

# XII

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



BOROS GÁBOR  
CSEPELI GYÖRGY  
DEMÉNY PÉTER  
DEMETER TAMÁS  
HORKAY HÖRCHER  
FERENC  
KIS CYNTHIA  
KORPA TAMÁS  
KOVÁCS LEHEL  
LAKATOS ARTUR  
LÁNCZI ANDRÁS  
PAVLOVITS TAMÁS  
SCHMAL DÁNIEL  
SÍPOS LÁSZLÓ  
SZALAI MIKLÓS  
SZÉCSI GÁBOR  
VERES OTILIA  
WINDHAGER ÁKOS

# 5

FILOZÓFUSVITÁK

III. FOLYAM  
**2021.**  
MÁJUS

# XXK

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXXII/5. • 2021. MÁJUS

### TARTALOM

HORKAY HÖRCHER FERENC • Dialógus és vita a nyugati filozófiában. Töredékes feljegyzések .....	3
LÁNCZI ANDRÁS • A filozófiai vita természetrajza. Leo Strauss és Kojève vitája a zsarnokságról és filozófiáról .....	13
PAVLOVITS TAMÁS • Vita a végtelenről .....	22
SCHMAL DÁNIEL • Hazugság, kétszínűség és kétértelműség a kora újkorban. Megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanához .....	31
BOROS GÁBOR • Kontrasztok filozófusnégyesre. Dilthey, Husserl, Heidegger – Georg Misch szemüvegén át .....	45
KORPA TAMÁS • A bizonyosság óhajtása, Második hold, Isus és Lazár útja a December Huszonnegyedike Sugárúton, Visszahozza Neked (versek) ....	55
CSEPELI GYÖRGY • A Semmi helytartói. Dosztojevszkij üzenete a mának ..	58
SZALAI MIKLÓS • Isten, a rossz és a fény természete. Szkeptikus teizmus és abduktív érvek .....	63
DEMETER TAMÁS • A magyar tudásszociológia-vita .....	75
WINDHAGER ÁKOS • Ifjúság, identitás, invenció. A magyar zenei élet feszült nemzedékváltása 1925-ben .....	83
■ MŰHELY	
SZÉCSI GÁBOR • Narratíva és mediatizáció .....	95





## ■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • A vallomás székesegyháza ( <i>Sasszé</i> ) . . . . .	107
VERES OTTILIA • Lesz még nyár . . . . .	109
SÍPOS LÁSZLÓ • A klímakatasztrófa előszobájában . . . . .	112
KIS CYNTHIA • Nagyszében és polgárai a 16. században . . . . .	115
LAKATOS ARTUR • Dokumentumkötet a Károlyi-kormány nemzetiségi minisztériumának irataiból . . . . .	120
■ ABSTRACTS . . . . .	124

## ■ KÉP

KOVÁCS LEHEL



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem) ■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), KESZEG ANNA (társadalomtudományok), RIGÁN LÓRÁND (filozófia, a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT, Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS, POMOGÁTS BÉLA, ROMSICS IGNÁC, TÁNCZOS VILMOS, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség.

A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága, a Nemzeti Kulturális Alap, a Bethlen Gábor Alap, a bukaresti Művelődési Minisztérium, a Kolozs Megyei Tanács és az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural Foundation for Transylvania

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; 0742-061-613; ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: [www.korunk.org](http://www.korunk.org); <http://epa.oszk.hu/00400/00458>; e-mail: [korunk@gmail.com](mailto:korunk@gmail.com)

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 100 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 06-303-539-724, illetve e-mailen: [erno.toth.deb@gmail.com](mailto:erno.toth.deb@gmail.com)

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

HORKAY HÖRCHER FERENC

# DIALÓGUS ÉS VITA A NYUGATI FILOZÓFIÁBAN

Töredékes feljegyzések

## Előszó

■ Kezdjük a végén: a filozófiai vita végpontja a legendás jelenet, amelyben Wittgenstein egy piszkavassal hadonászva bizonygatta igazát, s vont a kétségbe Popper igazságát. A vita nyilvánvalóan holtpontra jutott, amikor Popper rávilágított, hogy Wittgenstein lényegében egy piszkavassal fenyegeti, s amikor Wittgenstein ezt hallva lecsapta a piszkavasat, és elviharzott. A filozófiai vita e példa szerint bizony könnyen holtpontra tud jutni. „Ahol valóban két olyan alapelv találkozik, amelyek nem békíthetők meg egymással, ott mindegyik örültnek és eretneknek nyilvánítja a másikat.”<sup>1</sup> De vajon mi adja a vita (és fenntarthatóságának) jelentőségét a filozófiában?

## A dialógus szókratikus hagyománya

■ A dialógus és a dialektika fogalma egy tőre vezethető vissza. A közös szótő: a beszélgetés.<sup>2</sup> A filozófiai dialógus fogalmát a hagyomány Platónhoz köti. Platón párbeszédese, dramatizált írásainak hőse Szókratész, Platón mestere, akinek ismert „bábáskodó” módszere az, hogy beszélgetést provokál másokkal – általában egyszerre több emberrel, akár egy kis csoporttal –, s a dialóguson keresztül próbálja ráébreszteni hallgatóit filozófiai vélekedéseik tévedéseire. Ebben az értelemben a nyugati filozófia születése pillanatában: közösségi cselekmény, nyilvános aktus, együtt létrehozott mű. Ám jól érzé-



Vajon szükségszerű kimenetele-e a filozófiai dialógusnak ez az egyensúlyvesztés, a kommunikáció félresiklása? S ennyiben helyes-e azoknak a döntése, akik föladják a törekvést a beszélgetésen keresztül végrehajtott filozofálásra, s áttérnek a magánbeszédre?

kelhető, hogy ezek a szókratészi beszélgetések nem igazán kiegyensúlyozottak, sőt olykor nem is feltétlenül alkalmi jellegűek. Szókratész többet tud, s beszélgetőpartnerei ebben az értelemben ki vannak szolgáltatva neki. Elég az elcsépeletmondásra utalnunk: a tudás – hatalom. Mondjuk ki: a szókratészi–platóni dialógus távol áll mind Habermas, mind pedig Gadamer idealizált beszélgetésétől, mely egyenlő partnerek között, méltányos módon és kiegyensúlyozottan zajlik. Szókratész ravaszul megfogalmazott kérdései valójában provokációk, kísértések, feldobott labdák, melyeket – beszélgetőtársai így hiszik – könnyű lecsapni. Persze tévednek, csapdába esnek. Tévedésüknek pedig súlyos következményei lesznek: a beszélgetőtársakat komfortzónájukból tudja kimozdítani a filozófus. Mivel ezt nehezen viselik el, a pórul járt beszélgetőtársak zokon veszik a beszélgetést. Mi több, végül összefognak a filozófus ellen. Szókratész tudatában van annak, hogy ellene fordultak: „híresztelik felőlem [...], hogy fölöttébb kellemetlen alak vagyok, és zavarba hozom az embereket.”<sup>3</sup> De nem változtat stratégiáján, s bűnbakká válva bűnhődnie kell. Egy csakugyan aránytalan beszélgetést, egy pert követően életével kell fizetnie azért, hogy polgártársait provokálni merte. Ez a beszélgetés két szinten, két értelemben is aránytalan: filozófiai értelemben Szókratész erkölcsi és intellektuális fölénye is bebizonyosodik, de vádlói a városállam politikai tekintélyével képesek őt ítéletük révén életétől megfosztani.

Vajon szükségszerű kimenetele-e a filozófiai dialógusnak ez az egyensúlyvesztés, a kommunikáció félresiklása? S ennyiben helyes-e azoknak a döntése, akik földadják a törekvést a beszélgetésen keresztül végrehajtott filozofálásra, s átérnek a magánbeszédre?

Magánbeszéd: ez a 19. században született magyar kifejezés utalni tud arra a tényre, hogy az értekező próza műfajában megszűnik a filozófia közösségi művelése. Nyilvánvaló, hogy az első törés a közösségi és a magánbeszédként értett filozófia között az írásba foglalás művelete. A szóbeliség feltételezi legalább két beszélgetőpartner jelenlétét, míg az írott forma szükségszerűen „magános” műfaj – gondoljunk a középkori kódexmásoló szerzetesre. A kérdések és válaszok szóban pergőtűzet jelentenek – a leírás lassú és munkás művelet. Persze a gondolkodást is átalakítja a lejegyzés művelete. Több idő marad átgondolni a mondandót, nem kell rögtönözni. Talán elmélyültebbé válhat a gondolat. A kérdés azonban az, hogy nem marad-e írott formában is szükségszerű tartozéka a filozófiai beszédnek a kérdés és a válasz logikája, az a dialektikus logika, amely a filozófiai dialógust is mozgatja. Ha másként nem, olyan *soliloquy* formájában, mint amelyet az írott beszélgetés kora modern művésze, Lord Shaftesbury alkotott.

De ne szaladjunk előre. Szókratész beszélgetéseit tanítványai, elsősorban Platón és Xenophón írásaiból ismerjük. Vagyis már ekkor kialakult a filozófiában egy mester-tanítványi viszony, amely viszont feltételezte az iskolát mint filozófiai közösséget. Gondoljunk a platóni Akadémiára vagy Arisztotelész saját iskolájára, a Lúkeionra, amely már gazdag könyvtárral is rendelkezett, amelyben tanulmányozni lehetett korábbi gondolkodók munkásságát. De lényeges: a filozófia művelése továbbra is nyilvános fórumokon, iskolákban zajlott. Egy filozófiai álláspont melletti döntés egy életformához, egy közösséghez való csatlakozást is jelentett, legalábbis így értelmezi az antik görög filozófia interperszonális viszonyrendszerét Pierre Hadot.<sup>4</sup> Ebben az értelemben a filozófia „közös munka és igazi életközösség” volt.<sup>5</sup> Csak azok a gondolatok, amelyek „az eleven tanítás közben elhangzó, a megértés kedvéért való beszélgetésekben” születtek, azok tűntek képesnek arra, hogy az igazságot megközelítsék.<sup>6</sup>

■ Most idézzük fel, mit is jelentett a dialógus egy sajátos válfaja, a vita fogalma az antik görög filozófiai hagyományban! Platónnak összetett viszonya lehetett mesteréhez, Szókratészhez. Am e viszonyt nem tette kifejezetté, abban az értelemben, hogy magát soha nem szerepeltette az általa írt, Szókratészt középpontba helyező dialógusokban. Kétségtelenül a hatása alatt állt, hisz különben nem lett volna egyetlen főhőse épp Szókratész, de e hatás természetéről nincsenek pontos ismereteink. Arisztotelésznek Platónhoz fűződő viszonya már valamivel jobban okadatolt, de e tekintetben is sok a bizonytalanság, hiszen nem állnak rendelkezésünkre olyan szövegek, s amennyire tudom, a hagyomány sem említ olyanokat, amelyekben Platón és Arisztotelész csakugyan szóba elegyedett volna egymással. Nem maradt ránk sem beszélgetés, sem dialógus, sem vita, sem levelezés kettejük részvételével. Ezért csak annyit tudunk mondani, hogy Szókratész mestere volt Platónnak, aki viszont Arisztotelész mestere volt. Mégis hajlunk rá, hogy úgy értsük, dialógusaiban Platón Szókratészt faggatta, és Arisztotelész is folyamatos dialógusban állt Platónnal, anélkül, hogy a másik ténylegesen meg tudott volna nyilvánulni.

Azt viszont nagyon is jól tudjuk, hogy Platón igen éles vitákat folytatott, többek között a szofistákkal, a rétorokkal és a költőkkel. Az *Államban* ő maga vallja be: „a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyban vannak egymással”.<sup>7</sup> Ugyanígy viaskodik Platón a retorika szellemiségével. Ezekben a vitákban azonban nem pusztán tényleges személyekkel kerül kapcsolatba Platón, hanem lényegében „átfogó vilásképekkel” harcol.<sup>8</sup> A rétorok és a költők beszédmódjai ugyanis olyanfajta világviszonyulásokról árulkodtak, amelyek nem tűntek összeegyeztethetőnek Platón igazságközpontú filozófiafogalmával. A rétorok nyilvánvalóan a meggyőzést helyezték az előtérbe, ami őket jobban érdekelte az igazságnál is, míg a költők számára az volt fontos, amit ma esztétikai minőségnek neveznénk. Platón vitája ebben az értelemben vilásképek küzdelme volt.

A vitának a küzdelemhez, harchoz kapcsolódó mellékjelentése elég világos. Amilyen jók voltak a görögök a háborúskodásban – lásd erről Homérosz eposzainak beszámolóit –, olyan harcosok voltak vitakultúrájukban. Ha a filozófusok és egyéb intellektuális „hivatások” csoportokba verődve alakították ki saját álláspontjukat, s próbáltak teret foglalni a nyilvánosság fórumain, értelemszerű, hogy köztük versengés alakult ki. Bár a filozófia saját meghatározása szerint az igazság megragadására és kimondására törekedett, a filozófiai siker látható jele a városállam keretei között is az elfogadottság volt. Ezért a versengő alternatívák semlegesítése a filozófus számára is kulcskérdés volt, még akkor is, ha egyébként épp a *bios theoretikosz*, vagyis az elméletnek szentelt életet választotta.

Ebben az értelemben persze a görög filozófia története maga is frakciók, ez esetben iskolák közötti vita, küzdelem volt. A püthagoreusok és a sztoikusok, a platonisták és a szkeptikusok, az epikureusok és a cinikusok más-más életforma, más-más világlátás mellett kötelezték el magukat. Az iskolákba rendeződés eleve magával hozta, hogy az iskolák között is intellektuális versengés alakuljon ki a befolyásszerzés és a hatásgyakorlás céljával. A véleményvezérek tehát nemcsak saját népszerűségüket kívánták kivívni, hanem közösségüket is szolgálták ebben a rivalizálásban. Persze a tanítványok is sok esetben folytatták mestereik vitáit, s így a szembenállásoknak is történetük, hagyományuk keletkezett. Ezt a

## A filozófiai vita és a görög demokrácia

■ Szókratész viszonya dialógusbéli beszélgetőtársaihoz, Platón viszonya a rétorokhoz és a költőkhöz nagyon látványosan képezte le azt a viszonyrendszert, amely az athéni városállamot politikai értelemben jellemezte. Szókratész nem véletlenül jelent meg gyakorta az agorán, ez a helyszín ugyanis épp az olyan beszélgetésekre, vitákra szolgált, amelyeket ő szokott kezdeményezni. Az agora, mint köztudott, piactér és ugyanakkor szentélykörzet, megszentelt terület is volt. Egyben a város politikai életének középpontja, ahol a polgárok megvitatták az aktuálpolitikai kérdéseket. Richard Sennett érdekesen ír a demokrácia tereiről.<sup>9</sup> A népgyűlések helyszíne a Pnükön található amfiteátrum volt – s ez rögtön összeköti képzeletünkben a közéleti vitát a színházzal. Ezen a vitahelyszínen vagy ötezer ember játszotta azt a szerepet, amit Platón szókratikus dialógusaiban mindössze néhány társszereplő: ők voltak a viták hallgatói, egyes esetekben címzettjei is. A népgyűlés mellett az agora szolgált az eltérő nézetek, vélemények, politikai felfogások ütköztetésére. Nagy, nyílt tér, amelyet számos épület ölelt körül, a város központjában: templomok és az oszlopsoros, fedett folyosókkal rendelkező vásáracsarnokok.

Az e helyszíneken folyó vita nem viszályt szült, mert (elvileg) soha nem a részérdeket szolgálta, hanem a közjó ügyét. Ahogy a formális népgyűlésen vagy a különböző bírói fórumokon, a polgár az agorán is szabadon, bár informálisan vitatta meg a város ügyeit – persze az elfogadott törvények (a nomosz inkább jogszokást jelöl) keretei között. Az agorán rendszeresen kibontakozó viták jelentőségét az adta, hogy a polgárok megérthették, hogy ugyanazon ügyről sokféle, egyaránt legitim módon lehet gondolkozni, s hogy ezekkel a nézetkülönbségekkel együtt lehet élni. Ahogy Sennett fogalmaz: „A főtér felkészíti az embereket a vitára; a színház vizuálisan fegyelmezi a vitaközösséget.”<sup>10</sup>

Azok, akik leghatékonyabban tudták a közösséget meggyőzni, kiemelt szerepre tettek szert. Gondoljunk Periklészre: azáltal, hogy személyes karizmájával képes volt a meghatározó többséget maga mögé állítani, kiemelkedett kortársai közül, s aktív szerepvállalása idején meghatározta Athén életét. Ebben az értelemben valami hasonlóra vállalkozott a filozófus mint a politikai vezető: érveket meggyőzni, maga mellé állítani a hallgatóságát s így gyakorolni kivételes befolyást arra a szellemi közegre, amelyben tevékenykedett. Platónnak láthatólag fejtörést okozott, hogy a retorika és a költészet meggyőző ereje olykor sokszorta nagyobb, mint a racionális érveké és a logikáé. Másfelől érdemes azt is végiggondolnunk, hogy míg a politikai vezető tekintélyét sok tekintetben épp hivatala, hatalma adja, a szellemi vezér ilyesmivel (ebben a korban) nem rendelkezett, mindaddig, amíg nem sikerült kivívnia hallgatósága elismerését. Persze az iskolaalapítást lehet intézményalapításként is tekinteni, s ezzel a szellemi befolyásnyerés rögtön „politikai” kérdéssé válik, amennyiben egy közösség életét meghatározza. De vajon miben áll a filozófia igazi befolyása, amiért érdemes lenne vitatkozni és küzdeni? A szellemi befolyást már e korban is úgy kellett tekinteni, mint a kulturális mémek továbbadására vonatkozó igyekezetet? De vajon az athéni polgár képes volt-e oly módon követni a filozófiai vitákat, mint a politikai vagy a jogi vitákat? Más szóval: kikből állt Platón küzdelmei-

nek igazi közönsége: a kortársi közösség vagy a filozófiai utókor tagjai voltak-e többségben köztük?

## A filozófiai gondolkodás kontroverziális szerkezete

■ De nem csupán a közösségi elismerés mozgatója Platón vitafofalmát, ahogy nem a népszerűség volt a célja Szókratésznek sem – úgy tűnik, még a politikai filozófiában sem. Valószínűbbnek tűnik az a feltételezés a dialógusra és a vitára való nyitottságukra vonatkozólag, hogy a filozófiai problémák természete készítette őket dialógusra. A filozófiai kérdésekkel való szembesülés ugyanis szűkszerűen a kérdés és válasz logikájára épül. Másképpen a megkülönböztetésre, a választásra. Megint másképpen, a dialektikára. Xenophón utal arra a *Memorabiliában*, hogy Szókratész hogyan jellemezte a „beszélgetés művészetét”: „a kérdés és a válaszadás neve onnan ered, hogy a beszélgetésre összegyűltek közösen meghányva-vetve választják szét fajtánként a dolgokat... ettől válnak a férfiak kiválónak, a vezetésre legméltóbbak és a legkiválóbb vitapartnerre”.<sup>11</sup> Csakugyan ma is azt gondoljuk, a dolgok ilyenén szétválogatása jóra és rosszra, igazra és hamisra, szépre és csúfra a filozófiai gondolkodás feladata. Márpedig egy dolog megítélésében a pró és a kontra érvek ütköztetése igazít el. Az egymással ütköző érvek szembesítése nem más, mint belső dialógus, esetleg bennünk zajló vita. Ahogy a Vendég fogalmaz *A szofistában*: „Nemde a gondolat és a beszéd azonos; csak hogy az egyik a léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése: s ez az, amit gondolkodásnak nevezünk.”<sup>12</sup>

A platóni dialógus egy kiinduló állítástól vezet el gyakran igencsak tekervényes, ágas-bogas úton, útvesztőkön keresztül valamifajta következtetésig. Ugyanígy vezet el bennünket a filozófiai gondolkodás folyamata egy dilemmától valamely belátásig. Ahogy Szókratész is eldöntendő kérdések egymásra épülő során át vezette el beszélgetőtársait (és bennünket, olvasókat is) a megalapozatlan vélekedések ellentmondásainak belátásáig, ugyanezt végzi el a filozófiai gondolkodás a belső monológ révén, a nyugati filozófiai gondolkodás önképe szerint.

A platóni dialektika feladata, hogy a dialógus szereplői és az olvasók is képessé váljanak a gondolatok adok-kapokja révén valamely irányba elmozdulni, sőt valamely irányba haladni is. Platón külsővé tette azt, ami a gondolkodó ember tudatában lezajlik, s ennek révén vezette rá olvasóit saját gondolkodásuk felülvizsgálatára, álláspontjuk belső megkérdőjelezésére, s ezáltal érte el gondolkodásuk kifinomultabbá válását. Ennek fontos feltétele volt, hogy Szókratész képes legyen fenntartani a beszélgetést. El kellett kerülnie, hogy a beszélgetőpartnerek ellene vagy egymás ellen forduljanak, hogy az eszmecsere megszakadjon. Ugyanígy: az emberi belsőben zajló fiktív beszélgetésnek sem szabad megakadnia, lefagynia, s nem szabad olyan belső ellentétnek támadnia, amely megakadályozza a továbblépést, a gondolatmenet folytatását. A filozófiai gondolkodás kontroverziális szerkezete nem vezethet a gondolkodó belső megosztottságához, az érvek oda-vissza játéka nem vezethet végtelen regresszushoz. A Platón szerint kívánatos dialektika lényege, hogy a kérdés és a válasz logikailag egymásba kapcsolódjon, egymásra épüljön, a gondolkodás ne váljon egy helyben toporgóvá. A gondolkodás mint belső dialógus addig tekinthető eredményesnek, amíg a kérdés és a válasz nem egymást kioltó, hanem egymással együttműködő.



## A középkori egyetem vitakultúrája

■ A középkori egyetem sokat tanult az antik görög filozófiai iskolák tanítási módszeréből, hiszen már a rómaiak is a görögöket tekintették a filozófia mestereinek. Ugyanakkor a középkori egyetem alapvetően a keresztény vallás képzés-eszményén alapult, s mint ilyen az egyházi klérus hagyományos képzésére épült rá. Elsődleges célja a teológia, a jog és az orvostudomány oktatása volt.<sup>13</sup> A filozófiai oktatás csak később vált meghatározó elemévé, ám ekkor a tudományok egészére felkészítő, általános *studium*ként szerepelt.

A középkori filozófia a gondolkodás módszerességére tanított, ez volt a skolasztika. A módszer alapját az arisztotelianus dialektika adta. Ennek oktatási szempontból legfontosabb eleme a *quaestiones disputatae*, a témák megvitatása. Ahogy azt Szent Tamás *Summája* is megőrizte, a filozófia hagyományos témáit részkérdésekre osztották, s az azokkal kapcsolatos állításokat tették vita tárgyává a középkori skolasztika mesterei. Egy-egy részkérdés kibontása során először az ellenérveket vették sorra, majd a mellette szóló érvek következtek, végül a professzor saját álláspontja s az azokból levonható további következtetések jöttek. E megoldás alapját az a vélelem adta, hogy a gondolkodási folyamat rekonstrukciója révén a filozófia könnyebben taníthatóvá válik.

De a középkori akadémiai kultúrában a disputa, a tudományos és filozófiai álláspontok ütköztetése a színpadon is megjelent, más szóval megtestesült. Arra dramatizált eseményre, amelyet az egyetemi disputáció jelentett, a pedagógiai szakirodalom Raffaello két freskóját hozza például, a *Stanza della Segnatura* eredetileg könyvtár céljára épülő terméből. Az egyik a filozófiát ábrázolja, s hagyományos címe *Az athéni iskola*. Két főalakja pedig vélhetően Platon és Arisztotelész, akik egymással vitatkozva közelítenek a néző felé. A másik kép a teológia megjelenítésére szolgál, s ennek már a címe is *Disputa*, a keresztény vallás (másként az Oltáriszentség) diadala. A két képet így jellemzi a neveléstörténész: „E képeken ott állanak a tudomány nagy mesterei: Plato és Aristoteles, s amit ábrázolnak, az az egyetemnek és az atheni iskolának is a legfőbb módszere: a disputa.”<sup>14</sup>

A középkori egyetemeken a vita egyfajta per formáját öltötte: az egyik tudós megfogalmazott egy tézist, s szembenézett egy vagy több opponens, ellenfél ellenvéleményével, majd igyekezett megválaszolni azok ellenvetéseit. A vita általában az egyetem, sőt sokszor a város nyilvánossága előtt zajlott, s tekintélyes tudósok voltak a bírái a tudományos „eszmecserének”, intellektuális lovagi tornának. Bár a vita sokszor vált hevesse és indulatosá, a dramatizált ütközet elképzelésének az a meggyőződés volt az alapja, hogy az igazság az érvek összecsapásából derülhet ki. Bár az ütközetben legtöbbször volt győztes és vesztes is, hiszen az igazság a kor meggyőződése szerint egy és oszthatatlan volt, a végső győztes mindig az iskola maradt, amelynek hírnevét öregbíti, ha falai között jeles tudósok mérték össze tudásukat. Másrészt a korabeli tudományos eszmény is így erősödött, e szerint ugyanis a tudósok vitáin keresztül vezette a tudomány a hallgatóságot közelebb az igazsághoz és azon keresztül Istenhez. A hit és a tudás ugyanis nem egymás ellentétei voltak, hanem egymás támogatói.<sup>15</sup>

## A kora modern városállamok retorikai kultúrája

■ A Platon által támadott retorika tudománya is tovább élt a keresztény korszakban is. Sőt újabb virágkora jött el a reneszánsz Itália városállamaiban. A város-

állam sok tekintetben hasonló volt az antik görög poliszhoz és a republikánus Rómához. Az olaszok körében az erénypolitikát pártfogoló humanizmus tette ismét nélkülözhetetlenné a nyilvános beszéd azon művészetét, amelyet Európa megörökölt a görög városállamoktól. A kialakuló retorikai kultúra nem nagy filozófiai teljesítményeket hozott, hanem egy olyan virágzó közösségi életet és kultúrát, amelynek része volt egyfelől a reálpolitika brutális érvényesítése, másfelől azonban igencsak árnyalt és szofisztikált módszereket hozott a polgárok tevékeny politikai részvételének támogatására. A humanisták ennyiben nem egyszerű szofisták voltak, akik egy szűk oligarchikus vezetés érdekeinek alátámasztására dolgoztak ki politikai ideológiát, hanem olyan politikai reformerek, akik valóban a közjó érdekében javasoltak reformokat, és a vezetőkkel kapcsolatosan igencsak határozott morális követelményeket fogalmaztak meg.

A humanisták által kidolgozott politikai és nevelési program átfogó bemutatását James Hankinsnek köszönhetjük, aki *Virtue Politics* című nagy művében egyszerre részletező és összefoglaló narratívát alkotott a korszakról és gondolkodásmódjáról.<sup>16</sup> Nem feladatunk itt kifejteni, hogyan árnyalja a kortárs republikanizmus Skinner és Pettit által képviselt változatát Hankins történeti rekonstrukciója. Számunkra az az érdekes, hogy miként jelenik meg a közéleti vita ebben az urbánus politikai környezetben, és milyen filozófiai argumentációra támaszkodik.

Hankins érvelése szerint a Coluccio Salutati és tanítványa, Leonardo Bruni tanult humanista firenzei jegyzők által kidolgozott elképzelés lényege az volt, hogy egy politikai közösség (amit ők az antik római hagyományoknak megfelelően *respublicának* neveztek) akkor tud virágzó módon működni, ha polgárai minden tőlük telhetőt megtesznek a közjó érdekében. A Petrarccal élénk levelezésben álló Salutati éppúgy megvolt győződve a humanista kultúra emberformáló hatásáról, mint tanítványa, a már görögül is tanult Bruni, akinek a korszak Arisztotelész *Politikájának* legnépszerűbb fordítását is köszönhette. Mindketten úgy látták, hogy városuk virágzását akkor szolgálják leghatékonyabban, ha biztosítják azt, hogy a kultúra elvégezhesse karakterformáló hivatását. Csakúgy, mint római hősük, Cicero, ők is úgy látták, hogy kötelességük politikai tapasztalataik írásos terjesztése, és ezzel hozzájárultak egy olyan nyilvános diskurzus kialakulásához, amely a jó kormányzás feltételeiről folyt. Ez azért nem okozott számukra gondot, mert már a város ügyeinek szóbeli és írásbeli intézése során is számos esetben kellett vitában megvédeniük álláspontjukat, s így gazdag érvelési arzenállal rendelkeztek. A humanisták széles körű levelezést folytattak egymással, s baráti beszélgetéseken vitatták meg az őket foglalkoztató filozófiai, esztétikai, politikai és morális kérdéseket. Készek voltak az éles közéleti vitákra is, mivel úgy tartották, viták révén tisztázhatók a vitatott kérdések. Ráadásul az érvek ütköztetése, a vélemények és eszmék cseréje révén a mindnyájunkban bennünk rejlő társulási hajlam csiszoltabbá tehető, s így, ahogy azt a sienai Francesco Patrizi kifejtette, a műveltség és a lelki kifinomultság révén a természetes társiaság egyenesen a *humanitas* erényévé válhat.<sup>17</sup>

Am az erénypolitika fontos feltétele az, hogy – amint Cicero kívánta – konszenzus legyen a város ügyeit intézők között az alapvető kérdéseket illetően. Csak ez fogja lehetővé tenni a tudatos engedelmességet és az erőszakmentes kormányzást. Cicero például *A feltalálásról* írt munkájában írt arról, hogy a szónok képes rávenni az erős embert arra, hogy alávesse magát az igazságosság elveinek, s elfogadja a közjó érvényesülését. Ennyiben a nyilvános vita a közmeg-

egyezés feltételeként jelent meg a római és később az itáliai városállamok retorikaelméletében és politikai gyakorlatában is. A firenzei és más itáliai humanisták komolyan vették a közéleti retorika jelentőségét s így a szónok szerepét a közélet formálásában és a politikai erények terjesztésében.

## A filozófia – mint saját vitáinak története

■ Ahogy a városállam ügyeinek intézésében fontosak voltak a közgyűlésben és a tanácsokban lefolytatott viták, úgy vált egyre jelentősebbé a kora modern korokban az államok életében is a parlamenti vita. Ugyancsak ezzel párhuzamosan jelent meg Baconnál és Descartes-nál az az új tudomány- és filozófiafogalom, amely szintén fontos feltételül szabta a vitathatóságot, vagyis, Popper későbbi szakszavával, a falszifikációt. E tekintetben az új tudományoknak is fontos részét alkották azok a tudományos viták, amelyek egy-egy vitatott kérdés tisztázására szolgáltak, s melyek hozzájárultak a tudomány előrelépéséhez, váltság helyzetekben pedig áttörésekhez, radikális paradigmaváltásokhoz vezettek, ahogy ezt meggyőzően mutatta be Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezetében*. Ennyiben a modernitás magát mind politikai, mind ismeretelméleti-tudományfilozófiai szempontból vitakultúráként határozta meg, ahogy erre például Habermas utalt.

Miben különbözik akkor a filozófia a politikától és a modern természettudományoktól, módszertanát, önképét tekintve?<sup>18</sup> Ami a politikai gondolkodást illeti, a cambridge-i eszmetörténetírás és Koselleck egyszerre hívta fel a figyelmet arra, hogy a politikai gondolkodásban nagyon ritkán találunk örök, változatlan kérdéseket, hiszen a politika mindig egy adott helyzetben bontakozik ki, ennek megfelelően a politikai gondolkodás is ehhez a helyzethez kötődik. Herbert Butterfield elvetette azt a fajta történetírást, amely a később bekövetkezők alapján kívánta rekonstruálni a múltat, a múltból a jövő felé mutató szálakat keresve. A tudománytörténetet viszont épp egy ilyenfajta progresszivitás mozgatja: a tudósok egymást követő nemzedékei egymás vállára felkapaszkodva járulnak hozzá tudományáguk további előbbrehaladásához. A viták célja az, hogy kihulljon a rostán a tévhit, a hibás, ellentmondásos elmélet, s világról alkotott tudásunk mind részletesebb és mind pontosabb legyen.

A filozófiában, úgy tűnik, nincs ilyenfajta előbbre lépés. Tózsér János nemrég megjelent művében joggal állapítja meg: „A filozófia nem vezet el bennünket igazságok megismeréséhez”, s joggal teszi fel a kérdést: „De ha így van, mégis mi értelme filozófiát művelni?”<sup>19</sup>

Nos a filozófiatörténet csakugyan nem egy egyenes vonalon vezető út, mely a tudatlanságtól vezet el az igazsághoz. Sokkal inkább egy olyan történet, mely maga is filozófiai reflexió tárgyává tehető. Erre ad példát magyar nyelven Varga Péter András izgalmas kísérlete, mely *Mi a filozófiatörténet?* címmel jelent meg.<sup>20</sup> Varga Péter András részben Tózsérrel vitatkozva, részben a közelmúltban zajló Tengelyi–Mezei vitát felelevenítve tesz kísérletet a filozófiatörténet-filozófia diszciplínájának feltételezésére. Mi más is lehetne ez a diszciplína, mint az egymással vitatkozó vagy csak dialogizáló szerzők egymás közötti viszonyára vonatkozó elméletek áttekintése, Hegeltől a kortárs fenomenológiáig. Persze Varga kísérlete annyiban maga is színpadra állítja elmélet és történet, egyidejűség és egymásra következés, vita és egymásra épülés paradoxitását, hogy a filozófiatörténet autonóm filozófiaként való kikiáltásának programját maga is filozófiatörténetként írja meg.

A filozófia saját magára vonatkozó reflexiója tehát szerves része a filozófiai tevékenységnek. Ahogy Platón Szókratész „bábáskodva” tanító módszerének rekonstruálása révén fejtette ki saját filozófiáját, ugyanúgy Arisztotelész is sok tekintetben Platónhoz viszonyítva fejtette ki saját filozófiai pozícióját. De ugyanígy Heidegger is a Szókratész–Platón–Arisztotelész viszonylatrendszerrel felhasználva kereste saját helyét, s nemcsak a filozófiatörténetben, hanem a tételes filozófiában is. A filozófia tehát nem valahonnét valahová elvezető út, hanem egy olyan tér, ahol minden egyes szereplő megpróbálja a saját helyét a többiekhez fűződő viszonyain keresztül meghatározni. Ebben az értelemben a filozófiatörténet helyett beszélhetnénk egyfajta „filozófiai tér”-képről is, amely megadja az egyes szereplők koordinátáit és egymáshoz fűződő viszonyait is egy két- vagy háromdimenziós modell segítségével. De ugyanezt a kapcsolatrendszert a hermeneutika s azon belül talán a legismertebb módon Gadamer a szerzők közötti párbeszéd, beszélgetések sorozataként ábrázolta, például az *Igazság és módszer*-ben.<sup>21</sup> S ugyanígy Fehér M. István is úgy beszél a filozófusok közötti beszélgetésekről és vitákról, mint amelyek szervezik a filozófiai kánont, és segítenek az egyes szerzők értelmezésében.<sup>22</sup>

A filozófia szereplőit a múlt és a jövő felől őket érő kihívások és az ezekre épített belátásaik alapján tekinthetjük radikálisan egyidejű szerzőknek is, abban az értelemben, hogy az egyes szerzőknek, csoportjaiknak és szövegeiknek folyamatosan helyt kell állniuk a korábbi és későbbi szerzők felől érkező értelmezési kihívásoknak, és válaszolniuk kell az aktuális megszólításokra.

## Beszélgetés, vita, kultúrháború

■ Ha a filozófia a szerzők folyamatos párbeszéde, ugyanez igaz valamilyen értelemben a kultúra többi megnyilvánulási formáira is. A költők ugyanígy szóba állnak egymással, a képeket egymásra vonatkoztatva értelmezik, s az építészettörténet során az építészeti motívumok is vissza-visszatérnek. De ide sorolhatjuk a divat jelenségét is – a későbbi korok divathullámai korábbi hullámokra ülnek fel újra. A kultúra tehát nem úgy működik, mint a tudomány, amely meghaladja korábbi korok eredményeit, hanem megőrzi őket, s együtt él velük. A kultúra mint értelemegész ebben az értelemben nem egyedi művek sorozata, hanem vonzások és választások sajátos együttállása, Goethével szólva.

Ezért a jelen kultúrája szempontjából kulcsfontosságú, hogy minél gazdagabb repertoárját őrizzük meg a múlt kulturális kincseinek, mégpedig ne csak halott tárgyként, hanem – egy pillanatra figyelmen kívül hagyva dialógus és vita különbségeit – vitaképes dialóguspartnereként. Ebben az értelemben a dialógusalapú kultúraértelmezés a kulturális konzervativizmus melletti erős érv. De van itt még egy szempont, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni. Számomra kulcsfontosságúnak tűnik a választóvonal a kulturális vita és a kultúrháború között. Vagyis az, hogy hol válik a másik véleményével való szembefordulás ellenségesé vagy agresszívvé. Persze a legtöbb kultúrában vannak tabuk – olyan témák, amelyek nyilvános térben nem vitathatók. De e tabuk jórészt a vallás és a hatalom központjaihoz kötődnek. A bajt az jelenti, ha a mindennapi kultúra, amely az emberek hétköznapi viselkedését, gondolkodását és érzelmvilágát érinti, válik kulturális háború frontvonalává.

Másképpen szólva nem beszélhetünk ott vitáról, ahol hiányzik a vitapartnerek között a vitaképességet jelentő közös alap. Egy politikai közösségben éppúgy

szükség van erre, mint egy tudományos közösség esetében. A nyugati világban zajló kultúrháború annak a jele, hogy e diskurzustérben megszűnt a közös alap. De mi a helyzet a filozófia terrénumán belül? A jelek itt sem biztatóak: a kontinentális és az analitikus filozófia nyelve között például nehéz megteremteni az átjárást. Az esélyt az jelentheti, ha a filozófia maga továbbra is fontosnak találja saját történetét, és továbbra is feladatának tekinti az elődökkel folytatott diskurzust. Hogy ennek milyen intézményes, morális és kulturális feltételei vannak, annak vizsgálata túlmutat a jelen dolgozat lehetőségein.

#### ■ JEGYZETEK

1. Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. (Ford. Neumer Katalin) Európa, Bp., 1989. 162. A Wittgenstein–Popper epizódra Schöpflin György emlékeztetett egy Twitter-üzenetben.
2. Nicholas Denyer: *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle, a review of Jakob Leth Fink (ed.), The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge University Press, 2012. Notre Dame Philosophical Reviews 2014. 03. 09. <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-development-of-dialectic-from-plato-to-aristotle>
3. Platón: *Theaitétosz*. (Ford. Kárpáty Csilla) In: *Platón összes művei*. II. Európa, Bp., 1984. 149a. Szókratész mondása persze magára a bábáskodás mesterségére vonatkozik, s csak én alkalmazom most a filozófia művelésére mint olyanra.
4. Pierre Hadot: *A filozófia mint életmód*. In: *Uő: A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. (Ford. és utószó Cseke Ákos) Kairosz, Bp., 2010. 263–278.
5. Platón: *Hetedik levél*. (Ford. Faragó László) In: *Platón összes művei*. III. 341c–d.
6. Platón: *Phaidrosz*. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei*. II. 278a.
7. Platón: *Allam*. (Ford. Szabó Miklós) In: *Platón összes művei*. II. 607b 5–6.
8. Charles L. Griswold: *Plato on Rhetoric and Poetry*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-rhetoric/>
9. Richard Sennett: *Spaces of Democracy. The 1998 Raoul Wallenberg Lecture*. The University of Michigan College of Architecture and Urban Planning, Ann Arbor, Michigan, 1998. (A továbbiakban Sennett 1998.)
10. Sennett 1998. 21.
11. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. (Ford. Németh György) In: Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Bp., 2003. 105–244. 4.5.12. Az idézetre Katarzyna Jazdzewska utal: *From Dialogos to Dialogue: The Use of the Term from Plato to the Second Century CE*. Greek, Roman, and Byzantine Studies 54. 2014. 17–36. 23.
12. Platón: *A szofista*. (Ford. Kövesdi Dénes) In: *Platón összes művei*. III. 263e.
13. Weszely Ödön: *Az egyetem eszméje és típusai. Rectori székfoglaló előadás*. Minerva 1929. 4–7. sz. 125–171. (A továbbiakban Weszely 1929.)
14. Weszely 1929.
15. Lásd erről Szent II. János Pál pápa *Fides et Ratio* című pápai enciklikáját (1998).
16. James Hankins: *Virtue Politics, Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019. (A továbbiakban Hankins 2019.)
17. Francesco Patrizi: *De regno* (1531). 8.17–19. Utal rá Hankins 2019. 626. n111. A humanitás erényéről részletesebben lásd Christian Høgel: *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*. National Taiwan University Press, Taipei, 2015.
18. A filozófiát, a politikát és a tudományt sajátos gondolkodásmódként, megismerési módként, szólamként és tevékenységi formaként különítette el egymástól Michael Oakeshott, például *Experience and Its Modes* (1933) című korai és *On Human Conduct* (1975) című kései munkájában.
19. Tózsér János: *Az igazság pillanatai*. Pesti Kalligram, Bp., 2018.
20. Varga Péter András: *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Bp., 2020.
21. Lásd az *Igazság és módszer*ben elsősorban az autoritás, a klasszikus, a hagyomány és a hatástörténet fogalmára vonatkozó elemzéseket.
22. Fehér M. István: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. L'Harmattan, Bp., 2020. Lásd ezen belül például a 6. fejezetet: *Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés, valamint az egész III rész: Filozófusok vitái, disputái – hermeneutika és „vitaelmélet”*. Lásd továbbá a következő két, egymással is beszélgető válogatott tanulmánykötetet: „*Szót érteni egymással*”. *Hermeneutika, tanulmányok, dialógus*. Szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. L'Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Bp., 2013. és „*Vitában egymással*”. *Filozófusok disputái, kontroverziái*. Szerk. Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós. L'Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Bp., 2015.

LÁNCZI ANDRÁS

# A FILOZÓFIAI VITA TERMÉSZETRAJZA

## Leo Strauss és Kojève vitája a zsarnokságról és filozófiáról

**M**inél többször olvasom el Leo Strauss *On Tyranny* c. könyvét,<sup>1</sup> melyet Alexander Kojève-vel folytatott vitája keretként tart számon a politikai filozófia története, annál több új szempont vagy nézőpont merül fel. Ez a helyzet hasonlít bármely nagy-szerű művészi alkotás tartós fennmaradásának az okához. Egy festményt, szobrot, zeneművet, építészeti alkotást, filmet, regényt vagy verset, ha valóban kiemelkedő, sokszor kell megszemlélni, mert újabb és újabb jelentés ötlük a szemlélő szemébe. A filozófia esetében azért kell újra és újra elővenni egy-egy művet, mert a nagy műveknek rejtőzködő jelentései is vannak, amelyeket könnyebb felfedezni, ha megismételjük a velük való találkozást, ami állandóan állásfoglalásra kényszerít, inspirál, de legelőször is *feltár*, és főként *elmélyít*. A nagy művek fokozatosan képesek megmutatkozni: első olvasásra az ember nem képes befogadni, rögzíteni minden jelentős aspektusát az érveknek. Az első kérdés: a Strauss–Kojève vita valóban vita volt-e vagy valami más – beszélgetés, eszmecsere, esetleg dialógus. Továbbá a kettejük közti eszmecsere miről szól: a zsarnokságról, esetleg a filozófus és a politika viszonyáról vagy általánosabban a filozófus és minden más intellektuális tevékenység, pl. a filozófia és a modern tudomány kapcsolatáról? Harmadszor, hogyan illeszkedik ez a konkrét eszmecsere vagy vita a filozófia 20. századi történetébe, illetve feltételrend-



**A filozófus eleve  
vitahelyzetben van.  
De miért? Az egészre –  
létre, valóságra,  
emberre, kozmoszra –  
irányuló igazság  
kereséséért, ami a leg-  
főbblegesebb időtölté-  
sek egyikének hangzik,  
másrészt viszont olyan  
elemi szükséglete  
az embernek, mint  
a lélegzés vagy  
a táplálkozás.**

szerébe? Aminek azért van jelentősége, mert egy filozófiai vita sose úgy dől el, hogy valamelyik fél meggyőzi a másikat.

## A vita fajtái és körülményei

■ Hadd kezdjem egy látszólag naiv kijelentés idézésével. Michael S. Roth, aki egy tanulmányt szentelt Alexandre Kojève elismerésfogalmának, kitért a Strauss–Kojève vitára is. Ezt írta a vitáról: „A Strauss és Kojève közti dialógus nem kiegyezéssel ért véget, holott ez elvárható lett volna, mivel mindketten filozófusok, akiknek késznek kellene mutatkozni a saját álláspontjuk nyilvánvalóan kellemetlen következményeinek az elfogadására.” Nem azért naiv ez az elvárás, mert elképzelhetetlen, hanem azért, mert a szerző nem gondolta végig a filozófiai vita természetét. Többségünk egy intellektuális vitát afféle párbajnak tekint, amelynek győztese kell hogy legyen. Illetve – ez viszont a modern racionalitás valódi naivitása – a vesztesnek be kell látnia a vereségét, és el kell fogadnia vitapartnere álláspontját, ami nyilván ritkán fordul elő, de hogy valaki belássa saját álláspontja hiányosságait, az minimális elvárás. Ez akár jogos is lehet, de valójában a teljes vita egészen ritka. Rendszerint a vita nem áll egyébből, mint egyszeri eszmecsereből vagy beszélgetésből. Valójában ez történt a sokat emlegetett Heidegger–Cassirer vita esetében is. A két filozófus közti, 1929-ben lezajlott davosi beszélgetésnek hiteles leirata sincs, mégis az évszázad talán legnagyobb filozófusi vitájaként tartják számon. Később a vita egyik résztvevője, Ernst Cassirer „beszélgetés”-ként emlékezett vissza a Heideggerrel való találkozására. Heidegger hívei azonban a vita győztesének Heideggert nevezték meg. Vagyis a filozófiában a vitáról is vita van.

A Hérakleitosz töredékeiből kirajzolódó metafizika szerint a világ ellentétéken alapul, ezek harcban állnak, és állandó mozgásban vannak. A nyugalom csupán látszat. A világ keletkezését is ennek jegyében írta le: „Háború mindenek atyja és mindenek királya.”<sup>3</sup> Az eredeti szövegben a „*polemos*” szó szerepel, ezért a magyar polémia harcot, háborút jelent. A filozófus eleve vitahelyzetben van. De miért? Az egészre – létre, valóságra, emberre, kozmoszra – irányuló igazság kereséséért, ami a legfőlöselegesebb időtöltések egyikének hangzik, másrészt viszont olyan elemi szükséglete az embernek, mint a lélegzés vagy a táplálkozás. Ezért mondja Arisztotelész, hogy minden ember tudásra vágyik – az igazság tudására. Ha a filozófus nem vitázik, akkor nem filozófus. Mert ez a műfaj lényege. Miért? Azért, mert minden jó kérdésre sosincs egyszerű vagy egyetlen válasz. Az igazság megszerzéséért vélemények özöne versenyez. Ha így fogalmazunk, akkor már a kiindulópont hibás: az igazság nem szerezhető meg. Az igazság keresése maga a filozófia, a vita ennek fontos eszköze, sőt, a filozófia szövete.

A dialógus nem feltétlenül vita. A preszókratikus filozófia összes töredéke elfér egyetlen – nem is túl vastag – kötetben. Sokkal kevesebbet tudunk róluk és műveikről, mint amennyiből merész általánosításokat tehetünk. Amit meg tudunk, azt későbbi szerzők műveiből tudjuk. Ám ezek a művek rendre vitahelyzetben születtek, vagy abba helyezték magukat: Platón eleve dialógusokban írta meg a gondolatait, mivel az igazság keresése csak különböző vélemények sokaságán keresztül valósulhat meg. A „*dialogos*” azt jelenti, hogy „át” vagy „keresztül” „beszélni” valamit. Vagyis a beszéd egy sajátos fajtájáról van szó, amikor különböző szemszögből emberek eszmét cserélnek valamilyen jelenségről, megfigyelésről, gondolatról. Az igazság keresése történhet magányosan, de csak akkor

válhat több ember épülésére, ha az találkozik más emberek igazságkeresésének az eredményeivel. Különbén nincs garancia arra, hogy az egyedi igazságkeresés nem lesz egy örült ember véleménye. Ez azt jelenti, hogy a vita garanciája az igazságkeresés folyamatának. A szókratészi dialógusforma a legfőbb filozófiai üzenet eszköze: az igazság keresése közben folyton szem előtt kell tartani, hogy „egyvalamit tudunk, azt, hogy nem tudunk semmit”. Emiatt a keresés már nem eszköz, hanem a véleménytől (*doxa*) a tudásig (*epistémé*) való haladás létformája: a bölcsesség keresése életforma, az emberi természet kordában tartásának (önuralom, mértéktartás) egyik lehetséges módja. Nem véletlenül mondja Hé-  
rakleitosz: „A *hybrist* jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet.”<sup>24</sup> De mivel igazolhatja a filozófus a tevékenységét a nem filozófusok előtt? Mivel ahhoz, hogy valaki filozófus lehessen, munkamegosztásra van szükség az emberi közösségben. Emiatt van szükség a tevékenység igazolására, ami az lehet – Szókratész a dialógusaiban ezt teszi –, hogy a filozófus a bajok, a problémák felismerését segíti elő azáltal, hogy elmélyíti a megértést. A filozófus megáll ott, ahol a többiek továbbmennek. Leo Strauss is erre alapozza a politikai filozófia értelmét, ahogy ez a Kojève-vel folytatott vitájából kiderül.

A modern filozófia azonban szeretné követni a modern tudományok eredménycentrikusságát és problémamegoldó képességét, ezért megváltozott a viszonya saját hagyományához, szolgálni akarja a modern tudományos kritériumokat, a retorikai érveléstől a logikai érvelés irányába mozdult el, emiatt a vitának is megváltozott a szerepe. Ma már rengeteg filozófiai vita van, holott szigorúbb értelemben ezek nagy része eszmecsere, törzsi asztalok közti, gyakran személyeskedő veszekedés vagy „kritikai” hozzáállás. Ami régen vita vagy polémia volt, az ma bírálat vagy kritika formáját ölti. Aki kritizál, az hallgatólagosan egy olyan nézőpont birtokában teszi, amelyet nemcsak mélyebbnek, de magasabb rendűnek is szokott gondolni. Ennek oka pedig a historicista-szciencista haladáseszmé beépülése már az óvodáskorúak tudatába is. Noha a Strauss–Kojève vita kiindulópontja a zsarnokság természetéről alkotott tudásunk elmélyítése, a vita teljes egészét csak az érti meg, aki képes tételesen felfogni az antik, ezen belül a szókratészi (platóni) igazságkeresés és a modern historicista, hegeli igazságkeresés közti különbséget. A Strauss–Kojève vita az antikok és a modernek közti több száz éves konfliktus egyik legélesebb exponálásának a példája a 20. században.

Csakhogy egyetlen vita sem zajlik konkrét feltételek nélkül. Vagyis a vitának van egy nyilvános vagy politikai dimenziója. Mégsem mondhatjuk, hogy a filozófia feltétlenül közügy. A filozófia művelése mint a vita – beszélgetés, eszmecsere, dialógus, esetleg polémia – legerőteljesebb közege a baráti társaság, a kert, ahogy az epikureisták hirdették, s ahogy Kojève ezt kihangsúlyozta érvelésében. S amit Kojève nem fogadott el. A hegeliánus Kojève, a felvilágosodás utáni felfogás magától értetődő képviselője szerint a filozófus belefolyik kora közéleti-politikai életébe, hiszen ez az emberi tudat kinyílásának az elkerülhetetlen következménye. Vagy csak a modern racionalizmus egyik variáns kifejeződése. Kojève egyetlen filozófussal folytatott párbeszédet, s ez Hegel volt; ez nem jelenti azt, hogy ne lett volna mélyen tájékozott, vagy ne lett volna érzékeny az intellektuális problémákra. Mégis, a filozófus igazságkereső útján haladva, Kojève deklaráltan Hegel idő- és történelemfelfogását tekintette megkérdőjelezhetetlen kiindulópontnak. Ebből az alapállásból szállt vitába Leo Strauss zsarnokságáról kialakított felfogásával, pontosabban Straussnak Xenophón *Hieronjáról* kialakí-



tott értelmezésével. Amikor azt mondjuk, hogy Kojève vitába szállt Strauss Xenophón-értelmezésével, akkor azt állítjuk, hogy Kojève hegelianus előfeltevések alapján, hegeli kontextusba helyezve kritizálja Strauss érvelését a zsarnokság természetéről. Majd amikor Strauss válaszol, akkor kiderül, hogy nemcsak Kojève-vel, de Eric Voegelinnel szemben is vitát kezdeményez Voegelin césarizmuskonceptiója miatt. Kettő az egyben: Strauss a zsarnokság fogalma mentén két kortárs gondolkodóval vitatkozva fejt ki végső álláspontját ebben a témában.

Annak ellenére, hogy a filozófusi vita lételeme a filozófiának, az igazságkérés folyamatában többféle vitahelyzet, illetve kapcsolat alakulhat ki a filozófusok között. Itt van mindjárt a levelezés műfaja, amelynek sok funkciója lehet, de nem nyilvános vitacsatorna is lehet két vagy akár több gondolkodó között. Érdekes volna feldolgozni a filozófia történetét a filozófusi levelezések tükrében, nem alárendelve bármely filozófus szemléletének vagy rendszerének. Strauss és Kojève mintegy harminc éven át levelezett egymással, vagyis a vitájuk értelmezéséhez ennek ismerete is szükséges. Továbbá csak Straussnak a különböző kortárs filozófusokkal folytatott rövidebb-hosszabb levelezése több kötetet tenne ki. Nyilván, ha valakivel hosszú időn át és rendszeresen levelezik valaki, az valamilyen értelemben közeli viszonyt feltételez a partnerek között. Legalább ennyire érdekes, egyben egy újabb fajtája a filozófusi vitának az, amikor valaki úgy vitatkozik valakivel, hogy ennek alig van nyilvánosan hozzáférhető bizonyítéka, de egész filozófiájával, ne adj' Isten egész életművével vitában áll. Megítélésem szerint például Hannah Arendt egész életműve Heideggerrel folytatott vitáit. Az egyik kristályosodási pont a 20. század filozófiájában Martin Heidegger filozófiája és személyisége volt nem csak Arendt esetében. Leo Strauss például hallgatóként jelen volt a Heidegger–Cassirer vitán mint Heidegger követője. Strauss egyetlen önálló írást szentelt Heideggernek, melynek címe: *An Introduction to Heideggerian Existentialism*,<sup>5</sup> amelyben kijelenti, hogy Hegel óta nem látott intellektuális forradalom zajlott le Heidegger filozófiájának a megszületésével, és egy egész nemzedék gondolkodását befolyásolta. Kojève szerint Hegel filozófiáját mindössze Marx és Heidegger értette meg, vagyis Heidegger jelentőségében mind Strauss, mind Kojève egyetértett.

Itt azonban még mindig nincs vége a vitaműfaj boncolgatásának. Bizonyos esetekben lehetséges „rejtett dialógusról” beszélni, ahogy erre Heinrich Meier mutatott rá a *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* című könyvében.<sup>6</sup> Azért „rejtett” ez a dialógus, mert Schmitt és Strauss között nem történt meg az a nyílt dialógus vagy eszmecsere, esetleg konfrontáció, amely Strauss és Kojève között. De pusztán a közvetlen reakciók hiánya miatt nem beszélhetünk Schmitt–Strauss vitáról? Dehogynem! Ha a vita alapja – mi más is lehetne – egy konkrét szöveg és az arra adott polemikus válasz, akkor nyugodtan beszélhetünk Schmitt–Strauss vitáról is. Márpedig ilyen vitáról nem tud a politikai filozófia története, illetve nem annak tartja: „rejtett dialógus” a neve Heinrich Meier nyomán. De mi is volt a dialógus tárgya? Természetesen Carl Schmittnek *A politikai fogalmáról* szóló műve, amelyet joggal lehet a liberalizmus kritikájának is nevezni. Strauss önálló tanulmányban reagált Schmitt munkájára. Akár közvetlen vita is kialakulhatott volna köztük. Ez nem történt meg, ami érthető, hiszen Schmitt talán legfontosabb művéről és a kritikusok hatalmas számáról van szó, s mégis, hogy Strauss írására fölfigyelt Schmitt, ez abból tudható, hogy Strauss „az egyetlen Schmitt kritikusai között, akinek a bírálatát évtizedekkel később

egy Schmitt neve alatt megjelent publikációban szerepeltettek, és Strauss az egyetlen, akit Schmitt nyilvánosan »jelentős filozófusnak« nevezett.<sup>7</sup> Mi több, Schmitt egy 1957-es kötetben utal a Strauss–Kojève vitára. Az 1932–33-ban lezajlott dialógus a politikai fogalmáról szólt. Nem elemelve Strauss e tárgyban tett megjegyzéseit, azt érdemes ide idézni, amit Heinrich Meier írt a két gondolkodó közti azonosságról: „Leo Strauss úgy fogta fel magát, mint aki egyetért Carl Schmitttel a világállammal szemben, aki elutasítja a *status quo* illuzórikus biztonságát, s aki adott esetben nincs nagy véleményrel egy olyan világról, amelyben csupán a szórakozás és az erre való képesség számít érdekesnek.”<sup>8</sup> Strauss szintén osztotta Schmitt véleményét a neutralizáció és a depolitizálás folyamatáról, amelyek Schmitt liberalizmussal szembeni felfogásának lényegi elemei. Talán nem erőltetett kijelenteni, hogy Straussnak a modern relativizmussal szembeni érvei összefüggésbe hozhatóak Schmittnek a felfogásával, miszerint a liberális állandó kompromisszumkeresése csak akkor lehetséges, ha eleve lemondunk arról, hogy mi a helyes. Vagy mi az igazság. Ugyanakkor Meier azzal zárja írását, hogy: „Míg Leo Strauss gondolkodásában központi szerepe van a politikainak, az ellenségnek és az ellenségességnek nincs.”<sup>9</sup> Kár, hogy emellett nincs érv, csupán búcsúzó kijelentésként fogható fel.

Mint látható, hogy mit nevezhetünk vitának, s mit dialógusnak, esetleg eszmecsere nék vagy beszélgetésnek, az csak a konkrét körülmények figyelembevételével lehetséges. Ráadásul Strauss esetében kimondható, hogy szinte valamennyi műve olvasható úgy, mint már nem élő nagy gondolkodókkal való személyes beszélgetés, faggatás, a régi szerzők műveinek a lehető legmélyebb elemzése, a lehető legnagyobb figyelemmel, hiszen „*L'essence de la critique, c'est l'attention*”. Ez persze nemcsak Straussra jellemző, bár aligha lehet megnevezni sok más gondolkodót, aki hozzá hasonló mélységgel – beleértve a sorok közti olvasás módszerét is – volt képes régi szövegeket olvasni. Abban viszont biztosan egyedülálló, mivel a politikai filozófia 20. századi reneszánszának első számú kezdeményezőjéről van szó, hogy számára művekkel, és ha élnek, a szerzőikkel való közvetlen dialógus a modern ideológiával szembeni intellektuális kiállás legfőbb eszköze is volt.

## Vita a zsarnokságról és a filozófia helyzetéről

■ Az *On Tyranny* Strauss első angol nyelvű könyve volt. 1948-ban keletkezett a kiinduló tanulmány, amely Xenophón *Hieronjának* az elemzése, illetve az eredeti Xenophón-mű angol nyelvű fordítását is tartalmazza a kötet. Szükségtelen hangsúlyozni, hogy az 1940-es évek a modern zsarnokság megerősödésének és intellektuális tudatosításának az időszaka is voltak. Hayek ekkorra már megírta az *Út a szolgasághoz* című munkáját, Arendt ekkor írja a *Totalitarizmus gyökerei* című könyvét. Strauss abban különbözött legtöbb más szerzőtől, hogy ő nem elégedett meg a zsarnokság modern értelmezésével, melyet túl szűknek látott, hanem a probléma elmélyítésén dolgozott. Ahogy Heidegger a modern filozófia helyzetét látva egészen főként Arisztotelészig, általában a klasszikus filozófiáig nyúlt vissza, Strauss a politikai fogalmainak elemzésekor – jelen esetben a zsarnokság fogalma örvén – a klasszikus politikai filozófia anyagához és szemléletmódjához tért vissza. Aligha vitatható, hogy Xenophón *Hieronja*, amely elfeledett szöveg volt, kiváló módszertani és filozófiai nézőpontot kínált Strauss számára. A zsarnokság kérdését természetesen nem Xenophón vetette fel elsőként,

hiszen Platón és Szókratész ezekkel a kérdésekkel már foglalkozott. Amikor Strauss ehhez a szöveghez nyúlt, akkor eleve tudta, hogy a szókratészi problémát feszegeti. Ez pedig ez volt: melyik a legjobb államforma vagy rezsim? Vagyis nem a modern pozitivisták tudományé, miszerint egy elgondolt normához (modern felvilágosodás szerinti racionalitás elvárásához) kell (vagy nem kell!) igazítani a valóságot, hanem az, hogy egy rezsim valóságos természete és teljesítménye mi is.

Strauss újítása már abban megvalósult, hogy egy olyan szöveghez nyúlt a zsarnokság természetének megértésekor, amelyikhez senki másnak nem jutott eszébe fordulni. Strauss a kötet bevezetőjében világosan leszögezi, hogy: „Nem szükséges sok megfigyelés vagy gondolkodás, hogy valaki észrevegye a lényegi különbséget aközött, ahogy az antikok vizsgálták a zsarnokságot, és ahogy a maiak. Szemben a klasszikus zsarnoksággal, a mai zsarnokság rendelkezésére áll a »technológia«, ahogy az „»ideológiák« is; általánosabban szólva, a modern zsarnokság feltételezi a »tudományt«, azaz a tudomány konkrét értelmezését vagy fajtáját.”<sup>10</sup> Ez azért lényeges szempont, mert ha igaz, amit Strauss állít, akkor mi értelme van a *Hierón*-elemzésnek a mai zsarnokság megértésében? Strauss válasza egyértelmű: nem érthetjük meg a modern zsarnokság sajátosságait, ha előbb nem értjük meg a zsarnokság „elemi” vagy „természetes” formáját, ami az antik zsarnokság. Vagyis a modern zsarnokság csupán egy fajtája a zsarnokságnak mint nemfogalomnak. Egy dolgot csak akkor érthetünk meg, ha a kezdetleges vagy „természetes” formáját értjük meg először. Vagyis létezik történelmi fejlődés? Strauss nem ebbe az irányba lép tovább, hanem a modern politikatudománnyal szemben fogalmaz meg kifogásokat, amely – állítólag – Machiavelliig vezet vissza az eredetét, amit Strauss elfogad. A zsarnokság megítélése szempontjából ez azt jelenti, hogy Machiavelli „szándékos közömbösséggel” viszonyult a király és a zsarnok közti megkülönböztetéshez. Ráadásul Machiavelli egyetlen forrásra utal, amikor a zsarnokságról beszél, ez pedig Xenophón *Hierónja*. Xenophón műve nem más, mint a szókratészi megközelítés alkalmazása. „A szókratészi retorika legtökéletesebb produktuma a dialógus.”<sup>11</sup> A *Hierón* egy zsarnok és egy költő, filozófus – Szimónidész – közti dialógus. Ez a kiindulópont.

Xenophón munkája 20 oldal, Strauss elemzése 129 oldal, a főszöveg 88 oldal, a jegyzetapparátus 31 oldal. Ebből is látható, hogy az eredeti tanulmánynak az elemzése önmagában megérdemli az önálló figyelmet. Jelen írás azonban csupán arra vállalkozik, hogy a Strauss és Kojève közti vita lényegét visszaadja, illetve vitájukon keresztül a filozófián belüli viták természetéhez szóljon hozzá. Strauss egész elemzése azon alapszik, hogy egy dialógusban megírt szövegben a résztvevők közti viszony szinte fontosabb, mint az, hogy mit mondanak. Vagyis a politikai szempontja megelőzi a politikáról való okoskodók-spekulálók szempontját. Strauss azzal nyitja az elemzését, hogy: „A *Hierón* célját a szerző sehol nem mondja ki.”<sup>12</sup> Innentől kezdve az értelmező előtt elég nagy tér nyílik. De vajon – teszi föl Strauss a kérdést – „egy bárkinek, aki egy zsarnok hatalma alá tartozik, a zsarnoknak elmondott szavait lehet egyáltalán őszintének tartani?” Vagyis a hatalmi szituáció miatt többszörösen is nehéz értelmezni Xenophón *Hierónját*. Miközben végső soron a Strauss–Kojève vitát célozzuk, előbb egy dialógust kell megértenünk. Strauss ezt azzal segíti elő, hogy a probléma megnevezése után az írás címét és műformáját vizsgálja, ezt követően pedig a dialógus körülményeit, azaz a karaktereket, céljukat (itt tudjuk meg, hogy Szimónidész nevelni akarja Hierónt), a beszélgetés dinamikáját. S csak ezután következnek a

főbb tartalmi elemek: a zsarnokság értelmezése, a kétféle életforma – a politikusi és a filozófusi – közti különbség és viszonyuk. Végül az egész értelmezés a jámborság és a törvény viszonyára fut ki: noha a dialógusban nem jelenik meg a vallásosság kérdése, az istenek viszont nagyon is. Míg Hierón a természet és a törvény együttműködéséről beszél, addig Xenophón egy másik szöveg (*Oikonomikosz*) szereplője, Iszkhomakhosz az isten (istenek) és a törvény együttműködéséről. Szimónidész – veszi észre Strauss – sosem javítja ki Hierónt, amikor Hierón a természettel helyettesíti be az istent vagy az isteneket. Vagyis Xenophón szövegei csakis a klasszikus természetjog kontextusában érthetők meg, illetve a filozófia kontextusában szabad Hierón és Szimónidész dialógusát olvasni a zsarnokság természetéről. Ebben a formában ez a filozófia egyfajta diadala.

Strauss álláspontja megértésének kulcsa a politikai élet és a filozófiai élet közti különbségtételben van. A dialógus két résztvevője, Hierón, a zsarnok, aki a politikai életet képviseli, és Szimónidész, a költő-filozófus, aki a filozófiai életet. A kettejük közti dialógus a kétféle életmód közti különbség feszültségéből táplálkozik, s míg Strauss szerint a filozofikus élet bármilyen közel kerülhet is a politikaihoz – Platón szürakuszai kalandja az állandó viszonyítási pont –, lényege szerint saját identitással bír, ez pedig a filozófiai kétely gyakorlása, ennek eredeti görög fogalmával kifejezve, a zetetikus alapállás. Nagyon fontos, hogy ennek a felfogásnak a képviselőjeként Pascalra hivatkozik, arra a Pascalra, akiről Strauss sosem írt önálló monográfiát, sem tanulmányt, mégis szinte mindegyik kötetében megemlíti Pascalt így vagy úgy. Strauss írja a Kojève-nek adott válaszában: „Amit Pascal filozófiaellenes szándékkal mondott mind a dogmatizmus, mind a szkepticizmus impotenciájáról, az egyetlen lehetséges igazolása a filozófiának, amely se nem dogmatikus, se nem szkeptikus, még kevésbé »decizionista«, hanem zetetikus (illetve szkeptikus a szó eredeti értelmében). A filozófia mint olyan nem más, mint a problémák valódi megértése, azaz az alapvető és átfogó problémáké.”<sup>13</sup> Ezzel azt is mondja Strauss, hogy a problémák tudatosítása fontosabb, mint a problémák megoldása. Mi több, „a filozófus abban a pillanatban megszűnik filozófus lenni, amikor egy megoldás »szubjektív bizonyossága« erősebb lesz, mint a megoldás problematikus jellegének a tudata”.<sup>14</sup> Ez az idézet nemcsak a Strauss–Kojève vita szempontjából releváns, hanem a politikai filozófia és az ideológia közti különbség, továbbá az antikok és a modernek közti különbség szempontjából is. Strauss explicit módon nem írja le, de feltehetően Kojève-et azon modern filozófusok (ideológusok?) közé sorolta, akiket a megoldás bizonyossága és nem a problémák megértésének bizonytalansága mozgat vagy inspirál. A kölcsönös akadémiai tisztelet miatt Strauss általánosan beszél arról, ami – szerintem – Kojève-re is alkalmazható lett volna: „Annak veszélye, hogy valaki a megoldás csábításának behődöl, lényeges a filozófiára nézve, amely anélkül, hogy kitegye magát ennek a veszélynek, a problémákkal való játszadozásig alacsonyítaná le magát.” Strauss nem gondolja, hogy Kojève „játszadozik” a problémákkal – vagyis nem tartja cinikusnak –, de azt feltehetően igen, hogy Kojève-et jobban érdekli a megoldás, mint maga a probléma. Másként megfogalmazva, a régiek szerint a szókratészi bölcsesség, miszerint csak azt tudjuk, hogy nem tudjuk, fontosabb, mint a modernek vagy újak arroganciája, hogy ők tudják a megoldást. A filozófus dolga pedig, hogy a távolságtartás helyett a közéletben való részvételt válassza; Kojève szerint ezt a hegeli történelemfilozófiából kiolvashatjuk.

Kojève álláspontját egyedül és kizárólag a hegeli filozófiához fűződő viszonyából lehet levezetni. Ebben egyetért a Kojève-ről szóló irodalom is: Kojève Hegelről írt monográfiája szabályozza Kojève minden későbbi filozófiai szövegét is, beleértve Strauss tanulmányához írt kommentárját. Noha például sem Raymond Aron, sem Jakob Klein nem értett egyet Kojève filozófiájával, mindenki elismerte, hogy Kojève a legbriliánsabb elme, akivel személyesen találkoztak.<sup>15</sup> Ez ma már közhely. Az is közhely, hogy politikai filozófus volt, ugyanakkor „aktív államférfi is”, aki részt vett a politikában mint bürokrata. Az már kevésbé ismert, hogy a *Le Monde* 1999-ben egy cikkben tényként közölte, hogy Kojève harminc éven át a KGB ügynöke volt, amit – tudomásom szerint – nem cáfolt senki. Jelen írás témájának szempontjából – a vita, dialógus, eszmecsere szerepe a filozófiában – fontos rámutatni, hogy Kojève Strauss tanulmányához írt vitairatában maga is kitért a dialógus problémájára. Ebből is látszik, hogy a zsarnokság természete végül is csak az egyik témává szelődött a két filozófus eszmecséréjében.

Kojève álláspontját a következő főbb pontokban lehet összefoglalni. Kojève Hegel-könyvének a kiinduló kérdése: mi volt Hegel emberfelfogása? Hegel szerint az embert a vágyai különböztetik meg az állatoktól, melyeknek szükségletei vannak. A vágyak között is a legelső az elismerés (*reconnaissance*) utáni vágy, mert egyedül ez vezet el az öntudatig. Az idáig vezető út maga a történelem, a történelmi fejlődés. Vagyis a történelem nem egyéb, mint az ember önmagára ébredésének a folyamata. Ebből következően az ember „az, aki még nincs”.<sup>16</sup> De hogyan ismerhető meg bármi is, ami még nincs? Két válasz született erre: az egyik a teológiai, amely Istenre fókuszál, illetve a hegeli filozófia, amely szerint a történelem megállítható. Hegel ugyan nem beszél a történelem végéről, bár közel kerül hozzá. Marx azonban majd kimondja, ez lesz a „*Reich der Freiheit*”, amelyben a természet már le van győzve, az emberek nem harcolnak egymással, ám igen kevés munkával is minden szükségletet ki lehet elégíteni. Kojève nem kommunista, de a hegeli tanítás lényegét dogmatikusan kezeli. A straussi szöveghez írt vitaszövegében elég hamar rátér arra, hogy „Hegel szerint...”. Kojève szerint Szimónidész a „pogány” vagy „arisztokratikus” egzisztenciális attitűd alapján érvel, amely a hegeli felfogásban az „úr” nézőpontja, akinek legfőbb motivációja az elismerés és nem a tisztelet. Az úrral szemben álló „szolga” a zsidó-keresztény világban a „burzsoá ember”. Hierón fő problémája, hogy csak erővel lenne képes elképzeléseit érvényesíteni, holott ő „elismerésre” vágyik, azaz hogy céljait mások is támogassák. Kojève szerint ezt Hegel pontosan leírta, vagyis Xenophón Hierón-értelmezése tökéletesen levezethető Hegel elismerésfogalmából, amely az úr-szolga viszony alapján lehetséges (vö. Hegel *A szellem fenomenológiája* című művével). Mi következik ebből? Például az, hogy a modern zsarnok sem elégedett, mert az állam, amelyet irányít, se nem homogén, se nem egyetemes, ugyanis az elismerés utáni váagnak nincs határa. Ez az oka, hogy mind a régi, mind az új zsarnok tanácsadóra szorul. Ebben a pillanatban kerül előtérbe a politika és a filozófus viszonyának a kérdése. A modern történelem és haladás eszme ezt van hivatott szolgálni.

S itt tovább mélyül a Kojève és Strauss közti szakadék. Kojève szerint az epikureizmusig nyúlik vissza a filozófus elkülönülésének az igénye: a filozófusnak vissza kell vonulnia a kertjébe, a líceumba, az akadémiába vagy később az „írás-tudók köztársaságába”, amelyekben közös, hogy az igazságkeresés közben „előítéletek” rabjaivá válnak, vagy ahogy Kojève fogalmaz, „szektás” vagy „kolostori tudatot” alakítanak ki. Kojève szerint mindenkinek részt kell vennie a történe-

lemben, ez alól a filozófus vagy a politikai tanácsadó sem mentesítheti magát. A filozófusnak nem lehet mentsége, hogy neki az igazsághoz valamilyen személyes megvilágosodási csatornán keresztül van hozzáférése. A történelemből nem kivonulni kell, hanem részt venni benne. Szemben Strausszal, Kojève megoldást ajánl az emberi élet bajára: az igazság nem a vitákból, ellentétekből áll elő, hanem abból az aktív dialógusból vagy történelmi dialektikából, amely a történelem végső konklúziójából fakad, illetve az egyetemes és homogén államból, amely minden tagadást kizár. A filozófiának ezt a célt kell szolgálnia, még akkor is, ha ez a végső állam politikai céllá vált a korunkban. A végső ítélet: a politika a filozófia alárendeltje. Ha jó a filozófia, akkor a politika szolgálata végül is a filozófia szolgálata. Kojève szerint ez a politika az európai egységesülésben ölt testet, melyet ő adminisztrátorként szolgált élete posztfilozófiai szakaszában.

## Konklúzió

■ A filozófiában a vita nemcsak eszköz, hanem a filozofálás módja. Akkor is vitázik a filozófus, amikor esetleg ezt tételesen nem lehet egyértelműen kimutatni. A filozófiai viták jellegzetessége, hogy a vitázók nem szokták megváltoztatni az eredeti álláspontjukat; viszont a saját álláspont továbbgondolása nagyon is lehetséges. A Strauss–Kojève vita több szempontból is érdekes: közvetve megerősíték azt a felfogást, melyet Anonymus Iamblichii fogalmazott meg a fennmaradt töredékében, miszerint a zsarnokság a törvények nélküli kormányzás.<sup>17</sup> A modern zsarnokság, melyet meg kell különböztetni a diktatúra fogalmától, a modern technológiai társadalomirányítás álarcát ölti fel, hatékony akar lenni, miközben az emberi természetet mechanikusan képzelel el, ha bárhogy is. A célt nézve Kojève felfogása aligha tér el az időt megállító és a végső államot elkerülhetetlennek látó felfogástól; Strauss legfőbb érve nem csupán az, hogy egy szerzőt saját kontextusában kell értelmezni – ez straussi alapelv –, hanem az is, hogy a „van” és „ideális” („legyen”) közti viszony klasszikus értelmezését érdemes helyreállítani.<sup>18</sup> Különben a politikai filozófia végleg ideológiává alakul át, ami az igazság végső relativizálását jelentené és a filozófia és a viták értelmének végét.

### ■ JEGYZETEK

1. Leo Strauss: *On Tyranny*. Revised and Enlarged. Cornell University Press, 1968.
2. Michael S. Roth: *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*. *History and Theory* Vol. 24., No. 3 (Oct. 1985) 302.
3. *Hérakleitos műzsái vagy a természetről*. (Ford. Kerényi Károly irányításával) Helikon Kiadó, 1983. LXXXV. 33.
4. Uo. LX–LXV. 31.
5. Leo Strauss: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Essays and Lectures. University of Chicago Press, 1989. 3–26.
6. Heinrich Meier: *Carl Schmitt and Leo Strauss, the Hidden Dialogue*. The University of Chicago Press, 1995.
7. Uo. 8.
8. Uo. 41.
9. Uo. 87.
10. Leo Strauss: *On Tyranny*. 22.
11. Uo. 25.
12. Uo. 28.
13. Uo. 209–210.
14. Uo.
15. James H. Nichols: *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Rowman and Littlefield Publishers, 2007. 9.
16. Michael S. Roth: i. m. 298.
17. Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Alfred Kröner Verlag, 1968. 388.
18. Vö. Steven B. Smith: *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. The University of Chicago Press, 2006. 135.

PAVLOVITS TAMÁS

# VITA A VÉGTELENRŐL



**A végtelen ideája azért dinamikus, mert a végtelenség mindig feltételezi annak a szellemi műveletnek a folyamatát, amely a növelést és csökkentést végzi, hiszen abban a pillanatban, hogy ez a folyamat leáll, máris egy véges mennyiség adódik a szemléletünkben.**

**A** 17. századi európai gondolkodás legjelentősebb vitája arra vonatkozott, vajon vannak-e velünk született eszmék. Az eszmék – kora újkori nevén: ideák – azokat az elmebeli tárgyakat jelentik, amelyek az elvont fogalmi gondolkodást, a nyelvet és a tudatosságot lehetővé teszik. Az a kérdés, vajon vannak-e *idea innaták*, azaz az elmébe beleszületett ideák, az emberi elmében lévő fogalmak eredetére és az emberi megismerés természetére irányult. E kérdésre két markánsan különböző válasz született a korban. Az egyik szerint az elme megszületésekor teljesen üres, azaz nincsenek az elmével vele születő fogalmak, így az elme minden megismerése, ideája, gondolkodó és következtető képessége annak köszönhető, hogy az érzékszerveken keresztül folyamatosan kapcsolatban áll a valósággal. Minden ismeret és tudás tehát a tapasztalatból származik. A másik válasz szerint az elme tulajdonságai, racionalitása, következtető képessége és egyes fogalmai olyan természetűek, ami megmagyarázhatatlan pusztán a tapasztalatból kiindulva. Az elme ugyanis tartalmaz egyfajta olyan többletet, amely visszavezethetetlen a tapasztalatra, és amely alapján azt kell feltételeznünk, hogy van benne valami megszületésétől fogva, ami a megismerést és tudást egyáltalán lehetővé teszi.

A 17. században ugyanakkor folyt egy másik vita is, mégpedig a végtelen természetéről. A né-

zeteltérés egészen pontosan arra vonatkozott, milyen jellegű az az idea, amellyel a végtelenről rendelkezünk. Az nem volt kérdéses, hogy mindenkinek, aki érti ezt a kifejezést, van fogalma a végtelenről, hiszen ahhoz, hogy értse, fogalommal kell rendelkeznie róla. A kérdés arra vonatkozott, vajon mire gondolunk pontosan, amikor e fogalom által elgondoljuk a végtelent. Ezzel kapcsolatban is két álláspont alakult ki. Az egyik szerint a végtelen fogalma olyan jellegű, hogy azt a véges fogalmak módosításával hozzuk létre, mégpedig oly módon, hogy a szemléletünkben véges mennyiségeket növelni vagy csökkenteni kezdünk, és belátjuk, hogy mivel e műveletnek semmi nem szabhat határt, az a végtelenbe tart. A végtelen tehát lényegében a véges mennyiségek határtalan növelését vagy csökkentését jelenti. A másik álláspont szerint a végtelen fogalma nem így alakul ki, hanem a maga teljességében eleve adott az elmében tökéletes, abszolút és pozitív végtelenként. A végtelen fogalma ezért nem függ a véges mennyiségektől, és az elme nem mentális műveletek segítségével hozza létre, hanem eleve készen találja önmagában.

Ha mélyebben belegondolunk, akkor észrevehetjük, hogy e két vita lényegében ugyanarra vonatkozik, mivel a velünk született eszméket illető nézeteltérés visszaköszön a végtelen természetére vonatkozó vitában. Azok ugyanis, akik meggyőződéssel vallják, hogy az elme megszületése pillanatában teljesen üres, a végtelen fogalmát szükségszerűen a véges mennyiségekből kell eredeztessék. Hiszen a tapasztalat mindig véges mennyiségek vagy minőségek ideáival ajándékozta meg az elmét, miközben a végtelen mint végtelen nem lehet tapasztalat tárgya. Másrészt, ha az elmében a végtelen abszolút, tökéletes és befejezett végtelenként adott, akkor egészen biztosan nem a tapasztalatból származik, hiszen ebben a formában a végtelent nemcsak lehetetlen megtapasztalni, de lehetetlen véges mennyiségekből levezetni is. Ezért a végtelent szükségképpen az elme integráns részének kell tekintenünk. Az *idea innatákra* vonatkozó vita tehát lefordítható a végtelen természetére vonatkozó vitára.

Egy vita bemutatásakor az eltérő álláspontokat alátámasztó érveket kell figyelembe venni. A velünk született eszmékre vonatkozó vitát a kanonikus filozófiatörténet az empiristák és a racionalisták ellentétéként szokta ismertetni. Mi most csak a végtelen természetére irányuló vitára koncentrálnak, és megpróbáljuk rekonstruálni a szemben álló felek érveit. Több olyan szövegünk is van, ahol ezek az érvek közvetlenül összeecsapnak. Például Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* (1640) című műve, amely magában foglalja a kortársak ellenvetéseit is, valamint az ezekre adott descartes-i válaszokat.<sup>1</sup> A Gassendi és Hobbes ellenvetéseiből, valamint Descartes azokra adott válaszaiból kirajzolódik a két fél álláspontja a végtelenről.<sup>2</sup> Locke *Értekezés az emberi értelemről* (1689) című műve II. részének 17. fejezetében tárgyalja a végtelen ideájának természetét.<sup>3</sup> Leibniz erre a műre válaszolt *Újabb értekezés az emberi értelemről* (1704) című könyvében, ahol fejezetről fejezetre végigveszi Locke-nak az ideákra vonatkozó tanítását, és a II. rész 17. fejezetében igyekszik cáfolni Locke álláspontját a végtelen ideájával kapcsolatban.<sup>4</sup> A harmadik szövegben egy fiktív vitát találunk: Malebranche *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról* (1688) című könyve dialógus formában viszi színre a végtelen természetére vonatkozó vitát, ahol Ariste és Théodore képviselik az ellentétes álláspontokat.<sup>5</sup> Ez a három szöveg alkalmas terep arra, hogy rekonstruáljuk a végtelen ideájával kapcsolatosan kialakított, egymással ellentétes álláspontokat és az azok alátámasztására kidolgozott érveket.<sup>6</sup>



■ Az arra vonatkozó vita, hogy vajon az emberi elme ismeretei egy metafizikai forrásból vagy csupán a tapasztalatból származnak, az antikvitásba nyúlik vissza. A szókratikus-platóni tanítás szerint a lélek a földi létbe történő megszületése előtt az örök igazságokat szemlélte. Megszületését követően a benne eleve meglévő, de elhomályosult tudást az érzéki tapasztalat (érzékelés, tanulás stb.) újra aktiválja, és igaz tudásra a visszaemlékezés útján tesz szert. Ezzel elmentéses Arisztotelész álláspontja, aki szerint nincsenek a kozmosztól elkülönült örök igazságok és ideák, a lélek pedig a test formája, nem önálló entitás. Következésképpen az emberi lélek megszületésekor üres, és minden tudása az érzéki tapasztalatból származik. Ez a nézeteltérés tovább élt a középkorban, ahol az arisztotelészi álláspontot Aquinói Szent Tamás képviselte. Ő tette híressé az empirista véleményt kifejező tömör szentenciát, amely szerint: „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, azaz semmi sincsen az értelemben, ami előbb ne lett volna meg az érzékekben. A 17. századi empirista gondolkodók is ezt az álláspontot képviselik. John Locke-nak Descartes-tal szemben az a meggyőződése, hogy az elme fogalmai nem születnek együtt az elmével, hanem a tapasztalat útján alakulnak ki. Ehhez minden tudásformát és az elme megismerőképességének egészét vissza kellett vezetnie a tapasztalatra. Locke ezért foglalkozik a végtelen ideájának a problémájával is.

Az empirista gondolkodók közül Locke fejt ki a legrészletesebben azt az érvet, amely a végtelen ideáját az érzéki tapasztalatból eredezteti. Az ő érvét ismeretve lényegében összefoglaljuk mindazok álláspontját és érveit, akik hozzá hasonlóan gondolkodnak. Locke egyik fontos állítása az, hogy a végtelen, éppúgy, mint a véges, a mennyiség módusza. Ez annyit jelent, hogy míg a mennyiségek lehetnek végesek vagy végtelenek, addig a minőségek végességéről vagy végtelenségéről nincsen értelme beszélni. A gondolkodásban a legalapvetőbb mennyiségileg adott formák: a tér, az idő és a szám ideái. Ezek az ideák a tapasztalatból alakulnak ki, és részekből állnak, ezért mennyiségiék. Locke másik megállapítása, hogy az elme képes a tapasztalatból kialakított véges mennyiségeket gondolatban növelni vagy csökkenteni. Mivel egy ilyen műveletnek semmi nem szabhat határt, ezért jutunk el a tér, az idő és a szám végtelenségének gondolatához. Hogyan gondoljuk el tehát az idő, a tér vagy a szám végtelenségét? Ha a számokat növeljük, akkor a végtelenbe tartunk, éppúgy, ha csökkentjük őket: (1, 2, 4, 8, 16, 32...?), (1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32...?). Ugyanígy tehetünk a térrel, az idővel és minden véges mennyiséggel. Amikor tehát Locke közelebbről megvizsgálja, milyen is a végtelen így kialakított ideája, azt találja, hogy az mindig egy mennyiséghez kötődik, és annak növelése vagy csökkentése során jön létre. Az eredmény egy sajátos, *dinamikus* vagy *negatív* idea lesz. A végtelen ideája azért dinamikus, mert a végtelenség mindig feltételezi annak a szellemi műveletnek a *folyamatát*, amely a növelést és csökkentést végzi, hiszen abban a pillanatban, hogy ez a folyamat leáll, máris egy véges mennyiség adódik a szemléletünkben. Negatív pedig azért, mert e mentális művelet során a végtelenhez pozitív értelemben soha nem jutunk el, mindig a végesség körében maradunk, csak éppen *tagadjuk*, hogy e műveletnek bármi határt szabhatna. Ily módon Locke két forrásból eredezteti a végtelen ideáját: egyrészt a véges mennyiségekből, másrészt az elme műveletéből: az elme saját műveletére irányuló reflexióból látja be a mennyiségek végtelen növelhetőségét és csökkenthetőségét, és alkot fogalmat a végtelenről.

Az eddigiekből is kitűnik, hogy a végtelen ideájának empirikus eredeztetése meghatározó a végtelen ideájának természetére nézve. Egyrészt ebben az esetben a véges ideák logikai elsőbbséggel bírnak, mivel a végtelen ideája belőlük származik, azok sajátos módosulásaként jön létre. Másrészt a végtelen megmarad negatív ideának, azaz a végtelent mint végtelent ezen az úton soha nem érhetjük el. Az egyetlen végtelen, amit ily módon el tudunk gondolni, ugyanaz, mint amit Arisztotelész potenciális, azaz lehetőség szerinti végtelennek nevezett, és amelyet szembeállított az aktuális vagy megvalósult végtelennel. Az empirista megközelítésben az aktuális végtelenről nem lehet ideánk, a tökéletes, befejezett és megvalósult végtelent nem tudjuk elgondolni. Az elmében a végtelen fogalma mindig csak lehetőség szerint tartalmazza a végtelent.

### Descartes, Leibniz és Malebranche érve

■ Az empirista érv konklúziója éles ellentétben áll Descartes álláspontjával. Descartes-nál a végtelen ideájának természetére vonatkozó érv talán a legerősebb azok között, amelyeket a velünk született eszmék védelmében felhozott. Ha ugyanis a végtelen ideáját olyan formában tartalmazza az elme, ahogyan azt Descartes leírta, akkor egészen biztosan nem származhat a tapasztalatból, hanem más forrásból kell eredeztetni. Descartes és a vele egyetértők álláspontjának az ismertetéséhez először világossá kell tennünk, mi jellemzi szerintük a végtelen ideáját, hiszen ez lesz az az álláspont, amely mellett érveket dolgoznak ki. Ezen az oldalon az érvek nem annyira egységesek, mint az empiristákén, ezért többet is szemügyre veszünk: Descartes-ét, Leibnizét és Malebranche-ét.

Descartes legerősebb és filozófiatörténetileg is egyik legérdekesebb állítása az, hogy az emberi elme rendelkezik a végtelen pozitív ideájával.<sup>7</sup> Descartes nem ért egyet az empiristákkal abban, hogy a végtelent csak a mennyiség módosulásaként képes elgondolni az elme, és hogy ideája csupán negatív és dinamikus lehet. Szerinte világos és elkülönült fogalommal rendelkezünk az abszolút, befejezett és tökéletes végtelenről. A végtelen ideája elsősorban minőségi és nem mennyiségi, pozitív és nem negatív idea, ugyanis nem a véges mennyiségekből hozzuk létre. A végtelen elsősorban a tökéletességet fejezi ki az elmében, ami minőség, és amihez semmi nem adható hozzá. Míg az empirista végtelenhez negativitása folytán mindig hozzá lehet adni valamit, addig Descartes végtelene befejezett és tökéletes. A két végtelen esetében a véges-végtelen viszony is megfordul: míg az empiristák szerint a véges ideáknak van logikai elsőbbségük, mivel a végtelent a véges ideákból vezetjük le, addig Descartes szerint a végtelen ideája teljesen független a végestől, sőt a szemléletben megelőzi azt. Ebből következik az is, hogy a végtelen pozitív és tökéletes ideáját nem lehet véges tapasztalatokból létrehozni vagy levezetni, hiszen ez az idea nem véges részekből áll, és a véges mennyiségek bármilyen nagyszámú összeadásától vagy megnövelésétől mindig végtelen távolságra esik.

A vita tehát akörül forog, vajon képes-e az elme elgondolni a végtelent mint végtelent, vagy pedig csak arra képes, hogy gondolkodásában a végtelen felé tartson. Miután az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művében a fenti módon leírta a végtelen ideáját az elmében, Descartes-ot számos kortársa támadta azzal, hogy az elme a végtelen fogalmára csak véges mennyiségek (vagy esetleg minőségek) megnövelésével tehet szert, és nem találja készen azt saját ideái között. Ám nemcsak Descartes, hanem Malebranche, Leibniz és Spinoza is meggyőző-

déssel vallotta, hogy az elme rendelkezik a tökéletes végtelen fogalmával, vagy legalábbis közvetlenül hozzáfér ahhoz. Ezt az álláspontjukat az ellenvetések miatt érvekkel kellett alátámasztaniuk. Azt senki nem vitatta, hogy az a mód, ahogy Locke leírja a végtelen negatív ideájának kialakulását a véges mennyiségekből, helyes. Tehát céljuk nem az empirista érvek érvénytelenítése volt, hanem annak megmutatása, hogy az elme soha nem tudná ezen a módon kialakítani a végtelen negatív ideáját, ha nem rendelkezne már eleve a végtelen pozitív ideájával. Arra akartak tehát rávilágítani, hogy az empirista érv eleve feltételez egy olyan többletet a végtelen elgondolásában, amivel az empiristák nem számolnak, vagy amit nem vesznek észre.

Descartes, Leibniz és Malebranche érvei matematikai alapon állnak. Azt próbálják megmutatni, hogy az elme bizonyos műveleteihez elengedhetetlenül szükséges a végtelen pozitív ideájának a feltételezése. Descartes az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művével szemben felhozott ellenvetések második sorozatára adott válaszaiban azt a kérdést teszi fel: honnan tudjuk, hogy a számok sorozata végtelen? Amikor elkezdjük a természetes számokat növelni egyszerű összeadással vagy szorzással, egy sorozatot kapunk, amely a végtelenbe tart. Egy ilyen sorozatnak a legutolsó tagja mindig véges, és bármennyit adjunk hozzá vagy bármennyivel szorozzuk is azt meg, mindig véges mennyiséget kapunk. Honnan tudjuk tehát, hogy a számok sorozata végtelen? Descartes szerint, amikor belátjuk, hogy ahhoz a számhoz, amely minden számnál nagyobb, soha nem érhetünk el a számolás során, akkor azt vesszük észre, hogy „van valami, ami a számolás tekintetében minden számoló képességünket meghaladja”.<sup>8</sup> Ilyenkor – paradox módon – el tudunk gondolni valamit, amit soha nem tudunk elgondolni. Ez pedig nem más, mint a befejezett és aktuális végtelen, ami felé a számsorozat állandóan tart, de amit soha el nem érhet. Ebből pedig arra kell következtetnünk, hogy az elmében megvan az aktuális végtelen, és ez teszi lehetővé annak belátását, hogy a véges számok növekvő sorozata a végtelenbe tart. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy van egy képességünk annak belátására, hogy a számok növelésének folyamata egy olyan végpont felé konvergál, ami túl van a végességen, és amit soha el nem érhet. Ezt a belátást teszi lehetővé a tökéletes végtelen az elmében, és megfordítva: ez a belátás szolgál érvként ahhoz, hogy az elme rendelkezik a végtelen pozitív, befejezett, tökéletes és aktuális fogalmával is. Descartes szerint a végtelennek ez a pozitív fogalma teszi lehetővé, hogy véges mennyiségek növelésével kialakítsuk a negatív végtelen fogalmát.

Leibniz érve, amely közvetlen válasz volt Locke végtelennel kapcsolatos fejtegetéseire, egy fokkal bonyolultabb. Leibniz először is tagadta Locke érvének premisszáját, amely szerint a végtelen kizárólag a mennyiség módosulása. Következésképpen azt is tagadta, hogy a végtelen kialakítható részek összeadásából: „A valódi végtelen, szigorúan szólva, csakis a feltétlenségben van, ami megelőz minden összetételt, s nem a részek összeadásából alakul ki.”<sup>9</sup> A valódi végtelen tehát maga a feltétlen vagy az abszolútum, amelyhez az elme közvetlenül, véges mennyiségek (részek) összeadása vagy növelése nélkül hozzáfér. Álláspontja megalapozásához Leibniz egy véges egyenes vonalnak a végtelenbe történő meghosszabbítását hozza fel példának. Vegyünk egy egyenes vonalat, majd hosszabbítsuk meg oly módon, hogy az eredeti kétszerese legyen. Nyilvánvaló, hogy az így kapott vonal tökéletesen hasonlít az eredetihez. Az új vonal az előbbi módon megint megkétszerezhető, és újra csak az előbbiekhöz hasonló vonalat kapunk. Ezt a műveletet pedig akárhányszor elvégezzük, azaz a vonal

meghosszabbítható a végtelenig.<sup>10</sup> Mi teszi lehetővé ezt a végtelenbe történő meghosszabbítást? Ez vajon kizárólag az elme műveletétől függ, amely a végtelen felé növelve a vonalat megállapítja, hogy e műveletnek semmi nem szabhat határt, ahogy Locke állítja? Leibniz szerint ez még nem lenne elegendő sem a vonal végtelenbe történő meghosszabbításához, sem a végtelen fogalmának megalkotásához. Az ő válasza a kérdésre az, hogy a végtelenbe történő meghosszabbítás műveletét a *hasonlóság* és az *alap azonossága* teszi lehetővé: „Nyilvánvaló, hogy a második [vonal] tökéletesen hasonló lesz az elsőhöz, és ismét megkétszerezhető, így eljutunk egy harmadik vonalhoz, amely ismét hasonló az előzőekhez, s mivel ugyanaz az alap mindig fennáll, lehetetlen, hogy bármikor is megállítson valami, ennél fogva a vonal meghosszabbítható a végtelenig.”<sup>11</sup> Leibniz érvének megértéséhez világosan kell látnunk, mit ért a hasonlóságon és az alap azonosságán. Két dolog akkor hasonló egymáshoz, ha azonos jegyeket tartalmaz. A két vonal esetén a hasonlóságot kiterjedt voltak és egyenességük biztosítja. Egy véges egyenes vonalban a kiterjedés és az egyenesség az az elégséges alap, amely a végtelenbe növelését lehetővé teszi. Ez az alap ugyanis soha nem változik meg, miközben kimeríthetetlen, azaz végtelen. Az egyenesben az elégséges alap az a feltétlen vagy abszolútum, ami a növelését lehetővé teszi, és mivel ez végtelen, a vonal a végtelenbe növelhető. Azt ugyanakkor Leibniz sem állítja, hogy ez a művelet bármikor elérheti a befejezett vagy aktuális végtelent, tehát azt a pontot, ahonnan a növelés már nem folytatható tovább. Az igazi végtelen ugyanis a feltétlen, amely megelőzi és lehetővé teszi a végtelenbe növelést, nem pedig az, ami a növelés eredményeként megvalósul. A végtelen ideája tehát nem a megnövelés eredményeként alakul ki, ahogy azt Locke állítja, hanem azért vagyunk képesek bármit a végtelenbe növelni, mert az igazi végtelen mint abszolútum, feltétlen és elégséges alap eleve adott.

Descartes és Leibniz érvei olyan műveleteket elemeztek, amelyek során az elme aritmetikai vagy geometriai mennyiségeket növel a végtelenbe. Malebranche egy másik nézőpontból közelít a problémához. Az általa vázolt fiktív párbeszédben az empirista véleményt Ariste képviseli, aki a következőt állítja a végtelenről: „Számomra úgy tűnik, hogy az általában vett létezőről vagy a végtelenről való ideám egy magam módján megalkotott idea. Úgy vélem, az elme képes partikuláris ideákból kiindulva általános ideákat alkotni magának. [...] Esetleg az általunk látott végtelen tulajdonképpen egyáltalán nem is az. Nem egyéb, mint több véges dolog zavaros összessége.”<sup>12</sup> Látható, hogy Malebranche itt az ún. általános ideák kapcsán fogalmazza meg a végtelen kérdését. Az általános ideák azok az ideák, amelyek általánosságban fejeznek ki egyedi dolgokat. Ezekre a legjobb példát a geometriában találjuk. Az általános kör ideája magában foglal minden egyedi kört, a háromszög általános ideája magában foglal minden partikuláris háromszöget, legyen az hegyesszögű, derékszögű vagy tompaszögű. Malebranche azt állítja, hogy egy ilyen általános idea tartalmát tekintve végtelen, hiszen végtelen számú egyedi ideát foglal magában. Amikor egy ilyen ideáról megállapítunk egy igazságot, például hogy *minden* eukleidészi síkban adott háromszög belső szögeinek összege két derékszög összegével egyenlő, akkor ez a kijelentés minden egyedi háromszögre s így aktuálisan végtelen számú háromszögre igaz. A végtelenre vonatkozó fentebb feltett kérdés ebben az esetben így hangzik: hogyan alakulnak ki az elmében az általános ideák? Vajon egyedi ideák tapasztalataiból alkotjuk meg őket úgy, hogy a már tapasztalt ideákat összegezzük, vagy pedig az elme saját tapasztalataitól függetlenül, közvetlenül fér

hozzájuk? Ez a kérdés is arra vonatkozik, hogy vajon mi van előbb az elmében, a végesnek vagy a végtelennek az észlelése. Ariste azzal érvel, hogy az elme egyedi dolgok ideáival találkozik, és azokat összegezve alakítja ki az általános ideát. Ez az érv lényegében ugyanaz, mint amellyel Locke-nál találkoztunk: a végtelent véges részek összegzése útján alakítja ki az elme. Malebranche, akár csak Leibniz, ezt határozottan elutasítja. Az érvének az a lényege, hogy egy általános idea nem *lehetőség szerint* tartalmazza a végtelent, hanem *aktuálisan*. Az az amikor a kör ideájára gondolunk a maga általánosságában, akkor az összes lehetséges körre gondolunk egyszerre, azaz aktuálisan végtelen számú körre. Ez pedig nem megalkotható véges számú egyedi kör gondolatából vagy tapasztalataból. Ha egyedi körökből alkotná meg az elme az általános kört, akkor az soha nem lenne valóban általános, és soha nem lennének képesek erről a körről olyan megállapításokat tenni, amelyek kivétel nélkül minden egyedi körre is nyilvánvalóan igazak. Az általános kört ugyanis nem zavarosan, hanem világosan és elkülönítetten vagyunk képesek elgondolni. Ebből pedig nyilvánvalóan következik, hogy az általános ideák nem hozhatók létre az egyedi ideák összegzéséből. Malebranche szerint éppen fordított a helyzet: azért vagyunk képesek egy egyedi ideát felismerni, mert már eleve rendelkezünk az általános ideával, vagy hozzáférünk ahhoz: „az elme véges ideáihoz öntudatlanul hozzákapcsolja az általánosság ideáját, amelyet a végtelenben talál”.<sup>13</sup> Malebranche szerint tehát éppen a végtelen miatt nem tartható az empiristák álláspontja. Az általános ideák aktuálisan végtelen tartalmúak, ennek eredete pedig az igazi, befejezett és tökéletes végtelen, amelyhez közvetlenül hozzáfér az elme. A végtelent az emberi gondolkodás nem létrehozza vagy megkomponálja, hanem készen találja a maga teljességében. Malbranche-nál ugyanaz az érv lényege, mint Descartes-nál vagy Leibniznél: a végtelen nem a végesből levezetett idea, hanem egy olyan feltétel, amely lehetővé teszi azt, hogy a partikulárisban vagy végesben felfedezzük az általánost vagy végtelent.

Foglaljuk össze az eddig áttekintett érveket és ellenérveket! Az empiristák szerint az a mód, ahogy a végtelent elgondoljuk, mindig a mennyiséghez kötődik: a végtelen fogalmát véges mennyiségek, részek megnövelésével vagy megsokszorozásával hozzuk létre. A végtelen fogalma így valójában a véges módosulása, és nem igazi végtelen, hanem a végtelennek csupán a lehetősége. A másik álláspont képviselői szerint az empiristák által meghatározott módon nem alkothatunk fogalmat a végtelenről. Az empirista végtelenfogalom kialakulása ugyanis előfeltételezi, hogy már eleve elgondoljuk a végtelent mint végtelent. Ezzel azt is állítják, hogy az elme rendelkezik a tökéletes végtelen fogalmával, amely nem lehetőség szerinti, hanem megvalósult végtelen. Ez a végtelen nem a véges módosulása, hanem teljesen független tőle. Descartes, Leibniz és Malebranche itt bemutatott érvei arra próbálnak meg rávilágítani, hogy az emberi elmének vannak olyan műveletei, amelyek feltételezik a tökéletes végtelen fogalmát, mert enélkül megmagyarázhatatlanok. Mivel ez a fogalom nem eredeztethető a tapasztalataból, sem véges mennyiségeken végzett műveletekből, ezért a tökéletes végtelen elgondolásának a képessége az elme lényegi és nem ön maga által kialakított tulajdonsága.

■ A velünk született eszmékre vonatkozó vitában elfoglalt ellentétes álláspontokat Kant szintetizálta. Azzal, hogy megmutatta, lehetségesek a priori szintetikus ítéletek, azaz olyan új és igaz tudás, amely nem a tapasztalathoz származik, igazolta, hogy nem vezethető vissza minden ismeretünk a tapasztalatra. Ugyanakkor ez az érv nem a descartes-i álláspont győzelmének megállapítását szolgálta, hiszen Kant azt is világossá tette, hogy a tapasztalati benyomások nélkül az elme fogalmai üresek maradnak, és így önmagukban nem eredményezhetnek tudást. Kant ugyanakkor nem beszél a végtelen fogalmának problémájáról. Az a kérdés, hogy miként képes az elme a tökéletes végtelen elgondolására, Hegelt leszámítva a 18–19. században nem merült fel. A 19. század végén azonban történt ezzel kapcsolatban egy fontos esemény: Georg Cantor felfedezte a transzfinit számokat.

A transzfinit számok matematikailag pontos meghatározásával Cantor rehabilitálta a matematikában az aktuális végtelent. A transzfinit számok végtelen halmazok számosságát jelentik, azaz azon elemek számát, amelyeket egy végtelen halmaz tartalmaz. Ettől kezdve az aktuális végtelen nemcsak metafizikai minőségként (tökéletes végtelen, abszolútum, feltétlen), hanem matematikai mennyiségként is értelmezhetővé vált. Cantor a transzfinit számokat a halmaz fogalmának segítségével definiálta. A halmaz egy olyan matematikai segédfogalom, amelynek segítségével egy sokaság egységét tételezni tudjuk. Beszélhetünk Szeged lakóinak halmazáról vagy a Tisza halainak halmazáról. A halmaz ugyanakkor éppúgy képes végtelen, mint véges sokaságok egységét tételezni. Amikor a pozitív páratlan számok vagy a prímszámok halmazáról beszélünk, akkor végtelen sokaság egységét állapítjuk meg. A halmaz egy sajátos szemléletváltást tesz ezáltal lehetővé. Amikor azt állítjuk, hogy a pozitív páratlan számok sorozata a végtelenbe tart, a végtelen kifejezést nem ugyanabban az értelemben használjuk, mint amikor azt mondjuk, hogy a pozitív páratlan számok halmaza végtelen. Az első esetben potenciális végtelenről, a másodikban aktuális végtelenről beszélünk. A pozitív páratlan számok sorozata ugyanis soha nem érhet el egy olyan végponthoz, amelyhez ne lehetne még kettőt hozzáadni. A végtelen ez esetben nem lehet befejezett. Ezzel szemben a pozitív páratlan számok halmaza az összes pozitív páratlan számot tartalmazza, és egyetlen új páratlan számot sem lehet hozzáadni. Ennek a halmaznak a számossága tehát befejezett végtelen.

Miként érinti ez a felfedezés a kora újkori vitát a végtelen természetéről? Cantor írásaiban nem tárgyalja az elmében lévő ideák eredetének kérdését. Ám saját végtelenre vonatkozó belátásai alapján hangsúlyozza, hogy újra kell értékelnünk az elme radikális végességére vonatkozó hagyományos meggyőződésünket, és el kell gondolkodnunk azon, minek köszönhető, hogy a matematika egzakt módon képes meghatározni az aktuális végtelen halmazokat és velük kapcsolatosan a transzfinit számokat. Cantor szerint ebből azt a következtetést kell levonni, hogy az emberi elme nem radikálisan véges, hanem „sok tapad rá a végtelenből”.<sup>14</sup> Másként szólva az elme azért képes tisztán és elkülönítetten aktuálisan végtelen halmazokat meghatározni és a transzfinit számokat sorozatba rendezni, mert megvan az a képessége, hogy elgondolja a befejezett és tökéletes végtelent. Az elme ugyanis nem a véges számok összeadásával jut el a végtelenhez, hanem már az összeadás előtt rendelkezik annak matematikailag is jól meghatározott fogalmával. Cantor tehát úgy látta, hogy matematikai felfedezésének

ismeretelméleti következményei vannak, amennyiben az általa felfedezett transzfinit számok elárulnak valamit az elme természetéről is. Amit pedig elárulnak, az nem más, mint hogy az elme a végtelen fogalmát nem a véges számokból alkotja meg azok összeadásával, hanem a halmaz fogalmának segítségével képes végtelen sokaságok egységének felismerésére. Ez pedig arra utal, hogy a befejezett, aktuális végtelen fogalma eleve megvan az elmében a véges, mennyiségi fogalmakat és a lehetőség szerinti végtelent megelőzően. Cantor felfedezése tehát egy újabb érveléssel szolgál a végtelen természetére irányuló vitában.

A komoly filozófiai viták lezárhatatlanok. A filozófia ugyanis nem empirikus alapokon áll, és nem használ bizonyításokat. A bizonyítások – tiszta, matematikai formájukban – kikényszerítik a bebizonyított igazság elfogadását. Mivel a filozófia perspektívájában az igazság nem tesz lehetővé bizonyításokat, ezért helyettük a filozófia érveket használ. Az igazság itt nem a levezetés végeredményének apodiktikus evidenciájában, hanem az érv erejében mutatkozik meg. Az érvek tehát nem alkalmasak arra, hogy az igazságot megérintsék, csak részesezhetnek belőle, hol inkább, hol kevésbé. Ez azt is jelenti, hogy minden érveléssel szemben kidolgozható egy ellenérv. Az ellenérv próbáját mindig az ereje adja, ami abban nyilvánul meg, milyen meggyőzőerőt képvisel az ellentétes érveléssel szemben. A végtelen természetére vonatkozó vitában is érvek és ellenérvök csapnak össze. Ez a vita, még ha nem is kifejtett módon, de ma is tart. A redukcionista elmefilozófia számára elfogadhatatlan, hogy az elme része legyen egy olyan mentális tárgy, tudniillik a végtelen pozitív ideája, amely eredetét tekintve levezethetetlen a végességből. Ha az elme természeténél fogva képes lenne a tökéletes végtelen elgondolására, akkor az azt jelentené, hogy az elme természete levezethetetlen az anyagi valóságból, és hogy végtelenül meghaladja azt. Az elme működését tanulmányozók újra és újra felvetik azt a kérdést, vajon az elme végtelen iránti érzékenysége miként magyarázható meg pusztán anyagi alapokon állva. Erre a kérdésre valószínűleg nem kapunk végérvényes választ. Úgyhogy továbbra is nyitva áll a lehetőség, hogy töprengjünk a végtelen természetén.

#### ■ JEGYZETEK

1. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. (Ford. Boros Gábor) Atlantisz, Bp., 1994. (A továbbiakban Descartes: *Elmélkedések*.) A magyar kiadás csak rövid kivonatokat tartalmaz az ellenvetésekből és a válaszokból.
2. Gassendi saját ellenvetéseit egy terjedelmes könyvvé fejlesztette, amely *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* címmel jelent meg 1644-ben.
3. Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. (Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid) Osiris, Bp., 2003. 225–241.
4. Leibniz: *Újabb értekezés az emberi értelemről*. (Ford. Boros Gábor et al.) L'Harmattan, Bp., 2005. 133–134. (A továbbiakban Leibniz: *Újabb értekezés*.)
5. Malebranche: *Beszélgések a metafizikáról és a vallásról*. (Ford. Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Schmal Dániel) L'Harmattan, Bp., 2007. (A továbbiakban Malebranche: *Beszélgések*.)
6. A végtelen kapcsán ezeket a szövegeket több írásomban is elemeztem már: Pavlovits Tamás: *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Gondolat, Bp., 2020. 273–285; Uő: *A végtelenből gondolkodni. A végtelen észlelése a kora újkorban*. Magyar tudomány 2020. 11. 1442–1452.
7. Descartes: *Elmélkedések*. 45–65. Harmadik elmélkedés.
8. Descartes: *Œuvres*. Éd. Charles Adam, Paul Tannery. 11 vol. Vrin, Paris, 1996. VII. 138.
9. Leibniz: *Újabb értekezés*. 133.
10. Uo. 134.
11. Uo. 134.
12. Malebranche: *Beszélgések*. 60.
13. Uo. 62.
14. Georg Cantor: *Végtelenség a matematikában és a filozófiában*. Filozófiai Figyelő 1988. 4. 56–87.

SCHMAL DÁNIEL

# HAZUGSÁG, KÉTSZÍNŰSÉG ÉS KÉTÉRTELMŰSÉG A KORA ÚJKORBAN

Megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanához

**L**éteznek-e filozófiai viták? Filozófusok által folytatott viták kétségtelenül léteznek, jószérivel másból sem áll a filozófia története, mint vitákból, hiszen keresve sem találunk még egy olyan diszciplínát, amelyet a legalapvetőbb tárgyakkal kapcsolatban is ilyen széles körű nézetkülönbségek jellemeznek.<sup>1</sup> Ám a „léteznek-e” kérdése nem azt firtatja, hogy vannak-e viták, amelyeket filozófusok folytattak, s a filozófia története tart számon, hanem azt, hogy milyen ismervek alapján nevezhetünk egy vitát filozófiainak. E problémára nem felelhetünk a filozófusok munkájára vagy az alkalmazott módszerekre történő rámutatással, mert azt a kérdést, hogy ki tekinthető filozófusnak, s melyek az elfogadott módszerek a filozófiában, nagymértékben a filozófiai vitákban való részvétel képességére s a létező diskurzusok szabályaira utalva szoktuk megválaszolni, s így bezárulna a kör.

Az alábbi fejtegetések egy szaktanulmány és egy filozófiai esszé szempontjait egyesítik. Ami az előbbit illeti, filozófiatörténészként egy konkrét történeti vita elemzésén keresztül szeretnék választ keresni az iménti kérdésre. Céлом tehát – és ennyiben esszéisztikus az alábbi gondolatmenet – nem pusztán történeti: a kétszínűséggel, a színleléssel és a hazugsággal kapcsolatos 16–17. századi diskusziók vizsgálatától azt remélem, hogy értékes szempontokat ad



**A politikus ezek szerint  
nem hazudik, amikor  
politikusként beszél,  
mert mindenki  
számára világos kell  
hogy legyen:  
politikusként beszél.**

A tanulmány megírását az NKFIH 120375, 125012 és 123839 számú kutatási projektjei támogatták.



a filozófiai viták természetének megértéséhez, miközben egy alapos állásfoglalás természetesen jóval többet követelne, mint egy konkrét vita elemzését.<sup>2</sup>

## A kétértelműség kultúrája

■ Az általunk elemzendő vita a „gondolati megszorítás” (*restrictio mentalis*) és a „kétértelműség” (*aequivocatio*) elméleti és gyakorlati vonatkozásairól folyt a 16–17. század fordulóján. Mindkét eljárás hírhedt eleme a jezsuita morálfilozófia eszköztárának.<sup>3</sup> Az *aequivocatio* és a *restrictio* (esetleg *reservatio*) *mentalis* kifejezések jelentése egyrészt „kétértelmű beszéd”, másrészt „elménkben elhallgatott gondolat” vagy „elménkben megfogalmazott kivétel”.<sup>4</sup> Miben áll a vitatott eljárás lényege? A *kétértelműség* a nyelv poliszemiáját használja ki bizonyos információk elrejtésére: azt a lehetőséget aknázza ki, hogy amikor a hallgató a kontextusból természetesen adódó értelmet tulajdonít a szavaknak, a beszélő szándékosan más – kevésbé kézenfekvő – értelemben használhatja a kifejezéseket. A *gondolati megszorítás* ezzel szemben olyan szavakra utal, amelyeket a beszélő nem mond ki fennhangon, csupán magában gondol, ám amelyek szándéka szerint módosítják a kimondott szavak értelmét. Kijelenti például, hogy „megtartom a szerződést”, majd magában hozzáteszi: „ha nem lesz módom kibújni alóla”. Az elmélet szerint az illető így valójában nem tett ígéretet, és ezért nem is követ el halálos bűnt, ha megszegi a szerződést. Vegyük most közelebbről szemügyre e két eljárást, s próbáljuk elkülöníteni azokat a szempontokat, amelyek a velük kapcsolatos vitában bukkannak fel. E szempontokat a továbbiakban perspektíváknak vagy regisztereknek fogom nevezni; annak megmutatására teszünk tehát kísérletet, hogy a témával kapcsolatos állásfoglalások egymástól elkülöníthető regiszterek sokaságában szólalnak meg, és számos különböző elméleti és gyakorlati perspektívában helyezhetők el. Ezeket római számokkal fogom elkülöníteni egymástól.

Az említett elvek egyik legismertebb népszerűsítője Antonino Diana (1585–1663), a korszak talán legismertebb kazuistája volt. Diana úgy vélte, hogy szigorúan behatárolt körülmények között engedélyezett a gondolati kiegészítés.<sup>5</sup> Következő példái jól érzékeltetik, hogy az elv erkölcsileg kényes határvonalon mozog:<sup>6</sup> „egy házasságtörő asszony, amikor férje kérdőre vonja, hogy házasságtörést követett-e el, [...] tagadólag felelhet, ha elméjében egy másik napra gondol, mint amelyiken elkövette, sőt esküt is tehet, hogy nem követett el házasságtörést, hozzáértve [magában]: olyat, amelyet előtted fel kívánnék tárni.”<sup>7</sup>

E példán keresztül megfigyelhetjük az eljárás néhány alapvonását. A *restrictio mentalis* olyan jellegzetesen modern technika, amely mesterségesen izolál egy-egy területet, hogy ezek szabályait előbb külön-külön érvényesítse, majd utólag rendelje őket újra egymáshoz új szempontok szerint.<sup>8</sup> Mit javasol ugyanis? Először is meg kell különböztetnünk a kommunikatív céllal kimondott, valamint a pusztán fejben elgondolt szavakat, azaz éles különbséget kell tennünk a „kinti” és a „benti” világ, lényegében a nyelv kommunikatív és szignifikatív aspektusai között, hogy azután e két, eltérő szabályok szerint működő területet saját céljainknak megfelelően rendeljük újra egymáshoz utólagosan. E második lépésben az összekapcsolás szabadságát nem korlátozza az egyes tárgyterületek semmilyen eleve adott, egységes elvből levezetett (emanatív) viszonyrendszere. Jegyezzük meg azonban, hogy a *reservatio mentalis* elmélete nem arról szól, hogy erkölcsileg helyes-e egy cselekedet, hanem arról, hogy hazugság-e vagy sem.

A példában elhangzó válasz az elmélet értelmében nem minősül hazugságnak, mert a maga egészében megfelel a beszélői szándéknak. E megfontolások elegendőek ahhoz, hogy azonosítsuk azt a legkézenfekvőbb regisztert, amelyben a vita elhelyezhető, nevezetesen **(I)** az erkölcsfilozófia kora újkori diskurzusát.

A jezsuita morálfilozófia e fogásai állandó gyanú és kritika tárgyát képezték a korban.<sup>9</sup> Az elv háttérben azonban nem erkölcsi lazaság, hanem egy szigorúan alkalmazott parancs, a hazugság tilalma áll. Ha a teológusok minden további nélkül azt hirdették volna, hogy helyes letagadni az igazságtalanul üldözöttek hollétét, nem lett volna szükség a kétértelműség vagy a gondolati megszorítás technikáira. E tanokat pontosan azért dolgozták ki, mert a hazugságot és a hamis tanúskodást halálos bűnnek tartották. Az általuk javasolt elmélet a következő megfontolással igyekszik elkerülni egyrészt a hazugságot, másrészt a kritikus információ kiadását: Isten ismeri a gondolatainkat, így számára a hangosan kimondott és az elménkben némán hozzátett szavak közösen képeznek egy állítást, és így együtt jelzik a beszélő valós szándékait, míg az a körülmény, hogy az illető kifelé nem tett meg mindent a kommunikáció sikeréért, bocsánatos mulasztás. A *reservatio mentalis* eljárását olykor hívei sem tekintik erkölcsileg kifogástalannak,<sup>10</sup> csupán azt állítják, hogy az így elkövetett bűn – az emberek megtevéstése – enyhébb megítélés alá esik, mint az Isten előtti hazugság. Innen nézve egy második, **(II)** morálteológiai problémakomplexumot azonosíthatunk, amelynek felfejtése a Tridentinum után a dogmatika és erkölcssteológia területére vezetne bennünket.

Egy harmadik komplexumot azonosíthatunk egy az eljárás elméleti háttérét alaposan feltáró késő 16. századi traktátus, Henry Garnet (1555–1605) *A Treatise of Equivocation* című írása alapján.<sup>11</sup> E névtelenül kiadott munka szerint négyféle kijelentés létezik: *mentális*, *verbális*, *írott* és *vegyes*.<sup>12</sup> Témánk szempontjából az utolsó kategória fontos, az úgynevezett *propositio mixta*. Ennek körébe azok a kijelentések tartoznak, amelyek különböző részeit különböző médiumok hordozzák, például a közlés első fele szóban hangzik el, a második felét papírra írva mutatják. Ehhez hasonló a *reservatio mentalis*, csak éppen itt a szóban kimondott állítást gondolati elemek egészítik ki. A két eset első látásra alaposan különbözik, hiszen a verbális és az írott jelek összekapcsolása megfelel a kommunikáció követelményeinek, míg a verbális és a gondolati elemek összekötése lehetetlenné teszi a megértést. Garnet a vegyes kijelentések elméletét közvetlenül a „navarrai tanítónak” nevezett salamancai kánonjogásztól, Martín de Azpilcuetatól (1492–1586) veszi át, háttérben azonban egy középkori elképzelés, a mentális nyelv elmélete áll. A probléma tehát ezen a ponton **(III)** abba az elmefilozófiai relevanciával rendelkező kérdésbe torkollik, hogy mentális tartalmaink milyen módon utalnak a valóságra. Garnet értekezése William of Ockham 14. századi megfontolásaira támaszkodik,<sup>13</sup> amelyek szerint háromféle *terminus* és ennek megfelelően háromféle kijelentés létezik: írott, kimondott és lelki. Az utóbbiak az emberi elme gondolatai (*intentiones*, *conceptus*, *passiones animi*), amelyek Ockham szerint ugyancsak jelek, mert szemantikai viszonyban állnak a valósággal. Mivel ennek értelmében gondolkodásunk minden nyelvi megformálást megelőzően is propozicionális szerkezetű, ezért állíthatja Garnet, hogy a fennhangon kimondott állítások ugyanúgy összekapcsolhatók mentális jelekkel, mint írott elemekkel. Miután kimutatta, hogy az így képzett vegyes kijelentések megfelelnek a kijelentések formai feltételeinek, arra hívja fel a figyelmet, hogy a kijelentések igazsága kizárólag a tényeknek való megfelelés függvénye. Ha az

említett példának megfelelően hangosan kimondok egy fél mondatot, s a másik felét egy papírra írva mutatom, az állítás igazsága nem attól függ, hogy egyes részei szóban vagy írásban kerültek-e bemutatásra, hanem kizárólag attól, hogy az állítás megfelel-e a valóságnak. Garnet elméletében az igazság kérdése tehát élesen elválik a közlés társadalmi funkciójától. Nézete szerint egy proposíció nem csupán igaz vagy hamis lehet, hanem kommunikatív szerepét tekintve sikeres vagy sikertelen is. A *reservatio mentalis* elmélete e kérdések határozott elkülönítésére támaszkodva állítja, hogy erkölcsi kötelezettségeink egyenlőtlenül oszlanak meg: az igazság tagadása súlyosabban esik latba, mint a közlés kommunikatív céljának meghiúsítása.

## Theophile Raynaud és a reflexív subjektivitás

■ A kétértelműség és a gondolati megszorítás imént ismertetett *mainstream* felfogását szemantikainak tekinthetjük, mivel a pozicionalitás elvére támaszkodik. Egy ettől eltérő alternatív magyarázattal szolgál egy különös francia jezsuita, Théophile Raynaud (1583–1663).<sup>14</sup> Raynaud terjedelmes életművének nagy része indexre került a korban, a mentális megszorításról szóló 1627-es műve ritka kivételnek számít.

Raynaud elutasítja a gondolati megszorítás sztenderd nyelvelméleti háttérét, tagadja ugyanis, hogy a lelki tartalmak egy mentális nyelv elemei lennének.<sup>15</sup> A *jel* státusza nézete szerint kizárólag a kommunikációban részt vevő érzéki összetevőket illeti meg, így azok a fogalmak, amelyek a természetüknél fogva érzékelhetetlenek, nem lehetnek jelek.<sup>16</sup> Következésképpen a Garnet által is népszerűsített „kevert kijelentéseknek” jelekből és nem jelekből, vagyis olyan heterogén elemekből kellene összeállniuk, amelyek nem alkotnak igazi proposíciót.<sup>17</sup> Raynaud tehát vitatja a hagyományos felfogást, s helyette abból indul ki, hogy a másik ember ismereteihez való hozzáférés nem elidegeníthetetlen joga a kérdezőnek. Ellenkezőleg, a beszélőnek van joga ahhoz, hogy a kommunikatív szituáció alaptermészetének megfelelően annyit áruljon el a gondolataiból, amennyit helyesnek lát, ezért abban az esetben, ha a kérdező joggal faggatja, nem áll fenn olyan kötelezettség, amely tudása őszinte feltárását írná elő. Raynaud megközelítésének középpontjában nem a nyelv természete, hanem **(IV)** a kötelezettségek jogi szempontrendszer áll.<sup>18</sup> A szemantikai megközelítés helyett ő olyan alternatívát ajánl, amelyet jogelméletinek nevezhetünk. Bizonyos esetben megengedhetőnek tartja a gondolati megszorítást, még ha ez mérgezi is a közösségi kommunikációt: „Mindezek [a megfontolások] azon az egyetemes elven alapulnak, hogy a másik joga nem mindig és mindenhol kötelez, hanem csak akkor, ha a bennünket vagy másvalakit ért súlyos kár nélkül érvényesülhet, aminek méltán nagy súllyal kell latba esnie, s amellyel szemben méltányos, hogy a bölcs ítélet ne részesítse nagyobb figyelemben az őszinteség megsértését, amellyel az emberi együttélésnek tartozunk.”<sup>19</sup>

Raynaud elmélete két feladatot jelöl ki a kétértelműség és a gondolati megszorítás tanával kapcsolatban. Egyrészt meg kell vizsgálni, hogy az adott szituációban a hallgatónak van-e joga az információhoz. Ha ez a jog nem teljes, mert akár önmagunk, akár mások nagyobb kárára lenne csak érvényesíthető, visszatartathatunk bizonyos információkat. Másrészt ügyelni kell arra, hogy a kimondott szavak – tehát a *teljes* proposíció – összhangban álljanak a gondolatainkkal, ellenkező esetben ugyanis a hazugság bűnébe esünk.<sup>20</sup> Ennek a második mozza-

natnak az alapján látható, hogy elődeihez hasonlóan Raynaud is el akarja kerülni a hazugság vádját.

Raynaud ezzel kapcsolatos fejtegetései a következő jelenet elemzéséből nőnek ki. Egy kereskedő valamennyi áruját eladta, s amikor megkérdezik, van-e még terménye, azt feleli: nincsen. Valójában azonban van, az a termés tudniillik, amit saját megélhetésére tett félre, azaz a tagadó válasz ebben a formában egészíthető ki: „Nincs olyan gabonám, amit el szeretnék adni.” Mármost a ki nem mondott rész elhallgatása – állítja Raynaud – nem teszi hazugsággá a rövidebb választ, hiszen magában a közlési szituációban implikálva van az az információ, hogy az illető *mint kereskedő* beszél. Hasonló a helyzet azzal a vádlattal, akit a hatóságok jogosulatlanul faggatnak. Ha azt feleli, „nem követtem el”, azt azonban elhallgatja, hogy „olyasmit, amit hajlandó lennék bevallani”, nem hazudik, hiszen a ki nem mondott megszorítás itt is implikálva van magában a közlési szituációban, tudniillik abban a hatalmi helyzetben, amelyet maga a valató teremt.<sup>21</sup> Ilyenkor tehát a beszélő olyasmit hallgat el, ami a körülmények alapján világos lehet a kérdező számára.

Ha bármilyen értelemben beszélhetünk Raynaud-nál vegyes kijelentésről, a hiányzó propozíció szerint nem a beszélő „fejében”, hanem a közlési szituációban keresendő. Lényeges különbség, hogy amíg a szemantikai elmélet szerint a mentális jelek egy a hallgató elől elzárt szférában képeznek kijelentést, addig itt az elhallgatott információ a nyilvános térben adott. Ez a megközelítés olyan elméleti keretet vázol, amelyben a nyelv pragmatikai funkciói játsszák a főszerepet. A nyelv Raynaud megközelítésében nem csupán jelek rendszere: a közlés nyilvános körülményei is információhordozók, s a szituáció, amelyben a kifejezések elhangzanak, módosíthatja a jelentést.

Lássunk még egy példát a műből. Egy *bérgyilkos* (*sicarius*) megkérdezi Pétert, hogy Pál nincs-e a házában, mire Péter így felel: *non est domi*. A latin kifejezés kézenfekvő jelentése: *nincs a házban* (*nincs otthon*). Ám egy kevésbé kézenfekvő értelmezés szerint azt is jelentheti: *nem eszik a házban*.<sup>22</sup> Raynaud szerint e kétértelműség kiiktathatatlan a nyelvből, ezért ami itt a bérgyilkos tévedését eredményezi, az nem önmagában a válasz, hanem a kontextus, amely az egyik lehetséges jelentést valószínűbbé teszi. Ám a kontextus a szó szigorú értelmében nem határozza meg a jelentést: a beszélő a társadalmilag elfogadott jelentések körén belül szabadon adhat értelmet a szavainak. Raynaud szerint a felelet ilyenkor azért nem vét a megtévesztést tiltó erkölcsi törvény ellen, mert a kétértelmű nyelvhasználat nem oka a hallgató tévedésének, legfeljebb *alkalmat ad rá*.

Ez az indoklás beszédesen kapcsolódik egy jól ismert filozófiai témához, az érzéki csalódás középkori eredetű, de a 16–17. században kiemelten fontos problémájához, amelyet manapság leginkább Descartes *Elmélkedéseiből* ismerünk,<sup>23</sup> s amely egy egészen más kontextuális regiszter – kissé leegyszerűsítve: **(V)** az ismeretelmélet – jelenlétéről tanúskodik. Raynaud így fogalmazza meg az *okozni* és az *alkalmat adni* különbségét: „Isten, aki olykor látszólagos tárgyakat tár az emberek elé, nem oka a tévedésnek, még ha alkalmat ad is arra, hogy tévedjünk, amit mi elővigyázatlanul nem is mulasztunk el kihasználni. Még akkor sem volna oka a tévedésünknek, ha belénk pecsételt képzetet [*speciēs impressa*] hozna létre a megismerőképességben, amikor nincsen jelen a tárgy...”<sup>24</sup>

A párhuzam világos: amint egy képzet jelenléte minden meggyőző ereje dacára sem teszi szükségszerűvé, hogy hitelt adjunk neki, úgy a nyelvi kétértelmű-

ség sem kényszerít arra, bármennyire kézenfekvő is az egyik jelentés, hogy azt részesítsük előnyben. Mindkét esetben egyvalami óvhatna meg a tévedéstől: az a reflexív megfontolás, hogy mind a képzetek, mind pedig a nyelvi kifejezések többértelműek, és többféleképpen vonatkozhatnak a valóságra. Ha a bérgyilkos kellő reflexió birtokában figyelembe venné a kérdés kontextusát – azt a tényt, hogy Péter egy speciális minőségben, *mint* jogosulatlanul faggatott fél szólal meg –, akkor semmi nem kényszerítené arra, hogy a latin *est* igét az első értelemben vegye. E mozzanatnak kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk, mert láthatóvá teszi az eljárásnak a korai modernítésra jellemző cselekvéseméleti aspektusát (VI). A szerző olyan viselkedést vár el a szituációban szereplő egyénektől, amely reflexív: a cselekvés egyrészt egy közvetlen tárgyra irányul, ám emellett szem előtt kell tartania azt a kontextust is, amelyben a cselekvésre sor kerül. Nem elég tehát cselekedni, megfigyelés tárgyává kell tenni a cselekvést is.

E szituatív szempont közelről érinti továbbá (VII) a társadalmi szerepek és a nyilvánosság kérdését is.<sup>25</sup> Raynaud a beszélő és a hallgató jogait és kötelezettségeit nem egyszerűen a kommunikatív helyzet jellegétől (a felek szándékainak helyességétől vagy helytelenségétől) teszi függővé, hanem a résztvevők jogállásától és társadalmi szerepétől is: „Mindenki elismeri, hogy egy fejedelem követeinek vagy tanácsadójának [*consiliarius*] szabad azt állítania, hogy nem tud arról, aminek a titokban tartásához érdek fűződik, hiszen személyének státusza alapján [*ex personae conditione*] világosan megérthető, hogy nem abszolút értelemben tagadja e dolgok ismeretét, hanem csak annyiban, amennyiben ezek okos megfontolással [*prudenter*] közhírré tehető dolgoknak minősülnek.”<sup>26</sup>

Raynaud azt állítja, hogy ha egy politikust (nagykövetet, tanácsost) kérdezzük, a választ a beszélő e hivatali minőségéhez kell kalibrálnunk, azaz tudnunk kell, hogy az illető a kívánt témáról megszorítással, csak *mint* a kérdező számára elárulható dologról fog beszélni. A megszólalás módja tehát a személy hivatalából következő szempontok rendszeréhez kell hogy igazodjon. Raynaud nem azt a jól ismert elvet érvényesíti itt, hogy a rang és a méltóság meghatározza az elvárt nyelvi kódot, amelyben egy nemesnek vagy egy közrendűnek meg kell szólalnia. Az ilyen jellegű nyelvi tipizálás jól ismert a korban – gondoljunk a vásári komédiák állandó karaktereire –, ezek valamennyi formában jó példával szolgálhattak volna az itt megfogalmazott tézishoz, Raynaud mégsem ezekhez folyamodott, hanem árulkodó módon a hivatali pozícióra – mondhatnánk a társadalmi differenciálódásból fakadó szituatív körülményekre – fekteti a hangsúlyt. A politikus ezek szerint nem hazudik, amikor politikusként beszél, mert mindenki számára világos kell hogy legyen: politikusként beszél. Ez pedig azt jelenti, hogy ebbéli minőségében különbséget kell tennie az elmondható és államtitkot képező információk között. Az elhallgatás ebben az esetben nem egy mentális nyelv ki nem mondott mondatatait takarja, hanem olyan mondatokat, amelyeket az illető azáltal közöl, hogy a megfelelő státuszban lép fel. Olyan információról van tehát szó, amelyet megnyilatkozásának performatív dimenziójával közöl. Valamennyi kijelentéséhez hozzáilleszthető lenne ez a záradék: „mondom ezt politikusként”. Raynaud elméletének ez a mozzanata első pillantásra súlyos etikai problémákhoz vezethet a közéletben, hiszen ez a záradék könnyen azt sugallhatja, hogy egy politikus semmilyen körülmények között nem képes hazudni. Raynaud azonban nem ezt állítja, hanem pusztán arra hívja fel a figyelmet, hogy a hazugság kérdése azon múlik, vajon az illetőnek joga van-e a kívánt információ elhallgatásához vagy sem.

Raynaud gondolatmenetének az kölcsönöz további érdekességet, hogy az egyén és a személy megkülönböztetéséhez vezet. A személy eredetileg jogi fogalom, olyan szerep, amelyet valaki a tisztségénél fogva visel, s amely a hivatalának megfelelő viselkedést írja elő számára. Amikor megszólal, másvalaki képviselőként beszél: „valaki másnak az ügyében jár el” – mondja Raynaud –, s ezért a követ és a tanácsadó szerinte „olyan személyiséget ölt magára, amelynek alapján jogosan és az igazságnak megfelelően tagadhatja, hogy tudomása van egy ügyről”.<sup>27</sup> A „személy” ezek szerint olyasmi, amit a megszólaló „magára ölt”, s az a tény, hogy megszólalásakor *negotii alieni procurator* („más ügyének az intézője”), úgy módosítja a szavai értelmét, mintha valamennyi kijelentéséhez hozzátenné az említett záradékot.

Nagy jelentőségű fordulat a gondolatmenetben, amikor a szerző e megfontolások érvényességét a magánemberekre, azaz minden egyes beszélőre kiterjeszti: „Mármost ehhez hasonlóan valamennyi magánember is gondnoka [*procurator*] a saját ügyeinek. S dolgaik helyes és megfontolt intézése szempontjából legtöbbször a magánszemélyeknek sem áll kevésbé az érdekükben, hogy egy-egy önmagukkal kapcsolatos dolgot eltitkoljanak, mint (megtartva a megfelelő arányt) a fejedelmeknek, hogy titkaik [*arcana*] közül egyet-mást ne engedjenek kitudódnai.”<sup>28</sup>

A „titok” kifejezés több más nyelvi utalással együtt újabb vizsgálódási irányt nyithatna meg, hiszen a „fejedelmek titkai” egyértelműen az *arcanum imperii* és az államrezon kora újkori problémái felé mutat (VIII). Ezt a szálát az teszi különösen értékesé, hogy jól látható módon az *én* és a *személyiség* témájához kapcsolódik, vagyis – mondjuk így – Raynaud belátásai a modern *self* elmélet történetének képezik értékes fejezetét. Ha mindenki a saját ügyeinek „prokurátora”, akkor a magára öltött *persona* minden egyes ember esetében olyan szerep, amelyet a gyakorlati okosság (az arisztotelészi *prudentia*) ír elő számára. Talán nem túlzás e sorokban annak a hasadtságnak a példaszerű megfogalmazását látnunk, amely az individuum belső világát megkülönbözteti *énjének* attól a nyilvános részétől, amelyik kifelé fordulva aktívan részt vesz a világgal való kommunikációban. Az egyén itt saját érdekeinek intézőjeként jelenik meg, azaz megmutat és elrejt, s minthogy a szóban forgó hasadtság minden egyes embert jellemez, e mechanizmus konstitutív eleme annak, amit ki-ki önmagának nevez.

### Qui cum Jesu itis, non itis cum Jesuitis<sup>29</sup>

■ A szóban forgó disszimulációs eljárások eredeti formáját az *A Treatise of Equivocation* című írás alapján rekonstruáltuk. A mű tartalma szempontjából korántsem mellékes az az eddig nem említett körülmény, hogy a szerző derbyshire-i angol jezsuita, aki Christopher Clavius és Roberto Bellarmino alatt tanult, majd a héber nyelv professzora lett a jezsuiták római kollégiumában. Henry Garnet azonban a rend 1586-ban Angliába rendelte William Weston kijelölt utódaként a titkos angliai misszió élén, arra az esetre, ha az utóbbit baj érné. A baj hamarosan be is következett, Westont az angol hatóságok ugyanebben az évben számos társával együtt letartóztatták, így a konspirációs terveknek megfelelően Garnet vette át az ügyek intézését. Működése teljes titoktartást követelt, a misszió tagjai álnéven és álruhában rejtőzködtek különböző katolikus családoknál, a disszimulációval kapcsolatos kérdések – Péter és Pál korábban említett esete – nem elméleti problémaként jelentkeztek tehát számára. Gerry

Wills pontosan ábrázolja a helyzetet: „A jezsuiták igazsággal kapcsolatos dilemmája minden üldözött hívó számára ismerős. Ha valakinek titokban kell gyakorolnia a vallását, milyen messzire mehet el a titoktartás terén? A papok áruházban mozogtak, azt a látszatot kelteve, hogy nem papok. Vajon *mondhatták-e* azt, hogy nem papok, ha megkérdezték őket? A jezsuiták számára ez egy ideje fejtörést okozott, és római előljáróikhoz fordultak tanácsért. Idővel kidolgozták az igazság elrejtésének szabályait, ugyanúgy, ahogy korábban a hívó zsidók tették a 15. századi Spanyolországban, vagy a rejtőző protestánsok (a nikodémíták) a katolikus országokban.”<sup>30</sup>

Mindez újabb perspektívát nyit meg szűkebben **(IX)** Anglia politikatörténete, tágabban **(X)** a tolerancia kora újkori problémája, a rejtőzködés és a klandesztinus irodalom kultúrája felé. Ennek fényében árnyalnunk kell eddigi megállapításainkat: a disszimuláció ügye nem vagy nem mindig a modern világgal kötött alku lehetőségéhez kapcsolódik, olykor épp a felekezeti önazonosság megőrzésének eszközeként szolgál.

Angliai éve alatt Garnet az anglikán rendszerrel való észszerű *modus vivendi*, illetve az uralkodói hatalommal való kiegyezés híve volt. A katolikusok számára is elfogadhatónak tekintette Erzsébet királynő szuverenitásának elismerését, Jakab trónra lépése után pedig a pápai útmutatásokkal összhangban mindent megtett azért, hogy elejét vegye a katolikusok politikai szervezkedésének. Amikor 1605-ben egy jezsuita kollégája a gyónási titok pecsétje alatt beszámolt neki arról az összeesküvésről, amely a Guy Fawkes-féle „lőporos összeesküvés-ként” vonult be a történelembe, Garnet határozottan ellenezte az uralkodó elleni merénylet tervét, s azon az állásponton volt, hogy a katolikus hit kizárólag békés eszközökkel terjeszthető. Ugyanakkor úgy ítélte meg, hogy a gyónási titok hallgatásra kötelezi a tudomására jutott szervezkedéssel kapcsolatban,<sup>31</sup> információit tehát nem osztotta meg a hatóságokkal. Bár nem volt aktív részese a szervezkedésnek, amikor a merénylet terve napvilágra került, menekülnie kellett. Nem sokkal később, 1606 januárjában letartóztatták, Londonba szállították, ahol a március 28-án tartott perben a bíróság felségárulás vétkében bűnösnek találta, az ítéletet 1606 májusában végrehajtották, Henry Garnetet felakasztották, felnégyelték, és fejét a London Bridge-en tették közszemlére.

A márciusi per iratanyaga tanulságos a bennünket érdeklő filozófiai vita szempontjából, mert a vádlók kiemelt jelentőséget tulajdonítottak a kétértelműséggel kapcsolatos névtelen tanulmánynak, amelynek tanait egyértelműen a jezsuiták számlájára írták, s amelyet az összeesküvés mesterterveként értelmeztek. Az ügyész lényegében az *aequivocatio* és a *dissimulatio* kérdésére hegyezi ki a felségárulás vádját. Állítása szerint a jezsuitákat mint az összeesküvés szellemi atyjait (*authores*) nagyobb bűn terheli, mint a végrehajtókat (*actores*).<sup>32</sup> A vádbeszédet az ügyész egy evangéliumi idézettel kezdi: „nincs olyan rejtett dolog, amely le ne lepleződnék, és olyan titok, amely ki ne tudódnék”.<sup>33</sup> E felütés kijelöli a szerepeket: a vád önmagát az igaz vallás és az őszinte beszéd bibliai pozíciójába helyezi, míg a kétértelműséggel kapcsolatos tanokat a sötétben kitervelt összeesküvés lényegeként írja le: az elkövetett bűn „oly emberellenes, oly barbár, oly kárhozatos és utálatos tett, amelyhez hasonlóról soha nem olvastunk, soha nem hallottunk, s amelyhez hasonló soha nem vert fészket az elképzelhető leggonoszabb ember szívében sem”.<sup>34</sup> A merényletet a kormányzati propaganda a társadalmi béke ellen az alvilággal szövetséges bozorkányszabványok terveként ábrázolta.<sup>35</sup>

A vádbeszéd többször visszatér a színlelés problémájára, mint ami alapjaiban fenyegeti a társadalmat.<sup>36</sup> Terhelő bizonyítéknak minősül, hogy Garnet álruhában és álneven rejtőzködött.<sup>37</sup> Az *aequivocatio* jezsuita tana a peranyag szerint a baj gyökereit jelenti: „alakoskodásukat felszínre hozza a kétértelműség tanítása”.<sup>38</sup> Garnet a bíróság előtt mondott beszédében maga is kitér e vádpont-ra, hangsúlyozva, hogy a katolikus egyház elítél minden hazugságot, ám a kétértelműség szerinte olyan eszköz, amely éppen a hazugság elkerülésére szolgál, amikor üldözik az igazságot.<sup>39</sup> Az ügyész ezzel szemben – kifejezett utalással a kevert kijelentések (*propositio mixta*) elvére – azt a megállapítást teszi, hogy a jezsuiták hazugságra és istenkáromlásra tanítják az embereket, ami súlyos fenyegetés a társas együttélésre nézve.

Az a szokatlan hangsúly, amellyel ez az erkölcsfilozófiai téma megjelenik a perben, érdekes elmozdulást tesz láthatóvá a korabeli teológiai-politikai térben. Közvetlenül a hazugsággal kapcsolatos vád után ugyanis ezt olvassuk a peranyagban: „S ha a jezsuiták azt kérdezik, miért nem eretnekséget bizonyítunk rájuk, s miért nem emiatt ítéljük el őket, ennek az az oka, hogy kétértelmű választokat fognak adni, s így ezen a módon nem foghatók perbe, s a szavaik alapján nem lehet elítélni őket.”<sup>40</sup>

Az idézet világossá teszi, hogy a perben előtérbe állított témák tétje nem dogmatikai **(IX)**. Az *aequivocatio* nem – vagy nem közvetlenül – vallási kérdés, hanem ezt megelőzően s a dogmatikai nézeteltéréseket bizonyos mértékig háttérbe szorítva az őszinteséggel kapcsolatos. A színlelés, a rejtőzködés olyan magatartás, amelyet az abszolutizmus a konformizmus követelményén keresztül paradox módon egyrészt felkínál az alattvalóknak, másrészt amelynek a politikai veszélye olykor a megszállottsáig foglalkoztatta a hatalom képzeletét. A kétértelműség, amely a szuverenitás szolgálatában a különböző szerepek összeegyeztetését tette lehetővé, a szuverén hatalom ellenében az árulás veszélyeit hordozta a politikai *establishment* számára. Garnet esete tehát világossá teszi, hogy a probléma valóban szoros kapcsolatban áll **(XI)** a szuverenitás politikaelméleti kérdéseivel, hiszen attól a pillanattól kezdve, hogy a hatóság nem lehet biztos abban, hogy a kimondott szavak nem az ellenkezőjét jelentik-e annak, amit érteni szoktunk rájuk, abban sem lehet biztos, hogy a megkérdezett személy válaszában tiszteletben tartja-e a fennálló rendet. A vallási ortodoxiával kapcsolatos elméleti kérdések a 17. században egyre inkább az emberi együttélés alapjait érintő morálteológiai és politikai irányba sodródnak.

## Kép, kép, kép

■ A vita legutolsó regisztere irodalmi **(XII)**. Shakespeare *Macbeth* című drámája a kutatók egyöntetű véleménye szerint számos ponton utal Henry Garnet perére, s a mű közvetlen kontextusát az összeesküvéssel kapcsolatos közérdeklődés képezi.<sup>41</sup> Shakespeare a kivégzett jezsuita alakját a *Macbeth* középponti jelenetében, a királygyilkosság éjszakáján idézi meg egy különös betétdarabban: a kapus monológjában a „kétértelműségek mesterét” (*equivocator*) látjuk a pokol felé haladni. Az 1606-ban (tehát Garnet perének évében) írt dráma felvonultatja mindazokat a kellékeket, amelyekkel a közvélemény és a propaganda ruházta fel a merényletet. Szerepet kapnak a boszorkányság és az alvilág erői, drámai súllyal jelenik meg a véget érni nem akaró éjszaka és a nappal kozmikus szembeállítás, a megbabonázott és erőszakba süllyedő világ látomása, majd a varázs-



lat megtörése. Ennél is fontosabb azonban, hogy a cselekmény középpontjában a kétértelmű beszéd áll. Anélkül, hogy a bennünket érdeklő aspektusokra szeretnénk redukálni e sokrétű drámát, emeljünk ki két elemet, amelyek relevánsak témánk szempontjából.

A történet egyik kulcskérdése az alakoskodás és a látszat összefüggése. A darab során többször is felbukkanó boszorkánylátomások különös viszonyban állnak a valósággal, mint jóslatok igaznak bizonyulnak, azaz sátáni természetük kézzelfoghatóvá válik az események során, lényegük mégis a kétértelműség. A Macbeth köré vont boszorkánykör a hatalom ígérete, a hazugságok, az éjszakai rémálmok és látomások labirintusába vezet. Az éjszaka sötétsége egy alapjaiban fenyegetett világra utal: „Gonosz kor ez: senki se tudja, mikor áruló: az süg híreket, ami ijeszt: s nem tudjuk, mi ijeszt...”<sup>42</sup> Mindez az elmét is kikezdi, Lady Macbethet az orvos szerint „rémképek zavara őrli”,<sup>43</sup> a háttérben tehát a lélek betegségét, a realitás elbizonytalanodását fedezhetjük fel. Aki ugyanis a két-színűség fegyvereihez nyúl, az maga sem találhat biztos pontot a valóságban, az maga is gyanakvás áldozata lesz, hiszen saját kétszínűségének hatalma keríti hátlóba, s arra kényszeríti, hogy hiába keresse azt a bizonyosságot, amelyet maga árult el. Shakespeare pontosan érzékelteti a bizonytalanságnak azt a légkörét, amely újabb és újabb bizonyosságok keresése felé hajszolja azt, aki maga szabadította ki a kétértelműség szellemét a palackból. Hasonló ez ahhoz a helyzethez, amelyről nem sokkal később Hobbes fog értekezni: a hatalom számára minden új szerzemény csak eszköz egy még nagyobb hatalomhoz, amely végre a hatalom stabilitását s a látszatok leküzdését ígéri.<sup>44</sup> „Idő, elébe vágsz vad terveimnek: – mondja Macbeth e versenyfutásról – elvillan a gyors szándék, hogyha nem szálgul vele a tett: ettől a perctől szívem rezzenéiseivel együtt rezzen a kezem.”<sup>45</sup>

A látszat és a valóság közötti elcsúszás összefüggésében jelenik meg a darab egyik kulcsfogalma, a *tett*. A tett a bizonytalanság legyűrése során pillanatnyi enyhülést ígér, hiszen ameddig tart, addig a cselekvő úgy érzi, szinkronban van önmagával. Minden újabb gáztett a helyreállítás ígérete, a bizonyosság kísértése a csalóka jelenések között: „Se nagy szók, se lázkép: / Addig cselekszem, míg forró a szándék. / Csak jelenést ne többet!”<sup>46</sup> Macbeth, aki színleléssel szerez hatalmat, a színlelés áldozatává válik, amikor a hamis reprezentációk hatalma ellen küzd. Baljós jel a kezdet kezdetén, hogy amikor elszánja magát a cselekvésre, a tőr, amelyet *lát és tapint*, s amelyet meg akar ragadni, látszatként illan el a kezei közül.<sup>47</sup> Hiába ígér tehát enyhülést a tett, a látszat és a valóság közötti viszony uralhatatlanná válik, rémképek gyötrik, s végül maga is a kétértelmű jóslat áldozatává válik. A kétértelműség önmagát számolja fel, de azt is elpusztítja, aki kiszabadítja a szellemet a palackból. Mindez az *aequivocatio* problémájának egyik fontos mozzanatára irányítja a figyelmünket: a kétértelműség jezsuita praxisai szoros kapcsolatban állnak a reprezentáció problémájával. Amint a három boszorkány foglalja össze a rontás alapját: „Kép! Kép! Kép!”<sup>48</sup>

## Kitekintés

■ E tizenkét problémakomplexum, amelynek a metszetében a kétértelműséggel és a gondolati megszorítással kapcsolatos vita megjelenik, a legkevésbé sem meríti ki a lehetséges perspektívákat. Nem beszéltünk a vita humanista olvasatáról, amelyet a kor egyik legjelentősebb filológusának, a Garnet-pert kommentáló Isaac Casaubonnak (1559–1614) köszönhetünk, nem beszéltünk az események-

nek a populáris képzeletvilágban megjelenő értelmezéséről, sem a „kép, kép, kép” témakörének lehetséges kiterjesztéseiről a reprezentáció kora modern elméletei felé. Ám a felsorolt regiszterek így is alkalmasak arra, hogy felmérjük a vita rétegzettségét, és néhány következtetést vonjunk le az eredeti kérdésünkkel kapcsolatban.

Mindenekelőtt arra érdemes felfigyelnünk, hogy az érintett kontextusokból milyen mesterkéltén tudnánk csak kimetszeni azt az összefüggést, amelyik a vita *filozófiai* oldalához tartozik. Mert hozzátartozik-e például a teológiai szempontok sokasága, az irodalmi vagy a politikatörténeti szál? Rész-e a filozófiai vitának Garnet védőbeszéde? Tegyük hozzá, hogy ez a nehézség önmagában nem sokat jelent, csupán annyit mutat, hogy a „filozófiai” határai elmosódtak. Az, hogy egy határ elmosódott, nem jelenti azt, hogy nem létezik. Közelebb visz minket a kérdés megválaszolásához, ha azt firtatjuk, hogy mennyire szervesen kapcsolódnak egymáshoz a feltárt perspektívák. Úgy tűnik, a kapcsolat sokszor merőben esetleges. Ez nemcsak azokról a témákról mondható el, amelyek történeti eseményekhez – például a lőporos összeesküvéshez – kötődnek, hanem olyanokról is, mint a szuverenitás vagy a személyiség problémája, amelyekkel Théophile Raynaud-nál talákoztunk. Ám ha ez így van, vajon nem lenne-e helyesebb világosan elválasztani a kétértelműség genuin nyelv- és erkölcsfilozófiai problémáját attól az esetleges konglomerátumtól, amely nem a vita tárgyához, hanem a megvitatás konkrét körülményeihez és a vitatkozó felek által játékba hozott asszociatív mezőhöz tartozik? Úgy vélem, egy ilyen szétválasztás nemcsak mesterkélt lenne, de – ami még rosszabb – felismerhetetlenné tenné a vita valódi tétjét, mert érzéketlen maradna azzal szemben, hogy egy konkrét helyzetben mi minden múlhat egy filozófiai állásfoglaláson.

Ami szituációról szituációra leginkább változik egy téma körül, az a tétel járulékos rendszere, következőképpen eredeti kérdésünket úgy is fel lehet tenni, hogy e tétel részét képezik-e magának a filozófiai témának, hozzátartoznak-e a filozófiai probléma azonosságfeltételeihez. Úgy vélem, e kérdésekre nem lehet határozott választ adni. Ha pozitív választ adnánk, vagyis az egyes kontextuális perspektívákban megjelenő szempontokat is hozzászámolnánk a filozófiai vita tárgyához, akkor a filozófia története alapvetően összemérhetetlen problémák sokaságára hullana szét. A negatív válasz viszont, amely elválasztaná a kontextuális kontingenciákat filozófiai problémamagjától, a vita valódi tétjét iktatná ki, s így aligha alkothatnánk hű képet arról, hogy akik egy konkrét szituációban filozófiai kérdéseken törnek a fejüket, mit is tesznek *valójában*. Az a válasz ugyanis, hogy ezek az emberek mint filozófusok bizonyos típusú találós kérdések megoldására specializálódott szakemberek, az imént ismertített vita legfontosabb elemeit ignorálná. Az a tartalmi elmozdulás például, amely Raynaud munkájában az eredeti nyelvi-etikai kérdéstől a nyelvi-társadalmi kérdések felé tolta el a hangsúlyokat, nem járulékos változás, hanem a vitatott téma lényegébe enged bepillantást. Emlékezzünk vissza: Raynaud önálló álláspontot foglalt el azáltal, hogy elutasította a mentális nyelv elméletét, ami korábban a vizsgált tanítás elméleti alapját képezte. Az így keletkezett úrt Raynaud a nyelvi performativitás hangsúlyozásával igyekezett kitölteni, innen pedig egyenes út nyílt a társadalmi szerepek és a személyiségstruktúra vizsgálata felé. Nehéz lenne tagadni, hogy mindez a vita lényegéhez tartozik, hiszen az innen kisarjadó kérdések sora megmutatja, hogy milyen következményei lehetnek egy apró elmozdulásnak az érvek terében.

Ennél azonban többet is megvilágít a példa. Raynaud elmélete értékes dokumentuma annak a folyamatnak, amelyet elnagyoltan, de jelen célunk szempontjából kielégítően *modernizációnak* nevezhetünk. A jezsuita szerző, mint láttuk, azt várja el a mindennapi ágensektől, hogy ne merüljenek el a cselekés közvetlen tárgyához fűződő viszonyukban, hanem bizonyos távolságot véve tartásuk szem előtt azt a szituációt is, amelyben maga a cselekvés végbemegy. Ez a reflexív attitűd az önmegfigyelés új eszményéről árulkodik; annak a kora újkori folyamatnak a kontextusába illeszkedik, amely fokozódó mértékben állítja az embert az önfegyelem, a szabálykövető, kalkulált viselkedési rítusok követelménye elé, és alakítja át ezzel az önmagunkról való gondolkodás szerkezetét, a társadalmi viszonyokat és a nyilvánosságot. Ebből a perspektívából nézve a gondolati megszorítás tana nem egyszerűen efemer morálteológiai technika, hanem olyan javaslat, amely általános érvénnyel ruházza fel s bizonyos mértékig a modern „én-technikák” integráns részévé kívánja tenni azokat az eljárásokat, amelyek a felekezeti identitás megőrzésének stratégiáiként alakultak ki egy intoleráns környezetben.

A modernitás és a *self* kérdése bizonyosan nem tartozott azon tétek közé, amelyeket a vitatkozó felek annak idején szem előtt tartottak. Amikor tehát azt állítjuk, hogy ezek a körülmények szervesen kapcsolódnak a vita lényegéhez, egyszersmind azt is állítjuk, hogy a résztvevő nézőpontja nem tükrözi maradéktalanul a vita lényegét. Kevésbé esszencialista megfogalmazásban: nem tükrözi azt, hogy „miről is szól a vita”. Azt állítjuk tehát, hogy a mai olvasó – Clifford Geertz szavait véve kölcsön – bizonyos mértékig a résztvevők „válla felett” tudja olvasni az eredeti szövegeket.<sup>49</sup> Am ha ez így van, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy bizonyos értelemben soha nem tudjuk, miről vitatkozunk, amikor filozófiai vitákat folytatunk, mert nem tudjuk, hogy melyik kontextuális szál, melyik *parergon* vagy járulékos szempont teszi a vitát igazán relevánssá a továbbiakban.

Vannak tehát filozófiai viták, de – ha nem elégszünk meg a problémák formális hasonlóságaival – nem pontosan tudjuk, hogy mi is az, ami igazán filozófiává teszi ezeket a vitákat. Minél határozottabban körvonalazzuk ugyanis azokat a kritériumokat, amelyek korokon átívelő filozófiai problémákat tesznek azonosíthatóvá, annál inkább eltávolodunk a filozofálás tényleges gyakorlatától, amelyhez nemcsak az „érvek terében” (Sellars) való mozgás tartozik hozzá, hanem azoknak a résztvevők által soha egészen át nem látható téteknek a rendszerre is, amely súlyt kölcsönöz a vitáknak. És megfordítva: minél közelebb hajolunk a filozofálás tényleges gyakorlatához, annál inkább le kell mondanunk nemcsak a definitív határokról, de a *filozófiai* jelző szubsztantív értelméről is. Ez az a dilemma, amely ma, a nagy elbeszélések kora után még mindig izgalmassá teheti a filozófiatörténet művelését. *Mutatis mutandis* annak a termékeny feszültségnek a jegyében olvashatjuk a régi korok filozófiai dokumentumait, amely a kulturális antropológia gyakorlatában jelenik meg a legtisztább formában, ahol egyszerre kell kívülről és belülről nézni a tárgyat, egyszerre kell működtetni a kritikai távolságtartás és a részt vevő megfigyelés módszerét. A hasonlóság persze nem teljes. Bár Descartes szerint „minden jó könyv olvasása olyan, mintha elmúlt századok legderekabb embereivel [...] társalognánk”, s ez nem is áll annyira távol az antropológiai érdeklődéstől, hiszen – folytatja Descartes – „ha a régi századok embereivel társalognak, ez majdnem olyan, mint ha utaznánk”, a párhuzam mégsem a idő tériesítésének lehetőségében keresen-

dő, hanem abban, hogy aki ma filozófiai vitákat kíván rekonstruálni, annak egyszerre kell szem előtt tartania a racionális rekonstrukció filozófiai sztenderdjeit, és késznek lennie arra, hogy kitágítsa vagy akár feladja a filozófiával kapcsolatos határozott elképzeléseit – abban az esetben tudniillik, ha végig akarja gondolni mindazt, ami valóban *számított* a filozófiai vitákban. Leginkább ez a filozófiatörténeti tudás óvhatja meg a filozófiát attól, hogy önmagába záródjon, mert a megértés e nehézsége szakadatlanul arra kényszeríti, hogy folyamatosan együtt lássa önmagát azzal, ami kívül van önmagán.

## ■ JEGYZETEK

1. A hazai irodalomban Tózsér János érvelt emellett részletesen, vö. *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Kalligram, Bp, 2018.
2. Ilyen típusú elméleti állásfoglalásra az utóbbi időben Varga Péter András vállalkozott páratlan alapossággal és nagy meggyőző erővel. Jóllehet konklúziói eltérnek az itt kifejtendő javaslatától, az utóbbi sok tekintetben adósa Varga gondolatmenetének. Lásd *Mi a filozófiatörténet?* Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Bp, 2020. (A továbbiakban Varga 2020.)
3. A *restrictio mentalis* középkori gyökereiről átfogó képet ad Anthony Ossa-Richardson monográfiája: *A History of Ambiguity*. Princeton UP, Princeton, 2019. 117. skk. (A továbbiakban Ossa-Richardson 2019.) Az elmélet a gyónási titokkal kapcsolatban jelenik meg 1315 körül Pierre de la Palud szentenciakommentárjában, vö. Petrus Paludanus: *In IV sententiarum Petri Lombardi*. Jean Petit, Paris, 1514. 116ra (dist. 21. q. 3, a. 3.).
4. Még ritkább kifejezés a *retentio mentalis*, de lásd [Isaac Casaubon:] *Isaaci Casauboni Ad Frontonem Ducaem S. J. theologum epistola; in qua de Apologia disseritur communi Iesuitarum nomine ante aliquot menses Lutetiæ Parisiorum edita*. In: *Uő: Epistolae*. Szerk. Johannes Georgius Graevius. Christian Gerlach – Simon Beckenstein. Magdeburg–Helmstadt, 1656. 726.
5. Antonino Diana: *Resolutiones morales*. Jan Van Meurs (Meursius), Antwerpen, 1637. 250b. (*Pars III* tr. 6. resol. 30.)
6. Ennek megfelelően számos erkölcszociológus elutasító állásponton van ezekkel kapcsolatban. Részletes felsorolást ad (pró és kontra) Paul Laymann: *Theologia moralis*. Johannes Martin Schönwetter, Bamberg, 1688. 72b–73a. (Lib. 4. tr. 3. cp. 13. nn 5–6.) Az ausztriai jezsuita szerző (1574–1632) maga a negatív oldalon foglal állást, azt a tipikus meggyőződést hangoztatva, hogy a pozitív oldalon felsorakoztatott érvek eltörölnék a hazugság és az igazmondás közötti különbséget (uo. nn. 6–7., 73a).
7. Uo. 251b. A Diana által említett példák eredeti kontextusához és értelméhez lásd Johann P. Sommerville: *The 'New Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry*. In: Edmund Leites (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge UP, Cambridge – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1988. 159–184. 169.
8. E felosztás és a modernítésre jellemző szerkezeti differenciálódás viszonyát itt nincs módunk elemezni, érdemes azonban megjegyezni, hogy épp ez a distinkció jelenti a javasolt módszerrel kapcsolatos korabeli kritikák egyik tárgyát. Lásd pl. egy ezzel szorosan összefüggő kontextusban Blaise Pascal híres bírálatát a *Vidéki levelek VII. darabjában*, in: *Uő.: Oeuvres complètes*. Ed. Louis Lafuma. Seuil, Paris, 1963/2002. 398a. Magyarul: ford. Rácz Péter. Palatinus, Bp., 2002. 98.
9. Lásd imént a 6. és 8. jegyzeteket.
10. Vö. Théophil Raynaud: *Disputatio de veritate cum mendacio et locutionibus aequivocis ac mente restrictis comparata*. cp. 3. n. 32. In: Leonardus Lessius: *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*. Philippe Borde – Laurent Arnauld – Claude Rigaud, Lyon, 1653. 693b.
11. Garnet szerzőségének kérdéséhez lásd A. F. Allison: *The Writings of Fr. Henry Garnet, SJ (1555–1606)*. *Recusant History* 1951. 1. sz. 7–21. 14–15. (Az információk forrása: Sommerville: i. m. 168: 16. jz.)
12. Bár az elmélet folyamatosan jelen van a 15. századi kazuistáknál, népszerűségét a „navarrai tanítónak” nevezett salamancai kánonjogász, Martín de Azpilcueta egy 16. századi traktátusa alapozta meg: *Commentarius in cap. humanae aures*. Giacomo Tornieri – Giacomo Bericchia, Roma, 1584. 1. fejezet.
13. A mentális nyelv középkori elméleteihez lásd Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*. Akadémiai, Bp., 2008. 274–275.
14. A szerzőről lásd Jean-Pascal Gay: *Le dernier théologien? Théophile Raynaud (v. 1583–1663), histoire d'une obsolescence*. Beauchesne, Paris, 2018.
15. Lásd Stefania Tutino: *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Thought*. Oxford UP, Oxford, 2014. 33.
16. E felfogás alapja a jelek ágostoni meghatározása, amelyben fontos szerepe van a *signum* érzékelhető karakterének: „A szó bármely tetszőleges dolognak a jele, amelyet a hallgató képes megérteni, miután a beszélő ki-ejtette. [...] Jel az, ami egyrészt önmagát kínálja az érzékelésnek, másrészt önmagán kívül megmutat valamit a léleknek.” *De dialectica* V. 5., Migne, PL 32:1410.
17. Raynaud: i. m. 753a. (cp. 20. n. 2.)
18. Vö. cp. 20. n. 3–4. 753b. Megjegyzendő, hogy a jogi megközelítés nem Raynaud leleménye, integráns része a témával kapcsolatos hagyománynak, s az az eset, amikor a vizsgálóbíró jogosulatlanul faggat, az egyedüli engedelmezt jelent ott is, ahol az *aequivocatio* merev elutasításával találkozunk. Lásd a holland jezsuita, Martinus Becanus (Martin Verbeeck, Hilvarenbeek vagy van der Beeck, 1563–1624) értekezését, a kor egyik híres kálvinistaellenes kompendiumát („a kis Becant”): *Compendium manualis controversiarum huius temporis de fide ac religione R.P. Martini Becani Societatis Jesu theologi*. Johannes Certe, Lyon, 1673. 354. (lib. 5. cp. 21. n. 3.)

19. Raynaud: i. m. 754a. (n. 5.)  
20. Uo.
21. Uo. 754b. (n. 6.)  
22. Uo. 710a. (cp. 6. n. 7.) Az ige ebben ez esetben nem a létige (*esse*), hanem az *enni* jelentésű szó (*edere*) harmadik személyű jelen idejű alakja (*ēst*).
23. A descartes-i megfogalmazás és a skolasztikus előzmények viszonyát részletesen elemzi Borbély Gábor: *A „csaló Isten” hipotézis Descartes-nál és a késő középkorban*. Világosság 1997. 7. sz. 40–48.
24. Raynaud: i. m. 710b. (cp. 7. n. 1.)  
25. Ez a mozzanat bizonyos fokig már a kérdés középkori tárgyalásaiban jelen van, jellemző módon az általános emberi tudás és a gyóntatóként szerzett – a gyónási titok hatálya alá eső – ismeretek különbségeként. Lásd Ossa-Richardson 2019. 117.
26. Raynaud: i. m. 754b. (n. 7.)  
27. Uo.  
28. Uo. 755a.
29. „Akik Jézus útján jártok, nem a jezsuita úton jártok.” Az államügyész, Edward Coke összegző szavai Henry Garnet perében, lásd T. B. Howell (ed.): *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanors, 1603–1627*. T. C. Hansard, London, 1816. II. 238. (A továbbiakban *State Trials*.)
30. Garry Wills: *Witches and Jesuits: Shakespeare’s Macbeth*. Oxford UP, Oxford, 1996. 94.
31. Henry Garnet szerepével kapcsolatban lásd Antonia Fraser: *The Gunpowder Plot: Terror and Faith in 1605*. Phoenix, London, 1996/2002. ch. 16.
32. *State Trials*. II. 221–222.  
33. Uo. II. 217. vö. Mt 10,26.  
34. Uo. II. 219.
35. Ami nem meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy az uralkodó egyike volt a kor legavatottabb szakértőinek a démonológia területén. I. Jakab még skót királyként (VI Jakab) írja meg a *Daemonologie* (1597) című dialógusát, amelyben esetleírásokkal illusztrálja részletesen osztályozza a rontások és ördögi kísértések különböző formáit.
36. *State Trials*. II. 233–234.
37. Walley, Darcy, Roberts, Farmer, Philips. Vö. [Névtelen szerző:] *A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederats*. Robert Baker, London, 1606. T1v. (A releváns oldalakat lásd <https://www.bl.uk/collection-items/the-trial-of-henry-garnet-1606>.)  
38. Uo. T2r.: *Their dissimulation appearth out of their doctrine of equiuocation*.  
39. Uo. T4v.  
40. Uo. T2r.
41. A kivégzésnek és a Garnet személye körül spontán kialakuló katolikus szentkultusz egyes mozzanatainak nagy jelentőségük van a dráma datálásában. Vö. Introduction. In: John Dover Wilson (ed.): *The Works of William Shakespeare*. Cambridge UP, Cambridge (The Cambridge Dover Wilson Shakespeare), 1947/2009. 19. *Macbeth*; magyar nyelven Kállay Géza érintette különböző írásaiban a *Macbeth* és az 1606-os per összefüggéseit. Lásd pl.: *Bevezető*. In: William Shakespeare: *Macbeth*. (Ford., jegyz., bev. Kállay Géza) Liget, Bp., 2014. 24–26. (A továbbiakban Kállay 2014.) *A Deed Without a Name: a Wittgensteinian Approach to Shakespeare’s Macbeth and the Singularity of Meaning*. ELTE, Bp., 2015. 158. Garnet szerepéről ezek informatív, de a hivatalos jakobita propaganda álláspontját tükröző képet adnak.
42. IV. 2. 19. skk.  
43. V. 3. 53., Szabó Lőrinc fordítása: *Shakespeare összes művei*. Európa, Bp., 1964. II. 576. (A továbbiakban Shakespeare 1964.)
44. Thomas Hobbes: *Leviatán*. I. 11. és 13. Magyarul: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. (Ford. Vámosi Pál) Magyar Helikon, Bp., 1970. 85, 107.
45. IV. 1. 175. skk., 2:562. Kállay Géza fordításában: „Idő, előre látod rémes terveim; // A gyorsan tűnő célt sohasem érjük el, // Ha nem jár vele tett.” Shakespeare 1964. 97–98.
46. IV. 1. 153–155. Shakespeare 1964. II. 562.  
47. II. 1. 20. skk.
48. „*Show! Show! Show!*” IV. 1. 131–133. Shakespeare 1964. II. 561., Kállay, 2014. 96.
49. Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 1973. 452.

BOROS GÁBOR

# KONTRASZTOK FILOZÓFUSNÉGYESRE

Dilthey, Husserl, Heidegger – Georg Misch  
szemüvegén át

A szokásosan csupán a családnévükön „szólított” gondolkodók mellett e négyes negyedik tagját keresztnevéen is be kell mutatni, annyira kevésbé ismerjük őt. Georg Misch (1878–1965) Berlinben nevelkedett, ott lett Dilthey tanítványa, aki mellett a „német mozgalom”, a „német romantika”, a „német idealizmus”, a „német szellem” elkötelezett hívévé vált. Tanulmányai lezárásának évében, 1900-ban hagyta el zsidóságát, s lett Luther követője. A franciák ellen agitált a „Nagy Háború” elején, a végére pedig rendes egyetemi tanár lett Göttingenben, előbb Husserl, majd Heinrich Maier utódként. A göttingeni filozófia hagyományosan az empirikus tudományok iránt elkötelezett, s Misch a maga módján illeszkedett is ehhez az irányhoz. Kiváltképp foglalkoztatta a logika, ennek szellemében fejlesztette tovább a Dilthey által megalapozó diszciplínaként a metafizika helyébe állítani kívánt ismeretelméletet az „életlogika”, „hermeneutikai logika” címszavakkal megjelölve olyan logika felé, amely mind a természet-, mind a szellemtudományok számára mérvadó lehet.

Bizonyos értelemben ő áll majd írásunk középpontjában, mert őt fogjuk beszéltetni – noha másoké lesz a szó. Ha vonósnegyest alkotnának, övé volna a második hegedű szólama: szinte



**Izgalmas belegondolni  
abba, amit Misch itt  
fölvet kommentárként,  
hogy Husserl 1934-től  
kezdődő fordulata a  
történetiség irányába  
inkább Dilthey és az ő  
saját Dilthey-értelmezői  
befolyásának tulajdoní-  
tandó, semmint  
Heideggerének,  
ahogyan ezt  
gondolni szokás.**

A kutatás lefolytatása és a tanulmány megírása idején a szerző a KRE BTK Kutatási Pályázatának, valamint a NKFIH-OTKA 120375. és 129261. számú projektjének támogatásában részesült, amiért ezúton is köszönetet mond.

mindig jelen van, ámde kíséretként; ritkán van saját nagy pillanata. Dilthey a primárius, már csak azért is, mert Misch bizonyos értelemben az ő „másik önma-ga”; ha nem is volt fia *vér szerint*, de vejeként az lett, legalábbis a német kifejezés értelmében (*Schwiegersonn*). *Szellem szerint* Mischnek köszönhető, hogy Dilthey töredékesen hátrahagyott gondolatai halála után rendszerre szerveződtek.

Husserlnek a brácsa jut, mert hiába, hogy Heidegger az asszisztense is volt, föl sem merülhet, hogy ugyanazt a hangszeret kapják. Heidegger hangfekvése pe-dig biztosan mélyebb kell legyen, sötétebb, „barnább”, csellóhoz köthető – bár, ha lehetne, inkább nagybőgővel kellene felléptetni.

Amiért ők négyen együtt megjelenhetnek a filozófusvitáknak szentelt tema-tikus számban, az a nagyrészt kimondott, de kisebb részt azért mégis elfojtott vitaszituációkból képződő, különös konstelláció, amely Misch 1930-ban megje-lent, árulkodó című munkájában kapta meg elmélyült összegzését: *Lebensphi-losophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Életfilozófia és fenomenológia. Eszmecse-re a dilthey-i irány, valamint Heidegger és Husserl között). Mischnek e művével lett esélye arra, hogy ne csupán Göttingenben legyen befolyásos filozófiapro-fesszor, hanem a „világfilozófia” kanonikus alakjai közé is bekerüljön. Megírásá-nak alapvető motívuma Heidegger 1927-ben megjelent *Lét és idő* című, korszak-alkotó műve, amely Misch számára több is volt, mint mérföldkő a filozófia tör-ténetében. Heidegger művének tétje ugyanis egyebek mellett a husserli fenome-nológia és az életfilozófia összekapcsolása, ahogyan az Dilthey-nél, illetve a Dilthey és York von Wartenburg közötti levelezésben kibontakozott. Ez a feladat Misch-t egyfelől legalább Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* című tanul-mányában kifejtett historizmus-kritikája, illetve Dilthey és Husserl ahhoz kap-csolódó 1911-es levélváltása óta foglalkoztathatta, másfelől Dilthey filozófiai „másik önmagaként” nagyon is úgy érezhette, hogy személyében is érintett. Heideggernél azt a feladatot látta megoldódni, amelynek megoldására saját ma-gát gondolta igazán alkalmasnak. Ráadásul látnia kellett, hogy Heidegger némi-leg lekezelően utal Dilthey-re, a hangsúlyt inkább Von Wartenburg grófra helye-zi kettejük közül. Számára tehát ezen a ponton életfeladatként jelenhetett meg a Dilthey és Husserl összekapcsolására építő filozófia kimunkálása úgy, hogy Dilthey előnyösebb megvilágításba kerüljön, s a filozófiai építkezés is szilárdab-ban áll a heideggerinél. Kérdés persze, hogy lehetett-e bízni e két igény együttes megvalósíthatóságában. Nem kellett volna-e belátnia már az elején, amire köny-vének zárlata utal, a nagy sóhajtások közepette indított Dilthey-kritika, már-már azt az érzést keltve az olvasóban, hogy Dilthey-től – s voltaképp Husserltől is – eltávolodva közel került Heidegger merész hermeneutikus fenomenológiájához – dacára minden kezdeti ellenérzésének?

Külön sajátossága ennek a filozófiai viszonyhálóknak, hogy az egyetemi tu-dománypolitika szintjén komoly intenzitással jelennek meg a filozófiai elgon-dolásokkal bizonyos analógiában álló *Gutachtenek*, mígnem minden viszony-nak véget nem vet a brácsás Husserl halála egyfelől, a barna csellista átülése a nagybőgőhöz egy disszonáns, a Mischhez hasonló hegedűsöket nem tűrő nagyzenekarba másfelől.

Az összetett történet egyik eleme, hogy mikor Misch már tekintélyes „ren-des” göttingeni professzor, fölmerül Heidegger „rendkívüli” professzori (*extraordinarius*) meghívásának kérdése. Heidegger ekkor még csak a német egyetemi körökben ismert valamelyest Husserl munkatársaként. Mások is szóba

kerültek a meghívást előkészítő egyeztetések során, a Heideggerétől nem döntően különböző egyetemi háttérrel. A Duns Scotusról írt könyve mellett Heideggertől „csak” a korai Arisztotelész-elemzések kézirata volt Misch kezében, amelyek gondolatmeneteire ma az ifjú Heidegger revelatív munkájaként szokás tekinteni. Ő azonban sok méltató megjegyzés ellenére<sup>1</sup> végül olyannyira negatív kicsengésű állásfoglalást fogalmazott meg dékánként, hogy már-már az lehet a kérdés, miért került egyáltalán a második helyre Moritz Geiger mögött, aki végül meg is kapta az „*extraordinarius*” posztját. Amikor pedig Husserl egy másik munkatársa göttingeni habilitációjának gondolatát veti fel, akkor még bármiféle hivatalos eljárás előtt vannak, épp csak tapogatózó és kapcsolatfelvevő levélváltást folytatnak erről Husserlrel.<sup>2</sup>

Edith Steinről van szó, aki a későbbiekben szintén nem maradt meg az átlagos német egyetemi magántanár szintjén. Háborzongató, ahogyan két zsidó származású, ám „német nemzeti érzelmű” gondolkodó fontolgatja nem sokkal a Nagy Háború lezárulását követően, hogy túl sok zsidó oktató van Freiburgban, illetve Göttingenben („még” – teszi hozzá Misch). Ugyan nem zárható ki, de nem is valószínű, hogy a két elutasításban komolyabb szerepet játszott volna Husserlnek Dilthey és az életfilozófia elleni kirohanása *A filozófia mint szigorú tudományban* s az ezt követő – Dilthey által kezdeményezett – levélváltás meglehetősen ambivalens hangneme Husserl oldaláról, melyekre még kitérünk.<sup>3</sup> Másfelől már az eddig mondottak alapján is egyértelmű, hogy Misch többszörösen is készletre érezhette magát arra, hogy egyrészt recenziálja Heidegger 1927-ben megjelent művét – filozófiailag megalapozni kívánva talán önmaga előtt is a korábbi, inkább ösztönös és érzelmi alapú elutasítást –, másrészt hogy ezt a recenziót épp a Husserl 70. születésnapját ünneplő kötetbe adja, határozottan a Dilthey-kör képviselőjeként lépve fel. Ám a munka már az első fázisában is messze túlnőtt a kötetben megjelentethető írás terjedelmi keretein, így ezt a gesztust nem sikerült megvalósítania. Háláját fejezi ki az 1930-as kötet előszavában Helmuth Plessnernek, a *Philosophischer Anzeiger* akkori főszerkesztőjének, amiért megjelentette a későbbi könyv kétharmadát kitevő, első három részt.

Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy 1930-ra egyfelől már újabb Heidegger-művek is megjelentek, de másfelől Husserl is publikálta a *Formális és transzcendentális logika* című művét. Mindezek fényében Misch újragondolta a korábban írottakat, és gyakorlatilag megírt egy újabb, kisebbfajta könyv terjedelmű „gyűjtőrecenziót”, amelyben Husserl említett műve, valamint Heidegger három 1929-ben megjelent írása, a *Kant és a metafizika problémája* című könyv, a Husserl-*Festschrift*-ben megjelent *Vom Wesen des Grundes* (Az alap lényege) című írás, továbbá a *Mi a metafizika?* alkotja a viszonyítási pontokat. E negyedik rész s vele az egész könyv merőben váratlan lezárásaként illeti Misch az említett kritikával Dilthey gondolkodását a legújabb, elmélyültebb Husserl- és Heidegger-értelmezései nyomán kialakuló filozófiai elvárásai fényében. Ez a négy rész alkotja az 1930-ban megjelent kötetet, amely oly sikeresnek bizonyult, hogy már 1931-ben újra ki kellett adni.

Eltöprenghetnének azon, mi lett volna, ha kibontakozik a Mischtól leírtakat továbbgondoló, folyóiratokban és kötetekben zajló diskusszió Husserl és Heidegger részéről, amely esetleg módosítja saját elgondolásait, Misch pedig hozzásegíti önálló filozófiája kibontakoztatásához. Ez utóbbival kapcsolatban bizonyára komoly gátlások lehettek benne a Dilthey-hez fűződő bonyolult viszony nyomán, melynek egyik s nem is leglényegtelenebb eleme, hogy Clara



Dilthey-jel, *Doktorvater*e lányával élt házasságban, aki még egy illusztrált kötet összeállítására is vállalkozott apja ifjúkoráról. Nem tudni, miként alakult volna a 20. század első felének német filozófiája, ha a német nemzeti érzések nem teljesen másként törtek volna felszínre 1933-at követően, mint ahogyan Dilthey, Misch és Husserl az első világháború kitörésétől fogva remélte. A tényleges világban mindenesetre megszűnt a nyilvános eszmecserejük lehetősége, előbb Misch publikációinak kivonásával a forgalomból, majd magának Mischnek a kényszernyugdíjazásával, emigrációba kényszerítésével. A háború befejezését követően ugyan még visszatért Göttingenbe, s valamelyest rehabilitálták is, ám a gyümölcsözőnek remélt filozófiai vitaprojekt felett visszahozhatatlanul eljárt az idő. Ettől kezdve monumentális önéletírás-történeti műve kidolgozásának szentelte idejét és erőit. Halála után, 1968-ban megjelent ugyan még a polemikus mű harmadik kiadása egy rövid, ám annál fontosabb, még általa írott függelékkel, érdekes adalékokkal szolgálva Husserl és Heidegger informális reakcióiról abból az időszakból, amelyben még sem politikai, sem filozófiai értelemben nem kezdődtek meg a földrengésszerű változások. Mielőtt azonban szóba hoznánk a kötetet s függelékét, vessünk egy pillantást külön is a Dilthey–Husserl-kapcsolat problematikájára, mert az elengedhetetlen a Misch–Heidegger-kapcsolat megértéséhez.

Dilthey és Husserl eltérő utakon jutott el a filozófiához. Dilthey a történettudományok és a hermeneutika felől, Husserl a matematika és a logika irányából. Ez szinte predesztinálta azt a mély ellentétet kettejük filozófiája között, amely Husserl programatikus írásában, *A filozófia mint szigorú tudomány* címűben tört a felszínre, kivált annak a történelemre támaszkodó gondolkodásmód, a „historizmus” vélelmezett relativizmusát pellengérré állító részében.

Az élete végéhez közeledő Dilthey mély csalódásának adott hangot e szöveg olvastán. Szerinte Husserl kritikája csakis a gondolkodása felszínes ismeretéből fakadhatott. Nagy kérdés, amely a tanítványok szintjén lejátszódó – bár egyoldalú – vita mélyén is ott rejlik, hogy vajon igaza volt-e ebben, s egyszersmind abban a fő vitapontban, hogy a filozófiát történeti-szisztematikus módon kell megközelíteni, nem pedig a matematikai-logikai alapú tudományfelfogás talajáról.

A kérdés persze már 1911 előtt is benne volt a levegőben, attól kezdve, hogy a Husserlnél 25 évvel idősebb s jórészt történeti kutatásokkal foglalkozó Dilthey 1905-ben elismerő véleményt jelentetett meg Husserl *Logikai vizsgálódások* című művéről. Ezt követően személyes találkozókra is sor került közöttük, amelyek Husserl számára – a Misch-kötet függelékében idézett 1929. június 27-i levél tanúsága szerint – „impulzust jelentettek” arra, hogy a *Logikai vizsgálódásoktól az Eszmék egy tiszta fenomenológiára és fenomenológiai filozófiára vonatkozóan* című 1913-as mű gondolatai felé forduljon.<sup>4</sup>

Husserl azonban *A filozófia mint szigorú tudomány* című, 1911-es írásában<sup>5</sup> frontális támadást indított az ellen, amit a „historizmus és világnézeti filozófia” címszavakkal jellemezett, s viszonyukat ez csaknem ellenségessé változtatta. Husserl a szigorúan tudományos filozófia eszményét állította előtérbe, amelynek két, kétféleképp érvelő ellenlábását vélte felfedezni a korban. A naturalizmust a tudományosság meghamisításában marasztalta el, a világnézeti filozófiát pedig nem tekintette „a tudományosságra való radikális törekvések megszállottjának”.<sup>6</sup>

Dilthey 1911. június 29-én teszi szövé udvariasan, ám határozottan és méltósággal, hogy „ha az általános nyelvhasználatnak megfelelően szkeptikus az,

aki egészen általánosan tagadja a megismerés lehetőségét, akkor lehetetlen engem szkeptikusnak tartani vagy egyáltalán bármilyen kapcsolatba hozni a szkepticizmussal”.<sup>7</sup> Maga is úgy véli, írja, hogy a filozófia alapfeladata a tudás általános elméletének kidolgozása, melyhez logikai-nyelvfilozófiai elemzéseken keresztül vezet az út. Elfogadja, hogy a történeti tényekre való hivatkozás nem tévesztendő össze az objektív érvényesség megállapításával. Ám ahogyan ő foglalkozik a világnézetekkel szellemtudományos alapon, abból nem következik, hogy a szellemi tények végső, ám történetileg állandóan változó kereteinek tekintené őket, ami valóban relativizmushoz vezetne. A metafizikai rendszerek történeti sokfélesége és eldönthetetlen vitáik nem lehetnek döntő érv a metafizika lehetősége ellen, hanem „szellemtudományos elemzésből kiinduló szisztematikus vizsgálatnak kell a metafizika lehetetlenségét kimutatnia” – állítja.<sup>8</sup>

Ugyanakkor Dilthey határozottan tagadja általában véve a metafizika lehetőségét is, „amely arra vállalkozik, hogy a világösszefüggést fogalmak összefüggése révén érvényes módon mondja ki”<sup>9</sup> – márpedig levelében épp ezt az elgondolást tulajdonítja Husserlnek.

Husserl reakciója több mint békülékeny: visszavonulót fúj a szkepticizmusvád vonatkozásában, s ígéri, hogy a *Logos*ban, a tanulmány megjelenési orgánumban külön ki is tér erre. Dilthey metafizika elleni támadásától viszont ő érzi találva magát, s ennek elhárítása érdekében elhatárolódik, ha nem is a metafizikától általában, de legalább egy bizonyos fajtájától. „Úgy tűnik tehát számomra, hogy ami ellen Ön mint metafizika ellen harcol, az nem ugyanaz, mint amelyet én elismerek, sőt művelek. [...] A létezőkről szóló valamennyi tudomány (*jede Daseinswissenschaft*), például a fizikai természet, az emberi szellem stb. tudománya *eo ipso* metafizikává alakul (az én metafizikafogalmamnak megfelelően), amennyiben vonatkozásba kerül a fenomenológiai lényegtannal, s ebből mint forrásából végső értelemmagyarázathoz, tehát igazságtartalmának végső meghatározásához jut. [...] A létező minden természetes megismerése [...] nyitva hagyja a problémáknak azt a dimenzióját, melynek megoldásától függ a lét utolsó, végérvényes értelemmeghatározása és a »természetes« (első) beállítottságban már elért igazságok végső kiértékelése.”<sup>10</sup>

Ennek nyomán körülhatárol egy olyan metafizikát, amelyet mindketten elvetnek: „Ez kizár minden Kantra támaszkodó *Ding-an-sich*»metafizikát«, csakúgy, mint minden ontológiai metafizikát, amely tiszta fogalmak rendszeréből létezéstudományt (*Daseinswissenschaft*) hoz elő *à la Spinoza*. – Vajon mindezek *au fond* nem ugyanazt kell-e értenünk? [...] És természetesen: egy metafizika lehetetlenségét – ti. abban a hamis, különösen ontológiai értelemben – csak egy ilyen »szellemtudományos elemzés« mutathatja ki.”<sup>11</sup>

Nehezen eldönthető kérdés, hogy ezt a Kantot Spinozával s vele együtt minden ontológiával „*au fond*” összekapcsoló bekezdést vajon egy filozófiatörténet iránt mérsékeltlen érdeklődő szisztematikus gondolkodó végiggondolt állásfoglalásának tekintsük-e, vagy pedig egy mindenképp békülésre törekvő s ennek érdekében némi felszínességre is hajlandó filozófus állításának. Mindenesetre a levél zárata békülékenyebb már aligha lehetne: „Amire mi [...] törekszünk, és amit mélyrehatóan kutatunk, az elemek fenomenológiai analízise és a fenomenológiai elemzés nagyban, kéz a kézben jár a nagy kultúralakzatok Ön által feltárt morfológiájával és típusaival.”<sup>12</sup>

Dilthey nem emel kifogást Husserl e különös interpretációegyüttese ellen, elfogadja a békejobbot. Rögzíti, hogy együtt küzdenek a naturalista „természettu-

dományoknak a filozófia fölötti uralma ellen”, „a valós tudományok (*reale Wissenschaften*) általános érvényű megalapozásáért”, szembeállva „a konstruktív metafizikával, [...] a számunkra adott valóság mögött lévő magábanvaló bármiféle feltételezésével.”<sup>13</sup>

Ez a szövegrész bizonyára Dilthey és a Dilthey-kör tényleges filozófiai meggyőződését tükrözi. Ezt támasztja alá retrospektíve, hogy Misch sajátos filozófiai alapműve, a *Lét és idő* előtt egy évvel megjelenő *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (Út a filozófiába. Filozófiai ábécéskönyv)<sup>14</sup> első, a filozófia metafizikai alapvonásával foglalkozó részét a számára obligát Goethe-idézetet követően egy-egy Dilthey- és Husserl-idézetrel indítja, jelezve, hogy az ő nézőpontjából éppen úgy egymást kiegészítő gondolati irányok képviselői ők, mint ahogyan korábbi korszakokban Platón és Arisztotelészt volt szokás így tekinteni.

Hadd utaljunk még röviden arra, hogy nyílik még egy érdekes út a Dilthey és Husserl álláspontja közötti különbség megragadásához abból kiindulva, hogy mindketten – s persze Misch, sőt a *Lét és idő* Heideggere is – a mindennapi létezés emberét veszik kiindulópontul, csak épp más-más módon. Descartes Erzsébet hercegnőnek 1643. május 21-én és június 28-án írott levelében arról beszél, hogy van ugyan „bizonyos elsődleges eredeti fogalmunk” a test és a lélek egységéről, de „csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmeztünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától”.<sup>15</sup>

Dilthey a maga részéről a filozófiát nyilvánvalóan az „egyszerű életben” kívánja meggyökereztetni, s helyett, hogy Descartes-hoz hasonlóan utólag posztulálná ennek létezését és filozófiai szerepét, olyan autonóm területként próbálja értelmezni, amelyet kiindulópontul választva eltűnik a külvilág létezésének az a problémája, amely Descartes-ot az Istenre épülő, ismeretelméleti hangsúlyú metafizika kialakítására készítette. Dilthey és Husserl különbsége innen nézve abban ragadható meg, hogy míg Husserl nézete szerint Descartes tényleg került, mikor visszatért a külső világhoz, olyan gyorsan elhagyván a tiszta gondolkodás világát, amilyen gyorsan csak tudta, addig Dilthey azt veti Descartes szemére, hogy egyáltalán elhagyta az *én mint pszichofizikai entitás*, „életesség” álláspontját, „mely osztatlan létezésünk közvetlen érzésével tölt el bennünket”.<sup>16</sup> Csak ezért és csak ilyen pillanatokban merülhet föl egyáltalán a kétely a rajtunk kívüli világ valóságát illetően, ami nem történhetné meg, ha igazán komolyan vennénk a kormányos és a hajója közötti viszony hagyományos metaforáját a lélek és a test kapcsolatát illetően, amelyet Descartes is felidéz az *Értekezés a módszerről* 5. részének végén.<sup>17</sup> Dilthey szerint ez a kétely csak akkor merülhet föl, ha lehatároljuk „világban-benne-létünket” (Heidegger kifejezése) a „puszta megjelenítésre” – vagyis az értelemmel művelt metafizikára és a képzeletet segítségül hívó fizikára –, helyett, hogy azonosítanánk a „pszichofizikai életességgel”. Hiszen „egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben [...] a külső valóság (azaz egy tőlünk független más, teljesen eltekintve annak térbeli meghatározottságaitól) énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; [...] E külvilágról nem az okozatokról az okokra történő következtetés vagy e következtetésnek megfelelő folyamat révén tudunk; az okozat és ok megjelenítései sokkal inkább maguk is csak akaratumk életéből való absztrakciók. [...] [É]letességünkkel egyszerismind egy külvilág is adva van számunkra, s más életességek is meglévőként adódnak (*sind vorhanden*).”<sup>18</sup>

Dilthey számára ez az életegység „az egész emberi lény”, képességeknek azal a sokrétű készletével felszerelve, amelyet az akarás, érzés, gondolkodás fogalmaival szokás megragadni. S mivel ugyanennek a projektnek későbbi megfogalmazásaiban Dilthey összekapcsolja ennek az „akaró, érző és gondolkodó” lénynek a fogalmát az *életfolyammal* mint e képességek tárgyával – a descartesi értelemben vett „egyszerű élettel” –, ezért, akár akarta, akár nem, jelentőségteljesen újrafogalmazta a kormányos és a hajó metaforáját: „A jelen mindig adott, s minden, ami adott, a jelenben van. Mondhatni, életünk hajóját állandóan tovahaladó folyam sodorja, s a jelen mindig és mindenütt ott van, ahol ezeken a hullámokon mi vagyunk, szenvedünk, emlékezünk vagy remélünk, röviden, ahol realitásunk teljességében élünk.”<sup>19</sup>

Ez az újrafogalmazott hasonlat egyenesen Descartes-kritikának is felfogható, s ha újkori pandant keresünk hozzá, akkor nem nehéz megtalálnunk: bármennyire is megegyezni látszanak Husserlrel abban, hogy a spinozai típusú metafizika nem megismételhető, azért vannak szöveghelyek, amelyek alapján Spinoza immanentista-panteista gondolkodásmódja épp annyira vonzó lehetett Dilthey számára, mint amilyen vonzó volt Descartes – a világhoz való ragaszkodása ellenére – Husserl számára.

De térjünk vissza a négyes konstellációjára, amely 1929–1930-ra nagyon átalakult. Dilthey jórészt már a Misch által szisztematizált formában van jelen filozófiailag, Heidegger már kirobant az átlagos egyetemi tanárok közül a *Lét és idővel*. A *Lebensphilosophie und Phänomenologie* függeléke hosszan idéz immár Misch saját ekkori levélváltásából Husserlrel, aki már nyugdíjas, s maga is összeveti helyzetét a levélváltásuk idején kézírathalmaival birkózó, idős Dilthey-ével. Misch viszont egyrészt igazolva láthatta korábbi döntését, s örülhetett, mert Heidegger nem közvetlen kollégájaként jelentette meg művét. Másrészt nagy reményeket fűzhetett frissen megjelent könyvéhez, mely a Dilthey–Husserl viszonyt immár Heidegger könyve felől vizsgálja. Filozófiai ereje és lehetőségei teljében érezhette magát.

Nem valószínű ugyanakkor, hogy Husserl a levelezésük idejére igazán el tudott mélyedni Misch írásában. Az 1929. június 27-i levele szerint a *Formális és transzcendentális logika* korrektúráit olvasta folyamatosan, miközben a *Karteziánus elmélkedések* szövegén is dolgozott. Jelzi azért, hogy a 70. születésnapjára – Misch-től való írás nélkül, ám Heidegger *Vom Wesen des Grundes*-ét tartalmazva – megjelentetett *Festschriftet* alig vágta még föl, de Misch könyvével már többször foglalkozott. Idevágó megjegyzése ki is merül annyiban, hogy Misch fejtegetései rámutatnak a Dilthey–Husserl összevetés szükségességére.

A kötet körül forgó Husserl–Misch levelezés azonban még három további Mischhez írott levelet tartalmaz, melyeket egy másik forrás<sup>20</sup> közölt nyomtatásban. Az 1930. június 7-i levélben Husserl egyrészt egyértelműen elismeri Misch gondolkodói-elemzői teljesítményét. Másrészt azért megteszi azt a kézenfekvő ellenvetést, hogy a régi filozófiák igen alapos ismeretéből fakadó elvárásai nem engedik, hogy elég fogékony legyen az elemzett szövegek hagyománybontó újdonságára. Ezt az 1930. november 16-i levél fogalmazza meg a frissen megjelent *Formális és transzcendentális logika* kapcsán, jelezve, hogy Misch alapelveket boncolgató kritikájába becsúsztak effajta visszavetítésből fakadó félreértések. Misch érdeméül kell persze felhozni, hogy valóban nem mellékszálakkal foglalkozik, hanem alapelvekre koncentrálnak. Kicsit leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatunk, hogy elmélyíti a Dilthey-től fölhozott ellenvetést a metafizika művelésével

szemben annyiban, hogy szerinte a fenomenológiai redukció végrehajtása után a lényegiségek platonikus szférájába jutunk, akár számot vet ezzel Husserl, akár nem. Ezt Heideggerre vonatkoztatva is igaznak véli: már az 1927-es mű címében is diagnosztizálja azt a kettős, ellentmondást rejtő tendenciát, amely egyfelől a „lét” szóval az örökkévaló lények vizsgálatának platonikus hagyományához tűnik csatlakozni, míg másfelől az „idő” szóval az örökkévalóságnak búcsút intő életfilozófiai tendenciára utal. Ezt értékeli Misch mindkettejüknél a „reális” ontológiákba való visszacsúszásként. Husserl esetében ez annál is nagyobb csatlódás a számára, minthogy ő – Dilthey felvetését radikalizálva – az életfilozófia és a fenomenológia összekapcsolását Husserlhez hasonlóan *logikaként*, ám Dilthey-hez hasonlóan *az élet* logikájaként gondolja el. De míg szerinte Husserl nem lép túl a nyelvfilozófia arisztotelészi hagyományán, mely a nyelv közvetlenül felmutató, apofantikus jellegét hangsúlyozza, addig ő annak érdekében, hogy logikája egyszerre legyen alkalmas a természettudományok és az életet kutató szellemtudományok számára (ezzel lép túl Dilthey-en), a hangsúlyt a nyelvnek a *ricoeuri* szimbólumfogalommal rokon aspektusára helyezi, melyet ő „evokatív”-nak nevez. A szavak, állítások közvetlen jelentése arra való, hogy az értő olvasót a mögöttes jelentések „előhívására” készítse (ezért „evokatív”). Így Misch mind Heidegger fundamentálonológiájában, mind a husserli fenomenológiai logikában a hagyományos metafizika–ontológia örökösét látja, s ezt Dilthey nyomán újfajta életlogika kidolgozásával igyekszik kiiktatni és így kapcsolni össze a fenomenológiát és az életfilozófiát.

Ha visszagondolunk Husserl Dilthey-nek írott válaszára, nem lepődünk meg, hogy saját olvasata szerint nem követte el a Misch által vélelmezett visszalépést a „reális” ontológiába. Számára a transzcendentális gondolkodásmód elsajátítása azt jelentette, hogy minden érdeklődés kiveszett belőle a „reálontológia” iránt. „A következőkben (már az *Eszmék* megjelenésekor eljutottam ideáig!) a formális logika és minden reálontológia elvesztette a bennem eredetileg fölkellett érdeklődést; helyükbe a transzcendentális szubjektivitásról szóló tanítás szisztematikus megalapozása lépett, és pedig interszubjektivitásként.”<sup>21</sup>

Husserl november 27-i levele a Dilthey *Gesammelte Schriften* 8. kötetének megérkezését rögzíti, s ennek kapcsán méltatja egyrészt az ott megjelent Dilthey-szövegek fontosságát az épp futó projektje szempontjából, másrészt Misch érdekeit Dilthey mint szisztematikus gondolkodó láthatóvá tételében. Izgalmas belegondolni abba, amit Misch itt fölvet kommentárként, hogy Husserl 1934-től kezdődő fordulata a történetiség irányába inkább Dilthey és az ő saját Dilthey-értelmezői befolyásának tulajdonítandó, semmint Heideggerének, ahogyan ezt gondolni szokás.

Misch könyvének rövid függelékében van azonban még egy különösen érdekes elem, amely ugyanabban az igen hosszú lábjegyzetben található, mint az eddig említettek. Heidegger reakciójáról van szó az 1930-ban megjelent kötetre. Misch előbb csak egyszerűen beszámol arról, hogy Heidegger már a könyv első részének folyóiratbeli megjelenése után kitért rá a Fichtéről szóló egyetemi előadásain, a teljes változat megjelenését követően pedig egyrészt levélben, másrészt közvetítőn keresztül kereste a kapcsolatot övele, mindkét úton nagyrabecsülésének adva hangot. Heidegger 1931. februári, hozzá írott leveléből idézi aztán a következőket: „Már többször neki akartam állni egy hosszabb levélnek, ám hamarost átéreztem a gondolatcsere lehetetlenségét ezen az úton – hacsak nem küldözgetünk ismét csak egész értekezéseket, amelyek azonban a beszélgetésjel-

leget tönkreteszik. Úgy hiszem, éppenséggel az utolsó részben, azáltal, amelyen éles szeműen és kritikailag nyúlt hozzá az anyaghoz, annyival közelebb is kerülünk egymáshoz, s az lesz immár a kérdés, hogy az Ön elgondolása a transzcendentális logikáról s az enyém az ontológia destrukciójáról nem ugyanarra törekszenek-e.”<sup>22</sup>

Épp erre utaltunk írásunk elején: Heidegger is úgy érzékelte, hogy az újabb Husserl-, illetve Heidegger-művek alapos elemzése oda vezetete Misch-t. hogy egyre közelebb került az ő gondolkodásához, annak dacára, hogy ez Dilthey-re vonatkozó kritikai fejtegetésekkel kellett párosuljon.

Lezárásképp érdemes kiemelni, hogy Mischnek a Dilthey–Husserl–Heidegger hármassal mellett játszott szerepét jobban megértjük, ha egész filozófiai munkásságát úgy tekintjük, mint amely Dilthey *A hermeneutika keletkezése* című írásának intencióját törekszik megvalósítani a filozófia területén. A kortárs filozófiai műveket idegen szellemek bensőjének külsővé válásaiként ragadta meg, amelyek valamilyen egészről, szerzőjük individuális személyiségéről, az individualitásuknak alapul szolgáló szellemről tudósítanak azáltal, hogy még az akár szét-szórt, töredékszerű gondolatmeneteket tartalmazó szövegekben is benne rejlik az individuális szellemet valamilyen módon és mértékben megjelenítő, az el-lentmondások felszíne mögött a mélyen rejlő egységet megalapozó szellem, a *mens auctoris* hagyományos hermeneutikai fogalmának új értelmeként. Filozófiai szempontból ennek az a különleges teljesítmény lett a következménye, amellyel Misch filozófiai hermeneutikaként filozófiai gondolatrendszerként értelmező felmutatását filozófiai tevékenységre méltónak gondolta, illetve erre alkalmassá tette. Ezzel úttörő módon képviselte azt a nem pusztán doxográfiaként művelt filozófiatörténet-írást, amely mára széles körben elterjedt, nem utolsósorban az egyetemi filozófiaoktatás kiszélesedése és a tudományos képzés üzeme-nek részévé válása révén és okán.<sup>23</sup> A Dilthey–Husserl–Heidegger trió mellett Misch tehát a filozófiai hermeneuta szerepét játszotta, aki a szerzőknél is jobban átlátja a művek mögött lévő szándékot, a *mens auctoris*-t.

## ■ JEGYZETEK

1. Ezeket freiburgi professzorok ajánlásaira építette, mindenekelőtt Husserlére. Misch hagyatékában megtalálható Husserlé mellett például az anglista Friedrich Brie és a katolikus egyháztörténész Emil Göller igen pozitív állásfoglalása; ez utóbbi annak ellenére, hogy fájjalja Heidegger eltávolodását a katolicizmustól. Mischnél ez pozitívumként kap hangsúlyt. Misch dékáni állásfoglalása a *Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings 1910-1927* című kötetben olvasható angol fordításban (Th. Kiesel – Th. Sheehan (eds.), Noesis Press, Seattle, 2010. 343. s. k.). Varga Péter Andrásnak köszönöm, hogy felhívta a figyelmem erre a kötetre.

2. Lásd erről Varga Péter András filológiai és lélektanilag is precíz írását, melynek függelékeként olvasható Husserl levele Mischhez Edith Stein ügyében: Varga Péter András: *Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuche einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten. Mit einem unveröffentlichten Brief Edmund Husserls im Anhang*. In: A. Speer – St. Rehg (Hg.): *„Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben“. Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks*. Herder Verlag, Freiburg, 2016. 111–133.

3. Míg másfelől kézenfekvő vélelmezés, hogy Husserl békülékenységében szerepet játszhatott a Dilthey-től remélt támogatás a Tübingenbe kerüléséhez, amely végül nem valósult meg, noha Dilthey levelében jelzi támogatását.

4. G. Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Teubner, Stuttgart, 1967. 328.

5. Magyarul: Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányai*. (Ford. Baránszky Jób László) Gondolat, Bp., 1972. (A továbbiakban Husserl 1972.)

6. Husserl 1972. 117. A historistáról adott rövid jellemzés váltotta ki Dilthey megrökönyödését: „A historizmus az empirikus szellemi élet tényzférájában foglal helyet. És minthogy erről anélkül, hogy naturalizálná, azt állítja, hogy abszolút [...], olyan relativizmus jön létre, amelyik közeli rokonságban áll a naturalisztikus pszichologizmussal, és ahhoz hasonlóan szkeptikus nehézségekbe bonyolódik.” (Husserl 1972. 164.)

7. Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. (Vál., ford., jegyz. Erdélyi Ágnes) Gondolat, Bp., 2004. 303. A fordítást módosítottam – B. G. (A továbbiakban Dilthey 2004.)

8. Dilthey 2004. 306.
9. Dilthey 2004. 303.
10. Dilthey 2004. 308. A fordítást módosítottam – B. G.
11. Dilthey 2004. 308–309. A fordítást módosítottam – B. G.
12. Uo. A fordítást módosítottam – B. G.
13. Dilthey 2004. 309.
14. Teubner, Leipzig–Berlin, 1926. Ezzel az általa gyakran s mindig *Fibel*ként hivatkozott művel Misch több célt is kitűzött maga elé. Az egyik az európai filozófiai horizont kiszélesítése az indiai és a kínai gondolkodás alapműveire támaszkodva, hogy kidolgozza az egész emberiség filozófiai fejlődési ívét az egyetlen, egyszerű fejlődésvonal helyett összetettebb modell érvényre juttatásával. A második cél Misch saját történeti-szisztematikus filozófiakoncepciójának bevezetészerű kifejtése, míg a harmadik az életfilozófia és a fenomenológia összekapcsolása. A kifejtési mód persze nem túl szerencsés: nagyobbik részét hosszú idézetek teszik ki, melyeket saját reflexiói kísérnek a szövegrészek történeti-szisztematikus bemutatásával. Így sokkal kevésbé vonta magára a filozófiai figyelmet, mint Heidegger szisztematikus műve. Misch persze nem láthatta előre, milyen mértékben húzza majd keresztül számításait a gondolkodói ténykedését ellehetetlenítő történelmi körülmények mellett Heidegger művének megjelenése. Így végül a szisztematikusnak szánt művével kapcsolatos elgondolásai a polemikus könyvbe, a göttingeni „életfilozófiai logika”-előadásába, illetve a *Fibel* átdolgozásába folytak bele, s persze az önéletírás-történetben is megjelennek búvópatakként. Minderről részletesebben ír a szerző megjelenés előtt álló könyvében: *Georg Misch és az önéletírás*. L'Harmattan – Károli Könyvek, Bp., 2021.
15. Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. (Ford. Barcza Katalin és mtsai.) Osiris, Bp., 2000. 107, 113.
16. Dilthey 2004. 31.
17. Descartes: *Értekezés a módszerről*. Matúra, Bp., 1992. 66. „Az sem elég, hogy [az eszes lélek] úgy legyen belehelyezve a testbe, mint a kormányos a hajójába, [...] hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy [...] a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson.”
18. Dilthey 2004. 14.
19. W. Dilthey: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához*. In: Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény*. Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Bp., 1990. 63.
20. Lásd a függelékét a következő kötetben: Alwin Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*. Verlag Anton Hain K. G., Meisenheim am Glan, 1956.
21. Uo. 394.
22. G. Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. 328. Sajátságos e levél egyértelműen baráti hangvétele, amely közvetlen viszonyra enged következtetni kettejük között. A levél a „*Lieber Herr Misch*” megszólítással kezdődik, és a „*Mit herzlichen Grüßen von Haus zu Haus*” formulával záródik. Az „ismét csak” formula is figyelemre méltó, mintha arra utalna, hogy a *Lét és idő*, Misch polemikus könyvének külön publikált első három része, az újabb Heidegger-munkák, majd Misch könyvének negyedik része egymás számára küldött értekezésekként is felfoghatók volnának.
23. A szocialista Magyarország egyetemi filozófiai életének közegében Munkácsy Gyula is ezzel az elemzés-móddal ért el a komoly eredményeket. Tudtommal ő nem ismerte Misch-t, de Dilthey-t annál inkább, s így magától jutott el a mischivel párhuzamos következtetésekre, illetve e filozófiai értelmezői gyakorlat követésére.



KORPA TAMÁS

## A bizonyosság óhajtása

azt beszélük, lakik az oltár mögött egy róka.  
 a porszívó a szentély közelében miatta telik meg hosszú  
 vörös szőrszálakkal folyton.  
 hallom a rozoga mocorgást az üres  
 padsorokban,  
 most is, mikor gyertyakoppintóval fojtogatom a lángokat.  
 kitárok néhány ablakot,  
 amiken a tél telehordhatja a templomot mindenféle  
 hóval.  
 ő, ha megrészegül az olvadó fehértől,  
 hiszem, hogy hosszan hemperegni fog  
 benne.

## Második hold

azokban a hetekben, mikor Luke  
 Jerram brit művész hosszas egyeztetés és egyensúlyozás  
 után kifüggesztette  
 hiperrealista holdját a barokk templomban,  
 mint egy gigantikus gömbcsillárt,  
 ami a legkisebb rezdülésre is bemozdult, s vészesen közel  
 került az oltárvázák barkaágaihoz,  
 a Szamost zavarta meg leginkább,  
 mert a folyó hitte, hogy  
 ez az éjjelnappali második hold végre  
 elhozza az örök dagályt,  
 az áradás próbáját, a féktelen csapongás korát,  
 ezért kezdte befecskendezni magát a pincékbe,  
 vízhatlannak mondott alagsori lakásokba,  
 az édesvíztározóba,  
 földalatti parkolóba, s mikor már a kockaköveken  
 hömpölygött a templom felé, hogy eleven,  
 tocsogó szőnyegként  
 gördülhessen a hold alá,  
 akkor figyelmeztették csupán,  
*illúzió ez, Szamos.*



# Isus és Lazár útja a December Huszonnegyedike Sugárúton

most én vagyok soron, mondom.  
rendben, mondja Lazár.  
még szép, mondom.  
a szememhez emelem a kormozott üveget, mély levegőt  
veszek, kifújom, és azt mondom, mindjárt látni fogom a csillagot.  
jobban érzem magam, ha látom.  
és Lazár megköszöni, köszönöm szépen, mondja,  
igazán rendes tőled, Isus, mondja, és közben a Republicii sarkához  
érünk. látom, hogy meginog, elkapom a karját,  
köszönöm, mondja Lazár, karon fogom, mindjárt odaérünk, mondom,  
már nincs messze a csillag, mondom.  
hogyne, mondja.  
leérünk a Republicii-n, látom, Lazár újból remeg.  
úgy néz ki, mondom, hullámokban tör ránk a mehetnénk, mondom.  
és ekkor hirtelen, váratlanul, összecsuklik  
mellettem. az oldalán fekszik, lehajolok hozzá és megrázom.  
Lazár nem reagál, kinyitom a száját, és Lazár nem  
lélegzik, ez nem lehet, mondom.  
az aszfalt, mint egy hatalmas szivacs, rögtön beszív, mondom.  
a szememről a számra helyezem át a súlypontom,  
trezește-te și mergi, urmărește steaua,  
tökéletes románsággal mondom.  
és Lazár magához tér, azt gondolja, már megint elesett. rám  
néz, csak elestem, mondja, szerencse, hogy mellette vagyok,  
gondolom. nincs egyedül, újból felhúzó.  
add ide az üveget, mondja. úgy cicázik velünk ez a csillag,  
mondom.  
keveset ettél, mondom.  
alig ettem valamit a héten, azért vagyok gyenge, mondja.  
ha eszem, veszek magunknak egy kis ételt, mondja.  
jó, mondom.  
de hiszen összeestél, mondom.  
nem vagy jól, valami baj van, mondom.  
nyughatatlan ez a csillag, itt cicázik velünk, mondom.  
és Lazár arra gondol, nincs semmi baja, csak ez a remegés.  
megpróbál felülni, a hóna alá nyúlok, segítem,  
nem vagy te jól, mondom.  
és Lazár bejelenti, induljunk.  
felhúzó, a másik kezével támaszkodik, elrugaszkozik, feláll,  
áll, a karját fogom, arra gondolok, hogy akkor jó, rendben, menjünk.  
ha így folytatjuk, újra megláthatjuk a csillagot.  
lassacskán haladunk, apró lépésekkel, most nem inog, biztosan  
lépked, fog ez menni, gondolom. mindjárt odaérünk,

megállunk, és reszkető kézzel lesöpri magáról a reszketést.  
 ülj csak le, mondom. hozok neked valamit, mondom.  
 a legközelebbi járdához lép, leül, bőr válltáskáját  
 leteszi, csörömpölnek benne a kormozott üvegdarabok.  
 elhelyezkedik, látom, hogy egész testében remeg.  
 kezeit kezeim satujába fogom.  
 rám néz, rendben, mondom, eszünk, és üldözzük  
 tovább a csillagot. iszom egy kávét, mást nem kérek,  
 mondja. az utcai árushoz lépek, mondom. Lazár a kávé-  
 poharat fogja, megpróbálja a szájához emelni, de úgy remeg,  
 kilötyög a cukros, forró, fekete lé.  
 segítek, mondom.  
 köszönöm, mondja.  
 végeztem, mondja, indulhatunk, mondja.  
 és indulunk.

## Visszahozza neked

*Dominic Stanca orvosnak*

a hétszáz grammos koraszülöttnék Bachot játszottak  
 az inkubátorban,  
 gépi méhhang helyett,  
 prémium tápanyagtartalmú, zsíros barokk zenét.  
 csodálkozol, hogy most vegyesen bújnak elő  
 ínyéből a maradandók és a tejfogak?  
 csodálkozol, hogy pórusai hangokra táguló fülek?  
 csodálkozol, hogy bemászik a régi kútba dobott hangszer  
 után, és visszahozza neked,  
 mint egy kutya?

CSEPELI GYÖRGY

# A SEMMI HELYTARTÓI

Dosztojevszkij üzenete a mának



**A bűnhődés már a bűn pillanatában utolérte Raszkolnyikovot. A szentpétervári lakásban érlelődő kis nihilista terven Dosztojevszkij anatómiai pontossággal mutatta ki a 20. században eljövendő nagy nihilista tervek hazugságát.**

**J**ézus jól látta, hogy „a rókáknak van barlangjuk, a madaraknak van fészük, de az Emberfiának nincs hol lehajtania a fejét” (Mt 8,20). Az ember a nyelve által adott lehetőségekkel élve próbál megszabadulni a transzcendentális hajléktalanságtól, megteremtve a helyet, ahol otthon érezheti magát, melyet azonban csak akkor lát, ha már látta, s akkor látta, ha a látottat maga elé képzelte.

A 20. és a 21. század fordulóján az emberiség korábban soha nem volt közelségbe került az otthonnak képzelt hely mögött megbúvó igazi, bizonytalan, változékony, átláthatatlan, talányokkal teli valósághoz, melyből süvít a háborzongató idegenség. Száz évvel korábban volt egy ország, melyet utólag nézve a mai válság próbaüzemének is tekinthetünk. Oroszország a 19. században hatalmas ugrást tett a sötétbe. I. Péter és Nagy Katalin a 18. században az ország tekintetét a Nyugat felé fordította. Péter új fővárost építtetett a birodalom legnyugatibb sarkán, távol a mongolok dúlta keleti végektől, a bizánci álmokat dédelgető régi fővárostól. Nagy Katalin férje holttestén átgázolva lett cárnő, de Voltaire-rel levelezett, és Diderot kegyeit kereste.

Szentpétervár mérnöki ésszel megtervezett útjait, csatornáit és tereit varázslatosan kialakított paloták szegélyezték, melyekben mindenki ott volt, akire egy modern társadalomban szükség van, de senki sem volt ott, akit megrendített Isten siettetett halála. Az új főváros táptalajává vált az ész jegyében született új eszméknek, me-

lyeket a napóleoni háborúkban győztes orosz tisztek hoztak haza Párizsból. A Napóleont legyőző cár helyébe lépő új cár, I. Miklós elfojtotta az importált emberi és polgári jogokat, de nem tudott gátat vetni a gazdasági-társadalmi átalakulásnak, melynek következményeként fia, II. Sándor felszabadította a jobbágyokat, szabad utat nyitva a vállalkozásnak és a meggazdagodásnak.

Az ész azonban magára maradt a győzelemben. Szövetségesei emigrációba, száműzetésbe kényszerültek. Akik maradtak, azokra a Semmi elviselhetetlen terhe által kiváltott szenvedés várt, akár nyertesei, akár veszteseik lettek az igazolhatatlan igazságtalanságokat hozó változásoknak, melyek elmosták a bűn és az erény közötti határokat. A reform felfalta a reformert. II. Sándor testét a nihilisták bombája szakította szét az egyik szentpétervári csatorna partján. Fia, majd annak fia nem tudta visszafordítani a koraszülött modernizációt, melyből utóbb vérözön és még több szenvedés jött.

A reform nyomán átalakuló oroszországi társadalomban hamarosan kialakultak az új szerepek, melyek láthatóvá tették az új világ embereit, akiket megírva az orosz írók hazájuk irodalmát világirodalmi színvonalra emelték. Az új szerepek közül a legfontosabb a bürokrata és a tervező, aki működteti a parancsuralmi állami berendezkedést, közvetítve a mindentudó központ akaratát a legtávolabbi végekig. A parancsoló szereppartner a feltétlen engedelmeskedő, ők együtt biztosítják az állam egységét. Az állami akaratot azonban megtöri a reformok nyomán felszabadult vállalkozói akarat, mely a modernizáció hajtóereje lehetett volna, ha a cárok nem tiporták volna el már csírájukban az emberi és polgári szabadságjogokat. A szabadság hiányába beletörődni képtelenekből lettek az Isten haláláról legkorábban értesülő radikális lázadók, akiknek a bombái megtizedelték az államot működtető legfelső bürokrata-tervező réteg prominens tagjait. Jellegzetes orosz szerep a fölösleges ember, aki az elveszett a jövő és a visszahozhatatlan múlt közé szorult jelen csapdájában csak szemléli az új világot, de alakításában nem vesz részt. Legtöbben a szenvedők, a sorsuk fölött nem rendelkezők voltak. Közülük törtek ki bűnözők, akiket eszközeik eleve bukásra ítélik.

Ebbe a társadalomba született Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij 1821-ben. Orvos apja agresszív, kegyetlen személyiség volt, akit apró földbirtokán jobbágyai agyonverték. Szerető, melegszívű anyja korán meghalt. A családban hét gyermek született. Fjodor legjobb barátja öccse, Mihail volt, akivel együtt kerültek a szentpétervári hadmérnöki iskolába. Az iskola a Téli Palotától nem messze egy hatalmas, nyomasztó épületben működött, melynek egyik szobájában I. Sándor cár hallgatóságos beleegyezésével felbérelt tisztek megfojtották apját, I. Pál cárt. Unokája, II. Sándor testét az épülettől nem messze szakította szét 1881 tavaszán egy merénylő bombája.

Dosztojevszkij hat évtizedet felélelő életét egy kényszermunkára, majd száműzetésre változtatott halálos ítélet törte ketté. A leendő író a hadmérnöki iskolát befejezte, de hamar rájött, hogy a bürokrata-tervező szerep nem neki való. Írni kezdett. Érzelmektől csöpögő első regénye hatalmas sikert aratott, szemben második regényével, melynek pszicho-horrorisztikus hangvétele általános elutasítást váltott ki. Ha nem fogják perbe, s nem küldik nyolc évre Szibériába, egy orosz Dickens vagy E. T. A. Hoffman válhatott volna belőle.

Az ítélet azonban mindent megváltoztatott. A biztosra vett halál tudata bethömpölytelt a fiatal író jól kikísérletezett írói világán, aki nem folytathatta az írást ugyanúgy, ahogyan korábban tette. Az egzisztenciális megrázkód-

tatást követte a katorgán szerzett szociológiai tapasztalat, a találkozás a társadalom legmélyén élőkkel, akiket az ész által rájuk süített bélyeg már életükben holtak nyilvántított.

A reformcár trónra lépését követően Dosztojevszkij visszatérhetett a fővárosba, ahol eleinte rettenetes, majd később konszolidált körülmények között remekművek sorát alkotta. A szibériai évek testi és lelki egészségét azonban jóvátehetetlenül kikezdték. Akár Szentpéterváron, akár Nyugat-Európában élt, epilepszia, játékszenvedély, szexfüggőség kínozza. Élete utolsó évtizedében a végzetesen megbetegedett emberiség számára kereste a gyógymódot, melyet az egyetemes szintre emelt, eszményített oroszországban talált meg.

A visszatérés után írt első remekműve az ifjúkorban kikísérletezett és bevált szentimentális miliőbe ágyazott bűnügyi történet, melynek színterei a főváros ragyogó központjától távoli utcák, lakások, kocsmák, szereplői az orosz társadalomra frissen rászabadult kapitalizmus nyertesei és vesztesei. Az önmagában is izgalmas, fordulatos történetet azonban radikálisan átalakítja az író katorgában szerzett tudása, mely egy fiatal joghallgató, Raszkolnyikov gyilkos tettét üstökösszerűen megvilágítva a társadalmi rend alapjait feszegető kérdésekkel szembesíti az olvasót. Raszkolnyikov az igazságot kereső ész erejével szegül szembe az égbekiáltó igazságtalansággal, melynek áldozatait és haszonélvezőit nap mint nap látja. Önmagát az igazságosság bajnokának képzelve megöl egy uzorás zálogtulajdonost, majd annak unokahúgát is, aki véletlenül felbukkan a tett helyszínén.

A kettős gyilkosság szakadékot nyit Raszkolnyikov és társas környezete között. Ravaszága megmenekíthetné az őt üldöző vizsgálóbíró elől, de rá kell jöjjön, hogy önmaga elől nem menekülhet. Raszkolnyikov Oidipuszéhoz mérhető tragédiája abban van, hogy túlbecsülte önmagát, nem mérte fel, hogy vannak nála hatalmasabb erők, melyeket nem játszhat ki. Oidipusz jó király akart lenni, s dögvészt hozott királyságára. Raszkolnyikov engedett a magát jónak mutató rossz csábításának, s félrevitte az ész, melyet a legtöbbre becsült a világban. Idegen nyelvű fordításokban a regény címe *Bűn és bűnhődés*. Az orosz cím azonban mélyebb értelmezésre ad lehetőséget. A címben a „presztuplenie” szó szerepel, melynek szó szerinti jelentése „átlépés”. Raszkolnyikovot tette végeláthatlan űrbe repítette, ahol nem voltak normák, nem voltak értékek, csak az őrjítő Semmi. Nietzsche az elsők között értette meg Raszkolnyikov „dédelgetett eszméjének” igazi jelentőségét, morális nihilizmusnak nevezve azt. A bűnhődés már a bűn pillanatában utolérte Raszkolnyikovot. A szentpétervári lakásban érlelődő kis nihilista terven Dosztojevszkij anatómiai pontossággal mutatta ki a 20. században eljövendő nagy nihilista tervek hazugságát.

Oidipusz megvakította magát, s elhagyta királyságát. Raszkolnyikovot az ész karanténjából a szenvedés valóságából fakadó igazság szabadítja ki, de itt már egy másik, az író által soha meg nem írt történet kezdődik.

A szentpétervári bérház egyik nyomorúságos lakásában töprengő fiatalember egyszemélyes gondolati tragédiáját az író pár évvel később sokszereplős, Bahtyin kifejezésével élve polifon szerkezetet követő regényben variálta tovább. A Raszkolnyikov eszméje által ütött morális űrbe a szerző ezúttal egy egész csoportot vitt be. A csoport „ördögöknek”, más fordítás szerint „démonoknak” nevezett tagjai a cári rend elpusztítására esküdtek össze, de nem a fővárosban, hanem attól távol, egy Isten háta mögötti kisvárosban. Az összesküvők csoportjának egyik tagja Kirillov, aki énje szuverenitását kívánja megszállottan bizonyí-

tani, kilépve a rendből a rendkívüliségbe, mint azt évtizedekkel később Carl Schmitt leírta. A nevetségességig lekicsinyített, liliputi politikai térben a szuverenitás gulliveri gondolata Kirillov számára azonban csak annyira volt elég, hogy egy revolverlövessel végezzen magával. Kirillov öngyilkosságában Camus az Isten halálával magára hagyott ész abszurd működését látta, melyre a modernitás 20. századi botrányai elégséges bizonyítékokat nyújtottak.

A jóra szövetkezett gonoszság a csoportot egyik gyanúsnak ítélte, különben ártatlan tagjuk, Satov meggyilkolására hajtja. Az orosz kisvárosban kikísérleztet modell az 1917-ben hatalomra jutott bolsevik összeesküvők egymás elleni leszámolásának mintája lett, melynek bizarr *remake*-je 1944-ben Magyarországon ment végbe. A később világhírű tudományfilozófus, Lakatos Imre Nagyváradon vezette az akkor éppen feloszlott magyar kommunista párt illegális sejtjét, melyet rávett arra, hogy a sejt egyik tagját, Izsák Évát mint potenciális árulót megelőzésként vegyék rá az öngyilkosságra, amit Éva az egyik sejttag személyes unszolására a debreceni Nagyerdőben el is követett. A sok szálon futó regény spirituális főhőse az orosz kisvárosok szellemi infrastruktúrájához szervesen hozzátartozó kolostor szentség hírében élő lakója, Tyihon. Ő a városka lakóit hitre buzdítja, miközben maga nem hisz Istenben. A kisvárosi démonok közül leginkább démoni szereplő a csoport szellemi központja, Sztavrogin, akit a szemünk előtt tépnek szét a testéből támadó, uralhatatlan vágyai.

Az író utolsó regénye egy tolsztoji értelemben vett boldogtalan család története, ahol az éles eszű, élvhajász, durva apa felnőtt fiaival viaskodik. Fiai a sokarcú apa egy-egy arcát mutatják. Dmitrij a kicsapongó, szertelen, Iván az okos, Aljosa az érzelmes. A három törvényes leszármazott árnyékában meghúzódik egy fattyú, Szmergyakov, aki irigyen nézi szerencsés testvéreit, nem bocsátván meg a sorsnak, hogy apja félrelépése okán kimaradt a törvényes születési rendből. A férfiak körül szenvedélyes nők keringenek, akik közül az egyik, Grusenya az apa és legidősebb fia számára egyaránt préda.

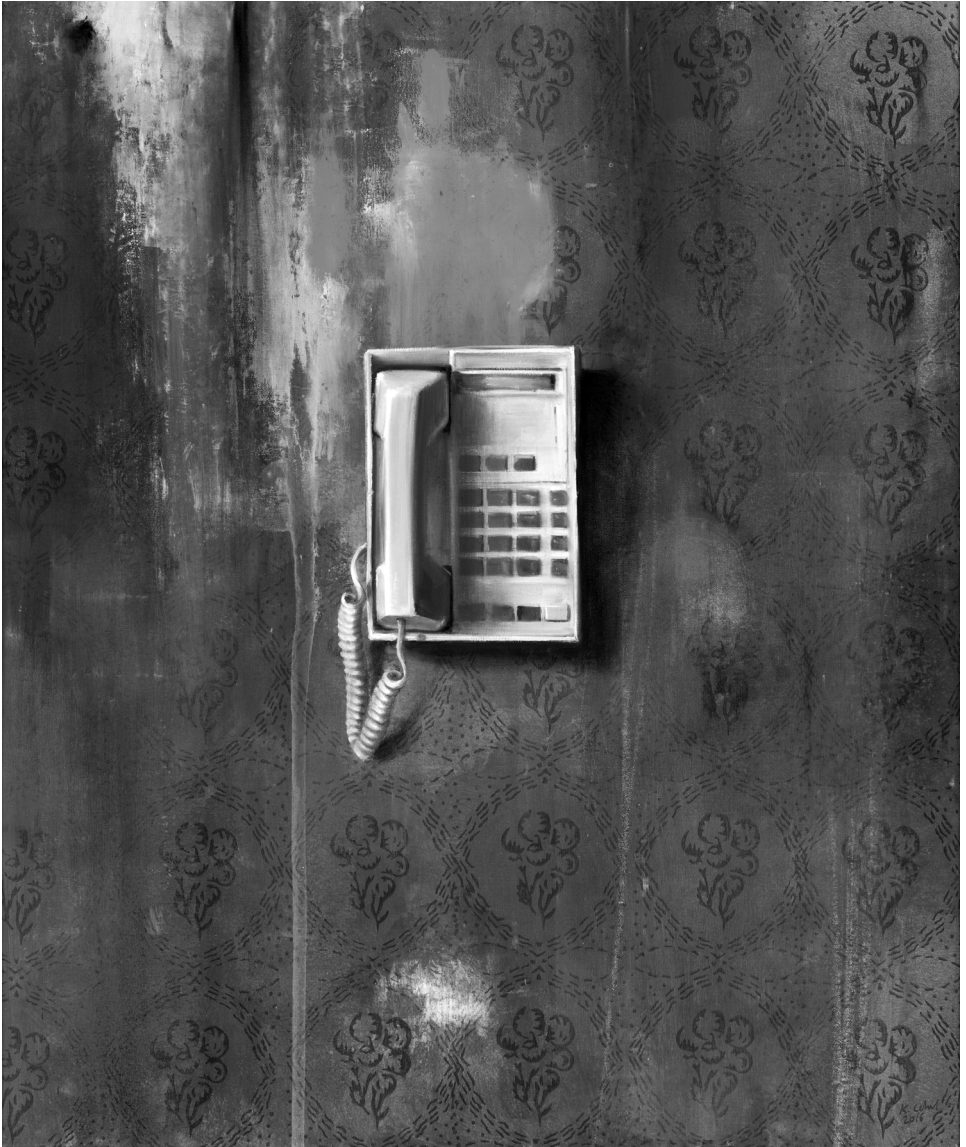
A Freud fantáziáját is megmozgató apagyilkosság érdekesítő dramaturgiai vázát az apa és Dmitrij között dúló szexuális párharc adja, melynek fizikai kulisszái mögött sejlik föl a történet metafizikai horizontja, ahol az eszes Iván a főhős. Az ő képzeletében kel életre az eretnekeket elégettető Nagy Inkvizítor, aki Jézussal találkozáskor őt is máglyára küldené. Iván láthatatlan világában „minden megengedett”, ami a látható világban apja, Fjodor Pavlovics Karamazov halálos ítéletét jelenti. Ivan ugyan maga nem gyilkos, de elejtett célzásai Szmergyakov számára éppen elegendőek ahhoz, hogy megölve apját és kivédhetetlen gyanúba keverve testvérét bosszút álljon nyomorúságos életéért. A faktikus bűn és a metafizikai Rossz csapdáiból a négy testvér közül egyedül Aljosának lenne lehetősége szabadulni, s az író feljegyzéseiből tudjuk, hogy a regény vele folytatódott volna.

Az egyedül maradt Karamazov testvér dönthetett volna úgy, hogy továbbmegy Raszkolnyikov, Kirillov és testvére, Ivan semmibe vesző útján. De Aljosának lett volna egy másik választása is, melyről Dosztojevszkij a halála előtti év nyarán Moszkvában beszélt Puskin ma is ugyanazon a helyen álló szobrának felavatása alkalmából. Puskin Dosztojevszkij szerint „egészen orosz” volt, ami azt jelenti, hogy „egyetemes emberként” minden embert testvérének tekintett. Nem tudjuk, hogy Aljosa melyik úton indult volna el. Az író a sírba vitte a folytatást.

A Semmi problémája azonban itt maradt. Heidegger „planetáris idiotizmusként” írja le az emberiséget fojtogató rendszert, mely óriási méretekben kalkulál,

szervez, működtet, de hiányzik belőle minden, amiért az embernek élnie érde-  
mes. A napjainkat megkeserítő vírusjárvány figyelmeztetés, melyet ha a jelen  
földi hatalmai nem hallanak meg, úgy járnak majd, mint Babilon, melyen az íté-  
let János szavai szerint „egy óra alatt beteljesedett” (Jn 18,11).

Dosztojevszkij torzóban maradt életműve arra szólít fel, hogy változtassuk  
meg az életünket, forduljunk vissza az önzés, a mohóság, a kéjvágy és kapzsiság  
babiloni útjáról az egyetemes emberhez vezető másik útra, legyünk a ma még  
megíratlan fenntartható fejlődés regényének hősei.



SZALAI MIKLÓS

# ISTEN, A ROSSZ ÉS A FÉNY TERMÉSZETE

## Szkeptikus teizmus és abduktív érvek

Fehér Annának

**A** „szkeptikus teizmus” – ez a különös, oximoronnak ható kifejezés a mai angolszász filozófiában a „rossz problémájáról” folyó vitában kialakult egyik filozófiai álláspont elnevezése.<sup>1</sup> A rossz problémája ősidők óta az istenhit elleni érvek legfontosabbja – Büchner, a 19. század materialista filozófusa szerint „az ateizmus sziklaalapja”. Az analitikus filozófiában általában úgy merül fel, mint a rosszból vett induktív (*evidential*) ateista érv körüli vita. Általában a filozófusok elfogadják: a rosszból vett ateista érvek nem deduktív érvek: nem kizárják, hanem csak valószínűtlenné teszik Isten<sup>2</sup> létezését.

J. L. Mackie-é az érdem, hogy az ötvenes években egy emlékezetes cikkében egzakt módon újrafogalmazta a rossz problémáját.<sup>3</sup> A „standard” teizmus azt állítja, hogy:

1. Isten mindenható.
2. Isten tökéletesen jó.
3. Létezik a rossz a világban.

A rosszból vett ateista érv deduktív formájában azt állítja, hogy a három állítás logikailag összeegyeztethetetlen: ha Isten nem tudja megszüntetni a rosszat, akkor nem mindenható, ha nem akarja, akkor pedig nem jóságos. De Mackie felismeri, hogy ez a három állítás csak akkor valóban inkonzisztens, ha kiegészítjük két továbbival:

4. Egy mindenható lény mindent megtehet, amit akar.
5. Egy tökéletesen jó lény minden esetben megszünteti a rosszat.



**...egy meghatározott tapasztalatból csak akkor vonhatunk le következtetéseket valamely hipotézis igazsága mellett, ha tudjuk, hogy ez a tapasztalat más lenne, ha a hipotézis nem lenne igaz.**



Ha ezt az öt premisszát elfogadjuk, akkor a rosszból vett ateista érv egy jó deduktív érv lesz. Csakhogy a 4. és 5. premissza nem igaz. Egy mindenható lény sem tehet meg bármit, amit akar, mert a teizmus legtöbb képviselője szerint Isten mindenhatósága nem terjed ki a logika törvényeire: nem teheti meg azt, ami logikailag lehetetlen. Egy tökéletesen jó lény pedig nem szünteti meg a rosszat, hogyha van valamilyen morálisan elfogadható indoka rá, hogy ne szüntesse meg.

E két megszorítás fényében könnyen megérthetjük, miért nem lehet deduktív érv a rosszból vett ateista érv; miért nem zárja ki a rossz létezése egy mindenható, mindentudó és jóságos lény létezését. Lehetségesek olyan jó tényállások, amelyekhez logikai szükségszerűséggel hozzátartozik valami rossz. (És talán lehetségesek olyan rossz dolgok is, amelyek logikai szükségszerűséggel szükségesek valami nagyobb rossz elkerüléséhez.) A mindenható, mindentudó és jóságos lény ilyen esetben úgy döntene, hogy *megengedi* a rosszat valami nagyobb jó létrejötté (vagy valami nagyobb rossz elkerülésé) érdekében.

Ezért a filozófusok ma már általában a rosszból vett induktív ateista érvekkel foglalkoznak.

## A Rowe–Wykstra vita: a CORNEA-elv

■ A rosszból vett induktív ateista érvnek van egy klasszikus megfogalmazása, William L. Rowe amerikai ateista filozófus egy 1979-es cikke – ez vált a további viták kiindulópontjává.

Rowe a következő érvet állította fel:

1. premissza: Vannak a rossznak olyan esetei, amelyeket, *amennyire mi látjuk*, egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó lény megakadályozhatna anélkül is, hogy ezzel valami nagyobb jó megvalósulását hátráltatná (vagy valami nagyobb rossz megvalósulását segítené elő).

2. premissza: Egy mindentudó, mindenható és végtelenül jóságos lény megakadályozná a rosszat, ha az nem valami nagyobb jó megvalósulásának (vagy valami nagyobb rossz elkerülésének) az eszköze.

Konklúzió: Nincs mindenható, mindentudó és tökéletesen jó lény.

Az (1)-re példaként Rowe a következő esetet hozza fel: egy lakatlan hátsó-indiai őserdőben egy erdőtűzben megég egy őz. De nem pusztul el rögtön, hanem csak többnapos kínlódás után. Nyilvánvalóan Isten megtehetette volna, hogy az őz ne égjen meg az erdőtűzben, de ha már meg kellett égnie, akkor ne pusztuljon el sebeiben, de ha mégis el kellett pusztulnia valamiért, akkor pusztuljon el azonnal. *Amennyire mi látjuk tehát*, az őz szenvedése teljesen értelmetlen volt. Természetesen nem *tudhatjuk* azt, nincs-e valami számunkra ismeretlen jó cél, amelyet az őz szenvedése szolgál, vagy akár valamilyen számunkra *ismert* jó dolog, melynek a megvalósulása valamilyen számunkra ismeretlen módon összefügg az őz szenvedésével. A dolgok sokkal bonyolultabb módokon függhetnek össze egymással, mint amennyire mi meg tudjuk ezt ítélni. Már azonban az, hogy az élővilág (vagy az emberiség) egész történetében előfordult összes hasonló esetek *mindegyikének*<sup>4</sup> volt valamilyen ilyen ismeretlen célja – teljesen valószínűtlen.

Rowe szerint a teista csak egyet tehet az ő érvével szemben. Tagadhatja az 1. premisszát, állíthatja, hogy mivel – valahonnan – *tudja*, hogy van Isten, ezért nincsenek ilyen esetei a rossznak, csak olyanok, amelyek ilyennek *látszanak*. Mivel a premisszákból következik a konklúzió, amely a teista szerint hamis,

ezért a premisszák egyike is hamis kell legyen. Tekintetbe véve az istenhit hosszú történetét, nem zárható ki, hogy egyes embereknek valamikor – vagy talán ma is – olyan erős racionális alapjai voltak arra a meggyőződésükre, hogy Isten létezik, amelyek alapján tagadhatták az első premisszát.<sup>5</sup> Ezért Rowe a maga ateizmusát barátságos ateizmusnak (*friendly atheism*) nevezi – az ateisták fenntarthatják az érv érvényességét, miközben elismerik: egyes teistáknak lehetnek racionális alapjaik arra, hogy ne fogadják el az érv miatt az ateizmust.<sup>6</sup>

Stephen J. Wykstra amerikai keresztény filozófus egy emlékezetes cikkében Rowe érvelését a következő gondolatmenettel igyekezett cáfolni.<sup>7</sup> Tegyük fel, hogy minden látszat ellenére az őz szenvedésének mégis volt valamilyen – számunkra ismeretlen – célja. Vajon ezt a célt mi, emberek megismerhetnénk-e? Wykstra szerint valószínűleg nem, mert egy mindenható, mindentudó lény tudásához a mi tudásunk és intelligenciánk körülbelül úgy aránylik, mint egy két-hónapos gyermeké egy felnőttéhez. Továbbá valószínű, hogy ez a lény nem egy olyan Univerzumot teremtene, amelynek struktúráit a benne élő teremtmények a „felszínről” könnyen leolvashatnák, és megérthetnék, hogy milyen összefüggések működnek ebben a világban. De ha *akkor sem* látnánk az őz szenvedésének célját, ha volna ilyen cél, akkor nem következtethetünk ebből a szenvedésből arra, hogy Isten nem létezik, mert ez ellentétes lenne az emberi racionalitás egy alapelvével, amelyet Wykstra *CORNEA*-nak (*Condition of Reasonable Epistemic Accessibility – észszerű episztemikus hozzáférhetőség feltétele*) nevez. Az elv a következő: egy meghatározott tapasztalathól csak akkor vonhatunk le következtetéseket valamely hipotézis igazsága mellett, ha tudjuk, hogy ez a tapasztalat *más lenne*, ha a hipotézis nem lenne igaz. Ha például valaki azt állítja, hogy nincs sárkány a garázsában – hiszen nem látja, akkor ez teljesen legitim következtetés, hiszen ha lenne ott sárkány, akkor észre is venné. De ha azt állítja, hogy szúnyog nincs a garázsában, vagy pláne hogy egy bizonyos fajta mikróba nincs ott, mert nem látja – akkor ez nem racionális következtetés, hiszen ezeknek a dolgoknak a mérete akkor is valószínűtlenné, illetve lehetetlenné tenné, hogy lássa őket, ha jelen lennének a garázsban. Mivel az őz szenvedésének célját Isten világtervében valószínűleg nem vennénk észre akkor sem, ha volna ilyen cél – ezért az, hogy nem látjuk, nem támasztja alá azt, hogy nincs ilyen cél. Így a rosszból Isten nemlétezésére való következtetésünk nem megbízható.

Nehéz tagadni, hogy a *CORNEA* – vagy valami hozzá hasonló – hozzátartozik az emberi racionalitáshoz – a kérdés az, hogy a rosszból vett ateista érvek mindenképp sértik-e ezt az elvet.

Mivel Wykstra érvelése az emberi megismerőképességgel kapcsolatos fenntartásokon alapul, ezért nevezzük „szkeptikus teizmusnak”. A rosszból vett ateista érveléssel szembeni védekezésnek ma már a szkeptikus teizmus a domináló formája. Az a megközelítés ugyanis, hogy megfelelő theodiceákat lehetne találni, pozitív értelemben meg lehetne mutatni a rossz jó céljait Isten tervében, mára a vallásfilozófiában hitelét veszítette. Ma már e felfogás legismertebb védelmezője, Richard Swinburne is elismeri, hogy pusztán az „általános” teizmus alapján, a specifikusan *keresztény* doktrínák segítségével hívása nélkül nem lehet megfelelő theodiceát felépíteni.<sup>8</sup>

## Ateista kísérletek a CORNEA-elv megkerülésére

■ Maga Rowe és nyomában mások különböző módokon igyekeztek megválaszolni a Wykstra érvelésében rejlő kihívást.

A legegyszerűbb mód erre az induktív következtetés. Tudjuk, hogy az általunk ismert jó dolgok egyike sem elég értékes ahhoz, hogy a „kedvükért” Isten megengedje a rossz bizonyos eseteit (például a holokausztot). Rowe szerint ebből arra következtethetünk, hogy egyáltalán nincs olyan jó, amely elég értékes lenne ahhoz, hogy a kedvéért Isten megengedje a rosszat.

A mindennapi életben rendszeresen vonunk le ilyen induktív következtetéseket. Ha az *A* dologfajtába tartozó dolgok általunk megfigyelt példányai mind rendelkeznek egy *F* tulajdonsággal, akkor indokoltan vonjuk le azt a következtetést, hogy az összes *A* dolog rendelkezik vele.

Am az ilyen következtetéseink csak olyankor megbízhatóak, amikor feltételezhetjük, hogy az *A* dologfajta általunk megfigyelt egyedei egy *reprezentatív mintáját* alkotják a dologfajtanak. (Aki egy ultraortodox zsidók lakta környéken sok halántéktincses embert figyel meg, az érthetően, de *tévesen* következtetne ebből arra, hogy a zsidóknak halántéktincsük van – hiszen a környéken lakó zsidók a zsidók egy speciális csoportját és nem általában a zsidókat reprezentálják.)

Ez a feltétel mármost az Isten lehetséges céljait illetően nem teljesül. Mi, mai emberek nagyon sok értékről tudunk, amiről ókori elődjaink vagy az ősemberek nem tudtak – Isten pedig olyan jó dolgokról is tudhat, amelyekről az emberek sosem fognak tudni. Így az általunk ismert értékek nem alkotják reprezentatív mintáját az összes jó dolgoknak – ezért az, hogy egyik ilyen „jó” sem alkalmas arra, hogy igazolja a rossz megengedését Isten részéről, nem bizonyítja, hogy a valóságban sem létezhet ilyen jó.

Más filozófusok ezért azt állították, hogy a „reprezentatív minta” előfeltevését azzal igazolhatjuk, hogy releváns kutatási módszerekkel megvizsgáljuk azokat a lehetséges célokat és azoknak emberi tapasztalatainkhoz való viszonyát, amelyek kedvéért Isten megengedné a rosszat. Azt a hipotézist például, hogy egyes varjak kék színűek, nem azon az alapon zárjuk ki, hogy az általunk megfigyelt varjak egyike sem kék, hanem mert tudjuk, hogy valószínűtlen, hogy lennének olyan kék varjak, amelyek elég ügyesek hozzá, hogy évezredek óta elrejtőzzenek az ember elől. Mivel már elég hosszú ideje – a görög filozófia kora óta – és sokféle módon kerestük az Isten lehetséges indokait a rossz megengedésére, de nem találtuk meg őket – ezért valószínű, hogy nincsenek is ilyen indokok.

De ezzel a gondolatmenettel az a probléma, hogy feltételezi: az Isten lehetséges indokai a számunkra megfigyelhető dolgok tartományába tartoznak, és tudjuk: hogyan, miért és mikor kerülhetnek el a figyelmünket (ahogyan ezt tudjuk a varjakról, amelyek földi környezetünkhöz tartoznak). Hogyha Isten indokai számunkra *elvéleg* hozzáférhetetlenek, akkor nem tudjuk megmondani: az általunk ismert indokok az összes lehetséges indokok reprezentatív mintáját alkotják-e vagy sem.

Más filozófusok szerint, hogyha Wykstrát követve nem bízánk meg a céltalannak *tűnő* rosszból a valóban céltalan rosszra való következtetésünkben, ennek az eredménye egy abszurd általános szkepszis lenne. Amikor az állatkertben állok egy csíkos, lószzerű állat előtt, és azt mondom a velem lévő kisgyereknek: „Nézd csak, az ott a zebra!”, akkor nem kell foglalkoznom – például – ama lehetőséggel, hogy éjszaka a zebra megszökött, az igazgató pedig, hogy ne okozzon csalódást a látogatóknak, csíkosra festetett egy lovat, és az áll most a zebrakifü-

tóban. Hogyha minden empirikus következtetésünkben bizonytalankodnunk kellene az ilyen lehetőségek miatt, akkor egész hétköznapi tapasztalati tudásunk épülete összeomlana.

Ez a gondolatmenet azért hibás, mert Isten (illetve az Isten lehetséges céljai) és az érzéki tapasztalatunk közötti viszony sokkal összetettebb, és sokkal kevesebbet tudunk róla, mint a hétköznapi megfigyelési adatok és a fizikai tárgyak közötti viszonyról. Tudjuk, hogy hogyan keletkezhetnek megtévesztő empirikus látszatok a fizikai valóságban – mint az előző példában az „álzebra” vagy a délibáb a Hortobágyon. Ezért azt is tudjuk – nagyjából –, hogy mikor és milyen mértékben bízhatjuk rá magunkat a fizikai tárgyakkal kapcsolatos megfigyeléseinkre. De sokkal kevesebbet tudunk arról, hogy amennyiben Istennek volnának céljai a rossz megengedésével, azok hogyan jelennének (vagy éppen *nem* jelennének) meg tapasztalatunkban. Ezért az, hogy szkeptikusak vagyunk a rosszból levont ateista következtetéssel szemben, nem jelenti, hogy „normál” empirikus következtetéseinkkel szemben is szkeptikusnak kellene lennünk.

Megint mások szerint a rosszból vett ateista érveléssel szembeni szkepszis elfogadása esetén egyfajta morális szkepszisnek lennénk kitéve, mert ha azt gondoljuk, hogy Istennek lehetnek valamilyen morálisan elfogadható indokai arra, hogy ne segítse meg (például) a betegségek áldozatait, akkor ezek a mi számunkra is azt indokolnák, hogy ne segítsünk rajtuk, ebből pedig az következne, hogy nekünk sem kell segíteni – ami viszont abszurd. Csakhogy a morális kötelezettségek mibenléte függ a morális ágens episztemikus szituációjától: abból kiindulva kell döntenünk, amit *tudunk* egy szituációról. Amikor szembesülünk a szenvedés eseteivel, akkor abból kell kiindulnunk, amit *mi* tudunk a helyzetről. Isten viszont tudhat olyan dolgokat, amelyeket mi nem – és ezért *neki* lehetnek olyan megfelelő indokai arra, hogy ne segítsen, amelyek nekünk nincsenek.

## Paul Draper abduktív érvelése

■ Látva ezeket a nehézségeket Paul Draper amerikai agnosztikus filozófus más megközelítést választott: egy ún. „abduktív”<sup>9</sup> ateista érvelést konstruált.<sup>10</sup> Az abduktív következtetés fogalmát C. S. Peirce, a nagy amerikai tudományfilozófus, a pragmatizmus alapítója alkotta meg, olyan tudományos következtetések jelölésére, amelyek sem a dedukció, sem a szokásos értelemben vett indukció modelljének nem felelnek meg. De természetesen ilyen következtetéseket Peirce előtt is folyamatosan használtak a tudományban.

Az abduktív következtetés lényege az, hogy ha valamilyen tapasztalat, jelenleg korábbi tudásunkhoz, a valóságról alkotott hipotéziseinkhez képest váratlan, akkor olyan új hipotézist keresünk, melynek az alapján viszont észszerűen várható. Más szavakkal: jobb magyarázatot keresünk empirikus adatainkra; olyat, amelynek az alapján ezek az adatok valószínűek.

Draper kedvenc példája az abduktív érvelésre „Poisson foltja”. A 19. század első felében a fizikában ádáz küzdelem folyt azok között, akik a fényt részecskékből állónak, és azok között, akik hullámtermészetűnek vélték. 1818-ban Jean-Auguste Fresnel (1788–1827), a fiatal fizikus pályaművet nyújtott be a Francia Tudományos Akadémiára, amely a fényelhajlás jelenségével foglalkozott. A fényelhajlás jelensége akkor lép fel, amikor a fényhullámok kisebb tárgyak körül elhajolnak. A pályázatot elbíráló tudósok egyike a nagy tekintélyű fizikus, S. D. Poisson (1781–1840) volt, a részecskeelmélet meggyőződéses híve. Poisson

Fresnel modelljét arra használta, hogy kimutassa: ha a fény hullámokból állna, akkor a megfelelő kísérleti helyzetet kialakítva azt várhatnánk, hogy egy kicsiny, megvilágított lemez árnyékának közepén egy fényfoltot lássunk. Annak, hogy a hullámelmélet alapján ez várható, az egyik indoka az, hogy ha megfelelően állítjuk be a fényforrást és a lemezt, akkor garantálhatjuk, hogy a lemez szélének minden pontja egyforma távolságra lesz a lemez árnyékának közepétől. Ezért, hogyha a fény hullámokból áll, és ezek a hullámok egyidejűleg hajolnak el a lemez körül, akkor azonos fázisban fognak az árnyék középpontjába érkezni, és ezért egymást fogják felerősíteni (ezt nevezzük konstruktív interferenciának), így fog létrejönni a fényes folt az árnyék közepén. Poisson úgy gondolta, hogy megmutatva, hogy a hullámelméletnek ilyen „abszurd” következményei vannak, megcáfolta a hullámelméletet. Am egy másik bíráló, egy Arago nevű fizikus ténylegesen elvégezte a kísérletet – és – Poisson érthető bosszúságára – a váratlan fényfolt csakugyan megjelent az árnyék közepén, pontosan úgy, ahogy Fresnel modellje alapján várható volt! Ezt a foltot nevezték el „Poisson foltjának”. A fény részecsketermészetének elmélete természetesen nagyon nehezen egyeztethető össze a kísérlet eredményével. Ha a fény részecskékből áll, akkor azt várhatnánk, hogy a nem átlátszó tárgyak, melyeket megfelelően helyeznek el a fényforráshoz képest, teljesen leárnyékolnak mindent, ami közvetlenül mögöttük van. Így itt van egy klasszikus esete annak, amikor egy elmélet, a fény hullámtermészete jobban megfelel egy tapasztalati eredménynek, mint egy másik. Vegyük észre, hogy *nem* arról van szó, hogy „Poisson foltjának” megjelenése nagyon valószínű a hullámelmélet alapján, hanem arról, hogy – háttértudásunkat is figyelembe véve – *sokkal valószínűbb, mint* a részecskeelmélet alapján. A 19. században ezért a természettudósok általában elhagyták a fény részecskeelméletét (hogy azután az a 20. századi fizikában az más formában újjáéledjen).

Milyen módon alkalmazhatók a tudománytörténet eme epizódjának tanulságai a rosszból vett érv körüli vitákra? Draper szerint a rosszból vett érvnek meg lehet alkotni egy a hullámelmélet melletti, a „Poisson-foltból” vett érvhez hasonló változatát.<sup>11</sup> Megengedhetjük a vallásos filozófusoknak, hogy nem tudjuk, mik lehetnek a rossz céljai Isten tervében, s ezért azt sem tudjuk, mennyire valószínű a rossz létezése Isten létezésének hipotézise alapján – de aztán *összehasonlíthatjuk* ezt a hipotézist egy másikkal, a naturalizmussal, azzal, hogy csak természeti folyamatok léteznek – és megállapíthatjuk, hogy a naturalizmus a teizmusnál *sokkal jobban* „illeszkedik” mindahhoz, amit a világban lévő rosszról tudunk; a naturalizmus alapján valószínűbb a rossz létezése. Ezért a naturalizmust preferálnunk kell a teizmussal szemben – hacsak a *rossztól függetlenül* nem szólnak valamilyen más erős érvek a teizmus mellett.

Draper érve formalizálva a következő. Legyen O a fájdalom és az öröm megoszlása az általunk ismert természeti világban. Legyen HI (*hypothesis of indifference*), a következő hipotézis: az érző lények fájdalmának és szenvedésének megoszlása a természetben vagy természeti folyamatok, vagy olyan személy(ek) működésének eredménye, aki(k) számára közömbösek az érző lények örömei és szenvedése.<sup>12</sup>

Jelöljük P-vel a valószínűséget, T-vel pedig a teizmus (egy mindenható, mindentudó és erkölcsileg tökéletes teremtő létezése) hipotézisét.

Draper azt állítja, hogy a fájdalom és az öröm világunkban tapasztalható megoszlása lényegesen valószínűbb HI, mint T alapján, tehát:

$$P(O/HI) > P(O/T).$$

Hogyan érvel emellett Draper? O-t felbontja három jelenségcsoportra, amelyek mindegyike szerinte külön-külön s még inkább együttesen is valószínűbbek a HI, mint a T alapján. Ezek a jelenségcsoportok következők:

O1. Az erkölcsi döntésekre képes lények (morális ágensek) biológiailag hasznos (az organizmusok általános céljait, mindenekelőtt az ön- és fajfenntartást elősegítő) fájdalmakat és örömeket élnek át.

O2. Az erkölcsi döntésekre nem képes érző lények (állatok, gyermekek és szellemi fogyatékosok) a morális lényekéihez hasonló, biológiailag hasznos örömeket és fájdalmakat élnek át.

O3. Mind az erkölcsi döntésekre képes, mind az azokra nem képes lények biológiailag egyáltalán nem hasznos fájdalmakat, szenvedéseket is átélnek.

O1 azért valószínűbb a HI, mint a teizmus alapján, mert természettudományos ismereteink szerint a morális döntésekre képes lények testi felépítése és környezete nagyon hasonló az ilyen döntésekre nem képes lényekéhez. Következésképpen a morális lények életében a fájdalom és az öröm valószínűleg ugyanolyan funkciókat fog betölteni, mint a többi lény életében. Ezzel szemben, amennyiben Isten létezik, akkor neki bőségesen lenne indoka arra, hogy a fájdalmakat és az örömeket a morális lények esetében specifikusan erkölcsi szempontok alapján osztogassa (büntetésként, jutalomként, az erkölcsi fejlődést elősegítő tapasztalatként stb.).

O2 azért valószínűbb a HI, mint a teizmus alapján, mert Istennek, ha létezne, nem lenne különösebb indoka megengedni a biológiailag hasznos örömet és szenvedést (főleg az utóbbit nem) a nem morális lények esetében. Ő ezeket a lényeket öröm és fájdalom nélkül is a maguk biológiai céljait szolgáló módon tudná megteremteni és irányítani.

O3 azért valószínűbb a HI, mint a teizmus alapján, mert a teizmus alapján észszerűen az várható, hogy Isten elősegítse az élőlények adaptációját a földi bioszféra adottságaihoz – és a fájdalmat, ha egyáltalán megengedi, akkor ennek elősegítése érdekében engedje meg. Továbbá azt is várjuk a teizmus alapján, hogy a teremtmények általánosságban boldogok legyenek. A naturalizmus és a fejlődésemélet alapján az várható, hogy az öröme és a fájdalmak biológiai célokat szolgáljanak – de valószínű, hogy a fejlődésemélet normál mechanizmussai (amelyek tudatosság, mindenhatóság és mindentudás nélkül működnek) csak „hézagosan” illeszkednek ezekhez a célokhoz – ezért lesz biológiailag céltalan (sőt káros) fájdalom az élőlények életében, azt pedig szintén nincs okunk várni, hogy az élőlények általánosságban boldogok legyenek. Tehát:

$$P(O1/HI) > P(O1/T)$$

$$P(O2/HI) > P(O2/T)$$

$$P(O3/HI) > P(O3/T)$$

és éppen ezért  $P(HI/(O1 \& O2 \& O3))$  sokkal nagyobb (ennek a jelölésére Draper a  $>!$  szimbólumot használja), mint  $P(T/(O1 \& O2 \& O3))$ .<sup>13</sup>

Az O által leírt jelenségcsoportok, a fájdalom és az öröm világunkban való megoszlása az élőlények között együttesen jóval valószínűbbé teszik a HI-t a T-nél. Ezért, hogyha nincsenek *vagy* megfelelő theodiceáink, amelyek valószínűvé teszik O-t a teizmus alapján, *vagy* jó érveink Isten létezése mellett a rossz problémájától *függetlenül*, akkor a naturalizmus vagy a „közömbös” Teremtő hipotézise sokkal valószínűbb a teizmussal.<sup>14</sup>

## A szkeptikus teizmus válaszkísérletei az abduktív érvre

■ Wykstra és elvbarátai természetesen nem hagyták megválaszolatlanul Draper abduktív érvét. Richard Otte egyszerűen azzal vélte megválaszolhatóknak az érvet, hogy rámutatott: a teisták többsége nem azt az „általában vett” teizmust hiszi, amelyet Draper érve cáfol, hanem a zsidó, keresztény vagy mohamedán teizmust.<sup>15</sup> De ezekben a vallásokban különféle olyan specifikus doktrínák találhatók (például a keresztény megváltástan),<sup>16</sup> amelyek alapján a rossz létezése sokkal inkább várható, mint a Draper által cáfolni vélt „általános teizmus” alapján. Ezért Draper érve, ha érvényes is, végső soron érdektelen. Válaszában Draper rámutatott arra, hogy ezek a specifikus vallási tanítások ugyan *feltételezik* az „általában vett” teizmus igazságát – viszont nem *következnek* belőle. Ha pedig egy hipotézist a vele szemben álló tapasztalatok cáfoló erejétől csak úgy lehet megmenteni, hogy belőle nem következ *ad hoc* segédhipotézisekkel egészítjük ki<sup>17</sup> – akkor az a hipotézis valószínűtlen.

Wykstra maga egy összetettebb válaszkísérletet dolgozott ki.<sup>18</sup> Egy hipotézist *pontosabban kidolgozni*, verziókra bontani (*versioning*) nem ugyanaz, mint önkényes segédhipotézisekkel kiegészíteni. Ennek illusztrálásaként képzeljünk el két fizikust, aki az atomok felfedezése előtt vitatkozik arról, hogy atomos szerkezetű-e az anyag. Az anyag folytonosságát valló fizikus rámutat arra, hogy technikánk fejlődése során egyre kisebb részekre tudjuk szétvágni az anyag darabjait – s ez az ellen szól, hogy az anyag oszthatatlan részekből állna. Az atomelméletet valló fizikus szerint azonban ezek az egyre újabb tapasztalatok *csak akkor* cáfolnák az atomelméletet, ha feltételezzük, hogy az atomok viszonylag nagyok – és módosítja elméletét úgy, hogy azt állítja: az atomok annyira kicsik, hogy semmiféle technikával nem tudjuk az anyagot atomokra osztani.

A teista hasonlóképpen járhat el Draperrel szemben. Draper érve lépcsőről lépcsőre (O1, O2, O3) haladva egyre inkább cáfol *egyfajta* („naiv”) teizmust; azt a teizmust, amely szerint meg tudjuk ismerni a rossznak és Isten céljainak az összefüggéseit egymással. De nem cáfol meg egy olyan „mérsékelt szkeptikus” teizmust, mely szerint *bizonyos* céljait Istennek és azok összefüggéseit az általunk tapasztalt jelenségekkel meg tudjuk ismerni – de nem az összeset. Ugyanúgy, ahogy egy nyolcéves gyermek – ellentétben a Wykstra érvének első megfogalmazásában példaként használt kéthónapos csecsemővel – is érti, hogy a szülei – például – miért bízzák rá, hogy vigyázzon a kistestvérére – de nem érti, miért kell átesnie szülei kívánságára egy hosszas és fájdalmas orvosi kezelésen. A rossz különböző esetei és fajtái közül, amelyeket a világban tapasztalunk, egyeseknek be tudjuk látni a jó céljait – de nem az összesét. És mivel nagyon is valószínű, hogy ez így volna akkor is, ha Isten létezik – ezért a rossz mennyisége és megoszlása a világban *nem* szól Isten létezése ellen.

Wykstrának jó oka van rá, hogy emellett a „mérsékelt szkeptikus” teizmus és ne egy olyan radikálisan szkeptikus teizmus mellett döntsön, amely szerint *egyáltalán nem értjük*, mi a kapcsolata az empirikus tényeknek Isten céljaival. Ez utóbbi opcióból ugyanis egyrészt az következne, hogy a világ jelenségeiből Isten létezése *mellett* szóló következtetéseket sem tudunk levonni (ez pedig olyan konklúzió, amelyet csak kevés teista vállal), másrészt pedig az, hogy még ha az összes élőlények egész élete csupa végtelen mértékű és teljesen értelmetlen szenvedésből állna, *az sem* szólna Isten létezése ellen – ami viszont abszurd!

Draper szerint azonban Wykstra válasza félreérti a rosszból vett abduktív érv lényegét.<sup>19</sup> Nem az szól a teizmus ellen, hogy *ha volna Isten*, és létezik a rossz (az általunk megtapasztalt mennyiségben és minőségben) a világban, akkor valószínűleg nem értenénk ennek a rossznak a céljait, hanem egyszerűen az, hogy létezik a rossz. A rosszból vett abduktív érvet nem a teizmus egy olyan verziója gyengítené meg komolyan, amely szerint, ha Isten létezne, akkor nem értenénk, miért engedi meg a rosszat, hanem egy olyan, amely szerint Isten létezésének hipotéziséből szükségszerűen (vagy nagy valószínűséggel) következik, hogy az általa teremtett világban teremtményei sokféle, súlyos és számukra értelmetlennek tűnő<sup>20</sup> szenvedésen menjenek át. Ez viszont biztosan nem egy valószínű verziója a teizmusnak.

Peter van Inwagen, az analitikus metafizika jelentős egyénisége más irányból támadta Draper érvelését.<sup>21</sup> Draper érve a következő ismeretelméleti elven nyugszik: ha van egy  $h1$  és egy  $h2$  hipotézis, és egy  $e$  jelenség (adat, tapasztalat) valószínűbb  $h1$ , mint  $h2$  alapján ( $\Pr e/h1 > h2$ ), és nem szólnak  $e$ -től független más érvek  $h2$  mellett, akkor  $h1$ -et racionálisan preferálnunk kell  $h2$ -vel szemben. De ez az alapelv Van Inwagen szerint túlságosan megszorító, mert lehetnek esetek, amikor van egy *harmadik* hipotézis, amely jól megmagyarázza  $e$ -t – és nem tudjuk, hogy mennyire valószínű  $h2$  alapján. Illusztráljuk ezt egy egyszerű példával! Tudjuk, hogy Alice az USA-ban van – de nem tudjuk, hogy az USA nyugati vagy keleti részén. Tudjuk, hogy az USA nyugati régiója sokkal nagyobb, mint a keleti. Ezért azt is tudjuk, hogy valószínűbb az a hipotézis ( $h1$ ), mely szerint Alice a nyugati régióban van, mint hogy a keletiben ( $h2$ ). Ámde most megtudjuk ( $h3$ ), hogy Alice egy olyan amerikai államban van, amelyről *nem tudjuk, hogy területének hány százaléka tartozik a keleti régióba*. Ezek után nem racionális preferálnunk  $h1$ -et  $h2$ -vel szemben.

Alkalmazva az ebből az esetből nyert tanulságokat a teizmus és a rossz esetére Van Inwagen szerint azért nem kell elvetnünk a teizmust akkor sem, hogyha a rossz létezése inkább várható a naturalizmus, mint a teizmus alapján, mert plauzibilis – például – a következő  $M$  hipotézis:

1. Egy szigorú törvények által rendezett Univerzum értékesebb, mint egy katolikus Univerzum.
2. Egy olyan Univerzum, amely érző lényeket tartalmaz, értékesebb, mint egy olyan, amely nem.
3. Az érző lények céljai és vágyai minden lehetséges világban ellentétbe kerül(het)nek a természettörvények következményeivel, ezért valószínűleg minden lehetséges világban az érző lények ugyanannyi vagy legalábbis nem lényegesen kevesebb (morálisan egyenértékű) szenvedést élnének át, mint ebben a világban.

Ha ez a három állítás együtt igaz, akkor Isten nem teremthetett olyan világot, amely érző lényeket, természeti törvényeket és lényegesen kevesebb szenvedést tartalmaz, mint a ténylegesen létező Világegyetem.<sup>22</sup> Ezért az, hogy ez a mi világunk létezik, nem szól racionálisan a teizmus Istenének a létezése ellen,

Draper válasza Van Inwagennek a következő: ha van egy  $M$  típusú hipotézis – egy olyan hipotézis, amely jól megmagyarázza a rosszat –, és nem tudjuk, mennyire valószínű a teizmus alapján, az önmagában „kevés” az ő érve „szkeptikus teista” kétségbevonásához.<sup>23</sup> Ugyanis ebben az esetben a szkeptikus teistáknak szüntelenül aggodalmaskodniuk kellene, nehogy – újabb természettudományos vagy filozófiai ismereteik révén – egyszer pontos(abb)an meg tudják ha-



tározni  $M$  valószínűségét. Ha kiderül, hogy ez a valószínűség a teizmus alapján nagy, akkor már egy jó theodiceánk van; már nem a szkeptikus teizmus talaján állunk. Ha viszont a „védőhipotézis” valószínűsége a teizmus alapján csekély, akkor a teizmus plusz  $M$  alapján még mindig kevésbé lesz várható a rossz létezése, mint a HI alapján, tehát  $M$  legfeljebb csökkentheti a draperi érv erejét, de nem cáfolja meg azt. Ámde van még egy komoly probléma: lehetségesek olyan kiegészítő hipotézisei a teizmusnak, amelyek éppenséggel amellet szólnak, hogy a rossz létezése *nem* valószínű a teizmus alapján. ( $M$  esetében például ilyen „ellenhipotézis” lehetne a következő: mivel az érző lények létezése és a természeti törvények működése együttesen involválják – Van Inwagen szerint – a világunkban tapasztalható töméntelen szenvedést, ezért Isten, ha létezne, inkább úgy döntene, hogy nem teremt egy érző lényeket tartalmazó és törvények által rendezett világot.) A „szkeptikus teistának” tehát *több* védőhipotézist kellene találnia – olyanokat, amelyeket nem ellensúlyoznak olyanok, melyek éppenséggel a teizmus alapján *valószínűtlenné* teszik a rosszat. Ez Draper szerint nem lehetetlen, de igen nehezen megoldható feladat.

Kiértékelve a vitát, meg kell állapítanunk: a szkeptikus teizmus képviselői nem tudták megdönteni Draper érvét. Igaz, hogy Isten céljait és az azok megvalósítására használt lehetséges eszközeit illetően bizonytalanságban vagyunk, ezért nem tudjuk megítélni, mekkora a rossz létezésének valószínűsége akkor, ha Isten létezik – de szinte bizonyosan kisebb, mint akkor, hogyha nem létezik.

Van Inwagen kritikájában mégis van egy racionális mag. Két hipotézis közül nem mindig azt kell racionálisan preferálnunk, amelynek alapján egy bizonyos empirikus tényállás inkább várható. Lehetséges az az eset, amelyet Van Inwagen vázolt: van egy harmadik hipotézis, amely jól megmagyarázza a kérdéses tényállást, és *mindkét* versengő hipotézis esetén meglehetősen valószínű. A Draper által felhozott példában „Poisson foltja” esetében ezt a lehetőséget a fizikusok kizárták azzal, hogy gondosan megtervezték a szóban forgó kísérletet: senki sem gondolhatja komolyan, hogy a folt az árnyékos mező közepén valamilyen, a fény hullám- vagy részecsketermészetétől *egyaránt* független, *harmadik* magyarázó mechanizmus működése révén jelent meg. De a hétköznapi életben levont abduktív következtetéseink esetében általában nem tudjuk így kizárni ezt a lehetőséget. Vegyük a következő esetet!

Kovács János pályázatát adott be egy állásra, amelynek kapcsán úgy gondolta, hogy arra képességei és képzettsége alapján ő alkalmas. A bírálóbizottság visszautasította Kovács pályázatát. Feltételezve, hogy a magyar pályázati bírálóbizottságok ítélete általában megbízható, világos, hogy ez a tény amellet szól, hogy Kovács nem alkalmas az állásra. Kovács azonban azt állítja, hogy azért nem kapta meg az állást, mert személyes ellenségei voltak a bírálóbizottságban. A Kovács által felállított hipotézis lehet igaz akkor is, ha Kovács alkalmas az állásra – de akkor is, ha nem. Nyilvánvaló, hogy ha Kovácsnak sikerül erős érveket felhoznia amellet, hogy a bizottság döntése a személyes ellenszenv következménye, akkor ez többé nem lesz erős evidencia Kovács alkalmatlanságának hipotézise mellett.

A rossz létezéséből Isten nemlétezésére való abduktív következtetés vajon melyik esethez áll közelebb: Poisson kísérletéhez vagy Kovács esetéhez? Poisson foltja esetében pontosan ismerjük azokat a természeti törvényeket és kauzális mechanizmusokat, amelyek a kísérlet eredményét meghatározták. Tudjuk, hogy a hullámteremézzel rendelkező, illetve a részecsketermészzel rendelkező

fény mekkora valószínűséggel hozhatta létre a fényfoltot. Amennyiben viszont Isten létezik, akkor az ő céljai és a miáltalunk tapasztalt jelenségek (például a rossz létezése, mennyisége és formái) között olyan kapcsolatok is lehetségesek, amelyekről sejtelmünk sincs. Ettől még Draper következtetése helyes – a naturalizmus jobb magyarázata a rosszal kapcsolatos tényeknek, mint a teizmus –, de az érv mégsem teszi az istenhitet egyértelműen irracionálissá. Ezért az ateizmus filozófiai „projektjének” sikere érdekében érdemes Draper érvét a rosszból vett érv más formáival, illetve más ateista érvekkel is kiegészíteni, továbbgondolni.

## ■ JEGYZETEK

1. A kifejezést magát Paul Draper alkotta meg egy 1996-os tanulmányában. Lásd Paul Draper: *The Skeptical Theist*. In: *The Evidential Argument from Evil*. Ed. Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1996. 175–192.
2. Istenen a jelen kontextusban mindig a nagy monoteista világvallások (judaizmus, kereszténység, iszlám) és a nyugati filozófiai hagyomány istenfogalmát értjük.
3. J. L. Mackie: *Evil and Omnipotence*. *Mind* 64 (1955). 200–212.
4. Inkább azt kell mondanunk, hogy nem a rossz mindegyik *esetének*, hanem mindegyik *fajtájának* kell hogy legyen ilyen igazoló indoka – mert ha Istennek van valamilyen indoka arra, hogy megengedje általában véve például a közlekedési balesetek megtörténtét, akkor nyilván arra is van, hogy megengedje egy-egy meghatározott közlekedési baleset megtörténtét.
5. A mai teisták számára nemcsak azért nem járható ez az út, mert ma már csak kevés filozófus vélekedik úgy, hogy lennének erős érvek Isten létezése mellett, hanem azért sem, mert ha az istenérvek valamit bizonyítanak, az *valamilyen* racionális Teremtő létezése, de semmi esetre sem az, hogy ez a lény *jó* lenne.
6. A legfontosabb theodicea a „szabadakaratú védelem” (*free-will defence*), amely szerint Isten azért engedi meg a rosszat, mert tiszteletben tartja szabadságunkat arra, hogy a jó és a rossz között magunk válasszunk. De közismert a „lélekformálási” theodicea (*soul-making theodicy*) is, mely szerint a szenvedés bizonyos „nemes” jellemvonásokat alakít(hat) ki bennünk, továbbá az a gondolatmenet is, amely szerint a természeti törvények szabályos működése teszi elkerülhetetlenné a szenvedést. Az összes kortárs theodiceák ismertetését és értékelését lásd Szalai Miklós: *Léteznek-e Isten? L'Harmattan*, Bp., 2005. 41–89.
7. Stephen J. Wykstra: *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"*. *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984). 73–93.
8. Richard Swinburne: *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, Oxford, 1998. xi.
9. 2006-ban megjelent könyvemben még nem használtam az „abduktív” kifejezést, hanem a „jobb magyarázat típusú érvelés” kifejezést alkalmaztam, azóta azonban a kifejezés megjelent a magyar tudományos nyelvben is.
10. Az érvet „hume-i” érvként is szoktuk emlegetni, mert Hume hasonló módon érvel a *Dialógusok a természet vallásról* XI. fejezetében.
11. Paul Draper: *Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists*. *Nous* 23 (1989). 331–350.
12. Munkássága során Draper többször változtatott érvének megfogalmazásán abból a szempontból, hogy érvelése a teizmus *mellyik* alternatíváját teszi valószínűvé/valószínűbbé. Az elsőként idézett írásban „naturalizmusról” beszél, az itt idézetben a HI-ról, végül legújabbban a „fizikalista eredet” (*source physicalism*) lett érvelésében a teizmus megfelelő alternatívája (az a filozófiai álláspont, hogy minden szellemi jelenség fizikai eredetű). Ezekkel a különbségekkel azért nem foglalkozunk itt, mert az érv érvényességének kérdését nem érintik (a rossz *mindhárom* hipotézis igaz volta esetén inkább várható, mint a klasszikus teizmus alapján).
13. A valószínűségelmélet szerint, amikor meghatározott hipotézisek valószínűségét vizsgáljuk meghatározott, egymástól különböző adatok, adatscsoportok fényében, akkor nem összeadunk kell a hipotézisek valószínűségeit, hanem össze kell szoroznunk. Következésképpen Draper szerint:  $P(HI/O) = (P(HI/O1)) \times (P(HI/O1 \times HI)/(O1 \& O2)) \times (P(HI/(O1 \& O2 \& O3))) > P(T/O) = (P(T/O1)) \times (P(T/(O1 \& O2))) \times P(T / (O1 \& O2 \& O3))$ .
14. Természetesen a valószínűségek eme Draper által adott meghatározása támadható. Lásd Daniel Howard-Snyder: *Theism, the Hypothesis of Indifference, and the Biological Role of Pain and Pleasure*. *Faith and Philosophy* 11. 3. 452–466. Egy ilyen kritikát ismertettem – és igyekeztem cáfolni – a Magyar Tudomány 2008. decemberi számában. Szalai Miklós: *A panda hüvelykujja és a közömbös tervező*. Magyar Tudomány 2008. 12. sz. 1456–1467.
15. Richard Otte: *Evidential Arguments from Evil*. *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000). 1–10.
16. Tisztán elvben a keresztény megváltást csak Krisztus szenvedését tekintik értékesnek – de sokféleképpen továbbgondolható olyan irányban, hogy általában az emberiség (vagy akár az egész élővilág) szenvedései beilleszkednek a megváltás isteni tervébe.
17. Természetesen szubjektíve a nagy világvallások hívei a maguk keresztény, mohamedán vagy zsidó istenképet istenhítük lényegi részének és nem önkényes kiegészítésének *érzik*. De egy hipotézis tartalmához nem az tartozik hozzá, amit a benne hívők lényegesen éreznek, hanem ami szükségszerűen vagy nagy valószínűséggel következik a hipotézis lényegi tartalmából.
18. Stephen J. Wykstra – Timothy Perrine: *Skeptical Theism, Abductive Atheology and Theory Versioning*. In: *Skeptical Theism: New Essays*. Ed. T. Dougherty – J. P. McBrayer. Oxford University Press, Oxford, 2014. 142–163.
19. Paul Draper: *Meet the New Skeptical Theism, Same as the Old Skeptical Theism*. In: *Skeptical Theism*. 164–177.

20. Ez utóbbi vonása a szenvedésnek *nem* következik abból, hogy a teremtmények – mint Wykstra véli – természetes kognitív képességeikkel sokszor nem tudják megérteni a szenvedés céljait Isten tervében – mert Isten ebben az esetben is megmagyarázhatná nekik ezeket a célokat – isteni kinyilatkoztatás révén.
21. Peter van Inwagen: *The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence*. In: *The Evidential Argument from Evil*. 151–174.
22. Több kortárs vallásfilozófus vitatja ezt. Egyesek szerint el tudunk gondolni olyan világokat, amelyekben vannak érző lények, és vannak természeti törvények, de nincs ennyi szenvedés, mások szerint Isten egy természeti törvények által kormányzott világba is beavatkozhatna időnként, és megmenthetné az embereket és állatokat legálább a *legsúlyosabb* szenvedésektől. Ezekre a problémákra terjedelmi okokból itt nem térhetünk ki.
23. Paul Draper: *The Skeptical Theist*. 187.



DEMETER TAMÁS

# A MAGYAR TUDÁSSZOCIOLÓGIA VITA

**M**agyar tudásszociológia-vita nem folyt, ez az esszé mégis erről szól – pontosabban arról, hogy egy ilyen vita lehetőségéért felsejlik a múlt század húszas, harmincas és negyvenes éveiben. A tulajdonképpeni tudásszociológia-vita Németországban folyt, többek között olyan prominens résztvevőkkel, mint Hannah Arendt, Norbert Elias, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Otto Neurath, Werner Sombart, Paul Tillich és Alfred Weber.<sup>1</sup> A német vitát Mannheim Károly húszas és harmincas években megjelent tanulmányai indukálták olyankor, amikor Mannheim magyar kapcsolatrendszere továbbra is kiterjedt volt. Hogy erre a vitára a körülmények adottsága ellenére sem került sor, éppenséggel tekinthető azon helyzet következményének is, hogy a Rajnától kelet felé távolodva mind fokozottabban igaz Papp Zsolt tézise:<sup>2</sup> a múlt századforduló kelet-európai régiójának szellemi és közéletében a racionális vita értelmetlensége és hatástalansága alapélmény. Papp ebből az élményből látja sarjadni magát a tudásszociológiai szemléletmódot – és így a magyar tudásszociológia-vita elmaradásának magyarázata is plauzibilis tudásszociológiai formát ölthetne.

Itt azonban nem ezzel a magyarázattal kívánok foglalkozni, hanem inkább azzal, hogy mely aktorok és mely álláspontok jelenhettek



**...a világnézet centrális  
– fogalmi, érzésbeli,  
élménybeli – elemeinek  
szociológiai feltárása  
itt elkerülhetetlennek  
látszik, hiszen még  
a zseni is hozott  
anyagból dolgozik...**

A tanulmány az MMA Művészeti Ösztöndíjprogram támogatásával, az MTA Morál és Tudomány Lendület Kutatócsoport műhelyében készült.

volna meg, ha a magyar tudásszociológia-vita kibontakozik, azaz: milyen álláspontok artikulálásához voltak jelen szemléletmódok, és állt rendelkezésre fogalmi eszköztár. A vita szellemi termőtalaját egyrészt a *Társadalomtudományi Társaság*, a *Galilei Kör* és a *Vasárnapi Kör* erőterében megjelent elméletek, másrészt a magyar historiográfia műhelyeiben kicsivel később megjelenő – de explicit történetírási módszertanként jellemzően nem megfogalmazott – módszertani elkötelezettségek jelentették.

Ebből a hálózatból kiemelkedik a *Vasárnapi Kör*, ahonnan a tudásszociológia olyan klasszikusai indultak, mint Mannheim Károly, Lukács György és Hauser Arnold. A kör érdeklődésének homlokterében a művészet és az esztétika kérdései álltak – de tagjait nem a társadalmi struktúra felől szemlélt fogyasztói szokásoknak vagy a kulturális intézményrendszer empirikus valóságának a kérdései, hanem specifikusan a művészeti reprezentációk keletkezésének, valamint befogadásának és értelmezésének lehetőségfeltételei foglalkoztatták. Az a tág értelemben felfogott tudás tehát,<sup>3</sup> amely a művészen keresztül a műalkotásban objektíválódik, és amely utóbb a befogadóra az ő tudásának háttere előtt hatást gyakorol. Innen közelítve a művészet szociológiai vizsgálata maga is tudásszociológia: reprezentációk, élmények, affektusok társadalmi folyamatok felől szemlélt előállításának, társadalmi szignifikanciáján keresztüli értelmezésének és társadalmilag hangolt befogadásának elmélete.

Másfelől viszont az ebből a közegekből kibontakozó tudásszociológia részben maga is művészetszociológia és -történet. Ennek a szoros genealógiai közösségnek talán a leginkább árulkodó jele a *stílus* fogalmának egyöntetű centralitása ezekben a korabeli diszciplínákban. Noha a fogalom híján van az analitikus tisztaságnak, mégis az összefüggéseket az intuíció számára szinoptikusan felmutatni kívánó szellemtörténeti elméletalkotás termékeny heurisztikus eszköze.<sup>4</sup> Tudásszociológiai vonatkozásban a „stílus” heurisztikus értéke éppen az egyes tudásterületek közötti átjárhatóság lehetőségének megteremtésében áll: e fogalom keresztül olyan távoli tudásterületek kapcsolhatók össze, mint például a művészet, a politika és a tudomány. Ezt aknázza ki például Mannheim húszas években publikált, diszciplínateremtő konzervativizmus-tanulmányaiban,<sup>5</sup> ahol nem pusztán a „gondolkodási stílus” fogalma centrális az egyes politikai tudásformák jellemzésében, hanem a mögöttük meghúzódó „világakarás” (*Weltwollen*) is – az arra irányuló akarat tehát, hogy a világ (és specifikusan a társadalmi-politikai világ) bizonyos módon legyen berendezve. A világakarásnak ez a mannheimi fogalma örököse a „művészetakarás” Alois Riegel által a művészet-történet-írás középpontjába helyezett szellemtörténeti fogalmával.<sup>6</sup>

Szellemtörténet és tudásszociológia kapcsolata persze nem problémamentes – magyar viszonyok között éppenséggel ez jelenti az explicit ütközéspontot. Babits sokat hivatkozott *Szellemtörténet*-tanulmányának egyik fő aggálya,<sup>7</sup> hogy az egyes alkotás jelentősége, az immanens irodalmi szempontok és az alkotó egyéniség elhomályosulnak, ha a „stílus” és a „világnézet” fogalmaival közelítünk az irodalomtörténethez – és ezzel párhuzamosan aránytalanul nagy hangsúly esik az irodalmilag immanenshez képest külsődleges körülményekre. Babits szemében ez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az irodalomtörténet szociológiába csúszik, és ezzel megszűnik az *irodalom* történetének lenni.

Kétségtelen, hogy az irodalomtörténet egyes szellemtörténeti megközelítései szervesen kapcsolódtak bizonyos szociológiai szemléletmódokhoz. Lukács György drámakönyvének simmeli ihletettséggű szociológiája a világnézet fogal-

mán keresztül kapcsolódik össze a szellemtörténeti szemléletmóddal.<sup>8</sup> A „világnézet” mint fogalmi közvetítés nélkül, közvetlenül élményekben és érzésekben megnyilvánuló szemléletmód egyszerre lecsapódása és kiindulópontja annak, ahogyan alkotó és közönsége a világot megtapasztalják. Az alkotás felől nézve a világnézet egyszerre oka és tartalma a műnek, a befogadás lehetőségének pedig feltétele. Szociológiai szempontból nézve a világnézet a társadalmi viszonyok szellemi lecsapódása: a kor világnézete annak függvénye, hogy az emberek milyen társadalmi viszonyokba állítva tapasztalják meg a társadalmi és a nem társadalmi (természeti, transzcendens stb.) világot. Így képes Lukács drámakönyve egyszerre irodalom- és társadalomkritika megfogalmazására: a modern dráma esztétikai fogyatékoságai annak tudhatók be, hogy a polgári társadalom elidegenült viszonyai az életet csak mint olyan anyagot engedik látni, amely drámai megformálásra alkalmatlan.<sup>9</sup>

Másfajta szociológia ötvöződik Thienemann Tivadar irodalomtörténetelméletében,<sup>10</sup> amely a művek keletkezésének társadalmi és főként kommunikációs viszonyrendszerét helyezi a középpontba. Ez a viszonyrendszer határozza meg azt a szellemet, amely az egyes alkotásokban objektíválódik, következésképpen a viszonyrendszer alakulása alakítja magukat az objektívációkat is. Elsősorban pedig a kommunikációs viszonyrendszer, hisz az irodalom „íráshoz és olvasáshoz kötött társadalmi jelenség”, s ekként az olvasóról nem választható le, különösen hogy az író maga is olvasó, aki „bekapcsolódik valamilyen szellemi hagyományba”.<sup>11</sup> Az ekként ötvözött szociológiai és szellemtörténeti megközelítés a világnézetet (a szellemet) mint konkrét „történelmi-társadalmi szövedékbe szőtt ideológiát” látja, a stílusjegyeket konkrét irodalmi jelenségekből szűri le, a nagy alkotókat pedig nem magányos hősöknek, hanem mozgalmak vezéralakjainak látja.<sup>12</sup>

A fiatal Lukács és Thienemann eredményeit látva Babits aggodalma érthetőnek tűnik: a szellemtörténeti megközelítés feloldja az irodalmi individuumot és vele az immanens irodalmi értéket valami általános szellemben, amelyet aztán összekapcsol a szellemet kitermelő s empirikusan tanulmányozható közeg jellegzetességeivel. Ezzel pedig – mint minden szociológiai megközelítés – deszakralizálja és varázstalanítja az esztétikai értéket és az alkotói zsenialitást. Ez a probléma már Babits cikkét jóval megelőzően felmerül éppen Lukács irodalomelméleti és esztétikai írásaiban, valamint azok recepciójában. Így Mannheim Lukács regényelméletéről 1920–21-ben írott jegyzetében felhívja a figyelmet arra, hogy műalkotásokra vonatkoztatva a pszichológia csak *mint* élményről, a szociológia csak *mint* szociológiai képződményről nyilatkozhat hitelesen, de az „esztétikai objektum» immanens jelentéstartalmáról” mint „önmagában és önmagáért érvényes jelentésalakulat”-ról nem.<sup>13</sup> A probléma általános formája, úgy látszik, a következő: a kultúrobjektívációk (a szó legtágabb értelmében vett művek) keletkezésük empirikus történetét és tényeit minőségileg látszanak meghaladni. Természetük más jellegű, mint azon pszichológiai-szociológiai tényeké, amelyekből keletkeznek, ugyanis legfontosabb tulajdonságuk szerint szépek, erkölcsileg jók, vagy episztemikus értelemben igazak. Ezek a tulajdonságok pedig esztétikai, etikai és episztemológiai vizsgálódás „logikai tárgyai”, s pszichológiai-szociológiai értelmezéssel maradtalanul nem közelíthetők meg, mert ezek logikai tárgyai pszichikai, illetve szociológiai jelenségek. Igaz ugyan, hogy a kultúrobjektívációk maguk is részben pszichikai és szociológiai jelenségek, de lényegüket tekintve nem azok –

így pszichológiai és szociológiai megközelítésük legalábbis hiányérzetet hagy maga után, vagy egyenesen jogosulatlan.

Effajta belátás motiválja Fülepet Babitsnak adott válaszában és Mannheim összefoglaló tudásszociológia-cikkéről írott recenziójában is,<sup>14</sup> és ugyanez látszik Kornis Gyula monumentális, szellemtörténeti orientációjú tudásszociológiájának Mannheim-kritikájában is.<sup>15</sup> Kornis nem ellenséges a tudásszociológiával szemben, de nem barátja a mannheimi tudásszociológiának. Kornis szívesen elemzi a tudományfejlődést nemzeti stílusok terminusaiban, és látja ezeknek szociológiai beágyazottságát. Ugyanakkor igyekszik fenntartani a tudományfejlődés külsőnek és belsőnek tekintett tényezői közötti éles határvonalat, amely a mannheimi szociológiában nem fenntartható, mert ott a gondolkodásban használt fogalmainknak és tapasztalatainknak egyaránt társadalmi jellegük van.

Fülep is előszeretettel tekint el ettől a Mannheim szerint leválaszthatatlan társadalmi jellegtől. Szerinte a szellemnek saját élete van, amely külső körülményeire tekintet nélkül, tisztán szellemtörténetileg, azaz a világnézet megértésén keresztül tanulmányozható, s így „nem folyik belőle az elszociologizálás”. Csak-hogy a világnézet, amelyet Fülep centrálissá tesz itt és programatikus tanulmányában is,<sup>16</sup> és amelyet minden alkotásban keres, legalább annyira szociológiai, mint szellemtörténeti fogalom. Ezt mutatják meg Mannheim húszas években keletkezett munkái, és Lukács drámakönyve is már: ami összekapcsolja az alkotót és a befogadót, az a világnézet, és azért tudja őket összekapcsolni, mert ez a világnézet az őt kitermelő szociológiai viszonyok szellemi terméke.<sup>17</sup> Ezek a viszonyok közösek az alkotó és a kortárs befogadó számára, s ezek a viszonyok nyilvánulnak meg egy kor mindenféle alkotásaiban, beleértve a kor legtágabban értett intézményeit, kommunikációs és társas viszonyait is. Ezek közösségéről természetes a bennük megnyilvánuló szellem vagy világnézet strukturális-tartalmi hasonlóságain keresztül beszélni, ahogy Fülep is teszi. Ezek racionalizáló megközelítése – azaz válasz arra a kérdésre, hogy miért olyan egy adott kor világnézete, amilyen – csak szociológiai eszközökkel lehetséges. Az alternatíva a szellem önfejlődésébe vetett hit, amelynek stádiumai objektívalódnak valamely közelebről meg nem világított mechanizmuson keresztül.

Ezen a hiten épül a szociológiai kérdéstilalom, amelynek motivációja a fenntebb összefoglalt felismerés, hogy a szociológiai megközelítés – még inkább, mint a pszichológiai, amely legalább az individuum autonómiájának látszatát és szentségét képes megőrizni – deszakralizál és varázstalanít. Azzal, hogy az alkotást összekapcsolja valós létalapjával, megfosztja objektumát azoktól a „magasabb rendű” értéképzetektől, amelyeket természetesnek és fontosnak tartunk hozzájuk kapcsolni. Fülepnek explicit kérdéstilalomra van szüksége ahhoz, hogy antiszociologizmusát fenntartsa: a görög tragédiát csak akkor érthetjük meg, ha megértjük az azt életre hívó világnézetet és benne különösképpen a „végzet” fogalmát – de azt a kérdést már Fülep nem tartja fontosnak feltenni, hogy a görög „végzet” miért olyan, amilyen. Márpedig a világnézet centrális – fogalmi, érzésbeli, élménybeli – elemeinek szociológiai feltárása itt elkerülhetetlennek látszik, hiszen még a zseni is hozott anyagból dolgozik, csak olyanból, amelyet – mint Mannheim mondja – „a történelem szele egészen az ő szemhatáráig sodort”.<sup>18</sup> A szociológus ennek a szélnek a meteorológusa, és aligha van nála jobban felszerelt és pozicionált meteorológus: fogalmaink történeti képződmények, és ekként van szociológiájuk – az olyan értékfogalmaknak is, mint a szép, a jó és az igaz.

De amikor erre az aspektusokra összpontosítunk, legalább ideiglenesen vagyok leszünk értékjelölő jellegűkre, és ha csak ezt látjuk belőlük, akkor végleg megszűnnek értéknek lenni.<sup>19</sup> Ez könnyen látható – Füleppel és Babitscsal együtt – veszteségnek, pedig a veszteség nem abban áll, ha kultúrértékeinket megértjük szociológiailag is, hanem abban, ha megszűnünk értéknek *érezni* őket. Hogy ennek az értékérzésnek a felszámolásában a szociológiai megértésnek szerepe lenne, az egyszerre argumentálható és vitatható. Argumentálható abból a szempontból, hogy a szociológiai értelmezés belátásai vulgarizálhatók, és használhatók a kultúrértékek diszkreditálására – és ez a folyamat egyre intenzívebben zajlik is. És vitatható abból a szempontból, hogy a kultúrértékek szociológiai értelmezése is csak addig érdekes és értékes, amíg a kultúrérték érték marad – így a szociológiai értelmezésnek elemi érdeke az érték megőrzése.<sup>20</sup> A szociológiai argumentációnak ehhez még a fogyasztói élménytársadalom preferált fogalmaival is megvannak az eszközei – a kérdés csak az, hogy használja-e őket.<sup>21</sup>

Fülep és Kornis másik hangsúlyos aggálya, hogy Mannheim tudásszociológiája a marxi alap-felépítmény dichotómia és a történelmi materializmus szemléletmódjának szellemében fogant. Ez a gyakran elhangzó felvetés azonban nem védhető. Mannheim tudásszociológiájának központi kategóriái a „generáció”, az „osztály” és a „versengés” – s ahogy Mannheim ezeket érti, úgy egyikük sem illeszthető be problémamentesen a marxi fogalmiság keretei közé.<sup>22</sup> Ez a leginkább nyilvánvaló a „generáció” – egyébként igen differenciált – fogalma esetében, amelyet Mannheim az emberi létezés biológiai ritmusához köt. A generáción belül elfoglalt pozíciókat pedig a generáción belüli társadalmi pozíciókhoz (például paraszti vagy polgári környezetbe), illetve az azokon belül elfoglalt konkrét (például személyes vagy ideológiai) kapcsolatokhoz köti. Az így meghatározott pozíció egy bizonyos helyet jelöl ki a történelmi-társadalmi folyamatban, amely meghatározza az adott csoport gondolkodásának, élményeinek és cselekvéseinek lehetséges körét.<sup>23</sup> E tényezők között a gazdasági szempontoknak nincs kitüntetett jelentőségük.

Hasonló a helyzet az „osztály” és a „versengés” fogalmaival. Az előbbi Mannheimnél nem a termelési folyamatban elfoglalt pozíció határozza meg, hanem a lehetséges politikai cselekvés köre – ez nyilván nem független a gazdasági pozíciótól, de általa korántsem kimerítően meghatározott (a jogi, konvencionális, generációs stb. viszonyok hasonlóképpen meghatározóak). Ami a „versengést” illeti, Mannheim azt nem korlátozza a piaci verseny körére, hanem egészen általános társadalmi jelenségnek látja, amely általában a hatalomért, tudásszociológiai szempontból pedig a világ értelmezésének monoplizálásáért folyik. Mint látható, ezekben a fogalmakban a gazdasági tényező az egyik tényező a sok közül, de még inkább: legfeljebb áttételesen van jelen, közel sem a történelmi materializmus által megkívánt centrális értelemben.

Mannheim tudásszociológiájának fogalmi eszköztára rokonítható Szekfű Gyula szellemtörténeti alapú társadalomtörténeti víziójával a *Három nemzedékben*. Máshol igyekeztem részletesen megmutatni, hogy Szekfű e műve és Lukács *Történelem és osztálytudata* miként mutat bizonyos strukturális affinitásokat mögöttes tudásszociológiájuk, a polgári társadalom kritikája és az illiberalizmus valamely változata iránti vonzódásuk tekintetében.<sup>24</sup> Másféle, de ugyancsak kölcsönhatások nélküli affinitások mutatkoznak Szekfű és Mannheim műve között, amelyre a le nem folytatott magyar tudásszociológia-vita éppenséggel fényt de-



ríthetett volna. A generációk problematikája Szekfű művében is centrális, és ez a problematika jól diszkutálható lett volna Mannheim differenciált generációfogalmával. Szekfű a történetében szereplő nemzedékeket, nemzedékeken belüli pozíciókat éppúgy a gondolkodásmód és a tapasztalatokból leszűrt élmények terminusaiban fogja fel, ahogy a társadalmi osztályokat is politikai cselekvésük terminusaiban jellemzi. Ez az a fogalmiság, amelyben Szekfű az adott történelmi-társadalmi helyzetben racionális politikai cselekvéshez szükséges szemléletmód és tudás kérdéseit vizsgálja, hogy ki képes ezt a tudást elsajátítani, valamint hogy mi téríti le a politikai ágenseket az e tudás szempontjából racionális útról. Az e kérdések megválaszolásához szükséges fogalmi eszközök tekintetében Szekfű és Mannheim vélhetően sok ponton konszenzusra juthatott volna.

Szekfű 1922-es tanulmányában, *A magyar bortermelő lelki alkatában* megnyilvánuló szociológiai szemléletmód Max Weberével rokon tudásszociológiai szempontokat vezet be.<sup>25</sup> Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában azt mutatja meg, hogy bizonyos fajta (leginkább kálvinista) vallási tudás, különösen ennek a világi működésre vonatkozó erkölcsi és a túlvilágra vonatkozó transzcendens tudáselemei konvergálnak a modern, kapitalista viszonyok által formált, személytelen, intézményesített világban a sikeres manőverezéshez szükséges tudással. Ebben az absztrakctumoktól való függőségekkel teli világban az újszövetség „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” etikája már nem megfelelő orientáló iránytű – ellentétben a protestantizmus hivatásetikájával és predesztinációtanával. Weber világnézeti elemzést végez, amikor a protestantizmus etikájában és a kapitalista berendezésű gazdaságban megnyilvánuló szellem közötti „vonzalmakat” feltárja.<sup>26</sup> Azt mutatja meg, hogy e két, egymástól függetlenül meginduló és eltérő logikájú – egy vallási és egy gazdasági – fejlődésvonal hátterében rokon szellemiség működik, amelyek kölcsönösen vonzzák és erősítik egymást, s összekapcsolódva hozzák létre a modern, kapitalista társadalmi berendezkedést.

Szekfű próbálkozása *A bortermelőben* részben hasonló. Itt is két, egymástól független történeti tényező kapcsolódik össze: a gazdasági-társadalmi viszonyrendszer történeti adottságai és a történetileg átöröklött gazdasági mentalitás. Szekfű ezek között nem talál ugyan strukturális vonzalmakat, de azt megmutatja, hogy együttes jelenlétük miként idézi elő a magyar bortermelés visszamaradottságát. A magyar bortermelő szellemiségét a „gazdasági indifferenzizmus” jellemzi: motivációja alapvetően saját szükségletei kielégítésére szolgáló, és mennyiségi termelésre irányul, a piac igényeire érzéketlen, és ebből a szempontból a „célirányos bánásmód” nem is jellemzi. Ez a szellemiség kongruens a Monarchián belüli vám- és kereskedelmi viszonyok és a bécsi udvar érdekei által kirajzolt szerep szellemével. E kettő együtt fosztja meg a magyar bortermelést a minőségi fejlődés és piaci előrelépés lehetőségétől.

Szekfű tanulmányából megértjük tehát a magyar bortermelő szellemét, és értjük, hogy miért olyan a magyar borpiac, amilyen – de azt már nem értjük, hogy a magyar bortermelés adottságai miért ezt a szellemet vonzzák. Ebben az értelemben több szellemtörténeti szociológia van a *Három nemzedékben*: ott (legalább részben) azt is megértjük, hogy a speciálisan magyar viszonyok miért termelik ki a speciálisan magyar politikát közjogi és nemzetiségi kérdésekben, vagy hogy a magyar polgárosodás és a pesti értelmiség szelleme miért olyan, amilyen. A *Három nemzedék* alapján akár meg lehetne konstruálni az „elektív affinitások” olyan rendszerét, amely révén érthetővé válik, hogy a reformkort

miért inkább a Kossuth-féle, mint a Széchenyi-féle szellemiség vonzotta, és megfordítva; amiért a reformkori viszonyok inkább a Kossuth-féle szellemiséget vonzották. És kiolvashatónak tűnik az is, ahogyan a Monarchia Magyarországnak politikája, társadalomfejlődése és szelleme kölcsönösen egymást vonzva létrehozzák azt a sajátságos konglomerátumot, amelyet Szekfű a Monarchia Magyarországaként felrajzol.

A szellemtörténet és a szellemtörténeti tudásszociológia mellett sajátságos szerep juthatott volna annak a társadalomtörténeti-szociológiai kísérletnek, amely éppen a „szellem” fogalmának centralitásával, részben Max Weberrel, részben a Szekfű által is képviselt szellemtörténeti irányzattal szemben fogalmazódott meg. Itt Hajnal István írástörténeti alapú társadalomtörténeti koncepciójának tudásszociológiai implikációira gondolok.<sup>27</sup> Ennek a koncepciónak a mozgatórugója az írásbeliség mint az emberek közötti viszonyulás és ekként a társadalmasodás eszköze. Az írásbeliség sok formában létezik – más természetű az európai betűírás alapuló írásbeliség, mint a kép- vagy fogalomírásokon alapuló írásbeliség. De az európai írásbeliség története is differenciált – az írás technikája, használatának körei, az olvasás gyakorlatának sajátosságai, a könyvnyomtatás elterjedése mind olyan tényezők, amelyek az írásbeliség egy adott fejlettségi szintjét jellemzik. Ezek alakulása nemzedékek aprómunkájának eredménye, és ez az aprómunka az emberek közötti érintkezési, szerveződési és végeredményben gondolkodási viszonyok átalakításával a társadalmat is alakítja.

A Nagy Károly írásreformja eredményeként egységesülő íráskép egyúttal a birodalom és az egyház egységesítésének is eszköze volt. A karoling minuszcula tette lehetővé, hogy az írás az élet egyre nagyobb területeinek szervezésében játsszon szerepet, s ahol az írás és az írásos szabályozás megjelent, ott fokozódó mértékben racionalizálódott az adott terület – a jog, a közigazgatás és a gazdasági szerveződés is. Hajnal itt pillantja meg a kapitalista gazdasági szerveződés gyökereit is: a 13. századi Firenze és Németalföld, valamint a vele összefüggő német Hanza-városok rendkívüli gazdasági fejlődése az egyre elmélyülő írásbeliségen alapuló gazdaságszervezés eredménye. S ahogy az írásbeliség átforgalmazja a társadalom életét, átforgalmazja a társadalomban élő egyén gondolkodását is, *írás-gondolkodássá* alakítja át, amely minőségileg különbözik a szóbeliség viszonyaira jellemző vagy az írásbeliség következményei által alig érintett gondolkodástól. Ez az a pont, ahol Hajnal alternatív tudásszociológiája körvonalazódik, de kifejtésre már nem kerül – ahogy a társadalomtörténeti belátások mögött körvonalazódó társadalomelmélet sem.

A jelen esszé keretei is csak arra adtak lehetőséget, hogy egy lehetséges vita lehetséges résztvevői által képviselt lehetséges álláspontok a lehetséges résztvevők néhány releváns állásfoglalásán keresztül felvillanjanak. Sőt a lehetséges résztvevők körét tovább is kellene itt bővíteni, hiszen egyebek közt Szerb Antal *Magyar irodalomtörténetének* szociológiája, Molnár Antal szellemtörténeti szociológia által inspirált zeneesztétikája és Horváth Barna szinoptikus jogelmélete mind olyan elkötelezettségeket rejtnek,<sup>28</sup> amelyekből lehetséges kontribúciójuk az elmaradt magyar tudásszociológia-vitához megkonstruálható lenne. Ha a vitára már bizonyosan nincs is, de ilyen eszmetörténeti konstrukciókra még van lehetőség.

#### ■ JEGYZETEK

1. A vitáról magyarul lásd Martin Kusch: *Filozófia és tudásszociológia*. In: Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Typotex, Bp., 2005. 329–376.
2. Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig*. Kossuth, Bp., 1980. 55–56.

3. A klasszikus definíció szerint a tudás „igazolt igaz hit”. Lásd Edmund Gettier: *Lehet-e a tudás igazolt hit?* In: Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris, Bp., 2002. 31–34. A „tág értelemben felfogott tudás” enélkül szélesebb tartalmú fogalom, felöleli az ágensek mindennapi élethez szükséges tudását, gyakorlati tudását, élmények-érzések formájában adott világnézetét, a világ értelmessé tételére irányuló próbálkozásaként felfogott ideológiáját stb.
4. A „stílus” fogalmának problematikusságát jól illusztrálja Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*. In: Uő: *Iffjúkori művek*. Magvető, Bp., 1977. A tanulmányban Lukács a fogalom számos, egymással nem koextenzív definícióját adja, köztük az egyik leginkább használható, mely szerint a stílus „folytatható formai megoldás” (uo. 405).
5. Mannheim Károly: *A konzervativizmus*. Cserépfalvi, Bp., 1994; Uő: *A konzervatív gondolkodás*. Filozófiai Folyóirat 1984. 2. sz. 20–45.
6. Lásd ehhez pl. Wessely Anna: *A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet*. Janus 1986. 3. sz. 11–35. Újában Zuh Deodáth: *A művészettörténet mint az elméletalkotás motorja*. Magyar Filozófiai Szemle 2019. 1. sz. 156–185. úgy érvel, hogy hasonló hatások nemcsak Mannheimnél, hanem a fiatal Lukácsnál is kimutathatók.
7. Babits Mihály: *Szellemtörténet*. Nyugat 1931. 18–19. sz. 321–336.
8. Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető, Bp., 1978.
9. A drámakönyv szociológiáját tárgyalom Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány: A magyar filozófia főáram a XX. században*. Századvég, Bp., 2011. 4. fejezet. Máshol azt igyekszem megmutatni, hogy Lukács regényelméletének hátterében is meghúzódnak szociológiai megfontolások, lásd Demeter Tamás: *Az elidegenedés regényelmélete*. Irodalomtörténet 2015. 2. sz. 197–218.
10. Thinemann Tivadar: *Irodalomtörténeti alapfogalmak*. Danubia, Pécs, 1931.
11. Uő: *Irodalomtörténet*. In: Hóman Bálint (szerk.): *A magyar történetírás útjai*. Magyar Szemle, Bp., 1931. 53–86. 84; 85.
12. Uo. 83.
13. Mannheim Károly: *A regény elmélete*. In: Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Gondolat, Bp., 1980. 324. sk.
14. Fülep Lajos: *Szellemtörténet. Hozzászólás Babits Mihály tanulmányához*. Nyugat 1931. 24. sz. 657–661; Uő: *A tudomány szociológiája*. Nyugat 1932. 2. sz. 115–117.
15. Kornis Gyula: *Tudomány és társadalom*. II. Franklin Társulat, Bp., 1944. Kornis vállalkozása szerzője és mérete miatt nagyobb eszmétörténeti figyelmet érdemelne.
16. Fülep Lajos: *Művészet és világnézet*. In: Uő: *Művészet és világnézet*. Magvető, Bp., 1976. 260–309.
17. Lásd erről Demeter: i. m. 5. fejezet.
18. Mannheim Károly, *A konzervativizmus*. 28.
19. Itt nincs tér arra, hogy megmutassam: az effajta vakság egyszerre eszköze és hajtóereje napjaink globális társadalmi és politikai folyamatainak.
20. Marx ideológiakritikája sem számolja fel a „kultúra” értékjelölő jellegét. Lásd ehhez Márkus György: *Az ideológiakritikáról – kritikailag*. Magyar Filozófiai Szemle 1997. 5–6. sz. 919–955.
21. A szociológia születésének hajnalán David Hume a szorgalom, a tudás és az emberiség egymástól elválaszthatatlan összefonódása mellett érvelve konklúzióját remekül foglalja össze ekként: „Nem nagyon valószínű, hogy egy vég gyolcsot szakszerűen tudnak megszöni egy olyan népnél, amelyik nem ért a csillagászathoz, vagy elhanyagolja az etikát.” David Hume: *A művészetekben való kifinomultságról*. In: *David Hume összes esszéi*. II. Atlantisz, Bp., 1994. 31.
22. Mannheim kevésbé olvasóbarát nyelvezetét áttekinthetővé fésüli ki Brian Longhurst: *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. Macmillan, New York, 1984. 25–31.
23. Ha tekintetbe vesszük a ma elterjedt beszédmódot az infokommunikációs technológiák által kitermelt generációkról (lásd pl. X, Y, Z, alfa stb. generáció), akkor a Mannheim által kínált analitikus eszköztár nem pusztán történetileg figyelemre méltó: erősen aktualizálhatónak látszik a kortárs jelenségek kutatásában is.
24. Demeter Tamás: *Az illiberális állam két koncepciója: Szekfű és Lukács 1920-ban*. In: Orbán Balázs – Szalai Zoltán (szerk.): *Ezer éve Európa közepén. A magyar állam karaktere*. MCC – Tihanyi Alapítvány, Bp., 2019. 245–269.
25. Ennek a rokonságnak a jelentőségét Kupa László: *Lelki alkat és/vagy struktúra. A „magyar bortermelő” esete a weberi protestáns etikával*. In: Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika*. Századvég, Bp., 2005. 241–260. c. tanulmányában nálam jóval szerényebbnek látja.
26. Weber 18. századi kémiából kölcsönzött kulcsterminusa az „elektív affinitás” (*Wahlverwandschaft*) fogalma. E metafora centrális jelentőségéről magyarul lásd Kollár Dávid: *A protestáns etika kémiája*. Replika 2020. 117–118. sz. 273–284.
27. Lásd ehhez az összegyűjtött tanulmányokat: Hajnal István: *Technika, művelődés*. História-MTA TTI, Bp., 1993.
28. Ezekről az elkötelezettségekről lásd például Havasréti József: *Szerb Antal*. Magvető, Bp., 2013; Demeter Tamás: *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociológizáló hagyománya*. Rózsavölgyi, Bp., 2017; Cs. Kiss Lajos: *Találkozások Mannheim Károssal: Mannheim-recepció Magyarországon*. Világosság 2007. 7–8. sz. 67–78.

WINDHAGER ÁKOS

# IFJÚSÁG, IDENTITÁS, INVENCIÓ

A magyar zenei élet feszült nemzedékváltása 1925-ben

## Kodály Zoltán és Mihalovich Ödön

■ A tanulmány a fiatal zeneakadémiai oktató, Kodály Zoltán (1882–1967) és az idős zeneakadémiai igazgató, Mihalovich Ödön (1842–1929) közötti éles vitákat mutatja be, amelyek eredményeképpen lezajlik a magyar zenei élet egyik leglátványosabb nemzedékváltása. A betöltött és betölteni kívánt szerepük nyomán kialakult feszültséget egymás zenei stíluskritikájában vezették le. A támadások azonban túlmutattak a stílus kérdésén, Mihalovich Kodály tanítási módszerét, Kodály pedig volt igazgatója magyarságát vitatta. A szakmai, illetve nemzeti identitás megkérdőjelezése magyarázza azt, hogy miért nem tudtak a felek túllépni azon, hogy nem kedvelik egymás zenéjét. Kettőjük kapcsolata azonban sokveretű, mert az a személy, aki az ifjú Kodályt tanárnak kinevezte a Zeneakadémiára, és aki a *Psalmus Hungaricus* (1923) sikere után két évvel megkritizálta, Mihalovich volt. A másik oldalon Kodály is többféleképpen nyilatkozott, amiben a patetikus hódolat éppen úgy helyet kapott, mint a személyeskedés. A vitából Mihalovich került ki vesztesen, mert a Kodály-apologéták (Szabolcsi Bence, Molnár Antal, Tóth Aladár) kiírták a zene-történet-írásából, és lassan a koncertműsороkból is kiszorultak művei.



**Kodály nem számít...  
Invenciótlan, száraz,  
minden zenei  
koncepció nélküli, aki  
csak kakofóniákat  
vet papírra...**

■ Mihalovich Ödön, a magyar–horvát családból származó zeneszerző tanulmányait Mosonyi Mihálynál (1815–1870) kezdte Budapesten, majd Lipcsében Mauritz Hauptmann-nál (1792–1868) és Münchenben Hans von Bülownál (1830–1894) folytatta, de Richard Wagner (1813–1883) és Liszt Ferenc (1811–1886) tanítványának is joggal nevezhette magát.<sup>1</sup> Magyarországra hazatérve eleinte dalokat, később zenekari darabokat, majd operákat szerzett. Négy szimfóniájával, hét szimfonikus költeményével ő a magyar romantikus szimfonikus kultúra legjelentősebb alkotója, akinek művei nemcsak korszerű stílusban, nagy technikai tudással és bő ihlettel készültek, hanem nemzetközi elismerést is kaptak. Ugyanez mondható el négy operájáról, amellyel folytatta Erkel Ferenc (1810–1893) és Mosonyi nemzeti zenedrámái hagyományát. A közönség és a kritika jól fogadta a dalait, utolsó két (*III. a-moll, Patetikus* és *IV. c-moll*) szimfóniáját, szimfonikus költeményeit (főként *A sellőt*, a *Pán halálát* és a *La ronde du sabbat*-t), valamint *Toldi szerelme* című operáját. Stílusát alapvetően a Wagner-recepció határozta meg, amelyet a kritika hol kevésbé, hol erősen elutasított. Jellemző a korra, hogy a szerző Liszt stílusát folytató zenekari írásmódját a korabeli kritikusok nem értékelték. Így Mihalovich sosem vált kirobbanóan népszerűvé, noha az előadások közönségsikere alapján erre esélyes volt.

Zeneszerzői működése mellett jelentős volt a zeneakadémiai vezetői munkássága (1887–1919). Liszt és Erkel Ferenc (1810–1893) pedagógiai örökségével jól sáfárkodva a Zeneakadémiát világszínvonalra emelte. Ennek egyik eleme volt, hogy felismerve Bartók Béla (1881–1945), Kodály Zoltán, Dohnányi Ernő (1877–1960) és Weiner Leó (1885–1960) tehetségét, fiatal koruk ellenére kinevezte őket a Zeneakadémia oktatóinak. Hatalma csúcán, 1914-ben létrehozta munkatársaival (köztük Bartókkal és Kodálllyal) az Országos Magyar Zenei Társulatot, amelynek célja volt a zenei kultúra társadalmi szintű megalapozása. Az alapító okirat kimondta, hogy a szegényebb rétegek számára is elérhetővé teszik a komolyzenei koncerteket; kórusokat és zenekarokat alapítanak, zenei könyvtárat hoznak létre, megkezdik a rendszeres zenetörténeti kutatásokat, a népzene feltárását, ezeket a magyar–angol–francia tudományos folyóiratukban rendszeresen publikálják, a magyar szerzők kottakiadását szervezik; fiatal pályakezdő művészeket ösztöndíjjal támogatnak; megszervezik a fővárosi és vidéki hangversenyélet gazdag repertoárját.<sup>2</sup> A terv a bécsi Gesellschaft der Musikfreunde működéséből indult ki, azaz független volt a politikától, s a fővárosi és vidéki zenei egyesületek önkéntes csatlakozásából épült fel. A nagyívű terveket a világháború lehetetlenné tette, s egyes részletei csak 1920, mások 1960 után kezdtek megvalósulni.

Mihalovichot Kodály és Dohnányi érdekében 1919-ben nyugdíjazta a forradalmi (szociáldemokrata) kormányzat. Noha az 1920-as új kormányzat kárpótolta, nem kívánt tovább igazgató lenni. 1924-ben barátaival együtt létrehozta a Madrigál Egyesületet, amelynek célja az volt, hogy a németes dalárdamozgalom mellett megerősödjék a magyar női kari, illetve a régizenei (középkori, reneszánsz és az arra visszautaló kortárs) énekkultúra.<sup>3</sup> 1940 után neve és munkássága teljesen eltűnt a hangversenyéletről és a zenetörténet-írástól is, többek között azon két éles vita következtében, amelyet Kodálllyal folytatott.

■ Az igazgató neve 1905 decemberében tűnik fel először Kodály leveleiben, akit a zenakadémiai álláslehetőség érdekében keresett fel. „Hátra van még, hogy zeneakadémiai expedícióról számot adjak. [...] Mihalovich nagyon szívesen fogadott, és mindent megígért, ami tőle telik; cserébe én is mindent megígértem. Szóval úgy látszik, egypár év múlva a zeneakadémiai lányok sötét elméjébe fogom a kvartszext-akkord világító sugarát szórni, és nem nebulókat a magyar nyelvtannal kínozni. Talán mégis jobb lesz.”<sup>4</sup>

Egy év múlva a *Nyári este* partitúráját kiadatta, és ennek örömhírével tervezte Mihalovichot felkeresni, hogy ezzel is karrierjét egyengesse. A zeneakadémiai állást 1907-ben nyerte el, az első tíz évben összhangzattant, az 1917/18-as tanévtől zeneszerzést oktatott. Huszonöt évesen az országban létező legalkalmasabb intézménybe került ahhoz, hogy népzene kutatói, pedagógiai és zeneszerzői terveit megvalósítsa. Éppen ez utóbbi terve munkahelyi feszültségeket is okozott. „Az öreg Mihalovich Ödön még azt kérdezte, minek töltöm időmet, ahelyett, hogy saját műveimet írom, olyan dalok gyűjtésével, amiket mindenki tud. Próbáltam megértetni vele, hogy éppen azokat keresem, amelyeket már majdnem senki sem tud. De ő és vele az egész hivatásos akadémia haszontalannak tartotta ezt a munkát.”<sup>5</sup> Egy másik helyen a népdalkutatással kapcsolatos ironizálást is megemlíti Kodály: „Mihalovich félt, hogy Hortobágyról hozok feleséget.”<sup>6</sup>

Az igazgató ugyanakkor számos bizottságba elhelyezte, többek között az Országos Magyar Zeneművészeti Társulat zenetudományi szekciójába, amelynek célkitűzései közül több is visszaköszön a *Százéves terv*ben.

Az első nyílt összetűzésre 1918 januárjában került sor, amelyről Kodály egyik fogalmazványából ismert levele tájékoztat: „Nagyméltóságod a minap egy hírlapi nyilatkozatában, bár név említése nélkül, de félre nem érthető célzással, rólam is megemlékezett. Egy ideig vártam, minthogy azonban rektifikáció [helyreigazítás] nem jelent meg, kénytelen vagyok a nyilatkozatot autentikusnak tartani, és néhány szavamhoz Nagyméltóságod türelmét kérni.”<sup>7</sup> (Mihalovich említett nyilatkozata nem ismert.)

Kodály előzőekben idézett levélrészletével szemben itt így emlékezik vissza a zeneakadémiai állás elnyerésére. „Mikor ezelőtt 11 évvel Nagyméltóságod bizalma az akadémiahoz hívott, számomra nem volt *ultimum refugium*, egyetlen megélhetés ez az állás. [...] Azonban egy nagy cél, a népzene felkutatása itthon tartott, s a kínálkozó állások közül a Zeneakadémiát választottam, mert Nagyméltóságod vezetése alatt dolgozni látszott előttem a legérdemesebbnek. Vonzott az a magas szellem, amelyet Nagyméltóságod mint nagy emberek örökségét mindig fenn tudott tartani maga körül, s az az őszinte nagyrabecsülés és ragaszkodás, mellyel Nagyméltóságod iránt mindig viseltem, továbbá az a kitüntető figyelmes jóindulat, melynek Nagyméltóságod irányomban annyi jelét adta tanulókoromtól fogva. Itt éreztem magam leginkább helyemen, itt várt rám a legtermékenyebb működési kör, különösen miután Nagyméltóságod több ízben *expressis verbis* biztosított arról, hogy annak idején én veszem át a zeneszerzés tanítását, és azzal egyúttal méltó rangosztályba jutok. A zeneszerzés tanítására türelemmel vártam sok éven át...”<sup>8</sup>

A levélíró némileg túloz, mert külföldre nem akart menni, és egyetlen hivatali munkát tudott elképzelni: a népzene kutatót, amelyet a Zeneakadémia biztosított neki.

Kodály ezek után elsősorban zeneszerzőként pozicionálja magát. „Már kevésbé tudtam belátni az én eljövendő zeneszerzés-tanításom és a magasabb rangosztály közti junktímot [kapcsolatot], annál kevésbé, mert más tanártársaim ez idő alatt elértek magasabb rangosztályokba, bár nem is tanítottak az akadémiai tanfolyamon. [...] Mint zeneszerző, minden összeköttetés, utánajárás nélkül is Európa-szerte figyelmet keltettem, és Amerikáig tudomást szereztek műveim révén a magyar zenéről ott is, ahol eddig semmit sem tudtak. Ezzel szemben nem tudtam elérni még azt sem, amit ennyi idő alatt minden középiskolai tanár, minden külön érdem nélkül, automaticamente elér, az én IX. fizetési osztályom az egész Akadémia szégyene.”<sup>9</sup>

Kodály a levélírás idején kevesebbet keresett, mint Bartók, de a szintén zeneszerzést oktató Weiner Leónál többet. Kodály kérése érthető, de a szolgálati előmenetelt illetően nem történt vele szemben méltánytalanság. A külföldi szakmai siker említésével viszont már a *közös pályán* való egyenrangúságukat is jelzi.

A következő rész azonban felfedi a levélírás valódi okát, a tanári becsületét ért sérelmet. „Ha eddig el is tudtam viselni, hogy Nagyméltóságod tőlem erkölcsi, anyagi elismerést egyaránt megtagad, azt már nem hagyhatom szó nélkül, hogy a nyilvánosság előtt is becsmérelje munkámat. [...] Ezúttal azonban tanári működésemet érinti Nagyméltóságod, mondván, hogy az ifjúság nevelése nálam rossz kezekben van. Nem tudom pontosan, hogyan érti ezt Nagyméltóságod: a melléktanszakon árt-e a mai ifjúságnak, hogy többet tud, mint 10 év előtt? [...] Nagyméltóságod jelenlétével egyetlen órát sem tisztelte meg, s így nem lehet tudomása, mit és hogyan tanítok, eredményeimet sem igen méltatta figyelemre. [...] Nem veheti tehát rossz néven, hogy nyilvános meghurcoltatásomat a legnagyobb mértékben igazságtalannak és sérelmesnek érzem, és annak reparációját kérem.”<sup>10</sup>

A levélíró barátja, Reinitz Béla (1878–1943) zenekritikus egészen máshogy látja a helyzetet. Kodály 1918. májusi szerzői estje kapcsán így ír: „Mit adott a magyarság Kodály Zoltánnak azokért a nagyszerű értékekért, amelyekkel zeneirodalmunkat gazdagította? [...] Az egyetlen, látható eredménye és külső elismerése idehaza Kodály tízéves zeneszerzői pályájának az a tanári állás, amelyre Mihalovich Ödön a Zeneakadémián annak idején kinevezte, és ahol tanítói munkával tud talán annyit szerezni magának, hogy tovább dolgozhasson. Mihalovichon kívül azonban alig teljesítette Kodállal szemben valaki is a kötelességét.”<sup>11</sup>

Jelzésértékű, hogy Reinitz, tudva Kodály és Mihalovich vitájáról, kiemeli az igazgató érdemi támogatását. A tárgy, amelyet Kodály sérelmez, ti. a fiatal hallgatók stíliserő befolyásolása viszont még visszatér.

## „Nem lehet rend” – az igazgatói munka bírálata

■ Ahogy az igazgató bírálta a fiatal kolléga tanítási elveit (pl. Debussy és a népdalok tananyagba való beemelését), úgy Kodály az iskola szigorát tartotta elégtelennek. „A rend és a fegyelem az intézetben már 10-20 év óta rendkívül ingatag alapon állt. Nem lehet rend egy intézetben, melynek igazgatójáról a tanulók, tanárok egymás közt olyan hangon beszélnek, mint Mihalovichról. Nem lehet

rend, ahol az előregedett vezető jóformán minden ügy elintézését egy zenéhez abszolúte semmit nem értő, középiskolai tanárnak is korlátolt emberre bízta [Moravcsik Gézára (1855–1929)], akit a tanárok soha el nem ismertek, akiknek intézkedéseit, túlkapásait fogcsikorogtatva tűrték, aki ellen azonban tehetetlenek voltak, annyira összenőtt személye az igazgatóval.”<sup>12</sup>

Kodály vádját azonban tényszerűen cáfolja a legszűkebb baráti köréhez tartozó Molnár Antal (1890–1983) zene-történész visszaemlékezése: „Amikor Mihalovicht megpillantottuk, reszkettünk tőle. Rendkívüli szigorával akár egy fegyenclepet is kormányozhatott volna. Ha valaki rendetlenkedett, azt kicsapta.”<sup>13</sup>

A helyzetet jól jellemzi Kodály tágabb köréhez tartozó Cserna Andor (1885–1933) újságíró, aki Mihalovich nyugdíjazása kapcsán írt cikket. „Senki sem akadhat széles ez országban, aki ne helyeselné Mihalovich Ödön és Moravcsik Géza nyugdíjazását. Az első, aki különben maradandó érdemeket szerzett a Zeneakadémia fejlesztése és európai nivóra emelése körül, agg kora miatt valóban nem láthatja el már az igazgatással járó teendőket, és méltán távozik a jól megérdemelt nyugalomba. [...] Mihalovich helyettese, Moravcsik Géza már nem érdemel védelmet. Ha kártékonyaságról akarunk beszélni, vele szemben mindenképpen jogosult ez a kifejezés.”<sup>14</sup>

Cserna tehát Moravcsikot látta alkalmatlannak, Mihalovichról elismeréssel szól. Kodály véleményét az is árnyalja, hogy az 1920-as fegyelmi vizsgálaton (az 1919-es kommünnel való együttműködését vizsgáló tárgyaláson) saját tevékenységét alátámasztandó tervezte elmondani, de végül a hivatalos iratok szerint ezek a passzusok nem kerültek abba bele.<sup>15</sup>

## „Kodály nem számít...” – a stílus kritikája

■ Az idős zeneszerző számára, aki észre tudta venni azok tehetségét is, akiknek zenéjét nem értette, 1925-ben, tehát huszonnégy évvel szerzői és öt évvel igazgatói visszavonulása után nyilatkozott volt kollegáinak stílusáról.<sup>16</sup> Mihalovicht születésnapja apropóján kereste fel Kristóf Károly (1904–1994) újságíró, aki a korabeli új magyar zenéről kérdezte. (Az interjúrészlet közreadásában az eredeti központosítás szerepel.) „... Igen... tehát a fiatalokról... akik jóformán nincsenek is, akik elvesztették a fejüket... Hát, tudja... szomorú az eredmény... arra a kérdésre, hogy ki a tehetsége az országnak, alig tudok felelni... Csak azt mondhatom, hogy a modernek között nincs... Kodály nem számít... Invenciótlan, száraz, minden zenei koncepció nélküli, aki csak kakofóniákat vet papírra... Amikor megkérdeztem az embereket, akik hangversenyre járnak, s akikkel még néha találkozom, miképpen vélekednek róla, mind védőmozdulatot tesz a kezével és azt mondja: *Kodály!*... Ne is beszéljünk róla, olyan kriminális!!... Ezt mondják az emberek... S amellet még más baj is van Kodállal... Nagyon zárkózott, soha nem szól egy szót sem... Az nem zene, amit ő ír, az semmi...”

Mihalovich a liszti és a wagneri formák beavatottjaként Kodály első korszakán kamarazenéjében, illetve az 1923-as *Psalmus hungaricus*ban nem hallotta meg az éltető, új hangot. Sajnos nincs ennél részletesebb kifejtés tőle, így nem tudjuk, csak feltételezzük, hogy mi váltotta ki az elutasítást. Vélhetően az impresszionista harmóniák, a népdalimitációk, illetve a romantikus látásmódból töredékesnek tűnő dallamvezetés kelthette a „koncepció nélküli” benyomást.



A folytatásban Bartókról beszél. „...*Bartók?*... Hát az tehetséges ember volna, de ferde utakon, a hangzavarok értelmetlen világában jár... Bartók ferde dolgokat csinál, amelyeknek semmi közük sincs a zenéhez... Az egyetlen talentum Dohnányi Ernő, aki sajnos keveset komponál... Várjon csak... tudja... azért... azért Bartók mégis a legtehetségesebb... igen... De Kodályról szó sem lehet... ugyan... szó sem lehet...”

Bartókban liszti zsenialitást érzett, noha zenéjét nem értette meg. A fiatal szerző zongoravirtuozitását a kezdetektől elismerte, és annak hatására zenéjének fájdalmas kisugárzását is érzékelte. Korábban megpróbálta lebeszélni a fiatal kollégát a választott stílusáról, de kudarcot vallott. Nyilvánvaló, hogy Kodályból Bartók (és Dohnányi) hangszertudását hiányolta leginkább. „...Ez még nem is volna olyan nagy baj... De ők a fiatalokat is megmételtyezik... Képzelve, a múltkor volt egy növendékhangverseny, vizsga... amelyen előadták Kodály *zeneszerzési növendékei*... saját kompozícióikat... hallatlan... csupa kakofonikus, lehetetlen zűrzavar... a gyerekek... a gyerekek... Hát, hogy szabad ennek megtörténnie... már fiatal korukban ilyenek csináljanak... Elrontják a zenei nemzedékeket, akiknek igazság szerint előbb a régít kellene jól tudni, és azután csinálhatnak a saját szakállukra olyat, ami jólesik...”<sup>17</sup>

Ezzel pedig visszatért Mihalovich a Kodály-kritikák vezérmotívumához: a fiatal zeneszerzőkért való aggódáshoz. Fájdalmas lehetett a Zeneakadémia örökös elnökének, hogy amíg a tehetségesnek tartott Bartók és Dohnányi nem tanított zeneszerzést, addig éppen a tehetségtelennek gondolt Kodály kapta a fiatalok nevelését. A cikk hátralevő részében Mihalovich még Debussy zenéjéről fogalmaz sarkosan, majd pedig a zenekritika-írás elveit bírálja. Véleményét később is fenntartotta, így 1928-ban hasonlóképpen fogalmazott.<sup>18</sup> Mihalovich véleményét árnyalja, hogy nem zárkózott el korának minden irányzatától, így sem az operettől, sem az új hangzástól, sem a dzsessztől.<sup>19</sup> Kodály és Bartók zenéjének elutasítását tehát nem magyarázza az idős zeneszerző konzervativizmusa, mert az operett és a dzsessz felé nyitottabb, mint Kodály. Meglepő ugyanakkor az, ahogy Bartókot és Kodályt ennyire szembeállítja: „Bartók mégis a legtehetségesebb... De Kodályról szó sem lehet.”<sup>20</sup>

Az 1925-ös interjú ugyanakkor felvet újságírásetikai kérdéseket, ugyanis a szerkesztetlen, „szó szerint” lejegyzett szöveg Mihalovich nyílt lejárata. Az újságíró a zeneszerző elől eltitkolta véleményét, amelyről a cikk utolsó mondata árulkodik: „...Így gondolkodik és kritizálja a mai hatalmas magyar zenekultúrát Mihalovich Ödön, aki ezernyolcszáznegyven táján született.”<sup>21</sup>

## „Eléggé magyar tehát nem volt” – Kodály válaszai

■ Kristóf Károly megragadva a témát még a Mihalovich-interjú számába a következő bejegyzést tette: „E heti számunkban éles nyilatkozatot közlünk a mai zenekultúra ellen Mihalovich Ödöntől, *akinek véleményét sajnos még sokan vallják magukénak*. A nyilatkozat különösen Kodály Zoltánt támadja meg, akit a külföld is elismerten a jelenkor egyik legnagyobb magyar zeneszerzőjének tart. A cikk egyensúlyozásáért meglátogattuk Kodály Zoltánt is, aki azonban gyengékedik, és nyilatkozat helyett egy új művét bocsátotta rendelkezésünkre.”<sup>22</sup> Kodály a következő számban mégis nyilatkozott: „Az elhangzott kemény megjegyzések után meglátogattuk Kodály Zoltán, aki a Hűvösvölgyben nyaralása alatt is szakadatlanul dolgozik. Megkérdeztük, hogy vajon mit szól a *Ma Estében* meg-

jelent nyilatkozathoz. – Nincs nekem erről semmi mondanivalóm. Mit mondjak. Ezt Ön is tudhatja, hogy nincs... Talán van. Igen. És ezt majd el is mondom egyszer. Még soká. Nagyon soká. De elmondom, az bizonyos. Én különben muzsikus vagyok, ami természetszerűleg kötelez arra, hogy csak a muzsikánál maradjak. Az íráshoz csak ritkán folyamodom, csak akkor, ha alapos okom van rá. Komoly mondanivalót szabad csak közölni. Ezzel a maga részéről el is intézte a dolgot. Kodály Zoltán, a szűkszavú, komoly ember, készségesen mond el mindent.”<sup>23</sup>

Ezek után Kodály felsorolja az újságíróknak, hogy Paul Hugemann (1882–1967) német fuvolista szonátát kért tőle, Hans Bottermund (1892–1949) német csellóművész egy új gordonkadarabot, a Universal Edition új zenekari művet, az Oxford University Press új népdalátiratokat. Ezen túl Móricz Zsigmond (1879–1942) *Odyseus* című színdarabját tervezi megzenésíteni, valamint dolgozik a *Háry János* című darabján. A *Háryn* kívül egyik művét sem valósította meg a következő években.

A viszontválaszt napokon belül megírta, ám azt sosem adta közre, a fogalmazványai között maradt fenn. (Kodály szövegét rövidítve közlöm.) „Mihalovich a született 80 évesek klubja elnökének sem való. A Magyar Tehetségtelenek Köre élén, ahova nolens-volens állították, senkik elhittették vele, hogy nem ő homályosodik, hanem a világ körülötte. [...] Az a baj, Mihalovich mint zenész túlságosan egy szegre akasztotta mindenét: a zeneszerzésre. Hiszen a zenével foglalkozásnak ezer ága van, mindegyiken lehet érdemeket szerezni. Egyik úton elért pozitív eredmény expiálhatja [jóváteheti] a másikon elért sikertelenséget. Nem egy komponistának elnézik, ha más ágban érdemeset alkotott. Ha csak egy jó fuvolaiskolát írt volna [...]. De ez a baj: Mihalovich nem eléggé szakember a zene egyik ágában sem. Mestere, Hauptmann így mondja ezt – ez az, amit Mihalovich elfelejtett tőle megtanulni, ezért lett öregsége kevésbé derűs, mint lehetett volna. Wagner és Liszt körében technikáról nem hallott, ott csak a kész eredményeket látta, amint Minervaként kiugrottak Jupiter fejéből. De nem látta az évtizedes tanulás, küzdelmek korát.”<sup>24</sup>

Az érzelmileg erősen telített kritika megkérdőjelezi Mihalovich technikai tudását, ami leginkább operái és szimfóniái néhány túlírt szerkezeti elemével igazolható. Abban viszont téved Kodály, hogy csak protokolláris rendezvényeken játszanák Mihalovich darabjait, mert dalai kamaraszínpadon, szimfonikus költeményei (ekkoriban: *A sellő*, *Toldi-előjáték*, *Deák-gyászhangok*) népszerű zenekari esteken csendültek fel.<sup>25</sup> Ugyanakkor Kodály tervezett fuvolaszonátájára utalhat. A következő bekezdésekben Mihalovich és a magyar nemzet kapcsolataról így ír: „Mihalovichnak nem sikerült a nemzet asztalára egyetlen művet sem letenni, amely annak mindennapi kenyere, szívébe zárva. Csak a történelmi emlékezés, a jubileumok óráin veszik elő, tartják számon, lexikonadat. Szomorú sors, de senkit nem okolhat érte magán kívül. Távolság, mérhetetlen messziségben élt Mihalovich a nemzettől, nem ismerte, nem szerette, hisz ha teljesen szabadon akarta magát kifejezni, nem is beszélt magyarul, hanem németül, kissé lerchenfeldiesen [Zugló sváb neve]. Az a pár arisztokrata, akivel érintkezett, nem a nemzet. Így ő nem volt alkalmas, hogy az ideszakadt idegen művészeket közelebb hozza a magyarsághoz, mikor ő maga is oly távol állt tőle. [...] Eléggé magyar tehát nem volt.”<sup>26</sup>

Mihalovichot horvát származású családja, wagneri stílusa és a nemzetközi zenei mércék betartása miatt egész pályája során támadták azzal, hogy „nem

eléggé magyar”. Zenekari műveiben alkalmazta a verbunkos elemeket (pl. a *II. szimfónia* 4. tétele, a *III. szimfónia* 3. tétele, a *Pán halála* fináléja), sőt a németes Liedet és a magyaros nótát magas szinten ötvöző *Kurucnótái* népszerűek lettek, a vád mégis rajta maradt. Így Kodály a saját maga által is meghaladott, sőt a népdalkutatás által dekonstruált zenei felfogás avított vádját vette át. Egyben saját főiskolás éveinek egyik heccére utal kimondatlanul, amikor Eötvös Károly (1842–1916) országgyűlési képviselő azzal vádolta az intézményt, hogy „minden, ami magyar, ki van, ki kell zárva legyen a Magyar Királyi Zeneakadémiáról”.<sup>27</sup>

A vád alapja tehát az, hogy az akadémián nem a magyar nótaszerzőket tanítják, hanem a klasszikus zeneszerzőket (pl. Bach, Mozart, Beethoven), ugyanakkor az is kiderül, hogy a képviselő nem jár koncertekre.<sup>28</sup> Eötvös 1893-ban, 1901-ben és 1904-ben saját maga vezette az országgyűlési támadást, de 1902-ben talált egy fiatal zenekritikust, Kern Aurélt (1871–1928), akit sikerült egykori alma matere ellen fordítania, amint azt az alábbi idézet érzékelteti: „A rákfene fészke pedig a Zeneakadémia rút németsege. Ha költségvetésére kerül a sor, kérni fogunk: egy kis obstrukciót. Mert ha semmi akadémiánk nincs, az egy hiány. De egy német lelkű, szellemű, nyelvű és irányú akadémia, az a vérmérgezés, a halálos betegség magában a szervezetben. Meg fogjuk próbálni a harcot ez ellen a nyomorult állapot ellen. Harcba szólítjuk kollégáinkat, a magyar sajtót, és keresni fogunk egy tisztességes magyar, országos képviselőt, aki a Zeneakadémia bezárását fogja indítványozni.”<sup>29</sup>

Mihalovich nyilvános válaszában előbb rámutat arra, hogy a nemzetközileg elfogadott tananyagot oktatják, de a hazai viszonyokra való tekintettel magyar zenetörténettel, irodalommal és költészettannal kiegészítve, illetve hogy minden zeneszerző hallgatónak kell magyaros darabot írnia. Majd a személyét ért támadásra így felel: „Ami [...] a magam zeneszerzői működését illeti, kénytelen vagyok ezúttal – bármennyire nehezemre is esik erről nyilvánosan szólanom – magyar tárgyú és jellegű munkáimra utalni: írtam *Gyászhangokat* Deák Ferenc és megdicsőült királynénk halálára és egy magyar királyhymnuszt; mind a háromban a magyar ritmus szólal meg. Gyulai Pál *Sellője* s Reviczky Gyula *Pán halála* szimfonikus zeneköltemények szerzésére buzdítottak. Endrődi Sándor kuruc dalait megzenésítettem, és *Toldi szerelmére* operát írtam. [...] Tehát ki az az elfogult vagy rosszakaratú, aki az elmondottak alapján akár engem, akár az igazgatásom alatt álló intézetet a germanizálás vádjával jogosan illetheti? Akad minden esztendőben legalább egyszer egy jó hazafi, aki ezt a dajkamesét a nyilvánossággal el akarja hitetni, csakhogy a nyilvánosság sokkal okosabb: egyszerűen nem hisz benne. Sajnos, hogy a mai viszonyok között legtöbbször épp azoknak kell védekezniük a hazafiatlanság vádjá ellen, akik csendben, külső lárma nélkül, tettekkel szolgálgják a hazát.”<sup>30</sup>

Kodály tehát az 1925-ös feljegyzésében ezt a kifejezetten rossz emlékéű támadáshullámot eleveníti fel, amikor volt igazgatója magyarságát firtatja. Hasonló váddal ő a kommünnel való (vélt és valós) együttműködését vizsgáló beszélgetésén szembesült, ahol népzene kutatására hivatkozva utasította vissza a „magyartalanság” vádját.

■ Az interjúnak, bár Kodály hivatalosan csak lakonikusan felelt, jelentős sajtó-visszhangja lett, és hosszú távon befolyásolta a magyar zenetörténetírás Mihalovich-képét. Gergely István (1864–1940) újságíró felelt elsőként a *Ma Este* vitriolos írására. „A mai nap zűrzavarában nem mindenkinek fülébe csendül Mihalovich Ödön nyolcvanharmadik születésnapjának szelíd ezüst harangja, de mindazok, akiknek érzése a magyar kultúrának legjavát teszi ki, meghatottan állnak meg a pátriárka új mérföldköve mellett, földidézvén lelkük elé a gondviselés-szerű művészt és az előkelő embert. *A mai fiatalság – értelmetlenül csicseregővén tudatlanok és rosszakaratnak hatása alatt* – nem hordja eleven öntudatában Mihalovich Ödön nevét. Ami talán nem is baj, hiszen, úgy látszik, hogy a természet rendjéhez tartozik egy bizonyos indiánus törzs szokása, amely szerint a fiatalság az öregeket, ha ezek átlépték a korhatárt, megölik, és sírva eszik meg. Mifelénk is megeszik az öregeket, de – és ez a hiba! – nem sírva, hanem röhögve.”<sup>31</sup>

A nyilvánvaló *Ma Estére* való utalás után felsorolja a zeneszerző életének eseményeit, művészi és vezetői eredményeit, majd visszatér a sajtótámadásokra, és hőssé emeli. A napi sajtóban egy pécsi cikk zárja le a vitát, amely – elismerve Mihalovich érdemeit – egyértelműen Kodálynak ad igazat.<sup>32</sup> A volt igazgatót, akit a szaksajtó addig megtisztelően a „magyar zenekultúra Nesztora”-ként emlegetett, az említett interjú „a modern magyar zene bírálója”-ként értelmezte újra, s ezzel sikerült egykori szerzői és vezetői erényeit is elfedni. Így történhetett meg az, hogy a romantikus magyar szimfonikus kultúra legjelentősebb alkotójáról Szabolcsi előbb kísérletként ír, végül azonban neve nem jelenik meg a zenetörténeti szereplők között.

Később a rehabilitálás Kodálynak is eszébe jutott. Bő húsz évvel később, a magyar kommunista diktatúra első terrorhulláma idején emlékezik vissza újra Mihalovichra, akkor már az erényeit emlegetve. (Az alábbi feljegyzés csak töredékesen maradt fenn, így közöljük.) „A mi időnkben másképp volt. Mihalovich Ödön vérségi és szellemarisztokráciák közt nőtt fel. Neki az életkor nem volt akadály, ha valakit tehetségnek tartott. Bartók, én 25, mások, pl. Weiner Leó még éppen kiskorú [Weiner 22 éves] volt még, mikor az országban elérhető legmagasabb zenei polcra jutott.”<sup>33</sup> Ugyanakkor a korábban kritizált vezetési stílusról is fennmaradt egy elismerő mondata: „Íme, Magyarországon már akkor is bizonyos liberalizmus volt, ami kétségkívül Mihalovich Ödönnek is érdeme volt, bár nem vihette volna keresztül, ha a közhangulat vagy a hivatalos felsőbbbsége ellene lett volna.”<sup>34</sup>

## Összegzés

■ A nyilvánosságban és magánterekben lezajlott vita jelentőségét az adja, hogy két erőteljes, nagy formátumú, valamint a képzést, a zeneszerzést és a sajtót befolyásoló szereplő vett benne részt. Mihalovich Liszt örökségéből építette fel a nemzetközileg is elismert zenei felsőoktatási rendszert, amelyet később Kodály alakított át. A klasszikus nemzedékváltás kettejük hatalmi mérkőzésével zajlott le (függetlenül attól, hogy Kodálynak és Bartóknak Hubayval sokkal több valós konfliktusa volt). Az összecsapás eredményeképpen Mihalovich és a mellette álló zenetörténészek érveit Kodály és a körülötte csoportosuló muzikológusok nem vették át. Utóbbiak írásában a magyar romantika érdemben lezárul

Mosonyival és Erkellel, s – Goldmark Károly (1830–1916) mellett – a legjelentősebb nemzetközi és hazai sikereket elérő szerző kerül ki a kánonból. Mihalovich kiszorulásával az általa képviselt hazai szimfonikus kultúra is feledésre ítéltett, amely Bartók és Kodály szerepét ugyan kedvezőbb színben tünteti fel, ámde valótlán kulturális teret látat.

Ugyanez a szimbolikus térfoglalás magyarázza meg, hogy Kodály miért tárgyalja a kényes identitáskérdést. Saját traumák alapján pontosan tudatában volt a vád súlyának, ám ezen szempont is azt erősítette, hogy Bartókhhoz és hozzá kötődjék az Európa-szintű magyar zene megszületése. Értelmezésében a magyar zene csak és kizárólag a népzeneire épülhet. Noha a népzenekeincs értékét éppen ő és Bartók bizonyította be, az előző definícióval a korábbi magyar műzenetörténet-írást dekonstruálta. A népzene – ebben a szövegkörnyezetben – a verbunkosalapú zeneiség ellentéte, illetve a 19. századi magyar zeneszerzés beethoveni, liszti, wagneri és brahmsi recepciójával áll szemben. (Nota bene: ezen elemek erőteljes továbbélése Kodály zeneiségében is jól látható.) A zenetörténeti hatások elutasításával azonban a magyar zenei művelődés roppant szegényré vált.

Az identitáskérdés másik oldala, hogy a „hazafiatlanság” vádja a művészi életben az 1910-es évtizedtől kezdve több ízben is előfordult. 1913-ban Bartókot támadták ezzel a *Két kép* című darabja idegennek érzett zeneiségeért, 1920-ban pedig Kodályt a kommünnel való együttműködésért. A két világháború között azonban a kifejezés egyértelműen az integritáseszme vélt ellenségeit jelölte. Ezek fényében Kodály támadása érthetetlen, mert Mihalovich egyik ügyben sem volt érintett. Az mindenképpen a fiatal szerző érzékenységét dicséri, hogy felfejtését nem hozta nyilvánosságra.

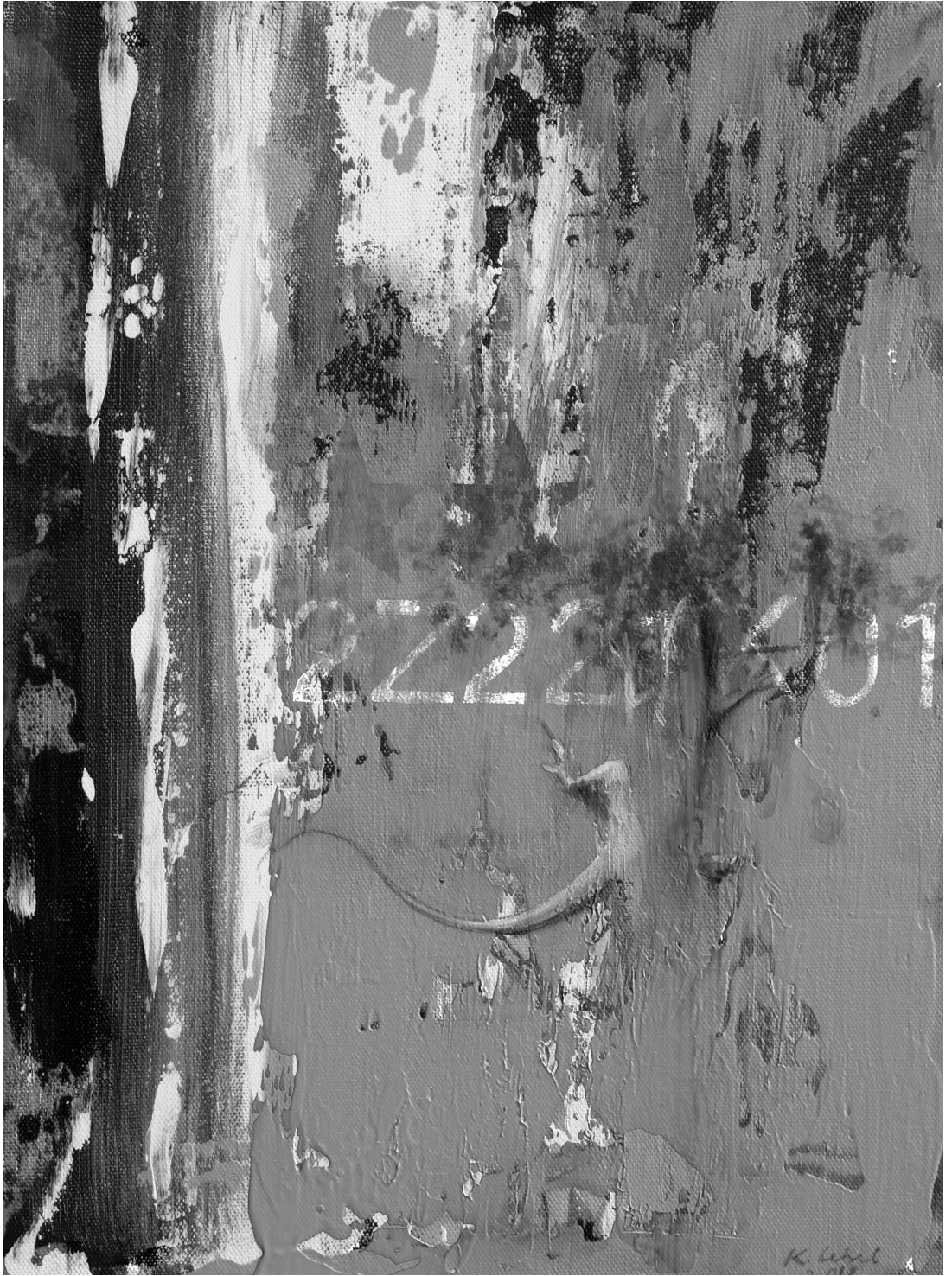
A saját pozíció biztosítása, az ifjúság védelme és az identitás kérdése ismétlődő vádpontok egyes szereplők értékelésénél, ugyanakkor az is látható, hogy a stílári recepción túl az egyes alkotók hálózati szerepe is érdemben befolyásolja az egyes művészeti ágak alakulását és emlékezetét.

#### ■ JEGYZETEK

1. Windhager Ákos: „Utód, de aki ő is.” Mihalovich Ödön pályaképe. MMA MMKI, Bp., 2020. 86.
2. Marion: *Országos Magyar Zeneművészeti Társulat*. A Zene 1914. június. 111–112.
3. (Névtelen): *Madrigál-hangverseny*. Világ 1924. január 20. 12.
4. *Kodály Zoltán levelei*. Szerk. Legány Dezső. Zeneműkiadó, Bp., 1982. 18. *Kodály Zoltán levele Gruber Emának*. Nagyszombat, 1905. december 25.
5. Kodály Zoltán: *A székely népdalról* (1926). In: Uő: *Visszatekintés*. III. Szerk. Bónis Ferenc. Argumentum, Bp., 2007. 702–705. 703.
6. Uő: *Közélet, vallomások, zeneélet*. Szerk. Vargyas Lajos. Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1989. 135. *Kodály Zoltán levele Mihalovich Ödönhöz*, Bp., 1918. január 11. Kézirat.
7. Uo. 138.
8. Uo.
9. Uo.
10. Uo.
11. Reinitz Béla: *Kodály Zoltán*. Világ 1918. május 8. 9.
12. Kodály: *Közélet, vallomások, zeneélet*. 74–75.
13. Gách Marianne: *25 kérdés Molnár Antalhoz • zeneakadémiai emlékeiről • a bálványfaragás veszélyességéről • a zene eleterőt őrző hatásáról*. Film Színház Muzsika 1975. november 29. 12.
14. Cs. A. (Cserna Andor): *Hubay Jenő*. Színházi Élet 1919. március 9. 6.
15. Csonka Laura: *Kodály Zoltán fegyelmi ügye*. [http://mnl.gov.hu/mnl/ol/hirek/kodaly\\_zoltan\\_fegyelmiugye](http://mnl.gov.hu/mnl/ol/hirek/kodaly_zoltan_fegyelmiugye)
16. „Ha nem is értem néha a muzsikájukat, el tudom képzelni, hogy azért lehet: szép, és tudom rólok, művészetük egyébe, számomra hozzáférhetőbb megnyilatkozásaiból, hogy: tehetségesek. Ez nekem elég.” Lásd Fodor Gyula: *Arckép – Mihalovich Ödön*. A Zene. Arckép, 1917. december 5.
17. Kristóf Károly: *Kodály nem számít... Invenciótlan, száraz – mondja Mihalovich Ödön*. Ma Este képes heti revü 1925. szeptember 3. 20–21.
18. Cserna Andor: „Nem értem a modern zeneszerzők szörnyűségeit” – mondja Mihalovich Ödön, a Zeneakadémia régi igazgatója. Az Est 1928. április 13. 7.
19. Uo.

20. Kristóf: *Kodály nem számít.* 20.  
 21. Uo. 21.  
 22. (Névtelen) [= Kristóf Károly]: *A kottamelléklethez.* Ma Este 1925. szeptember 3. 74. Kiemelés tőlem – W. Á.  
 23. Kristóf Károly: *Kodály Zoltán nem törődik a támadásokkal. Kodály Zoltán dolgozik...* Ma Este 1925. szeptember 10. 36.  
 24. Kodály: *Közélet, vallomások, zeneélet.* 133–134. A lejegyzés időpontja ismeretlen.  
 25. Lásd Windhager: i. m. 365–368. Mihalovich-művek hangversenynaptára.  
 26. Uo.  
 27. Eötvös Károly: *Káldy. Első rész.* Kecskeméti Friss Újság 1901. március 13. 2.  
 28. (Névtelen): *Országgyűlés.* Pesti Hírlap 1893. március 23. 3.  
 29. (k. a.) [= Kern Aurél]: *Zenei viszonyaink németsége.* Budapesti Hírlap 1902. november 9. 11.  
 30. Mihalovich Ödön: *A Zeneakadémia magyarsága.* Budapesti Napló 1902. november 23. 10.  
 31. Gergely István: *Mihalovich Ödön.* Nemzeti Újság 1925. szeptember 13. 25. Kiemelés tőlem – W. Á.  
 32. Mangold Rezső: *Modern muzsikuskok. Bartókról és Kodályról.* Pécsi Napló 1925. október 25. 10.  
 33. Kodály: *Közélet, vallomások, zeneélet.* 246.  
 34. Uo. 408.





SZÉCSI GÁBOR

# NARRATÍVA ÉS MEDIATIZÁCIÓ

## Bevezetés

■ A történetekben való gondolkodás és a kommunikáció egymással összefüggő, énteremtő folyamatok. A történetalkotás és -feldolgozás, azaz az észlelt eseményeket, jelenségeket értelemmel felruházó gondolati sémák alkalmazása olyan alapvető kognitív képesség, amelynek kulcsszerep jut a kommunikációs szándékok azonosításában. A kommunikációs aktus adója narratívákba rendezetten közvetíti szándékait, vágyait, vélekedéseit a vevő számára. Történeteket mesél arról, mit tehetne, és mit tesz az adott kommunikációs szituációban, és miért éppen az adott aktust választotta az általa megosztani kívánt információk közlésére. A történetek által sugallt kommunikációs intenciók a tudat narratív struktúrája révén válnak megragadhatóvá a vevő számára. A kódolt, dekódolt jelentéseket meghatározó fogalmi viszonyok narratív módon strukturálódnak, és jelenítenek meg különböző komplexitású cselekvési szituációkat az elmében. A legegyszerűbb cselekvési helyzetektől a legkomplexebb szituációkig történetek építőelemeiként elrendeződő eseménystruktúrák fogalmi reprezentációi biztosítják a megértés feltételeit. E fogalmi viszonyokat konstituáló narratívák révén az információkat történetekbe rendező és ily módon feldolgozó ember voltaképpen történetként éli meg saját életét is. A megértés folyamatában maga is egy a kommunikációs partnerrel közösen felépített narratíva részévé válik. Kommunikációs céljainak megfelelően történeteket használ fel, és a vele történetekre parabolikusan rávetítve azokat értelmezési keretet, magyarázatot keres, hogy beazonosítsa a vele történt események okait, megtalálja bennük saját szerepét.

A gondolkodás történetmesélő formájának ugyanakkor meghatározó szerepe van az én és az identitás létrejöttében is. Dan P. McAdams (2013) szerint az identitás maga az élettörténet, amely számtalan autobiografikus narratívából áll. Az én ebben a megközelítésben nem egy szubjektum, amely a tapasztalás mögött áll, és egységbe rendezi azt, hanem a pszichés világhoz erősen kötődő narratív gondolkodásmód produktuma, vagy miként Daniel Dennett vélekedik, az autobiografikus narratívák centrumában keletkező fikcionális karakter. Más szóval az én nem valamilyen szubsztancia, hanem a „történetei középpontjában élő” individuum személyes eseményeinek összerendeződése egy olyan narratív egységgé, amely egyaránt alapot kínál a múltbeli és a jövőbeli cselekvési szituációk értelmezéséhez (Dennett 1992).

Mint arra tanulmányomban is rá kívánok világítani, a narratíváknak ez az énmódozó hatása rejlik egy mára mind meghatározóbbá váló, ember-, társadalom- és kultúraformáló jelenség, a mediatizáció hátterében is. Az információs technológiák (internet, mobiltelefon stb.) mindennapi hasz-



nálata révén a média logikája mindinkább behálózza életvilágunkat, hálással van a társadalom és a kultúra minden eleme, megváltoztatja az olyan társadalmi alrendszerket is, mint a gazdaság, a politika, a tudomány és az oktatás. A mindent átható mediatisáció lényegét tekintve olyan metafolyamat, amely a média által közvetített történetek interiorizálása révén átalakítja a szocializáció, a társadalmi élet teljes feltételrendszerét, új társadalmi formákat is teremt, és eddig ismeretlen árnyalatokkal gazdagítja a kommunikáció közösségformáló szerepéről alkotott képünket is. Azzal, hogy az információs technológiák egy időben funkcionálnak személyes és tömegkommunikációs tartalmak közvetítésére szolgáló médiumokként, kiterjedt használatuk felerősíti azt a folyamatot, ami már az ún. monologikus médiumok (rádió, televízió) megjelenésével és elterjedésével is érzékelhető volt a posztmodern kultúrában. Ennek lényege, hogy a történetmesélés iparosításával az elektronikus média által közvetített tömegkommunikációs narratívák egyre erősebb hatást gyakorolnak a befogadók attitűdjeire, világképére, értékrendjére, emberi kapcsolataira. Olyannyira, hogy miután a rendszeres „médiafogyasztás” gyakorlatilag már kisgyermekkorától megkezdődik, ezek a narratívák elválaszthatatlanul összefonódnak az új kommunikációs technológiák (okostelefonok stb.) által mediált személyes narratívákkal, sőt részeivé válnak a mediatisált ember énkép-, identitásformáló autobiografikus narratíváinak.

Tanulmányomban egyrészt azt vizsgálom, hogy a mindennapi kommunikációs gyakorlatban az intenciók, hitek, kívánságok azonosítására használt narratív értelmezési sémák milyen viszonyban vannak az énről alkotott fogalmunkkal, énképünkkel; másrészt annak elemzésére vállalkozom, hogy a mediatisálódó kultúrában milyen hatást gyakorolnak az intenciókat, hiteket, vágyakat megjelenítő médianarratívák a médiát használó ember énépítő történeteire. Úgy vélem, hogy egy ilyen irányú elemzés fontos adalékokkal szolgálhat az emberi motivációk, célok, érzelmek és cselekvések közös kognitív struktúráját kiaknázó narratívák kialakulására és működésére vonatkozó filozófiai koncepciók, modellek megalapozásához is, és egyúttal támpontot kínálhatnak egy a nyelv- és tudatfilozófusok által szorgalmazott, új énkoncepció megalapozásához. Ennek feltétele pedig, hogy úgy tekintsünk a megértés pilléreit jelentő narratívákra, mint olyan enteremtő struktúrákra, amelyek – mint Lakoff fogalmaz – „tudatunk részeivé válnak, és olyan modelleket kínálhatnak számunkra, amelyek nem csupán a mindennapi életvezetésben lehetnek segítségünkre, de definiálják számunkra azt is, hogy kik vagyunk valójában” (Lakoff 2008. 231.).

## A narratív én intencionalitása

■ Kommunikatív cselekvései során az egyén narratívák által kínált cselekményszervező struktúrák révén következtet az egyes szituációk olyan elemeire, mint a cselekvésbeli szerep, a háttér, a komplikáció, a fő esemény, a végkifejlet és a következmény. És értelemszerűen narratívákhoz fordul akkor is, ha meg akarja érteni az adott szituációban mások cselekvési motívumait és az azokat tápláló intenciókat, hiteket, kívánságokat. Azaz a gondolkodás történetorientáltsága jelenti a pillérét annak a népi vagy naiv pszichológiának nevezett mindennapi gyakorlatnak is, amely-

nek keretében mások cselekedeteit és viselkedését a nekik tulajdonított vélekedések, vágyak, remények, félelmek és más mentális állapotok jegyében magyarázzuk. Narratív értelmezési sémák használata tesz képessé bennünket arra, hogy kommunikációs aktusok során másokat vágyakkal, reményekkel vagy félelmekkel ruházzunk fel, és ennek jegyében értsük meg a közvetített üzeneteik háttérében rejlő kommunikációs intenciókat. Ezek segítségével minősítjük racionálisnak és ezáltal – bizonyos feltételek fennálltával – megjósolhatónak valamely individuum cselekedeteit. Más szóval a népi pszichológia prediktív ereje gondolkodásunk narratív jellegeből fakad, abból a képességünkéből, hogy megértve a másik individuum által közvetített narratívákat és ismerve az azokat meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákat meg tudjuk jósolni, hogy az individuum az adott szituációban végrehajtható lehetséges cselekvések közül várhatóan melyiket választja ki céljai elérésére. A választás tárgyát jelentő lehetséges problémamegoldó aktusokat a közösségi metanarratívák jelenítik meg, míg az individuum a metanarratívákhoz való viszonyát az önmagáról elmesélt én- és identitásformáló autobiografikus narratívák segítségével reprezentálja. Ennek jegyében lehet cselekedeteit egy adott kommunikációs szituációban racionálisnak vagy irracionálisnak minősíteni a népi pszichológia eszközeivel. És ennek jegyében lehet rekonstruálni a szándékaikat befolyásoló hiteket, kívánságokat, vágyakat vagy éppen előítéleteket is. Minden egyes közvetlenül kommunikált történet háttérében tehát egy olyan immanens narratíva rejlik, amely azt hivatott megvilágítani, hogy a történetmesélő az adott szituációban választható cselekvések közül miért éppen az adott aktust választotta az általa közvetíteni kívánt történet megjelenítéséhez. A kommunikatív aktust végrehajtó individuum elsődleges indítéka, hogy a kommunikatív aktus vevője az adó választási szándékát reprezentáló történetet e rejtett narratíva jegyében értse meg. Ennek elsődleges feltétele pedig, hogy az adó egyaránt információkkal rendelkezzen az adott szituációban a vevő által lehetségesnek tekintett cselekvések körének és a társadalmilag elfogadott potenciális aktusok csoportjának viszonyáról, vagyis arról, hogy az adott szituációban a vevő milyen lehetséges cselekvésekkel reagálna az adó által megoldani kívánt problémára. Voltaképpen ezek az információk jelentik az adott helyzetekben működtetett népi pszichológia legfontosabb pillérét. A narratíva gondolkodásunkra, megértési folyamatainkra, kommunikatív aktusainkra, mindennapi problémamegoldó cselekvéseinkre gyakorolt hatását vizsgálni tehát nem kevesebbet jelent, mint az emberi természet és a kultúra kapcsolatát kutatni. A történetekben való gondolkodás a kognitív folyamatainkat immanens módon meghatározó, természetes képességünk. Mint Roland Barthes írja, a narratíva, „mint az élet, csak úgy egyszerűen van” (Barthes 1977. 79.). A narratíva olyan különleges, az emberi lényegét megjelenítő metakódként működik a mindennapi kommunikatív folyamatokban, amely biztosítja azt, hogy a kommunikációs szándékok megragadásával az adó és a vevő által ismert közös világgal kapcsolatos üzenetek szabadon áramolhassanak az adott kultúrákban vagy a különböző kultúrák között.

A narratíva nem egyszerűen a megértés feltétele, de jelentésformáló, fogalomalkotó struktúra is. Fogalmaink narratív szerkezetekbe ágyazottan kapcsolódnak egymáshoz, és válnak tudásunk alapegységeivé. A legele-

mibb cselekvési tapasztalatainkat éppúgy narratívákba rendezzük, mint a legösszetettebb gondolati konstrukcióinkat. A megismerés folyamatában narratívákat alkotunk, közvetítünk magunkról és a világról, és narratívák segítségével értelmezzük a különböző kommunikációs helyzetekben betöltött szerepeinket is. A kommunikációs szituációkhoz kötődő személyes tapasztalatainkat történetekbe foglalva dolgozzuk fel és jelenítjük meg kommunikációs aktusaink során. Történetekben kommunikálunk önmagunkról és egyéniségünk közösségi integrációjáról. A történetekben való gondolkodás képessége összekapcsol bennünket közösségünk más tagjaival, lehetővé teszi, hogy a közösség többi tagjának nézőpontját az énünkhöz való viszonyban értelmezzük. A történetek befogadásának és elbeszélésének képességét kialakítva egyúttal megtanuljuk azt is, hogyan kapcsoljuk össze egy eseménysor elejét és végét úgy, hogy ezzel kifejezzük egy adott társadalmi, erkölcsi vagy jogrendhez való tartozásunkat, kulturális kötődéseinket. Történetek strukturálják számunkra a múltat és a jövőt; narratívák segítségével válnak múltbeli tapasztalataink a jövőre vonatkozó terveink, elvárásaink pilléreivé. Történetekben rendeződnek el a helyes és helytelen cselekedetekkel, lényeges és lényegtelen dolgokkal kapcsolatos képzeleteink. Azaz tapasztalatainkat narratívák segítségével értékeljük, rendszerezzük. Bizonyos tapasztalataink az azokat keretbe foglaló történetek révén válnak kiemelkedővé, fontossá, a különböző entitások és cselekvések értelmezésének és értékelésének kiindulópontjaivá. Narratívák szolgálnak a cselekvések morális értékelésének keretétül is. Mint Georges Lakoff és Srini Narayanan tanulmányában olvashatjuk, „narratívák teszik lehetővé számunkra, hogy értelmesen funkcionáljunk a világban, és központiak legyünk az öntudat számára” (Lakoff–Narayanan 2010. 24.).

A fenti megfontolások jegyében vált mind a narratív pszichológia, mind a kognitív nyelvészet központi tézisévé az a kijelentés, hogy az egyén történetként éli meg az életét. A narratív pszichológia álláspontja szerint a történetmesélés döntő módon határozza meg az emberi gondolkodás természetét. Miként Jerome Bruner feltételezi, az értelem működésének, a gondolkodásnak két formája létezik, amelyek más-más módon rendezik el a tapasztalatokat, konstruálják a valóságot (Bruner 1986. 1990). E megkülönböztetésben az egyik „váfaj” a gondolkodás paradigmikus vagy logikai-tudományos módja, amely a szabatos elemzéshez, logikai bizonyításhoz, megbízható érveléshez, észszerű felvetésekhez vezet. A másik, a narratív mód pedig inkább történeti beszámolókat eredményez, és a pszichés valóság uralma alá tartozik.

Az egyén saját céljainak megfelelően történeteket vesz igénybe, és a vele történetekre parabolikusan rávetíti azokat; értelmezési keretet, magyarázatot keres, hogy beazonosítsa a vele történet események okait, megtalálja bennük saját szerepét. A privát, belső világ megértését olyan autobiografikus narratívák segítik elő, amelyekben a narrátor és a narráció központi alakja megegyezik. Autobiografikus narratívák formájában különböző történeteket osztunk meg egymással a múltunkkal, szokásainkkal, motivációinkkal vagy a tervezett jövőnkkel kapcsolatban. Ezért az ilyen típusú narratíváknak interszjektív természetük is van. Forrásuk a személyek közötti diskurzus, azaz elválaszthatatlanul kötődnek az

interszjektív kommunikációs szituációkhoz. A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy milyen hatással vannak ezekre az autobiografikus narratívákra a digitális média használatához köthető kommunikációs helyzetek és a média által közvetített narratívák különböző típusai.

## Az én- és közösségformáló narratívák mediatizációja

■ A digitális technológiát használó emberek egymásnak mesélt történetei mindinkább feltölteleznek a tömegmédia által számukra mesélt történetek tartalmi és formai elemeivel. Más szóval mindinkább úgy mesélnek egymásnak, ahogyan a tömegmédia mesél nekik. Explicit narratíváik témái gyakran megfelelnek a tömegmédia által napirenden tartott témáknak. A konkrét témákkal kapcsolatos általános attitűdjeiket megjelenítő, implicit narratíváikat pedig egyre erőteljesebben befolyásolják a tömegmédia értékrendjét reprezentáló keretnarratívák. Az új média közegében az elektronikus kommunikáció révén közvetített személyes, közösségi, társadalmi narratívák teljes mértékig összefonódnak a tömegkommunikációs narratívákkal. Ez a jelenség a mediatizáció alapja. A média által közvetített explicit, tehát a konkrét személyes, közösségi, társadalmi, gazdasági, kulturális problémákkal, azok megoldásával kapcsolatos narratívák, valamint a tömegmédia saját értékrendjét és a média segítségével kommunikáló ember általános attitűdjeit egymással kölcsönhatásban megjelenítő, implicit narratívák ilyenformán járulhatnak a befogadói csoportok alkotta közösségek mediatizációjához.

A digitális kultúrában tehát a média által közvetített történetek a médiafogyasztók identitását, énképét formáló és az egyén hagyományos értékekhez való viszonyát meghatározó, autobiografikus narratívák szerves részévé válnak. Ez pedig alapvetően változtatja meg az egyén közösségről és társadalomról kialakított képzetét is. Az új kommunikációs technológiák által közvetített narratívák világában tájékozódó, kapcsolatot építő, énképét formáló ember számára a különböző társadalmi kontextusok határai szimbolikussá halványulnak. Számos közösségnek válhat tagjává akár egyidejűleg is a különböző kommunikációs technológiák alkalmazásával, és számos olyan közösségből léphet ki az új médiatér nomádjaként, amelynek belső viszonyai, normái, konvenciói elfogadhatatlanná váltak számára. A közvetlen, face-to-face kapcsolatok által meghatározott, fizikai és a főként elektronikus közvetített kommunikációs viszonyokra épülő, virtuális közösségeket egyaránt sajátjának érző egyén mindennapi kommunikációs tevékenysége mindinkább eltünteti ezeknek a közösségeknek a határait. A különböző közösségekben betöltött szerepei egymásra kölcsönösen hatva befolyásolják énképét, egyéniségét, az egyes közösségi formákhoz való kötődését. Az elektronikus kommunikáló, a média explicit és implicit narratíváit gyakran személyes történetei elemeiként befogadó és továbbító ember közösségről alkotott fogalma így számos fizikai és virtuális közösségélményből táplálkozva a különböző közösségi formák fogalmi megjelenítésének csomópontjában születik meg. A fizikai és a virtuális közösségek az egyéni fogalmi reprezentációk szintjén kerülnek kölcsönhatásba egymással, és válnak az ilyen közösségekben akár egyidejűleg is jelen levő individuumok kettős identitásának forrásává.

Az elektronikus kommunikáció révén megvalósuló gyors és folyamatos információáramlás pedig nem csupán a közösségi szerepek értelmezésének egyidejűségét, de gyakran e szerepek egyidejűségét is maga után vonja (Szécsi 2013). Az új kommunikációs technológiák által közvetített narratívák jegyében közösségeket építgető, hálózott individuum a kommunikációs technológiák gyors és folyamatos váltogatásának következményeként valós és virtuális közösségi szerepeit egyre kevésbé képes elkülöníteni egymástól. Amikor például valamilyen fizikai, közvetlen emberi viszonyokon alapuló helyi közösség tagjaként kommunikál, akkor ezt egyúttal az elektronikus kommunikációs kontextusokhoz köthető, virtuális közösségi szerepeinek megfelelően, azaz az énképét, identitását formáló médianarratívák jegyében is teszi. Így válhat az elektronikus kommunikáció kora egyúttal a mediatizált közösségek korává is. A mediatizált kommunikáció térnyerésével ilyen módon mediatizálódnak egyúttal közösségi kapcsolataink is. Az elektronikus kommunikáció az általa közvetített narratívák kölcsönhatása révén virtualizálja és a kommunikációs folyamat részévé teszi a közösségkritériumokat, és ezzel hozzájárul valós és virtuális szerepviszonyaink összefonódásához. Ennek eredményeként az információ korának embere a médianarratívák jegyében mediatizálódó közösségkritériumok és közösségi viszonyok tükrében értelmezi újra fizikai és virtuális közösségi kötődéseit, kapcsolatait, szerepeit.

Az elektronikus média által közvetített én- és közösségteremtő narratívák interiorizálása sokrétűvé és személyessé teszi közösségfogalmunkat, s megváltoztatja a hagyományos közösségi formákhoz köthető rögzített, stabil identitásról alkotott képzetünket. Az új kommunikációs technológiák használata így vezethet el az én „telítődéséhez”, ami annyit jelent, hogy a hálózati társadalom tagjai képesek valamennyi lehetséges identitásukat befogadni, és ebben már nem korlátozza őket egy a hagyományos közösségi formákat jellemző, adott helyhez kötött azonosságtudat. Mindez pedig az én fogalmának azt az új, viszonyközpontú megközelítését vonja maga után, amit a főként a mobiltelefonok használatának pszichológiai hatásait vizsgáló Kenneth J. Gergen szorgalmaz *Self and Community in the New Floating Worlds* című tanulmányában (Gergen 2003).

Gergen szerint az új kommunikációs technológiák használata a „kapcsolati létezés” eddig ismeretlen formáinak kialakulásával „teljes mértékig aláássa a kötött én fogalmát” (Gergen 2003. 110.). A hálózati társadalomban a különböző közösségi formák között szabadon vándorló ember újabb és újabb érzelmi kötelékeket képes kialakítani a fizikai közösségeket jellemző, közvetlen társadalmi kötődései mellett. A mediatizált kommunikáció különböző technológiáit alkalmazó egyén identitása így képlékennyé válik, a különböző társadalmi kontextusokban „kaméleonszerűen” változik. Egyre bizonytalanabb vállalkozássá válik egy ember valódi énjének, egy stabil „énmagnak” a meghatározása. A globális társadalmi hálózat tagjává váló egyén számos kapcsolat, értékrend, vágy és vélekedés iránt kötelezi el magát, miközben közösségről közösségre vándorol televíziózás, internetezés vagy éppen mobiltelefonálás közben. Egyetérthetünk tehát Gergennel abban, hogy az információ korában a kötött, központi én képzeete mindinkább felbomlik, és átadja helyét a kapcsolati én fogalmának. És abban is, hogy ez a folyamat az új típusú közösségek metanarratíváit és

a személyes és tömegmédiát történeteket egyszerre közvetítő, ún. dialogikus technológiák, az internet és mindenekelőtt a mobiltelefon mind gyakoribb használatával gyorsul fel igazán. A mobiltelefon révén a viszonyok hálózata „mindig kéznél van” – írja Gergen, a telefon mint tárgy így a „kapcsolati kötélekek egyfajta ikonjává válik” (Gergen 2003. 111.). A mobiltelefon egy olyan „terelőlemezt” jelent használója számára, amely révén kötöttségek nélkül tud nap mint nap választani az egymással versengő csoportok (család, baráti kör, munkahelyi kollégák stb.) közül. A mobil kommunikáció a különböző közösségek között vándorló ember számára megteremti a többszörös lojalitás élményét.

Anélkül, hogy véglegesen elkötelezné magát valamely közösségi forma mellett, a növekvő mobilitás révén tehát bárki képes lehet szolidárisan kommunikálni bármely általa választott csoporttal. Más szóval az a modern ember közösségi kötődéseit meghatározó törekvés, hogy egy-egy közösségi magra összpontosítva lezárja közvetlen társadalmi viszonyai hálózatát, egyre kevésbé érvényesül az új kommunikációs technológiák korában. A hálózati társadalom emberének egyéniségét a hibrid (virtuális-fizikai) kommunikációs közösségekben betöltött szerepei határozzák meg. E kölcsönhatások nyomán olyan instabil, képlékeny, állandóan változó közösségi formák születnek a hálózati társadalomban, amelyeket Michel Maffesoli találóan „új törzsek”-nek nevez (Maffesoli 1996). Ezek a „törzsek” úgy biztosítják az én számára a „sokoldalúvá” válás, az újabb és újabb közösségi szerepek kívánta gyors átalakulás lehetőségét, hogy ezzel az egyén egyúttal egy széles körű társadalmi hálózat részévé is válik.

A mediatisztált közösségek korában tehát a hatékony és gyors információáramlás, közös érdeklődés, nyitottság és bizalom alapuló közösségválasztás lehetőségének egyöntetű elfogadása válik közösségformáló tényezővé. A mediatisztált, hibrid közösségek a közvetített kommunikáció régi és új eszközeit használó emberek egyfajta bizalmi folyamatként megélt társadalmi hálózata. Az internetező, mobiltelefonáló ember a virtuális és fizikai kommunikációs szituációk és az ezekből táplálkozó közösségek határait újra és újra átlépve teszi a kommunikációs folyamatok által közvetített egyúttal saját közösségi viszonyait is. Ezek a közösségi viszonyok nem egy egymástól élesen elkülönülő virtuális és fizikai szférába tagolódva rendeződnek el, hanem egy a virtuális és fizikai kapcsolatokat egyaránt felölelő társadalmi hálózat részeként formálják a közösségek tagjainak identitását. Az önmagát a különböző, egymásra ható közösségi szerepei által megérteni akaró egyén számára már ez a közösségként működő társadalmi hálózat jelenti az önértelmezés keretét. Mások vele és kommunikációs szerepeivel kapcsolatos és különböző narratívák formájában megjelenített reakcióit már ebben a virtuális-fizikai, hibrid értelmezési keretben dolgozza fel és teszi énképe elemévé. Közösségi szerepeinek megítélése a vele kapcsolatos narratíváknak ebben az összetett viszonyrendszerben történik; csoporthoz való tartozásának élménye ebben a kapcsolati hálózatban válik cselekvési erőforrássá.

Látnunk kell ugyanakkor, hogy az új kommunikációs technológiákat különböző szintű narratívák befogadására és továbbítására használó ember identitásformáló történetei között egyre fontosabb szerepet töltenek be a televízió megjelenése és elterjedése óta a társadalom „intézményesi-

tett mesemondójának” tekintett (Gerbner–Gross 1976) tömegmédia-narratívái. A tömegkommunikáció új csatornáinak megjelenése, az internet, a különböző közösségi oldalak által kínált új kommunikációs felületek mind népszerűbbé válása ugyanakkor a képek, hanganyagok, írott szövegek által közvetített médianarratívák soha nem látott offenzíváját eredményezi a felhasználók mindennapi életvilágában. Az új eszközöket használó emberek gondolkodásmódja, nyelvi világa teljes mértékben ráhangolódik a növekvő számú adat, információ hatékony befogadásának és továbbításának igényére. A mentális világukban, fogalmi apparátusukban, nyelvük struktúrájában bekövetkező változások képessé tehetik őket arra, hogy a megnövekedett számú napi információhalmazból kiválogassák, tudásuk részévé tegyék és kommunikálják a számunkra legfontosabbakat. Ennek következményeként egyre nagyobb szerepet kap mindennapi megismerési folyamatainkban azoknak a médiumoknak a kiválasztása, amelyek a gondolkodásuknak, értékrendjüknek leginkább megfelelő narratívák keretében közvetítik feléjük a szóban forgó információkat. Azaz mindinkább azokat a médiumokat keresik, amelyek keretnarratívái összehangolhatók saját, korai tapasztalataikból táplálkozó, autobiografikus narratíváikkal, a viselkedésüket meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákkal, véleményükkel, értékrendjükkel. Az új média korában az információáramlás sebességének és a feldolgozandó információk számának ugrásszerű növekedésével ez a szelektív befogadási folyamat egyre meghatározóbbá válik a médiával folytatott kommunikáció gyakorlatában. Az új média használatához kötődő információ- és ingeráradatban a befogadók figyelem mindinkább fragmentálódik, az aktív figyelem időtartama csökken. Általában koncentrálatlanul, gyorsan és kis dózisokban, különösebb érdeklődés nélkül fogadják be a tényeket és adatokat, ugyanakkor kritikuskak is velük szemben.

A médianarratívák én- és közösségfogalomra gyakorolt hatása talán leginkább az új média használatához köthető, és ezáltal a digitális kultúra emberének mindennapi döntéseit meghatározó értékkonfliktusok kezelésében mutatkozik meg. Nem véletlenül sürgeti mind több, a kérdéskört vizsgáló teoretikus egy olyan általános elmélet kidolgozását, amely az új közösségi formák kialakulását kísérő értékkonfliktusokkal és értékpreferenciákkal foglalkozna. Shalom Schwartz például arra a következtetésre jut, hogy az információ korában a specifikus értékek (pl. hatalom vs. univerzalizmus, hagyomány vs. hedonizmus) és az éntanszcendens és az énhangsúlyozó értékek közötti univerzális konfliktus kialakulásának vagyunk tanúi (Schwartz 2012). Ezek a konfliktusok számos, az új generációk énképét befolyásoló, dinamikus társadalmi folyamat alapjául szolgálnak napjainkban. Az egyik ilyen folyamat a konformitás tendenciáinak felerősödése az online oldalak használóinak körében, ami alapvetően abból a tényből fakad, hogy az online társadalmi hálózatok tagjainak az eredményes kommunikáció érdekében orientálódniuk kell mások véleménye és viselkedése felé. Nő továbbá a hedonizmus (az igények gyors kielégítéséből fakadó boldogság mint etikai cél) jelentősége, ami a nyitottságot és individualizmust egyaránt involváló, általános értékként jelenik meg az új nemzedékek életvilágában. Ugyancsak fontos tendencia a média-individuumközpontú szemléletének uralkodó értéként való megjelenése,

ami arra vezethető vissza, hogy a kereskedelmi érdekeit szem előtt tartó közösségi média a felhasználók igényeit úgy regisztrálja, hogy őket fontos személyiségeknek tekinti, olyanoknak, mint akiknek a teljesítménye iránt mások elismeréssel adóznak, és mint akiknek lehetősége van megmutatni különleges képességeiket másoknak. És végül fontos társadalmi trend napjainkban az internethasználók körében egyre általánosabbá váló univerzalista, az emberek közötti egyenlőség elvén nyugvó egyetemes erkölcsi maximákat feltételező szemlélet expanziója, aminek következtében az új médiát használók egy részének döntéseit mind erőteljesebben határozza meg a társadalmi és természeti környezet iránti felelősség, a másokról való gondoskodás igénye. Ezek a folyamatok tehát olyan értékkonfliktusokat feltételeznek, amelyeket a média közvetítette személyes, közösségi, társadalmi és tömegkommunikációs narratívákat nap mint nap befogadók stabil, központi „énmagot” feltételező azonosságtudat hiányában egyre nehezebben tudnak feloldani. Az én telítődésének Gergen által leírt folyamata megszünteti azokat az értékrendbeli fogódzókat, amelyek az új nemzedékek segítségére lehetnének a helyes magatartásformák megtalálásában.

A fentiekben jelzett értékkonfliktusok feloldására a befogadók történeteket várnak és kapnak a tömegmédiától. Olyan történeteket, amelyek könnyen megjegyezhető és továbbadható ismeretté szervezik a megszerzett információkat, és amelyek jól használható értelmezési támpontokat kínálnak az egyre komplexebbé váló társadalmi, kulturális folyamatok megértéséhez. Ezek a történetek azonban egy tágabb narratívakeretben jelennek meg a médiakommunikáció gyakorlatában. Mint arra a fentiekben is utaltam, a tömegmédia által kommunikált valamennyi történet egy olyan keretnarratíva része, amelyet a média önmagáról, saját értékrendjéről, a működését meghatározó morális, kulturális, politikai stb. irányelvekről „mesél” folyamatosan a célcsoportoknak. A befogadók e keretnarratívák alapján választják ki az értékrendjükhöz leginkább közel álló és ezért hitelesnek tekintett médiumot az egyre növekvő kínálatból. Az új média által közvetített tömegkommunikációs történetek ezekkel az implicit narratívaként működő keretnarratívákkal együtt jutnak el a célcsoportokhoz, és erősítik meg bennük a tömegmédia értékrendje iránti elkötelezettséget. A hírek és az álhírek például nem csupán igaz vagy hamis információk összességét jelentik, hanem olyan elemi narratívák, amelyek a média önmagáról szóló kerettörténetét is közvetítik könnyen felismerhető és feldolgozható formában. A hírek által megjelenített információk ugyanis önmagukban nem rögzülnek tudatunkban, nem gyakorolnak hatást véleményünkre, érzelmeinkre, attitűdjeinkre. Szükség van olyan történetekre, amelyek megerősítik értékrendünket, véleményünket és a miénkhez hasonló értékrendet, véleményt osztó emberek közösségéhez való tartozásunkat. A napi hírfogyasztás így egyfajta rituálévá válik, amelynek lényege, hogy nap mint nap megerősítjük az értékrendünkhöz legközelebb álló és ezért a napi kommunikációban partnernek tekintett médiával kialakított együttműködésünket.

A hírek által közvetített explicit és implicit narratívák ezt a közös értékrend elfogadásából fakadó közösségi tudatot hivatottak megszilárdítani. Az információk befogadását segítő, explicit narratívák közvetlenül, egy konkrét problémához kötve jelenítik meg a tömegkommunikációs tartal-



makat. Az implicit vagy keretnarratívák pedig az adott médium működését meghatározó általános értékrendet hivatottak megjeleníteni. Erre a napi rituáléra, a narratívák közlésének folyamatosságára szüksége van a digitális kultúra emberének, hiszen ezek az énképét is megszilárdító történetek fontos értelmezési támpontokat kínálnak számukra a felgyorsuló híráramlásban. Ezek hiányában zavarttá, bizonytalanává válik, és megállíthatatlanul sodródik a fragmentálódás, elmagányosodás irányába. A tömegmédia pedig emiatt és a médiapiacra tapasztalható növekvő versenyt észelve folyamatos történetmesélésre kényszerül, amihez a hírek, illetve azok hiányában az álhírek jelentik számára a legkézenfekvőbb eszközöket. A hírek mint narratív struktúrák tehát maguk is részei egy komplex narratívának, a média önmagáról mesélt történetének, és így egy időben két, egy explicit és egy implicit narratívát jelenítenek meg a befogadó számára. A két narratíva együttesen világítja meg a hír közlésének hátterében rejlő kommunikációs szándékot. A hírt e megértett szándék jegyében fogadják be a kommunikatív aktusok vevői. Azaz megértik, mit akart elérni, közölni velük a kommunikátor. Ennek a szándéknak a felismerése a feltétele annak, hogy a szelektív befogadás folyamatában elfogadják vagy elutasítsák a hír által megjelenített narratívákat.

Az új média expanziója és az új technológiát használó ember mindennapi életvilágának folyamatos mediatizációja jelentős változásokat von maga után az információk feldolgozása és közvetítése terén. A digitális kultúra emberének gondolkodásmódja, nyelvi világa teljes mértékig ráhangolódik az egyre növekvő számú adat, információ hatékony befogadásának és továbbításának igényére. A mentális világában, fogalmi apparátusában, nyelvhasználatában bekövetkező változások képessé tehetik arra, hogy a megnövekedett számú napi információhalmazból kiválogassa, tudása részévé tegye és kommunikálja a számára leginkább fontosakat. Ennek a folyamatnak a következménye az is, hogy egyre tudatosabban választja ki azokat a hírforrásokat, illetve médiumokat, amelyek a gondolkodásmódjának, értékrendjének leginkább megfelelő narratívák keretében közvetítik felé a szóban forgó információkat. Azaz mindinkább azokat a médiumokat keresi, amelyek keretnarratívái összehangolhatók személyes és közösségi narratíváival, véleményével, értékrendjével.

A fenti elemzésekkel arra kívántam tehát rávilágítani, hogy az általam feltételezett kettős szerkezetű narrativitás hálója hogyan szövi át a kommunikációs kapcsolatait építő ember mindennapi, mediatizált életvilágát, és miként válhat a történetalkotási és megértési képesség az emberi kommunikáció és megismerés pillérévé a digitális kultúrában. Mindenekelőtt azt kívántam ezzel igazolni, hogy az ilyen jellegű vizsgálódások használható adalékokkal szolgálhatnak az emberi motivációk, célok, érzelmek és cselekvések közös kognitív struktúráját kiaknázó narratívák kialakulására és működésére vonatkozó filozófiai modellek megalapozásához, és egyúttal támpontot kínálhatnak egy a nyelv- és tudatfilozófusok által szorgalmazott, új énkoncepció megalkotásához is. Ily módon az én- és identitás-teremtő tudati konstrukcióknak tekintett narratívák fenti adalékokkal kiegészülő elmélete közelebb vihet bennünket számos nyelv- és tudatfilozófiai probléma megoldásához. Így lehetnek segítségünkre a narrativitással kapcsolatos filozófiai modellek abban, hogy új megvilágításba helyezzük

a tudat, a cselekvés és a nyelv viszonyát érintő szemantikai, pragmatikai, nyelvfilozófiai elemzések eredményeit. S így vállalkozhatunk a történetekbe zár elme szerkezetét, működését, fogalom- és jelentéskonstituáló folyamatait különböző tudományterületek irányából leíró elméletek szintézisére is. Egy olyan szintézisre, amely révén minden eddiginél világosabb képet kaphatunk a történetekre épülő kommunikáció embert, közösséget, társadalmat, kultúrát formáló erejéről.

#### ■ IRODALOM

Barthes, Roland: *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*. In: *Image, Music, Text*. Fontana Press, New York, 1977.

Bruner, Jerome (1986): *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

Bruner, Jerome: *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

Dennett, Daniel C.: *The Self as a Center of Narrative Gravity*. In: F. Kessel – P. Cole – D. Johnson (eds.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Erlbaum, Hillsdale, 1992.

Gerbner, George – Gross, Larry: *Living with Television: the Violence Profile*. *Journal of Communication* 1976. 26. 173–199.

Gergen, Kenneth J.: *Self and Community in the New Floating Worlds*. In: K. Nyíri (ed.): *Mobile Democracy: Essays on Society, Self and Politics*. Passagen Verlag, Vienna, 2003. 103–114.

Lakoff, George: *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*. Penguin, New York, 2008.

Lakoff, George – Narayanan, Srini: *Toward a Computational Model of Narrative*. *Computational Models of Narrative: Papers from the AAI Fall Symposium 2010*. 21–28.

Maffesoli, Michel: *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies*. Sage, London, 1996.

McAdams, Dan P.: *The Psychological Self as Actor, Agent, and Author*. *Perspectives on Psychological Science* 2013. 8. 272–295.

Schwartz, Shalom H.: *An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values*. *Online Readings in Psychology and Culture* 2012. 2. 1. <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116>

Szécsi, Gábor: *Social and Linguistic Convergence in the Infomation Age*. *Canadian Journal of Communication* 2013. 4. 639–648.



DEMÉNY PÉTER

## A VALLOMÁS SZÉKESEGYHÁZA

Báthori Csaba – Füleki Gábor: *Szó szerint minden*

■ Otthontalanság, idegenség, meg nem értettség – ilyen szavak jutnak az olvasó eszébe, ha lapozni kezdi Báthori Csaba Füleki Gábornak tett vallomását. Már biográfiai szempontból is, hiszen Báthori szülei szándékától függetlenül jött a világra: „szüleim hét éven át tartó kapcsolata után váratlanul, kéretlenül és akaratlanul csöppentem a világba, pontosabban, mint az a szerelemgyerekek zöménél lenni szokott: egy túlfűtött és egy túlhűtött akarat ölelkezéséből.” (I. 7.) A pontosítások, a megfelelő jelző keresésének könyve, ez rögtön az elején kezdődik, azonnal látjuk, mennyire fontosak a beszélőnek a szavak, még sokkal inkább talán, vagy más környezetben is, mint az íróknak általában. „Három esztendeig Császár néven illesztettek a világhoz”, mondja arról, hogy az apja nem akarta a nevére venni. (I. 8.)

Az életrajzban „születésének helye, ideje” is segít ebben az otthontalanságban: Báthori Mohácson születik 1956-ban, jelképes évben és jelképes helyszínen tehát, és már a könyv elején bajlódik ezzel: „Az ember hamar ironikussá válik, ha az igazság kerülgeti.” (I. 8.) Inkább keserűvé, erről azonban később.

Életút és pálya egyaránt gazdag, szeszélyes, kalandos: Mohács, Pécs, jogi kar, szerelem, Graz, Linz, Ril-

ke, József Attila, Shakespeare, írás, fordítás, válás, újránősülés: a gyakran emlegetett második feleség Balla Zsófia, akivel Báthori kreatív szimbiózisban él. *A Szó szerint minden*, hogy thomasmanneszk fogalmazással éljünk, a bevésés esz-közével él: az áradó kérdés-válasz hullámvasútban gyakran visszatérő történeteken és véleményeken keresztül vall mindarról, ami fontos. Többször elolvashatjuk például, hogyan etette a galambjait Nemes Nagy Ágnes, és minek nevezte őket, olvashatunk Ausztria és Magyarország, osztrák és magyar mentalitás különbözőségeiről, arról, hogy a posztmodern a nyelv véletlenein alapul, vagy hogy a *Holmi* milyen arrogánsan bánt Báthorival.

Mindebből egy olyan ember arcképe rajzolódik ki, aki komolyan veszi az irodalmat és az életet egyaránt. Aki olyan, a magyarországi átlagolvasó számára majdnem ismeretlen alkotókról tud sokat, rengeteget, mindent, mint Vladimír Holan és Christine Lavant, Arghezi és Dsida Jenő, és aki kétségbe vonja Weöres Sándor vagy Tandori zsenialitását. Akinek minden véleménye alapos megfontoláson és világirodalmi tájékozottságon nyugszik, gyönyörű Shakespeare- és Biblia-elemzéseket „tart”, kereszténység-bírázata valósággal lenyűgöz – most mégis egy másfaj-

ta részletet idézek hosszabban: „Bécs illatai meglehetősen rokokó jellegűek, hogy úgy mondjam. Ott minden aromás, lágyított, »kezelt«, s valahogy kellemesen kúszó, »orrbarát«, nem tüskés peremekkel közelítő. Az ember nehezebb illatok és feldolgozatlanabb szagok honából származik, mi tagadás, és már csak a fejedelmi szagok miatt külön disszidálási vágyai támadhatnak abban a városban. De mégis elképesztően sokrétű az az illatbolygó. Ismertem egy furcsa hazafit, egy izgága fiút, aki kis tégelyekben, bedugaszolva gyűjtötte az ország különböző részein befogott szagokat, és meg tudta mondani, ez és ez a szag az ország melyik lábujából, melyik hegyvidékéről, melyik városából származik. [...] De lehet hűnek maradni (emlékezéssel, akár képzeletben) egy-egy helyszín lejtési-emelkedési szögeihez, a kövek színéhez, a tetők árnyalatához, mindenhez. Nekem például a legkedvesebb lejtési élményem a pécsi Széchenyi tér, s általában a pécsi lejtési aritmetika. [...] Ma is a talpamban hordom a mohácsi Ady Endre utca leheletnyi alászállását: ott valahogy pihentem is közben, meg is érkeztem valahová...” (II. 312–313.)

Gyönyörű rész ez is, és nem egy irodalmár, hanem egy érzékeny ember vallomása, sok ilyen van a könyvben az élet-kultúra minden területére vonatkozóan. Gyakran mégis vitatkozna az ember, nem a sznobéria, hanem egy mérlegelő nagyvonalúság szempontjából. Kétségtelen, hogy a posztmodern a nyelv véletleneit is használta és dicsőítette, mindez azonban a világlátásából fakadt, a nyelv „szuperhatalomként” való tételezéséből, és vannak alkotók, Esterházy Péter vagy Parti Nagy Lajos, hogy csak a magyarokat emlegessük, akik mara-

dandónak látszanak. Kétségtelen az is, hogy Weöres nagy játékos volt, de éppen ez a koboldsága teszi nagyon nagyvá, megismételhetetlenné. A hitelesség nem a humortalanságot jelenti.

A kezdetben említett otthontalanság és elégedetlenség látszik az elmesélt történeteken is olykor. „A 628. oldal déli sarkában” (I. 362.) közölt vers nagyon mulatságosan hangzik, de hát minden folyóirat lapokból és oldalakból áll, és mindegyik lapján közölnie kell valamit. Az embernek egy idő után fel kell ismernie, hogy rajta, az ő alkátán, görcsösségén, védekező morcoságán is sok minden múlik.

Keserű ez a két kötet, egy olyan ember vallomása, aki mellőzöttnek érzi magát. Sértettségének valós okai vannak, és azt senki nem vitathatja, hogy az ember gyakran érzi úgy, jobban figyelhetek volna mindarra, amivel foglalkozik, elvégre az életét tette fel rá, és egy bizonyos színvonal fölött feltétlenül megérdemli. Belesüppedni azonban ebbe a keserűségbe nem érdemes, mert önmagunknak ártunk vele: szemhatárunk szűkül, mindehütt a bánást keressük, s ezzel párhuzamosan önmagunkat megismételhetetlennek érezzük, a világ pedig úgysem fog figyelni csak arra, amire akar.

„Megfagyott zene” – mondta Friedrich Schlegel az építészetéről. *A Szó szerint minden* a vallomás székesegyháza, amelyben rítusok ismétlődnek, az elmagyarázott gyónás rítusai. A másról, személyekről és intézményekről szóló elvágólagos ítéletek gyakorisága miatt hiányzik a vallomásnak az a hullámzása, az a ritmusa, hiányoznak azok az ellenpontjai, amelyeknek köszönhetően azt érezhetnénk, hogy az ember *igazán* megnyílik,

annak minden kockázatával, vagy ha úgy tetszik, veszélyével együtt; hogy a beszélgetés ne az igazság felmutatását jelentse, hanem a gondolkodást. Ebben Füleki Gábor kérdezői alávetettsége is ludas: ha nem fogadna el mindent, dinamikusabbá válna a párbeszéd. Egy élet alatt természetesen így is, úgy is eljutunk bizonyos elvekig, azt hiszem azonban, nem jó, ha soha nem nézünk rájuk kívülről. Mint fentebb mondtam, *önmagunknak*

nem jó, lelki és mentális higiéniánkért ártunk vele mi magunk.

A *Szó szerint minden* egy rendkívül művelt, értelmes, alapos, több nyelvet tudó, azokban elmélyedő és elmélyülő, túlérzékeny ember vallo-mása, aki – ezzel kezdtem ezt az írást – otthontalanul bolyong a világban. Keresi az otthonát, de ha megtalálja, akkor is nyugtalan, és a nyugtalanságát ítélkezésbe fojtja. Nagyon érdekes önéletrajz, szinte már önmonográfia.

## LESZ MÉG NYÁR

### Horváth Gizella: *Egy fal között*

■ On Kawara japán konceptművész dátumfestményei fekete alapon fehérrel a festmény keletkezésének dátumát örökítik meg, semmi más. Négy évtizeden keresztül több mint háromezer ilyen képet festett. Egyszerűen, mégis meghatóan, fáradhatatlanul fogalmazza meg, hogy minden napot értékel, rendíthetetlen, odaadó köszönettel. Horváth Gizella művészeti olvasónaplójának ötödik napján olvashatunk On Kawaráról, és a kötetet végigolvassva azt érezni, más, de mégis hasonló köszönetgesztus a mozgatórugója ennek a naplónak is. *Egy fal között* című új kötete Facebook-bejegyzések sorozataként indult tavaly márciusban, a pandémia okozta szükségállapot romániai beálltakor. A szerző két hónapon keresztül, az akkori karanténidőszak alatt napi egy bejegyzést posztolt egy számára fontos képről néhány személyes reflexióval, azzal a céllal, hogy az általa szeretett műalkotások segítségével próbálja megőrizni a derűt saját és mások mindennapjaiban.

Fontosak voltak nekem is akkor ezek a bejegyzések. Követtem, vártam őket, valami szépet, elgondolkodtatót tudtak felmutatni minden nap. Ezeket a bejegyzéseket gyűjti egybe a kötet a képek apró reprodukcióival, amik önmagukban nem élvezhetők, de hozzájuk tartozó QR-kódok segítik a képek felkeresését az interneten. Emiatt is izgalmas kísérlet ez a könyv: kell mellé egy okostelefon és az internet, interaktív játékot teremtve ezáltal a papír valósága és a virtuális tér között. A formai tervezés Burus Bontond grafikus munkáját dicséri. Minden oldal egy nap, minden lap alján a járvány aznapi aktuális statisztikai adataival, egymás mellett a megbetegedettek, a gyógyultak és az elhunytak száma. Vastag sárga sáv jelzi a megbetegedések növekvő számát, az első oldalakon még alig láthatóan, de ahogy telnek a hetek, feszültséget keltően festi meg a sárga sáv a fehér lapot. Bár a kötet az előszó utolsó mondata szerint kevésbé szerencsés időben született,

és kétségkívül megidézi a tavalyi karantén különös atmoszféráját, alapvető üzenete éppen a művészet életigenlő szerepe. A kötet címe is azt sugallja, hogy bár a járvány Kózműves Kelemen-feleségekként házaink falainak szorításába és a Facebook virtuális falára kényszerített minket, ha kívül be kell zárni, akkor belül nyitni kell. És Horváth Gizella naplója a művészet gyógyító erejéről szól, arról, hogy most még inkább fontos kapaszkodónk, örömforrásunk a művészet – hogy emlékezzünk arra, miért is egyszerű embernek lenni.

Horváth Gizella képleírásai személyes hangvételűek, lényeglátóak, türelmesek. Mint egy valódi naplóban, a számára fontos, meghatározó művészeti alkotásokkal való találkozásokról beszél, szívből, nyíltan. Mert sokszor nagyon intenzív találkozások története ez a könyv, olyan művészettapasztalatoké, amik megdöbbennek, gyönyörködtetnek, vagy szavak nélkül hagynak. És éppen ez a legszebb ebben a gyűjteményben, hogy amellettt hogy lényegre törő, értő és érzékeny képleírásokat tartalmaz, mer vallomásos is lenni, nyíltan beszélni saját élményről. Képolvasatait a kíváncsi olvasó megismerési, megértési vágya hajtja, a titkot keresik, a lényegét kutatják. Mint egy jó verskötet, ami emlékeztet arra, hogy jó verseket olvasni, mert olyan tudás rejlik bennük, ami csak a versnek tulajdona, úgy ezt a kötetet is azért jó olvasni, mert azt tanítja, érdemes az olvasó-kutató felfejtő munkáját elvégezni, mert mindig találni valamit, ami miatt érdemes volt keresni. A képleírások az alkotások zárt történetét fűrkészik, úgy, hogy egyben a saját személyes megérintettség történeteivé is válnak. Ugyanolyan szelíd

természetességgel beszélnek a nagy klasszikusokról, mint a kevésbé ismert kortársakról.

A kötet válogatása széles merítésű mind a művészeti irányzatok, mind pedig a művészek sokszínűségét tekintve. A reneszánsztól a *street art*ig, a kánonból sokszor kimaradó vagy perifériára szoruló női és fekete művészekre is kitékintve, rendezőelv nélkül, az éppen aznapi ötlet, kíváncsiság vezérelte választás szerint. Degas mosónői és Rippl-Rónai borozó férfinjai a mindennapok kedves, fáradt intimitásáról szólnak, Chardin fiatal tanítónőjében, Zurborán telt citromjaiban és Csontváry hámozott almáiban a csendes életet csodáljuk, Turner Velencéjének fátyolosan ragyogó fényét, Mary Cassat képein pedig az együttlétbe beleolvadó, önmagát gyermekének átadó anyai szeretetet. Giotto *Utolsó vacsorájának* résztvevői egyszerű, nem különösen szép emberek, mégis a csodának részesei. Georges de La Tour *Bűnbánó Magdolnája* a nyugalom megtestesítője, Francis Bacon ordító pápája egyszerre ünnepélyes, gyönyörű és félelmetes, mint Monet festménye halott feleségéről, amelyben a halál visszavonhatatlansága egyszerre lebilincselő és gyötrelmes. Tracey Emin kiállított ágya saját depressziós időszakának emberszagú, szenvedő, őszinte lenyomata. A költészet napjára egy szavakban nehezen megragadható élmény jut: Rogier van der Weyden Krisztusa a keresztben „minden megnyilvánulásában fenséges. Akkor sem voltak rá szavaim, most sincsenek.” Szép ez a megengedő hangnem, ahogyan a szerző a megindultságról mint a művészi élmény esszenciájáról (nem) tud beszélni. Hasonló élmény fogalmazódik meg Lucio

Fontana olasz festő hasítás-képei kapcsán: egy fehér festmény egyetlen éles hasítással – seb, nyitás az ismeretlen háttérre, amit máskor sosem látunk, de minden kép mögött ott van, mint emberi mulandóságunk. Anish Kapoor *Amikor én áldott állapotban vagyok* című munkája a kötet egyik kedvence, a szerző és az olvasó számára egyaránt. A sima, fehér falfelületen egy domborulatot, gömbölyödést látunk: a nő áldott állapota a művészi alkotás metaforájaként jelenik meg, egyszerűen, mégis meghatóan, felemelően. Kapoor munkája egyben vonatkozatható a kötet címére is: még egy fal között is ott lapul az élet, egy új élet ígérete. A brit-indiai szobrász másik inspiráló munkája a Chicagóban található, óriás *Felhőkapu*, melynek babszem alakú, tükröződő felületén föld és ég egybeolvad, összeölelkezik. A fény és annak miriád játéka visszatérő szereplője a bejegyzéseknek; megtanuljuk pontosan látni, amikor tompa vagy puha, vagy vibrál, vagy kérlelhetetlenül hasít, mint Edward Munch *Napjában*, máskor pedig a transzcendencia hordozójává válik. Anthony McCall fényinstallációi a kivételes találkozások megismételhetetlenségéről, az élet enyészetnek kitett szépségéről gondolkodtatnak el.

Külön bája a kötetnek annak humora. Megtudjuk, hogy Velázquez Margit infánsnőjének hatalmas krinolin szoknyája a *social distancing* kiváló eszköze lenne, amivel az előrejelzések szerint sajnos remekül lehetne tarolni az őszi-téli kollekción is. Nevetünk Hecker Péter magukból kivetkőzött

kokárdás asszonyain, akik szimpatikus fiatalokat vernek, a hidegtálat kínáló, piros-fehér-zöld fürdőruhás férfin a térdig érő Balatonban, a művészettől felzaklatott múzeumlátogatókon, és vigyorgunk Kuszama Jajoi japán pöttyfestőművészek a vietnámi háború megfékezése érdekében Nixonnak tett kacér ajánlatán. Ebben az értelemben is erénye a kötetnek a sokszínűség: nincs beszűkülve egyféle ízlésvilág kereteibe, széles a befogadása, sokfélé tud nyitottsággal figyelni, érteni – és megszerettetni.

Horváth Gizella középiskolai filozófiatanárom volt. Az ő óráján néztünk először Tarkovszkijt, itt gondolkodtunk el először komolyabban azon, hogy mi is az ember, és miatta kölcsönöztem a könyvtárból olyan könyveket, amiket akkor még nem érttem, de a gondolkodás izgalmát elvetették bennem. Jó lett volna művészettörténetet is tőle tanulni. Ez a kötete lelassulni tanít, csendesesen figyelni. Nem utolsósorban pedig azt tanítja, hogy személyesen (és nem online) műzeumba, kiállításra járni kegyelem – és meg is születik bennünk a valós művészetbefogadás iránti éhség, offline, mondhatni hús-vér valójában, amikor a szép nemcsak majdnem igaz. A kötet a tengerrel, a gyönyörű Velencével indít (Paul Klee), és az ember soha nem apadó megismerési vágyát jelképező csillagos éggel zárul (Van Gogh). Megyünk mi még a Tate-be, a Pompidou-ba, az Orsay-ba, a Pradóba, s ne feledjük, Velence gyönyörű, tavasz van, lehet lélegezni.

**Veres Ottilia**



# A KLÍMAKATASZTRÓFA ELŐSZOBÁJÁBAN

## Szécsi Gábor – Tóth I. János (szerk.): *Természet és felelősség. A környezeti etika és nevelés filozófiai alapjai*

■ A környezetfilozófiai érdeklődésű olvasó ezúttal egy olyan szöveggyűjteményt tart a kezében, amely az emberiség elsődlegesen megoldandó problémájával, a küszöbön álló klímaváltozással foglalkozik. A gyűjtemény az Alkalmazott Filozófiai Társaság Környezet–Etika–Nevelés témakörben tervezett, de végül lemondott szekszárdi konferenciája előadásainak tizenhárom szövegét tárja elénk. Az első rész a jelenlegi helyzet több évszázadra visszanyúló előzményeivel és a környezetfilozófia elméleti kérdéseivel foglalkozik, a második, *Környezet, etika, pedagógia* címet viselő rész főként a jövőbeli lehetőségeinkre koncentrálna.

Manapság a szakma egyöntetű véleménye szerint Descartes dualista filozófiája a klímaválság alapja, de Fichte munkásságának eredménye is hasonló irányba vezet. „Az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van” – mondja Fichte. Ebből következik – írja Hankovszky – hogy az énjével nagymértékben azonosított ember csak mindent (így a természetet is) legyőzve válhat önazonosná. De ha az ember a fichtei úton mindent alárendel önmagának, akkor menthetetlenül saját vesztébe rohan. (Hozzá kell tenni, hogy Fichte absztrakt gondolkozása többféle értelmezést tesz lehetővé, és a természet legyőzése nem kell

hogy szükségszerűen egyet jelentsen a természetrombolással.) Ezzel szemben áll Heidegger nézete: „Az ember nem a létező ura. Az ember a létező pásztora.” Eszerint az ember szabadságából következően válik lehetségessé az, hogy saját érdekeinek egyoldalú érvényesítésétől el tudjon tekinteni. Márpedig a klímaváltozást – Karikó Sándor írása szerint – többek között az erdőirtás, a telhetetlen profitérdek piedesztálra állítása, az erőforrások méltatlan kifosztása, a föld szennyezése stb. által az ember idézte elő. „A modern mezőgazdaság a természet ellen intézett támadás” – idéz Karikó Scruton *Zöld filozófia* című könyvéből.

Héraný Ferenc és Tóth I. János *Antropocentrizmus, környezet, kereszténység* című írása visszautasítja a környezetfilozófia azon feltevését, mely szerint a kereszténységre jellemző (de ógörög és modern gyökerekkel is rendelkező) antropocentrizmust kell felelőssé tennünk a természet agóniájáért, sőt, úgy vélik, hogy az „előfeltétele a környezeti válság megoldásának”, mert „a keresztény gondnokságetika a mértéktartásra épül, de mégis antropocentrikus jellegű, ami az emberi kiteljesedésre és öröme építő környezetetika lehetőségét mutatja be”, ami a napjainkban jellemző általános szekularizáció ellenére is érvényes. A tanulmány nem ért

egyét azzal sem, hogy az ember meghatározását le lehetne csupaszítani a biológia szempontjai szerint, mely által az csak egy faj lenne a többi között.

A tavaly elhunyt Roger Scruton brit filozófus szerint a klímaválság azért erősödik, mert az átlagember saját környezetéhez való hozzáállása negatív irányba változott, attól *elidegenedett*. Ha tenni akarunk a környezetért, a természetért, azt otthon kell elkezdenünk – a megoldás az *oikophiliában* keresendő. Érdekes gondolat, hogy azokban az országokban a legrosszabb az ökológiai helyzet, melyekben kommunista rendszer alakult ki, mivel az az *oikophiliával* ellentétes. (A 40 éves diktatúra Magyarországon sem múlt el nyomtalanul.) Tóth I. János *A klímasemleges társadalom elvi kérdései* című tanulmányában a kommunizmust civilizációs katasztrófának titulálja. „Az emberek többsége a nyomor és az élet-hosszig tartó gürcölés tudata miatt idegenedhetnek el otthonuktól, hazájuktól.” Gondolkodásuk opportunistává válik, „a többség számára a pénzszerzés vágya, a szükségletek kielégítése, a túlélés ösztöne erősebb, mint a hazaszeretet érzése”, mint ahogy a többségnek mindig csak a pillanatnyi egyéni érdeke számít. Még akkor is, ha tudja, hogy cselekvései hosszú távon negatív következményeket eredményeznek – írja Lányi Andrást idézve Czirkos Barnabás. A racionális gondolkodást és ítélőképességet így számos tényező befolyásolja; Machiavelli szerint az emberek általában egyenesen rosszindulatúak. A kapitalista berendezkedés *hirdetések – hitel – egyszeri használhatóság* hármas pillérére épülő fogyasztói társadalmá egyébként – melyben a természethez való kötődésü-

ket teljesen elvesztett emberek egydimenziós rabszolgákká váltak (Marcuse) – ökológiai szempontból szintén kártékony életvitelre ösztönöz. Az egész Földön a kielégíthetetlen étvágyú nyugati értékrend kezdett el érvényesülni, melynek „hozománya az egyre növekvő energiaigény, az édesvízkészletek fokozatos kimerülése, a légkör problémái, a szörnyű pazarlás vagy a szennyezés, háttérben pedig a demográfiai helyzet áll” – írja Szabó Tibor.

Horckheimer és Adorno szerint az emberiség „primitívebb fokra zuhant vissza”, mert „a kapitalista-globalista rendszerrel azonosuló tőkés társadalom lényege, hogy a fogyasztókat teljesen magához láncolja [...], a tömegkommunikációs eszközök pedig e rendszer közvetítő csatornái. Szécsi Gábor ezzel kapcsolatban rávilágít, hogy „a média individuumközpontú szemléletének uralkodó értéként való megjelenése arra vezethető vissza, hogy a kereskedelmi érdekeit szem előtt tartó média a felhasználókat fontos személyekként kezeli”. És bár az (embereket a televízióhoz hasonlóan izoláló) internet segítségével könnyen alakulnak ki csoportok, azok „nem valódi közösségek”, mert azokban a „valódi identitás rejtve marad”. A lokális közösségek ugyanakkor a globális tudat hatása alatt állnak, így kialakul a *globalitás* (Meyerowitz). Az információáramlás felgyorsulása által szempillantás alatt érdekközösségek alakulhatnak ki (melyek akár a Fehér Ház sámánok általi ostromához vezethetnek). Szécsi meglátása szerint helyzetünkben az univerzalizmus megoldást kínálhat, mely a korszerű oktatással és a kommunikációs technológiák alkalmazásával orvosolni képes a környezet-

rombolást. Márpedig minden rendelkezésre álló eszközt igénybe kell vennünk, mert „egyáltalán nem biztos, hogy marad még harminc évünk” (Latouche).

Rácz Lajos *A természet lázadás*a című írása a globális felmelegedés civilizációs következményeire keresi a választ korábbi éghajlatváltozások kapcsán kialakult jelenségeket alapul véve: az elmúlt évszázadokban több alkalommal is megfigyelhető klímaromlás felgyorsította a társadalmi átalakulást.

Tóth I. János a globális klímaváltozás döntő okaként a fosszilis tüzelőanyagok elégetését nevezi meg, ezért a felmelegedés ellen folytatott küzdelem legfontosabb tényezőjének a természetes szénnyelők (pl. erdők) erősítését tartja, mely nélkül az olvadás exponenciális arányban folytatódik. Az energiatermelésben az atomenergia mellett tör lándzsát, melyet a repüléshez hasonlít, ami biztonságosabb, de az átlagemberek mégis veszélyesebbnek érzik, mint az autót. Szerinte az ökológiai lábnyom, a karbonlábnyom és a termékenység arányszám redukálása az egyetlen járható út a káros folyamatok lassítása érdekében, a redukció mértékét viszont szerinte az adott országban uralkodó viszonyokhoz kell igazítani.

Molnár Blanka Dewey nevelésfilozófiájának aktualitására hívja fel a figyelmet. Az amerikai filozófus szerint „a nevelésnek alkalmazkodó- és cselekvőképessé kell tennie a gyermeket a változó társadalomban, a társadalmi fejlődés érdekében. Alkalmasnak arra, hogy felelősen hozzanak döntéseket és cselekedjenek a környezet épsége, a gazdasági életképesség, az igazságos társadalom, valamint a jelen és a jövő generáció érdekében, helyi

és globális léptékben egyaránt”. Ezzel szemben David Orr azt állítja, hogy jelenleg az iskolai nevelés arra készít fel bennünket, hogy a Föld minél hatékonyabb kizsákmányolóivá váljunk. Ehelyett „új értékekre, etikára, élet- és magatartásformákra van szükségünk”.

Bertók Rózsa a *prudens* viselkedésről és a közjavakra (levegő, közterek, parkok használata, egészség stb.) való jogról ír, melyből senkit nem lehet kihagyni. A 2020-as nemzeti alaptantervet vizsgáló Füz Nóra és Fűzné Koszó Mária a környezettudatosság fejlesztésének jelentőségére hívja fel a figyelmet. Véleményük szerint az oktatásban „túlzott hangsúlyt kap az analitikus ismeretek fejlesztése, amelyet ritkán követ a szintézis, így a 12 éves oktatás végére a legtöbb fiatalban nem alakul ki egy egységes (holisztikus) világnézet”, a társadalomra jellemző, mélyebb gyökerű etikai problémák pedig különben is megoldhatatlanok a tudományostechnikai képzettség által.

Márfai Molnár László *Természetesztétika és természetetika között* című tanulmányában a történelem különböző periódusainak természetszemléletét tárgyalja. Érdekes a távol-keleti kultúrák természetesztétikájának távoli korokból eredő folytonossága, míg Európa a természeti szépséget csak a romantika idején fedezte fel, a visszafordíthatatlan természetrombolási tevékenysége viszont az ókorig nyúlik vissza (pl. a Mediterráneum jellegzetes kopasz hegyei a hajóépítéshez használt fák tömeges kivágása nyomán alakultak ki). Az írás kiemeli Vattimo eredményeinek jelentőségét, és nemzetközi szintű paradigmaváltást, kollektív felfogásunk átkeretezésének szükségességét sürgeti, illetve a konstruktív

társadalmi víziók fontossága mellett érvel, hogy végre meghallhassuk a természet szavát.

Ha pillanatnyilag nem is a globális felmelegedés megállítása tűnik a legsürgetőbb feladatunknak, a témakör tárgyalásával nem várhatunk a Covid19-pandémia megszűnéséig, már csak azért sem, mert a világvárványok megjelenése szorosan összefügg a klímaválsággal. A kötet megjelenése kellemes, de

ami ennél fontosabb, hogy a jövőnket alapvetően meghatározó témában felmerülő kérdésekre kínál megoldást közérthető formában. Meggyőződésünk, hogy a környezettudatos viselkedés elterjedése nélkül az ember fennmaradása a Földön veszélybe kerül, ezért a *Természet és felelősség* elolvasását mindenkinek ajánljuk.

Sípos László

## NAGYSZEBEN ÉS POLGÁRAI A 16. SZÁZADBAN

Mária Pakucs-Willcocks: *Sibiul veacului al XVI-lea. Rânduirea unui oraș transilvănean*  
[A 16. századi Nagyszében. Egy erdélyi város rendje]

■ Pakucs-Willcocks Mária kézen fogja és végigvezeti az olvasót Nagyszébenben, két korszak határán, a középkor végén, valamint a kora újkor elején, a kora újkor hajnalára, annak első évtizedeire összpontosítva, amelynek köszönhetően megismerhetők egy erdélyi szász város politikai, társadalmi és vallási életének főbb aspektusai. Művében fény derül arra, hogy mit jelentett egy gazdag és egyben biztonságos településhez tartozni, és milyen történésekkel, jelenségekkel szembesültek e város lakói a 16. század során.

A szerző a bukaresti Nicolae Iorga Történeti Intézet kutatója, kutatási területéhez tartozik a kora újkor társadalom-, gazdaság- és várostörténet. Könyve, a bevezetőt követően öt nagyobb és több alfejezetre tagolódik, majd ezeket végszó,

mellékletek, forrásjegyzék, szakirodalom és az illusztrációk jegyzéke követi. A román nyelvű várostörténeti kiadványnak köszönhetően fény derül arra, hogy miképpen működött egy városi közösség öt-száz évvel ezelőtt, mindemellett egyéni és kollektív sorsokat fed fel, amelyekre írott és íratlan szabályok gyakoroltak hatást.

Pakucs-Willcocks a téma historiográfiája tárgyalásának nagy teret szentel, figyelembe veszi mindazokat a kutatásokat, kiadványokat, amelyek párhuzamba hozhatók saját eredményeivel. A könyv számottevően hat évtizedre koncentrál, az 1540–1600 közötti időszakra helyezi a hangsúlyt, amely meg egyezik Haller Péter és Albert Huet tevékenységének éveivel. A kötet levéltári, latin és német nyelvű források aprólékos és alapos feldolgo-

zásának köszönhetően született meg, a források igen széles körű tárházának (számadaskönyvek, jogi és céhes iratok, valamint egyházi és városi statútumok) adataira építve.

Az első fejezet a politikai renddel foglalkozik, amelyben elsősorban a város kezdeti időszakára világít rá, egészen a 12. századig visszatekintve, amikor a szászok hospesekként Erdélybe érkeztek. Egy szerény, faházakból álló középkori település történetének részletei ismerhetők meg egészen a felvirágzást hozó 1500-as évekig. Szeben a 16. század során már két minőségben tűnik fel, egyrészt Szebenszék központja volt, másrészt az erdélyi szászok legjelentősebb döntéshozó és bíraskodási fóruma, a Szász Universitas is itt működött. Tudni kell, hogy Nagyszeben vezetősége az egész szász közösséget képviselte az erdélyi fejedelemmel és a másik két, az erdélyi magyar nemes és a székely nemzettel fenntartott kapcsolatokban. Fény derül arra, hogy kik képviselték a város hierarchikus politikai rendszerét, amelyben a polgármester, a királybíró, a székbíró, a városgazda, a városi tanács, a jegyző és a centumvirek kaptak kiemelkedő szerepet. A szerző a hivatalok, fontosabb kifejezések német megfelelőit mindvégig feltünteti. Szintén e fejezetben kap képet az olvasó arról, hogy milyen előfeltételei voltak a polgárjog elnyerésének. Ahhoz, hogy valakiből *Stadtman*n, azaz városi polgár válhasson, akárcsak más európai városokban, a település falain belül ingatlant kellett a tulajdonolnia, ami után adót fizetett. A részletekbe menő fejezet rávilágít arra is, hogy a fertályok felmérése és összehasonlítása alapján mennyibe került Nagyszebenben egy lakóház, hol

lakott a módosabb és hol a szűkölködőbb réteg.

Pakucs-Willcocks Mária betekintést nyújt a tehetős városiakok szűk körébe is. Ritkaságnak említeném Albert Huet hatalmas vagyónát. Egy hagyatéki leltárból kiderült, hogy javainak listája 35 oldalt tett ki, amelyhez hozzátartozott egy tetemes pénzüsszeg, három szebeni ház, legelők, kertek, gyöngyök, láncok és harminc aranygyűrű! Szintén a város jelentős polgárának számított Haller Péter, aki Budáról érkezett, hogy családi vállalkozását tovább bővítse Erdélyben. Karrierje gyorsan ívelt felfele, rövidesen a szebeni politikai élet résztvevőjévé vált, polgármester, szász királybíró, majd kincstárnok lett. Fontos kiemelni, hogy a városi elit többi tagjához hasonlóan távolsági kereskedelemmel foglalkozott, különféle keleti árukat és fűszereket forgalmazott. A könyv megannyi, a nem szakemberek számára különösképpen hasznos értelmező részt tartalmaz. Többek között rámutat ezeknek az árucikkeknek az exkluzivitására, amelyeknek egykori értékét manapság nehéz felbecsülni, hiszen, ahogy a szerző is írja, napjainkban bármelyik kisboltban könnyen beszerezhetők.

A második fejezet a jó rendszert, megfelelő kormányzást, irányítást, vagyis az úgynevezett *Gute Policey* fogalmát tárgyalja, amelyben a humanizmus hatását kell látni. Szebenben a hatóságok feladatuknak tekintették, hogy a polgárokat a közösség igényei szerint korában tartsák. Nem csupán a nagyszzebeni politikai vezetés érezte kötelességének, hogy a közjót szolgálja, Európa-szerte vezettek be szabályokat erre vonatkozóan fényűzés, prostitúció, koldulás ellen. Fogalmat alkothatunk arról, hogy a 16.

századi szász „főváros” lakói zárt közösséget alkottak, ez pedig egyrészt abban merült ki, hogy akadályozták a házvásárlást azok számára, akik nem a szász nemzethez tartoztak, tiltották a vegyes házasságokat, céheikbe nem vettek fel magyar ajkú tagot, továbbá a spanyoloknak, franciáknak és szerbeknek tiltották a letelepedést. Minden jel arra utal, hogy szigorú feltételekhez kötötték a közösségükhöz való tartozást, ezáltal pedig a kívüllélőknek nem volt esélye a beépüléshez, az asszimilálódáshoz, hiszen becsületos hivatás nélkül nem tudták állni a sarat, nem boldogultak, és nem is válhattak polgárrá.

A könyvnek szintén e részében kerülnek elemzésre a 16. században élő szebeniek elvei, amelyek a mai emberek számára is példaértékűnek bizonyulnak. Országos vásár során a városlakók számára kötelező volt a házuk előtti területen tisztaságot tartani, a földet téglákkal vagy gerendákkal lefedni, a kellemetlen szagokra megoldást kellett találniuk, a szemetet össze kellett szedniük, aki pedig kétszeres felszólításra sem tette a dolgát, arra pénzbírságot szabtak ki. A szerző a vizsgált század alacsony bűnözési rátájára mutat rá, amelynek hátterében nem feltétlenül a példás életek álltak, hanem elhallgatott esetek. Ez pedig arra enged következtetni, hogy a polgárok baj esetén a hatóságok helyett inkább a rokonsághoz fordul(hat)tak segítségért. Pakucs-Willcocks Mária arra gyanakszik, hogy a város kizárta az emlékezetéből a negatív, elfogadhatatlan eseteket, amelyek esetleg rossz fényt vethettek volna morális szempontból a közösségre. Egyszerű oka lehet annak, hogy írásban nem akartak a büntettekről megemlékezni: amit nem tartottak méltónak közösségükhöz, arról nem tettek említést. Erre utalhat az is, hogy az aranyművesek céhének jegyzőkönyvéből hiányzik egy oldal, amely egyszerűen az elkallódásnak is betudható, ugyanakkor valamilyen elítélendő cselekedetre is utalhat. Világossá válik az is, hogy a kora újkori embert a fizikai és a szociális határok határozták meg, amelyek miatt gyakran adódtak konfrontációk. Ezeknek az elsimításában a magisztrátus vállalt szerepet, ezáltal is betöltve a felelőségteljes hatóság funkcióját. A fejezet során szó esik a városban egykoron még álló, fegyelmet és rendet sugalló jelképekről, a Roland-szoborról, a pellengérről, illetve a boldok ketrecéről, amelyeket a morális törvények ellen szegülők nyilvános megengedéseként vettek igénybe.

A harmadik fejezet a város azon időszakába repíti vissza az olvasót, amikor a település rendje felborult. Ez lehetett egy lázadás, amely gyilkossággal és tűzvészsel járt, ugyanakkor olyan örömteli pillanatok, ünnepek, mulatságok is, amelyeknek köszönhetően a szebeni szászok megtapasztalhatták a szürke hétköznapokból való kiszakadást. Példának okáért 1579-ben Báthory István (1553–1586) sikerét ünnepelték, amikor az erdélyi fejedelemnek és lengyel királynak sikerült elfoglalnia egy litván várat. Az ünneplésbe a város minden rétegét bevonták, a szerző a résztvevők gazdag listáját tárja eléink. Albert Huet a város hivatalnokait lakomára invitálta háza elé, amely a vigadalom mellett a politikus reprezentációját is szolgálta. Asztalukat fiatalok vették körül, akik dulakodásba kezdtek a királybíró pénzszórása folytán. Hatalmas hordóból kínálták a bort, táncoltak, furulya-

és trombitaszó zengett, sőt ágyúk dördültek el, aminek következtében, házak ablakai törtek be, tetőcserepek estek le. Ezáltal nem mindenki tudta átérezni a jó hangulatot, hiszen egyeseknek az ünneplés kárt tett az ingatlanában, amit viszont a későbbiekben közpénzből térítettek meg. Ezek az események olykor áldozatot is követeltek. Egész Európa városi közösségeiben sor került hasonló ünnepekre, amelyek részben a hivatalnokok és a céhtagok népszerűségét szolgálták. A történeész külön fejezetet szentel Albert Huet személyiségének – akinek a tiszteletére a város aranyérmét is vert, a királybíró monogramjával –, amiben példamutató éneke kerül fókuszba. Ezekkel az emelkedett hangulatban zajló alkalmakkal ellentétben megesett, hogy a városlakók erőszakos magatartást tanúsítottak nemcsak egymással, hanem akár a hatóságokkal szemben is. 1556-ban a centumvirok Johann Roth királybíró ellen lázadtak fel, akit kegyetlenül meggyilkoltak, de nemtetszésüket kívánták kifejezni Johann Lulay királybíróval szemben is, aki ráadásul nem volt szebeni születésű. A nem kívánt személy eltávolításával járó felfordulás után a magisztrátus gondoskodott a rend helyreállításáról, amihez hozzátartozott a tettesek megbüntetése is.

A könyv negyedik fejezete a megfelelő módon vezetett közösségekre és a morális értékrendre helyezi a hangsúlyt. A szerző megemlíti, hogy a szászok egyfajta „zsigerből eredő” önfegyelemmel rendelkeztek, amit nem a hatósági rendelkezések váltottak ki. A szebeni tanács által kibocsátott törvények, szabályok egy ideális város képét erősítették, a helyes kormányzás ideológiáját körvonalalták, amely-

nek a polgárok a haszonélvezői voltak. A magisztrátus kötelességének érezte, hogy közös értékeken alapuló közösséget hozzon létre, a közjó biztosításával, sőt hatáskörén túllépve, más testületek és intézmények szerepkörét – egyház, céhek, szomszédságok – is átvéve, utat és példát mutasson lakóinak. A városban elburjánzottak a protestáns tanok, amelyek jelentős hatást gyakoroltak a városi életvitelre, ezeknek következtében pedig a lakók elvetették a pompát, a féltelen mulatozást, az ételpazarlást, az éjszakai sétát, a gyertyaoltás utáni szórakozást, a gondatlanságból okozott tüzeseteket. A könyv sorra veszi a megtörtént kihágásokat, és ezek mindegyikére konkrét esetet hoz fel példaként. Ugyanakkor nem számított elfogadottnak a házasságon kívüli viszony, a frigy előtti aktus sem. A kocsmák állandó problémát jelentettek, ahol az italozás és a játék hevében botrányok alakultak ki. A szerző rámutatott arra, hogy a kiadott rendeletek egy félelmeikkel és aggodalmakkal teli világot tükröznek, amelyben a gondokat megszegyenítéssel és büntetésekkel igyekeztek elkerülni, orvosolni. A már említett szomszédságok a város mikroközösségeinek számítottak, amelyekben a társadalmi kontroll hatékonyan, ugyanakkor szigorúan működött. Minden egyes városlakó egy szomszédsághoz tartozott, amelyben a tagok felelősséget vállaltak egymás biztonságáért, környezetük és a kutak tisztaságáért. Betegségek, elhalálozások során segítettek egymást, éjszaka felváltva őrseget alkottak. Az összetartás, az együttműködés és a morális értékek szem előtt tartása jellemezte őket. Aki ez alól kibúvót keresett, azt ki-rekesztették.

Az ötödik fejezet szintén a fegyelmet helyezi görcső alá, ez alkalommal egyházi szempontból. Részletes leírást kapunk arról, hogy a várostól elválaszthatatlan reformáció miképpen nyert teret Nagyszébenben, elsősorban könyvek formájában, de szóbelileg is terjedt, kereskedők és peregrinus diákok révén. A hitújítás az erdélyi szászok identitásának kiteljesedéséhez is hozzájárult. A könyv adatokkal szolgál arra vonatkozóan, hogy a plébánosok élete akkor számított példamutatónak, ha szerényen öltöztek, ha távol tartották magukat a botrányoktól, a csúfoló-dástól, a fényűzéstől, sőt gyűrűt sem volt szabad viselniük. A reformációnak köszönhetően a városi iskola is megújult, Haller Péter ösztöndíjakat hozott létre a diákok számára, könyveket adományozott. A diákok és a tanárok viselkedését keretek közé szorították, az itt tanuló diákok nem beszélhettek csak latinul és görögül, este kilenc óra után pedig nem hagyhatták el az épületet. A fejezet arról is beszámol, hogy miképpen vélekedtek a házasságról. A frigyek elsősorban családok között megkötött gazdasági szerződésnek számítottak. A város csakis az Isten színe előtt megkötött egybekeléseket ismerte el, egy háztartás csak abban az esetben számított tisztának és kereszténynek, ha mindkét fél ismerte a katekizmust, templomban keltek egybe, ugyanakkor mindez a szülők beleegyezésével történt, és a ceremónia előtt nem létesítettek szexuális kapcsolatot. E morális elvekkel szemben álló esetek mutatják, hogy nem minden házasság működött problémamentesen. A szerző két válás történetét ismerteti, 1536-ból és 1590-ből, mindkettő házasságtörés miatt következett be.

A leírtak tükrében a 16. század egy változásokkal teli időszakot hozott el Szeben életében, amelyben a politikai és vallási struktúrák a középkori jelleget elhagyva kezdtek modernné válni. A kötet peres iratok, tanúvallomások, számadáskönyvek, statútumok, valamint többek között különböző jegyzőkönyvek alapján igyekeznek rámutatni a szebeni hatóságok elhivatottságára, a morális fegyelmezés, a kormányzás és a városlakók edukálását illetően. Az említett források mindegyike egy ideális, szász, lutheránus város törekvéseit tükrözik, annak ellenére, hogy természetesen a politikai és egyházi hatóságok erőfeszítései olykor hasztalannak bizonyultak, hiszen a szebenieknek sem sikerült teljes mértékben példaértékű életet élniük. Mindezek ellenére a lakosság nagy része a közösség harmóniájára, becsületességére és a város felvirágoztatására törekedett. Az izgalmas esettanulmányokkal teleszótt könyv rávilágít arra is, hogy egy hasonlóan fejlett városhoz tartozni szigorúan meghatározott kötelezettségeket feltételezett, adófizetést, éjjeli őrszolgálatot, vasárnapi istentiszteleten való részvételt, illetve a szomszédság tagjaival való jó együttműködést. A szerző többször állítja párhuzamba a várost egyéb német ajkúak által lakott kül- és belföldi településekkel, az eseteket olykor több perspektívából megvilágítva. Pakucs-Willcocks Mária eredményesen tett kísérletet arra, hogy bebizonyítsa: a kora újkori Szebennek sikerült az európai mentalitás- és politikai irányzatokkal azonosulnia és lépést tartania. Az olvasmányos, illusztrációkkal és fényképekkel színesített kötet főleg társadalom- és művelődéstörténeti szempontból közelíti meg a 16. századi



Szebent, amelynek szimbólumokra és rendkívüli értékekre épülő világát közel hozza az olvasóhoz.

A szerző korábbi, Nagyszebenben foglalkozó tanulmányai, valamint könyve kisebb témákat érintve foglalkozott a város múltjával, egészen konkrétan a kereskedelemmel, a görög és az Oszmán Biroda-

lomból származó kereskedőkkel, Szeben szomszédságaival, valamint ünnepeivel. Korábbi munkáihoz viszonyítva ez utóbbi kötete szélesebb kitekintésben vizsgálja az erdélyi szász város múltjának egy szegmensét.

**Kis Cynthia**

## DOKUMENTUMKÖTET A KÁROLYI-KORMÁNY NEMZETISÉGI MINISZTERIUMÁNAK IRATAIBÓL

**L. Balogh Béni: *Erdélyből jelentik. A Károlyi-kormány nemzetiségi minisztériumának válogatott iratai. 1918. november 3.–1919. január 29.***

■ Mivel az első világháború lezárása és az azt követő, a magyar nemzet számára tragikus események százéves évfordulója járt le nemrég, ennek megfelelően számos írás jelent meg a magyar könyvpiacra is ezekben a témákban. Nemeszser egy-egy felvetés hatása túllépte a szakmai köröket, és közéleti vitákat is generált, gondolkodok itt például a szabadjóműves páholyok szerepéről vagy a Károlyi-szobor ideális helyéről szóló vitákra. Ilyen körülmények között a szakember számára kétféle kihívás kínálkozik: az első, hogy a már meglévő, megjelentetett munkák alapján átfogó, hasznos szintézist írjon, melyben a már kialakult attitűdöket árnyalja, pontosítja. A másik irány megpróbálni a nagy mennyiségű, már a köztudatban meghonosodott információk mellé újat hozni, olyan dokumentumok

feltárásával, melyek ismertek lehetnének korábbról is ugyan, de a gyakorlatban mégis újszerűen hatnak, új gondolatokat hozhatnak be a köztudatba. L. Balogh Béni e kötete a második kihívást igyekszik elsősorban teljesíteni.

A szerző jó ismerője az erdélyi magyarság 20. századi történetének, több könyve is megjelent e vonatkozásban. Főleg az olyan meghatározó témák érdeklék, mint a bécsi döntés háttere és a dél-erdélyi magyarság sorsa a második világháború éveiben vagy az első világháborút követő impériumváltás és a román–magyar határ kijelölésének kérdése. Ez utóbbi témában nemrégiben közölt tanulmányt a *Korunk*-ban is. Mint a budapesti Nemzeti Levéltár munkatársa, első kézből férhet hozzá értékes dokumentumgyűjteményekhez, és kutatóként ezt a lehetőséget – erről tanúskodnak

írásai – ki is használja. Ennek a lehetőségnek gyümölcse ez a kötet is.

Minőségi dokumentumkötetet két módon is lehet szerkeszteni (kevésbé jót pedig több módon is). Az egyik módja ennek az alaposan megírt bevezető tanulmányban rejlik, ami önmagába véve is az adott könyv esszenciáját alkotja, a tanulmány végkövetkeztetései pedig a kötet fő mondanivalóját képezik. Ezt egészítik ki a dokumentumok, még ha tartalmukat tekintve egyesek közülük egymásnak ellentmondóak is. A másik módszer, amikor a bevezető tanulmány mindössze csak felvezető kíván lenni, és a szerző-szerkesztő a dokumentumokat „hagyja beszélni”, ezek szövegéből áll össze a végső kép. Ebben az esetben is lehet a bevezető tanulmány kidolgozott és kritikai szellemben megírt, ugyanakkor a dokumentumok koherenciája az elsődleges, mivel ezek összessége mondja el a történetet. Jelen kötet inkább a második típusba illeszkedik. Azzal együtt, hogy a bevezető tanulmány is kiváló, helyét önmagában is megálló munka.

*Az Impériumváltás Erdélyben és a Károlyi-kormány nemzetiségi minisztériuma 1918–1919-ben* című fejezet valószínűleg – komplexitását és az információk pontosságát tekintve valószínűleg több év – ha nem évtized – kutatómunkájának szintézise. A fejezet alegységei egy-egy eseményre koncentrálnak, elrendezésük időbeli, kronologikus sorrendben történik. Lehet, hogy egyes elemeket érdemes lett volna bővebben kifejteni – így például Zilah románok által történő megszállása igencsak tanulságos –, vagy talán Mangra Vazul (Vasile) és Moldován Gergely (Grigore) szerepe is megért volna pár szót, de így is nagyon komplex és közérthető

szövegről van szó. Azok a nem szakmabeliek is, akik el szeretnének igazodni az átmeneti időszak eseményeinek zűrzavarában, időben és térben képesek lesznek megérteni és elhelyezni ezeket, amennyiben elolvassák L. Balogh Béni jól dokumentált szintézisét. A szerző jól ismeri a magyarországi szakirodalmat – az is beszédes per sze, hogy mely szerzőket nem idéz. Ezenkívül ismeri a román szakirodalmat, legalábbis azt a részét, amit érdemes megemlíteni, mint például Lucian Boia témába vágó könyvét. Túl az információs értéken, formai szempontból érdeme a tanulmánynak az is, hogy harmóniában van az ismertetett dokumentumokkal, mivel szinte lépésről lépésre mutatja be nagyrészt ugyanazt az eseménysort. Annyi csak a különbség, hogy a dokumentumok nyelvezete magáért beszél, illusztrálva a kor szellemét, amiben keletkeztek, míg a tanulmány kimondottan tárgyilagosságra törekszik. Ennek megfelelően következtetései is óvatosak. Utolsó mondatát – „A megszállt területeken megkezdődött a magyar közigazgatás felszámolása és az új struktúra kiépítése” – a második részt alkotó dokumentumok hivatottak alátámasztani.

A szorosabb értelemben vett dokumentumgyűjtemény 200 oldalra rúg, és 85 különböző hivatalos irat átiratát tartalmazza. Az első a sorban 1918. november 3-ára, a legutolsó pedig 1919. január 29-ére keltezett. A két időpont közötti eseménysort ábrázolják a dokumentumok, megalkotóik percepciójában. A válogatáson látszik, hogy a szerző igyekezett több szemszögből is megvilágítani az eseményeket, melyek végkifejlete ugyanakkor megkérdőjelezhetetlen. Megtalálhatóak

köztük ugyanúgy Erdélyi János (Ioan) tiltakozásai, amelyek román álláspontot képviselnek, mint a közigazgatási szervek hivatalos és bizalmas helyzetjelentései, valamint az olyan, az első vonalban tevékenykedő, elhivatott közéleti személyiségek által megfogalmazott jelentések, mint Janovics Jenő vagy Maderspach Viktor. A dokumentumok mozaikszerű, színes, változatos, ugyanakkor tisztán kirajzolódó képet nyújtanak a magyar impérium fokozatos visszaszorulásáról, mely helyébe lépésenként, fokozatosan, de átgondolt módon és biztosan nyomult be a román államhatalom.

Ez utóbbi két úton zajlott: az egyik a Nagyszébenben székelő Román Nemzeti Tanács tevékenysége, a másik pedig a román hadsereg fokozott előrenyomulása. Arra vonatkozóan, hogy a kettő mennyire állt összhangban egymással, és legfőképpen mennyire volt tudatosan összehangolt, e kötet dokumentumaiból nem kapunk választ, de az események rekonstrukciójához ez nem is szükséges, ezt ugyanis megtette már több román szerző is. Ugyanakkor ez azt is illusztrálja, mennyire gyenge volt ez idő tájt a magyar hírszerzés, valamint a központi döntéshozatal, amelyet sorozatosan megelőztek az események. A Román Nemzeti Tanács, azzal együtt, hogy vezetői nem igazán rendelkeztek különösebb diplomáciai tapasztalattal, relatíve ügyesen manipulálták a magyar helyi és központi szerveket, képviselték közösségüket Bukarestben és nemzetközi téren is – gondoljunk itt Alexandru Vaida-Voevod párizsi követjárására –, és sikerült sok mindent megmenteni a Bukaresttel folytatott tárgyalások során, jóllehet ezek egy része is elveszett az

egyesítést követően. Amikor szükséges volt, nagyon hajlékonyak tudtak lenni, és azt kommunikálták a magyar szervek felé, amit utóbbiak hallani szerettek volna: így például egy kormánybiztossal (valószínűsíthetően Grandpierre Emillel) folytatott beszélgetése során Emil Hațieganu 1918. december 7-én (vagy azelőtt) kijelentette, „hogy a gyulafehérvári román nemzeti gyűlés kizárólag elvi határozatokat hozott. Közigazgatást ez idő szerint nincs szándékukban átvenni.” (184.) Ez viszont nem enyhíti a magyar veszteségek fájdalmát. Azt kielemezni, hogy miért is volt ez így, túlmutat e könyvön, de ennek különben is jelentős szakirodalma van már, Károlyi-kormány pro és kontra.

A kötet legnagyobb erényei közé tartozik az alapos forráskritika; a különböző felhasznált dokumentumokat egyenként is alaposan átfésülte a szerző, ellenőrizve a bennük foglalt állításokat. Ott, ahol pontosítani vagy cáfolni volt kénytelen, ezt magyarázó lábjegyzetek segítségével tette. Tartalmi szempontból fontos, hogy több szempontot is igyekszik érzékeltetni, több szemszögből is igyekszik megvilágítani az eseményeket. Szemben a román szakirodalom eposzi kellékekkel operáló narratívájával, mely igyekszik egyfajta spontán és kollektív, harmonikus egyetértésként ábrázolni azt a folyamatot, ami több száz éves küzdelem elkerülhetetlen betetőzése volt, a jelentésekből jól látszik az, amit józan ésszel egyébként is sejteni lehet: egyáltalán nem volt minden álláspont egybehangzó és egybevigó, még a román közösségen belül sem, különösen a szociáldemokraták képviseltek a nem feltétlenül Bukarestnek ideális álláspontot, de

más törésvonalak is kialakultak. Egy harmadik jó pontja a könyvnek, hogy nem próbálja meg elhallgatni a negatívumokat sem: szó esik jogsértésekről, fosztogatásokról, jogtalan letartóztatásokról, melyeket ugyan mindkét fél követett el, de az arányok – főleg utólag nézve – egyáltalán nem kiegyensúlyozottak. És végül pedig azt is érdemes megemlíteni, hogy új kutatási, tényfeltárási tevékenységek előtt is megnyitja az utat. Ennek kapcsán csak egyet említenék meg, a román hatóságok által elhurcolt Tompa István kőhalmi főszolgabíró esetét, akinek sorsa a mai napig rejtély – legalábbis e sorok írója sem tud ró-

la többet, mint az itt ismertetett kötet szerkesztője.

Végszóként érdemes még kiemelni a könyv mikrohistóriával is kacérkodó jellegét, mert ugyan nem az egyének sorsa benne az elsődleges, hanem a politikatörténeti helyzet bemutatása, de a közösségeket érintő, meghatározó folyamatok mellett ezek kapcsán is felvilágnak adatok, információk, melyek tükrében az egyéni helyzetekre is lehet reflektálni. Jobban mondva arra, hogy milyen lehetőségek és kényszerpályák létezhetnek az egyéni sors számára a zavaros időkben.

**Lakatos Artur**



## ABSTRACTS

**Gábor Boros**

■ ***Contrasts for Philosophers' Quartet: Dilthey, Husserl, Heidegger – interpreted by Georg Misch***

Keywords: *correspondences Dilthey-Husserl, Husserl-Misch, Misch-Heidegger, phenomenology, philosophy of life, hermeneutical logic, background to the early Heidegger and the mature Husserl*

One of the most intriguing constellations in the German philosophy of the first part of the 20<sup>th</sup> century is the relation between Dilthey, Husserl, Heidegger, and Georg Misch. Misch began his career as Dilthey's pupil and an influential professor in Göttingen, staying in contact with the today much better-known thinkers in various ways. Due to the Nazi regime, his philosophical activity was confined to the years before 1933, afterwards he elaborated on and published the volumes of his monumental *History of Autobiography*. His philosophical work is interesting today mostly for the profound way of his struggling with the principles of the innovative philosophies of Husserl and Heidegger, with no chance to work out his own philosophy, being and remaining too much in the shadow of Dilthey. In my paper I follow the development of their relationship from the 1911 correspondence between Dilthey and Husserl until that between Misch and Husserl, viz. Heidegger, after the publication of Misch's *Lebensphilosophie und Phänomenologie*.

**Tamás Demeter**

■ ***“Streit um die Wissenssoziologie” in Hungary***

Keywords: *debate, Hungarian culture, sociology of knowledge, Karl Mannheim, Mihály Babits*

The essay explores the potential contributors and positions in a “*Streit um die Wissenssoziologie*” that could have taken place in Hungary. Mannheim's sociology of knowledge was surrounded by heated controversies in Germany, and it seems that a similarly fruitful and insightful debate could have arisen in Hungary too between the two world wars. Although the debate has never taken place, it is possible to construct its prospects and potentials from the otherwise advocated positions on the Hungarian scene. The positions discussed here include “*geistesgeschichtlich*” approaches represented by Lajos Fülep, Gyula Kornis, Gyula Szekfű and Tivadar Theinemann. The paper also dwells on the contributions of Mihály Babits and István Hajnal.

**Ferenc Hörcher**

■ ***Dialogue and Debate in Western Philosophy***

Keywords: *dialogue, debate, Socrates, Plato, polis, medieval university, Italian city state, history of philosophy, culture war*

This paper offers an overview of the way the literary genres of dialogue and debate see the history of Western philosophy through. It starts out from Plato's astonishing use of the dialogue form to recall the teachings of his master, Socrates, without ever relating it to his own way of thinking. Plato's de-

bate with poets, rhetors and sophists is the other pillar of the narrative, showing that, from its starting moment, Western philosophy relied on this more agonistic form of human communication as well. It relates the two genres to the form of political discussion in the Athenian agora, claiming that the nature of philosophical thought is just as controversial structurally as the Athenian innovation of democracy. Further examples will be scholastic philosophy in the medieval university and humanistic rhetoric in the Renaissance Italian city-states. The final section of the paper recalls the reflexive nature of philosophy as one of the reasons for the dialogic relationship between its authors and the need to distinguish between agonistic debate and culture war.

**András Láncki**

■ ***On the Nature of Philosophical Debates: The Strauss-Kojève Controversy on Tyranny and Philosophy***

Keywords: *debate, tyranny, plight of philosophy, quarrel between ancients and moderns, Leo Strauss and Alexandre Kojève, hidden dialogue, historicism, modern relativism, ancient wisdom*

There are a number of writings dedicated to the analysis of the controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève on tyranny and the aim of philosophy. This essay makes an attempt to focus not so much on the contents of their particular debate, but on the character of their exchange. The gist of the argument is that philosophy as such is based on various forms of debates including hidden dialogues, discussions or exchanges of ideas. Methodologi-

cally the Strauss-Kojève debate is a blueprint for the quarrel between ancients and moderns in the 20<sup>th</sup> century. One has to take a side of either historicism or the classical view of politics and the nature of philosophy on the whole.

**Tamás Pavlovits**

■ ***Debate around the Infinite***

Keywords: *philosophy, infinite, Descartes, Leibniz and Malebranche*  
In the 17<sup>th</sup> century the most lively philosophical debate concerned the origin of ideas in the mind. In this study we analyze this debate in a specific aspect, in the context of the origin of the idea of infinity. We present the opposing arguments. The empiricists claim that the idea of infinity is formed in the mind from quantities finite by their increase. Descartes, Leibniz and Malebranche claim, on the other hand, that the mind possesses the idea of infinity originally and say that this idea, as it is in the mind, cannot be formed from finite ideas.

**Dániel Schmal**

■ ***Mendacity, Duplicity and Ambiguity in the Early Modern Age: Some Remarks on the Methodology of the History of Philosophy***

Keywords: *dissimulation, mental reservation, ambiguity, equivocity, Henry Garnet, William Shakespeare, Macbeth, gunpowder plot*

The article addresses two different but interrelated questions as to the methodology of the history of philosophy after the end of the great narratives. The first concerns the criteria by which historical debates can be identified as “philosophical”. The second deals with a particular debate at the beginning of modern times on the use of

certain techniques of dissimulation: mental reservation and ambiguity. The idea is that by exploring this particular debate, one can gain important insights into the nature of philosophical debates in general. To this end, we describe the background of this controversy, observe the different philosophical justifications behind the techniques proposed, and explain the moral and political consequences of the positions. The conclusion is that no clear definition can be applied to philosophical problems as philosophical ones. The more rigorously we enforce a priori criteria, the less the real issues can be understood. That said, the lesson is not that the philosophical approach must be abandoned, but that a kind of “double vision” is to be applied to the problems under study. What it means is to keep in mind the criteria of philosophical reasoning on the one hand, and to be prepared to give them up when necessary, on the other.

**Miklós Szalai**

■ ***God, Evil, and the Nature of Light: Skeptical Theism and Abductive Arguments***

Keywords: *God, evil, theodicy, abductive inference*

The “problem of evil” is the oldest and most serious philosophical objection to Christian-type theism. In current analytical philosophy it appears generally as the “evidential argument from evil”, inductive arguments based on the facts about evil, for the conclusion that God doesn’t exist. Analytical philosophers of religion developed a new theistic defensive approach to the argument, called “skeptical theism”. According to “skeptical theism”, we couldn’t rely on the evidential

arguments from evil because of the limitations of human cognitive powers. The American agnostic philosopher Paul Draper approaches the problem from a new angle, in a way of abductive inference. According to Draper, the non-existence of God is the best explanation of the distribution of pain and pleasure in human and animal life. This study evaluates Draper’s argument and the “skeptical theists” objections to it.

**Gábor Szécsi**

■ ***Narrative and Mediatization***

Keywords: *narrativity, new media, mediatization, folk psychology, narrative identity*

In their communicative acts, individuals infer the mental states and events in the background of observed acts with the help of structures for the organization of events offered by narratives. Narrative thinking, however, has a significant role in the formation of the self and identity. In fact, to such an extent that the self is seen as the product of narrative thinking, a fictional character is emerging at the intersection of autobiographical narratives. In my study I investigate what effect the narrative interpretative schemes used in everyday communication have on our conceptualization of the self, on our self-image, while I also intend to analyze what effect media narratives displaying intentions, beliefs and desires have on the narratives of identity-construction of people using media in mediatized culture. The purpose of the present essay is to demonstrate that analyses like this can, in the long run, contribute to a great extent to the preparation of models and philosophical concepts target-

ting the description of the functioning and formation of narratives that capitalize on the shared cognitive structures of human motivational factors, goals, emotions and actions.

**Ákos Windhager**

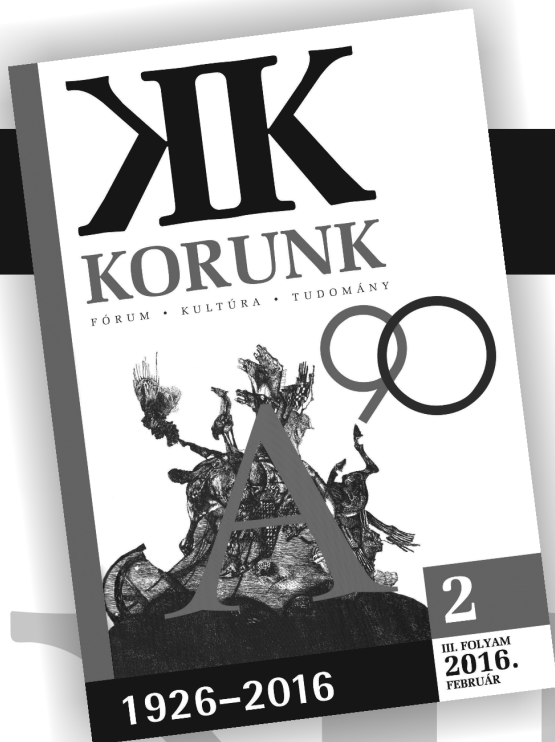
■ ***Identity, Invention and Youth: The Clash of Generations in Hungarian Musical Culture in 1925***

Keywords: *Mihalovich, Kodály, education, national identity, modernism*  
The Hungarian musical culture's sharpest, but natural (not politically forced) clash of generations took place in 1925, when the former director of the Hungarian Academy of Music, Ödön Mihalovich and the middle-aged Kodály fought a duel in the press. The two, different-styled composers tried to dominate the student composers'

education. Mihalovich wanted to protect the students from the newest modernist trends taught by Kodály, while Kodály disavowed his former boss's national identity, to eliminate his musical production. The victor of the duel was Kodály, and the victory made him the leader of the young Hungarian musicians. This duel determined musicology, the canon and the concert repertoire as well. Mihalovich's romantic orchestral pieces and the Romantic Hungarian symphonic oeuvre disappeared from concert life and music history books. The moral of this loss – the missing opuses in the concerts, the canon and music history writing – also deconstructs the international and national position of Kodály, the inventor of modern Hungarian music.







# KORUNK

TÁRSADALOMTUDOMÁNY  
KULTÚRA  
IRODALOM

a Kárpát-medence egyik legrégebb alapítású magyar nyelvű folyóirata  
értelmiségi fórum – kisebbségi szemle – nemzetiségi intézmény  
az erdélyi és európai hagyományok ötvözete  
híd az erdélyi és egyetemes magyar tudománypublikálás,  
irodalom és művészet között

**KORUNK – KORUNK AKADEÉMIA  
KOMP-PRESS – KORUNK STÚDIÓGALÉRIA**

**TÁMOGASSA A KORUNK FOLYÓIRATOT  
ÉS INTÉZMÉNYRENDSZERÉT**

Anyagi támogatása lehetséges módoszatairól a [korunk@gmail.com](mailto:korunk@gmail.com) email címen,  
a (0040) 264-375-035 és (0040) 742-061-613 telefonszámokon konkrét felvilágosítást nyújtunk.

[www.korunk.org](http://www.korunk.org)  
<http://epa.oszk.hu/00400/00458>

*Segítségével a KORUNK  
és intézményrendszere életben maradásához járul hozzá.  
Köszönjük!*

## SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:

**Rigán Lóránd**

**Boros Gábor** (1959) – filozófiatörténész, filozófus, DSc, egyetemi tanár, KRE BTK Szabadbölcselet Tanszék, Budapest  
**Csepeli György** (1946) – szociálpszichológus, szociológus, DSc, egyetemi tanár, ELTE Szociálpszichológia Tanszék, Budapest

**Demény Péter** (1972) – író, szerkesztő, Látó, Marosvásárhely

**Demeter Tamás** (1975) – filozófus, DSc, egyetemi tanár, ELKH – Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest

**Horkay Hörcher Ferenc** (1964) – eszmetörténész, DSc, egyetemi tanár, kutatóprofesszor, NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet, tudományos tanácsadó, BTK Filozófiai Intézet, Budapest

**Kis Cynthia** (1993) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár

**Korpa Tamás** (1987) – költő, Vámospércs

**Kovács Lehel** (1974) – festőművész, Budapest

**Lakatos Artur** (1980) – történész, PhD, közgazdász, Kolozsvár

**Lánczi András** (1956) – politikai filozófus, egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora

**Pavlovits Tamás** (1970) – filozófus, filozófiatörténész, DSc, egyetemi tanár SZTE BTK Filozófia Tanszék, Szeged

**Schmal Dániel** (1969) – filozófiatörténész, PhD, habilitált egyetemi docens PPKÉ, tudományos főmunkatárs, ELKH BTK, Budapest

**Sípos László** (1980) – művészettörténész, Budapest

**Szalai Miklós** (1964) – történész, filozófus, PhD, Budapest

**Szécsi Gábor** (1966) – kommunikációkutató, filozófus, egyetemi tanár, dékán, PTE KPVK, Pécs, tudományos főmunkatárs, ELKH BTK Filozófiai Intézet, Budapest

**Veres Otilia** (1981) – irodalmár, PhD, egyetemi adjunktus, PKE Nyelv- és Irodalomtudományi Tanszék, Nagyvárad

**Windhager Ákos** (1975) – összehasonlító irodalomtörténész, PhD, kulturális- emlékezet-kutató, az MMA MMKI tudományos munkatársa, Budapest

## TÁMOGATÓK



MINISZTERELNÖKSÉG  
NEMZETPOLITIKAI ÁLLAMTITKARSÁG



CONSILIUL JUDEȚEAN  
CLUJ



MINISTERUL  
CULTURII



Hungarian American  
Coalition

„Szókratész ravaszul megfogalmazott kérdései valójában provokációk, kísértések, feldobott labdák, melyeket – beszélgetőtársai így hiszik – könnyű lecsapni. Persze tévednek, csapdába esnek. Tévedésüknek pedig súlyos következményei lesznek: a beszélgetőtársakat komfortzónájukból tudja kimozdítani a filozófus. Mivel ezt nehezen viselik el, a pórul járt beszélgetőtársak zokon veszik a beszélgetést. Mi több, végül összefognak a filozófus ellen.”

(Horkay Hörcher Ferenc)

ISSN 1222 8338



10 LEJ  
800 FT

DEZBATERI FILOSOFICE  
PHILOSOPHICAL DEBATES