tiszta optikai és auditív helyzetek szemlélése során felszabadult érzékek kapcsolatba lépnek az idővel. A modern filmművészet idő-képei nem emlék-vagy álomképek, hanem olyan képek, ahol egyszerre van jelen és múlt, amelyben érzékelhető az idő hasadása – az aktuális kép saját virtuális képével lép kapcsolatba. Említettem már, hogy a wongi hősök állandóan próbálnak kilépni a külső idő linearitásából, de magából az időből nem tudnak kiszabadulni. Ezt Deleuze úgy fogalmazza meg, hogy „a túl késő nem az időben bekövetkezett baleset, hanem magának az időnek az egyik dimenziója”.²⁷ Wong Kar Wai is e gondolat köré alkotja történeteit.

Az idő-kép egyik fajtájában, a kristály-képben a megkettőződött időt látjuk – ilyen kristályképeket találunk Wong filmjeiben. A hősök a jelent múltként érzékelik, és ettől dermednek meg. A rendező a jelent mentális képekké alakítja. A filmekben az ok-okozati, illetve tér-időbeli kapcsolatok megszűnnek, amelyek következményeként létrejön a lebegő kép (pl. taxi-jelenetek a *Chungking Express*ben). Az *In the Mood for Love* című filmben a gyönyörű képek emlékképekként jelennek meg – a ruhák, díszletek, a tárgyak részleteinek dekadenciája, a lassított, kitartott, ismétlődő képsorok annak az emlékező tudatnak a belső képei, amely a szerelmesekhez kapcsolódó vággyal telített részletekhez fixálódott.

A melodráma szerepe, hogy az akció felfüggesztésében, illetve a vágy révén megállított cselekményen keresztül láthatóvá és elgondolhatóvá tegye az időt.²⁸

²⁴ Vö. Stóhr Lóránt: *A késő modern filmmelodráma változatai*. 107.

²⁵ Vö. uo. 108.

²⁶ Gilles Deleuze: *Az idő-kép*. Bp. 2008. 101.

²⁷ Stóhr Lóránt: *Keserű könyvek*. 243.

²⁸ Vö. uo. 244–245.

Wong Kar Wai-t gyakran említik a késő 20. század modern, globalizált életének festőjeként. Ahogyan Hongkong utcáit megeleveníti, a színek, hangulatok, érzések, zsúfolt terek, tömegek, a magasba tornyosuló épületek, gyárak izzó, lüktető és nyomasztó diszharmóniája megadja az alapvető hangot/hangulatot filmjeinek.

Temporality in Hong Kong Cinematography. Wong Kar Wai

Keywords: time, film, Hong Kong, Wong Kar Wai, image, new wave, melodrama

My work is an analysis of temporality in the cinematographic art of the 20-th century Hong Kong. More precisely it reflects on some of the movies made by Wong Kar Wai, in witch the time plays a special, or main part. I try to grab the concept of temporality trough the time-image philosophy of Gilles Deleuze in the Wong films, witch appears mainly as intreruptions, decelerations, or images held on screen for longer periods of time.

Kerekes Erzsébet

Az adakozó fa

Gyermekfilozófiai foglalkozások Kolozsváron

2017. augusztus 14–18. között gyermekfilozófiai foglalkozásokat tartottam az Életfa Családsegítő Egyesület keretében Kolozsváron. Első négy napon az egyesület székházában, utolsó nap a 8. Kolozsvári Magyar Napok keretében a Sétatéren környezetfilozófiai és etikai témákat beszéltünk át 5-15 éves gyermekekkel és fiatalokkal *Az adakozó fa* történetéből kiindulva. 2018. szeptember 21-én a Középiskolások hosszú hétvégéjének nevezett program keretében XII. osztályos tanulókkal folytattam hasonló tevékenységet a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetében nagy érdeklődés mellett.

Itt megkísérlem e foglalkozások előkészítését, folyamatát, konklúzióit egy lehetséges szövegfeldolgozási mód példáján bemutatni.

A Gyermekfilozófiáról

A *Gyermekfilozófia* egy oktatási-nevelési program, amelyet Matthew Lipman (1922–2010) amerikai logika és filozófia szakos professzor indított el az 1960-as évek végén *Philosophy for Children* (PFC) néven. Fő célja a kritikai gondolkodás kialakítása a gyermekkorban. A programot a világ több mint 35 országában alkalmazzák.¹

Lipman és munkatársai a mindennapi szituációkból kiinduló, gyermekeknek szóló történeteket írtak, amelyekben a filozófiai problémák felismerői, megfogalmazói és a lehetséges megoldások felfedezői maguk a gyermekek. Szerepelnek természetesen felnőttek is a „tan-könyvekben”: tanárok, szülők, nagyszülők. Ők azonban legfeljebb „bábáskodnak” a beszélgetések során, újabb kritikai vizsgálatra ösztönöznek, és nem adnak végleges választ a feltett kérdésekre.²

Kerekes Erzsébet (1977) – filozófus, egyetemi adjunktus, Magyar Filozófiai Intézet, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, hunyadiakzsoka@gmail.com

¹ Pl. Ausztriában interkulturális nevelésre használják ezt a programot. (Lásd PEACE program.) Romániában is használható a program az V–XII. osztályokban bevezetett *Kritikai gondolkodás, Interkulturális nevelés, Gyermekjogok, Állampolgári nevelés, Társadalmi nevelés, Logika, Filozófia, Irodalom* órákon, osztályfőnöki órák során, de iskolán kívüli tevékenységek alkalmával is (pl. Gyermekfilozófia klubok könyvtárakban, erdei iskolákban, nyári táborokban stb.). Az I–IV. osztályokban is rátértek a használatára, főleg alternatív oktatási formákkal társítva (pl. Step by step osztályokban), sőt már óvodásoknak is dolgoztak ki oktatási anyagot (*Babakórház* címmel).

² A tematikus (esztétika, etika stb.) szövegek mellett tanári segédkönyveket is készített Lipman és csapata, melyek gyakorlatokat, játékokat, lehetséges kérdéseket, témaköröket javasolnak.

Lipman szövegei vagy más hasonló szövegek, könyvek, történetek, versek, animációk, filmek, képek, videoklippek, zenei darabok, hírek stb. kiindulópontját képezhetik a körben ülős, *kérdező közösségben* zajló filozófiai tevékenységeknek.³ Ezek abban különböznek – többek között – a hagyományos órákon történő szövegfeldolgozásoktól, hogy nem „a tanár kérdez, s a diák felel” szituációban zajlik a fő tevékenység, hanem kis gondolkodási idő után a résztvevők (diákok, fiatalok, felnőttek) mindannyian kérdeznek (problémafelvetés), majd a kiemelt témákat közösen beszélik át, figyelve és meghallgatva mindenki álláspontját, kérdéseit, érveit, ellenérveit, megvitatva, bírálva, újrafogalmazva esetleges téziseket. A tanár inkább csak moderál, a saját véleményét vagy egyes filozófusok elméleteit legfeljebb a tevékenység vége felé osztja meg, hogy ezek ne befolyásolják a résztvevőket. A gyermekfilozófiai foglalkozások ily módon hozzásegítenek a világos és önálló fogalmazás begyakorlásához, a kérdések, gondolatok, álláspontok, érvek rendszerezéséhez, a következtetések megfogalmazásához. Ösztönzik a másokkal való együttműködést a gondolkodva tanulás folyamatában, fejlesztik a kritikai gondolkodást, a nyelvi képességeket és a kreativitást, nyitottságra, a másik tiszteletére, kontextus-érzékenységre, önkorrekcióra, toleranciára nevelnek, erősítik az egyéni és közösségi felelősségérzetet.

Feltehetjük a kérdést, hogy mi a közös a gyermekekben és a filozófusokban. Hogy kerül e két – látszólag egymástól távol álló – fogalom egymás mellé a Gyermekfilozófia programban. A gyermekkor sajátos életszakasz. Karl Jaspers⁴ és Thomas Wartenberg⁵ szerint a gyermekek született filozófusok: kíváncsiak, érdeklődnek, kérdeznek, próbálják értelmezni a világot, amelyben találják magukat. A filozófusok megtartják a világra való rákérdézés attitűdjét, ők felnőtt gyermekek. Tévesnek bizonyul az a nézet, miszerint a filozófiával való foglalkozás csupán az idősebbek dolga lenne. A filozófusok és a gyermekek közös vonása, hogy vonakodnak bármiben is továbbhaladni, amíg meg nem értik. A filozófusok „profi” (professzionális) gyermekek, akik a dolgokat nem veszik készpénznek, semmit sem tekintenek garantáltan biztosnak.

Ezért a gyermekfilozófiai tevékenységeken – amelyeken hároméves kortól kezdődően bármikor (felső korhatár nélkül) ajánlott részt venni – azokat a megnyilvánulásokat próbáljuk támogatni, amelyek természetesen jönnek a gyermekek számára. Azáltal, hogy szeretnek kérdezni, fontos témákról való filozófiai beszélgetésekbe vonhatjuk be őket.

³ Módszertani szempontból főleg a következő gondolkodókra támaszkodik a program: Szókratész, Buber, Gadamer, Dewey, Rogers, Lipman, Sharp. A dialógus központú filozófiai tevékenységet részesíti előnyben. Íme, néhány szöveggönyv, illetve gyakorlatokat, játékokat tartalmazó könyv, melyeket gyermekfilozófiai foglalkozásokra ajánlunk: 1. Matthew Lipman: *Pixi. Gyermekek filozófiája*. Ford. Tamássy Györgyi. Bp. 1995; 2. Matthew Lipman – Ann Margaret Sharp: *A jelentés vizsgálata*. Kézikönyv a Pixi tanításához. Bp. 2000; 3. Matthew Lipman: *Lisa*. Beszélgetések az erkölcsről. Ford. Nagy Ildikó. Bp. 2005. + CD feladatokkal; 4. David White: *Filosofia pentru copii*. Buc. 2016; 5. Robert Fisher: *Tanítsuk gyerekeinket gondolkodni történetekkel*. Bp. 2000; 6. Robert Fisher: *Tanítsuk gyerekeinket gondolkodni játékokkal*. Bp. 2000; 7. KISKOMPASZ. *Kézikönyv a gyermekek emberi jogi neveléséhez*. 2009; 8. KOMPASZ. *Kézikönyv a fiatalok emberi jogi képzéséhez*; 9. Thomas Wartenberg: *Big Ideas for Little Kids. Teaching Philosophy through Children's Literature*. Rowman & Littlefield Education 2009; 10. *Gyermekfilozófia szövegyűjtemény I–IV*. Szerk. G. Havas Katalin, Demeter Katalin, Falus Katalin, Jakab György. Bp. 1997; 11. „Te is más vagy, te sem vagy más”. *Képzők könyve*. Ötletek, segédletek, módszerek, gyakorlatok fiatalok és felnőttek interkulturális neveléséhez. Council of Europe 2004–2006; 12. *Integrált társadalomismeret*. Készségfejlesztő tankönyv az általános iskolák 7.–8. évfolyama számára. Szerk. Jakab György és Vajnai Viktória. Bp. 2006; 13. Ann Margaret Sharp: *Mit jelent a kérdő közösség?* = *Gyermekfilozófia szövegyűjtemény I*. Bp. 1997. 79–87; 14. Kerekes Erzsébet: *Képz(ő)ésben*. Gyermek- és nevelésfilozófiai tanulmányok. Kvár 2016.

⁴ Lásd Karl Jaspers: *A filozófia eredete*. = Üő: *Bevezetés a filozófiába*. Bp. 1987. 5–8.

⁵ Lásd Thomas Wartenberg: *Big Ideas for Little Kids. Teaching Philosophy through Children's Literature*. Rowman & Littlefield Education 2009.

Az alábbiakban a Gyermekfilozófiában rejlő lehetőségeket egy foglalkozás formájában próbálom bemutatni.

Az adakozó fa

A *The Giving Tree (Az adakozó fa)* c. mű témája az ember és természet megfelelő viszonya. Shel Silverstein 1964-ben írta ezt a gyermektörténetet, mely alapvető emberi tulajdonságokról és viselkedésmódról szól: adásról és kapásról, használaról és kihasználásról, rászorultságról és mohóságról.

1973-ban megalkották kb. 10 perces animációs változatát, ahol a szerző maga a narrátor, és a szájharmónia is általa szólal meg. Silverstein dalszövegíróként szintén ismertté vált. A foglalkozás során megtekintettük az animációt is angolul. A foglalkozás elején viszont együtt olvastuk fel a magyarra fordított szöveget (a gyerekek is olvastak egy-egy részt):

Volt egyszer egy fa...

Szeretett egy kisfiút.

A fiú mindennap meglátogatta.

Leszedegedett leveleiből koszorút font, hogy eljátssza az erdő királyát.

Felmászott törzsére, és ágaira akaszzkodva hintázott.

Evelt a gyümölcséből, és bújócskázott lombja között.

Amikor elfáradt, a fa leveleinek az árnyékában aludt el, mialatt a lomb alattódalt susogott.

A kisfiú kis szívének teljességével szerette a fát.

És a fa boldog volt.

De az idő múlt, a fiú pedig növekedett.

Amikor felnőtt, a fa gyakran maradt magára.

Egy nap azután a fiú újra meglátogatta a fát.

A fa azt mondta:

– Gyere hozzám, kisfiam, mássz fel a törzsemre, hintázz ágaim között, edd a gyümölcsömet, játsszál lombom között, és légy boldog.

– Túlágosan felnőttem már ahhoz, hogy fára másszak – válaszolta a fiú –, olyasmit akarok vásárolni magamnak, ami szórakoztat, pénzre van szükségem.

– Tudsz nekem pénzt adni?

– Sajnos – felelte a fa – pénzem nincs, csak levelem és gyümölcsöm van.

Szedd le a gyümölcsömet, fiam, és add el a városban. Így lesz pénzed, és boldog lehetsz.

Ekkor a fiú felkapaszkodott rá, leszedte és elvitte az összes gyümölcsöt.

És a fa boldog volt...

De a fiú sokáig elmaradt... A fa szomorú volt. Majd egy nap a fiú visszatért. A fa reszketett az örömtől, úgy mondta:

– Gyere hozzám, fiam, mássz a törzsemre, hintázz az ágaim között, és légy boldog.

– Nincs időm fára másszni, túl sok a dolgom. Házat szeretnék, feleséget, gyermekeket. Házra van szükségem. Tudsz nekem házat adni?

– *Házam nincs – mondta a fa –, az én otthonom az erdő. De ágaimból készíthetsz magadnak házat, és boldog leszel.*
A fiú lefűrészelte a fa összes ágát, el is vitte őket, hogy faházat építsem magának belőle. És a fa boldog volt.

A fiú sokáig nem jött. Amikor végre megérkezett, a fa olyan boldog volt, hogy szinte alig tudott megszólalni.

– *Gyere hozzám, kisfiam, gyere hozzám játszani.*

– *Túl öreg, és túl szomorú vagyok már a játékhoz – válaszolta amaz –, egy bárkára vágyom, hogy messzire elhajózzak innen. Tudsz nekem bárkát adni?*

– *Vedd a törzsemet, készíts bárkát belőle. Azzal messzire elhajózhatsz, és boldog lehetsz. Ekkor az ember kivágta az egész törzset, és bárkát készített belőle, hogy elmeneküljön vele, elhajózzon onnan.*

És a fa boldog volt, de nem teljesen.

Sok-sok idő múlva visszatért az ember.

– *Nagyon sajnálom, kisfiam, de már semmim sem maradt, amit neked adhatnék. Gyümölcsöm sincs már régóta.*

– *A fogaim már nem képesek gyümölcsbe harapni – volt a válasz.*

– *Nincsenek már ágaim sem – folytatta a fa –, nem tudlak már hintáztatni.*

– *Túl vén vagyok már ahhoz, hogy faágakon hintázzam.*

– *Nincs már törzsem sem, amelyre felmászatnál.*

– *Túl öreg és fáradt vagyok már a fára mászáshoz.*

– *Nagyon el vagyok keseredve – sóhajtott a fa –, annyira szeretnék neked valamit adni, de már semmim sincs, amit adhatnék. Öreg fatönc vagyok immár. Igazán sajnálom.*

– *Most már nincs sok mindennemű szükségem, csak egy csendes nyugodt kis helyre vágyok, ahol leülhetnék és megpihenhetnék. Igazán elfáradtam már.*

– *Nos hát – mondta a fatönc, úgy kihívva magát amennyire csak tudta –, íme itt egy öreg tuskó, épp arra jó, hogy ráülj és kipihend magad. Ülj le hát és pihenj meg nálam.*

Az öregember így is tett.

És a fa boldog volt...⁶

Célunk a foglalkozás során: elérni azt, hogy a gyerekek beszéljenek a különböző viszonyulási módokról. Az elején bár a fiú használja a fát szórakozásra, attól még *nem bántja, tiszteli integritását*. De a következő három szakaszban (ifjú, fiatal felnőtt, érett felnőtt) egyre *destruktívabban* viszonyul a fához (előbb a gyümölcsét, majd az ágait, végül a törzsét is felhasználja, a fa pedig törzs nélkül már nem növeszt új ágakat, nem terem gyümölcsöket). Öreg korában viszonyul a legkevésbé invazív (agresszív) módon ahhoz, ami maradt a fából. Egyszerűen pihen rajta.

⁶ Shel Silverstein: *Az adakozó fa*. Forrás: https://pintada.blog.hu/2013/01/13/az_adakozo_fa_753 (Letöltve: 2018. 09. 26.) A tanmese animációs változata itt tekinthető meg, angol nyelven: *The Giving Tree – Animated Children’s Book* cím alatt: <https://www.youtube.com/watch?v=XFQZfeHq9wo> (Letöltve: 2018. 09. 26.)

Vázlatkészítést javasoltunk a megbeszéltek alapján a fiú viszonyulásának a megvizsgálására. Ehhez Thomas Wartenberg feldolgozását használtuk fel.⁷

Kiderült, hogy a gyermek viszonya egy fához az idő során átalakul. Mint *fiatal fiú* felmászik a fára, játszik a leveleivel, leng az ágain, és eszi a gyümölcsét. És a fa boldog – olvassuk szinte refrénként. De ahogy a fiú idősebb lett, a helyzet változott. Pénzt szeretett volna *az ifjú*, így a fa gyümölcsöt adott neki eladásra. Amikor *fiatal felnőtt* lett, családot akart, és szüksége volt házra. A fa azt mondta neki, hogy vágja le az ágait házépítés céljából. Amikor érett felnőttként visszatért, kiábrándultan, akkor hajót akart. A fa önzetlenül felajánlotta a törzsét hajókészítéshez. Amikor ez is megtörtént, a fiú újból otthagyta a fát, amely már alig élt. A könyv utolsó jelenetében öreg emberként tér vissza a fiú, egy pihenőhelyet keresve, ahová leülhet. A puszta csonkként is a végsőig hűséges fánál találja meg a pihenőhelyét is.

<i>A fiú életének szakaszai</i>	<i>Mit tesz a gyermek/az ember?</i>	<i>Miért?</i>	<i>Boldog a fa?</i>
Gyermek	Leng a fán, stb.	Élvezi, szórakozik	Igen
Ifjú	Eladja a gyümölcsöt	Pénzt keres	Igen
Fiatalfelnőtt	Levágja az ágakat	Házat épít	Lehet
Érett felnőtt	Kivágja a törzsét	Hajót épít	Nem
Öreg ember	Ül a csónakon	Pihen	??

Absztraktabb szintre áttérve arról beszélhetünk, hogy ez a történet egy parabola, amelynek általánosabb mondanivalója, erkölcsi tanulsága van.

Lehetséges kérdések, melyeket a gyerekekkel együtt fogalmazzunk meg, témakörök szerint:

Témakör: *Ajándékozás és altruizmus*. A fa addig ajándékozik a gyermeknek, amíg nem marad semmije, amit adhatna.

1. De a gyermek ad valamit a fának?
2. Miért volt olyan adakozó a fa?
3. Miért tért mindig vissza a gyermek?
4. Gondolod, hogy a gyermek önző? Miért? Miért nem?
5. Mi a helyzet a fával? Önző?
6. Van jó szó, egy külön szó arra, hogy valaki folyamatosan ad, anélkül, hogy magára gondolna?
7. Miért gondoljuk, hogy a fa nem boldog, ami után a törzsét is odaadta a fiúnak?
8. Hol állítanánk le ezt a történetet, hogy más folytatást találjunk ki neki?

Témakör: *Az adományozás természete és az ajándékok*. Ebben a történetben a fa sok ajándékot ad a gyermeknek.

1. Volt olyan, hogy valaha ajándékoztál valakinek valamit, amiről később úgy gondoltad, hogy bárcsak ne tetted volna?
2. Könnyebb olyannak adakozni, aki tényleg értékeli az ajándékot?
3. Ha valakinek adsz valamit, akkor elvárod, hogy viszonzza?
4. Amikor kapsz valamit, lekötelezve érzed magad annak, akitől kaptad?

⁷ Thomas Wartenberg: *i.m.* 95–102. A továbbiakban felhasználtuk Wartenberg óravázlatát is.

5. Odaadnád annak, akit igazán szeretsz, azt amire neked is tényleg szükséged van?

Témakör: *A szeretet természete*. Azt olvassuk a könyv elején, hogy a fa szerette a gyermeket.

1. Miért gondoljuk, hogy a fa szerette a gyermeket a történet elején?
2. Miért gondoljuk, hogy a fiú szerette a fát?
3. A két szeretet egyforma?
4. Az embereknek kell egy ok arra, hogy szeressenek valakit?
5. Másként bánsz azzal, akit szeretsz, mint azokkal, akiket nem?
6. Ha szeretsz valakit, hogyan mutatod azt meg?
7. Mérges voltál valaha arra, aki szeretett, mert elment, vagy valami olyat tett, ami neked nem tetszett?
8. Lehetsz valakire mérges/haragos és egyúttal szeretheted is?

Témakör: *A boldogság*. A fa nem igazán boldog, miután törzsét is odaadta.

1. Az ember boldog a történet végén?
2. A fa boldog?
3. Ha te a fa lennél, boldog lennél?
4. Valaha megtennél valamit, csak hogy a másikat boldogítsd?
5. A másokat boldoggá tevő cselekedeteid téged is boldoggá tesznek?
6. Kell egy ok arra, hogy boldog légy? Vagy boldog lehetsz anélkül is?
7. Lehetsz egyszerre szomorú és boldog?

Lehetséges témakörök, problémák, amelyek irányában kiterjeszhető a beszélgetés: újrahasznosíthatóság, pazarlásellenesség, szennyezéscsökkentés, mire jó a fa. Saját történetekkel, kedvelt olvasmányokkal, filmekkel, színdarabokkal stb. is kiegészíthető a szövegértelmezés.

Környezetfilozófiai irányok

Az adakozó fa eszmei tartalma különféle környezetfilozófiai irányokban is kiterjeszhető és továbbgondolható.

A környezetfilozófiai megközelítéssel rámutathatunk arra, hogy az ember és a természet viszonya többféleképpen gondolható el.

Az egyik (voltaképpen bibliai gyökerű) nézet szerint az ember *uralkodik* a természet felett, kormányozza. Szabadon használja a teremtményeket és a természeti erőforrásokat. Ennek kritikája: a kapitalista gazdasági struktúrához képest (mely egyre nagyobb fogyasztást, pazarlást eredményez) alternatív megoldásokat kell keresni.

Egy másik, újabb keletű tézis szerint az ember inkább a világ *gondozójaként* felelős a környezetéért. (Pl. felelős azért, hogy a Nemzeti Parkrendszer megőrződjön a jövő nemzedékek számára is.) Ebben a kontextusban rámutathatunk arra, hogy a fejlett technológia káros hatással lehet a világunkra, lehetőséget kínál életformák elpusztítására, a magunkét is beleértve. Feltehetjük a kérdés: Milyen az emberi hatástól és a technológiától mentes természet világa? Persze, nem tudunk meglenni anélkül, hogy ne használnánk a természetet, élőlényeket;

étkezzünk, ruházkodunk stb. Rá kell tehát kérdeznünk arra is, hogy melyik a megfelelő szintje a fogyasztásnak, és hogyan igazolható.

Végül, egy harmadik nézet szerint, *tisztelni* kell a természetet. A tisztelet fontos etikai fogalom. Am itt sem kerülhetők meg bizonyos kérdések. Vajon minden természeti dolgot tisztelni kell, még egy szünyogot is? A természet és dolgai önmagukban értékesek, vagy értékük az emberrel való viszonyukból adódik? A parkok, rezervátumok formájában őrzött természet önmagában való érték? Valamilyen egyedi tapasztalat forrásaként kell megőrizni a jövő generáció számára? Vagy inkább arra való, hogy az ember a fárasztó mindennapjaiból kikapcsolódjon, felfrissüljön?

Javasolt témák, történetek gyermekfilozófiai foglalkozásokhoz

A továbbiakban néhány olyan foglalkozástémát és történetet javasolok, amelyek segítségével a gyermekek számára tovább árnyalhatók és elmélyíthetők, illetve az állatok világára és az állatokhoz való viszonyainkra is kiterjeszthetők a bemutatott példánkban felmerülő filozófiai problémák. Ilyenek:

– A környezet tisztelete, a kihalt fajok kérdése. Ajánlott szöveg: *Halott, akár a dodó.*⁸

– Állati jogok, az állatok védelme. Ajánlott szöveg: *A herceg és a hattyú* (más címvariáns: *Buddha és a hattyú*).⁹

– Az állatok jogai vagy az ember felelőssége? Az állat az ember számára eszköz vagy társ? Ajánlott szövegek: Anne és Paul Ehrlich: *A fajok kihalása*. Részletek: *A szegecshúzogatók. A mi kis repülőnk; Seattle törzsfőnök üzenete az utókor számára*;¹⁰ Konrad Lorenz: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*. Részlet.¹¹

– Attól, hogy állati eredetű termékeket is fogyasztunk, még szerethetjük az állatokat? Ajánlott szöveg: Matthew Lipman: *Lisa*. A diákkönyv első fejezete. Segédanyag: Matthew Lipman – Ann Margaret Sharp: *Lisa*. A tanári segédkönyv első fejezete.¹²

– Piac és biodiverzitás viszonya. Ajánlott szöveg: John M. Gowdy: *A biodiverzitás értéke – Piacok, társadalom és ökológiai rendszerek*.¹³

– Az állatok versenyekre való idomításának témájához: pozitív példa a *Kincsem* c. film (2017); negatív példa Mundruczó Kornél *Fehér Isten* c. cannes-i díjnyertes filmje (2014), illetve Jack London *Fehér agyar* c. könyve.

⁸ *Halott, akár a dodó.* = Robert Fisher: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni erkölcsről és éreynkről*. Ford. Nagy Ildikó. Bp. 2003. 110–112.

⁹ *Buddha és a hattyú.* = *Gyermekfilozófiai szöveggyűjtemény. IV.* Szerk. Falus Katalin és Jakab György. Bp. é.n. 97–99.

¹⁰ Anne Ehrlich – Paul Ehrlich: *A fajok kihalása*. Bp. 1995.

¹¹ Lányi András – Jakab György: *Erkölcsei esettanulmányok*. Ember és társadalom. Független Pedagógiai Intézet. 2009. 163–181.

¹² Ez a részlet külön is megjelent a IV. *Gyermekfilozófiai szöveggyűjteményben*. Szerk. Falus Katalin és Jakab György. Bp. é.n. 123–203.

¹³ John M. Gowdy: *A biodiverzitás értéke – Piacok, társadalom és ökológiai rendszerek*. Kovász VIII(2004). 1–4. sz. 44–73.

Az ilyen és hasonló kérdések megbeszélése során, a rájuk épített gyermekfilozófiai foglalkozások alkalmával tapasztalatom szerint messzemenően igazolódnak Matthew Lipmannak a kutató, kérdező közösségi tevékenységekkel kapcsolatos gondolatai: „A PFC (Philosophy for Children), amellett, hogy elősegíti az önkorrekciós és *kontextusérzékeny* gondolkodást, kifejleszt egy olyan gondolkodást, mely kritériumokra való támaszkodáson keresztül *juttat el az ítéletalkotáshoz*. Az ítéletalkotáshoz vezető gondolkodás gyakorlati gondolkodás, és többé-kevésbé gyakorlati gondolkodó az a személy, aki megszokta a gyakorlatra való reflektálást. A kőműves és az író a saját mesterségében a saját gyakorlatát űzi. Az írónak ki kell választania egy szót, bele kell illesztenie egy mondatba, amelynek viszont illeszkednie kell egy bekezdésbe, és minden ilyen választás és alkalmazás ítéletalkotás. Hasonlóan a kőművesnek is ki kell választania a köveket, és be kell illesztenie őket az épülő falba, és minden egyes ilyen választás és beillesztés ítéletalkotás. A PFC program feladatai a tanulók gyakorlati és döntési képességét szándékoznak megerősíteni, hiszen ez az ítéloképességnek, azaz az észszerűségnek és az arányérzéknek a jele, amellyel a művelt embernek rendelkeznie kell. [...] a kritikai gondolkodás szükségképpen egyben kritériumokon alapuló gondolkodás is.”¹⁴

The Giving Tree. Philosophy for Children Activities in Cluj

Keywords: Philosophy for Children, environmental philosophy, ethics, community of inquiry, biodiversity

In the period 14–18th of August 2017 we organized Philosophy for children sessions at the “Tree of Life” Family Assistance Association in Cluj. During the first four days the activities took place at the Association’s headquarters and on the last day (18th of August) in the Cluj’s Central Park, during the Hungarian Cultural Days in Cluj. We talked about environmental philosophy topics with children and young people aged 5–16 years starting with the story of *The Giving Tree*. On 21st of September, we organized similar activities with 12th-grade high school students at the Böhm Károly Hall of the Hungarian Philosophy Department of Babeş-Bolyai University, , during the event called The Long Weekend of High School Students. The study presents the preparation, development and conclusions of these activities.

¹⁴ Matthew Lipman: „*Filozófia gyermekeknek*”: *a kritikai gondolkodás*. = *Gyermekfilozófia* szöveggyűjtemény I. Szerk. G. Havas Katalin, Demeter Katalin, Falus Katalin. Bp. 1997. 62–64.

SZEMLE

Tényektől világokig

*Tengelyi László: Östények és világvázlatok.
Atlantisz, Bp. 2017. 384 old.*

Antropológia és metafizika – összeforthat-e ez a két fogalom, és ha igen, mit jelent ez az ember mint olyan számára? Heidegger számára ez az összefüggés nem kérdés volt elsősorban, hanem – mondhatni – program. Az emberi végsőség metafizikájának iszonyú nagy vállalkozása a két fogalom összefonódásából, sőt összeforrasztásából születő jelenvaló lét terminusának kibontását hozta el a filozófia számára. A jelenvaló lét metafizikájának heideggeri programja a világ mint olyan vizsgálatára irányul, ami mintegy a *Lét és idő* gondolatmenetének kiterjesztése a fundamentálonológiaián túlira. Ez végső soron a világgézés gondolatához vezet el Heideggert, mindezt a hagyományos metafizika alapjainak feltárása közben (vö. 96.).

„De az emberi világgézés alaptörténetében nemcsak az egyes tudományok számára alapul szolgáló regionális ontológiák és a mitikus-vallási vagy akár filozófiai-tudományos jellegű világnézetek játszanak szerepet, és nem is csak a világ világlásában való gondolkodói tartás etikája járul hozzájuk, hanem a fundamentálonológiai kérdésfeltevés is csak »a világprobléma összefüggésében« jut el »a világos problematikájá«-hoz.” (114.) A metafizika nem képzelhető el – mondja Tengelyi a világ-problematika nélkül, pontosabban a valaminek-a-világalenni nélkül. Az Östények és világvázlatok szerzőjének elemzéseiből kiderül, hogy a husserli *Welthabe* hozzáadódik a korábbi cogitóhoz a filozófus azon korszakában, amikor főként az *Ineinanderrel* foglalkozott. Ebben az időszakban jutott el Husserl az östény fogalmához, amely Tengelyi László legutóbbi

könyvének centrális terminusa. „»metafizikai östényként« kell felfognunk az emberi életnek azt az alaphelyzetét, amelyre [...] az jellemző, hogy minden én intencionálisan más éneknek is hordozója.” (119.) A metafizika alapvető elemei tehát az östények, hozzá kell még tenni egy fontos aspektust: Sartre-ral szólva a tapasztalat történetisége az östény ételmével bír (akárcsak Hussernél) (vö. 125.).

A könyv – amely az előszó szerint egy később megjelenő főmű előkészítése – az östényt járja körül, hogy mintegy nyitányként szolgáljon az emberi képesség világteremtő funkciójának teljes kibontásához. Ennek a programnak megfelelően Tengelyi a kötet elején felidézi a kiindulópontként szolgáló kérdést, Husserl *Welt und Unendlichkeit*éből: „De mi különbözteti meg az östényeket a közönséges tényektől?” (35.)

Az östények esetlegességükben végső tények is, nagyjából ez lehetne a válasz, amely mentén további kérdések és válaszok tárulkoznak fel. Mint ilyenek az östények az utolsó filozófia eszközei, tehát valójában amikor Tengelyi ezekkel dolgozik, akkor tulajdonképpen metafizikát művel. Ezeknek a tényeknek a használása az analitikus deskripcióban a világ játékának herakleitoszi gondolatát újítja fel. Szemben az empirikus tudományokkal a fenomenológia az említett analitikusságra törekszik, ez meghatározza tapasztalatfelfogását. Ebből a tapasztalatfelfogásból születhet meg a világvázlat. A filozófia világvázlatok lehetőségét jelenti (vö. 221–226.).

Sem a műalkotások, sem a vallás nem képesek arra, hogy olyan világokat hozzanak létre, amelyeket

a filozófia sajátjaként felismerhető vázlatjelleg jellemezzen. A fenomenológia dolgok vizsgálatától továbblép a világnak mint olyanak az analízise irányába. Mert, mondja Tengelyi: „A világvázlat túlmutat önmagán; ezzel szemben a műalkotás világa kizárólag önmagán belülre utal.” (222–223.) Ugyancsak hasonló a helyzet a vallással is: „A mítosz és a vallás ugyancsak magába zár, ha nem is világvázlatokat, de legalábbis világképeket.” (223.) Tengelyi hangsúlyozza, hogy a lét problematikája tulajdonképpen a világvázlatok kérdéskörének kibontása. Ahogy a *Lét és időben* a világ hozzátartozik a léthez, hasonló módon a metafizikai gondolkodáshoz lényegileg hozzátartozik a világvázlat gondolköre. A tapasztalat és az ilyenfajta analitikusság a világvázlat forrása: „A világban levő dolog agonális világvázlatok ösztönzője, s mindig az is marad. Bizonyosan nem így lenne, ha a világhorizontot teljességgel fel is lehetne tární. Ám ez a feltételes mondat nem potencialitást, hanem irrealitást fejez ki A megjelenő dolog és a világhorizont

közötti különbség a tapasztalat megszüntethetetlen alapstruktúrájához tartozik.” (239.)

A fentiekben szóba hozott metafizikai gondolkodás elvezette Husserlt – és e gondolatmenet mentén természetesen Tengelyit is – a ténybeli, avagy faktikus szükségszerűség gondolatához. Innen pedig már csak egy lépés annak a megkülönböztetése, hogy az östényeket nem megmagyarázni kellene végérvényesen, hanem (Sartre nyomán) östény mi voltukban felmutatni, vagyis mint östényeket feltárni (vö. 124.).

Tengelyi László nagy vállalkozásának ez az első része az östényekből indul ki és elérkezik a világvázlatokhoz. Nagy várakozást kelt ez a könyv a következő, németből még teljesen le nem fordított *Welt und Unendlichkeit* előtt, amely a metafizikai gondolkodás mai érvényességét és mostani aktualitásában érvényes gondolatait fogja felfedni.

Száva Csanád

Érzéki ideák a huszadik századi filmben

Gregus Zoltán: Észlelés és értelemképződés a filmművészetben.
Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2016. 214 old.

Gregus Zoltán *Észlelés és értelemképződés a filmművészetben* című könyve folytatja a szerző korábban megjelent esszékötetének és tanulmányainak fő kérdésfelvetését: hogyan közelítheti meg a filozófiai diskurzus a művészetet, hogyan alkalmazhatóak az esztétikai meglátások a konkrét művészeti jelenségek megértésénél? A vizsgált művészet ezúttal a film, és a kötetben a huszadik század nagy klasszikusairól vagy más, kevésbé ismert rendezőiről, valamint több magyar filmalkotóról találunk elemzéseket. Gregus Zoltán jórészt egy fenomenológiai ihletettséggű módszer segítségével keresi az értelmezési szempontokat, ez ugyanis a szerző szerint képes számot adni arról, hogy mi

történik a film nézése közben, azaz adekvátan írja le a film (vagy más művészeti jelenség) tapasztalata során létrejövő értelemképződési folyamatot. Ennek megfelelően a könyv két részre oszlik: az első fejezet, mely terjedelmileg a kötet felét teszi ki, tartalmazza az elméleti bevezetőt, a hátralevő rész pedig az elmélet segítségével megragadott filmes életműveket ismerteti és elemzi.

A bevezető rész címe *Értelemképződés a művészet tapasztalatában*, gondolati gerincét pedig Maurice Merleau-Ponty fenomenológiai észleléselemlete képezi, amelynek tárgyalása többek közt Marc Richir, Bernhard Waldenfels, valamint Tengelyi László gondolataival egészül ki.

Az elmélet bemutatását azonban Hans-Georg Gadamer megértésfogalmának megidézése vezeti fel. Gadamer jól ismert tétele szerint a mindenkori megértés a nyelv közegében jön létre: amit az ember saját világaként ért meg, mindig nyelvileg konstituálódik. De Gregus Zoltán szerint ennél fontosabb, hogy Gadamer a megértést egyben „tapasztalatnak” és „történésnek” is nevezi, és ezzel hangsúlyozni tudja a történésnek „a megértővel szembeni elsődleges és azt meghaladó jellegét”. (16.) Eszerint ebben a folyamatban az ember passzívan van jelen, és az említett meghaladottság egyúttal egy olyan új tapasztalatot szül, amelyet a könyv „idegenségnek” nevez. A tapasztalat, legyen az nyelvi vagy testi, idegenséget implicál, és Gregus Zoltán könyvének fő intellektuális gesztusa az, hogy ezt az „idegent” megragadja, és fontosságát hangsúlyozza. Gadamert pontosan azért éri majd kritika, mert a történés által implicált idegent a nyelv révén megérthetőnek tekinti, s így mint megszüntetendő állapot fogja fel, amelyet a nyelv megértésnek végül ki kell küszöbölnie.

Ezzel a meglátással szemben a könyv Merleau-Ponty fenomenológiájának kiindulópontját hozza fel, mely az említett szerzőnek *Az észlelés fenomenológiája* című művében kerül részletes kifejtésre, s amely nem a nyelvet, hanem a testiséget teszi meg a tapasztalat origójának. A valóságban jelen levő test esetében a tapasztalat nem a nyelv által működtetett fogalmak és kategóriák mentén strukturálódik, hanem egy nyelv előtti dimenzió történéseinek részese. Ez független az ember értelmi teljesítményeitől és akaratától, spontán differenciálódási folyamatként működik, ahol, a saussure-i nyelvi rendszerhez hasonlóan a struktúrát létrehozó elemek egymáshoz viszonyítva alkotnak rendszert. Úgymond önmagukból alkotnak rendszert, nem pedig egy külső szempont logikája sorolja őket rendbe. Merleau-Ponty ezt „nem reflektált életnek” nevezi, és egy olyan érzéki mezőt ért alatta, ahol egy primer, fogalmak nélküli nyelv, egy kategóriák nélküli formavilág, a testi reflexió teremti meg az értelmet.

De lehet-e rend egy olyan tapasztalatban, amelyet nem szervez a fogalmak rendszere? Merleau-Ponty erre a kérdésre válaszolva vezeti be az „érzéki idea” fogalmát. Eszerint a megtapasztalt világ már érzékelése során spontánul megképezi a maga formáit, még mielőtt a racionalitás működésbe lépne. Bár kusza vonalakat tapasztalunk, együtt látva őket tudjuk, hogy egy kockát látunk. A látható világ mélysége eleve alkalmat ad arra, hogy egy nem látható, de létező dimenziót sejtünk, melynek azonban nem transzcendentális gyökerei vannak, hanem a jelen lévő világ szerveződésének, az értelemképződésnek a terméke: „A Lét vagy a világ nem előttem van, hanem körülöttem, ebből származtatható a testinek és a lényegeknél az a sajátos összefonódása, amit Merleau-Ponty úgy fogalmaz meg, hogy »az ideák is már a test illesztékeibe vannak beékelve.«” (44.) Az érzéki idea tehát azt a formavilágot jelenti, amelyet a testi tapasztalat, a test és környezet egymással való összekapcsoltsága, összeillesztettsége folytán, spontánul létrehoz. Nem véletlenül említi a kötet ezen a ponton Kant sematizmustanát, eszerint ugyanis léteznek olyan szemléletek, amelyek szerint nem egy általános, már ismert fogalomra való tekintettel érzékeljük a tárgyat, hanem a formáját vesszük figyelembe, és nem igazságértéke, hanem esztétikai minősége miatt („szép” vagy „rút”) tekintjük létezőnek.

Ez az összefonódás vagy másképp fogalmazva a tapasztalat „önvonatkozása” fontos jellemzője az érzéki ideák dimenziójának, és erről a könyv Merleau-Ponty utolsó műve, a *Látható és láthatatlan* alapján beszél. A fenomenális mezőben az észlelő-értelmező nem mint központi szereplő, mint szubjektum van jelen, akinek az objektum minél több tulajdonságát kell megfigyelnie; viszonyuk kölcsönösen feltételezett, *kiazmikus*, azaz mindkét fél felveszi a másik szerepét. Az észlelhető, vagyis a „látható” Merleau-Ponty híres megfogalmazása szerint csak azért kerülhet elénk, mert mi magunk már ennek része vagyunk, a „látható” közepében állunk.

A tapasztalat önvonatkozását Gregus Zoltán Merleau-Ponty „fordított intencionalitás” fogalmának

perspektívájából is megmutatja. Eszerint a Husserl által fenomenológiai fogalommá tett intencionalitásról nemcsak az aktív tapasztalóval kapcsolatban beszélhetünk, hanem ez a megtapasztalt világra is vonatkozik, a környezet is látja azt, aki néz. Éppen e kölcsönösségnek a gondolatából következik, hogy ez a folyamat egyúttal egy, a tapasztaló irányába támasztott igény megjelenésével is jár. A tapasztaló nemcsak hatalmába keríti megértése révén a világot, hanem alkalmazkodnia is kell hozzá, válaszolnia is kell annak igényére: „a rezponzivitás gondolatában a megértendő lép fel valamilyen felhívó igénnyel a megértővel/tapasztalóval szemben, amire a tapasztalat, mint válasz érkezik” (32.). Ennek megfelelően tapasztalatunk nem pusztán belőlünk indul ki, hanem valójában egy idegen, rajtunk kívüli igény hordozója is, amelyre nekünk magunknak kell reagálni. Az érzéki idea és a tapasztalat önvonatkozásának, rezponzivitásának bevezetésével tehát Gregus Zoltán valójában már nemcsak egy ismeretelméleti alaphelyzetet ír le, hanem az *etikai viszonyulás* szükségességét is megfogalmazza: nem nyomhatjuk el saját értelmezésünkkel a megértendő valóság velünk szemben támasztott igényét, meg kell tartanunk azt idegenségében, más-ságában és egyediségében.

Mind az érzéki idea értelem előtti dimenziójának, mind a tapasztalatnak mint az idegennel, a radikális mássággal való találkozásnak a mozzanata azért lesz lényeges a könyv gondolatmenete szempontjából, mert ezek biztosítják, hogy a mindenkori észlelés során valami *újjal* találkozzunk, amely nem illeszkedik a már ismert világunk keretei közé, s ezzel képes elérni, hogy a világról és magunkról való tapasztalatunk megváltozzék. A műalkotás pedig az észlelés speciális esete. Ily módon kerül sor a *Kép és mozgókép* című alfejezetben előbb a festészet tárgyalására, majd a filmes látásmód bemutatására. Első mozzanatként a szerző kép és képesség különbözőségét vezeti be. A kép a látvány témájára vonatkozik, arra, amit az ábrázol, s amit leggyakrabban keresünk benne, vagy megérteni vélünk belőle. A képesség azonban a téma hordozójára vonatkozik, vagyis arra, *ahogyan* a kép saját témáját ábrázolja. Gregus Zoltán olyan szerzőket

idéz, mint Erich H. Gombrich, Roman Ingarden, Gottfried Boehm vagy Paul Cézanne, és azt mutatja ki, hogy a festészet, különösen a modern, impresszionista festészet és az azt követő irányzatok nem már készen álló formákat visznek fel a vászonra, hanem mindig képi elemeket, sémákat, színfoltokat. Ezek végül a kép belső kontextusában válnak valamilyen látvánnyá, konkrét formává és végül képpé, de mindig megőrzik képiségüket, vagyis az alkotóelemeik, a foltok, geometriai formák elsődlegességét, azt a formájukat, ahogyan a tudatfluktuációban megjelennek. Ez a primer formavilág pedig a szerző szerint pontosan a Merleau-Ponty kapcsán kifejtett érzéki ideák tanára rimel.

De ugyanilyen ideákkal, ugyanezzel a tartománnyal van dolga a filmnek is. Gregus Zoltán itt Merleau-Ponty-nak *A film és a modern pszichológia* című írására hivatkozik, melyben Merleau-Ponty azt a kijelentést teszi, hogy a „filmnek tömöttebb a szemcsézettsége” (71.). Vagyis a film a valóság sűrített változata, egy olyan forma, amely időben, a képek váltakozásának ritmusában bomlik ki. Nem gondolatilag ragadja meg a világot, hanem az érzékek által, és ahhoz a képességünkhöz szól, amely hallgatólagosan meg tudja fejteni a világot. A film azért tarthat számat a filozófiai érdeklődésre, mert általa, éppen a kiazmikus viszony miatt, felszámolódnak a filozófia régi témái, a külső és belső vagy a test és lélek ellentéte. Ugyancsak ennek a kölcsönösségnek köszönhetően a „művész-film” nem alkalmaz olyan szempontokat, amelyek azt az illúziót keltik, hogy az alkotó vagy a néző kívül van a film terén és idején; a „kameratudattal” rendelkező film jelzi, hogy maga a kamera is része a cselekménynek. A különböző filmes eszközökkel való játék, a vágás, a kameramozgás, a hang, a színek, a cselekmény lebonyolítása, éppen azt teszik lehetővé, hogy ebbe az értelem előtti „vad tartományba” (Merleau-Ponty) jussunk, és ne csak kész történeteket lássunk, hanem a képesség összetettségét, érzéki ideákat fogjunk fel. Ez a művészet tartománya, amelynek nyelve „annyiban tesz szert új jelentésre, amennyiben tartalmaz valami *el nem gondoltat*, amennyiben megszólatatja az utóbbit,

mint néma/idegen jelentést” (79.). A szerző azonban ismét hozzát teszi, hogy ez az idegen jelentés igényként lép fel velünk szembe, és aszimmetrikus viszonyt hoz létre az értelmező és értelmezett között: az értelmező mindig adós a másik féllel szemben. Ilyen értelemben a mindenkori értelmezést is felfoghatjuk úgy, mint ebből az adósságérzésből támadó készletet, amely válaszolni igyekszik a Másik/a mű/a világ igényére.

Ilyen igényre, a huszadik század filmjei által felvetett kérdésekre adott válasznak tekinthetjük a kötet további részét, amely filmelemzéseket, különböző rendezők életműveinek bemutatását tartalmazza. Mivel sok rendezőről és még több filmről van szó, a könyvnek ezek a fejezetei, melyek egyúttal már korábban különféle helyeken megjelent tanulmányok is, nagyon heterogén képet mutatnak. De ha egy szempontot kellene találni, amely összefogja őket, akkor pontosan az elméleti bevezetőben említett idegenség, a filmes technikák által alkalmazott legkülönbözőbb elidegenítő effektusok azok, amelyek minden rendező esetében felkeltik Gregus Zoltán érdeklődését.

Jaime Rosales katalán filmrendező munkásságának elemzése még a bevezető fejezetben kapott helyet, és olyan filmeket hoz szóba, amelyeknek cselekménye gyakorlatilag nem rekonstruálható, s így nem a történetbe vonják be a nézőt, hanem azokra a képi eszközökre irányítják a figyelmet, amelyek, látszólag értelmezés nélkül, a vásznon élénk tárulnak. *Az elbeszélés formái a modernizmus filmjeiben* című fejezet a hatvanas évek nyugat-európai és magyar rendezőinek filmnyelvét elemzi. Az itt tárgyalt rendezőket az köti össze, hogy felhagynak a lineáris történetvezetéssel, és az emlékezés, a szubjektív idő által létrehozott idősíkokat jelenítik meg a filmen. Alain Resnais életművén a szerző szerint végigkövethetjük e kitaró számvetést az idővel és az emlékezéssel. Legismertebb filmje, a *Szerelmem, Hirosima* éppen annak a kérdésért tematizálja, megosztható-e a megélt tapasztalat, elmesélhetőek-e a háborús élmények, és megteremthető-e így a narratív identitás. Pier Paolo Pasolini filmjeit tárgyalva az értelmezés fő

szempontja a rendező által meghirdetett népszerűtlen mozi fogalma lesz. Pasolini szerint a fogyasztható árucikkek korszakában a filmnek normát kell szegnie, egyenesen szenvedést kell okoznia, hogy ne legyen felhasználható a piaci logika által vezérelt kulturális ipar céljaira. Jancsó Miklós filmjei kapcsán pedig azt taglalja a szerző, hogyan helyezhető el a jancsófi filmnyelv jól ismert jellemzője, a hosszú beállítás és a folyamatos kameramozgás a szerző életművében, hogyan használja fel ezt Jancsó arra, hogy az egyén és hatalom viszonyáról beszéljen. A *Töredékes és haptikus terek* című fejezet Kovács András Bálint, Tarnay László, Gilles Deleuze írásait idézve továbbá nyúlja a bevezetőben leírt elméleti horizontot. Fő témája a nyolcvanas és kilencvenes évek fordulója a magyar filmen, amelyet a filmtörténetírás fekete szériaként nevez meg. Tarr Béla *Kárhozat*, valamint Szász János *Wojzeck* című filmjének részletes elemzése révén a szerző azt mutatja ki, hogy az olyan filmes eszközök, mint a komplex látványvilág elutasítása, a környezet stilizálása, a töredékesség, a térhasználat kiismerhetetlensége vagy a kép kivágaton kívüli kép alkalmazása mind elidegenítő hatást érnek el, és a korszak társadalmi válságának filmes nyomai.

A kötet utolsó fejezete *Az idegenség képei Jeles András filmjeiben* címet viseli. Jeles filmjeit előbb a korszak és a rendező generációjának kontextusában helyezi el, így a konkrét téma tárgyalását Erdély Miklós és Bódy Gábor filmvilágáról szóló részletes elemzések előzik meg. Majd Jeles András életművére rátérve a szerző a dokumentarista és fikciós elbeszélésmódok ütköztetését, az elbeszélésnek nem alárendelt képi és hangeffektusokat, a paradox vizuális mező alkalmazását emeli ki mint a rendező munkásságának fő vonásait, melyek maguk is, Gregus Zoltán elsődleges szempontjának megfelelően, az egyediség és idegenség kitapintását szolgálják.

A filmelemzések sok szempontot és meglátást tartalmaznak még, amelyek révén a filmokról az itt bemutatottnál sokkal komplexebb kép bontakozik ki. Nem állítható, hogy az elmélet kisajátítaná magának a filmes élmények leírását. Gregus Zoltán

kötete pontosan saját elemzési gyakorlatával tudja bizonyítani, hogy a fenomenológiai szempont, vagyis a sémákat, a képet alkotó formákat, az időben kibomló filmes narratíva elemeit előtérbe állító szemlélet mennyire termékeny lehet akkor, ha a kortárs filmet akarjuk megközelíteni, melyet néha értetlenkedés övez, és amely gyakran hozza

zavarba a nézőt. De Gregus Zoltán kötetének javaslatára szerint éppen ez a zavar az, amely a mindenkori szemléletváltásunkat előidézheti, amely által esélyünk lesz másként tekinteni magukra és a világra.

Molnár Péter

Ki a magyar filozófus?

Percz László: *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok.*
Pro Philosophia Kiadó, SZTE Klebelsberg Könyvtár Társadalomelméleti Gyűjtemény,
*Kvár–Szege*d 2017. 236 old.

Percz László legújabb könyve – *Ki a filozófus?* – „A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai” c. sorozat 15. köteteként jelent meg. A 19 évvel ezelőtt indított sorozat célja a magyar bölcselek műveinek megjelentetése, a magyar filozófia történetével kapcsolatos monográfiák, elemző tanulmányok, bibliográfiák, szövegválogatások, konferenciák anyagának publikálása. A sorozatban ez idáig napvilágot látott kiadványok közül megemlíthetjük: Somló Bódog: *Értékfilozófiai írások*, Tavasz Sándor: *Válogatott filozófiai írások*, Halasy-Nagy József: *Az erkölcsi élet*, Bartók György: *Válogatott filozófiai írások*, Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*, Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciálfilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában*, Ungvári Zrínyi Imre: *Önértelmezés és érték tudat. Böhm Károly filozófiája*, Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*, Egyed Péter: *Bretter György filozófiája*, Demeter M. Attila (szerk.): *Kisebbség és liberalizmus*.

Percz László fő kutatási területe a magyar filozófia múltjának és jelenének feltárása, eredményeit esszéikben, tanulmányokban, monográfiákban közölte. Eddig megjelent fontosabb könyvei: *A pozitívizmusról a szellem-történetig* (1998), *Szép rendbe*

foglalva (2001), *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”* (2008), *Háttér előtt* (2013), valamint a *Magyar filozófia a XX. században* (2000) (társszerzők Hell Judit, Lendvai L. Ferenc). Legújabb könyvének főszereplői szintén magyar filozófusok, akiket köztes figuráknak tekint egy olyan skálán, melynek egyik végpontján a maguk egzisztenciális kérdéseiken el-elűnődő hétköznapi emberek állnak, másik végpontjánál a kanonizált bölcselek óriások. „Azok a filozófusok, akik ebben a könyvben föltűnnek, valamennyien a skála két szélső pontja között foglalnak helyet. Nem a hétköznapi tudat színvonalán bölcselek működnek, de nem is az európai bölcseleti hagyomány óriásai. A filozófia hazai művelésének kötetembe válogatott alakjai valamennyien azon igyekeznek, hogy a bölcseletet a magyar kultúra szerves részévé tegyék: közreműködjenek a filozófiai elmaradottság felszámolásában, és kialakítsák a maguk filozófusszerepét. Nehéz munka ez, és bizonyos értelemben máig befejezetlen.” (7–8.)

A kötet borítója Kovács Bodor Sándor: *Az első hó* c. fotója alapján készült. A szerző, ahogyan maga nyilatkozta az Írók boltjában szervezett könyvbemutatót, metaforikus kapcsolatot látott egy parkoló havas felületén hagyott kaotikus autónyomok és a magyar filozófiának a kultúrán hagyott, kontinuumot

nem mutató nyomai között. A kötet 15 írást tartalmaz, melyeket a szerző 2012–2017 között publikált először. A négy fejezetet egy *Előszó*, valamint egy különös *Bevezető* előzi meg, amely tanácsokat tartalmaz a magyar filozófiával foglalkozó jövődöbéli történész számára.

A kötet első szövegtömbjét, melynek címe *Elmaradottság, avagy „négy kísérlet”*, két esszé alkotja. Az elsőben Percz a magyar filozófia elmaradottságának toposzát vizsgálja, annak kialakulását és megszilárdulását a 19–20. századból vett négy reprezentatív szerző – Almási Balogh Pál, Alexander Bernát, Sándor Pál és Balogh Iván – gondolatain keresztül. A szerző tudatában van, hogy a téma alapos bemutatása egy részletes monográfiát igényelne. A filozófiatudomány intézményesülése szempontjából négy meghatározó korszakot idéz meg: „a filozófiát a hazai kultúra önálló területeként létrehozni igyekvő reformkort, a működő filozófiai élet megteremtésén fáradozó századfordulót, a filozófiát közvetlenül a hatalmi ideológia eszközeként szerepére kijelölő kommunista korszak időszakát, illetve a kommunista korszaknak a filozófia kényszerű újrapozicionálási szükségletét magával hozó végét” (23.). Percz az esszében a közös vonásokra összpontosít: azt vizsgálja, hogy miért ilyen szomorú a filozófia helyzete nálunk, és ez hogyan szüntethető meg a kutatók szerzői szövegei szerint.

A kötet második esszéje a 2011-es filozófusbotrányt elemzi. Percz, három évvel a botrány után, dekonstruktív olvasatát nyújtja a Magyar Nemzetben megjelent cikksorozatnak. Megvizsgálja, hogy milyen képet kaphatott a filozófusról az akkori olvasó: a filozófus olyan egyén, aki nem dolgozik rendesen (néha be sem jár a munkahelyére), haszontalan munkát végez, elvesz mások elől forrásokat, vagy éppen feleslegesen dolgozik (pl. Platón újra magyarra fordítja, pedig már van egy Platón fordítás, lényegében magyarról magyarra fordít feleslegesen), nem is tudós, hanem politikai bajkeverő (mindenbe belebeszél, szidja a rendszert, a hazáját külföldön, stb). Szerzőnk az érdeklő, hogy miért a filozófusokkal akartak példát statuálni? A politikai ellenfél kriminalizálásának elindulásáról ír, ugyanakkor a

hazai filozófusszakma jeles képviselői ellen indított kormányzati politikai-jogi támadások mögött a filozófia kulturális beágyazottságának hiányát próbálja kimutatni úgy, hogy esszéjében egymás mellé kerülnek Bocskai, Horn meg Bibó gondolatai. Percz célja az irodalmias, antifilozofikus szerkezetű magyar kultúra képének árnyalása.

A második szövegtömb, melynek címe *Szerepek, avagy „filozófusból író”*, a hazai filozófus szerep problémáit járja körül, mely szerep nehezen szilárdult meg a magyar kultúrában. Az első esszé itt Bessenyei György élettörténetét, önértelmezését és íróként való kanonizálását vizsgálja. Bár Bessenyei értekező prózája terjedelmesebb, mint irodalmi munkássága, és Voltaire az eszményképe, mégsem tekintik filozófusnak: „a történeti emlékezetben filozófusból íróvá alakul” (56.) az irodalomtörténet kanonizációs műveletei nyomán. A róla alkotott kép kialakulásában neki magának is nagy szerepe volt. Úgy látta, hogy a filozófus magányos különc (nem közösségi), továbbá a konszenzualitást nélkülöző tudásterületen alkot, mely ráadásul túl absztrakt is ahhoz, hogy szélesebb közönséget megszólíthatna. A száraz okosságok helyett a szíveket édesgető irodalomnak kell előtérbe kerülnie mindinkább, a kor kívánalmai szerint. Percz fő tézise az, hogy a magyar kultúra „irodalmias” jelleget mutat, olyan strukturális adottsággal bír, amely miatt az időnként létrejövő filozófiai teljesítmények nem tűnhetnek föl igazán: „a reformkorban, képletesen szólva, a filozófia gyöngye, az irodalom erős lapot húzott” (56.). A *Szerepkeresés, szerepalakítás, szerepjáték* c. tanulmányban Bessenyei György, Szontagh Gusztáv és Litkei Tóth Péter alakját járja körül.

A harmadik tömb címe: *Folyamatok, avagy „következetesség vagy következetlenség?”*. Ebben az első esszé a magyar neokantianizmus történetének két kiváló alakjának, Böhm Károlynak (1846–1911, az első magyar filozófiai rendszer kidolgozója) és Alexander Bernátnak (1850–1927, a magyar bölcseleti intézményrendszer megteremtője) életútjának hasonlóságait és különbségeit emeli ki. Indulásuk szociokulturális és intellektuális feltételeit is párhuzamba állítja szerzőnk, rávilágítva az identitásválság

problémájára és a nyugati filozófiák recepciójára irányuló törekvésre. *Következetesség vagy következetlenség? „Utasok” és „kirándulók” a magyar filozófia történetében* c. esszében Percz László megvizsgálja, hogyan lesz következetes utas (a maga választotta filozófiai irányzat mellett kitartó, bölcséleti utazását az előre lefektetett sínpályákon végigvivő) vagy következetlen kiránduló (új irányzatok fele tájékozódó) a 19–20. század néhány fontos gondolkodója: Pauer Imre és Tankó Béla utasoknak bizonyulnak, Somló Bódog és Pauler Ákos pedig kirándulóknak. A harmadik tömb harmadik írása a mindmáig legjelentősebb magyar filozófiai folyóirat történetében megmutató tendenciákat tárja fel. (*A filozófiai Athenaeum útja a pozitívizmustól a szellemtörténetig: 1892–1947*). Az utolsó írás pedig bemutatja, hogy milyen fordulatokon megy keresztül a magyar filozófia intézményrendszere 1945-től máig (*A „premarxizmustól” a „posztmarxizmusig”*).

A negyedik szövegtömb, melynek címe *Teljesítmények, avagy „túl a komparativisztikán”*, recenziógyűjtemény: magyar filozófiai tárgyú könyvszemléket találunk benne. Az elsőt emelném ki mindenképpen. Ez Lendvai L. Ferenc: *A Gonosz birodalmi* című (2011-ben Budapesten az Áron kiadónál megjelent), négy nagy egységre tagolódó nagy monográfiáját, egy trilógia záró darabját mutatja be. A trilógia első darabja Lendvai professzor kandidátusi disszertációja a protestantizmus történetfilozófiai szerepéről: *Protestantizmus, forradalom, magyarság: Történetfilozófiai tanulmány* (1986). A második mű pedig az 1997-es akadémiai doktori értekezés: *Közép-Európa koncepciók. A Gonosz birodalmi* c. harmadik mű első része inkább teológiai közelítésű, ugyanis „a Gonosz birodalmait megteremtő eszmék eredetileg a mitológiai és a vallásos gondolkodásból származnak, csak később öltének történetfilozófiai alakot” (170.), így e rész főszereplői Ágoston és Luther. A második és harmadik részben az eszmetörténeti szempont kerül előtérbe a két nagy totalitarizmus elméletének és gyakorlatának vizsgálatával: baloldalon a forradalom elméleti és gyakorlati vetületei bemutatására

(Marx mint az elméleti megalapozó, de itt vizsgálható Lukács és Bergyajej is, majd Lenin és Sztálin mint a gyakorlatba ültetők) kerül sor; jobboldalon az ellenforradalom megalapozását (Nietzsche, Carl Schmitt és Oswald Spengler elméleteinek bemutatását) a gyakorlat elemzése követi (Mussolini „iniciatívái” és a hitleri „elfajulások”). A negyedik részben filozófiai elemzéseket találunk: a történelmi gonoszra irányuló kiemelkedő filozófiai reflexiók kerülnek bemutatásra Kanttól Hannah Arendten keresztül Ricoeurig.

A kötetben további recenziókat találunk Mészáros András, Máté Zsuzsanna, Frenyó Zoltán, Kalmár Melinda, Szabó Miklós könyveiről, a Gáspár László – Valastyán Tamás szerkesztette *Az autonóm filozofálás jegyében: Tankó Béla redivivus* c. kötetéről, valamint a Prohászka Lajos (1897–1963) írásait újraközlő nagyszabású gyűjteményről.

Végezetül hadd emeljük ki Percz László egyik igencsak meggondolkodtató fő tézisét: a magyar kultúra úgy alakult, hogy a „nagy irodalom” és a „kicsi filozófia” kettőssége jellemzi. A „partikuláris” szintjén mozgó, „érzelmeket keltő irodalom” a modern nemzet megszületése idején és azzal összefüggésben került a nemzeti kultúra középpontjába, „hogy az »egyetemességet« képviselő, az értelemre ható filozófia viszont ugyanakkor kiszoruljon onnan” (56.). E folyamatok következményei máig kihatnak a magyar kultúra szerkezetére, s azon belül a filozófia helyzetére. Nagy magyar költőkkel-írókkal már az alapfokú oktatásban elkerülhetetlenül találkozunk, nagy magyar filozófusokkal viszont a felsőfokú bölcsész képzésben is ritkán. Magyarországon ma „nem lehet elképzelni elemista kisiskolást, aki ne hallott volna, mondjuk, Arany Jánosról, de nem lehet elképzelni végzős bölcsészhallgatót sem, aki ellenben egyáltalán hallott volna, mondjuk, Böhm Károlyról” (55.). A szerző számos további példával világítja meg ezt a feloldhatatlannak tűnő kontrasztot a magyar kultúrán belül.

De vajon csakugyan feloldhatatlan? E kérdés elől mi magunk sem térhetünk ki!

Kerekes Erzsébet

A kommunikációról – másként

Veress Károly: A kommunikáció közegében. Tanulmányok a kommunikáció filozófiája köréből. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2017. 265 old.

A kommunikáció közegében címet viselő kötet Veress Károly kilenc tanulmányát foglalja magában. Már a kötet és a tanulmányok címei is megelőlegezik, hogy az esetleges kérdésfelvetések olyan problémákhoz kapcsolódnak, melyek elsősorban a kommunikációra épülő interakciók, illetve a kommunikáció közege felől válnak/válhatnak egyáltalán kérdésessé. A szerző a modernítésra jellemző subjektumcentrizmus szemléleti kereteihez igazodó „kommunikáció-központúság” deskriptív-normatív kommunikációelméleti vonatkozásain túl lépve megkísérli egy hermeneutikai szemléletű kommunikációkép felvázolását. Ily módon a többnyire a kommunikatív tapasztalat közegére összpontosító vizsgálódások mentén fokozatosan kirajzolódnak a megértő kommunikáció lehetőségfeltételei.

A témához kapcsolódó értelmezői kiindulópontok (háttérvonatkozások) igen sokrétűek lehetnek. Számomra a szöveg olvasása során a kommunikációban rejlő globális értékrend lehetősége, illetve annak egy, a hagyományostól eltérő megközelítéséből adódó elgondolási módja kínálta az elsődleges értelmezési szempontot. A kötet egyik megkülönböztető sajátosságát éppen abban látom, hogy nem egy szakmai értelemben zárt olvasói réteget szólít meg, ily módon is reflektálva a kommunikáció közegében zajló folyamatok interpretatív, nyitott és nem utolsósorban „másként” is megközelíthető természetére. A szövegekben rejlő többlet kiváltképp az utolsó tanulmány révén mutatkozik meg. A szerző itt mutat rá explicite arra, hogy a kommunikáció problémaköre az episztemológiai megalapozottságú szaktudományos megközelítéseken túl miért maradhat továbbra is filozófiai kérdés.

Már a *Bevezetés helyett* címet viselő indító szöveg sorai is jelzik, a kommunikatív interakcióink

és tapasztalataink napjainkban elsősorban a hálózatisodott, kiterjedt kommunikáció formáihoz kapcsolódnak. Az új kommunikációs formáknak és technikáknak köszönhetően a „kommunikáló gépek” szerepe megkerülhetetlenné válik a mindennapi tapasztalatunkban. Az ezzel járó változások arra ösztönöznek, hogy a kommunikáció folyamatának az egészére, illetve annak a természetére és szerveződési módozataira újból rákérdezzünk.

A tanulmányok sorát *A tudománykommunikáció lehetőségei* című szöveg nyitja. Az egymástól tárgyterületileg és módszertanilag elhatárolódott szaktudományokban ugyanis a kommunikatív interakciók sajátos módon elkülönült formái jutnak érvényre. Ezekre jellemző, hogy érvényességük gyakran az egymással szembehelyezkedő vagy egymást kizáró módszerek sajátosságában áll, így magyarázatra szorulnak olyan lényegi mozzanatok, mint az egyetemes vonatkozás, illetve a különféle módszertani orientációk közötti kapcsolódási pontok megtalálása, ami a szaktudományok közötti kommunikáció kiépülését feltételezi. Veress Károly többek közt a 20. század második felében mérvadóvá váló kuhni paradigmafogalom, valamint Feyerabend „anarchista” tudománykonceptiója mentén mutatja be azt a folyamatot, mely kommunikációs-kulturális háttérvonatkozásban fölülírja a tudományos módszerek közt húzódo feszültség problémáját. Mindez a posztmodern tudományképhez, illetve Lyotard nyomán a tudományos narratívákhoz, valamint az ezekben érvényre jutó legitimációs folyamatok körvonalazódásához vezet el. A legitimációs folyamata már leválaszthatatlannak bizonyul a kommunikáció közegéről, ez utóbbi viszont érvényre juttat olyan interakciós formákat is, melyeket nem kizárólag a tudomány önnön legitimációs folyamatai illetve funkciói mentén tapasztalunk. A legitimációs

narratívákon túl a tudományok párbeszédének problémája egy hermeneutikai értelmezéssel zárul. Ebben egyrészt egymásba kapcsolódik a tudomány kutatási és kulturális gyakorlata, másrészt előtérbe kerül a megértő kommunikáció azon formája, amelyben az elismerési eljárások a megértés formáival társulnak.

Az előbbieket folytatásaként a következő tanulmányban az interdiszciplinaritás problémája kerül a középpontba, pontosabban az az igény, amely a modern értelemben elhatárolt diszciplínák zártágát kívánja meghaladni. A szerző ennek kapcsán külön pontosítja a diszciplinaritás kereteit felszámoló megközelítési módok mögött húzódó különbségeket úgy az inter-, mint a multidiszciplinaritást illetően, ezek ugyanis az interpretatív viszonyulás interközpontúságát helyezik előtérbe. Az interpretációs formák különbözőségének jelenléte ugyanakkor arra is rámutat, hogy e folyamatokat elsősorban nem annyira a hatékonyság elvén szerveződő kommunikáció juttatja érvényre, mint sokkal inkább a megértésen alapuló kommunikáció.

A filozófiai hermeneutika felől elgondolt kommunikációs folyamatok társadalmi-jogi vonatkozása kerül bővebb kifejtésre *Az applikáció mint jogképződés* című tanulmányban. „Az absztrakt jogszabály általánossága és a konkrét tett egyedisége között” húzódó interpretáció ugyanis a kommunikációnak ugyancsak a nyitott és interpretatív módon szerveződő formáira reflektál. A szerző a jogi hermeneutika applikációja kapcsán az E. Betti és H.-G. Gadamer között lefolyt vita nézőpontjait ismerteti. A hermeneutikai applikáció sajátosságai révén rámutat arra, hogy ennek gyakorlata nem egy múltbéli törvény eredeti értelmének felfedésében, illetve az annak megfelelő alkalmazásban áll, valamint arra is, hogy a jogi, illetve a történeti értelmezés alapvetően nem különbözik el egymástól. A kommunikáció törvényben rögzített formája kapcsán a problémafelvetés itt ugyancsak a zártág és általánosság kérdése felől van elgondolva egy olyan gyakorlati (tapasztalati) példán keresztül, mely a megértő kommunikáció formáit a társadalmi-kommunikatív folyamatokban is szemlélteti.

A kommunikációs médiumokat egyesítő új média közege a megértő kommunikáció kirajzolódásában

egy további vonatkozási pontot képvisel. E témakörhöz kapcsolódva a soron következő tanulmány a megértő kommunikációt érvényre juttató hermeneutikai szituációt próbálja feltárni „az értelmezés-megértés-alkalmazás egységeként felvázolható lét- és értelem-történés folyamatában”. A média mint nyitott értelmező szituáció itt alapvetően hermeneutikai szituációként határozódik meg azáltal, hogy a virtualizálódási folyamat a valóság tapasztalati formáit is kiterjeszti. A megértő kommunikáció szempontjából a szerző kiemeli, hogy az érintettség és bevontság közösségi formái mindezzel egy időben felülírják a lineáris logika mentén szerveződő kommunikációs formákat, a mediális közösségek pedig interpretatív közösségekként körvonalazódnak. Az új média, a nyilvánosság dimenzióját is megsokszorozza, ezekben a közegekben pedig a globális kommunikáció mentén sajátos értékrendek formálódnak.

A Valóságépítő virtualitás c. tanulmányban a szerző a megértő kommunikáció problémáját a virtualitás és valóság közti, egymással látszólagosan szemben álló viszony kifejtésében gondolja tovább. A folyamatosan aktualizálódó virtualitás kapcsán pontosításra kerül, hogy ez utóbbi csupán technológiacentrikus jellegéből kifolyólag nem választható le a természeti valóságban formálódó tapasztalatoktól. A kommunikáció közege és annak természete ezen a ponton a virtualitás közegeiben fellelhető összefüggési módzatok háttérben válik elgondolhatóvá. A virtualitás problémáját a szerző továbbá metafizikai, valamint hozzáférhetőségi/viszonyulási kérdéskörökhöz kapcsolja, ezáltal pedig a közvetítettség felszámolhatatlanságára világít rá. A közvetítettséget pedig éppen a kommunikáció folyamatai hozzák felszínre a maguk közegeiben.

Az emberi kommunikáció sajátossága alapvetően a közösségépítő jellegében válik létfontosságúvá. Kérdéses ugyanakkor, hogy ez a jelleg mennyiben merülhet ki a kommunikáció magas szinten technicizált, funkcionálisan értendő formájában. A hatékonyság elvén szerveződő interakciók, akárcsak az integrációt elősegítő szervezett kommunikációs formák a gyakorlati tapasztalatban ugyanis olyan hiányérzeti állapotokat „termelnek ki”, melyek az

integráció és a szótértés határoltságára/határaitra irányítják rá a figyelmet.

Hogy e hiányérzet hogyan kapcsolódik a megkülönböztetés képességéhez, a virtualitás, a határok és a megértő kommunikáció fogalmaihoz, azt főként az utolsó négy tanulmány közti párbeszéd mutatja

meg. A szövegek közti kapcsolódási pontok egyúttal azt is felfedik, hogy a szerzőnek a kommunikációval kapcsolatos elgondolásait valójában a megértés kultúrájának a filozófiai hermeneutikában gyökerező koncepciója motiválja.

Incze E. Rebeka

Identitáspolitikák és/vagy politikai közösség

*Identitás, konfliktus, politikai közösség. Szerk. Ungvári Zrínyi Imre.
Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2016. 324 old.*

A Pro Philosophia Kiadó Műhely sorozatának 30. köteteként múlt év elején napvilágot látott kiadvány a 2015. október 24-én, azonos címmel megrendezésre került 5. Alkalmazott Etikai Konferencián elhangzott előadások tanulmányra szerkesztett változatait tartalmazza.

A transzdiszciplináris konferencia arra hívta fel résztvevőit, majd nyomában a kötet szerzőit, hogy szenteljenek figyelmet azoknak a kihívásoknak, amelyek általában a közösséget és sajátosan a politikai közösséget korunkban érik. A már jó ideje egyre inkább és egyre több területen globalizálódó világban melyek (lehetnek) a politikai közösség elsődleges intézményes keretei? A több helyen ismét megerősödni látszó, de anélkül is a modernitás óta legnagyobb stabilitást mutató nemzetállami struktúrák? Az egységesülés irányában elindult, de gyakran megtorpanó és számos összhangtalanságtól terhelt Európai Unió transznacionális intézményrendszere? Egyáltalán a globalizálódott piac, a globalizálódó média vagy éppenséggel az egyre szélesebb tömegeket érintő migráció kihívásaival képesek-e megküzdeni – és ha igen, hogyan – azok az állami és nemzetek feletti intézményes struktúrák, amelyek számos esetben impulzusokat adtak ezeknek a folyamatoknak a beindításához?

A konferenciát – és a konferenciasorozatot – szervező Ungvári Zrínyi Imre *A közösségproblematika perspektívái* címmel írt előszavában a témakör problémátérképének árnyalt vázlata mellett

kontextualizálja és ismerteti a kötetben szereplő tanulmányokat, mintegy meglőlegezve a későbbi recenziensek dolgát.

A kötet anyaga három tematikus egységre oszlik, az elsöben szereplő három szöveg a politikai közösség koncepcióit érintő elméleti kérdéseket feszeget, a másodikban található hat írás a vallási és a politikai közösségek sokrétű viszonyrendszerének különféle aspektusait vizsgálja, míg a harmadikban további három olyan szöveg kapott helyet, amelyek a multikulturalizmusnak, a politikai közösségnek és az identitás kérdéseinek az összefüggéseit elemzik.

Az első tematikus tömb nyitótanulmányát – mely az *Állam és polgári társadalom: kölcsönös fenyegetettség? Hegel mint a kortárs társadalom bírálója* címet viseli – Losonczi Alpár tollából olvashatjuk, aki Hegel *Jogfilozófiájából* emel ki figyelemre méltó gondolatokat a kortárs társadalom bírálatának lehetséges megalapozásához. Losonczi „*egyfelől az egyénközötti szerződést mint paradigmát, amely az interindividuális relációkat artikulálja, másfelől a »centrális«, aggregált »társadalmi« szerződés fogalmát, amelyet a szervezettség kitágított fogalma takar*” (21.) állítja egymás mellé, és aláhúzza a modern közösségek életében ezek ko-konstitutív szerepét. A sokrétű polgári viszonyainkat szabályozó piac és az intézményrendszerben is tárgyiasuló állami centralitás kölcsönös meghatározottsága magába foglalja mondktető korrumpálódásának a veszélyét.

Erre egyik riasztó példaként Losonczi azt a kortárs gyakorlatot hozza fel, hogy az eredetileg az erőszak monopóliumával felruházott állam, ahelyett, hogy a jogrend formájában ezt az erőszakot meghaladná és átnemesítené, „kiszerele” azt a magánszférába, ahogyan történik ez a professzionális magánhadsergek vagy a rendfenntartó munkát piaci alapon kivállaló szervezetek esetében (vö. 25–27.).

A szerző által taglalt másik olyan problémakör, amelynek aktualitása szembetűnő, a modern társadalom és az imperializmus hegeli kritikájának azon aspektusait érinti, amelyek a *főlöslég*, az *alulfogyasztás* terminusain, illetve a *szegénység* és a *csócselék* kategóriáin keresztül kerülnek felvázolásra (vö. 28–33.).

Kis János, tanulmányához írt bevezetőjében (36–40.), pontosan kijelöli *A közösség ideálja Marxnál és a liberálisoknál* című írása helyét saját munkásságán belül, a *Mi a liberalizmus?* címmel 2014-ben megjelent nagytanulmánya függelékeként is olvasható eszmefuttatásnak nevezve azt. A két nagy politikai eszmerendszer, a felvilágosodás *belső* kritikáját nyújtó liberalizmus és annak *külső* kritikáját megfogalmazó marxizmus (36–37.), közötti vitában megfogalmazott érveket itt Marx liberalizmuskritikájának bemutatásával vezeti elő a szerző. A marxi álláspont szerint fontos, de elégtelen politikai emancipáció cselekvési programját elengedhetetlenül szükséges kiegészíteni az emberi emancipáció cselekvési programjával. Míután Kis a marxi gondolatmenetet követve mindkét terminust részletesen ismerteti, tanulmányának záró fejezetében az önmegvalósítás marxi eszményének és az egyéni érdekek maradéktalan összeegyeztethetőségének az ellentmondásosságát elemzi. Meggyőzően érvel emellett, hogy a partikularitásaik által meghatározott autonóm egyének közösségének tapasztalata nem fér meg az emberi emancipáció marxi ideáljával (vö. 60–67.).

Soós Amália *A liberális utópia* címmel közölt tanulmánya a kortárs olasz szabadelvű gondolkodás alternatív útkereséseit, sajátos liberalizmusértelmezéseit mutatja be, azokat a gondolat kísérleteket, amelyek megpróbálkoznak a tiszta liberalizmus utópiájának a gyakorlathoz való „adaptálására”. Ezt megelőzően viszont Soós olyan liberalizmuskritikákat vesz

számba, mint pl. a Slavoj Žižeké, a Michel Onfrayé vagy a Furio Diazé, akik a szabadelvűség különböző utópikus vonásait vizsgálják (vö. 69–75.). A politikai gondolkodás 20. századi olasz hagyományából a liberális szocializmus és a keresztény liberalizmus ismertetése kap nagyobb teret.

A második tematikus tömb első tanulmányát Ivácson András Áron jegyzi, aki a menekültkrízisről szóló, sokakban mély indulatokat felkorbácsoló, szóváltáshoz szolgált újabb adalékokat. Ivácson főként azt vitatja, hogy például a nemzet, a nemzetiség, a nacionalizmus, a vallásosság és ezen belül a kereszténység szervezesebb részei lennének az európai kulturális hagyománynak – így jelentősebb társadalmi szervezőelvek –, mint például a kozmopolitizmus, az államellenesség és az ateizmus (vö. 85–88.). Amellett érvel, hogy a világpolgárság, az állam- és valláskritikai attitűd legalább annyira régiek, és ugyanúgy hozzátartoznak az európai eszmetörténet szövetéhez, mint azok, amelyeknek elsődlegességét vitatja. *A közösség eszméjének kritikája az ókori görög filozófiában* című tanulmány gondolatmenete végigszárgul az antik görög bölcsélet korai természettudományos, illetve szofista és cinikus filozófiai hagyományán (vö. 94–106.), vázlatosan rámutatva azokra a támpontokra, amelyek az érvekészletét alátámasztják. Nem hiszem, hogy bárki is vitatná az euroatlanti civilizáció antik görög vagy éppen zsidó-keresztény gyökereit, de úgy gondolom azt sem, hogy ezek mely vonulata(i) vált(ak) uralkodó hagyománnyá. Az antik görög bölcséleti hagyomány Platón és Arisztotelész nevével fémjelzett vonulata, ennek a római joggal kiegészülő állambölcséleti kultúrája ugyanúgy alapvetően meghatározónak bizonyult az európai társadalomszervezésre nézve, mint a kereszténység hitelvi, majd szekuláris gondolati hagyománya. Más tekintélyre nem is hivatkoznék itt, csak Bibó Istvánra, aki az egész európai társadalomfejlődés leglényegibb vonását – a félelem fokozatos visszaszorítására, a félelemmentesség intézményesítésére tett folyamatos erőfeszítést – a keresztényi szeretetparancs állandó imperatívuszában horgonyozza le.

Nem véletlen, hogy Pásztori Kupán István – aki szintén a menekültválság problémaköréhez kíván

megfontolásra érdemes érvekkel szolgálni – *De kicsoda az én felebarátom?* című esszéjében az irgalmas szamaritánus történetét értelmezi. A történetválasztás árnyalt s egyszersmind diplomatikus problémakezelésre enged közvetetni, mert nemcsak a felebaráti szeretet egyetemes parancsát közvetíti, hanem teszi ezt úgy, hogy azon túlmenően a kulturális meghatározottságainkra, „összeférhetlenségeinkre” vagy egyenesen előítéleteinkre is figyel (vö. 157–158.)

A tematikus tömbbe sorolt további négy szöveg az egymással versengő vallási és állampolgári identitás különféle viszonyaival foglalkozik, azzal, hogyan egyeztethetők össze a felekezeti hovatartozásból és a szekuláris politikai közösségi tagságból folyó különböző kötelmek. A problémakör iránti érzékenység részben a szerzők teológus mivoltával magyarázható, bár e tekintetben Mester Béla *A vallási, kulturális és politikai közösség viszonya* című tanulmánya valóban kivétel, hiszen ő – amellet, hogy nem teológus – ebben a kérdésben egy kimondottan szekuláris és szabadelvű álláspontot képvisel. Amellet érvel, hogy noha a vallási, kulturális és politikai identitások gyakori konfliktuális viszonya a maga bonyolultságában eszmetörténetileg nyomon követhető, a modern politikai közösség céljait tekintve akkor jelöljük ki helyesen a vizsgálódásunk támpontjait, ha szem előtt tartjuk, hogy ezeknek az identitásoknak végső soron a szuverén individuum a kitüntetett alanya a maga felelős döntéseivel együtt (vö. 126–127.). Ez akkor is védhető – mondja Mester –, ha mind a tolerancia, mind pedig a semleges állam eszméje üdvös kívánalom maradt csupán.

Holló László *Az egyház és az állam kapcsolata a Katolikus Egyház teológiájában* című tanulmányában (128–142.) először a kereszténység és az Egyház illetve a mindenkori állam közötti viszonyrendszerek történelmi tapasztalatainak egyféle tipológiáját vázolja, majd ismerteti a Katolikus Egyház vonatkozó társadalmi tanítását.

Visky S. Béla *Állam és egyház viszonya Dietrich Bonhoeffer értelmezésében* címmel (161–182.) a lutheránus teológus életútját és nézeteit ismerteti. Bonhoeffer állam és egyház viszonyának egy a keresztény etika tekintetében roppant következetes,

de radikális értelmezését adja, amelyben mindenfajta felsőbbiséget és hatalmat Krisztustól származtat. Ezáltal erős jogositványokkal ruházta fel az Egyházat, amelynek nemcsak államkritikai szerepet tulajdonít, hanem indokolt esetben az ellenállás jogát és kötelességét is vindikálja számára. Ezt a radikális bonhoefferi álláspontot a totalitarizmus nemzetiszocialista gyakorlata fölötti kritika szükségessége felől vélem értelmezhetőnek.

Dávid István *A hermeneutikai elvek és a hatalom összefüggésének protestáns problematikája* című írásában (183–196.) azt vizsgálja, hogy a reformációval középpontba kerülő Szentírás-értelmezés különböző hermeneutikai elvei a kitüntetett értelmezői pozíciók, az autoritás, a hatalomképződés összefüggésrendszerén keresztül milyen módon játszanak bele a vallási és világi közösségek konstituálódásába, s ez a maga során hogyan hat vissza a tanúságtévő ígértető szerepére.

A harmadik tematikus tömb nyitó tanulmánya Demeter M. Attila tollából származik, s finoman ironikus csengésű *Az Európai Únió és politikai közössége* címet viseli.

Demeter egy nagy ívű érvelés során először azt a tételt fogalmazza meg, hogy egy politikai közösség konstituáláshoz nemcsak a hatalom gyakorlásának módozatait és határait kijelölő alkotmányra van szükség, hanem a politikai közösség testét képező népre (démoszra) is, amely magára elsősorban mint egy közös identitással bíró Mi-re tekintenek (202.). A tapasztalat egyelőre azt mutatja, hogy ilyen, a nemzeti identitásokat felülíró egységes európai közösségi azonosságtudat nem igazán népszerű. Ezek után felmerül a kérdés, hogy egyáltalán lehetséges-e valamiféle közös európai identitás, és ha igen, milyen formát ölthet. Egyik lehetséges megoldás a habermasi alkotmányos patriotizmus modellje lenne, a másik pedig egy nemzeti mintára elképzelt európai politikai közösség modellje. Egy a nemzetek fölött álló politikai közösség habermasi vízióját Demeter meggyőzően cáfolja részben Pierre Manent, részben pedig Roger Scruton nézeteire támaszkodva (vö. 209–216.). Majd abból kiindulva, hogy a nemzeti típusú politikai identitás kizárólagosságra törekszik,

nem szívesen tűrve meg maga mellett versengő politikai identitásformákat (vö. 221.), megvizsgálja, hogy a modern kori nemzetépítések analógiájára elképzelhető-e nemzeti típusú egységes európai identitásépítés a nemzeti politikai identitások róvására. Demeter izgalmas okfejtését itt nincs terem nyomon követni, azt viszont elárulom, hogy erősen szkeptikus azt illetően, hogy ilyen típusú egységes európai identitás építése lehetséges lenne. Összegzésként a szerző a köztársasági formát öltő politikai közösség eszméjét és ehhez szövetségi berendezkedést javasol mint a megvalósítható európai közösségépítés lehetséges célját (vö. 232–241.).

A tematikus tömböt további két tanulmány egészíti ki, Kerekes Erzsébet *A multikulturalizmus žižeki kritikája* címmel közreadott szövege (242–260.) és Lurcza Zsuzsanna *A globalizmus etikája* című írása (261–312.).

Mindkét írás a multikulturalizmus valamiféle kritikáját fogalmazza meg. Kerekes tanulmányában a žižeki kritika kerül ismertetésre, amely a multikulturalizmust egyenesen képmutatónak nevezi. Felrója annak, hogy közömbösen kiszolgálja a legváltozatosabb partikuláris identitások elismerésigényét – miközben semmiféle valós érdeklődést nem tanúsít irántuk –, ahelyett hogy konfliktuális vitahelyzetekben a Másik kulturális identitásával szembesülő saját kulturális identitás kockázatát szorgalmazná.

A szerzők külön kiemelik a globális nagyítóke és a multikulturalizmus cinkos összekacsintását, majd a globalizmus és partikularizmus egyszerre érvényesülő káros kettősségével szemben egy univerzalista fordulat szükségességére mutatnak rá, amely mind a politikai közösség, mind a moralitás egyfajta megújulását szavatolhatná.

Ilyés Szilárd Zoltán

A kimondhatatlan körül kimondottak

*Arról, ami kimondhatatlan. Szerk. Veress Károly.
Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 205 old.*

Arról, ami kimondhatatlan – Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások címmel jelent meg tanulmánykötet, melyben a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolája doktorandusainak és a Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképzős hallgatóinak kutatásait közlő tanulmányok olvashatók. Amint azt a kötet szerkesztője az *Előszó*ban megjegyzi: „A kimondhatatlan [...] minden nyelvi megnyilatkozás alaptapasztalata.” S mivel ez a recenzió is nyelvi megnyilatkozásnak minősül, melynek tárgya maga is nyelvi megnyilatkozások sokasága, elkerülhetetlen az, hogy kimond(hat)atlan maradjon egy s más e kötetéről is, így nincs remény itt maradéktalan ismertetésre. Az egyes tanulmányok rövid bemutatása előtt fontosnak tartom megjegyezni azt, hogy a szerzők

sokszor nagyon különböző utakon közelítik meg a kimondhatatlan kérdését, néha csupán érintőlegesen tárgyalva a fogalmat magát, így az olvasó előtt nyitott az út, hogy saját belátásaival gazdagítsa az olvasottakat, s csatlakozzon a kimondhatatlan kifürkészéséhez.

Lázár Zsolt a kötet első tanulmányában, *A kimondhatatlan tapasztalatban* a megértés nyelviségének hermeneutikai tételét teszi próbára a kifejezhetetlen tapasztalatok esetén. A gadameri hermeneutikának a nyelvvel, megértéssel, és a tapasztalattal kapcsolatos álláspontjának felvázolása után a beszéd aktusában véli megtalálni a nyelvre átfordíthatatlan tapasztalat nyomát. Hogy kimutassa a nyelvi kifejezésekkor elvesztődő tartalmak hozzájárulását a kifejezett értelemhez, Merleau-Pontyhoz fordul, a csend hangjainak gondolatához.

Így végül a kimondhatatlan tapasztalata helyet kap a megértésben, átlopva magát a nyelv résein.

A kötet második tanulmányában, mely a *Léthé és az új* címet viseli, Feketelaki Tibor a kimondhatatlan kérdését érintő felejtésproblémát vizsgálja. A szöveg alapját a kezdet és a felejtés, illetve az emlékezet heideggeri megközelítése képezi. Összekötve Heidegger tanait azok nietzschei gyökereivel, a felejtést az új lehetőségeként tárgyalja: a felejtés gyanúja végül elvezet a felejtésre való emlékezéshez s így az új kezdet lehetőségéhez. Ezt a gyarapító potenciált végül a gadameri hermeneutika horizontjába helyezi.

Ezt követően Gergely P. Alpár a *Közelítés az igazsághoz – egy lehetséges értelmezés* című tanulmányában az igazság korrespondenciaelméletének forrásához, az arisztotelészi szövegekhez nyúl vissza. Ezekben az igazság és a tévedés fogalmát vizsgálja, mely elvezeti a gondolatmenetet a kategóriákhoz s ezen keresztül a kérdéshez. A kérdést, melyre ugyancsak alkalmazza az igaz és hamis kategóriáit, szemléltetve a hamis kérdés esetét a platóni dialógusok szofistáival, végül a szerző a dolgok igazságához vezető út alapjaként mutatja fel.

A *Racionalitás és nyelviség viszonya az életvilág struktúrájában* című tanulmányban Incze E. Rebeka a kommunikatív cselekvésemélet habermasi vezérfonalán elindulva azt vizsgálja, hogy mi a kapcsolat a nyelviség és a racionalitás között. Az életvilág racionalitásán belül, melyet a cselekvésracionális kommunikatív kialakulásával jellemez, a nyelviséget olyan korlátként írja le Gadamer nyomán, mint amelynek végessége a végtelenre utal. A társadalom racionalitását ezzel szemben egy, az életvilágban kommunikatív módon szerveződő gyakorlatokat beszűkítő, a felvilágosodáshoz köthető korlátként mutatja be. Leválasztva az életvilág racionalitását a társadalmi racionalitástól végül a nyelviség és a racionalitás összhangjának lehetőségére mutat rá a szerző.

Molnár Péter *Az óceáni érzés – a vallási érzület alapja és a szubjektumot konstituáló hiány Freudnál* címet viselő vizsgálódásában az óceáni

ézésnek a pszichoanalízis atyja életművének különböző pontjain történő felbukkanását veszi górcső alá. Bemutatja, ahogyan az érzést főképp valáláskritikai okokból kezdetekben elutasító Freud hogyan változtatja meg nézeteit öreg korára, amikor egy Romain Rolland-nak címzett vallomások levelében a pietas, a fiúi jámborság érzésének tapasztalatáról beszél. A szerző itt a szubjektumot konstituáló hiány közösséget lehetővé tevő jellegét emeli ki. Molnár tanulmánya kiváló dobantó tematikus szempontból a következő három tanulmány olvasásához, amelyek az identitás, az önmegaság kérdéseit veszik szemügyre.

Kovács Attila *Az önmegaság és a másság arculatai az identitás kontextusában* című tanulmányában a napjainkban igen forró identitáskérdést közelíti meg főképp Lévinas, illetve Baudrillard és Marc Guillaume gondolatait felhasználva. Az én és a másik viszonyát így először Lévinas felől írja le, visszanyúlva a husserli gyökerekig. Ezt követi a tanulmányát bezáró részekben a szimulákrum és spektrális lét fogalmaiból kiindulva az én és a másik viszonyának tárgyalása korunk társadalmának vonatkozásában, az anonimátus világában, melyben a szerző szerint a másság felforgató és identitásképző jellege elsikkad.

Ezt követi Lakatos István *A „kimondani-engedett” identitástapasztalat problémája József Attilánál* című tanulmánya, melyben a szerző az önmegaság és az önmaga kimondásának kérdéskörét boncolja József Attila költeményeit véve alapul. A felhasznált szakirodalomból talán a tanulmány szempontjából a heideggeri önmagát birtokló, autentikus én gondolata a legmeghatározóbb, melyet Lakatos József Attila szövegeiben is felfedezni vél. Végül, az előző tanulmányhoz hasonlóan, a szerző itt is kiemeli a mások és a lét nyitottságának kizökentő hatását és ezen történésnek fontosságát az önmagává válás végtelen folyamatában.

Csakúgy irodalmi anyagon vizsgálja az identitásképződés kérdéseit *A Megyék utánad kérdéshorizontjai* című tanulmányában Szabó Katalin. Grecsó Krisztián hősének, Darunak a regény folyamán kibontakozó önértelmezésén próbálja Szabó tetten

érni az önazonosság, az „önarckép” kialakításának mozzanatait, Gadamernek a tapasztalatról alkotott felfogását véve elméleti alapul. Ugyanakkor nem marad ki elemzéséből az sem, hogy az elbeszéléssel, a regénnyel mint szöveggel milyen összefüggésben vannak az önértelmezés különböző stádiumai, kiemelve a nyelv szerepét az énkép kialakításában.

Az olvasás illetően alkalmazásai után a kötetben Incze Éva tanulmánya következik, melyben az olvasást magát elméleti oldalról közelíti meg. *A kimondhatatlan hangos kibeszélése – A hangos olvasás gadameri modellje* című szövegben a szerző azt vizsgálja, hogy az olvasás esetében milyen értelemben beszélhetünk „a szöveg hangjáról”, illetve mi a szerepe ennek a hangnak. Gadamer nyomán az olvasást a szöveg halott anyagának hangos, élő beszéddé való fordításaként írja le, amelyben a hang és szöveg közötti rés értelemképző erővel bír.

Diószegi Orsolya *A műalkotás tapasztalata. A látható és a láthatatlan* című tanulmányában azt vizsgálja, mi a szerepe a műalkotásnak a látható és a láthatatlan vonatkozásában. Hogyan teheti a láthatatlant láthatóvá a műalkotás, egyáltalán szerepe-e ez neki. Tanulmányának elméleti megalapozása után (melyben Gadamer, W. J. T. Mitchell és Boehm szövegeit használja) főképp Cézanne és Kandinszkij műalkotásain teszi próbára az elméletet, ugyanakkor játékba hozza e művészeknek a művészet szerepéről alkotott felfogását is.

Ezt követi végül a kötetet szerkesztő Veress Károly írása, *A kimondhatatlan alakzatai*, melyben a kimondhatatlant a nyelvviséggel kapcsolatban tárgyalja. A tanulmányban Gadamer hermeneutikai nyelvkonceptiója szolgál vezérfonálul, de a gondolatmenet fontos részeit képezi Wittgenstein nyelvfelfogása, illetve a kimondhatatlan és kimondható közötti viszonyt megvilágítandó: Merleau-Ponty meglátásai a láthatatlan és a látható kapcsolatáról és Boehm gondolatai a képpel és az ikonikus sűrűséggel kapcsolatban. A szerző végül a kimondható és a kimondhatatlan összetartozását hangsúlyozza, amely összetartozás a nyelv, a beszéd, a megértés végességének a végtelenre való nyitottságát is jelzi, jelenti.

A kötet nem tekinthető a kimondhatatlan-probléma enciklopédiájának, hisz ilyen enciklopédia nem létezhet. Nem tekinthető a kimondhatatlan-probléma teljes körbejárásának sem, hisz minden ilyen körbejárás csakis hézagos lehet. Arról szól, ami kimondhatatlan, s ebben a szólásban maga is találkozik a kimondhatatlannal, nem mint témával, hanem mint jelenlévővel, ahogy találkozik minden benne-foglalt tanulmány, ahogy találkozik minden leírt mondat is. Viszont a kimondhatatlan kérdésről való elmélkedésben méltó útítársként szolgálhat annak, aki olvassa.

Szilágyi Botond

Egyediségek és véletlenek a magunk teremtette világban

Veress Károly (szerk.): Egyediség és véletlen. Interdiszciplináris párbeszéd 4. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 218. old.

Az Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában, Veress Károly szerkesztésében megjelent *Egyediség és véletlen* című kötet a Bolyai Társaság és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem közös szervezésében 2012-ben elindított *Interdiszciplináris*

párbeszéd konferenciasorozat 2015. november 6–7-én tartott rendezvényén elhangzott előadások tanulmányra szerkesztett változatát tartalmazza.

A kötet alaptémája a rend és a rendezetlenség viszonya, a determinista szemléletmóddal szemben

megjelenő véletlenek és egyediségek értelmezési lehetőségei a különböző tudományok területén, ami egyszerre megnyitja a lehetőséget a különböző interdiszciplináris kutatások előtt. Noha a tudomány évszázadok óta foglalkozik az egyedi események osztályozásával, rendezésével, egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a véletlen újra és újra megtöri a rendet, kiszámíthatatlanná teszi a világot nemcsak a mindennapi tapasztalataink terén, hanem a tudományos kutatás legkülönfélébb területein is. Ezért írja a kötet szerkesztője a könyv bevezetőjében, hogy: „Nem csak arra gondolunk, hogy kérdésessé válnak a rend, rendezetlenség, meghatározottság, véletlen, egyediség, szabadság stb. megbízhatóan definiált fogalmai. Amennyiben a rendezetlenség és a véletlen játéka – a legkülönfélébb tudományos eredmények által igazoltan – egyetemesnek bizonyul, maga a tudományos kutatás is a különböző területeken *határhelyzetbe* kerül.” (9.)

A kötet négy nagyobb egységre tagolódik különböző tudományterületek (szociológia, nyelvészet, irodalomtörténet, logika, történelem, fizika stb.) kutatói tanulmányait csoportosítva.

Az első tömb élén Végh László *A fejlődést vezérlő törvény és az emberi elme* című tanulmánya áll, melyben a fizikus az emberi elme fejlődését vezérlő törvényt kutatja. A dolgozat szerzője feltételezi, hogy a „tudatalatti által előállított döntés mintázatát a tudatos szint az öröm-fájdalom, siker-kudarcc, boldogság-boldogtalanság esemény állományokban tárolt mintázatokkal összevetve, a matematikai logika eszközeit alkalmazva ellenőrzi” (11.). Ez a feltételezés azt is mutatja, hogy a természetben nem a véletlenszerűség uralkodik, így nemcsak a természettudományok, hanem az emberi viselkedés, a gazdaság és a társadalom jelenségei mögött is kimutatható a mindenütt jelen lévő szabályszerűség.

Varga Levente, Kovács András, Tóth Géza, Papp István, Néda Zoltán *Minél távolabb utazunk, annál gyorsabban utazunk* című tanulmánya az egyedi és a véletlen események összegzése mentén azt az általános mintát tárja fel, mely a humán

mozgások átlagsebessége és az utazás távolsága között alakul ki. Az átlagsebesség és az utazási távolság közötti általános kapcsolathoz kötődő jelenségek hatásait a szerzők elektronikus adatbázisok és GPS-adat segítségével elemzik, kutatják.

Az egyediség kérdéskörét logikai szempontból vizsgálja Gál László *Az egyediség logikailag – a leírások (deskripciók)* című tanulmányában. Ehhez B. Russell leíráselméletét használja, tanulmánya végén kiemelve a leírások igazságértékének és jelentésének problematikussá válását is.

Végül a tömb utolsó tanulmányában – *Egyediség és véletlen szövedéke a rezilienciában* – Berszán Lídia arra a kérdésre keresi a választ, hogy vajon a reziliencia interaktív folyamat eredménye vagy egyedi személyiségjegy, véletlenszerűen alakul ki, vagy kifejleszhető. Miert van az, hogy a deprivációs háttérből származó, traumát elszenvedő emberek egy részénél nem alakul ki tartósan negatív következmény, életútjuk normális menetben halad, nem válnak deviánsná, depresszá, és képesek megfelelni a felnőtt szerep és a társadalmi élet követelményeinek?

A tanulmányok következő csoportja az irodalomtörténet köré szerveződik. Az elsőben Lovas Borbála *Tükörben való látás. Egy unitárius püspök prédikációi értelemről, tudásról és sorsról a zürzavaros 16. század végén* címmel Enyedi György unitárius püspök retorikáját elemzi. Az 1593-as, 1594-es évek történéseinek lenyomata mellett a szerző azt is bemutatja, ahogyan a püspök a Szentírás szavait felhasználva a kiválasztottság köré építi a kor politikai eseményeinek, járványainak, természeti katasztrófáinak egyetlen elfogadható magyarázatát.

Bilibók Renáta *A történet egyedisége, az egyed története. Gyulay Lajos az 1848–49-es forradalom alatt/mellett* c. tanulmányában azt vizsgálja, hogy „milyen helyet foglal el a naplóíró gróf Gyulay Lajos családja az 1848–1849-es esztendő elbeszélésében, azaz hogyan alakul az egyed története, s milyen egyedi vonásokat szolgáltat ez a történelmi mainstream narratívához” (65.).

A véletlen egy másfajta játékát követi nyomon Fleisz Katalin *Értelem és véletlen Szentkuthy*

Miklós prózájában című írásában, amikor a látszólag indokolatlan szövegkapcsolatokat értelmezi. A Szentkuthy prózáiba véletlenül bekerülő szövegek („például ablakból megpillantott látvány”), amelyek ránézésre nem az írás logikai részei, a szövegnek olvasásjelleg adnak, s ezt a különös kapcsolatot tárja fel a tanulmány szerzője.

A narrátorszerep vizsgálatát tűzi ki célul Serestély Zalán *Az egyedi, a véletlen és az antropológus. Egy sajátos narrátorszerep kialakulása Jorge Luis Borges Márk evangéliuma c. elbeszélésében.* c. tanulmányában. A szerző a Borges-prózák narrátorát megfigyelőként/antropológusként értelmezi, aki így nemcsak antropológus, hanem ennél több, aki „elárulja szakmáját, feladja annak ethosztát (kultúrák között közvetíteni, összefércelni az érzékelés és a megismerés közötti szakadékot), végül pedig elárul bennünket is (sőt bennünket a leginkább), hogy hű maradjon az eseményhez” (92.).

A nyelvészet és a történelem a meghatározó témái a könyv harmadik szerkezeti egységének. Így az első tanulmány Dimény Hajnalka szerkesztésében *Mozaikok a magyar igék jelentésének jellegzetességeiről* címmel azt kutatja, hogy mennyire a véletlen műve az, hogy a magyar nyelvben az igékkel az eseményeknek bizonyos elemeit kódoljuk részletesen, milyen magyarázat található erre a véletlenszerűsége.

M. Bodrogi Enikő *Az anyanyelven alkotás esetlegessége* című tanulmánya a nyelvi kisebbség, nyelvi ideológia, nyelvi és kulturális identitás, kisebbségi irodalom, transzvilvanizmus, *Meänmaa-ideológia kulcsszavak mentén azt vizsgálja, hogy milyen nyelvi ideológiák határozzák meg Bengt Pohjanen meänkieli író munkásságát, és hasonlóságokat keres a transzvilvanista és a Meänmaa-ideológia között.*

Párhuzamos támogatáspolitikák a 19. század végi kolozsvári színházban címmel Szabó-Reznek Eszter a színház mecenatúrájának típusait vizsgálja. A különböző támogatók (arisztokrácia, helyi gazdasági elit, a város, az állam) elképzelései az intézmény adminisztrációját illetően egymástól eltérőek voltak, az ezáltal létrejövő konfliktusok

a fenntartási struktúra átalakulásának folyamatát eredményezte, ennek a történések az elemzését célozza meg a szerző.

Végül az 1940-1944 között Észak-Erdélyben működő és a helyi magyarságot tömörítő Erdélyi Párt működését tárja fel tanulmányában Murádin József Kristóf. *Politikai párt vagy érdekvédelmi szervezet? Az erdélyi párt 1940 és 1944 közötti működésének vizsgálati lehetőségei* című írás központi kérdése, hogy a párt kisebbségpolitikáját illetően valódi tömegpárt, vagy inkább érdekvédelmi szervezet volt.

A kötet utolsó szerkezeti egysége filozófiai-teológiai jellegű tanulmányokat tartalmaz. Az első tanulmányban Petki Pál *A lét kontingenciája és a kérdés ontológiájának közvonalazása Heidegger lételmélet vizsgálódásaiban* címmel arra tesz kísérletet, hogy kimutassa, „Heideggernek a létkérdés tematikai közegében elvégzett reflexiói egy sajátos fenomenológiai kérdésmélet körvonalazódása irányába mutatnak” (147.).

A vallás és a pozitív érzelmek közti szoros kapcsolatra hívja fel a figyelmet a *Pozitív emóciók, vallásosság, spiritualitás* tanulmány. Gorbai Gabriella Márta célja demonstrálni, hogy az örömteli életesemények és a pozitív érzelmek milyen mértékben és hogyan járulnak hozzá a vallásosság, spiritualitás kialakulásához, bemutatva olyan pozitív emóciókat, amelyek nemcsak a keresztény vallásban állnak kiemelt helyen, de a nem vallásos érzelmek sorában is. Püspök Sarolta *Az eleve elrendelés, avagy a „mennyei puzzle” kirakása* című munkájában a véletlen, élet, puzzle-játék, eleve elrendelés, hitvallás, szabadság kulcsszavak mentén a predestináció és a szabadság kérdéskörét kutatja a Szentírás szövegrészei által.

Az Egyedül az ember... címmel ellátott, Veress Károly által írt tanulmány a bünbeeséstörténet Thomas Mann *József és testvérei* című regénye *Előjáték*kából kiindulva az emberi valónk „titokzatos egyediségét és egyszerűségét” kutatja. Kérdése, hogy „Az emberi önértelmezésnek milyen produktív lehetőségei rejlenek az idő, a bűn, a végesség és a halál egymást feltételező

összefüggéseiben, az ismétlések egyszerűség-teremtő játékában?” (179.).

Az *Egyediség és véletlen* címmel megrendezett konferencián elhangzott előadásokat tartalmazó kötet a fizikai, történelmi, irodalom- és színháztörténeti, nyelvészeti, teológiai, pszichológiai, logikai, filozófiai szakterületekre kiterjedő interdiszciplináris kutatási eredményeket tartalmaz, melyeknek témái egybevágnak az Előszóból kiemelhető Jacques Monod-idézet sugallta szemléletmóddal: „Az ember végül is egyedül áll a világegyetem érzéketlen

végtelenségében, amelyből csak a véletlennek köszönhetően emelkedett ki. Sem kötelességei, sem sorsa nincs megírva sehol.” (7.) E tanulmányok a különféle tudományok területén feltáruló variációk sokféleségét mutatja fel azzal kapcsolatban, hogy hogyan viszonyul az ember a saját egyediségéhez, milyen lehetőségeket vagy éppenséggel megkötöttségeket érvényesít a véletlenek játékával kapcsolatosan.

Máté Adél

„... a Nyuszi barlangjában”

A szimulákrumok és a beteljesülés ígérete. Szerk. Ungvári Zrínyi Imre. Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2017. 290. old.

A látszat és valóság problémájáról szóló diskurzus ma már túlmutat a szigorúan vett filozófia keretein. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a Jean Baudrillard híres könyvének, *A szimulákrum és szimulációnak* feltűnése az ezredforduló küszöbének egyik legismertebb popkulturális alkotásában, *A mátrixban*.

„Gondolom, most biztosan úgy érzed magad, mint a mesében Alice, mikor a Nyuszi barlangjában esett” – jelenti ki a film egyik jelenetében a Morpheust alakító Lawrence Fishburne a Neót alakító Keanu Reevesnek, mielőtt feltárná előtte a mátrix valóságnak vélt virtuális voltát. Hasonló élményben lehetett része mindazoknak, akik 2017. február 25-én részt vettek a Kolozsvári Magyar Filozófiai Intézet által megrendezett VI. Kolozsvári Alkalmazott Etikai Konferencián, mely esemény jó alkalmat biztosított az erdélyi és magyarországi résztvevők számára, hogy együtt gondolkodjanak a szimulákrum-probléma különböző diszciplináris értelmezési lehetőségein, jelentésárnyalatain és a mindennapi tapasztalatokkal való összefonódásának kérdéskörein.

Jelen kötet az elhangzott 21 előadásból 13-nak tartalmazza a tanulmánnyá fejlesztett változatát, melyekhez a szerkesztő írt előszót.

Az előszóban Ungvári Zrínyi Imre azon túl, hogy nagy vonalakban vázolja a könyvben szereplő szövegek főbb kérdésfelvetéseit, a szimulákrum fogalmának filozófiatörténeti előzményeit is bemutatja. Ugyanis, mint írja, a valóság és látszat problémája már legkorábbi időktől foglalkoztatta a különböző gondolkodókat, s ezekre különféle válaszokat fogalmaztak meg. Az legismertebb talán Platón megoldása, melyben a görög filozófus a változásnak és pusztulásnak alávetett árnyvilág felett a valóságos létet az ideák világában fedezte fel. Ezt a szemléletet építette magába a keresztény filozófia is. Látszat és valóság egy másik ismert megkülönböztetése elsősorban Karl Marx által, a kapitalizmus megjelenésekor fogalmazódott meg. Maga Baudrillard is úgy vélte, hogy a világtörténelemben először a tőke hajtottá végre minden referencialitás és minden emberi cél felszámolását. „[A] tőke szüntette meg az ideális megkülönböztetést igaz és hamis, jó és rossz között, és hatalmának

kötéblájaként az ekvivalencia és a csere radikális törvényét vezette be.”(9.)

A továbbiakban néhány kiemelt pontban foglalom össze a kötet főbb témáit.

1. *Szimulákrum*. Látszat és valóság problémáját a szimulákrum fogalmán keresztül ma már egyértelműen Jean Baudrillard nevével kötjük össze, pedig – jegyzi meg tanulmányában Veress Károly – éppen a francia szerző vizsgálódásai bizonyítják, hogy a jelenség, mindig is a tapasztalati valóság velejárója volt. A francia szerző a szimulákrum három korszakát különbözteti meg: utánczás, termelés, szimuláció. E történelmi tendencia arra utal, hogy a szimuláció, mely az utánczás és a termelés alapvető tevékenységeihez tartozott, a történelmi haladás folyamán önálló rangra emelkedett, és saját törvényszerűségeinek rendelte alá azokat az elemeket, melyeknek addig része volt (vö. 26.). A fordulat a posztindusztrialitás kezdetén indult el.

Tanulmányában Veress Károly e létállapot megvilágítására a modell és sorozat fogalmival jellemezhető termelési formákat és ezeknek a társadalmi viszonyokban lecsapódó ontológiai következményeit vizsgálja. A hagyományos termelési módban a modell közvetítő szerepet játszik mintakép és a valós tárgy között, melyben egyik szereplőnek sincs elsőbbsége a másikkal szemben. A sorozatgyártás során azonban ez a viszony felborul, és az ideális modell homogén természetű elsőbbségre tesz szert a valós modellel szemben. „[A] modernitásra jellemző tapasztalati valóság és a szimuláció eredményezte szimulákrum viszonya megfordul: a szimulákrumokat eredményező szimuláció a valóság egyik tartozékából annak alapjává válik.” (26.) A termelésben ilyen értelemben az egyedüli cél a termékek látszatkülönbségeinek újratermelése lesz, melynek következménye, hogy maga a fogyasztás is a különbség látszatainak a fogyasztásává válik.

A szimulákrum a baudrillard-i operacionális logika mentén paradox módon két ellentétes irányból definiálható. Értelmezhető egyrészt mint a valósághiány legfőbb jellemzője, de nem abban az értelemben, mintha elrejtene valamilyen valóságot.

„Ha valamit is elrejt vagy elleplez a szimulákrum, az éppen az, hogy nincs semmiféle kapcsolata valamilyen fennálló realitással.” (48.) Ugyanakkor hasonló érvennyel közelíthetünk hozzá a valóság-többlet irányából is. Ezt írja le a francia szerző a trompe-l'oeil jelenségével, arra a festészeti technikára utalva, amikor a művész az érzékszerveket megtévesztő realitásközeli kép megfestésére törekszik, s elmosódik a határ kép és a valóság között. E fogalom maga metafizikai kategória – írja Veress Károly –, amennyiben megmutatja, hogy ezen a horizont nélküli univerzumon kívül a semmi van, illetve hogy „a mai valóság tényleg a hiperrealitás”. (53.)

A baudrillard-i azonban nem az egyedüli elmélet, mely a posztindusztriális kor leírását tűzte ki célul. A szimulákrum kritikáját Szigeti Attila fogalmazza meg, mikor a baudrillard-i elmélettel a francia szituacionista filozófus, Guy Debord spektakulumfogalmát állítja szembe. A szerző következtetése szerint a debord-i elmélet jobban megfelel a tőkés társadalmi viszonyok leírására szemben a Baudrillard-éval, mivel az információ és tudás vezérelt gazdaság kritikája a látszat ellenére nem a tőke mozgásának a lényegi aspektusát találja el, hanem olyan felszíni réteget képez, amely szubtilis módon maga is a materiális gazdaság szerves része.

2. *A valóság*. „A szimulákrum hatalmát a valóságtól való eltávolodás esetének tekintjük” – írja Nyíró Miklós. Hogy mit is kell konkrétan valóság alatt értenünk, azt a kötetben szereplő tanulmányok tanulsága szerint nem egyszerű definiálni, a baudrillard-i gondolat mátrixból szinte lehetetlen. Felmerül a kérdés, hogy a valóság nem csupán egy állandó viszonyítási pontként szolgáló fogalom-e a szimulákrumokról szóló elgondolásokban, de Nyíró álláspontja inkább az, hogy a valóság fogalma a baudrillard-i értelmezésben csak a modernitás hozadéka, s ilyen értelemben azt a terrénumot jelöli, melyre a szociotechnológiai tendencia rátelepszik (78.).

S hogy ez mennyire így van a mindennapi tapasztalat szintjén is, Zsigmond Andrea tanulmánya igazolja, mely különböző nyelvészeti, illetve társadalomtudományi diszciplínák

fogalomapparátusának segítségével mutatja ki, hogyan strukturálna köznapi felfogásunkban a „valóságselemek” gazdasági, kulturális, a média általi, illetve a nyelv természetéből fakadó tényezők nyomán.

3. *Szimulákrum és művészet.* A megtévesztés vádját már az ókorban rásütötték a művészetre, de a „megtévesztés nemcsak abban állhat – írja Berszán István –, hogy elkészítjük valaminek a szimulákrumát, hanem abban is, amikor a szimulációra vezetünk vissza minden egyéb gyakorlatot [...]” (108.) Vagyis, a látszat és valóság problémája nemcsak az alkotás esetében merülhet fel, hanem fennáll a veszélye annak, hogy a magának öndefiníciója szerint egy metapozíciót vindikáló kritika is a szimulákrumon belülről került, amennyiben azt sugallja, hogy az önszerveződő anyag kapitalista tapasztalata nyújtja a műalkotás értelmezése kapcsán az egyedüli legitim tájékozódási lehetőséget, és ezenkívül minden más megközelítés pusztán esztétizáló szemfényvesztés.

Arra a kérdésre, hogy a töke immanens mozgásán túl megmenthető-e még a szép fogalma, Seregi Tamás ad választ. Tanulmányának célkeresztjében, melyben az esztétikai realizmus és a szubjektív ízlés viszonyát elemzi, a szépség reális, vagyis az ízléstől független jellege áll.

4. *Szimulákrum és társadalom.* Hogy pluralista világunkban hogyan konstituálódik az egyén identitása, illetve hogy interszubjektív viszonyaink hogyan rendelődnek alá a szimulákrum hatalmának, azt Kovács Atilla a spektrális lét guillaume-i fogalmán keresztül vizsgálta meg. A spektrális létmód az eltömegesedés jelenkori folyamatát írja le, mely az uralkodó termelési mód korlátlan előállíthatóságot hirdető jelenségének a szubjektumban megragadható kifejeződése. A fogalom nem csupán az identitás bizonytalan nyitottságstruktúráját írja le, hanem azt a következményt is, hogy az így elkülönült individuumok a kommunikációs létviszonyaikban nem képesek az autentikus Én-Te kapcsolat kialakítására. „Egy olyan világban, melyben valamennyi dolog megrendelhető, egyéni ízléshez igazítható, a Másik agóniáját láthatjuk.” (167.)

Pásztori-Kupán István tanulmánya a mindennapjaink hagyományos társadalmi időfelfogásának átalakulásával kapcsolatban bír megvilágító erővel. Írásában azt elemzi, hogy hogyan telepedett rá a globális piac marketinggépezete a szakrális ciklusok körforgásában szerveződő időfelfogásra. Hasonlóképpen vizsgálja a probléma egy másik összefüggését, csak immár a tér dimenziójában, a Pásztor Gyöngyi és Dózsa Anita szerzőpáros, amikor a szemantikus háló és a tartomelemzés módszereinek segítségével azt kutatják, hogy az Erdélybe érkező külföldi turisták kognitív térképén hogyan alakulnak ki szimulákrumszerű percepciók a térséggel kapcsolatban.

5. *A szimulákrum és a média.* A közösségi médiában egy személy élettörténetének a virtuális térben való megjelenése nem a hagyományos szöveggént konstituálódó narrativitás folyamatát tükrözi, mivel a szövegek helyett képekben való megmutatkozásnak egyik lényeges velejárója a töredezettség. Hogy hogyan megy végbe a közösségi médiában a személyes integritás kialakulása, illetve milyen a természete az ott létrejövő interszubjektív viszonyoknak, azt Kovács Barna a ricceuri narratív identitás fogalmi keretén belül vizsgálta meg. Bemutatva, milyen paradigmaváltás ment végbe a virtuális térben, ahol a látszat–valóság, igaz–hamis dichotómiájával szemben az orientációt megalapozó elvvé a felhasználó számára releváns tartalom fogalma állt.

A szubjektum hasonló talajvesztettségét figyelhetjük meg a szórakoztatóipar termékeihez való viszonyaiban is. A televíziós és online sorozatok a kétezres évek filmjeinek uralkodó fogyasztási terméke, mely az *Aranyélet* formájában immár Magyarországon is megjelent. Keszeg Anna szerint az alkotásban egy olyan kortárs média-trend figyelhető meg, melyet a nemzetközi szakirodalom médianosztalgiaiként definiál. A szerző amellet érvel, hogy eme eszköz nemcsak a történet narratológiai komplexitásához járul hozzá, hanem szimulákrumjellege is van. A nosztalgiaérzés a „post-truth” korszak számos közösséget kapcsolja össze. A visszarévedő emlékezés funkciója ebben

az esetben nem a múlttal való szembesítés, hanem a negatívumok kizárása. „A túl szép ahhoz, hogy igaz legyen utópikus megállapítását, a túl szép ahhoz, hogy ma igaz legyen, annyira szép, hogy tegnap igaz volt megállapításával helyettesíti.” (195.)

6. *A szimulákrum és az eszközök.* Azt, hogy a 21. századi mindennapjainkban milyen mértékben vagyunk ráhagyatkozva a technikára mi sem bizonyítja jobban, mint a már Romániában is minden háztartásban jelen lévő számítógép vagy okostelefon. Tanulmányában Kerekes Erzsébet a diszpozitívum agambeni fogalmán keresztül arra hívja fel a figyelmet, hogy azáltal, hogy az eszközök életünk minden pillanatának szerves részét képezik, maguk is szubjektívaláshoz vezetnek, vagyis létrehozzák saját szubjektumukat. Az eszközök eszköze korunkban az Apple-termék, mely márkának az ismertsége csak Jézus alakjával mérhető össze (253.). Az Egyesült Államok nyugati partján fekvő vállalat nem csupán termékeinek technikai fejlettségével, hanem (inkább) a menedzsment által kifejlesztett evangelizációs programmal tudta magát az abszolút élvonalba verekedni. Ezen termékekhez kapcsolódó fogyasztói identitásokat vizsgálta tanulmányában Dakó Harold és Péter László.

Azzal kapcsolatban, hogy ezekkel a szubjektívizáló folyamatokkal szemben milyen beállítódás

lehetséges, Kerekes Erzsébet Agamben nyomán arra hívja fel a figyelmet, hogy hiábavalók azok a diskurzusok, melyek a diszpozitívumok problémáját a helyes használatra redukálják (271.). A valós probléma inkább a használat ellehetetlenülésében gyökerezik. A sorozatgyártott termékek ugyanis megtörik a tárgy aspektusának hagyományos profán-szagrális dichotómiáját, s helyette egy olyan köztes dimenzióban lebegnek, melyben a két funkció együttes jelenléte mintegy rövidzárlatot eredményez, ellehetetlenítve mindenféle használatot, mindazonáltal utat nyitva a féktelen fogyasztás előtt. A fogyasztás tehát a használat ellehetetlenüléséből eredeztethető. „Úgyhogy, ami önmagában használhatatlanná vált, át lesz engedve a fogyasztásnak vagy a látványos kiállításoknak, a nagybetűs Bevásárlóközpontnak vagy a nagybetűs Múzeumnak.” (273.)

Összegzésként kijelenthető, a kötet tanulmányai egységes egészet alkotnak, amennyiben egyazon gondolati körön belül különböző diszciplináris területekről kölcsönösen kiegészítik és megvilágítják egymást. Az izgalmas kérdések és különböző nézőpontok felvonultatása okán, nem csupán a szűk szakmai közeg, hanem a szélesebb közönség figyelmére is számot tarthat.

Láng Márk

Emlékezet és felejtés dialektikája

Veress Károly (szerk.): Emlékezet és felejtés. Interdiszciplináris párbeszéd 5. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár, 2017. 247 old.

Az *Emlékezet és felejtés* c. tanulmánykötet a Bolyai Társaság és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem közös szervezésében 2016. október 21–22-én tartott interdiszciplináris konferencia előadásainak írásos, szerkesztett anyagát tartalmazza. A szerkesztői előszó szerint a témáról szóló

interdiszciplináris párbeszéd fő célkitűzése az volt, hogy a különböző szakterületek képviselői úgy járják körül az emlékezet kérdése által felvetett problémákat, hogy kellő hangsúlyt fektessenek a felejtés kérdésére is, hiszen a kettő az európai hagyományban alapvetően kölcsönhatásban levő

viszonyfoglalomként szerepel. Interdiszciplináris jellegénél fogva a konferencia előadásai számos tudományág felől vetették fel az emlékezésre és a felejtésre való rákérdezés lehetőségeit, a kötet szerkesztője mégis igyekezett az emlékezet és tudomány, az emlékezet és történelem, az emlékezet és irodalom témái mentén három nagy tömbbe sorolni az elkészült tanulmányokat.

E három tematikus blokk kapcsán azonban nem kell nagyon szigorú diszciplináris elkülönülésekre gondolni, hiszen nem egy írás megközelítésmódjának logikája eleve a tudományterületek közötti átjárást feltételezi. Ilyenek például az első tömbből Homa Ildikónak a gyász fenomenológiájának nyelvi és „mitikus” elemeit boncolgató írása (*Élet és halál, emlékezés és felejtés: a gyászfolymat „térjesülése”*), amely a pszichológia tapasztalatait igyekszik átfedésbe hozni a mítosz kutatás és a szemantikai elemzés eredményeivel, vagy a Berszán Lídia – Zabolai Emőke Anna szerzőpáros írása a zenés foglalkozásoknak a demenciában szenvedő betegeknél megfigyelhető memóriafejlésztő hatásáról (*Emlékeink gyökerei. Zene – emlékezés – demencia*), amely a zene és a pszichoterápia kapcsolódási pontjait kutatja. A második tömb egyes szövegei a történelem, az irodalomtörténet és az emlékezés viszonyát boncolgatják: Lupescu Makó Mária a végrendeletek és a koldulórendeknek tett adományok szemszögéből („Pro memoria perpetua”. *Az emlékezés stratégiai a késő középkori Erdélyben*); Vincze Eszter Beáta a Pázmány Péter-féle *Kalauz* szókincsének nyelvtörténeti vizsgálatán keresztül; Varga P. Ildikó pedig a Vikár Béla leveleiből kibontakozó 20. század eleji tudós pályaképet igyekszik megragadni az individuális emlékezet elemzése során (*Marketingelt emlékezés és/vagy önmarketing Vikár Béla leveleiben*). A harmadik blokk írásai az emlékezésnek és a felejtésnek az irodalomból kibontakozó aspektusait boncolgatják: Farmati Anna írása *A Meg nem ismert felhője* (más fordításban *A tudatlanság felhője*) c. 14. századi ismeretlen szerzőjű műsztagogikus műben megjelenő spirituális felejtésfoglalomról szól (*A Feledés felhője – mint szöveg[nélküliség]*);

Balázs Aletta Júlia a 18. századi magyar meditatív irodalomban tetten érhető kulturális emlékezés jelenségeire reflektál a tipológiai szimbolizmus és a krisztológia vonatkozásában (*Amire kép és szöveg együttesen emlékeztet. Inczédi József Liliomok völgyében*); Bilibók Renáta a naplóirodalomban, a tudatos emlékezés készítése mellett a szándékos törlés és a véletlen felejtés konstitutív jellegét hangsúlyozza (*A napló – emlékezés és felejtés dialektikája*); M. Bodrogi Enikő a kollektív identitás sérelmeinek narrativizálás révén történő dekonstrukcióját vázolja fel egy kortárs kétnyelvű (meänkieli és svéd) feuilletonkötet kapcsán (*Kollektív stigma és emlékezőterápia – Bengt Pohjanen tárcái*); Kovács Flóra egy irodalmi alkotásban véghezvitt kanonizációs kísérletről értekezik, arról a – plágium határait feszegető – megidézési stratégiáról, amely során egy 20. századi író az egy századdal korábban alkotó, feledésbe merült festő emléket kívánja újraalkotni/megteremteni (*Egy irodalmi mű kísérlete a képzőművészeti felejtés ellen [Maria Darrieussecq, Paula M. Becker]*). Egy rövid recenzió keretében nincs lehetőség az összes tanulmány részletes bemutatására, a továbbiakban ezért csupán néhány kérdésirány felvázolására nyílik lehetőség.

Szabó Gábor kötetindító cikke (*Julian Barbour időtlen világa*) az angol fizikusnak azt a merész gondolatát vázolja fel, amely szerint az idő nem létezik. Pontosabban fogalmazva: egyáltalán nincs a világon kívül álló, a világ eseményeit mintegy lineárisan szervező idő, csupán „időtlen” események, valamiféle „időkapszulák” vannak, amelyek mintegy a belső, eseményszerű struktúrájukból kifolyólag hozzák létre az „időbeliséget”, teremtik meg a konzisztens történetiség látszatát. A szerző emlékeztet arra, hogy ez a koncepció nem teljesen ismeretlen a tudomány történetében, és röviden felvázolja Barbour időbeliséggel szembeni szkepticizmusának történeti előzményeit: Philip Henry Gosse *omphalos*-elméletét, Bertrand Russell „ötperces hipotézisét”, David Lewis modális realizmusát. Szabó ismertetése szerint Barbour relacionista fizikája alapvetően eltér

a newtoni-einsteini abszolutista fizikától, és leginkább a machi programmal rokonítható, amelyben kizárólag relatív mennyiségeket tartalmaz. Összegzőképpen a szerző arra a következtetésre jut, hogy az idő Barbournál „a rendszer intrinzikus tulajdonságai révén definiálható emergens fogalom”, ezért ezt a fizikát úgy értelmezi, mint amely „valóban teretlen és időtlen” (23.).

A fenti abszurdnak tűnő gondolatot boncolgató cikket egy másik merész szöveg követi, amelyben a szerző, Berszán István nem kisebb igénnyel lép fel, mint a relativitáselmélet korrekciója a belefeledkezésre való kiterjesztés révén, amelyre egy saját emlékezéselmélet kidolgozása keretében tesz kísérletet (*Belefeledkezés az emlékezésbe, avagy mire emlékszik egy táborhely*). Ez a hipotézis a szerző saját gesztuselméletébe ágyazódik, és az emlékezést olyan rezonanciaként fogja fel, amely a gyakorlatok szintjén hangolódik rá a történések ritmusára, ami azt jelenti, hogy az objektív idő koordinátái között annyi szubjektív téridő különül el, ahány gyakorlat zajlik. A cikk arra a kérdésre keresi a választ, hogy „az emlékezés lehet-e önálló gyakorlat, vagy csak a gyakorlatok motivációs múltjának felidézéseként releváns?” (27–28.). A szerző a választ több irodalmi műből vett részlet elemzése nyomán, illetve egy saját „kísérletből” bontja ki, amelyben azt írja le, hogy egy táborhely hogyan emlékezhet a táborozó emberek jelenlétére, az általuk végzett cselekedetekre. Berszán feltételezése szerint egy ilyen kísérlet ugyan továbbra is emberi gyakorlat marad, csakhogy alapvető „ritmusváltást” tartalmaz, amelyben a gyakorlatok „összehasonlító rezonanciakapcsolata” átfedésbe kerülhet „az összehasonlítás gyakorlatának felfüggesztésével”, létrejöhét az emlékezésbe való belefeledkezés. A szerző időkonceptiója a Julian Barbour-féle „mostok” helyett az egymástól eltérő ritmusok „gyakorlásidejét” helyezi előtérbe, és egy olyan nem-einsteini relativitáskonceptióra tesz javaslatot, amely „annyiban általánosabb, hogy az egyidejűségek mérés közbeni eltolódását kiterjeszti a méréstől eltérő gyakorlati ritmusok többidejűségére” (38.). Írása végén a szerző

felhívást intéz a fizikusok és az irodalmárok irányába egy olyan „szigorúan egzakt” „gyakorlásfizika” közös megalkotására vonatkozóan, amely kiegészítő ritmikái idődimenziók bevezetésével teszi tágasabbá a hagyományos euklidészi teret.

Orbán Gyöngyi tanulmánya (*Mnémoszüné, Léthé, irodalomtanítás*) az irodalomtanítás gyakorlata felől járja körül az emlékezés és a felejtés problémáját, amennyiben arra a kérdésre keresi a választ: miért van az, hogy az emberek többsége, noha az iskolában jól elsajátította az irodalomról való beszéd terminológiáját, onnan kilépve mégsem válik olvasóvá? Másképp fogalmazva a kérdést: miért van az, hogy az irodalomról való adatszerű tudás nem helyettesítheti az irodalmi szövegekkel való élményszerű találkozás tapasztalatát? A lehetséges választ a szerző az írás eredetéről szóló platóni mítosz derridai értelmezése és az „eminens szöveg” gadameri fogalma mentén bontja ki. E koncepciók szerint az írás nemhogy megszüntetné, hanem előidézi az emlékezés munkáját, ami az irodalmi szövegekre vonatkoztatva azt implikálja, hogy az olvasás az írás korrelatív fogalmává válik, mintegy hozzátartozik annak eredendő létmódjához, amennyiben elfeledteti a műalkotás beszédhelyzetén kívül álló világszerűséget, és az olvasó tevékeny részvételét igényli a mű saját valóságának a megalkotásában. Ebből a szempontból hangsúlyozza a szerző a felejtés fontosságát az élményszerű irodalomértés terén, amiből arra következtet: „fontos, hogy az irodalomtanítás megszabaduljon a felhalmozó memorializmustól, és a bizonyosság ostromlása helyett teret engedjen a felejtés művészetének is: az olvasónak képesnek kell lennie időlegesen elfelejteni a már tanult irodalmi ismereteket, fogalmak általános meghatározását, és mindig újratanulnia azokat az éppen olvasott művelmi erejének engedve” (48–49.).

Nagy Alpár Csaba cikke (*Nemzeti traumák – lokális emlékezet*) voltaképpen egy, a Kolozsvártól keletre és délre fekvő, magyar többségű, a második bécsi döntés után Romániánál maradó településeken végzett kutatásról szóló beszámoló, amely a személyes interjú módszereivel vizsgálta a helyi

magyar lakosság második világháború során és azt követően elszenvedett traumáira (etnikai tisztogatás, fosztogatás, deportálás, nemi erőszak, gabonarekvirálás stb.) való visszaemlékezéseinek tartalmát és mikéntjét. A szerző szerint a román történetírásban ma sem kellőképpen dokumentált és tematizált események éppen azért szólaltathatóak meg az *oral history* segítségével, mert a kutatóval való beszélgetés során nemegyszer olyan emlékek is felszínre törtek a kor tanúiból, amelyekről sokszor a közvetlen családtagoknak sem volt tudomásuk. A lokális emlékezet tehát annak ellenére is tágíthatja a kor történelméről való ismereteinket, hogy az interjúalanyok a saját megaláztatásukra és azok konkrét körülményeire emlékeztek a legélénkebben, a személyes élményeiken kívüli eseményeket viszont gyakran sztereotípiákhoz igazították, vagy bagatellizálták. Cikke végén Nagy Alpár Csaba konkrét javaslatokat is megfogalmaz, amelyek elősegíthetik a helyi megbékélést (az események beismerése, az áldozatok vagy azok leszármazottai irányába tett kiengesztelő szimbolikus gesztusok, az események jövőbeli előfordulásának megakadályozására tett gesztusok).

Tóth Szilárd írása (*A magyarság XX. századi történelme az emlékezés és a felejtés határán*) tágabb időbeli horizontban vizsgálja az emlékezet és a felejtés viszonyát a nemzet által okozott és elszenvedett traumákról szóló közbeszédben. Az emlékezésnek és a történelemnek a Pierre Nora által adott megkülönböztetéséből kiindulva a szerző bemutatja a kollektív emlékezet történeti változásait, amelyeket javarészt a politikai rendszerek változó ideológiai szempontjai befolyásoltak. Az emlékezet és a felejtés manipulációja (amelyet a szerző a munkurtizáció ajtmatovi fogalmával ír le) nemcsak a múltra hat vissza, nemcsak a múltból való tudást befolyásolja, hanem az általa konstruált múlt egyben a jelen legitimitációját is szolgálja, az így kialakuló paradox helyzet pedig egy hamis identitás megalkotását eredményezi. Az írás felidézi azokat az eseményeket, amelyekre a 20. századi magyar történelemből nem szívesen emlékezik a magyar köztudat (a Szerbiának küldött ultimátum,

a frankhamisítási botrány, a holokauszt, a második világháborúba való belépés, a délvidéki és észak-erdélyi atrocitások), illetve azokat is, amelyek a nemzeti emlékezetkultusz kitüntetett pontjai (az 1956-os forradalom és a vasfüggöny lebontásában játszott aktív szerep). A szerző következtetése szerint a történelem komplex megértéséhez nemcsak azt szükséges tudatosítani és vizsgálni, hogy a különböző rezsimek mire emlékeztek szívesen, hanem azt is, hogy mit kívántak a feledés homályába száműzni. Más szavakkal, a kollektív emlékezetet alá kell vetni a szaktudományos reflexiónak, az emlékezetpolitikák mitikus, rögzült struktúráit a felejtésre szánt tartalmak felszínre hozatala révén szükséges lebontani.

A kötet záró tanulmánya, amelyet Veress Károly jegyez (*A felejtés démona. Szélgjegyzetek a munkurtizáció technikáihoz*), Csingiz Ajtmatov *Az évszázadnál hosszabb ez a nap* c. regényének olvasásán keresztül világítja meg a felejtés kérdését a maga komplexitásában. A nyugati kultúra az emlékezet és a felejtés viszonyát szokásosan az emlékezet előtérbe helyezéseként kezeli, háttérbe szorítva a két fogalom kölcsönös feltételezettségét, ami egyúttal annak ignorálásával is jár, hogy: „a felejtés révén válhat kinek-kinek a saját élete individuálissá és történetivé” (204.). A szerző olvasatában a három regénybeli utazást (Najmán-Ana mitikus utazása fia megmentése céljából, az Edigej által vezetett temetési menet, a Demiurgosz fedőnevű újutazás) a felejtés megmentésére tett kísérletként mutatja be, de végül mindegyik kudarcba fullad, munkurtizációba torkollik. A tanulmány módszere abban áll, hogy előbb egy szoros olvasás során egy horizontális-vertikális koordináta-rendszerbe helyezi a regénybeli eseményeket és motívumokat, majd az emlékezés problematikájára való tekintettel fokozatosan mintegy „fogalomra hozza” ezt a koordináta-rendszert. Veress kimutatja, hogy a munkurtizáció különböző stratégiái negatívan jelenítik meg a felejtésnek az emlékezés folyamatában betöltött konstitutív aspektusait, vagyis hogy a „konkrét léthelyzetekben miként válhat az emlékezetet megalapozó felejtés emlékezetrombolóvá,

hogyan minősülhet át az emberi életet elsorvasztó *démonikus erővé*” (204.). A mankurtizáció démonikus ereje nem pusztán abban áll, hogy a történelem bizonyos vetületeit tabusítja, felejtésre ítéli, hanem abban, hogy az emlékezés és felejtés összekapcsolódását manipulatív úton szétválasztja, egyensúlyukat megbontja, ezáltal a felejtést magát alakítja át, szó szerint „monopolizálja”, egyoldalúvá redukálja. A regény által felkínált tapasztalat azért releváns a kötet témája szempontjából, mert felfedi a felejtés fogalmának komplexitását, vagyis az emlékezés és a felejtés dialektikáját a felejtés fogalmának multiplikációja révén világítja meg.

A kötet írásai azért tarthatnak számot érdeklődésre, mert az emlékezés és a felejtés problémáiról való gondolkodás számos aspektusát felvillantják, a különböző tudományterületek sajátos nézőpontjai pedig számos továbbgondolandó kérdésirányt hagynak nyitva. Zárásként csak egyet említek ezek közül. Veress Károly tanulmányának egyik következtetése nemcsak az Ajtmatov-regény kontextusában

lehet igencsak releváns és elgondolkodtató, hanem a kortárs, egyre inkább a gépi archiválás által uralt világunkra vonatkoztatva is: „A globalizálódó mankurtizáció *fakticitásszerű*, azaz már mindig is előtte jár bármilyen elébe kerülő emlékeztető erőfeszítésnek. Bárhol és bármikor formálódjanak is meg az emlékezet érvényesítésére alapozó kulturális alakzatok, már mindig is benne találják magukat a mankurtizáció valamilyen meglévő állapotában. Az élő emlékezetnek csupán elszórt kis szigetei maradnak meg, a saját jelenükbe záruló létezés időkapcsoláiként, a lét elérhetetlenné váló egészéhez való kapcsolódási lehetőségek nélkül.” (235.) Ez a fajta megközelítés egyértelműen felveti a démonikus felejtés öngerjesztő jellegének kérdését a virtuális világban, általánosabban pedig azt a problémát feszegeti, hogy az archiváló technikák tökéletesedésével marad-e még hely nemcsak az emlékezés, hanem a felejtés számára? Egyáltalán mivé alakul maga az időtapasztalat?

Bakcsi Botond

Egy pszichoterápiás iskola aktualitása és fejlődése

Többllet különkiadvány, 2016 – Logoterápia és Egzisztenciaanalízis. 243 old.

Egy klasszikusnak nevezhető pszichoterápiás irányzat évkönyvét kézbe véve ott motoszkált bennem a kérdés, hogy tud-e valami igazán újat nyújtani a területet ismerő olvasónak. Már most kijelenthetem, hogy igen, a logoterápia és egzisztenciaanalízis 2016-ban megjelent évkönyve képes új és releváns információt nyújtani mind a szakembernek, a területtel ismerkedő pályakezdőnek, mind az érdeklődőnek egyaránt.

A mai társadalom krízisei, az intézmények identitás-, feladatkör- és autoritáskrízisei, ezen belül kiemelten az oktatási intézmények krízise, a család és a családtagok egyéni egzisztenciális

krízisei, illetve a hivatástudat elhomályosodottsága mind jelentős szempontok szerint kerülnek tárgyalásra a kötetben. Nem egyszerű ténybeszámolókat olvashatunk, hanem pszichoterápiás, filozófiai és interdiszciplináris tudományos vizsgálódásokat, elemzéseket és lehetséges következtetések megfogalmazását. A tanulmányok, alapszövegek fordításai, szakmai interjúk és a kutatási beszámolók sokszínűsége egy dinamikusan fejlődő, hatékony és szakmai szempontból is érett pszichoterápiás terület képét mutatja. A terület érettségét semmi nem jelzi jobban, mint az, hogy egy alapvetően pszichoterápiás irányzat megtalálta alkalmazási

területeit a karriermenedzsmentben, a pedagógiában, a filozófiai gondolkodásban és az interdiszciplináris tudományos gondolkodásban egyaránt. Pszichoterapeutaként ezt a logoterápia mint terápiás irányzat sikereként értékelem, hiszen a pszichoterápiás irányzatok mai napig érvényes nehézsége a hétköznapi ember gondolkodásában való elfogadottságának elérése. A jelen kötetben tárgyalt témák és alkalmazási területek sokszínűsége határozottan azt mutatja, hogy ez a logoterápiának sikerült.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a logoterápiás gondolkodás panaceummá válhat minden probléma esetében, sem azt, hogy a logoterápiás gondolkodás elszigetelten is működőképes lenne. A kritikus gondolkodás és a körültekintő szakmai tájékozottság a logoterápiás és az egzisztenciaanalitikus gondolkodás területén is feltétel. Ennek elmulasztására hívja fel a figyelmet Sárkány Péter a kötet egyik szerkesztője is cikkében, de érvényes szempont lehet akár a jelen kötetben megjelent cikkek továbbgondolásában is.

A munka értelmességének kérdése olyan téma, amely ma alapvetően érinti a társadalom meghatározó intézményeit, legyen itt szó a családi vagy az állami adminisztrációról, a politikai vezetésről, az egyházakról, a tanügyi intézményekről, az egészségügyről vagy akár a nagy ipari vállalkozásokról. A munka értelmessége nem csak a munkát végző személy által megélt krízis, amelyben a munka értelme egyre ritkábban átlátható, és a lelki kiégés (*burnout*), de az érintett személyek, a célcsoport számára is válságforrás. A „ki mit dolgozik, és miért?” kérdés mindkét fél számára megválaszolatlan marad. A logoterápia ilyen módon a munkahelyi mentálhigiénia szükséges szemléletévé vált, a dolgozó ember is önmaga kell hogy újraterejtse munkája és léte értelmét. Ilyen módon az intézményi tevékenység értelme a hierarchikus fentről lefelé irányultság helyett részlegesen újraterejthető letről felfelé, az egyéntől az irányító szerepek felé haladva.

A család esetében a válások okai és a mai fiatal generáció irányvesztettsége mind a mai korra

jellemző értelemválsággal hozható kapcsolatba. Bár sokan állítják, nem a krízis ténye jellemzi a mai kort, hanem az aktuális krízis jellemzői. Mind a család és az egyén identitásvesztésének krízisére, mind az állami és a kulturális intézményeink identitásvesztésének kríziseire találunk reflexiókat a jelen kötetben.

A kötet logikai szerkezete teret ad a téma különböző megközelítéseinek: a *Tanulmányok* és az *Előadás* rovatok mellett (melyek a címnek megfelelően a logoterápia területét tárgyaló vagy alkalmazó tanulmányokat és előadást tartalmaz), a *Forrás* című rovatban helyet kapnak olyan alapszövegek, melyek magyar nyelvű fordítása létfontosságú lehet a magyar olvasóközönség számára. *Műhely* cím alatt pedig helyet kapnak a gyakorlati alkalmazásokról szóló beszámolók, a felmerülő kérdések és tapasztalatok. Végül a *Párbeszéd* rovatban megjelentetett interjúk olyan szakembereket szóltatnak meg, akiknek a szakmai és személyes tapasztalatai lényeges következtetéseket és elemzéseket tesznek lehetővé a logoterápia és egzisztenciaanalízis megértése és értékelése céljából. A logoterápia szakmai aktivitását bizonyítja a *Logoterápia jövője* címmel megtartott bécsi nemzetközi konferenciáról szóló beszámoló.

Szilika-Iván Emőke az emberi erőforrás menedzsment vonatkozásában a tehetséggyondozás szempontjából közelíti meg a logoterápia munkahelyi alkalmazásának kérdését. Tanulmányának címe *Az értelem és értékközpontú munka. Logoterápia az üzleti élet színpadán*. Jelzi az aktuális helyzetet, miszerint a komplex hierarchikus szervezetekben hiányzik a vezetőség irányából a végrehajtó feladatköröket betöltő munkatársak munkája értelmének felismerése és visszajelzése. A szerző a logoterápiás értelemkereső folyamatot alkalmazza a munkahelyi feladatokban rejlő értelemkeresés és értelemtulajdonítás feltárására. A személyes és a konkrét helyzetben rejlő értelemtulajdonítás lehetősége tényleges minőségi változást hozhat a munkát végző egyén és munkahelyi környezete számára. Emellett azonban érdemes lenne megvizsgálni azt is, hogy az intézmények szintjén miként lehetne

az értelemkereső folyamatot a vezetőség irányából a végrehajtó feladatokat végző munkatársak felé is kiterjeszteni. Bár a tanulmány az egészséges emberek munkahelyi viszonyait tárgyalja, hasznos lett volna kitérni a munkahelyi értelemvesztés két tipikus patológiájára: a kiégésre (*burnout*) és a munkamánia jelenségére is. Mindkét jelenség a munkahelyi értelemvesztésre adott válaszként is értelmezhető. Ezek figyelembevétele nélkül az értékvesztés folyamata és a munka viszonya hol érvényessé, hol érvénytelené teheti a logoterápia szempontjának a munkahelyi-mentálhigiénias alkalmazását. Mindenképpen értékelendő a szerző azon törekvése, hogy a munkát mint az élet egyik alkotó tevékenységét logoterápiás szempontból értelmezze.

A következő tanulmányt *Igazság és értelemkeresés a gyógyítási modellekben és alternatívákban*, a saját munkám. Ebben a gyógyító dilemmáit tárgyaltam, amikor annak a gyógyítási irányzatok és azok alternatívái között választania kell. Manapság a gyógyítók azzal szembesülnek, hogy választaniuk kell a hagyományosnak tekintett tudományos gyógyítási formák és a nem mindig tudományos alapon strukturálódó gyógyítási alternatívák között. A választás egzisztenciális következményekkel is jár, hiszen a gyógyító képzése során anyagi terheknek van kitéve, lazább vagy szigorúbb szakmai elköteleződéseknek kell megfelelnie, és eltérő intézményi megkötések között kell tevékenykednie. Ezek egyenként és rendszerben is meghatározók lehetnek a szakmai sikerben vagy kudarcban. A döntés tehát komoly téttel jár. Nem mindegy tehát, hogy a képzés hosszú évek folyamatos tanulását feltételezi vagy egy szabadidőben elvégezhető pár éves vagy hónapos képzést. Az sem mindegy, hogy a praxis milyen technológiai feltételekkel és járulékos költségekkel jár. Az intézmények ellenőrző tevékenységet folytatnak nemcsak saját tagjaik felett, hanem a nem tagok „nem hivatalos tevékenységének” ellenőrzéseként is. Mivel a gyógyítás elsősorban megélhetést biztosító hivatásnak tekintett, nem mindegy az sem, hogy a gyógyítóknak milyen időben, erőforrásokban, elköteleződésben számolható

költségeket kell megfizetnie. Az alternatíva azt jelenti, hogy ugyanazokat az eredményeket más gyógyító sokkal kisebb anyagi és időbeli ráfordítással, felelősségvállalással is elérheti. Ezekben a döntésekben a betegek választási opciói, az intézményi korlátozások és védelem, valamint a gyógyító egyéni erőforrásai mind szerepet játszanak. Itt fő szempontként a gyógyításban használt tudás igazságértéke és hatékonysága kerül döntő helyzetbe. A tárgyalat szempontok egy elméleti modellbe szerveződnek, amely elemzési támpontokat nyújthat a gyógyítók szakmai opcióinak értelmezéséhez és az egzisztenciális következmények tudatosításához.

Andreas Schreiber *Way (DAO) is the Meaning (SINN)* című tanulmánya egy szisztematikus összehasonlítást kínál a taoizmus filozófiája és a logoterápia értelemkereső fogalomrendszerei között. Ez a megközelítés újranítja a vallások, a filozófiák és a pszichoterápiák viszonyának bonyolult kérdését, anélkül, hogy erre a szerző konkrét módon kitérnie. A szerző szemléletében mindkét terület célja azonos: alapvetően hasonló az értelemfogalommal dolgozni: a helyzet által teremtett aktuális értelem fogalmával és a boldogság elérhetőségének lehetőségeivel. A szerző a fogalmak és az értelmezések ellentmondásosságának és hasonlatosságainak csillagzatait az emberi lét paradox jellegével magyarázza, melyben közösek az emberi lét sajátosságai. Mindazoknak, akik a lélekgyógyítás és a boldogság forrásait a vallások, a filozófiák és a tudományos tudás közötti mezőben próbálják körülhatárolni, hasznos és szükséges olvasmány lehet Schreiber tanulmánya.

Szalay Máttyás *A hivatás esztétikai és vallásos dimenziója. Kiegészítő elemzések a hivatás filozófiájához* című tanulmánya a szerző előzőleg megjelentetett kötetének margójára íródott (*Bevezetés a hivatás filozófiájába*, 2014). A szerző Felice Casorati *Vocation* (1939) című festményének elemzésével világít rá a hivatás esztétikai lényegszerkezetére. A művészet sajátos bölcséleti többletét keresi a filozófiai dialektikával szemben. Szalay a festmény elemzésén keresztül a szent és a profán találkozási terében, az Isten és az ember drámai

találkozásában kifejezésre juttatott szeretetben, a szabadság terébe helyezi a hivatás fogalmát. A hivatás fogalma esztétikai dimenziójának értelmezése a vallásos élmény, az intimitás és a testiség, a profán és a szent terek egymásra tevődése, a befogadó ontológiai szerénysége, valamint a narratív jellemzők feltárása mentén történik. A szerző filozófiai elemzése, mely a keresztény szemléletű filozófiai ontológiát használja egy modern művészeti alkotás értelmezésére, olyan olvasmányt hoz létre, mely az értelemkeresés folyamatában is inspiratív forrás lehet.

A filozófia és a pszichoterápia határterületein helyezkedik el Viktor. E. Frankl tanulmánya is, mellyel a kötet *Forrás* című rovata kezdődik. Frankl, S. Freud állításával kezdi gondolatmenetét. Ebben Freud az emberiség három „nárcisztikus” sérelméről beszél, melyeket a kopernikuszi tanítás, a darwini elmélet és a pszichoanalízis okozott az emberiségnek. Frankl a vallásos teremtéstörténetek és a tudományos elméletek ontológiai dimenzióinak az eltéréseiből származó emocionális töltetek hatását vizsgálja. A meglévő tudásunk és az ennek ellentmondó tudás viszonyában Frankl a tudás korlátainak tudatosítását hangsúlyozza mint a bölcsesség szükséges feltételét. A tudásdimenziók közötti eltérésekkel magyarázza Frankl az emberi felelősség és szabadság fogalmának ellentétes értelmezését egyrészt a pszichológiai pszichoanalitikus és a behaviorista gondolkodási keretekben, másrészt a humanista pszichoterápiák és a logoterapeuták szempontjaiból. A tudás statisztikai és egyéni megítélése közötti különbségben találja meg Frankl azokat az érveket, melyek az emberi szabadság és felelősség dimenzióit elrejtik vagy éppen láthatóvá teszik az eltérő pszichológiai iskolák számára. Frankl rámutat arra, hogy azok a terápiás gyakorlatokban, melyek figyelembe veszik az emberi élet értelemlehetőségét, értelmet nyer az emberi szabadság és a felelősség dimenziója.

A kötetben két olyan dolgozat is helyet kapott, melyeknek Elisabeth Lukas a szerzője vagy társszerzője. Az első az *Éltető forrás, a család (részletek)* a burnout szindróma (kiégés) családi

vonatkozásait elemzi. Ez a megközelítés azért is figyelemre méltó, mivel a burnout alapvetően a munka területén bekövetkező értelemvesztés zavaraként értelmezett. Lukas a jelenség háttérében a családi szerepek átalakulásában és az ebből származó rendezetlenségében látja a probléma kulcsát. A férfiak kiszorítása a gyermeknevelésből, a családi feladatokban való gyenge részvételük, a nők túlterheltsége a karriermegvalósítás és a családi feladatok között, valamint a gyermekekben felgyűlő feszültség és a virtuális világba való menekülésük oda vezetnek, hogy a családtagok képtelenek kipi-henni magukat, és megbomlik a családi harmónia. A funkcióhiányok és a funkcióütközések jelensége mentén építi fel Lucas azt a terápiás modellt, mellyel a családi problémát és az ehhez köthető burnout szindrómát magyarázza.

Lukas második szövegének társszerzője Heidi Schönfeld. Az *Értelemközpontú párterápia (részletek)* című szöveg a párterápiás és a logoterápiás szempontok ötvözési lehetőségét mutatja be. A házastársak kimondatlan és önkényesen megfogalmazott elvárásai a másik féllel szemben csalódásokhoz és sértettséghez vezethetnek. Az elvárások helyettesítése a saját autonómia és a személyes felelősségvállalással lehetővé teszi mindkét fél számára, hogy szabadnak érezhesse magát a házasságban. Mindkét Lukas szöveg olyan terápiás szemléletet nyújt az olvasónak, amely a terápiás munkában stratégikusan is alkalmazható.

A *Műhely* című rovat a logoterápia két gyakorlati alkalmazásának tapasztalatait mutatja be. Az első az egzisztenciális pedagógia alapvető megalapozását elemzi, a második a magyarországi tanügyi rendszerbe bevezetett iskolai önkéntes szolgálat tapasztalatait fogalmazza meg.

Sárkány Péter az értelemközpontú humanisztikus pszichoterápia pedagógiai alkalmazásának elméleti megalapozását körvonalazza. A szerző a logopedagógia és az egzisztenciális pedagógia elméleti és könyvészeti alapjait vizsgálja, és kritikai szempontokat fogalmaz meg. Ezeket a kritikákat öt pontba foglalva, a következőképpen összegezzük: (1) az egzisztenciafilozófia pedagógiai

receptiója, melyben a szerző kifogásolja az egzisztenciális pedagógiának kizárólagosan a franklei egzisztenciaanalitikus logopédiából történő levezetését, a tágabb értelemben vett egzisztenciális filozófia klasszikusainak mellőzésével; (2) a logopedagógia és az egzisztenciális pedagógia témái összevetésének szükségessége a pedagógia aktuális kérdéseivel; (3) a humanisztikus és egzisztenciális pszichológiai irányzatok összevető elemzésének; (4) Viktor E. Frankl tanai továbbfejlesztésének és (5) az elnevezések kérdésköre tisztázásának szükségessége. Kritikáival Sárkány rámutat a terápiás és a pedagógiai iskolák tudományos megalapozásának szükségességére, melyek lehetővé teszik a jelzett területek aktualitásának megőrzését és továbbfejlesztését.

Sárosi Tünde, a 2012-ben elfogadott magyarországi új köznevelési törvénybe foglalt 50 órás közösségi szolgálat bevezetésének hatását vizsgálja, és a levonható következtetéseket fogalmazza meg. Az iskolai közösségi szolgálat olyan pedagógiai célzatú tevékenység, amely az egészségügyi, a szociális és jótékonyági, az oktatási, a kulturális és közösségi, a környezet- és természetvédelmi, a katasztrófavédelmi tevékenységeket valamint az óvodáskorú, a sajátos nevelési igényű gyermekekkel, tanulókkal, az idős emberekkel közös sport- és szabadidős területeken folytatható tevékenységeket, vagy az egyes rendőrségi feladatok ellátására létrehozott szerveknél bűn- és baleset-megelőzés területein folytatható tevékenységeket jelent. A szerző szakmai dilemmákat fogalmaz meg a program megvalósításához szükséges egységes módszertan kidolgozása, a szükséges iskolai adminisztráció, a pedagógusok szerepvállalása, a tevékenységek hasznának és értelmének megvalósítása tekintetében. Mindezek mellett a szerző kiemeli a program eddig tapasztalt pozitív visszhangját, melyet a programban részt vevő diákok többsége megfogalmazott.

A *Párbeszéd* című részben két interjú kap helyet: a Berendi Carmel által készített interjú David Guttmann szociálmunka-professzorral és logoterapeutával, illetve Sárkány

Péter interjúja Tringer László pszichiáterrel, pszichoterapeutával.

David Guttmann holokauszt túlélő, Viktor E. Frankl közeli munkatársa és barátja, a logoterápia elkötelezett képviselője a szociális tudományok területén. A *logoterápia jövője* címmel 2016-ban Bécsben megrendezett logoterápia-konferencián történt beszélgetés érinti a Guttmann professzor és Frankl kapcsolatát és a logoterápiáról alkotott szemléletét. Guttmann élete meghatározó pillanatainak a felelevenítése során elemzik a háborús idők és a jelenkor sajátosságait, az emberi sors kihívásokkal szembeni lehetőségeit a logoterápia tükrében. Az interjú jelentősége a logoterápia egy kiemelkedő képviselőjének bemutatásán túl tudománytörténeti is, hiszen Viktor E. Frankl életének személyes és munkatársi viszonyaira is rámutat.

A Tringer Lászlóval készített interjú a logoterápia magyarországi elterjedésének történetét követi Tringer László szakmai élettörténetének prizmáján át. Szó esik a logoterápia és általában véve a pszichoterápiák jövőjének kihívásairól is. Szakmai szempontból fontosnak tartom kiemelni Tringer azon megállapítását, amit a logoterápia integratív jellegéről fogalmaz meg. Tudjuk azt, hogy Frankl a logoterápia integratív jellegét már annak kialakulása idején is hangsúlyozta – és az, hogy ezt sikerült megőrizni, biztosíthatja a logoterápia további egészséges fejlődését. Lehetővé teszi egyrészt azt, hogy a logoterapeuták más irányzatok szempontjait is hasznosítsák munkájukban, másrészt a más irányzatok követői számára is lehetővé válik a logoterápiás elvek hasznosítása. Ez csak a szakma javára válhat.

A kötetben helyet kapott dr. Boglárka Hadinger előadása is, amely 2006-ban hangzott el Dornbirnban a *Létünk kérdései* című előadássorozat keretében. *Szánalmas vagy elragadó nő* címmel Hadinger a női jellem és személyiség alakulásáról értekezik. A női gondolkodásmód jellemző sajátosságait hat pontban tárgyalja, melyek struktúrája a kognitív viselkedésterápiák irracionális gondolatszerkezeire emlékeztet. Pszichoterapeuta előadótól, pszichoterápiás témákat fejtegetve meglepőek azok a

nemi sztereotípiák, melyek mereven elválasztják a női és a férfi gondolkodást. Meglepő azért, mert a terápiás munka egyik lényege a sztereotípiáktól való megszabadulás lenne, és nem azok merev formákban rögzítése. Másrészt a terápiás munka alapvető törekvése növelni a kliens empatikus képességét, ami szintén a sztereotípiák meghaladását feltételezi. Az előadó stílusát a végletekben való fogalmazás jellemzi, a vele született képességek természetességére vagy a vele született képtelenségekre való hivatkozások formájában. Az előadás jellege nyilvánvalóvá teszi, hogy miért hiányoznak a kutatásokra való hivatkozások, holott az említett kutatások akár egyszerű kulcsszavakkal történő forrásokhoz kötése is lehetőséget adna a szélsőséges megfogalmazások ellenőrzésére. Ebben a formában mindaz, amit a szerző a nő képességeiről és a férfi képtelenségeiről mond, kívül esik a pszichoterápiák világán, és inkább a női magazinok túlegyszerősítő megfogalmazásaihoz hasonlít. A szöveg kritikus olvasata ajánlott.

A kötetet a 2016-ban tartott *A logoterápia jövője* című bécsi konferenciáról írt beszámoló zárja. A konferenciával Viktor E. Frankl munkássága előtt is tisztelegtek. A konferencia sokszínűsége és jövőre tekintő irányultsága jól jelzi azt, hogy a logoterápiai gondolkodás maradandó helyet foglal

el a tudományos kutatásban és az alkalmazott segítő foglalkozások gyakorlatában.

A kötet összességében sokszínű és tartalmasan járja körül a logoterápia mai helyzetét. A megvalósítások és a jövő feladatai, a kutatási és alkalmazási kérdések is szép számban jelen vannak. Nyugodt lélekkel elmondható, hogy a kötet elérte a célját. Második kötetként teljes mértékben szemlélteti Egyed Péter főszerkesztő törekvését, aki a logoterápiás évkönyv koncepcióját elképzelte és megvalósította.

A kötet megjelenetése számos kérdést támaszt a logoterápia tudományos és szakmai státusával kapcsolatban. Van-e jövője a logoterápiának, és van-e szerves fejlődési folyamata? A logoterápiával foglalkozók képesek-e integrálódni a pszichoterápiák és más alkalmazott tudományok és alkalmazott területek gondolkodásmódjába? Képes-e a logoterápia megőrizni identitását, vagy elmerül a rajta túlhaladó tudományos és szakmai problematizálások sodrásában? A kötet olvasása során csak tovább erősödik bennünk a logoterápia és egzisztenciaanalízis jövőjébe vetett bizalom: a logoterápia képes lesz a jövőben is megfelelni a vele szemben támasztott igényeknek és kihívásoknak.

Plesek Zoltán Ákos

Az értelemkérdés vonzásában

Többllet különkiadvány, 2016 – Logoterápia és Egzisztenciaanalízis. 243 old.

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság által kiadott *Többllet* évente megjelenő különkiadványa *Logoterápia és egzisztenciaanalízis* címmel a kolozsvári székhelyű Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Nemzetközi Tudományos Egyesület (LENTE) és a budapesti bejegyzésű Logoterápia Alapítvány évkönyvének számít. A 2017-ben napvilágot látott kiadvány immár a harmadik, amely e szervezetek

közötti együttműködés és az interdiszciplinaritás jegyében született, és mostanra már minden bizonnyal beigazolódott a szakmai létjogosultsága.

A kiadvány a már bejáratott rovatokat tartalmazza, s a tanulmányok tartalma ez alkalommal a módszertani és a gyakorlati kérdések irányába billen.

Szilika-Iván Emőke tanulmányában azt mutatja be, miért jelenthet hatékony megoldást a logoterápia

és egzisztenciaanalízis a rezilienciaképesség fejlesztésére és erősítésére. *Reziliencia – a rugalmas ellenálló képesség érték- és értelemcentrikus megközelítése* című tanulmányában, Steven M. Southwick, Bernadett T. Lowherth és Ann V. Graber kutatásaiból kiindulva előbb az egyén szempontjából veszi sorra mindazt, ami a rezilienciaképesség növeléséhez hozzájárul, és amit Viktor Frankl is erőforrásnak tekintett: optimizmus; félelemmel való szembenézés, értékek megfogalmazása, önzetlenség, altruizmus, hit, spiritualitás, rugalmasság, elfogadás, tudatos újraértékelés, humor, aktív megküzdőképesség, valamint a felelősség, amely a reziliencia és a logoterápia lényege. Majd röviden összefoglalja, hogy mi a jellemző a szervezeti rezilienciára, melynek birtokában nemcsak hatékony normál működésre képesek a szervezetek, hanem krízis esetén képesek a gyors válaszadásra, a válságot egy stratégiai lehetőség forrásává tudják változtatni.

Pataky Krisztina egy logoterápiás gyakorlatot ismert *Belső-team a színpadon* címmel. Egy csoportos technikát mutat be a Viktor Frankl által alapított logoterápia és egzisztenciaanalízis köréből, ami a Wolfram Kurz, Boglarka Hadinger és Renate Mrusek által két személyre kidolgozott eljárás továbbgondolása. A gyakorlat célja, hogy a szereplők eljussanak a számukra „legértelmesebb” döntéshez. A megvalósítás során a csoport légrétegének megteremtésével a fenomenológiai segítő attitűd valósul meg: a belső hangok felismerése már az egyéni szemantika feltérképezését lehetővé teszi, míg a belső hangok színpadon való ábrázolásával az élethelyzet meghatározása történik. Az egzisztenciálék a szellemiség, a szabadság és a felelősség dimenzióiban tárulnak fel. Az értelemtalálás a közös munka eredménye lesz, ugyanakkor az aktív részvétel értelemmegvalósításként is felfogható. Az értékek színpadra állítása közben új perspektívák nyílnak meg a résztvevők számára, az egyén az öndistancia által képes rálátni saját belső állapotára, új összefüggéseket találhat, új felismerésekhez juthat.

A Logoterápia és egzisztenciaanalízis számait lapozgató olvasó mindig talált idegen nyelvű

szöveget is, azonban ebben a kötetben két tanulmányt is angol nyelven közölnek a szerzők. Varga Szabolcs *The Socratic Dialogue as a Possible Method of Supervision* címmel a szókratikus dialógust mint a szupervízió egy lehetséges módszerét mutatja be. A csoportos beszélgetésre Leonard Nelson alkalmazta a platóni dialógusokban lévő szókratészi módszert, ennek lépéseit ismerteti a tanulmány első része. A személyes problémák megoldásában segítő szókratészi módszert a tanulni tanulásként is meghatározott szupervízióval párhuzamba állítva problémaalapú tanulásnak nevezi a szerző. Külön fejezeteket szentel a kooperatív készség, a kommunikáció, a konfliktuskezelés, az örömfaktor vagy Flow-élmény kifejtésére. A frankli emberkép mellett azokat a logoterápiái alapfogalmakat is felsorakoztatja, amelyek – megállapítása szerint – a szakmai személyiségfejlesztésnek is az alapját képezik.

Barcsi Tamás, aki *Az emberi méltóság filozófiája* címmel már könyvet is írt, ebben a *The Foundations of the Value-Restrained Discourse Ethics* tanulmányban is ezzel a témával foglalkozik. Az értékkorlátos diskurzusetika alapjainak feltárását az emberi méltóság fogalmának rövid történeti összefoglalójával indítja, Cicerótól Szent Ágostonon és Szent Tamáson át közeledik Kanthoz, miközben olyan filozófusokra is hivatkozik, mint Nietzsche, Wittgenstein, Derrida vagy Foucault. Az eszmetörténeti áttekintés után a Habermas-féle diskurzusetika alapfogolatait ismerteti, melynek átalakított változatával az emberi méltóság tiszteletének elvét tárja fel az értékkorlátos diskurzusetika keretében. Aztán erkölcsfilozófiai kérdéseket hoz fel példának, csak hogy megvilágítsa, hogyan is alkalmazható az általa elgondolt morális elv a hétköznapokban.

A *Forrás* rovat két szöveg fordítását közli. Viktor E. Frankl orvostanhallgatóknak tartott metaklinikai előadásának részlete *A feltétlen ember* cím alatt olvasható. Ebben annak a dimenzióknak a feltárására vállalkozik, mely egész munkásságának alapja, a tét pedig nem kisebb, mint megváltoztatni a jövődöbéli orvosok beállítódását. A rá

jellemző részletességgel és pontossággal fejt ki a szellemi dimenzióról alkotott nézeteit, filozófiai és pszichiátriai nézőpontból is közelítve a kérdéshez. Feltárja az orvostudomány és a metafizika közötti összefüggést, amit metaklinikainak nevez el. Az orvostudomány metaklinikai kérdései nem mások, mint a filozófia örök kérdései – állapítja meg Frankl –: a test-lélek probléma és az akaratszabadság problémája. A test-lélek problémájának külön fejezetet szentel, melyben a pszichikus és szomatikus összefüggése kerül görcső alá. N. Hartmann gondolatmenetére alapozva négy létréteget különít el: a fizikálist, az organikus, a lelkit és a szellemi. Gyakorlati megfigyelésekkel támasztja alá, hogy az egyes létrétegek közötti kapcsolat, illetve elválasztódás milyen módon fejeződik ki. Frankl arra is figyelmeztet, hogy a világnézet egységesítése egyoldalságát eredményez. A létet így redukálja a fizikális, alsóbb rétegbe a materializmus, és emeli magasabbra a spiritualizmus. A szellem problémájának szentelt fejezet tulajdonképpen a materializmus bírálata. Miközben kifejti a realista ismeretelméletre alapuló dialektikus materializmus és az idealista etikára épülő történelmi materializmus sajátosságait, tárgyalja a szubjektum-objektum viszony sajátosságait, és megállapítja, hogy a szellem nem ontikus, hanem ontológiai valóság. Végül határozottan szembefordul a materializmus mechanikus formájával, amely minden szellemi az anyagból vezet le, és a lelki-szellemi jelenségeket csupán az anyag látszatjelenségeinek tünteti fel.

A kiadványban *Gondolataink rabjai* cím alatt részletek olvashatók Alex Pattakos értelmes munkáról szóló könyvének magyar fordításából. Sokan leírták már, hogy miként tartjuk magunkat gondolataink rabjaként bezárva, viszont Pattakos arra világít rá, hogy hogyan tudjuk a gondolati sémáinkat megváltoztatni, ugyanis az értelemkeresés képessé tesz arra, hogy magunkat már ne a korlátos perspektíváinkból szemléljük, és a kulcs birtokában kinyissuk börtönünk ajtaját. A labirintus sok szempontból olyan, mint az élet, olyan, mint az értelem, meg kell tapasztalni – írja Pattakos –, és arra biztat, hogy munkával töltött életünk felfedezésére úgy

tekintsünk, mint egy értelem-labirintusra, így képesek leszünk arra, hogy tapasztalatainkat mélyebben meg tudjuk és meg merjük élni. Mindenhol létezik értelem, nem attól függ, hogy mi a munkánk, hanem hogy azt hogyan végezzük. A belső életünket, illetve a külvilág iránti tiszteletünket azzal is kimutathatjuk, ha a munkánkra úgy tekintünk, mint a testünk, a lelkünk és a szellemünk megnyilvánulásaira. Viszont élettapasztalattól fosztjuk meg magunkat, ha nem keressük munkahelyünkön az értelem lehetőségét. Az élet értelem-labirintusban jelenik meg számunkra, aminek részét képezi az állásunk, a karrierünk, a „munkánk” is, miközben az úton haladunk, az út formál minket. Életünk valódi értelmének felismeréséhez tisztelnünk kell az utunkat, mert csak ha értelmet lelünk életünkben, akkor tudunk értelmet találni a munkánkban – állítja Pattakos.

A *Műhely* rovat tartalma nemcsak azért értékes, mert képzeletünkben feltárul az egri Eszterházy Károly Egyetemen szervezett kiállítás, melyen csak az olvasók elenyésző kisebbsége lehetett ott személyesen, hanem mert remek áttekintést nyújt Viktor Frankl életéről, tömören összefoglalva munkásságát. *Az értelmes élet jegyében – Viktor E. Frankl munkássága* című kiállítás anyaga három tematikus részre oszlik: az első rész Viktor Frankl életútját, a második Viktor Frankl munkásságát (antropológia, filozófia/vallás, orvostudomány, pszichoterápia, pedagógia, gazdaság), a harmadik pedig Frankl munkásságának filozófiai gyökereit mutatja be.

A *Párbeszéd* rovatban Berendi Carmel dr. Zsóka Ottóval készített interjúja olvasható, melyből kiderül, hogy a Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Dél-német Intézetének igazgatója hogyan is került kapcsolatba a logoterápiával, Viktor Frankl eszmerendszerével, hogyan került már az alapítás (1986) évében az Elisabeth Lukas által létrehozott intézet-hez, mely nemcsak tanítja a logoterápia és egzisztenciaanalízis elméletét és módszereit, hanem ki is bővítette azokat. Mivel Európában a világháborúk és a kommunista diktatúra hagyatékeként elég sok a traumatizált személy, az utóbbi években ezeken

is próbálnak segíteni. Éppen ezért dr. Zsók Ottó azt tartja a legfontosabb feladatának, hogy megjelenessék azt a szakkönyvet, mely szintézisbe hozza a logoterápiát a neurobiológia eredményeivel.

A *Logoterápia és egzisztenciaanalízis* című kiadvány ez alkalommal is széles érdeklődésre tarthat számot. A fenti rövid izelítéből is látható, hogy egyetemi hallgatók, filozófusok, lelkeszek, pedagógusok, orvosok, pszichológusok is találhatnak

benne olvasnivalót. Hasznos információt nyújt mindazoknak, akik az elmélet iránt érdeklődnek, vagy a gyakorlatban alkalmazzák a logoterápiát és az egzisztenciaanalízist, valamint azoknak is, akiknek a gondolkodását értelem- és értékközpontúság jellemzi, és akik a frankli antropológia fényében tekintenek az emberre.

Vincze Csilla

A hermeneutika demokratizmusa

Nyirő Miklós (szerk.): *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére.*
L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Bp. 2017. 253. old.

„Magam is tanulom, mit jelent demokráciának lenni”
Fehér M. István

A budapesti L'Harmattan kiadónál *Hermeneutika és demokrácia* címmel nemrég megjelent tanulmánykötet a hermeneutikai filozófia területén egy immár több évtizedre kiterjedő kutatássorozat és ennek résztvevőit intézményesen is tömörítő szellemi műhely újabb szakmai eredményeit tárja az olvasóközönség elé. Az „újabb” minősítés ez esetben sokkal inkább a kötet 2017-es megjelenési évére, mintsem a tanulmányok keletkezési időpontjára utal, de éppen ez a körülmény tesz lehetővé egy átfogó rátekintést annak a sokoldalú kutatói, alkotói és tudományosvezői folyamatnak az egészére, amely voltaképpen a múlt század kilencvenes éveinek az elején vette kezdetét a Filozófiatörténet Tanszék létrehozásával a Miskolci Egyetemen Fehér M. István professzor vezetésével, s majd a 2000-es évek folyamán ugyancsak az ő szakmai irányítása alatt nyerte el azt a jól szervezett, a filozófiai hermeneutika kérdései iránt érdeklődő fiatal kollégákat és a doktorandusok nemzedékeit foglalkoztató kutatói műhelyjellegű, amelyet manapság az ELTE Filozófiai Intézete Doktori Iskolájának a *Hermeneutikai Programja*, illetve 2012-től az

MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport tevékenysége jeleníti meg. Ebben a tevékenységi körbe illeszkedik a *Hermeneutika és jelenkor* címmel 2007 és 2010 között a Miskolci Egyetemen (a Filozófiai Intézet, az MFT Hermeneutikai Szakosztálya, valamint a MAB közös szervezésében) megrendezésre kerülő konferenciasorozat is, amelynek a 2010-es decemberi eseményére Fehér M. István professzor 60. születésnapja kínált alkalmat. Mi sem lehet találébb témaválasztás a hermeneutikai filozófia ügye mellett elkötelezett professzor nemzetközi elismertségű szakmai teljesítménye és a hermeneutikai beállítódást tanári és emberi magatartásában is megjelenítő egyénisége iránti tisztelet kifejezésére a tanítványok és a kollégák részéről, mint a *hermeneutika és a demokrácia* viszonyának a kérdésköre, amelynek vizsgálata során mindkét irányban egyaránt megnyílnak a filozófia művelésének az elméleti és gyakorlati, személyes és közösségi dimenziói. E tekintetben a jelen kötet anyaga kiválóan kiegészíti és kiteljesíti az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport tagjainak az EMFT filozófiai folyóiratában, a *Többlet* 2014/1-es számában *Hermeneutika*

és *humanizmus* gyűjtőcímmel közölt tanulmányait. A tanulmányok szerzői mindkét esetben többnyire ugyanazok a személyek, s nagyjából a tanulmányok keletkezésének időszaka is azonos, hiszen a 2010-es konferencia előadásait a szerzőik a későbbiekben fejlesztették a kötetben megjelent tanulmányokká. Ez nem is történhet másképp, hiszen hermeneutika és humanizmus, hermeneutika és demokrácia egymásra és egymásba nyíló problémakörök, amelyek lényegileg érintik nemcsak a filozófiai hermeneutika által képviselt szemléletet és beállítódást, hanem a más kortárs filozófiai teljesítményekhez való viszonyát is.

Aki a nyitottság, az értelmezés szabadsága, a saját tapasztalatok és vélekedések próbára tétele, a megegyezéshez vezető párbeszédre és megértésre irányuló törekvés elvei és gyakorlata irányából közelít a filozófiai hermeneutikához, semmit sem vélhet természetesebbnek, mint a hermeneutika és a demokrácia mély, strukturális egymásra vonatkozását, a hermeneutika nyilvánvaló demokratizmusát és a demokrácia folytonos hermeneutikai nyitottságát. És mégis a hermeneutika és a demokrácia viszonya korántsem mentes a feszültségektől, sőt ellentmondásoktól sem. Ezt a kötet szerkesztője, a miskolci konferencia ötletgazdája, Nyíró Miklós is érzékelteti, amikor a bevezetőben arra utal, hogy többek között a hermeneutika és a demokrácia közötti viszonynak a tanulmányokban megjelenített többértelműsége és sokrétűsége miatt sem lehetett a kötet anyagát monolitikus tömbökbe szervezni, ehelyett a kötet belső rendjét inkább „a konszonzancia és a disszonzancia hullámszerű váltakozása” jellemzi (12.). Ez annál is inkább így van rendjén, mivel a kötetben helyet kapó tanulmányok szerzőinek nem mindegyike tekint a hermeneutikai szemlélet és beállítódás felvállalása irányából a demokrácia felé megnyíló filozófiai és egzisztenciális lehetőségekre, hanem többen vannak olyanok is, akik más kortárs filozófiai orientációk (pl. a Rorty-féle pragmatizmus) elkötelezettjeként, illetve a hermeneutikával szembeállítható vitafelületeken (Nietzsche, Derrida, Carl Schmitt, Hannah Arendt koncepciói felől) igyekeznek belátni és feltárni a hermeneutikai állásponthez közelíthető vagy azzal közösnek

bizonyuló vonásokat a demokráciával kapcsolatos elméleti és gyakorlati megfontolások terén.

A kötetbe foglalt tanulmányok többségének a gondolatmenete voltaképpen egy olykor nyíltan feltett, máskor csak a háttérben hallgatólagosan megcélzott közös kérdés köré szerveződik: összeegyeztethető-e valamiképpen a hermeneutikai szemlélet és beállítódás a demokrácia eszméjével és gyakorlatával? Ha igen, akkor miképpen? Ha mégsem, akkor miért nem? Ugyanis a hagyományosan a szövegértelmezés elméletének és gyakorlatának tekintett hermeneutika és a demokrácia mint egyfajta politikai berendezkedés és mint a társadalmi együttélésnek egy történelmileg kialakult rendszere egymástól viszonylag távol eső valóságoknak tűnnek. A kötetben helyet kapó tanulmányában (*A szövegértelmezéstől a társadalmi együttélésig*) – régebbi kutatási eredményeire is visszatekintve – Fehér M. István is abból az alapállásból indul ki, hogy a „szövegértelmezés” és a „társadalmi együttélés” látszólag egymástól távol eső és heterogén dolgok (vö. 17.), s Nyíró Miklós is azzal a gondolattal indítja a tanulmányát (*Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás*), hogy „a hermeneutika és a demokrácia összefüggéseire hivatkozni látszólag zavarba ejtő” (48.). Ezt a látszatot erősíti az a tény, hogy a kortárs filozófiai hermeneutika kimunkálói – M. Heidegger és H.-G. Gadamer – közül egyikük sem tematizálta kimondottan a demokrácia problémáját, a hermeneutikai szemlélet és a demokrácia viszonyát. A demokrácia a politikai berendezkedés egy fajtája, a hermeneutikában pedig – Nyíró megállapítása szerint – nem sok szó esik politikáról; a filozófiai hermeneutika egyetemes ontológiai igénnyel lép fel, ezzel szemben a demokrácia esetleges történeti képződménynek bizonyul (vö. 48, 50.). A demokrácia és a politika filozófiai kérdéseinek a tárgyalása többnyire a politikai filozófia illetékességi körébe tartozik, s e tekintetben – amint erre Olay Csaba is rámutat a tanulmányában (*Pluralitás és nyitottság: hermeneutikailag és politikailag*) – a hermeneutika és a politikai filozófia nem tűnnek kapcsolódó területeknek (92.). Ennek egy lehetséges

magyarázatát Nyíró abban látja, hogy a modern demokráciák problémái a modernitás problémáiba ágyazódnak, ezek pedig szorosan összefüggnek a felvilágosodás alakzataival. A hermeneutika viszont távolságot tart bizonyos felvilágosodás kori eszmékkel, mi több, a hermeneutika bevallottan is „nem a felvilágosodás fogalmiságában mozog”, ennél fogva pedig könnyen kialakulhat az a „csalóka látszat”, hogy „a hermeneutikának nemigen lehet érdemi mondanivalója a demokrácia ügyeiről” (53, 54.). A vázolt látszatok háttérében egy másfajta előítéletrendszer is meghúzódik, amelyre Lengyel Zsuzsanna Mariann utal a tanulmányában (*A demokrácia éthosza hermeneutikai nézőpontból [kitekintéssel Heideggerre]*). Ezek az előítéletek többnyire Heidegger filozófiájában, illetve annak a megítélésében gyökereznek. Addig, amíg a fiatal Heidegger Arisztotelész-elemzéseiben a politika lényege a humanizáló és közösségteremtő hatásaiban rejlett, a kései Heidegger számára a technika negatív hatásai következtében a demokrácia és a politikum világa kétértelművé vált, s már egyáltalán nem nyilvánvaló a humanizáló és közösségteremtő szerepe. Ennek következtében kialakult az az általánosan elfogadott nézet, hogy a heideggeri gondolkodás nem egyeztethető össze a filozófiai demokráciafelfogás céljaival, hogy a nyilvánosság heideggeri kritikája demokráciakritikaként olvasható, sőt egyesek a heideggeri beállítódást egyenesen antidemokratikusnak tekintik (vö. 196.).

A kötet szerzői egyetértenek abban, hogy a demokrácia fogalmának és megközelítési módjainak többféle változata lehetséges. Kiss Andrea-Laura *A demokrácia mint játék. Hermeneutikai lábjegyzet a demokrácia fogalmához* című tanulmányában a demokrácia szó görög értelméből kiindulva szisztematikusan számba veszi a történelem folyamán kialakult demokráciafelfogásokat és demokráciaformákat. Sorra kerül Platón, Arisztotelész, majd az újkorban Montesquieu, Rousseau, Tocqueville demokráciával kapcsolatos elgondolásainak a bemutatása, végül pedig kitér Robert Dahlnak a pluralista demokráciával kapcsolatos elemzéseire, kiemelve, hogy a pluralizmus, autonómia és politikai

kontroll összehangoltságának köszönhetően a pluralista demokrácia fogalma áll talán legközelebb a demokrácia ideájához (vö. 241.).

A demokráciával kapcsolatos elemzéseket jól észrevehető módon a hermeneutikához való közelítés, a hermeneutika irányába való nyitást hordozó jellemzők beazonosítására való törekvés motiválja. A tanulmányok egy csoportja a demokrácia problémáját a politikával összefüggésben, a politikai nyilvánosság és pluralitás irányából közelíti meg. Ez jó alkalmat kínál egyes szerzőknél a demokrácia határainak a megvonására is, illetve belső ellentmondásosságának a kimutatására. Olay Csaba a politikai helyzetértékelés és cselekvés számára lehetséges megismerés jellegének meghatározására irányuló vizsgálódás során (93.) a politikainak egy olyan „kiegészített fogalmát” állítja előtérbe az előbbieken említett tanulmányában, amely egyszerre foglalja magában a kormányzat gyakorlását, valamint a polgárok közéleti tevékenységét a nyilvános térben. Az így felfogott politikában lényegileg benne rejlik a pluralitás: a politikai szereplők mássága, valamint a politikai tér pluralitása – állítja a szerző (vö. 98.).

Lőrincz Csongor *A demokrácia ígérete (latencia és nyilvánosság között)* című tanulmányában az ismeret és a bizalom, a tudás és a részt vevő cselekvés együttállását, valamint a nyilvánosság szükségletét emeli ki a demokrácia lényegi jellemzőiként. A nyilvánosság kognitív szerkezetét elemezve kimutatja, hogy a megléte „jobb megismerést” eredményez, ugyanis valami a nyilvánossága révén bizonyulhat ténylegesen helyesnek és jónak. Simmel titokról alkotott felfogására utalva rámutat, hogy a nyilvánosság és titok viszonyában a demokrácia belső határoltága érhető tetten. Carl Schmitt koncepciója kapcsán pedig kiemeli, hogy a nyilvánosság a politikai kontrolljaként érvényesül, s a szuverenitás, engedelmesség, participáció megvalósulásában valamint az alárendeltek önmaguk elleni védelmében (is) szerepet játszik. Habermas, Derrida, Plesner és Carl Schmitt idevágó nézeteit egybevéve a szerző egy olyan demokrácia ígését vázolja fel, amely a nyilvánosság érvényesítése révén képessé válik az

önmaga ellen fordulástól is megvédeni önmagát és a résztvevőit, autoimmunitásra téve szert egyfajta belső megosztottság révén. Ugyancsak Carl Schmitt politikai teológiájának a reprezentációfogalmára, s annak a politikai nyilvánossággal való kapcsolatára építi a tanulmánya gondolatmenetét Kulcsár-Szabó Zoltán is. A *Reprezentáció és politikai nyilvánosság Carl Schmittnél* című tanulmányban a *forma* és a *reprezentáció* kölcsönös feltételes viszonyát bontja ki a politikai és az állam kapcsolatára vonatkoztatva. A bevett szemiotikai hagyománnyal szemben a reprezentációnak itt egy olyan jelentésköre aktivizálódik, miszerint az nem más, mint valamely (politikai) erő önkifejezése, önmegjelenítése, ami annyit tesz, hogy a reprezentáció maga teremt autoritást, tehát hatalmat is, méghozzá éppen a létrehozott forma által. Ez jól észrevehető a *reprezentatív beszéd* esetében is, amely mint önmagát formáló beszéd maga teremt formát és hatalmat (vö. 139.). Ebben a vonatkozásban az állam mint nyilvános hatalom – *forma*, amely egy közösség életének alakot kölcsönöz. A nyilvánosságnak ebben az a szerepe, hogy elhatárolja a politikai cselekvés dimenzióját a személyestől, az egyéni, privát érdekek világától. Ily módon a nyilvános formában és közegben végrehajtott *reprezentatív akciók*, különösen a politikai *döntések* képesek felülmúlni, semlegesíteni a meg nem értés, megvetés, gyűlölet nekik ellentmondó, a személyes szférában továbbra is/mindig is fennálló viszonyait, s a privát szférába utalják azokat vissza. A szerző, Carl Schmitt gondolatait fejtegetve, arra is rámutat, hogy a reprezentáció elvének érvényesülése korlátozza a demokratikus pluralizmust, sokkal inkább az egységteremtés irányában hat. A nép valójában csak akkor reprezentál/reprezentált, amikor egységet képvisel, azaz formát nyer, a létezés egy sajátos alapvető módjaként állítódik elő a megformáltsága révén, s ez a forma az állam (vö. 146.). A nép végső fokon államban és államként reprezentálja magát, ugyanakkor a nép mint egység képes csak állam-má formálni magát, meghaladva a heterogenitást, s a politikai döntés voltaképpen csak nyilvánvalóvá teszi, a felszínre hozza a latensen már meglévő egységet. Ez pedig kizárja a pluralizmust, és az

egyenlőség demokratikus elve egy olyasfajta homogenitásban nyeri el az értelmét, amely képes valamiféle szubsztanciává, politikai entitássá lényegülni (vö. 147.). A szerző arra is rámutat, hogy Schmitt politikai antropológiájában a barát/ellenség megkülönböztetés az, ami nyilvánosság, *láthatóvá* tesz egy politikai entitást vagy szubsztanciát, a politikait magát, mivel a politikai egység sajátos létmódját az ellenség definiálja, s a politikai reprezentációja ebben az értelemben valójában nem más, mint a barát/ellenség megkülönböztetés maga (vö. 148.).

Losoncz Alpár *A „vad demokrácia” – az elmentmondások örvényében* című tanulmánya az előbbieknél ellentmondó, azokat meghaladó álláspontot bontakoztat ki. Claude Lefort-nak „a modern állapot tragikus helyzetével” kapcsolatos elgondolásait fejtegetve olyan „alap nélküli” politikai társadalom képét vázolja fel, amelyben az egység nem tételeződik változatlan lényegként, hanem a szétválasztódások teszik lehetővé az egységet, s abban mindig szerepet kap az állammal szemben lázadó polgári *közösség* is (vö. 149.). A francia forradalomnak a *fennkölttség* reprezentációjára tett politikai kísérlete vonatkozásában feltevődik a kérdés, hogy vajon a modern demokrácia kibontakozása nem éppen a fennkölttség reprezentációs projektje balsikerének köszönhető, annak, hogy bebizonyosodott: a „közakarat” nem reprezentálható, s ily módon a reprezentációs hatalomképződés helyett egy radikális hatalomnélküliség, hatalomhiány képződik a demokrácia *szívében* (vö. 159.). Lefort úgy véli, hogy a demokráciában a hatalom helye üres, ami állandó leplezésre szorul, s így a demokrácia mélyén a rejtőzés és leleplezés folytonos feszültsége húzódik meg. A hatalomnélküliség viszont minduntalan az erőszak alkalmazásával fenyeget. Mindez azzal függ össze, hogy a demokráciában eredendő meghatározatlanság rejlik, ami a modern társadalom szerkezetéből ered. Ugyanis először a történelem folyamán a társadalom *immanens* módon, mintegy önmagát reprezentálva, határozza meg magát, s a demokráciában megjelenik a modern közösség, de nem áttetszőként, hanem végtelenül „megosztott fenoménként”

(162.). Ebben egyúttal a modernség dilemmái is feltárnak. Ezek közül az egyik legfontosabb – a hatalomkonstituáló reprezentáció történelmi balsikere folytán – a nép *konstituálódásának* a tisztázatlansága, az a tény, hogy a népszuverenitás elve nem tud számot adni a nép létrejövéséről. A nép helyett a Mi-fogalom lép életbe mint konstituáló létesülés, mint valamifajta fikció, amely állandó problémát, konfliktusforrást jelent. A Merleau-Ponty-féle értelemben vett „vad” demokráciát a létesülés kapcsán felbukkanó konfliktusok jellemzik (vö. 167–169.).

A kötetben több tanulmány is Richard Rorty neopragmatista koncepciójának a horizontjában tárgyalja a politika, demokrácia és filozófia összefüggéseit. Krémer Sándor *Rorty a demokráciáról* című tanulmányában kiemeli, hogy Rorty elgondolása szerint a modern demokrácia a legjobb társadalmi formáció, mivel nincs nála a gyakorlatban jobban működő; olyan nyitott társadalom, amely önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben még jobb lehet (vö. 170.). Rorty a pragmatista hagyományban Dewey által képviselt *deliberatív* demokráciával szemben a demokrácia *kompetitív* modelljét részesíti előnyben, a konszenzust, az egyetlen autoritásként elfogadható interszjektív megegyezést valamint a gazdasági-társadalmi jólétet tekintve a demokrácia alapjának. Bár a demokráciát is pusztán az emberiség egyik történelmi lehetőségének véli, amely ki van téve az esetlegességnek (hiszen válságba kerülhet, s olyankor mindjárt előbukkan az ember nem demokratikus természete), mégis úgy véli, hogy a demokrácia mint az új szolidaritás, az erkölcsi haladás és az igazságosság helye, a leginkább megfelel az emberi természetnek, s a liberális demokrácia *utópiája* kivételt képez az esetlegesség alól; a demokrácia a *remény* társadalmának tekinthető (vö. 175.). Mivelhogy pragmatista nézőpontból szemlélve a demokrácia a gyakorlatban bevált formális eljárások és hatalmi struktúrák rendszereként tűnik fel, amelyeket *tapasztalati alapon* fogadnak el, Rorty úgy véli, hogy nem szükséges számára külön elméleti szintű filozófiai megalapozás (vö. 171.). Ennélfogva a demokráciában a filozófia szerepköre

is átalakul, kulturális politikává minősül át. Mivel a demokráciában összekapcsolódik a társadalmi jó és a legfőbb erkölcsi jó, a politika és a filozófia is összekapcsolódik az etikával, s Rorty véleménye szerint a *liberális demokráciában* lehetőség nyílik arra, hogy a filozófia valóban kulturális politikává válhasson (vö. 172.). Boros János fejtegetése ugyancsak ebbe a kontextusba illeszkedik, a Rorty koncepciójában előtérben álló két fogalom, az irónia és a szolidaritás viszonyának vizsgálataként a gyakorlati cselekvés vonatkozásában, amelyet a demokrácia feltételez, némi polemikus indítással kapcsolódva Fehér M. Istvánnak egy korábbi Rorty-értelmezéséhez. Tanulmányában (*Az irónia szolidáris hermeneutikája. Néhány megjegyzés Fehér M. István Rorty-értelmezéséhez*) egy lehetséges válaszkísérletet fogalmaz meg Fehér M. István kérdésére: Lehet-e *ironikusan szolidárisnak* lenni? (188.) Boros mellett érvel – szembeszegezve az előbbivel a saját kérdését: Lehetünk-e ironikusak az iróniával, kezelhetjük-e ironikusan saját ironikus beállítódásunkat? –, hogy az egyetemes beállítódásnak tekintett irónia valójában performatív ellentmondás (vö. 185.). Véleménye szerint az iróniának a cselekvésben nincs helye. Hiszen nem lehet egy olyan teória vagy elv alapján cselekedni, amellyel szemben végsőkig ironikusak vagyunk (vö. 188, 189.). Az irónia maga nem tekinthető egyetemes cselekvési elvnek, hiszen egyetemes törvényként önmagát számolja fel. De az irónia mint belső távolságtartás sem lehetséges a gyakorlati cselekvésben, mivel a saját cselekvésünktől nem lehet távolságot tartani; közvetlenül cselekszünk. Ennek alapján Boros úgy véli, hogy „a demokrácia és a szolidaritás a gyakorlat közege, mellyel szemben nem lehetünk ironikusak”, „itt nem engedhetünk meg bizonytalanságot” (192.). Ez a hozzáállás Rorty esetében a filozófus feladatára is kihat, ami abban áll, hogy biztonságosabbá tegye a világot a demokrácia számára. Boros rámutat, hogy Rorty gondolata, miszerint a demokráciát nem kell filozófiailag megalapozni, korántsem jelenti azt, hogy nincs szükség a demokráciában filozófiára, ellenkezőleg, több filozófiára, azaz több

„meggondolt gondolatra” van szükség, mint bármely előző társadalmi állapotban (vö. 192–193.).

Ezek után újfent feltehető a kérdés: összeegyeztethető-e a demokrácia a hermeneutikai szemlélettel? Az előbbieken bemutatott tanulmányok gondolatmenete, ha nem is vázolja fel/mondja ki expliciten, hogy a pluralitás, a nyilvánosság és a gyakorlati-etikai beállítódás a hermeneutikai szférára is nyitott, valójában e vizsgálódások mindegyike intenciójában e nyitottság feltárása és körráhatárolása felé irányul.

A hermeneutikának az európai filozófiai hagyományba való beágyazódását tekintve Nyíró Miklós a már idézett tanulmányában úgy véli, hogy a hermeneutika bizonyos értelmű szembehelezkedése a felvilágosodás fogalmaival korántsem jelenti a kívül kerülését ezen a hagyományon, amelyhez egyetemességigénye révén is kötődik, sőt nagyon is beleilleszkedik a modernitáskritika távlatába. Nyíró hipotézise szerint a modernitáskritika Habermas által felvázolt három távlat (baloldali, jobboldali ifjúhegeliánusok, majd az antihegeliánusok, mint Nietzsche) mellett a filozófiai hermeneutika a modernitáskritika negyedik távlatként bontakozik ki, s társadalomkritikai paradigmaváltást hordoz magában. De a hermeneutikai filozófia lényegi vonásai – mutat rá Nyíró – hamis beállításba kerülnek, ha a Hegeltől és a felvilágosodásból származó fogalmi keretben próbáljuk megítélni (vö. 69.). Ugyanis a filozófiai hermeneutika nem függetleníthető a heideggeri alapvetéstől, s mint ilyen nem illik abba a fogalmi konstellációba, amellyel Habermas operál. Tehát a filozófián belüli fogalmi, orientációs és strukturális akadályok is felmerülnek annak az útjában, hogy a hermeneutikai vizsgálódást olyan problémákhoz közelítsük, mint például a demokrácia kérdésköre, melyekről úgy tűnik, hogy a felvilágosodás uralkodó fogalomrendszeréből kinövő kritikai racionalizmus és politikai filozófia illetékességi körébe tartoznak. Nyíró egyfajta „hermeneutikai racionalitás” meglétét is feltételezi. De ez nem választható le a hermeneutika ontológiai igényéről, arról, hogy a megértést és az értelmezést az

emberi lét végbemenési módjának tekinti, s ilyenként a reflexív értelem és ész elé kérdez (vö. 72.). A igazi dialógusban létmegértés, igazság rejlik, s a párbeszédnek révén kiépülő társadalmi kötődések *hermeneutikai közösséggé* is formálódnak (vö. 80.). A „phronészisz” problémaköre felől tekintve a „hermeneutikai racionalitás” etikai-politikai színeze is megmutatkozik (78.), s ez arra ösztönzi a szerzőt, hogy a hermeneutika és demokratizálás viszonyára való tekintettel a gadameri filozófiai hermeneutika irányából a Rorty filozófiai koncepciójára megnyíló perspektívát is számba vegye.

Olay Csaba elgondolása szerint bár a hermeneutika és a politikai filozófia elkülönülő regisztereket képezik a kortárs filozófiai gondolkodásnak, a pluralitás fenomenjének leírása mind a hermeneutikában, mind a politikai filozófiában helyet kap. Ez nem is lehet másként, mivel a hermeneutikai szituációk eltéréséből adódó értelmezés pluralitása megszüntethetetlen, s az értelmezésben a pluralitás és nyitottság szervesen összetartozik (vö. 97.). De a politikában úgyszintén lényegileg benne rejlik a pluralitás, úgy is mint a politikai szereplők mássága, s úgy is mint a politikai tér pluralitása. Hasonlóképpen mind az értelmezéshez, mind a politikai térhez egy sajátos nyilvánosság is hozzátartozik. Nemcsak a politikai tér nyilvános, hanem a szöveg értelme is. Az értelmezés is térszerű, s a folyamatában kibontakozó megértés valami olyasmihöz jelent hozzáférést, ami nem privát jellegű (vö. 103.). Mindazonáltal arra is oda kell figyelnünk, hogy a nyitottság tekintetében értelmezés és politikai cselekvés különbözik is egymástól, hiszen az értelmezés folyamata bármikor felfüggeszthető, a politikai cselekvés síkján viszont cselekvéskényszer érvényesül, azaz adott helyzetben a cselekvés elkerülhetetlen (vö. 108.).

Nemcsak a hermeneutika, hanem a demokrácia mai jelenségei is magukban hordozzák a nyitás lehetőségét, ez esetben a hermeneutika irányába. Losoncz Alpár a fentiekben vázolt gondolatmenetét azzal folytatja, hogy mivel a demokráciában a modern közösség végtelenül „megosztott fenomenként” jelenik meg, a demokrácia olyan helyek együtteseként tárul fel, amelyben

értelemteremtődések és sűrítődések mennek végbe, – Marc Richir szavaival – „kirojtózódnak” az értelemek (163.). A demokráciának tehát szükségképpen van hermeneutikai dimenziója is. Ezt a hatalom és a szabadság *paradoxális együttállása* a demokráciában is alátámasztja. Addig, amíg a demokráciában megmutakozó pozíció függ a hatalmi hálóban elfoglalt helytől, a szabadság heterogén és heteronóm jellegzetességeket is tartalmaz, s ez ellentmond annak a modern ígéretnek, hogy a szabadság oszthatatlan, és arra utal, hogy a szabadság mindig *hermeneutikailag* értelmezendő, különben csupán *a hatalom epifenoméniájának* lenne tekinthető (vö. 164, 165.). Losoncz Alpár kiemeli, hogy megérteni a demokrácia kérdését egyfajta hermeneutikai szükségszerűség. Hiszen a demokrácia nemcsak megoldásokat produkál, ahogy a pozitív értékelői általában tekintik, hanem állandó probléma is, mivel nehezen megoldható ellentmondásokat is magában hordoz, *nem-demokratikus* vonatkozásokkal is mindig kapcsolatban áll (vö. 167.). A demokrácia egyik legnagyobb ellentmondása abban áll, hogy olyan alanyokat is teremthet, amelyek megkérdőjelezzik a létét. Az erőszak is tápláló forrást találhat magában a demokráciában. Ha történelmileg tekintjük, azt látjuk, hogy a demokrácia mindig nem demokratikusan konstituált és sohasem válhat teljessé; a demokrácia működése mindig függ a teljessé váló demokrácia lehetetlenségétől. Tehát számot kell vetni a demokrácia „lehetetlenségi feltételével”, ami folyamatosan értelmezési feladatokat állít elő (165.). Mindehhez az is hozzájárul, hogy bár a demokrácia általános normarendszere kodifikálható, a demokratikus körülmények között végrehajtott cselekvés etikai vetülete sohasem foglalható világosan rögzített normákba. Az etikai döntést „sötétben” kell meghozni, és kockázatos, a következményei beláthatatlanok. Ennélfogva az etikai mozzanat mindig értelmezésre szorul, különös hermeneutikai gyakorlatot igényel (166.), s ez a követelmény szükségképpen közelíti egymáshoz azokat a felfogásokat, amelyek a gyakorlati oldalról világítják meg a demokrácia és a hermeneutikai értelemben vett értelmezés és megértés kérdéseit.

Ezen a ponton most visszatérhetünk Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányához, amelyre már a recenzió első felében is hivatkoztunk. A tanulmány egy alapvető kérdésre keresi a választ: a heideggeri-gadameri hermeneutika és a demokrácia egymást kizáró fogalmak-e? (198.) A demokráciával látszólag szembehelyezkedő heideggeri koncepció elmélyült vizsgálata útján megvalósuló válaszkérés végül is ahhoz az állásponthoz vezet, hogy a demokrácia tényleges gyakorlatához szükségképpen hozzátartozik a gondolkodás demokratikus jellegűvé válása is. E tekintetben a tényleges kérdések úgy tevődnek fel, hogy milyen sajátosságok mentén válik egy gondolkodás demokratikus jellegűvé (198.), illetve miként képes a hermeneutika mint gondolkodásforma demokratikus irányba mutatni. A tanulmány a heideggeri éthosz-fogalom kibontásával és a demokrácia problémáival való összefüggései komplex elemzésével keresi a kérdésekre a választ, rámutatva arra is – éppen a heideggeri filozófia példáján –, hogy miben áll a szerepe a hermeneutikának a filozófiai gondolkodás demokratikus jellegének kialakításában (vö. 199.).

Szándékosan hagytam a végére Fehér M. István kötetnyitó tanulmányában az annak alátámasztására felvázolt érvrendszer bemutatását, hogy két olyan látszólag egymástól távol eső terület, mint a szövegértelmezés, illetve az emberi együttélés hogyan függ össze mégis szükségszerűen egymással. Hiszen mindazok az elgondolások, melyeket ezidáig számba vettünk, voltaképpen az itt megfogalmazódó érveket erősítik. Fehér M. István a lényegi mozzanatra építi az érvelését: e látszólag távol esők között mi más lehetne a tényleges kapcsolat, mint maga a *közösség*. A szövegértelmezők közössége, akik nemcsak egymással, hanem a múlttal is közösséget alkotnak, a Rorty által szorgalmazott tudományos közösség, amely interszubjektíve létrejövő megegyezésen alapul, s végül maga az emberi társadalmi együttélés is egyaránt valamiféle autentikus közösségfogalmat s a közösségi élet ennek megfelelő gyakorlatát feltételezi. Mindaz, amit a hermeneutika a szövegértelmezés kapcsán feltár – a nyitottság, a megengedés, az alázat elve

és gyakorlata, a végesség tudata – túlterjed a szövegértelmezés körén, s az emberi együttélés meghatározott formái felé mutat. Az igazi autentikus közösségnek demokráciakonstituáló jellege van (vö. 23.). Fehér M. István ennek három meghatározó vonását emeli ki. Az egyik az egymás iránti nyitottság, az igazi emberi kötődés alapja, amely hermeneutikai vonatkozásban a hagyomány iránti nyitottsággal egészül ki. A másik a végesség, mivel a végességükre ráébredők képesek igazi közösséget alkotni (vö. 24.). Az emberi végesség az igazi egyenlőség alapja, amit leginkább a „halál demokráciája” (23.) fejez ki. De ugyanakkor a végesség tudatával jár a felismerés, hogy van „rajta kívül” is valami más, ami úgyszintén érvényesíteni próbálja a maga igényeit. S végül a harmadik, ami az előző kettőből is következik: az életformák sokszínűségének és egymással felcserélhetetlen, egymásra redukálhatatlan pluralitásának a fel- és elismerése (vö. 24.). E vonások mentén tárul fel a hermeneutikai szemlélet és beállítódás tényleges demokratizmus, amelyben együtt van az emberi, társadalmi egyenlőség, sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik máságának elismerése, érvényre juttatása, dogmák, doktrínák, mindenfajta fanatizmus, aszkétizmus elutasítása (vö. 26.). Ez a demokratizmus egyaránt jellemzi a szövegértelmezés gyakorlatát, az igazság és az igazságosság érvényre juttatását, az emberi egyetértés és megegyezés megvalósulását. Ténylegesen nem eljutunk a szövegértelmezéstől a

társadalmi együttélésig, hanem a szövegértelmezésben *már eleve benne rejlik* a társadalmi együttélés (35.), s ennek megértése alapján látható be az is, hogy az interpretáció elmélete nem egyszerűen csak elmélet, hanem a praxist szolgálja és mozdítja elő (vö. 40.). Olyan belátás ez, amelynek horizontjában a saját életünk számára is feltárul a hermeneutikai beállítódás applikatív jellege, úgy, ahogyan azt a tanulmány szerzője is megfogalmazta a maga számára a mottóként kiemelt gondolatban: a demokrácia mélyebb értelme szerint az életünket és a világunkat megformáló képzés és kultúra; a demokratává válás igénye egyúttal feladat is, amely mindannyiunkat érint, és tanulással jár együtt. A hermeneutika nem alkot elméleteket a demokráciáról és nem gyárt recepteket annak gyakorlásáról, miközben a hermeneutikai szemlélet és beállítódás gyakorlása – kiiktathatatlan demokratikus jellege folytán – éppen a demokrácia kultúrájának az elsajátítására tanít.

Az ismertettekén kívül a kötetben még helyet kaptak Jani Anna *Mit-dasein: A mű dologisága és a történeti ittlét igazsága* valamint Veres Ildikó *A hiány és a titok, a deficiencia és az itt-lét halandó történetiségének egzisztenciális ontologikuma – Király V. István a „gondolkodás dolgaival foglalkozó szerző”* című tanulmányai amelyek bár távolabbról kapcsolódnak az elemzett problémához, fontos szempontokat és adalékokat nyújthatnak az olvasó számára különféle részletkérdések tisztázása során.

Veress Károly

Contents

Tamás Ullmann: Orality, Literacy, Philosophy	1
Levente Papp: Affective Mind	11
Miklós Nyíró: Hermeneutics as Paradigm-Change in Social Critique	24
Gizella Horváth: Jacques Rancière and the Politics of Aesthetics	40
Veronika Darida: Giorgio Agamben and the Destruction of Aesthetics	56
Éva Incze: The Bending of Buildings	66
Pál Petki: Freedom as the Weakening of the Structure of Being	72
Botond Bakcsi: On Thinkability of Violence from the Perspective of Politics	81
Sándor Laczkó: Lying and Politics	89
János I. Tóth: Sustainability and Population: Globalism or Localisms	97
Attila Kovács: Total Consumption and Value Consciousness in the Maze of Happiness	108
Károly Veress: The Philosophical Actuality of the Application	115

Workshop

Alpár Gergely P.: A Remark about the Analysis of the Assertion	125
Erika Fám: Repetition. Image. Iconic Difference	135
Orsolya Diószegi: Temporality in Hong Kong Cinematography. Wong Kar Wai	144
Erzsébet Kerekes: <i>The Giving Tree</i> . Philosophy for Children Activities in Cluj	152

Review

Csanád Száva: From Facts to Worlds	160
Péter Molnár: Sensual Ideas in the 20th Century Cinematography	161
Erzsébet Kerekes: Who is the Hungarian Philosopher	165
Rebeka Incze E.: On Communication – in a Different Way	168
Szilárd Zoltán Ilyés: Identity Politics and/or Political Community	170
Botond Szilágyi: What is Spoken Around the Unspeakable	173
Adél Máté: Uniquenesses and Chances in the World that We Create	175
Márk Láng: „In the Rabbit’s Hole”	178
Botond Bakcsi: The Dialectics of Remembering and Forgetting	181
Zoltán Ákos Plesek: The Actuality and the Development of a Psycho-therapeutic School	185
Csilla Vincze: In the Allurement of the Meaning	190
Károly Veress: The Democratism of Hermeneutics	193

Cuprins

Ulmann Tamás Oralitate, scriitură, filozofie	1
Papp Levente: Minte afectivă.....	11
Nyíró Miklós: Hermeneutica ca schimb de paradigmă în critica socială	24
Horváth Gizella: Jacques Rancière și politica esteticii	40
Darida Veronika: Giorgio Agamben și destrucția esteticii.....	56
Incze Éva: Înclinarea clădirilor	66
Petki Pál. Libertatea ca slăbire a structurii ființei	72
Bakcsi Botond: Despre violență sub aspectul politicii	81
Laczkó Sándor: Minciune și politică	89
Tóth I. János: Sustenabilitatea și tendințele demografice: abordare globalistă sau localistă	97
Kovács Attila: Consumul total și conștiința valorii în labirintul fericirii.....	108
Veress Károly: Actualitatea filosofică a aplicării	115

Atelier

Gergely P. Alpár: O remarcă asupra analizei actului ilocuționar al aserțiunii	125
Fám Erika: Repetiție. Imagine. Diferență iconică	135
Diószegi Orsolya: Temporalitate în cinematografia din Hongkong. Wong Kar Wai	144
Kerekes Erzsébet: Copacul darnic. Activități de filozofie pentru copii la Cluj	152

Recenzii

Száva Csanád: De la fapte la scheme de lume	160
Molnár Péter: Idei senzoriale în lumea filmului din secolul 20	161
Kerekes Erzsébet: Pe cine îl considerăm filozof maghiar.....	165
Incze E. Rebeka: Despre comunicare – altfel	168
Ilyés Szilárd Zoltán: Politici identitare și/sau comunitate politică	170
Szilágyi Botond: Rostiri în jurul inefabilului.....	173
Máté Adél: Singularități și fenomene întâmplătoare în lumea noastră	175
Láng Márk: „În viziunea iepurașului”	178
Bakcsi Botond: Dialectica amintirii și a uitării.....	181
Plesek Zoltán Ákos: Actualitatea și dezvoltarea unei școli psiho-terapeutice	185
Vincze Csilla: În sfera de atracție a problemei sensului	190
Veress Károly: Caracterul democratic al hermeneuticii.....	193

Tartalom

Ullmann Tamás: Szóbeliség, írásbeliség és filozófia	1
Papp Levente: Affektív elmék.....	11
Nyíró Miklós: Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás	24
Horváth Gizella: Jacques Rancière és az esztétika politikája	40
Darida Veronika: Giorgio Agamben és az esztétika destrukciója	56
Incze Éva: Az épületek elhajlása.....	66
Petki Pál: A szabadság mint a lét struktúrájának meggyengítése	72
Bakcsi Botond: Az erőszak politikai elgondolhatóságáról. Támpontok egy hipotézishez	81
Laczkó Sándor: Hazugság és politika	89
Tóth I. János: Fenntarthatóság és népesedés: globalizmus vagy lokalizmus.....	97
Kovács Attila: Totális fogyasztás és értéktudat a boldogság labirintusában.....	108
Veress Károly: Az alkalmazás filozófiai aktualitása	115

Műhely

Gergely P. Alpár: Megjegyzés az asszerció illokúciós aktusának elemzéséhez	125
Fám Erika: Ismétlés. Kép. Képi differencia.....	135
Diószegi Orsolya: Időiség a hongkongi filmművészetben. Wong Kar Wai.....	144
Kerekes Erzsébet: <i>Az adakozó fa</i> . Gyermekfilozófiai foglalkozások Kolozsváron.....	152

Szemle

Száva Csanád: Tényektől világokig.....	160
Molnár Péter: Érzéki ideák a huszadik századi filmben	161
Kerekes Erzsébet: Ki a magyar filozófus?	165
Incze E. Rebeka: A kommunikációról – másként	168
Ilyés Szilárd Zoltán: Identitáspolitikák és/vagy politikai közösség.....	170
Szilágyi Botond: A kimondhatatlan körül kimondottak.....	173
Máté Adél: Egyediségek és véletlenek a magunk teremtette világban	175
Láng Márk: „... a Nyuszi barlangjában”	178
Bakcsi Botond: Emlékezet és felejtés dialektikája	181
Plesek Zoltán Ákos: Egy pszichoterápiás iskola aktualitása és fejlődése.....	185
Vincze Csilla: Az értelemkérdés vonzásában	190
Veress Károly: A hermeneutika demokratizmusa	193

