

# DOXA 10

FILOZÓFIAI MŰHELY



Filozófiai Intézet  
Magyar Tudományos Akadémia \* Budapest



# *DOXA*

---

FILOZÓFIAI MŰHELY

---

10

MTA Filozófiai Intézet

---

Budapest

DOXA 10

1987

*Felelős szerkesztő*

Kelemen János

Kézirat gyanánt

ISSN 0236-6932

© MTA Filozófiai Intézet

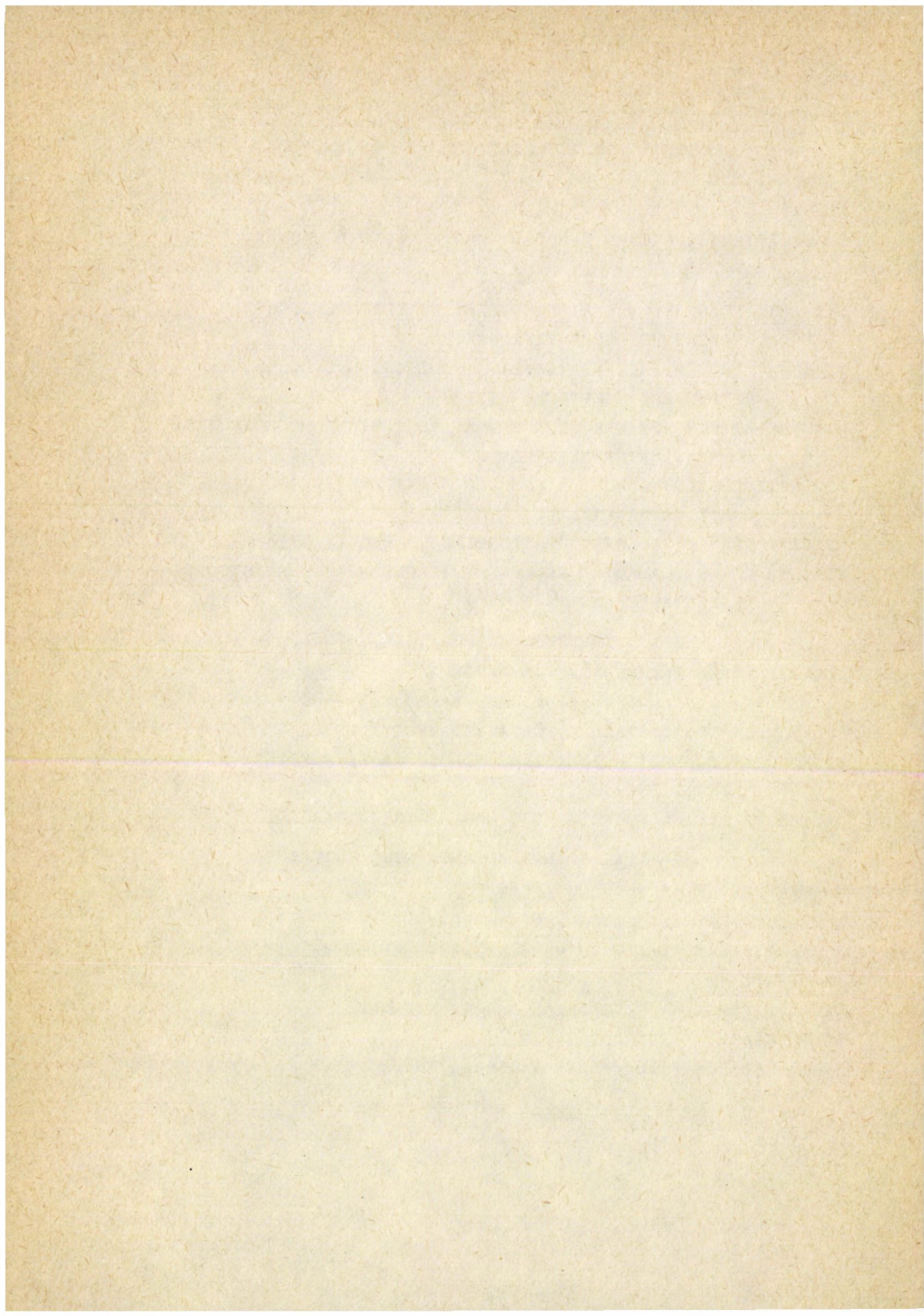
Felelős kiadó: Dr. Sziklai László mb. igazgató

Hozott anyagról sokszorosítva

8717497 MTA Sokszorosító, Budapest. F. v.: dr. Héczey Lászlóné

TARTALOM

ELŐSZÓ	5
FÜLDESI TAMÁS: ANCESEL ÉVA HATVANADIK SZÜLETÉSNAPOJÁRA	7
I. A MÁBÓL A MULTBA	
NYIRI J. KRISTÓF: THE PITFALLS OF LEFT EPISTEMOLOGY: ANARCHY VS. SCIENTIFIC METHOD	17
FEHÉR M. ISTVÁN: EIGENTLICHKEIT, GEWISSEN UND SCHULD IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT"	27
LENDVAI L. FERENC: ERKÖLCSI NORMÁK ÉS ÉRTÉKEK MEGALAPOZÁSA A MARXI MATERIALIZMUSBAN	61
TENGELYI LÁSZLÓ: A BÜN, A SORS ÉS A SZERETET HEGEL FRANK- FURTI KÉZIRATAIBAN	83
NYIRI TAMÁS: A SZOLGÁLÓ ÖNÁLLÓSULÁSA A SKOLASZTIKA DEREKÁN	117
STEIGER KORNÉL: ALKOTÁS ÉS CSELEKVÉS KÜLÖNBSEGE ARISZTOTELÉSZ ETIKÁJÁBAN	135
II. TÖRTÉNELEM, POLITIKA, MORÁL	
LUDASSY MÁRIA: LAMENNAIS: LA RÉFORME <i>(A szabadelvű szocializmus utóvédharcai 1849-ben)</i>	145
KELEMEN JÁNOS: TÉZISEK A TÖRTÉNETI MEGITÉLÉSRŐL	155
HUORANSZKI FERENC: A POLITIKAI FILOZÓFIA ÉS A KÖZÖSSÉG HATÁRAI	165
ORTHMAYR IMRE: A FUNKCIONÁLIS MAGYARÁZAT VITÁJÁRÓL	173
III. "A MŰALKOTÁSOK MINT UTJELZŐK"	
BAKTAY MIKLÓS: A TÖRVÉNY ELŐTT	201
MIKLÓS TAMÁS: "LICHTUNG UND WAHRHEIT" <i>József Attila és Martin Heidegger művészetfilozófiája</i>	207
SZILÁGYI IMRE: A FILOZÓFIAI REGÉNY NYOMÁBAN	221
BOROS GÁBOR: A SZABADSÁG IZE <i>Etikai-filozófiai tanulmány Nádás Péter prózájáról</i>	237



## E L Ő S Z Ó

A DOXA jelen száma Ancsel Évát köszönti hatvanadik születésnapja alkalmából.

Ancsel Éva hangja a mai magyar filozófiai kultúra kórusában az egyik legeredetibb, legszemélyesebb, legmesszebb hallható hang. Nem hal el a szemináriumi szobák és tantermek falainál, s nemcsak a szakembereknek, az inyenceknek, a vajtfülüeknek szól. Ez azt jelenti, hogy Ancsel Éva - mesterségünkben ma már szinte példátlanul - népszerű filozófus: népszerű tanár és népszerű szerző. Ám korántsem a népszerűség "népszerű" értelmében!

Hiszen semmi sem áll tőle távolabb, mint a népszerűség hajszolása. Idegen tőle az a népszerűség, mely tetszetős formát nyújt tartalom helyett, könnyű szellemi izgalmat gondolat helyett, illuziót igazság helyett.

Ancsel Éva népszerűsége: nép-szerűség. Nép-szerűséget csak igényesség és hitelesség biztosíthat. Annak a gondolkodónak osztályrésze ez, aki közönségéhez nem "leszáll", s aki közönségét nem "felemeli magához". A nép-szerűség: demokratizmus, melynek fényében gondolkodó és közönség, tanár és tanítvány viszonyát csakis együttgondolkodók dialógusának foghatjuk föl.

Nincs szükség arra, hogy elfedjük a filozófiai gondolat bonyolultságát és mélységét, a paradoxonok és dilemmák súlyosságát, melyek a végső kérdésekhez vezető utat szegélyezik. Csak arra van szükség, hogy a gondolkodó tudja - és tudjuk róla, hogy tudja! -: a filozófiai gondolat, melyet a *labor* kettős értelmének megfelelően munkával és szenvedéssel hoz világra, a legszélesebb közösség gondolatainak gondolása.

Ancsel Éva ezt tudja, és tudjuk róla, hogy tudja. Ezért az etikai, történeti és társadalmi dilemmákban, melyeknek a rézmetszők pontos és éles körvonalaival ad formát, a közösség végső következtetésekig vitt gondolatait ismerhetjük fel.

Munkatársai, tanítványai, tisztelői: köszöntjük a hatvan éves Ancsel Évát. Köszöntjük abban a reményben, hogy az itt következő etikai, történetfilozófiai és társadalomfilozófiai írások méltók hozzá. Méltók legalább abban, hogy a filozófiai gondolat ancseli népszerűségét igyekeznek követni.

Kelemen János



## ANCSEL ÉVA HATVANADIK SZÜLETÉSNAPIJÁRA

Földesi Tamás

Sokunkkal együtt én sem szeretem a tiszteletköröket, körünk e jellegzetes egymást becsapó, koreografált színjátékát. Ezért általában nem vagyok híve a máshol elterjedtebb, nálunk szerencsére ritkább "hommage" jellegű tisztelgésnek sem, amelyben gyakran olyanok is kénytelenek résztvenni, akik nem bujhatnak ki a kötelezettség alól, noha szívük szerint éppenséggel nem főhajtással szeretnék üdvözölni a kerek és magas évfordulót megért személyiséget. Most mégis nagyon örültem a felkérésnek, és megtiszteltetésnek vettem, hogy azok sorába kerültem, akik lehetőséget kaptak, hogy a nem egyszer a halál mezsgyéjén járó, de szerencsére újból felépülő Ancsel Évát szeretettel egy kis irással köszönthesse. Személyében ugyanis olyasvalakit üdvözölhetünk, aki *egyedí jelenség* a legujabbkori magyar filozófia történetében, aki feltétlenül megérdemli, hogy kerek - és filozófusnak még igazán nem számottevő mértékű - születésnapján, egy kicsit elelmélkedjünk azon, hogy mitől vált naggyá, jelentős értékévé.

Ha egyáltalán megfejthető vagy talán inkább megközelíthető egyediségének titka, akkor - azt hiszem - valami általánosból kell kiindulnunk. Az ancseli életmű egyik legalapvetőbb determinánsa: a marxista filozófiának az 1960-as évektől megindult, a társadalmi szükségleteket tükröző - korántsem ellentmondásoktól és vargabetüktől mentes -, de egyértelműen karakterizálható reneszánsza, amelynek révén a filozófia az előzőnél lényegesen árnyaltabb, sokrétűbb, megalapozottabb, problémacentrikusabb, koradekvátabb, tudományosabb és humanistább lett. Ez a tendencia, ez az áramlat adott pozitív lehetőséget és ösztönzést Ancsel Éva *filozófiai művészetének* kibontakoztatására. Bizton állitható, hogy a dogmatikus szemlélet uralma idején Ancsel képtelen lett volna műveit megírni, alig ismerek olyan

filozófust, akinek annyira idegen lett volna a marxista filozófia korábbi, tételszerű iskolás, leegyszerűsítő felfogása, mint az ő számára.

A marxista filozófia reneszánszának egyik legfontosabb értéke, hogy megengedte, sőt megkívánta a korábbi uniformizált filozófiával szemben az egyéniségek, az egyéni arculatu gondolkodók kibontakozását. Ezen a talajon, ezeknek az igényeknek megfelelően sarjadt ki az az első megközelítésben csak formainak tűnő, valójában sokoldaluan tartalmi "novum", amelyet Ancsel Éva a filozófiában megvalósított.

Ujdonságnak számít először a *filozófiai esszé* meg - vagy újra - honosítása a magyar filozófiában. Az esszé azonban, amelynek nagy hagyományai vannak például az angol vagy francia filozófiában, nem egyszerűen egy más műfaj, amely pusztán gazdagítja a filozófia eszköztárát, hanem tartalmi, szemléleti változást is magával hoz. A filozófiai esszé a maga "szabályos" szabálytalanságaival, bárhol elkezdhetőségével és fonalainak elvarratlanságával, szellemességeivel és "bon mot"-jaival csak egy olyan filozófia talaján nyerhet létjogosultságot, amely nem kvázi axiómákból deduktívan építkezik, és legfőbb követelménye az "ideológiai tisztaság", az alaptételekkel való legteljesebb összhang, hanem amely meghatározott arculata ellenére is eléggé rugalmas ahhoz, hogy az ilyen jellegű gondolatszabadságot és gazdagságot ne csak elviselje, hanem - mint egyik lehetőséget - természetesnek is tartsa.

Ancsel Éva nem esszéírónak indul, első két kötetében még csak fel-felvillannak esszéírói képességei, későbbi művei azonban már egyre inkább esszészzerűek. Gondolkodói ivének emelkedése egyértelműen arról tanuskodik, hogy ebben a formában találja meg leginkább önmagát és nyújt egyre többet olvasóinak. Sőt, legeslegujabb rövid, néhány soros remeklései arra utalnak, hogy az Örkény "egyperceseihez" hasonló filozófiai eszme-futtatások, szilánkok sem állnak messze tőle.

Az esszé azonban csak egy keret, amelynek sikerét, más műfajoknál inkább, a tartalom ujszerűsége és nivója dönti el. Ancsel nemcsak azért mestere a filozófiai esszének, mert közel áll hozzá a kötetlen forma, hanem elsődlegesen azért, mert ren-

delkezik egy rendkívüli adottsággal. Azon ritka "kiválasztottak" közé tartozik, aki az "ujat látás" képességével van megáldva. Esszéinek olvasója gyakorta elcsodálkozik, hogy az általa felhasznált példatár tulnyomó többsége olyan irodalmi művekről szól Dosztojevszkijtől Marquезig, akiket az irodalomtörténet már keresztül-kasul értékelt, és lám, jön Ancsel Éva, és olyant fedez fel bennük tucatjával, ami a legrangosabb irodalomtörténeszek egyikének sem jutott eszébe. Nem azért, mert filozófus szemmel olvassa újra a remekműveket - az irodalmárok között számos filozófiai látás- és gondolkodásmódu akad -, hanem azért, mert Ancsel filozófia-etikája is sajátos, ha úgy tetszik "éthosz" jellegű, s ennek prizmáján a jól ismert művek új és új oldalai kerülnek felszínre.

Bármennyire jelentős tett is a magyar filozófia műfajtárának az esszéivel való gazdagítása, és bármennyire is örömet okoz ez a műfaj azoknak, akiket nemcsak hogy nem riaszt vissza az esszészerűség (mert sajnos ilyenek is vannak), hanem élvezni tudják a műfaj kötetlenségét, Ancsel Évának ennél jelentősebb érdemei is vannak a filozófia továbbfejlesztésében.

Ancsel ugyanis nemcsak a magyar filozófiai műfajt ujitotta meg, hanem - azt hiszem - a magyar filozófia egyik jobb sorsra érdemes, alapvető gondokkal küzdő, társadalmilag egyre inkább hiánycikknek számító ágát, *az etikát is*.

Aligha szorul különösebb indoklásra, hogy az etika az ötvenes években Magyarországon, de más szocialista országokban is, "mostohagyerek" volt: a személyi kultusz gyakorlatával összeegyeztetetetlen lett volna egy, az elveivel a fennálló gyakorlatot alapvetően megkérdőjelező etika művelése. Amit ennek helyében tanítottak, az utópizmusával és ugyanakkor a fennálló helyzetet prakticista módon igazoló szemléletével inkább az etika karikatúrája volt, mint erkölcselmélet. A 60-as évektől kezdve alapvető szemléleti változás következett be, új szellemű kísérletek történtek egy realistább marxista alapú etika kidolgozására, ennek ellenére az etika Magyarországon (de a szomszédos országokban is) a filozófia legkevésbé fejlett ága maradt.

Ancsel Éva, aki alapbeállítottságát tekintve eleve etikus lény - erre még visszatérek - diszciplinárisan is az etikát é-

rezte mindvégig a marxizmuson belül legközelebbnek önmagához. Vagy talán - ha egyáltalán használható ez a kifejezés: az "esztétikai etikát", s ezen azt értem, hogy az etikai problémák jelentős részét azok művészi alkotásokban való megjelenésén keresztül elemezte. Ancsel azonban nem csatlakozott azokhoz a kezdeményezésekhez és kísérletekhez, amelyek Heller Ágnes nyomán megpróbálták a marxista alapu általános etikát, illetve a konkrét társadalmak sajátos erkölcsére vonatkozó sajátos etikákat rendszeres formában kidolgozni, hanem egy lényeges fordulatot véve az *éthoszt* állította etikai vizsgálódásai középpontjába. Méghozzá azt az *éthoszt*, amely szemben áll, vagy legalábbis eltér az egyes korok, illetve társadalmi rétegek deklarált erkölcsi elveitől, beleértve az un. szocialista erkölcsöt is.

Hiszen Ancsel szerint az *éthosz*, amely rendkívül nehezen megragadható és még nehezebben operacionalizálható kategória, - ha egyáltalán beilleszthető valamilyen fogalmi séma kereteibe - akkor éppen a moráltól való eltéréseiben ragadható meg. Mig az erkölcs a szabályok ötvözete, amely betartást igényel, közérthető és tanítható, addig az *éthosszal* szemben nincsenek elvárások, nincs alkalmazható szabályrendszere, az *éthosz* erkölcsszegés, és ennyiben deviáns (is). És ugyanakkor az *éthosz* az erkölcs dialektikus tagadása, mert magánviseli a tagadott bélyegét, szabályszegésként tradíciókövetés, és ez a tradíció: az emberi összetartozás nem erkölcsön kívüli, hanem ott nyilvánul meg, ahol az az erkölcsön belül már nem működik, "hontanlan tradíció". Az *éthosz* szerint cselekvő szükségszerűen kivonja magát a közösségből, szembeszáll annak mindennapi törvényeivel, de ugyanakkor az emberi közösségért cselekszik, emberélet mértékkel mér, de ez is hozzátartozik az emberi léthez, nemcsak a mindennapiság.

Már ez a rövid - szükségszerűen leegyszerűsítő - ábrázolás is érzékeltetheti, hogy Ancsel *éthosz* koncepciója korántsem egyszerű továbbfejlesztése a meglévőnek, hanem paradigmászerű megújítása, amely nem kérdőjelezi meg az eddigi etikai kutatásokat, hanem "csak" arra világít rá, hogy létezik egy egészen más, sokkal nehezebben feltárható új szféra is, amelynek ta-

nulmányozása másfajta hozzáállást, ha úgy tetszik "beállító-dást" igényel. Azáltal, hogy az éthosznak nemhogy "tizparancsolata", de konkrét normái sincsenek, az éthosz-kutatás (többek között például a világirodalom éthosz szempontu értékelése) sajtós invenciót igényel.

Ancsel éthoszméletét nem nehéz félreérteni. Nem kell hozzá más, mint a régi, megszokott etikai kategóriákban való gondolkodás, és az a meggyőződés, hogy csak a normákban is kifejezhető etikai koncepció lehet tudományos. A félreértések egyik jellegzetes válfaja az a vád, hogy az éthoszgondolat tulajdonképpen egy elvont humanista koncepció visszacempészése és moralizálás. (Vonatkoztassunk most el attól, hogy az un. "elvont humanizmus" dogmatikus bírálata maga is erősen leegyszerűsített.)

Csakhogy a félreértés teljesen alaptalan, sőt egyenesen fejtetőre fordított. Ancsel Éva etikájának ugyanis valóban vezérlőelve a *humanizmus*, amely áthatja egész szemléletét és gondolkodásmódját, csakhogy azt a humanizmust sokféle jelzővel lehet ellátni, csak eggyel nem: azzal, hogy elvont. Humanizmusának éppen az az életeleme, hogy élő, vibráló, konkrét. Ancsel tisztában van azzal, hogy a humanizmus mennyire összetett, elmentmondásos kategória, mennyire velejárói nemegyszer saját, egymástól is rendkívül eltérő ellentettjei: az erőszak, az embertelenség, a fájdalom és a tragikum. Ettől a gondolkodástól minden távolabb áll, mint a passzivitás, a távoltartás, a nemvállalás vagy éppenséggel a közömbösség. Elemzései a szabadság korlátairól, a tragikus hősökrol, a korán vagy későn jött forradalmárokról, a tragédiák lehetőségéről a szocializmusban, mind arról tanuskodnak, hogy mennyi minden elveitől eltérőt is vállalnia kell az embernek, az elkötelezett embernek, s hogy ugyanakkor mennyire kritikusan kell szemlélnie önmagát és a társadalmi folyamatokat, hogy megőrizhesse önmagát, humánumát és elveit.

S ugyanebbe az irányba mutat Ancsel bünfelfogása és felelősségelmélete, amelyről különösen utóbbi műveiben ír sokat. Az egyik alapprobléma, amely a legtöbbet foglalkoztatja, hogy van-e bűn a XX. században, és lehetséges-e ítélet, "ahol a po-

litikai gazdaságtan megbíráltan is tovább uralkodik az élet felett", ahol a bűn társadalmi meghatározottsága, korjelenség jellege egyre eklatánsabbá vált, ahol nyilvánvaló, hogy a rossz progresszív szerepet is játszhat a történelemben? A válasz minden összetettsége és dilemmatikussága ellenére: ("akárhogyan valóban nem ítélnénk"), mégis egyértelmű. "A válasz csak egy lehet: hogy lennie kell bűnnek!..." és ez azt is jelenti: "el kell utasítani a bűnököt anonimizáló és szankcionáló mechanizmusok mindegyikét". S ehhez hozzáfűzi: vissza kell adni a bűnök nevét, közte az anonim bűnösségét is, amely büntetlenek és büntethetetlenek látszik, mert morálként jelenik meg, de az individuális bűnét (a közönséges bűnét) is. Amint ebből a röpke idézetsorból is kitűnik, Ancsel a bűnt korántsem csak hétköznapiságában szemléli, hanem társadalmiságában is, s ebben az összefüggésben a bűnszféra az éthosz követelményeit tekintve lényegesen átfogóbb problémaként jelenik meg, mint a jogilag szankcionált bűnök szférája. A bűn fogalmának, megnevezhetőségének és elítélésének tételezése szerves és elválaszthatatlan része Ancsel etikájának és humanizmusának. A bűnt épp azért kell minden ellentmondásossága és viszonylagos determináltsága ellenére megítélni, és az embereknek saját bűneikhez való viszonyát tudatosítani, hogy az emberek egy kevésbé bűnös, kevesebb szenvedést hordozó világban éljenek.

Bűnkoncepciójának szerves, komplementáris része *felelősségelmélete*. Ancsel Éva különleges szerepet tulajdonít az erkölcs, de az éthosz szférájában is a felelősségvállalásnak, amely az ember erkölcsi megméretésének legfőbb kritériuma. "Mint kémiai elemeket az atommag sulya, úgy határozza meg az emberek minőségét személyiségük felelősségmagvának sulya" - írja a "Szabadság dilemmái"-ban. A hangsúly itt nem az objektív felelősségen van, amelynek méreteit az erkölcs, illetve a jog anélkül határozza meg, hogy abba az érdekelteknek beleszólása lenne, hanem a szubjektív, az önként vállalt felelősségen, azon, hogy milyen gondot, terhet vesz magára az egyén anélkül, hogy azt számára az erkölcs vagy a jog kötelezően előírná. Ez a típusú felelősség valóban az ember erkölcsiségének jellegzetes kritériuma, amely természetszerűen - ismét - az ember aktív

humanitásában, mások sorsáért való gondoskodásban, s időnként az igazságtevésben nyilvánul meg.

Az ancseli humanizmusban az ember nagyságában kicsi és kicsiségében nagy, "Mert dehogyis kovácsa saját szerencséjének". Egyszerre száll szembe bármely típusu elbizakodással, akár jogos érdemekre hivatkozó fölényvel és büszkeséggel, az eredmények bármilyen jellegű túlértékelésével, és a kisembert, a mindennapokat lebecsülő tendenciákkal, amelyekkel szemben a kisember nagyságát domborítja ki. Ancsel ugyan előszeretettel foglalkozik a létkérdésekkel és sorshelyzetekkel, és az emberiség történelmi sorsfordulóival, de vannak, méghozzá igen intenzív hurjai a mindennapiság problémáinak megértése iránt, amelyek elválaszthatatlanul összefonódnak a történelem kiemelkedő eseményeivel.

Humanizmusa jegyében száll szembe a megismerés és a tudás egyik állandóan jelenlévő kísértésével, az egyoldalú túlértékeléssel. Különösen az ember megismerése érdekli, elsősorban abból a szempontból, hogy milyen konzekvenciákkal jár ez az emberi kapcsolatokra, mennyiben lehet az emberismeret forrása a valóban emberi kapcsolatoknak. Sok-sok akadály van az emberismeretnek és a humán kapcsolatok létesítésének, s ezek között nem kis szerepe van az előbb említett emberi gyengeségeknek, pl. a másiktól klisékben gondolkodó magabiztosságnak. Érdemes megemlíteni, hogy Ancsel Éva egész munkássága a berögződött és végző fokon antihumán klisék oldását célozza, hogy azok helyébe sokkal összetettebb, de élőbb ismeret és tudás kerüljön.

Ennek a humanizmusnak egyik vezérelve az *ember felemelése*, ideálja - ha egyáltalán használható ez a kifejezés írásaival kapcsolatban -, a felemelt fejű, egyenes gerincű, emberi méltóságát megőrző, nembeli lény. Ezért oly kedves alakja Marquez ezredese, aki idős korára mindent elveszít, csak külső és belső tartását, emberségét nem, és ezzel többje van, mint bárkinek akit rang, vagyon és bármi más földi jó övez.

Ancsel Éva egyik legvonzóbb tulajdonsága, hogy tanítása, eszméi és egyéni élete alapvető összhangban állnak egymással, hogy megvalósítja elveit, nemcsak írásaiban hirdeti, hanem oktatóként és magánemberként is átéli azokat. Innen filozófusok-

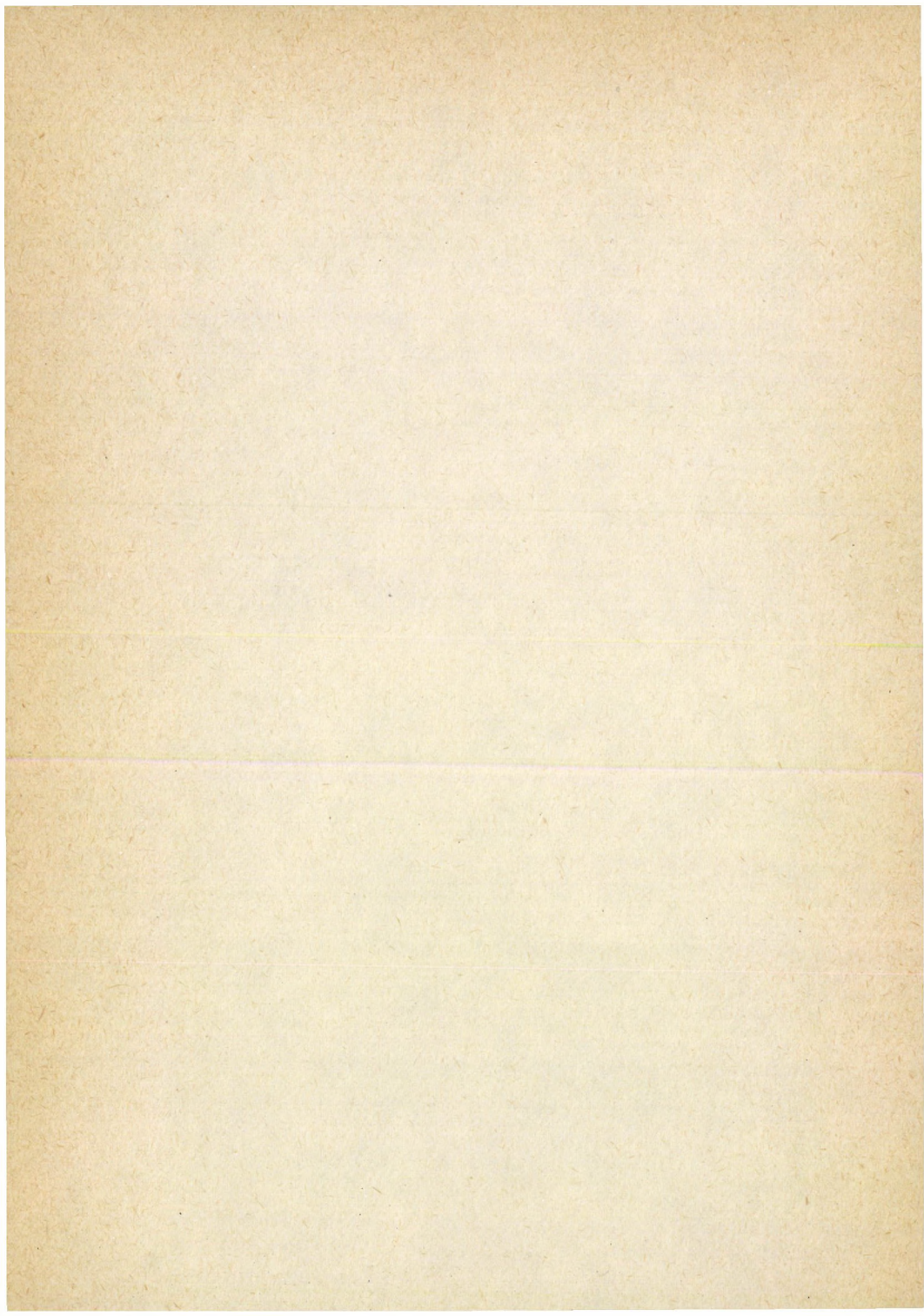
nál egészen szokatlan népszerűsége, innen, hogy tanítványai Éva nénije, akihez bármiféle problémával lehet fordulni, és aki mindenhová elmegy szerte az országban, ahová csak hívják. Akit valóban bensője, saját törvényei vezérlik, s aki igazáért és még inkább mások igazáért bárkivel (és bármilyen hatósággal is) perbe száll. S mindezt nemcsak tele humánnummal, hanem egyben okosan, sőt bölcsen műveli, evilágban él, tisztában lévén a változó helyzettel és körülményekkel. Ezért vannak az utánozhatatlan Ancsel Évának követői, egyedisége révén nincs és nem is lehet iskolája, de vannak bővülő számban szemléletével, módszereivel azonosuló tanítványai.

Lukács György életének talán legtermékenyebb periódusa akkor kezdődött, amikor 60 évesen hazatért a felszabadult Magyarországra. Hadd reméljük, hogy Ancsel Évának is megadatik még egy hosszú időszak, hogy mindnyájunk örömére megirhassa mindazt, ami kincsesládában, terveiben bennerejlik.

ELTE Állam- és Jogtudományi Kar  
Filozófia Tanszék



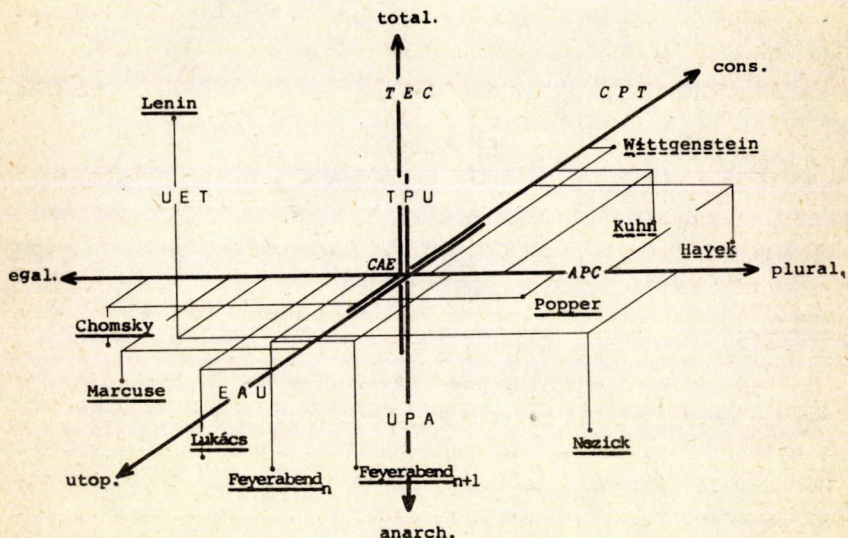
I. A MÁBÓL A MULTBA



THE PITFALLS OF LEFT-WING EPISTEMOLOGY:  
ANARCHY VS. SCIENTIFIC METHOD\*

Nyiri J. Kristóf

Let us begin by making two assumptions. The first assumption is that the labels "Left" and "Right", as applied to political ideas, are generally useful, or at least make sense more often than not.<sup>1</sup> The second assumption is simply that it is profitable to distinguish between *varieties* of Left and Right. An array of such varieties might conveniently be suggested by something like the following diagram:



\*Revised version of a paper read at Princeton, on April 5, 1985.

The diagram shows a space of possible political views - norms and convictions -, tentatively divided into eight, partly overlapping, subspaces, along the dimensions of *equality, freedom, and social change*, or along the vectors *egalitarian, totalitarian, pluralist, anarchist, conservative, and utopian*. Now this diagram is, mathematically speaking, a joke, since it allows for no *numerical* values (except for the value zero, of which it has no less than five), and is made up by vectors presumably not independent of each other. Still, it does convey a picture. Using this diagram, I suggest that the notion "Left-Wing", in its usual sense of *extreme leftism* - this is the sense *Lenin attached to the term*<sup>2</sup> - is captured by the vectors *egalitarian, anarchist, and utopian*, or represented by the subspace EAU. Bolshevik type communism seems to constitute a move in the direction of subspace UET, with Stalin perhaps even a move towards TEC, although of course in the latter case it is political practice, not ideology, that strikes one as being conservative. CAE could stand for the ideologies of some egalitarian religious mystics and revolutionaries, or perhaps for those of "primitive rebels" generally. The four subspaces herewith covered might be taken to represent *leftism in the broad sense*. Subspace CPT stands for old-fashioned conservatisms of royalist, aristocratic, catholic, etc. persuasions, TPU for utopias of the philosopherking, like that of Plato, while UPA would encompass the ideologies of the Enlightenment, of European liberalism, of American libertarianism and anarcho-capitalism. Subspace APC represents something like neo-conservatism, say that of a Hayekian type.

As an example of extreme leftism I would like to discuss, very briefly, the views of the young Georg Lukács. His entertaining left-extremist ideas between 1919 and 1923 has of course never been seriously debated.<sup>3</sup> There are however three observations which I think have to be made.

First, that already *before* 1919 - by 1914, or even earlier - all the essentials of the EUA position have indeed been present in Lukács's thinking. The stress on the merely apparent objectivity of the socially given - on the "formations", *Gebil-*

de, as he called them, the bourgeois state being his most notable example - this stress is fully there in Lukács's Dostoevski notes, written in 1914-15<sup>4</sup>; the critique of alienation, with its identification of *Entfremdung* and *Vergegenständlichung*, is fully anticipated in the notion of *Seelenwirklichkeit*, i.e. the notion of an individual soul unfettered by social forms, institutions; the ideal of a morality uncontaminated by existing norms is implied by his early distinction between "1st" and "2nd" ethics, i.e. between "Pflichten den Gebilden gegenüber" and "Imperative der Seele"<sup>5</sup>, and indeed by his endorsement of *terrorism* as an ethical possibility - in the sense of 2nd ethics of course. If we add the notion (put forward in the Dostoevski notes) of an "ethical democracy", which of course doesn't mean democracy in the political sense, it becomes quite difficult to say *wherein* the transition of Lukács from his pre-Marxist to the Marxist stage consisted. If I think of the introductory passages in *Die Theorie des Romans*, of Lukács's yearning for binding, organic social forms, I am tempted to place him in subspace CPT; if I think of his enthusiasm for Christian and Jewish mystics, I am tempted to place him in subspace CAE; but most of the time I marvel at the fact that he managed to change from a right-wing Dostoevskian to a left-wing Marxist without having, so it seems, moved at all.

Secondly: If the pre-history of Lukács's left-wing Marxism is somewhat unclear, his abandoning of that position follows an all the more obvious pattern. The aims set in EAU cannot be realized without some sort of absolutist intervention: the proletariat, writes Lukács in 1920, will not remain victorious if it does not succeed in establishing a proper authority for its state. The ideas of UET, then, supplant those of EAU.

Thirdly, and with this observation I come to my subject proper: Corresponding to the political ideas he entertained, the young Lukács held some specific epistemological views. I am not suggesting that the latter did in fact underlie the former, rather I believe, without trying to prove it, that the former were the source of the latter. I *do* maintain however

that there *was* a loose logical connection between the two sets of ideas, in the sense that it would have been *implausible* for Lukács to uphold his political views without at the same time endorsing something like the epistemological ones in question. This is *not* how Lukács, in retrospect, viewed the matter. In the 1962 Foreword to *Die Theorie des Romans* he chides himself for combining, in the period in question, left-wing ethics with a "right-wing" epistemology, his message obviously being that the combination was a theoretically unsound one. Comparing the relevant, rather unclear, passage with the 1967 Foreword to *History and Class Consciousness*, it emerges that what according to Lukács was *missing* here is *realism*: left-wing epistemology would, then, consist in the view that cognition is guided by, indeed is a mirroring of, some objective reality. Now it is certainly the case that the young Lukács did not hold a realist epistemology: but I do not think that realism is particularly left-wing. *Lenin* was an epistemological realist, and he criticized Bogdanov for not being one. Bogdanov, he thought, was left-wing, and his epistemology was a Machian anarchism. Similarly, I would say, Lukács's notion of the proletariat as the identical subject-object - the subject which by coming to know itself in the course of its revolutionary practice comes also to know, indeed to penetrate and *form*, its object, namely society<sup>6</sup> - is an anarchist notion and is left-wing: while Lukács's earlier idea that only the individual soul, untouched by social forms, possesses a "metaphysical reality"<sup>7</sup>, is an anarchist idea without being specifically left-wing or right-wing.

I believe by now I have set the stage for saying that it does indeed often make sense to attach political labels to epistemological positions. Such labeling has of course always been widespread. I am citing some current examples. Thus Wittgenstein's philosophy of language had been called "conservative" by Ernest Gellner<sup>8</sup>, and both Wittgenstein and the historian of science T.S. Kuhn have been labeled "undemocratic", "authoritarian", and "élitist" by Imre Lakatos. His *own* philosophy of science, maintains Lakatos, and that of Karl Popper is "democratic", whereas that of Feyerabend is "anarchist".<sup>9</sup> The

label Feyerabend himself had chosen is "epistemological anarchism", but his attempts to differentiate between "epistemological" and "political" anarchism are half-hearted, to say the least.<sup>10</sup> I contend that Feyerabend's epistemology does indeed harmonize with political anarchism, and that, for instance, his yearning for a non-alienated science<sup>11</sup> is markedly left-wing. In like manner, both Wittgenstein's and Kuhn's views, even if the above-quoted labels are unhappily chosen, do in fact have implications for political philosophy, just as Popper's "critical rationalism" is both a social philosophy and a philosophy of science, Hayek's liberalism both an economic theory and a theory of knowledge, and Chomsky's rationalism both a science and an ideology. Thus I do not think I have committed a methodological blunder by placing epistemologies and political philosophies in one and the same space. And I am in a position now to put forward my thesis, or rather to *convey an impression*: the impression being that in the light of present-day theoretical discussions anarchist epistemology - and, by implication, left-wing epistemology - does just not seem to be tenable.

Epistemology is of course a hazy enterprise. But at two levels at least it becomes quite hard-boiled, the two levels being the philosophy of science and educational theory. The former possesses a solid empirical basis in the body and history of scientific knowledge; the latter is liable to solid empirical refutation, since the errors it produces are much too tangible to be overlooked. In the philosophy of science, as we all know, *inductivism* is a thing of the past: as Karl Popper has shown, observations by themselves will never yield a theory. But Popper's *deductivism* is a thing of the past, too: as both Feyerabend and Kuhn have shown, theories, in the history of science, are practically never abandoned, conceived as being falsified, merely because some empirical implications deduced from them have been proved wrong. Scientific revolutions cannot be explained by the logic of refutation alone. Now in suggesting alternative explanations, Feyerabend stresses individual irrationality, indeed personal whim<sup>12</sup>, whereas Kuhn, in developing the truly revolutionary notion of *normal science*, under-

scores the need for *rigid traditions* within particular scientific groups. In the absence of such traditions, Kuhn very convincingly shows, scientific innovation is neither structurally nor psychologically possible.<sup>13</sup>

This view has immediate consequences for educational theory. As Kuhn points out, scientific progress is, at least in the basic sciences, *not* achieved by "liberal" education, by encouraging "divergent" thinking.<sup>14</sup> And we can add that, at the elementary level, *all* learning seems to require a measure of external rigidity. It was Wittgenstein who, in his so-called later philosophy, has explored the reasons for this, and it is significant that an elementary spelling book, his *Wörterbuch für Volksschulen* (1926) was the prelude to that philosophy.<sup>15</sup> In spelling, as in elementary mathematics, Wittgenstein believed in authoritarian teaching methods. That these beliefs, rooted in sentiment but based on analysis, were far from being erroneous, to-day clearly emerges from a number of educational surveys and reports.<sup>16</sup>

Current West-German perceptions are especially instructive. There, in the early 1970's, it has been declared that "broadening of linguistic competence" should supplant "training in the norms of 'standard German'" in general and the "learning of orthography" in particular. The results, as the progressive weekly SPIEGEL tells us<sup>17</sup>, are by now catastrophic. The ability of young Germans to write correctly, to read, and indeed to express themselves, has deteriorated drastically. And what sort of democracy is this, asks the SPIEGEL, where citizens are not capable of articulating their views? That *progress* has not been served well by the epistemology of extreme leftism, seems, in this case, to have been proved beyond all reasonable doubt.

ELTE Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatörténet Tanszék

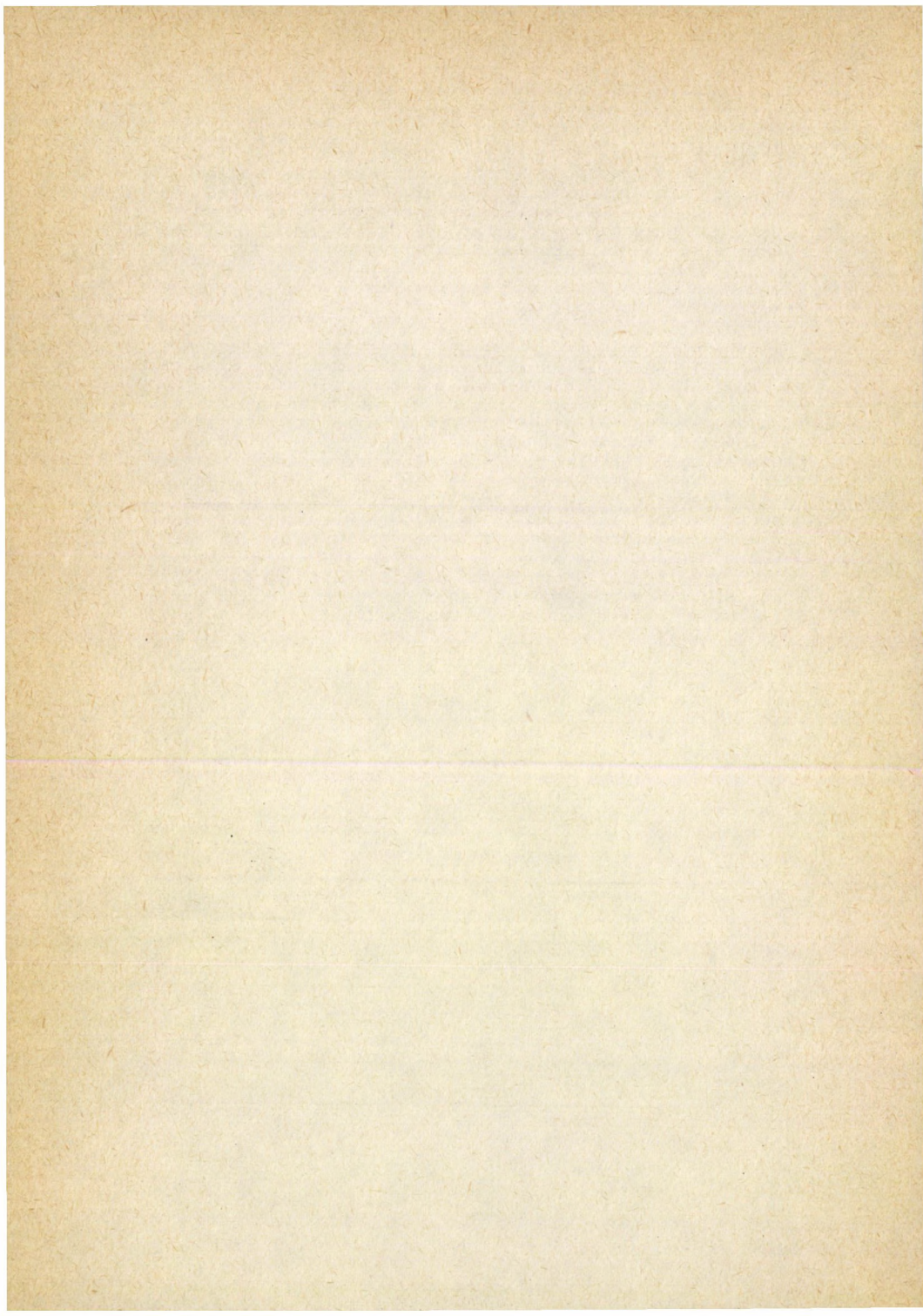


### Notes

1. Although not at all natural, this assumption is, as far as the present-day scene goes, substantiated by empirical surveys, such as public opinion polls, and by conceptual investigations based on them. Cf. e.g. D. Murphy et al., "Haben 'links' und 'rechts' noch Zukunft?", *Politische Vierteljahresschrift* 1984/4. Note however that my own present analysis of the concepts Left and Right sharply diverges from that of Murphy et al.
2. In his well-known pamphlet "'Left-Wing' Communism, an Infantile Disorder". Petty-bourgeois revolutionarism, says here Lenin, smacks of anarchism, is incapable of discipline, flees into fantasy, is unable to understand the need for a strictly objective estimate of the class forces and their interrelations. "The ... 'Lefts' in general ... argue like doctrinaire revolutionaries ... who have naively mistaken the subjective 'rejection' of a certain reactionary institution for its actual destruction by the combination of a number of objective factors." (V.I. Lenin, *Selected Works in Two Volumes*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1947, vol.II, p. 603.) In particular, Lenin refers to "the pompous, very learned, and frightfully revolutionary disquisitions of the German Lefts to the effect that Communists cannot and should not work in reactionary trade unions (*ibid.*, p. 593), contrasting this attitude with the Bolshevik adherence to iron discipline, unity of will, and absolute centralisation. Only by such adherence, maintains Lenin, will the successful transformation of the whole society become possible. "The dictatorship of the proletariat", he writes, "is a persistent struggle - bloody and bloodless, violent and peaceful, military and economic, educational and administrative - against the forces and traditions of the old society. The force of habit of millions and tens of millions is a most terrible force." (*Ibid.*, p. 589.)
3. Looking back on his one-time self, Lukács speaks of his adherence to an "abstrakt-utopische Richtung", of "messianisch-utopische Zielsetzungen" and "schroff antibürokratische Tendenzen" (cf. his Introduction to the 1968 edition of *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied: Luchterhand, pp. 14f.). Referring to the journal *Kommunismus*, whose policies, in the early 1920's, he actively influenced, he remarks: "Unsere Zeitschrift wollte dem messianistischen Sektierertum damit dienen daß sie in allen Fragen die allerradikalsten Methoden ausarbeitete, daß sie auf jedem Gebiet einen totalen Bruch mit allen aus der bürgerlichen Welt stammenden Institutionen, Lebensformen etc. verkündete." (*Ibid.*, pp. 15f.) And occasional disclaimers notwithstanding (e.g.: "Es handelt sich hier keineswegs um anarchistische Illusionen oder Utopien", *ibid.* p. 437 [1920], the retrospective evaluation is fully borne out by the relevant texts.

4. See Georg Lukács, *Dostojewski: Motizen und Entwürfe*, ed. by J.C. Nyiri, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
5. Cf. K.A. Kutzbach, ed., *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten: 1974, p. 74.
6. See in particular the essay "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" in *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923].
7. *Paul Ernst und Georg Lukács*, p. 73.
8. See his *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, London: 1959, esp. pp. 196ff. and 214f. - For a more sympathetic discussion of Wittgenstein in terms of conservatism, see my papers "Wittgenstein's New Traditionalism", *Acta Philosophica Fennica*, vol.28, nos.1-3 [1976], and "Wittgenstein 1929-1931: Die Rückkehr", *KODIKAS/CODE - Ars Semeiotica* 4-5/2 [1982], pp. 115-136.
9. See his "Understanding Toulmin", in Imre Lakatos, *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, vol.2, pp. 225ff.
10. See esp. his *Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge* [1975], London: Verso, 1982, pp. 187ff.
11. See Paul Feyerabend, "Consolations for the Specialist", in I. Lakatos - A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970, p. 228.
12. The true hero of the history of science as it really happened is, according to Feyerabend, the epistemological anarchist, he whose "aims remain stable, or change as a result of argument, or of boredom, or of a conversion experience, or to impress a mistress, and so on. ... There is no view, however 'absurd' or 'immoral', he refuses to consider or to act upon, and no method is regarded as indispensable. The one thing he opposes positively and absolutely are universal standards, universal laws, universal ideas such as 'Truth', 'Reason', 'Justice', 'Love' and the behaviour they bring along... ... Underneath all this outrage lies his conviction that man will cease to be a slave and gain a dignity that is more than an exercise in cautious conformism only when he becomes capable of stepping outside the most fundamental categories and convictions, including those which allegedly make him human". *Against Method*, pp. 189 and 191.
13. See ch. III of his classic *The Structure of Scientific Revolutions*, and esp. the paper "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research" [1959], in his *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1977.

14. "The Essential Tension", pp. 226ff.
15. "Only a dictionary", wrote Wittgenstein in his Preface, "makes it possible to hold the student completely responsible for the spelling of what he has written because it furnishes him with reliable measures for finding and correcting his mistakes, provided he has a mind to do so." Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, ed. by A. Hübner et al., Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1977, p. XXXI.
16. Cf. e.g. Neville Bennett, *Teaching Styles and Pupil Progress*, London: Open Books, 1976.
17. "Den Reformern ging es nicht nur darum, die unterschiedlichen Ausgangspositionen auszugleichen zwischen Schülern, die aus einfachem Hause kamen, und anderen, die einem sprachlich besser ausgestatteten Milieu entstammten - ein erstrebenswertes Ziel. Nicht nur der manchmal aberwitzige Drill sollte abgeschafft werden, der Stumpfsinn, der oft die Deutschstunde beherrschte. - Dem Entwurf war auch zu entnehmen, daß diese "Hochsprache" bisland stets eine Gruppensprache gewesen ist, die als verbindliche Sprache durchgesetzt und bei der Schichtung der Gesellschaft als Mittel zur Stabilisierung dieser Schichtung benutzt worden ist'. ... Zum höheren Bildungsgut", runs the SPIEGEL's mocking quote, "zählt seit jenen Tagen die 'Erweiterung der Fähigkeit, sich in umgangssprachlicher Kommunikation als realer Sprecher-Hörer mit anderen zu verständigen'." *Der Spiegel*, July 9, 1984.



EIGENTLICHKEIT, GEWISSEN UND SCHULD  
IN HEIDEGGERS 'SEIN UND ZEIT'

Fehér M. István

Die Paragraphen von 'Sein und Zeit', die das Thema Gewissen und Schuld erörtern, stellen gewissermaßen einen der Höhepunkte des ganzen Werks dar. Um dies zu verdeutlichen, sollen einige Züge des Gesamtentwurfs des Werks, zunächst aber Anfangs und Endposition von Heideggers existenzialer Analytik, skizzenhaft charakterisiert werden. Wie diese mit Heideggers philosophischer Grundintention, die Seinsfrage im Rahmen einer Fundamentalontologie zu stellen und konkret auszuarbeiten, zusammenhängt und dabei zu Problemen führt, die keineswegs als zureichend gelöst angesehen werden können, darauf braucht jedoch vom Standpunkte des hier behandelten Themas nicht näher eingegangen zu werden.

Im ersten Abschnitt des ersten (einzigen) Teils von 'Sein und Zeit' wird die von Heidegger so gennante "vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" unternommen; als die einheitliche Grundstruktur des menschlichen Daseins wird das In-der-Welt-sein angegeben, das nach seinen verschiedenen Momenten hin, einer dreifachen Hinblicknahme gemäß analysiert und letztlich in dem einheitlichen Phänomen der "Sorge" zusammengefaßt und begriffen wird. Im zweiten Abschnitt wird im wesentlichen versucht, die vordem gewonnene Struktur Ganzheit der Sorge auf deren zeitlichen Sinn hin auszulegen und zugleich zu vertiefen, um hierbei eine ursprünglichere Seinsverfassung des Daseins zu erschließen. Im Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt ist nun jene Überlegung von entscheidender Wichtigkeit, derzufolge "die bisherige existenziale Analyse des Daseins [...] den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben" kann, und zwar deshalb, weil sie "immer nur das uneigentliche Sein des Daseins

und dieses als ungerades" in Augen behielt (233). "Die bisherige Interpretation beschränkte sich" einerseits "auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens", weswegen "die ontologische Charakteristik der Existenzverfassung mit einem wesentlichen Mangel behaftet" blieb (232 f.). Andererseits aber blieb auch die Analyse des uneigentlichen alltäglichen Daseins unvollständig, ist doch die Alltäglichkeit "gerade das Sein 'zwischen' Geburt und Tod" (233). Um die erforderliche Ursprünglichkeit zu gewinnen, soll daher die Interpretation das Sein des Daseins "in seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit" ans Licht bringen (233).

Blickt man im Lichte dieser vorgängigen Überlegungen Heideggers auf die in dem zweiten Abschnitt behandelten Themen voraus, so ließe sich nicht zu Unrecht sagen, daß es der im ersten Kapitel durchgeführten Analyse des Todes bzw. des Seins zum Tode zugemutet wird, die Antwort auf die Frage nach der Ganzheit bzw. des Ganzseinkönnens des Daseins zu liefern, während das Problem der Eigentlichkeit seine Beantwortung in der im zweiten Kapitel vollzogenen Analyse des Gewissens erhält. Sehen wir uns die Sache näher an, so stellt sich aber heraus, daß die Korrelationen: Ganzheit-Sein-zum-Tode bzw. Eigentlichkeit - Gewissen, obwohl ansatzweise wohl nicht verfehlt (sind doch die betreffenden Kapitel "Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode" bzw. "Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit" betitelt), doch Heideggers diesbezüglicher Auffassung nicht ganz gerecht werden, sie noch nicht voll ausschöpfen. Die Präzisierung läßt sich dahin angeben, daß sich die Analyse des Todes nicht einfach um die Ganzheit des Daseins, sondern auch und vor allem um seine *eigentliche* Ganzheit dreht, und in diesem Sinne auch eine - wohl "vorläufige" - Antwort im Begriff von "Vorlaufen" erhält. (Denn das Vorlaufen ergibt sich als Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Verhaltens bzw. Seins zum Tode, welchem der ganze letzte Paragraph des fraglichen Kapitels gewidmet ist.) Die Anknüpfung der Analyse des Gewissens an derjenigen des Todes

folgt aus der Überlegung, daß das im 53. Paragraph entworfene eigentliche Sein zum Tode als eine ontologische Möglichkeit seinerseits, um existenziell nicht "eine phantastische Zumutung" (266) zu bleiben, einer ontischen Bezeugung bedarf. Von dieser Seite her gesehen sieht also das Verhältnis wie folgt aus: In jeder der beiden Erörterungen des Todes und des Gewissens geht es wohl um das volle Phänomen des eigentlichen Ganzseins, im ersten Fall jedoch in der Modalität einer ontologischen Möglichkeit, im zweiten aber in der einer ontischen Bezeugung. Im 62. Paragraph präzisiert dann Heidegger den Zusammenhang beider dahin, daß das Gewissen-Phänomen, genauer: die aus dessen Analyse resultierende "Entschlossenheit", "zu Ende gedacht", das eigentliche Sein zum Tode gerade in sich schließt.

Im Rückblick auf die einleitenden Überlegungen des zweiten Abschnitts läßt sich also sagen, daß Ganzheit und Eigentlichkeit, die als Probleme die Analytik zum Übergang zu dem zweiten Abschnitt zwingen, so wenig als zwei voneinander getrennte Probleme angesehen werden können, daß sie sich vielmehr als miteinander innigst verbunden erweisen. Denn, so ließe sich in aller Kürze sagen, das Problem der Ganzheit impliziert schon insofern das der Eigentlichkeit, als für das uneigentliche Dasein die Frage nach seiner Ganzheit einfach nicht entsteht, und zwar deshalb, weil es an entscheidenden Punkten durch die Zerstreung (vgl. 129) konstituiert ist. Nach einer möglichen Ganzheit fragen heißt in diesem Sinne, schon die Frage nach einer eigentlichen Ganzheit zu stellen, und dann ist es wohl auch kein Zufall, daß die Analyse des möglichen Ganzseins des Daseins in den Entwurf eines eigentlichen Ganzseinkönnens mündet. Schon die Charakterisierung des uneigentlichen Seins zum Tode als des verdeckenden Ausweichens vor ihm setzt prinzipiell ein nicht ausweichendes, d.h. eigentliches, Sein zu ihm voraus: eine Seinsweise, in der sich das Dasein zu seinem Ganzsein nicht nur ausweichend verhalten kann, sondern dieses auch übernehmen, d.h. *sein*, kann.

Die Behauptung, die Analyse des Gewissens stelle einen der Höhepunkte des ganzen Werks dar, läßt sich also vorläufig mit

Hinweis auf die Schlüsselstellung begründen, die das genannte Kapitel im systematischen Gesamtplan des Werks einnimmt: daß es ihm, um es noch einmal kurz zusammenzufassen, nichts Geringeres zugewiesen wird, als eben die Aufgabe, das eigentliche Ganzsein-können, darum es im Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt der ganzen Daseinsanalytik geht und das schon ansatzweise im letzten Paragraph des Kapitels über den Tod als eine ontologische Möglichkeit entworfen wurde, durch eine daseinsmäßige Bezeugung sozusagen auch "experimentell" zu bestätigen und mithin jenem Entwurf seinen bloß hypothetischen Charakter, den Aspekt einer "phantastischen Zumutung", zu nehmen.

Nach dieser Umgrenzung des methodischen Orts des Gewissens-Kapitels innerhalb des Aufbaus von Heideggers Werk möchte ich im folgenden einige Züge jenes Kapitels näher ins Auge fassen. Die Diskussion vor allem auf den Zusammenhang von Gewissen, Schuld und Grund beschränkend, möchte ich zu zeigen versuchen, wie Schuld zu einer zureichenden Gewissens- und Verantwortungsauffassung unerlässlich sei, und wie sich die genannten Themen in den Kontext von Heideggers Interpretation des eigentlichen Mitseins - welche ihren Höhepunkt im Geschichtlichkeitskapitel erreicht - stellen lassen. Indessen werde ich die jeweiligen Ergebnisse der Interpretation auch auf den gesamten Systementwurf von 'Sein und Zeit' - und gelegentlich auf die Heideggers 'Kehre' betreffenden Probleme - zurückzubeziehen versuchen.

## I.

Die Erörterung des Gewissensphänomens knüpft sich an der der Schuld durch den Befund an, daß "alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen [...] darin einig [sind], daß die 'Stimme' des Gewissens irgendwie von 'Schuld' spricht" (280) und daß das "schuldig" schon in der alltäglichen Daseinsauslegung "als Prädikat des 'ich bin' auftaucht" (281). Schuld wird im Rückgriff auf ihre Bedeutung von "schuld sein an", d.h. Ursache-, Urhebersein, formal als "Grundsein für einen Mangel im Dasein eines



Anderen", im weiteren aber, da Mangel, Fehlen von etwas, den Charakter des "Nicht" haben, formal-existenzial als "Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein - das heißt Grundsein einer Nichtigkeit" interpretiert (282 f.). Von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz abgelöst, kann der Nicht-Charakter, bzw. die Nichtigkeit, keineswegs als Mangel im Sinne von Nichtvorhandensein verstanden werden. Die Ursache eines Mangels braucht des weiteren selbst nicht "mangelhaft" zu sein. Das zum Sein des Daseins zugehörige Schuldigsein hat also keineswegs den Charakter einer Privation. Positiv aufgefaßt kann es vielmehr so zum Ausdruck gebracht werden, daß sich das Dasein als geworfenes "nicht von ihm selbst in sein Da gebracht" hat, daß es daher des Grundes seiner selbst nie mächtig werden kann und doch existierend das Grundsein zu übernehmen hat (284). Anders ausgedrückt ist das Dasein "nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*" (ebd.).

An diesem Punkt wird es vielleicht nicht unangebracht sein, statt den Heideggerschen Gedankengang weiterzuführen, ihn im Rahmen eines Interpretationsversuches etwas näher zu bringen. Das ist um so erforderlicher, als eben dieser Teil von 'Sein und Zeit' Veranlassung gab, das ganze Werk als existenzialistisch aufzufassen, und zwar aufgrund einer Interpretation, derzufolge für Heidegger das ganze menschliche Leben einfach nichtig oder sinnlos und Heidegger selbst ein Nihilist wäre. Michael Gelven hat zu Recht darauf hingewiesen, daß "we have an unfortunate tendency to focus solely upon what a thinker says rather than considering why he is led to say it [...] Much of what has been written on Heidegger's theory of authenticity and the importance that guilt plays in the whole enterprise [...] suffers from this overemphasis on the 'doctrine' and the underemphasis - or even a total disregard of - that which provokes the inquiry".<sup>1</sup>

Das Problem, darum es Heidegger an diesem Punkte geht, läßt sich zunächst durch einen philosophiegeschichtlichen Hinweis erläutern. Dabei handelt es sich um ein uraltes, zumeist

im Gebiet der Ethik auftauchendes Problem. Die idealistische Philosophie der Neuzeit, insbesondere des Deutschen Idealismus, welche Philosophie sich an entscheidenden Punkten gegenüber der deterministischen, mechanistischen Konzeptionen der französischen Aufklärung entfaltete, tendierte in ihrer Verteidigung der menschlichen Freiheit und der Autonomie den Menschen als 'causa sui', den Grund seiner selbst, zu betrachten. Der eigene Grund zu sein, wurde aber sogleich so etwas wie der Schöpfung seiner selbst gleichgesetzt. Dieses vorontologische Verständnis des menschlichen Seins wurde dann auf das Absolute projiziert und hat dazu geführt, daß das Universum (vor allem bei Hegel) als die Selbstentfaltung des Absoluten durch dessen unbedingten Selbsttätigkeit beschrieben wurde. Entweder sei also der Mensch unfrei, durch heteronomen Kräfte bestimmt, oder aber komme ihm Freiheit, Autonomie, zu, aber so, daß diese Autonomie, Freiheit zugleich als unbegrenzt angesehen - und in der Systementfaltung dementsprechend ausgearbeitet - werden müsse, denn die geringste Beschränkung ihrer sie gerade zu vernichten bedrohe: dies scheint mir die Alternative gewesen zu sein, vor der sich der Idealismus gestellt sah und die den Versuch, die menschliche Freiheit zu retten, im Deutschen Idealismus (besonders im Denken Hegels) in eine ganz bestimmte Richtung, in die des *absoluten* Idealismus lenkte.

Das Problem, darum es hier Heidegger geht, ist, wie mir scheint, dies: die menschliche Autonomie, und zugleich die Verantwortung (auf die noch eingegangen werden soll), zu retten, ohne jedoch die Gefahr zu laufen, in die gerade von ihm selbst scharf kritisierte und abgelehnte Position eines "phantastisch idealisierte(n) Subjekt(s)", welches "gerade das Apriori des nur 'tatsächlichen' Subjekts, des Daseins, verfehlt" (299), also in die Position der Selbstschöpfung, zurückzufallen. Das Dasein ist wohl der Grund seines Seins, nicht aber in dem Sinne, daß "dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt" (285). Dieses Grundsein präzisiert Heidegger dahin, daß das Dasein nicht nur der Grund seines Seins ist, sondern es ist auch und zugleich

"das *Sein* des Grundes" (ebd.). Ich interpretiere: Wäre das Dasein bloß der Grund seines Seins, ohne das Sein dieses Grundes zu sein, so könnte hier ein regressus ad infinitum einsetzen, indem man weiterfragen und sich die Frage stellen müßte, ob dieser Grund denn überhaupt seiend ist, und wenn ja, durch wen er gelegt wurde. Will man die mit der phänomenologischen Methode der Untersuchung unverträgliche Hypothese einer Prä-existenz vermeiden - die absurde Rede von einem seinem eigenen Sein vorausgehenden Sein des Daseins -, dann bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß das Dasein zugleich der Grund seines Seins und das Sein dieses Grundes sei, oder, anders angewendet daß die Rede vom Grund des eigenen Seins nur sinnvoll ist, wenn das fragliche Seiende zugleich als das Sein des Grundes, als Grundsein, existiert. Diese zwei Momente sind in Heideggers Begriff von Grundsein unzerreißbar verbunden, und darum kann Heidegger sagen: "Grundsein besagt [...] des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein" (284). Denn das Dasein hat, sobald es ist, das Grundsein zu übernehmen: Es existiert nicht nur nicht *vor* seinem Grunde, sondern auch nicht einfach *aus* dem Grunde. Vielmehr existiert es zugleich *als* Grund, wenn anders ein eigenes, d.h. eigentliches Sein des Daseins - seine Autonomie, Freiheit -, möglich sein soll. Von da aus gesehen enthüllt sich der der klassischen Metaphysik eigene und im Sinne von 'causa sui' vorverstandene Begriff von Grund als eine phänomenologisch unausgewiesene und unabweisbare Annahme, die gerade die Frage nach dem Sein (hier: nach dem Sein des Grundes) verfehlt und damit eben Heideggers gegen die ganze Metaphysik vorgebrachten Einwand bestätigt, diese sei durch und durch in Vergessenheit angesichts der Frage nach dem Sein gefangen, oder, anders ausgedrückt, sie habe das Sein immer von Seiendem her interpretiert und dabei jenes wiederum in ein Seiendes ("sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität [...], sei es [...] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität"<sup>2</sup>) verlegt.

Doch zurück zu Heideggers Text. Im Herausstellen der in der Struktur des Grundseins und der Geworfenheit liegenden Nichtigkeit, die keineswegs als ein im Sinne der Nichtvorhandenheit verstandener Mangel, sondern vielmehr in ihrer positiven Bedeutung aufgefaßt werden soll, und die als solche das Dasein, soll es als ein ganzes und eigentliches existieren können, sich notwendig zu eigen machen muß - im Herausstellen dieser Nichtigkeit kommt die Daseinsanalytik zum erstenmal zum Ziel. Der oben angedeutete Zusammenhang zwischen Ganzheit und Eigentlichkeit kann jetzt so formuliert werden, daß das, was dem Sein des Daseins im Grunde zukommt - eben die Negativität, die Nichtigkeit -, als wesentliches Konstitutivum seiner Totalität angesehen werden muß, ohne dessen Aneignung das Dasein nie zu seinem eigentlichen Selbstsein kommt. Gleichwohl liegt in diesem Ergebnis etwas Entfremdendes, so daß sich der Einwand nicht ganz unterdrücken läßt, ob man hier überhaupt mit einem Ergebnis und nicht vielmehr mit dem Mangel eines Ergebnisses zu tun habe. Heißt es doch, so könnte man argumentieren, daß das Dasein "nie hinter seine Geworfenheit zurück (kommt)" (284), was letzten Endes nach einem Bekenntnis zum Scheitern der Analytik klingt. Es kommt jedoch darauf an, die 'Posivität' dieser Negativität zu erblicken und sie eigens zu fassen. Wollen wir die Sache auf die Spitze treiben, so können wir sagen, daß es sich hier weniger um den Mangel des Ergebnisses, als vielmehr um den Mangel *als* Ergebnis handelt. (Es sei nur am Rande vermerkt, daß diese Betrachtungsweise für den späten Heidegger besondere Wichtigkeit gewinnt, indem die Negativität nunmehr in das Sein selbst verlegt und als Sichentziehen erfahren und zur Sprache gebracht wird.) Worauf es nun ankommt, ist - mag es noch so paradox scheinen -, die im Sein des Daseins liegende Negativität gerade der Totalität seines eigentlichen Seins zugrunde zulegen; oder, anders angewendet, die im Grunde des Daseins herausgestellte Negativität restlos anzueignen. Man muß sich indessen darauf besinnen, daß, wie es Magda King formuliert, "notness and nothingness (*Nichtigkeit*) are the fundamental existential characters

of a finite being", oder, wie Michael Gelven schreibt, "the 'not' contained in being guilty is the 'not' of Dasein's finitude".<sup>3</sup> Der Terminus "Endlichkeit" taucht erst später in Fortbestimmung des in dem Gewissens-Kapitels Erreichten auf (vgl. 329 f.); er ist aber durch die genannte "Nichtigkeit" an entscheidenden Punkten vorweggenommen.

Die in dem ontologisch gefaßten Schuldigsein des Daseins liegende Nichtigkeit enthüllt sich nun für Heidegger als "der Grund für die Möglichkeit des uneigentlichen Daseins im Verfallen" (285) - das, wovor es ausweicht. Das Schuldigsein gibt ferner "die ontologische Bedingung dafür [...], daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann" (286), weshalb das Verhältnis von Schuldigsein und Verschuldung folgendes ist: "Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt" (284). Daraus folgt aber - und das ist für mein Thema besonders wichtig -, daß das Schuldigsein "gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit [ist] für das 'moralisch' Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt" (286). Die These scheint jedoch der traditionellen Auffassung entgegengesetzt zu sein, derzufolge Schuld aus Überschreiten eines etablierten moralischen Gesetztes erst resultieren kann und nicht umgekehrt. Heideggers Versuch besteht aber darin, den klassischen Schuldbegriff auf seinen existenzialen Grund zurückzuführen. Wie James M. Demske betont, entspringt Heideggers Interpretation "keiner willkürlichen Verwerfung der Überlieferung, sondern dem Versuch, das, was bisher als Gewissen angesprochen wurde, auf seinen phänomenologisch-existenzialen Grund zurückzuführen".<sup>4</sup> Wir müssen an diesem Punkte im Auge behalten, daß es Heidegger um die Bedingungsmöglichkeit der Moralität geht, daß es demnach seine Frage etwa so lautet: Angenommen, daß es dergleichen wie Moralität gibt, was muß angesichts eines moralischen Wesens vorausgesetzt sein, damit dieses daran interessiert sein kann, das Gute zu tun oder gut zu sein? Und die Antwort ließe sich dahin angeben, daß ein Wesen, das mit Schuldigsein, d.h. dem Nicht-Charakter, der Negativität, nicht

behaftet, das also vollkommen ist, kaum bedarf, an die Antwort auf die Frage: "Was soll ich tun; um gut zu sein?" oder "Wie kann ich moralisch gut sein?", interessiert zu sein, oder Fragen dieser Art sich überhaupt zu stellen. Damit sich diese Grundfrage der Moralität überhaupt sinnvoll enthüllen kann, muß das diese Frage stellende Wesen eine grundsätzliche, d.h. ontologische, Mangelhaftigkeit in sich schließen und eben diese ontologische Bedingung ist es, vorauf sich Heideggers Fragestellung richtet.

Es sei gestattet, dies mit einem kurzen Hinweis auf die Grundzüge der Kant'schen Ethik zu verdeutlichen. Die Bedingung der Möglichkeit der Moralität nämlich liegt für Kant in einer Zwischenstellung des Menschen zwischen bloß sinnlichen, d.h. natürlichen, und bloß vernünftigen Wesen. Wäre der Mensch ein bloß sinnliches Wesen, dann käme ihm Freiheit nicht zu und stünde er ganz bestimmt unter Naturgesetzen. Sofern aber es ohne Freiheit keine Moralität geben kann, entfällt dabei die Möglichkeit, dem Menschen Moralität zuzuschreiben. Wäre er andererseits ein bloß vernünftiges Wesen, so würde sein Wille mit dem moralischen Gesetz völlig übereinstimmen, so daß das Gesetz für ihn nicht die Form eines Imperativs hätte, sondern sein Wille ein heiliger wäre, "der keiner dem moralischen Gesetz widerstehenden Maximen fähig wäre"<sup>5</sup> - eine Hypothese, die ganz unhaltbar ist. Daß der Mensch das Gesetz nicht aus Pflicht, sondern "aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung" zu befolgen imstande wäre, ist für Kant bloß Schwärmerei.<sup>6</sup> Wenn Moralität für Kant entscheidend in der Überwindung der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit (Egoität, Selbstliebe usw.) besteht, so hat sie sie eben darum zur grundsätzlichen Voraussetzung. Um seine Sinnlichkeit überwinden zu wollen, muß der Mensch im Grunde seines Seins ein sinnliches Wesen sein, denn ein derartiges Streben wäre für ein nicht-sinnliches Wesen ganz sinnlos, ja sogar unbegreiflich. - Im ersteren Falle findet man sich also noch diesseits, im letzteren aber schon jenseits des Bereiches der Mora-

lität, das für Kant erst innerhalb der Grenzen eines freien, aber zugleich sinnlichen und endlichen Wesens liegt - ein Tatbestand, der auch dergestalt zur Sprache gebracht werden kann, daß die Erfüllung des kategorischen Imperativs für Tiere unmöglich, für Götter aber unnötig ist. Die Bedingungen, die erfüllt werden müssen, falls Moralität sein soll, sind also in der ontologischen Struktur eines Seienden begründet, dessen Konstitution für es zugleich unmöglich macht, der Forderung der vollkommenen Moralität, und d.h. des höchsten Gutes, je zu genügen. Hierzu bedarf es des Postulats der Unsterblichkeit der Seele - was für Heidegger nur zeigt, wie wenig Kant in der dem Menschen eigenen Zwischenstellung verbleiben kann.<sup>7</sup>

Um auf das Fundierungsverhältnis zwischen Ethik und Ontologie, Moralität und Schuld, zurückzukommen, wird es gut sein, der Sache eine neue Seite abzugewinnen. Von der Eigentlichkeit her gesehen kann nun kaum bestritten werden, daß, wie es Gelven formuliert, "there is something 'authentic' about the awareness of the self who is guilty". Denn "one who seeks to live in such a way as to be without any possibility of ever being guilty - one who seeks to deny the very possibility of guilt - is one who is hiding behind the they-self and is hence inauthentic".<sup>8</sup> Es geht weniger darum, faktische Schulden begangen haben zu müssen, um dergestalt eigentlich zu sein, als vielmehr darum, sich selbst, falls es dazu kommen sollte, überhaupt als schuldig erfahren zu können. Schuldig: das besagt aber zugleich verantwortlich, was wiederum nur möglich ist, wenn man sich als Täter bzw. Urheber einer Tat erkennen kann.<sup>9</sup> Uneigentlichkeit besteht hier darin, daß man gleichsam a priori unfähig ist, sich selbst als Täter seiner Taten anzuerkennen. Ontologisch handelt es sich aber um die eigene Urheberschaft nicht dieser oder jener Taten, sondern eben des eigenen Selbst. Da an diesem Punkte wir wieder einmal in Versuchung sind, in die metaphysische Hypothese von 'causa sui' zurückzufallen, wird es nicht unangebracht sein, hier etwas auszugreifen.

Das Gewissens-Kapitel setzt sich bei dem Problem an, ob und wie das eigentliche Selbstsein möglich und - das dies phänomenologisch impliziert - von Dasein selbst bezeugt ist. Der Gesichtspunkt, aus welchem Heideggers Theorie von Eigentlichkeit entworfen ist, ist kein freischwebender oder im Leere vollzogener, sondern er steht unter ganz bestimmten Bedingungen. Dabei ist zunächst zu beachten, daß Eigentlichkeit nicht "auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts" beruht (130), sondern als eine Modifikation der Uneigentlichkeit des Man, verstanden wird. Ferner ist daran zu erinnern, daß Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit für Heidegger mit Sichgewinnen bzw. Sichverlieren, d.h. mit Sichwählen, zusammenhängt (vgl. 42). Falls es sich nicht um eine metaphysische Konstruktion handeln soll, die ein Eigentlichkeitsideal dem Dasein von außen aufzwingen will, so soll die Modifikation vom Dasein selbst - und das heißt vom uneigentlichen Dasein, als welches es je schon ist - vollzogen werden können. Daß die Modifikation vom uneigentlichen Dasein ausgehen muß, ergibt sich daraus, daß das Dasein je faktisch existiert. Könnte die Modifikation oder der Übergang anders als vom uneigentlichen Dasein vollzogen werden, so könnte von keiner *seienden* Modifikation, von keinem *seienden* Übergang die Rede sein, weil man eine Prä-existenz des Daseins annehmen müßte, in der es sich selbst zu wählen, zum eigentlichen zu machen, imstande wäre. Befreit man sich von dieser dem phänomenologischen Blick fremden Hypothese, so bleibt wohl gar nichts anderes übrig, als den Ausgangspunkt vom uneigentlichen Dasein zu nehmen. Wie geht nun dies näher vor sich?

Im Sichzurückholen aus der Uneigentlichkeit muß das Dasein vor sich selbst gebracht und sich selbst als uneigentliches bewußt werden. Die entscheidende Frage lautet nun: wer kann dafür, an wem liegt die Schuld dafür, daß ich bin, wie ich bin - daß ich eben uneigentlich bin? Grundsätzlich lassen sich zwei Antworten geben: "Ich" oder "Nicht-Ich". (Jeder Versuch einer Antwort der Art von "auch-auch" kommt bei genau-



erem Besehen dem letzteren gleich.) Angesichts der Problemstellung - handelt es sich doch um den Übergang von Uneigentlichkeit zu Eigentlichkeit - muß die Antwort mit methodischer Notwendigkeit die erstere sein. (Denn wenn nicht Ich der Grund dafür bin, wie ich bin, dann wie hoffe ich ein eigentliches Selbstsein je erreichen zu können? In diesem Falle entfällt die Möglichkeit einer Eigentlichkeit, die von mir selbst her erreicht werden kann, und bleibt nichts anderes übrig, als meine - wohl angebliche - "Eigentlichkeit" von äußeren, d.h. Kantisch gesprochen heteronomen Faktoren zu erwarten.) Wenn aber nun ich selbst der Grund dafür bin, wie ich bin, so kann das wiederum nicht bedeuten, daß ich selbst den Grund gelegt habe, daß ich selbst der Schöpfer meiner selbst bin usw. An diesem Punkte, im Sichzurückholen aus der Uneigentlichkeit, werde ich erst mir selbst bewußt, und zwar in meiner Uneigentlichkeit. (Wollte man ausgeben, daß das Gewissen ein "Gutsein" des Daseins kundgibt, so würde damit das Gewissen zum "Knecht des Pharisäismus"; vgl. 291.) Die in der Sache liegende Paradoxie besteht darin, daß in dem Moment meines Eigentlichwerdens - und zugleich als Bedingung meines Eigentlichwerdens - ich mir in meiner Uneigentlichkeit bewußt werden und mich zugleich in dieser übernehmen muß, wenn anders von einem Eigentlichwerden sinnvoll noch die Rede sein soll. Soll ich, mir meiner Uneigentlichkeit bewußt werdend, überhaupt noch eigentlich sein können, dann nur so, daß ich die Schuld an meinem Verlorenwerden in das Man mir selbst zuschreibe, daß ich dieses, wie Heidegger sagt, "wahllose Mitgenommenwerden von Niemand" (268), dieses "Versäumnis" (ebd.), als meine eigene Tat anerkenne. Versäumnis hat aber den Charakter eines "Nicht", und sich zum Versäumnis bekennen heißt, eben der Grund einer Nichtigkeit, d.h. im ursprünglichsten Sinne "schuldig" zu sein. (In Erinnerung wird zuerst, so könnten wir sagen, eben das Vergessen, das Ausbleiben, gerufen und darin - oder sogar als dieses - das gesuchte Selbst erblickt.) Dieses irgendwie schon immer vorgefallene Versäumnis nachzuholen, diese Negativität im Grunde des eigenen Seins zu erfahren, oder besser:

die Nichtigkeit, das Versäumnis als der Grund des eigenen Seins zu erfahren und so anzueignen, daß das Dasein sich daran unzertrennlich bindet - ist es, worauf es in der Rede von einem möglichen Selbstsein ankommt. Dem Dasein geht es darum, "nur das 'schuldig' - als welches es ist - eigentlich [zu] sein" (287); "in dem, wie es je schon war, eigentlich [zu] sein" (325).

Nach der Seite des Wählens hin läßt sich - kurz und überspitzt - sagen, daß das Dasein, wenn es erst zum Wählen kommt (und um wählen zu können, muß es schon existieren), in recht-verstandenem Sinne gerade der schon vorher vorgefallenen Wahl (sich) bewußt wird. Mit Heideggers Worten: "die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl" (268), also - ich interpretiere - Wählen des Nachholens der - ersten und versäumten - Wahl. Um sich aber bei einem Versäumnis als dem eigensten Selbst fest-zulegen, bedarf es allerdings der Entschlossenheit - womit wir auf eigenem Wege zu einem anderen Schlüsselbegriff von Heideggers Theorie der Eigentlichkeit gekommen sind.

Warum muß aber der erste Akt, durch den sich das Dasein, in das Man verlor, überhaupts als Wahl interpretiert werden? Der Grund dafür scheint mir in folgender Überlegung zu bestehen. Sofern das Dasein vor seinem möglichen Selbstsein gebracht wird, muß ihm notwendigerweise das, was es je schon war, als seine eigene Tat, seine eigene Wahl - und sei sie eine versäumte - erscheinen. Sonst könnte von einer möglichen Selbstsein wohl nicht die Rede sein. Was das Dasein in die Zukunft projiziert, was es in der Zukunft sein will - eben ein eigentlich Existierendes -, stellt sich als etwas heraus, was es, wenigstens der Möglichkeit nach, je schon war. Wie sollte es andernfalls je eigentlich zu werden hoffen, wenn es der Möglichkeit nach nicht schon immer ein - noch so versäumtes - eigentlich Existierendes war; wenn es seine Verlorenheit in die Uneigentlichkeit nicht als seine eigene Schuld verstehen kann? Und da hier zeitliche Termini hineingeführt worden sind, gilt es um so mehr, in diesem

Zusammenhang eine Hauptthese Heideggers über die Zeitlichkeit anzuführen: "Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft" (326).

Ist das Wählen der Wahl das Wählen des Nachholens der Wahl, so folgt daraus, daß die Stimme des Gewissens zu verstehen, das Rufverstehen, das Getroffenwerdenkönnen von dem Ruf, schon in sich selbst das Wählen ist, wenn es zu Recht besteht, daß Sich-Wählen ein Seinsmodus des Daseins ist, und daß "in jedem Überhören des Rufes, in jedem Sich-verhören eine bestimmte Seinsart des Daseins liegt (279). Gewählt wird aber, wie Heidegger präzisiert, nicht das Gewissen, "das als solches nicht gewählt werden kann", sondern das Gewissenhaben bzw. das Gewissen-haben-wollen (288). Dies wiederum deshalb, weil etwas haben zu wollen nur derjenige kann, der dieses Etwas nicht hat. Im Gewissen-haben-wollen bekennt sich also das Dasein zu seiner wesenhaften Gewissenlosigkeit, die ihm eben im Versäumnis der Wahl, im vorgängigen Verlorenwerden in das Man, zugänglich wird, welches Versäumnis dann als sein ursprüngliches Schuldigsein, als die Unmöglichkeit, des Grundes seiner selbst je mächtig zu werden, interpretiert wird. Die fragliche Gewissenlosigkeit liegt im eben enthüllten nichtigen Grund, nicht weniger als in dessen unvermeidlichen Übernehmen um eines je möglichen eigentlichen Selbstseins willen, weshalb nun Heidegger auch ausdrücklich sagen kann, daß "das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit [wird]. innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit besteht, [falls man nicht - so könnten wir hinzufügen - zum "Knecht des Pharisäismus" werden will] 'gut' zu sein" (288). Das auf die Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, d.h. des Schuldigseins, basierende Gewissen-haben-wollen ist nun auch "die Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens" (ebd.), also die Voraussetzung dafür, daß das Dasein sich faktisch als schuldiggewordenes erfahren kann. Derjenige, der nicht Gewissen haben will, kann für sich selbst auch nicht schuldig werden, sich als schuldig erkennen. Das Gewissen-haben-wollen, bzw. die Über-

nahme des Schuldigseins, ist in diesem Sinne auch, wie bereits angedeutet, die Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung. Dieser Punkt ist in anderem Kontext auch von Jaspers, mit dem Heidegger in den zwanziger Jahren eng befreundet war, hervorgehoben: "Verantwortung heißt die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen".<sup>10</sup> "Der Handelnde ist immer gewissenlos. Es ist der eigentliche Sinn der 'Verantwortung' beim Handeln, daß der Mensch die Schuld auf sich zu nehmen gewillt ist".<sup>11</sup> Und es dürfte nicht ohne Interesse sein, in diesem Zusammenhang auf einen anderen Berührungspunkt zwischen Heidegger und Jaspers hinzuweisen. Es heißt bei Heidegger: "Ursprünglicher als jedes *Wissen* darum ist das Schuldigsein" (286); und Jaspers schreibt, daß ich "in der Schuld [...] schon stehe, wenn ich mir ihrer bewußt werde".<sup>12</sup>

Das dem Ruf des Gewissens entsprechende Hören, die diesem eigene Verhaltung, ist das Gewissen-haben-wollen und, letztlich, die Entschlossenheit - ein Verhalten, dem die wesentliche Kenntnisnahme und die daraus folgende volle Aneignung des Faktums "schuldig", des nichtigen Grundseins, zugrundeliegt. An diesem Punkte hat das Dasein sich selbst nicht nur gefunden, sondern das gefundene Selbst auch im Grunde zu eigen gemacht.

## II.

Nach dieser Rekonstruktion gilt es nun, erstens, das erreichte Resultat daraufhin zu prüfen, ob und inwiefern im Sinne des Heideggerschen Werks sich Existenz und Verantwortung in Zusammenhang zu bringen sind; zweitens aber, - da es früher behauptet wurde, es handete sich hier um einen Höhepunkt des ganzen Werks - zu zeigen, wie das Erreichte auf den Gesamtplan von 'Sein und Zeit', und gelegentlich auch auf Heideggers weiteren Denkweg, zurückbezogen werden kann, d.h. wie es sowohl an dem Scheitern des Systemenwurfs des Werks, als auch an Heideggers 'Kehre' einen wesentlichen Teil hat. Ich möchte aber drittens, einige weitere, bisher nicht behandelte Themen von Heideggers

Deutung der Eigentlichkeit in die Betrachtung einbeziehend, auch zu zeigen versuchen, daß die rekonstruierte Auffassung nicht nur die *Theorie* eines Philosophen darstellt - wobei Theorie als etwas verstanden wird, das das Leben sonst nicht näher zu berühren braucht -, sondern daß sie an entscheidenden Punkten einen die Gemüte bis heute erregenden Lebensabschnitt desselben Philosophen - sein berühmtes und berüchtigtes Rektorat 1933/34 - wesentlich geprägt hat.

1. Zunächst sei angesichts der Struktur der Nichtigkeit bemerkt, daß diese ein doppeltes impliziert. Daß das Dasein "Grundsein einer Nichtigkeit" ist, besagt vor allem, daß das Dasein seine Geworfenheit nicht selbst gelegt hat und diese doch übernehmen muß: daß durch deren Übernahme es der Grund sein muß, "der doch nicht es selbst ist, den es vielmehr immer schon vorgeben lassen muß".<sup>13</sup> Neben der durch die Übernahme der Geworfenheit angemeldeten Nichtigkeit gibt es aber auch eine andere - eine abgeleitete, wie ich sie nennen möchte -, die "zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten" gehört, wobei es auf die "Wahl der einen, das heißt [auf das] Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen" ankommt (285). Den doppelten Aspekt der Nichtigkeit (wobei der letztere irgendwie als ein mit dem ersteren in Zusammenhang stehender, als dessen fernere Beschränkung angesehen werden darf) faßt Heidegger so zusammen, daß er das "Grundsein einer Nichtigkeit" nun als "das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit" weiterbestimmt (283, 285). Beide wechselseitig aufeinander bezogene Aspekte der Nichtigkeit sind wohl Anzeichen eines endlichen Wesens. Gewissen und Verantwortung gibt es nur - so könnte ein für unser Thema wesentlicher Punkt zusammengefaßt werden -, wo die Tatsache des "Nicht gewählthabens und Nichtauchwählenkönnens" der anderen Möglichkeiten besteht, wo die Dinge nicht rückgängig gemacht werden können (oder allerdings nur im Heideggerschen Sinne, dergestalt, daß das Versäumnis, weshalb es erst eines Rückgangs, Rückgängig-machens, Nachholens,

bedarf [vgl. 268], anstatt wegdiskutiert zu werden, vielmehr unerschütterlich festgehalten und dem eigenen Sein zugrundegelegt wird) - für endliche Wesen. Für ein unendliches Wesen dagegen gibt es keine Verantwortung und kein Gewissen, weil für es alles möglich ist und bleibt, und es kann daher prinzipiell nichts geben, was sich nicht rückgängig machen ließe. "Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann (?)", so hat der junge Georg Lukács in seinem berühmten Essay über 'Die Metaphysik der Tragödie' Paul Ernst zitiert<sup>14</sup>, und in diesem Sinne könnten wir dem hinzufügen, daß für ein unendliches Wesen auch keine Möglichkeit des Wollens besteht, ist doch Wollen und Handeln der Index einer wesenhaften Bedürftigkeit. Der Begriff von Handeln taucht auch bei Heidegger auf und steht ausdrücklich mit dem Gewissensruf bzw. dessen Hören, dem Gewissen-haben-wollen und der Entschlossenheit, in Zusammenhang. "Ein freischwebender Ruf, auf den 'nichts erfolgt', ist [...] eine unmögliche Fiktion" (279), heißt es in den vorbereitenden Analysen des Rufverstehens, und dies wird im Schlußteil wieder betont: "Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln zu bringen"; "Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon" (294, 300). Daß Handeln nur aufgrund des Gewissen-haben-wollens möglich ist, wird auch an anderer Stelle hervorgehoben, wo es heißt: "Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*", worauf unmittelbar die wesentliche Ergänzung folgt: "Nur so kann es verantwortlich sein" (288). Um Heideggers Begriff von Handeln - wobei "Handeln" nicht mit "Erkennen" in Zusammenhang steht<sup>15</sup> - zu verstehen, muß man im Auge behalten, daß wenn es einmal so ist, daß "als entschlossenes [...] das Dasein schon [handelt]", so gilt auch, erstens, umgekehrt, daß nämlich das Dasein nur als entschlossenes handeln kann, daß also, streng genommen, ohne eine vorgängige Entschlossenheit, den Übergang von der Uneigentlichkeit zu der Eigentlichkeit, von einem Handeln gar keine Rede sein kann; zweitens aber, daß die Erwartung, das Gewissen solle "praktische Anweisungen" geben, im Auslegungshorizont des "verständigen Besor-

gens" gründet, "der das Existieren unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt" (294). Denn "mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen nichts Geringeres versagen als - *die Möglichkeit zu handeln*" (ebd.). Der Gewissensruf erschließt nichts Besorgbares, eben weil "er ein ontologisch völlig anderes Sein meint, die *Existenz*" (ebd.).

Ist das Gewissen-haben-wollen bzw. das diesem zuGrundliegende Schuldigsein (und d.h. das vorgängige Sich-Finden) die Voraussetzung für Handeln und Verantwortung, so ist es auch nicht verwunderlich, daß im Bereich des Man so etwas nicht begegnen kann. Denn das Man ist das Dasein, das sich selbst eben noch nicht gefunden hat. Weil Verantwortung nur das je eigene Selbst betrifft, darum kann Heidegger schreiben, daß das Man "dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab(nimmt)", und zwar dadurch, daß es das jeweilige Dasein "*entlastet*" (127).<sup>16</sup> Weil Gewissen und Verantwortung das vorgängige Bewußtwerden des "Ich tat es", d.h. das Sichgefundenhaben in eigenem Grund- und Schuldigsein, zur Voraussetzung haben, darum kann es in der Welt des Man vor keiner Verantwortlichkeit die Rede sein, bzw. darum kann Heidegger dergleichen wie ein "öffentliches Gewissen" für ein Unbegriff oder gerade der Welt des Man zugehörig erklären (vgl. 127, 278); und darum muß letztlich "aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit [...] allererst das eigentliche Miteinander" entspringen (298), und nicht umgekehrt.<sup>17</sup>

Zusammenfassend könnten wir den Zusammenhang von Existenz und Verantwortung bei Heidegger dahin angeben, daß Verantwortung nur infolge des Gewissen-haben-wollens möglich ist, welches Gewissen-haben-wollen seinerseits wiederum die spezifische Gewissenlosigkeit, und d.h. Nichtigkeit, Schuld und letztlich die Endlichkeit, des Daseins voraussetzt. Existenz aber kommt andererseits auch selbst, indem sie ihrem formalen Begriff nach ein Seiendes bezeichnet, "das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält" (52 f.), das "als verstehendes Seinkönnen" (231) durch das "Sich-vorweg", den "Entwurf", charakterisiert

ist (249, 145), der Endlichkeit gleich - ein Ergebnis, das aus 'Sein und Zeit' vielleicht noch nicht ganz klar hervorgeht, das aber bald im Kant-Buch auch ausdrücklich zutage tritt. Es heißt da: "das Seinsverständnis [ist] das Endlichste im Endlichen"<sup>18</sup>; "Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit".<sup>19</sup>

2. Die Endlichkeit ist es also, worauf es ankommt. Sie bekundet sich explizit zwar erst in Fortbestimmung des nunmehr nicht nur ontologisch entworfenen, sondern auch ontisch bezeugten eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins, welches nach seiner ontologischen Seite hin als "Vorlaufen", der ontischen Bezeugung gemäß als "Entschlossenheit" bestimmt, und schließlich im einheitlichen Begriff von "vorlaufender Entschlossenheit" zusammengefaßt wird. Die in der Idee der Endlichkeit liegende Nichtigkeit tritt aber am klarsten in der Analyse von Gewissen und Schuld zutage, was insofern auch nicht verwunderlich ist, als die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit, die im Sein zum Tode enthüllt wird, nun vom Dasein selbst angeeignet, übernommen werden soll.<sup>20</sup> Enthüllte sich zuvor - anders angewendet - die sein Sein durchherrschende Nichtigkeit, so geht es ihm jetzt darum, der (nichtige) Grund dieser Nichtigkeit zu sein (vgl. 306). Diese im Grunde des Daseins entdeckte Nichtigkeit mag nun sonderbar wirken, war doch im Ansatz des Gewissens-Kapitels die Rede davon, daß das Dasein, einmal in das Man verloren, sich zuvor finden muß (268), und zwar "im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins" (270). Die hier auftretende Paradoxie liegt nun darain, daß, wie es John D. Caputo treffend formuliert hat, "when resolute Dasein returns to itself from fallenness, it does not seize again a lost presence, nor recapture a pure but hitherto concealed Being. On the contrary, it returns to the nothingness of its Being, and faces up to that from which it has all along been in flight, its own nullity (*Nichtigkeit*)".<sup>21</sup> In Zusammenhang damit rechnet Caputo Heidegger als Verdienst an, "to have restored [...] the absence, the 'lethic' element in Dasein".<sup>22</sup> Diese Formulierung



kann uns zum Ausgangspunkt dienen, von da aus hinsichtlich des Scheiterns bzw. der Unvollständigkeit der existenzialen Analytik einen Interpretationsversuch zu unternehmen. Will man nämlich annehmen, daß die Unabgeschlossenheit von 'Sein und Zeit' nicht recht außerlich oder subjektiv zu erklären ist, so muß man den Grund dafür im veröffentlichten Teil irgendwie finden. Im Hinblick auf unseres Thema läßt sich nun sagen, daß die besonders in dem Gewissens-Kapitel sich zeigende Nichtigkeit (die aber auch anderswo auftaucht, wie z.B. in der Tatsache, daß das Dasein zugleich in der Wahrheit und in der Unwahrheit ist, oder in der Feststellung, daß Sinn und Sein nicht in Gegensatz gebracht werden können, weil nicht nur das Sein oder das Seiende, sondern auch der "Grund" des Seienden - wenn man solches annehmen will - "nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit" [152], daß also diese Nichtigkeit eine volle Durchsichtigkeit, eine volle alle Verdeckungen beseitigende Entdeckung gerade unmöglich macht. Eine volle Erhellung, eine volle Durchsichtigkeit, solche, die das Dunkel, von dem sie sich abhebt, vollends beseitigen könnte, kann es demnach überhaupt nicht geben; oder - anders ausgedrückt -, wenn es eine solche doch gibt, dann was damit erreicht wird, ist, daß sie eben das Dunkel, von dem sie sich abhebt und das gleichsam ihr Ursprungsfeld darstellt, *als Dunkel* sehen läßt. Eine Entdeckung, wenn sie in diesem Sinne absolut sein soll, wird eben die ursprünglichste Verdeckung hervorleuchten lassen - ein Sachverhalt, der aus der späteren Schrift 'Vom Wesen der Wahrheit' klarer hervortritt (und nicht, wie ich hoffe, einfach in 'Sein und Zeit' zurückinterpretiert wird). In diesem Sachverhalt kann man nun m.E. nicht nur den letzten Grund für die Unvollständigkeit von 'Sein und Zeit' erblicken, sondern dadurch sogar, dazu geführt sein, kraft seiner das veröffentlichte Werk selbst als ein vollendetes Ganzes zu betrachten.

Daß der Systementwurf von 'Sein und Zeit' gerade an dem Problem der Nichtigkeit scheitert, kann übrigens auch aus dem einzigen bisher zugänglich gewordenen Fragment des fehlenden

dritten Abschnitts des ersten Teils verifiziert werden. Zur Diskussion steht da die temporale Interpretation des Seins als Zuhandenseins, und die Ausführungen brechen bei folgenden Fragen ab: "Inwiefern liegt in der Temporalität überhaupt und zugleich in der Zeitlichkeit ein Negatives, ein Nicht? [...] Inwiefern ist die Zeit selbst die Bedingung der Möglichkeit von Nichtigkeit überhaupt? [...] [Es] erhebt sich die Frage, wo die Wurzel dieses Nicht überhaupt liegt. [...] Was macht eine solche ursprünglichste Zusammengehörigkeit [von Sein und Nichts] überhaupt möglich?". - Und die Antwort lautet: "Wir sind nicht vorbereitet genug, um in dieses Dunkel vorzudringen".<sup>23</sup>

Der genannte Sachverhalt kann aber ferner einer Interpretation des Verhältnisses von Vergessen und Erinnerung und, darüber hinaus, der sog. 'Kehre' Heideggers zugrundegelegt werden. Letztere kann nämlich an entscheidenden Punkten durch die Grunderfahrung charakterisiert werden, daß die Seinsvergessenheit, die Heidegger der ganzen abendländischen Metaphysik vorwarf und die zum entscheidenden Anstoß für 'Sein und Zeit' wurde, "nicht ein für allemal beseitigt werden kann, vielmehr zum Wesen des Seins selbst gehört".<sup>24</sup> Damit stellt sich für das Denken des späten Heidegger "die Aufgabe, Sein so zu denken, daß die Vergessenheit ihm wesentlich zugehört".<sup>25</sup> "To 'remember'", schreibt treffend Joseph P. Fell in diesem Zusammenhang, "is in the first instance to remember one's inevitable forgetting as one of the conditions in which there has always already been an 'understanding of Being'".<sup>26</sup> "Erinnerung [ist] erst möglich", heißt es in der eben im Jahre des Erscheinens von 'Sein und Zeit' gehaltenen Vorlesung Heideggers, "auf dem Grunde und aus dem Grunde der ursprünglichen, zum Dasein gehörenden Vergessenheit".<sup>27</sup> Wenn "das Vergessen [...] das Charakteristische [hat], daß es sich selbst vergißt", daß also "nicht nur das Vergessene, sondern das Vergessen selbst vergißt"<sup>28</sup>, dann daraus wird auch ersichtlich, warum - wie es im Kant-Buch heißt - "alle fundamental-ontologische Konstruktion [...] im Entwerfen das in den Entwurf Genommene der Vergessenheit entreißen" muß, und

warum "der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik [...] eine 'Wiedererinnerung'" ist.<sup>29</sup> Diese Wiedererinnerung muß sich aber, wie es aus Heideggers Spätwerk hervorgeht, als ein Sicherinnern an etwas, "was noch nie gedacht wurde", verstehen.<sup>30</sup> - Das Schwierigste aber, so könnten wir hinzufügen, das der Vergessenheit entrissen und in die Erinnerung gebracht werden soll, ist eben das Vergessen selbst. Im Sicherinnern an diesem wird eine wesentliche Negativität zugänglich. Die in dieser liegende Nichtigkeit durch das Enthüllen des nichtigen Grundes des Daseins in Erinnerung gerufen zu haben, gehört aber in 'Sein und Zeit' zum wesentlich durch das Gewissens-Kapitel Geleisteten - und dies gibt einen weiteren Grund, warum wir in Zusammenhang damit von einem Höhepunkt des Werks gesprochen haben.<sup>31</sup>

3. Wenn wir Heideggers Auffassung von Eigentlichkeit mit dem als seines Rektorat bekannten Lebensabschnitt Heideggers in Zusammenhang zu bringen versuchen, dann gilt es zunächst, jene Auffassung in einigen ihren bisher nicht behandelten Zügen etwas weiter zu verfolgen. Dabei sind zwei Themen besonders in die Betrachtung einzubeziehen - das eigentliche Mitsein und die Geschichtlichkeit.

In Anbetracht des ersteren gilt es, zu berücksichtigen, daß die Entschlossenheit - wie bereits angedeutet -, weit entfernt, das Dasein von seiner Welt abzulösen, es zu einer weltflüchtigen Abgeschiedenheit zu verurteilen (vgl. 298, 310), vielmehr gerade die Bedingung der Möglichkeit für das eigentliche Mitsein ist. Die Entschlossenheit bringt gerade die eigentliche Rückkehr in die jeweilige Welt, das völlige Einfügen, das Erschließen der sich jeweils entdeckenden Möglichkeiten, das bewußte Sichbekennen zu ihnen. Obgleich sich im Vorlaufen und im Gewissen das Dasein vereinzelt, doch wählt es sich indem es sich selbst wählt, - um Kierkegaards erleuchtende Worte zu gebrauchen - nicht lediglich aus der Welt *heraus*, sondern wählt sich zugleich, im prägnantesten Sinne, in die Welt auch *zurück*.<sup>32</sup> "Die

Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen 'sein' zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen"; und "frei für die eigensten [...] Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen" (298, 264). Die "vorausspringende" Form der Fürsorge, d.h. das eigentliche Zurückgeben der Sorge auf die Schulter des Anderen (vgl. 122), erhält auch nur in der Entschlossenheit ihre Vollendung, und nur das Gewissen-haben-wollen, die Übernahme der jeweiligen Geworfenheit, des nichtigen Grundes, ermöglichen das Verantwortungsgefühl für sich selbst und für andere. "Das entschlossene Dasein kann zum 'Gewissen' der Anderen werden" (298). Daß das Dasein je meines ist, daß es um seiner Selbst willen existiert, bedeutet keinen Egoismus - sagt Heidegger in seinen Vorlesungen -; der Titel Dasein meint nicht "den landläufigen Begriff des isolierten, egoistischen Subjekts", meint keineswegs "ein solipsistisch-egoistisches Sich-auf-sich-zurückziehen". "Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas wie 'selbst' verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Duseibst hören. Nur weil das Dasein durch das Umwillen konstituiert, in Selbstheit existiert, nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich." <sup>33</sup>

Die vorlaufende Entschlossenheit weist also - vielleicht kann man es so ausdrücken - auf das gemeinschaftliche Handeln hin. Damit ist aber die Analyse der Eigentlichkeit noch nicht abgeschlossen. Die Entschlossenheit wird letztlich in der Geschichtlichkeit verankert. Wenn die Entschlossenheit auf einer früheren Ebene ein Sich-freihalten für die Wiederholung ihrer selbst bedeutete, so erscheint jetzt das eigentliche Existieren als Wiederholung des überlieferten, aber gleichwohl gewählten geschichtlichen Erbes. "Die Entschlossenheit [...] erschließt

die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt" (383). "Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird [...] zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit" (385). Die Wiederholung ist "weder ein Wiederbringen des 'Vergangenen', noch ein Zurückbinden der 'Gegenwart' an das 'Überholte'. [...] Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz" (385 f.).

Im Begriff der Wiederholung erreicht die Analyse der Eigentlichkeit ihren Gipfelpunkt. Nun ist es zu beachten, daß sich die im Begriff der Wiederholung vollendende Analyse der Eigentlichkeit grundsätzlich auf den Gesamtentwurf von 'Sein und Zeit' zurückbeziehen läßt. Liegt eigentliches Existieren in der Wiederholung der Überlieferung, so ist die Tätigkeit des Philosophen - als eine bestimmte menschliche Tätigkeit - dann eine eigentliche, wenn sie das Wiederholen der eigenen geschichtlichen Überlieferung, der philosophischen Tradition anstrebt. Nun versteht sich 'Sein und Zeit' als philosophisches Werk von den ersten Seiten an als ausdrückliche Wiederholung der ursprünglichsten philosophischen Tradition, der Seinsfrage, und darum kann uns dieser Terminus noch viel früher von den Teilen begegnen, die die Eigentlichkeit behandeln. Schon der Titel des ersten Paragraphen lautet "Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein" (2), und 1925 formuliert Heidegger sein Versuch dahin, daß die ontologisch radikalisierte Phänomenologie nichts anderes ist, "als das wieder lebendig gewordene Fragen von Plato und Aristoteles: die Wiederholung [...] des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie".<sup>34</sup>

Eine philosophische Wiederholung kann aber kaum angesehen werden als etwas, das im Rahmen der bloßen Theorie vollzogen werden kann. Das geht ganz eindeutig aus Heideggers ganzer Gedankenwelt hervor. Wissenschaft ist, heißt es in 'Sein und Zeit', "nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart" des Menschen (11, vgl. 19). Wenn die Seinsfrage nur auf-

grund des vorontologischen Seinsverständnisses gestellt und ausgearbeitet werden kann, dann ist das Dasein dessen (ebensowenig wie seines nichtigen Grundes) nicht mächtig. Philosophie ist seinem Wesen nach geschichtlich, und bleibt den jeweiligen Wendungen der Geschichte ausgesetzt. "Das Fragen nach dem Sein [...] ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert", heißt es in 'Sein und Zeit' (20), und Heidegger führte schon vorher in einer seiner Vorlesungen aus: "jede Philosophie und auch die Wissenschaften haben ihre Schicksale und es wäre kleinlich [...] gedacht, wenn man meinen wollte, man könne sich aus diesen Bedingungen [...] herausstellen".<sup>35</sup>

Die Seinsfrage hatte, wie Heidegger meint, ihren ersten und entscheidenden Aufbruch bei den Griechen; "sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich von da an zu verstummen" (2). Daß sie seitdem in Vergessenheit gekommen ist, daran ist vor allem die uneigentliche Geschichtlichkeit schuldig, die "zunächst und zumeist das, was sie 'übergibt', so wenig zugänglich [macht], daß sie es vielmehr verdeckt" (21). Ist vom Vergessen der Seinsfrage die Rede, so handelt es sich nicht so sehr darum, daß die Geschichte der Philosophie dieses uralte Problem einfach beiseite geworfen hat, sondern vielmehr d. darum, daß sie sich der griechischen Tradition blind anschloß. "Wo vom Sein des Seienden [...] gehandelt wird, [...] sind die Seinsbestimmungen und Kategorien in Wirkung, die Plato und Aristoteles [...] entdeckt haben [...] ohne daß der Boden, dem sie abgenommen sind, [...] das Ganze des Erfahrungs- und Explikationsstandes der Forschung, der diese Kategorien entsprungen sind, noch lebendig wäre". In diesem Versäumnis als dem uneigentlichen Verhalten zur Überlieferung "offenbart sich die Geschichte unseres Daseins", "die Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind". Eigentlicher Anschluß an die Tradition dagegen ist als echte Wiederholung kein blinder Traditionalismus, sondern ein solcher, wo gerade "vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt werden, zurückgegangen wird".<sup>36</sup>

Die Wiederholung der Seinsfrage, d.h. die auf eine ursprüngliche Aneignung der traditionellen ontologischen begriffe basierende Erneuerung der Metaphysik, ist also auch selbst als "eine ontische Möglichkeit des Daseins" (19), als eine eigentliche Existenzmöglichkeit des Philosophen, hinsichtlich ihres Gelingens in gewissem Sinne dem eigentlichen geschichtlichen Mitsein, dem Eigentlichwerden einer Gemeinschaft, ausgesetzt. In diesem Sinne kann dann das Versäumnis der Seinsfrage, die steigende Seinsvergessenheit, als dem uneigentlichen Geschichtlichsein entspringend, mit dem "geistigen Verfall der Erde" in Zusammenhang gebracht werden, weswegen die Wiederholung der Seinsfrage letztlich "nichts Geringeres [besagt] als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wider-holen*."<sup>37</sup>

In dieser Perspektive, wo "Wiederholung" und "eigentliches geschichtliches Mitsein" nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Sache darstellen, wird verständlich, warum Heidegger für eine soziale Bewegung - eben den Nationalen Sozialismus -, in der er die soziale-geschichtliche Erneuerung mit der geistig-philosophischen verbunden zu sehen meinte und hoffte, empfänglich werden konnte. Es ging ihm daher wesentlich um die "Selbstbehauptung der deutschen Universität", d.h. um eine soziale Umformung, die die Wissenschaft, die Universität - deren Zerfallen er in seiner Antrittsrede so eindrucksvoll geschildert hatte<sup>38</sup> - wieder einmal zu einem wesentlichen Rolle kommen läßt; eine Verwandlung, die "die Wissenschaft zum Grundgeschehnis unseres geistigvolklichen Daseins werden" läßt, wenn es einmal so ist, daß die Wissenschaft - die Seinsfrage - den Griechen "die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins" war.<sup>39</sup>

Allerdings muß hier auf eine breitere Darstellung, die Heideggers zu dieser Zeit gehaltene Reden zur Diskussion stellen müßte, verzichtet werden.<sup>40</sup> Hinsichtlich der vorher herausgestellten beiden Motive von Wiederholung und eigentlichem Mitsein läßt sich wohl in aller Kürze sagen, erstens, daß die Einsicht in das Zusammengehören von geschichtlicher und philosophischer

Erneuerung wesentlich zu Heideggers Engagement durch Übernahme des Rektorats - zu dem Versuch, sich für die zu der schöpferischen Wiederholung des philosophischen Tradition unentbehrliche Um- und Neugestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Grundlage einzusetzen - beigetragen haben mag; zweitens aber, daß die Art und Weise, wie Heidegger die mitmenschlichen Verhältnisse der Umgestaltung charakterisierte, entscheidend durch seine Theorie der Eigentlichkeit, besonders des eigentlichen Mitseins, geprägt bleibt. Dies geht ohnehin aus seiner Rektoratsrede sowie der Schrift "Wege zur Aussprache" hervor; in letzterer erscheint das eigentliche Mitsein geradezu auf der Ebene der verschiedenen Nationen und Völker, und das im Hinblick auf "eine Erneuerung des Grundgefüges abendländischen Seins".<sup>41</sup> Eine "schaffende Zielsetzung" - so sagt er in seinen Nietzsche-Vorlesungen - kommt "nur in der Einheit des vollen geschichtlichen Daseins des Menschen in der Gestalt des einzelnen Volkes zum Handeln und zum Bestand [...]. Dies bedeutet nicht Absonderung von den anderen Völkern sowenig wie Unterdrückung der anderen".<sup>42</sup> Drittens aber gilt es letztlich zu beachten, daß sich auch das baldige Aufgeben des politischen Engagements aus Heideggers Interpretation der Eigentlichkeit erklären läßt. Wie sehr es bei der Wiederholung einer geschichtlichen Tradition als der Bedingung eigentlichen Existierens zu einer politischen Engagement auch kommen mag, so kann dies jedoch zum Verlieren des Gewonnenen werden. "Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt", gehört nach Heidegger nicht zum Themenkreis der existenzialen Analytik. "Trotzdem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft" (383). Und das ist: die Geschichte. Da aber jedoch "auch der Entschluß [...] auf das Man und seine Welt angewiesen" bleibt (299), und daher nichts das Eigentlichwerden einer ganzen Gemeinschaft verbürgen kann (noch darf), so kann dieser äußerste Gewinn der eigentlichen Existenz letztlich zum Verlust ihrer selbst werden. Darum kann Heidegger sagen: "Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihal-



ten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme" (308), und darum geht es um "die eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst" (ebd.). Daß das Dasein nicht durch einen einzigen Entschluß ein für allemal in den Besitz der eigentlichen Existenz gelangen kann, ohne sie jeweils neu aneignen, durch neue Entschlüsse oder Zurücknahme der früheren je wiederergreifen, d.h. die Entschlossenheit selbst wiederholen zu müssen, wird auch ersichtlich, wenn man bedenkt, daß solch eine Möglichkeit nichtsgeringeres in sich schließen würde, als eben die Preisgabe der Freiheit und damit des Gewissens und der Verantwortung. Die Entschlossenheit ist also, wie Heidegger schreibt, "die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses" (391) Heideggers Rücktritt von dem Rektorat 1934 läßt sich somit nicht zu Unrecht aus seiner eigenen in 'Sein und Zeit' ausgearbeiteten Auffassung der Eigentlichkeit erklären.

#### Anmerkungen

'Sein und Zeit' wird nach der fünfzehnten Ausgabe (Niemeyer, Tübingen 1979) im Text selbst ohne Sigle (mit bloßer Angabe der Seitenzahlen) zitiert.

1. M. Gelven, "Authenticity and Guilt", in: F. Elliston (Hq.) *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton Publishers, The Hague - Paris - London o. J. [1979], S. 233.
2. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, Bd.2. S.347.
3. M. King, *Heidegger's Philosophy. A Guide to His Basic Thought*. The Macmillan Company, New York 1964, S. 180; M. Gelven, *A Commentary on Heidegger's "Being and Time". A Section-by-Section Interpretation*, Harper and Row, New York 1970, S. 168.
4. James M. Demske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 45.
5. I. Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, A 58 (Werkausgabe, Bd. VII. Hq. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974. S. 143).

6. A. a. O. A 151 f. (S. 207).
7. Vgl. a. a. O. A 220 (S. 252). Dieses Postulat gehört freilich für Heidegger in die traditionellen, metaphysischen Auffassungen des Menschen ebenso wie in die Metaphysik der steten Anwesenheit. Ob die Frage, was nach dem Tode sei, überhaupt eine theoretische Frage darstellt, muß für eine phänomenologisch vorgehende Untersuchung unentschieden bleiben (vgl. *Sein und Zeit*, S. 248). Bald aber wird sich Heidegger selbst im Kant-Buch die Frage stellen: "Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine 'vorausgesetzte' Unendlichkeit?" (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. <sup>4</sup>1973, S. 239).
8. M. Gelven, *A Commentary* (wie Anm. 3), S. 162 f.
9. Vgl. hierzu Gelvens Bemerkung: "The 'I' found in sentences of cognition or empirical experience pales before the 'I' in sentences of responsibility. One really meets oneself only on the roads leading to or from responsibility" (wie Anm. 1, S. 242).
10. K. Jaspers, *Philosophie, II. Existenzerschließung*, Springer, Berlin - Heidelberg - New York <sup>4</sup>1973, S. 248.
11. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin - Heidelberg - New York <sup>6</sup>1971, S. 274.
12. K. Jaspers, *Philosophie, II. Existenzerschließung* (wie Anm. 10), S. 196. Die Übernahme des Selbsts bzw. des Grundes heißt folgendermaßen bei Jaspers: "Ich übernehme, was ich doch nach all meinem Wissen nicht hätte meiden können. So übernehme ich den Ursprung meines Wesens, der vor jeder meiner bestimmten Handlungen als der Grund liegt, aus dem ich wollte und wollen musste [...] Es ist, als ob ich mich vor der Zeit gewählt hätte, wie ich bin, und ich diese faktisch nie vollzogene Wahl durch mein Tun im Übernehmen als die meine anerkannte, und als ob ich Wirklichkeiten, in denen ich mich finde, doch in meinem Schuldbewußtsein als durch mich hervorgebrachte fühlte. [...] Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldungen kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig. Dieser Schuld aber kann ich nicht entrinnen ohne die Schuld, meine Freiheit selbst zu verleugnen. - Denn wir existieren in einer Aktivität, die sich ihr eigener Grund ist [...]" (a. a. O. S. 196 f.).
13. O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, S. 103 f.
14. G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, Neuwied und Berlin <sup>2</sup>1971, S. 231.
15. Diesem Zusammenhang hat vor allem Gerold Prauss nachgegangen. Vgl. *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Alber, Freiburg/München 1977.

16. Vgl. hierzu F. Elliston, "Heidegger's Phenomenology of Social Existence" in: F. Elliston (Hg.), *Heidegger's Existential Analytic* (wie Anm. 1), S. 73.
17. Vgl. hierzu die folgenden Überlegungen Demskes (*Sein, Mensch und Tod* [wie Anm. 4], S. 66):

"Aber steht das so eigentlich existierende Dasein nicht doch als das allein Urteilende da, das alles nur von sich selbst aus und auf sich selbst hin sieht? Wird Dasein nicht zu allein maßgebenden Norm seines Existierens und so schließlich als autark gesetzt? Heißt es doch in *Sein und Zeit*: "Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht" (263). Wiederum muß zugegeben werden: das läßt sich in einem autarkischen Sinne verstehen. Aber wir meinen einen volleren Sinn dieses Wortes darin zu sehen, daß alle Existenznormen, die gleichsam von außen kommen und dem Menschen mit dem Erbe der Kultur, der Religion, des Volkes, der Familie, des Mitseins mit anderen usw. vorgegeben sind, ihm doch nichts nützen, wenn er sie nicht *von innen her* vollzieht und aufnimmt, wenn er sie sich nicht bewußt aneignet. Die geforderte Selbstübernahme ist so die unerläßliche Bedingung der Möglichkeit bzw. das erste Moment der Bewegung allen eigentlich normierten Existierens.

So verstanden, verkündet diese Lehre keine Autarkie, wohl aber die radikale und unergründliche Tiefe der Verantwortlichkeit des Menschseins, auf Grund derer die konkreten Normen des Existierens dann erst gefunden werden müssen, welcher Art sie immer sein mögen. Freilich gibt diese Selbstübernahme noch keine konkreten Normen, sie schreibt keine bestimmte Ethik vor, sondern gibt nur den tiefsten existenzialontologischen Grund an, worauf eine Ethik zu bauen ist. Demzufolge ist Dasein in seinem durch das Vorlaufen in Gang gesetzten eigentlichen Existieren nicht völlig in sich selbst ein- und von allem anderen Seienden abgeschlossen, sondern gerade erst eigentlich geöffnet: es ist jetzt erst für seinen ontisch-existenziellen Umgang mit anderen Seienden eigentlich da."

Vgl. ferner Jan Patočkas Aufsatz "Heidegger vom anderen Ufer" (in: *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt/M. 1970, S. 394-411); er weist zu Recht darauf hin, daß "das Dasein Heideggers und seine eigentliche Existenz gerade *keinen* notwendig tragischen Charakter haben, daß sie im faktischen Tode keine unumgängliche Aufgipfelung besitzen sondern in der Verantwortung und dem verantwortlichen Erschließen der Situation". Ferner betont er, daß "es sich hier nicht um das Verlassen der Sozialität und der Geschichte handelt, sondern im Gegenteil um eine ursprüngliche Aufgeschlossenheit, Offenheit für sie" (a. a. O. S. 402).

18. *Kant und das Problem der Metaphysik* (wie Anm. 7), S. 222. - "The entire enterprise [...] requires a nullity or negativity within our understanding of being as such" (Gelven, "Authenticity and Guilt" [wie Anm. 1], S. 243 f.).
19. *Kant und das Problem der Metaphysik* (wie Anm. 7), S. 222. Vgl. ferner Heideggers Bemerkung in der Davoser Disputation: "Ontologie ist ein Index der Endlichkeit. Gott hat sie nicht. [...] Denn Ontologie braucht nur ein endliches Wesen" (a. a. O. s. 252). Vgl. hierzu auch Magda Kings Deutung: "Heidegger shows for the first time that an understanding of being, and with it, an understanding of meaning and purpose, is only possible to a finite existence" (*Heidegger's Philosophy* [wie Anm. 3], S. 180 f.).
20. Vgl. hierzu auch Joseph Möllers Erörterung: "Da der Tod sich nicht ontisch-phänomenal zeigt, sondern dem Dasein immer und notwendig bevorsteht, muß sich die Bezeugung des existenzialen Entwurfs des eigentlichen Seins zum Tode indirekt (durch das sich ontisch meldende Phänomen des Gewissens), aber zugleich auf ontologischer Ebene (durch die existenzial-ontologische Analyse desselben) vollziehen" (J. Möller, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952, S. 76, zitiert nach Demske [wie Anm. 4], S. 44).
21. John D. Caputo, "Hermeneutics As the Recovery of Man", in: *Man and World* 15 [1982], S. 358.
22. A. a. O. Vgl. auch V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicita*, Argalia, Urbino 1976, S. 403: "Proprio nell'esistenza autentica [...] l'esserci incontra con la medesimezza l'alterita del suo essere, l'illimitabile ulteriorita del nulla".
23. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24. Hg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1975, S. 443.
24. O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (wie Anm. 13), S. 402.
25. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1976, S. 32.
26. Joseph P. Fell, *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*, Columbia University Press, New York 1979, S. 59.
27. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (wie Anm. 23), S. 412.
28. A. a. O. S. 411. Später siehe z.B. in *Parmenides*, Gesamtausgabe, Bd. 54. Hg. von M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt/M. 1982, S. 105.
29. *Kant und das Problem der Metaphysik* (wie Anm. 7), S. 226 f.

30. *Zur Sache des Denkens* (wie Anm. 25), S. 32.
31. Hier stößt sich Heidegger auch explizit an das Problem des Nicht und kann sich dessen nicht bemächtigen: "der ontologische Sinn der Nichtheit dieser existenzialen Nichtigkeit [bleibt] noch dunkel" - heißt es da (*Sein und Zeit*, S. 285). Das in 'Sein und Zeit' noch zumeist als "nacktes" Nicht erfahrene Nicht wird aber später von 'Was ist Metaphysik?' an als das Sich-entziehende und das Verbergende, und als ein solches zum Wesen des Seins gehöriges, entfaltet und zum Ausdruck gebracht (vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 21983, S. 208 ff.).
32. Vgl. S. Kierkegaard, *Entweder / Oder*. Zweiter Teil, Diederichs, Düsseldorf 1957, S. 265.
33. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26. Hg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt/M. 1978, S. 244 f.
34. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20. Hg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt/M. 1979, S. 184. In *Kant und das Problem der Metaphysik* (wie Anm. 7) S. 232 heißt es: "Die fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik in 'Sein und Zeit' muß sich als Wiederholung verstehen". (s. auch a. a. O. 197). Für ein frühes Auftauchen des Terminus vgl. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61. Hg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt/M. 1985, S. 80: "'Wiederholung': an ihrem Sinn hängt alles".
35. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21. Hg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt/M. 1976, S. 53.
36. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (wie Anm. 34) S. 179, 182, 188.
37. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 41976, S. 29.
38. Vgl. "Was ist Metaphysik?", in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9. Hg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1976, S. 104.
39. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, S. 12. Die Erhebung der Wissenschaft zum "Grundgeschehnis unseres geistig-völklichen Daseins" - daß also Philosophie im Grunde eine Sache der ganzen Nation, des ganzen Volkes ist -, ist wohl eine Idee, die tief in der Tradition des Deutschen Idealismus verwurzelt ist. Die Philosophie, so meinte Hegel, "hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort; uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut, und es ist unser Beruf, es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste [...] nicht er-

lösche und untergehe" (*Werke*, Theorie Werkausgabe, Bd. 10. S. 402). "Die Geschichte der deutschen Philosophie" - hieß es in Schellings erster Vorlesung in Berlin - "ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. [...] das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft" (*Schellings Werke*, Schröter-Ausgabe, 6. Hauptband, S. 758 f.). Im Kontext dieser Tradition sollen, wie mir scheint, einige charakteristische Bemerkungen Heideggers (z.B. folgende: "Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe"; "Der Wille zum Wesen der deutschen Universität ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes [...] Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen zumal im Wesenwillen zur Macht kommen" [*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, S. 14, 10]; "'Wissenschaft' ist nicht der Besitz einer bevorzugten Klasse der Bürger [...], sondern die Wissenschaft ist nur die strengere und damit verantwortungsvollere Weise desjenigen Wissens, das das ganze deutsche Volk für sein eigenes geschichtlich-staatliches Dasein fordern und suchen muß, wenn überhaupt dieses Volk noch seine Dauer und sein Größe sicherstellen und künftig bewahren will" [G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, S. 200 f.]) gewertet und ausgelegt werden.

40. Vgl. meinen Aufsatz "Heideggers politisches Intermezzo: Rektor Universität Freiburg", in: *Annales Universitatis Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio philosophica*, 19 [1985], S. 123-148.
41. M. Heidegger, "Wege zur Aussprache", in: *Denkerfahrungen*. Hg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, S. 21.
42. *Nietzsche* (wie Anm. 2) Bd. 1. S. 185. Vgl. a. a. O. S. 361.

## ERKÖLCSI NORMÁK ÉS ÉRTÉKEK MEGALAPOZÁSA

### A MARXI MATERIALIZMUSBAN

Lendvai L. Ferenc

Kiinduló hipotézisünk szerint az erkölcsi normák és az erkölcsi értékek kölcsönösen feltételezik egymást; ha ugyanis a világban semmiféle érték nincs, akkor nincs értelme normáknak sem. Hiszen a természet folyamatai a maguk törvényszerűségei szerint zajlanak, s velük kapcsolatban értelmetlenség lenne még külön - e törvényszerűségeken kívül illetve mellettük - "normákról" is beszélni. S ha viszont nincsenek normák, amelyekben az értékek léte megjelenik, akkor az értékek voltaképpen nem léteznek, hiszen létezésük jele éppen az, hogy - a normákban - figyelembe vesszük őket.

A fölvilágosodás kora előtt az értékek illetve normák meglétét általánosan föltételezték, éspedig valamiféle transzcendenciából eredeztetve őket. Mind a föltételezett normák, mind a föltételezett értékek tehát örök és abszolút normáknak és értékeknek tűntek föl, illetőleg ilyenként voltak föltüntetve. A fölvilágosodás egyik nagy tette volt, hogy - korábbi, elszigetelt kísérletek után - társadalmi relevanciával mutatta ki, hogy semmiféle konkrét norma vagy érték nem tekinthető öröknek vagy abszolútnak, s hogy természetesen még kevésbé lehet őket valamiféle transzcendenciából eredeztetni. Akkor azonban az a kérdés vetődik föl: lehet-e őket bárhonnán is eredeztetni; vagy nem lehet sehonnán sem? Másképpen: megalapozható-e egyáltalán valamilyen módon az erkölcs, vagy sem? A fölvilágosodás késői utóregzései, a XIX. század pozitívizmusa és szociológiája egyszerűen társadalmi szokásokban relativizálta és oldotta föl az összes normát és értéket, s innen már könnyű volt Nietzschének eljutni ahhoz a következtetéshez, hogy minden erkölcs csak hamis tudat, a gyöngék gyáva védekezése az erősek, a szolgák alamuszi eszköze az urak, a tucatemberek képmutató ideológiája a felsőbb-emberek igazságával szemben.

A klasszikus fölvilágosodás képviselői annak idején nem kívántak ilyen következtetésekhez eljutni. Ezért megkísérelték az erkölcsöt magában az emberek anyagi életében, az emberi természetben megalapozni - ahol is azonban, mint tudjuk, az "emberi természet" fogalmát egyszer s mindenkorra adottként, tehát metafizikusan örökként ragadták meg. Erre a célra szolgált náluk az "értelmes önzés"-nek elsősorban Helvétius által kidolgozott elmélete. Eszerint az emberek alapvető mozgatója az önszeretet, az érdek (és metafizikus természetes-ember fölfogásuk itt is megnyilvánult abban, hogy a pusztá létfontartásért vívott küzdelmet éppugy idetartozónak értették, mint a gazdasági érdeket); mivel azonban az ember értelmes lény, ezért be fogja látni, hogy érdekeit nem követheti gátlástalanul, s így figyelembe veszi majd más emberek és a közösség érdekeit is. Az értelmes önzés elméletének az az alaphibája, hogy amennyiben az emberek valóban annyira "értelmesen" cselekszenek, hogy mindenekelőtt a társadalom érdekeit veszik figyelembe, az már nem egoizmus, hanem altruizmus. Ha viszont tényleg a saját érdekeiket követik, abból semmiféle erkölcs nem származik. A későbbiekben Bentham a hasznosság elvét próbálta az erkölcs alapjául fölláltítani, mivel azonban a hasznosság nyilván aszerint változik, hogy milyen érdekekhez mérjük, így elmélete csak elsekélyesítése volt az eredeti, Helvétius-féle eszmének. Végül a pozitívizmus, különösen annak modern formája, a neopozitívizmus, eljutott oda, hogy kimondta: az erkölcs illetőleg az etika (és minden "metafizika") tudományos szempontból nézve értelmetlen, s csupán szubjektív tetszés kérdése; ahogyan merőben szubjektív tetszés függvénye például az, hogy valakinek ez vagy az a műalkotás, könyv, szindarab, film stb. tetszik-e vagy sem - objektív mérce nem létezik.

Mint minden, a fölvilágosodás által fölvetett kérdés megoldására, e kérdés megoldására is a német klasszikus filozófia tett kísérletet, és pedig Kant. Kant, a különböző erkölcsi normákban, parancsokban stb. foglalt "fölszólításokat", imperatívuszokat vizsgálva, föltette a kérdést: miféle módon lehet őket megalapozni? Hiszen minden ilyen parancs, fölszólítás esetében az a kérdés vetődik föl először is: mi történik, ha nem teszük



eleget neki? Mivel a transzcendenciát, egy transzcendens kényszerítő erő meglétét Kant itt egyértelműen kizárta illetőleg nem vette figyelembe (amikor később mégis bevonja őket filozófiájába, az egészen más okból, s nem a fejtegetés megalapozásaként, hanem végeredményként történik), nyilvánvalóan kizárta valamiféle tulvilági jutalmazás vagy büntetés eshetőségét is. Földi jutalmazások és büntetések természetesen még kevésbé jönnek számításba: hiszen - eltekintve most attól, hogy a jutalmazó vagy büntető hatalom maga is etikai megalapozást igényelne, különben miféle alapon tekintsük jónak és engedelmeskedjünk neki - ebben az esetben nem erkölcsi parancsoknak tennénk eleget, hanem vagy külső kényszerítő erőnek, vagy saját érdekeink kívánságainak. Félreértéseket elkerülendő: természetesen nem baj, ha az ember például jogi normáknak eleget tesz, s önmagában az sem baj, ha saját érdekeit követi. Cselekvését ettől még tekinthetjük helyeslendőnek vagy jogosnak - csak éppen azt nem mondhatjuk, hogy valóban erkölcsi megfontolásból döntött. Ez volt egyébként minden olyan ún. "valláserkölc" belső problémája is, mely az említett tulvilági jutalmakat és büntetéseket helyezte kilátásba: ha ilyen transzcendencia csakugyan létezne is, az emberi cselekvés minősítése szempontjából ugyanugy viselkedne, mint bármely jutalmazó vagy büntető, földi instancia.

Ily módon Kant végül arra a következtetésre jut, hogy döntésünk csakis akkor *tiszta* (vagyis: valóban sajátos módon) erkölcsi jellegű, ha minden olyan motívum hiányzik belőle, amelyben szerepet játszana akár az ember érdeke, akár pedig valamely, egyéniségéből eredő ösztönzője. Ha valaki azért viselkedik becsületesen, mert üzleti hírnevének növekedését várja tőle, ettől pedig üzleti sikert; vagy azért vesz részt társadalmi munkában, mert arra számít, hogy ezt majd figyelembe veszik mondjuk a lakáselosztásnál, akkor nem erkölcsi megfontolásokból cselekszik, hanem érdekeit követi. Ha viszont mondjuk azért jótekingodik, mert élvezetét leli az ilyesmiben, vagy azért áldozza föl önmagát a családjának, mert mártir-természet, akkor nem követi ugyan az érdekeit, s cselekvése ezért látszólag nagyon fog hasonlítani a szó szoros értelmében vett "tiszta" erkölcsi cselekedethez; valójában azonban olyasmit tesz, amit

amugy is, mintegy természeténél fogva megtenne. Tehát lehetséges ugyan, hogy tiszta erkölcsi cselekedetek nincsenek - ám hogy döntéseinkben tetten érhessük az erkölcsi mozzanatot, ehhez mégiscsak tudnunk kell, milyen is ez tiszta formában.

A tiszta formában - legalábbis elvileg - megragadható erkölcsi mozzanat eszerint valami olyasmi, ami nem érdekünkéből, és nem is természetünkéből következik. Miért döntünk hát így mégis? Kötelességből, mert lelkiismeretünk parancsolja. De vajon nem pusztá személyes, tisztán szubjektív dolog-e a kötelességtudat? a lelkiismeret? Vajon hogyan lehet így megalapozni a sok erkölcsi fölszólítást, parancsot, normát? Miért parancsolja azt kényszerítő erővel a lelkiismeret, hogy nem szabad hazudnunk; vagy, pozitív formában, miért kívánja a kötelesség, hogy igazat mondjunk? (S ráadásul persze akkor is, ha mindebből csak kárunk származik, vagy esetleg valaki másnak, akit eddig "kegyes" hazugságokkal tévesztettek - tévesztettünk - meg, származik kára...) Ez a norma nem föltétlen, hanem föltételes norma, amelynek igazsága vagy nem-igazsága, helyessége vagy helytelensége attól függ, vissza lehet-e vezetni valamely más normára, melytől függ. Világos, hogy végül vagy kapunk egy föltétlen, kategorikus normát, vagy pedig az egész erkölcs, mint olyan, megalapozhatatlannak bizonyul, s akkor igaza lesz a neopozitivistáknak és Nietzschének. Föltétlen normának, föltétlenül érvényes imperativusznak, szóval "kategorikus imperativusznak" egyet tart Kant, ám ezt különbözőképpen formulázza. Az a gondolat, hogy a kategorikus imperativusznak általánosan érvényesnek kell lennie, mintegy "általános törvényhozás" alapjául kell szolgálnia, inkább a dolog logikai oldalára utal. (Egyébként végső soron Spinoza *Etikájából* ered, s jellegzetesen mutatja az ujkori racionalisztikus gondolkodásmód lenyomatát.) Többet és tartalmibbat mond az a megfogalmazás, hogy az embert - magamat, embertársamat, minden embert - mindig célnak is, sohasem pusztán eszköznek kell tekintenünk.

Ám ezen a ponton ismét fölvetődik a kérdés: miért? S a kérdésre adható válasznál most viszont nyilvánvalóvá lesz az összefüggés erkölcsi normák (parancsok, "fölszólítások") és erkölcsi értékek (illetőleg általában az értékek) között. A Kant

által megfogalmazott kategorikus imperativusz ugyanis nyilvánvalóan csak akkor lehet érvényes (elvileg: amivel ti. még semmit sem mondtunk empirikus érvényesüléséről), ha az embernek értéke, pontosabban önértéke van - ha tehát az ember: öncél. Kant válasza e kérdésre az, hogy ha egyáltalán valami öncél lehet, akkor csakis az ember lehet az; mivel azonban a szigorú tudományosság területén maradva nem tudja e föltételezését állításként is megalapozni, e ponton már valóban behozza a transzcendenciát. Eszerint az ember azért öncél, mert nem a természetnek, természettörvények által szabályozott egyik része csupán - az *is*, mint empirikus lény -, hanem ki is emelkedik a természetből, mint "intelligibilis" lény. Hogy az ember intelligibilis lény, vagyis hogy érzékileg fölfoghatatlan emberi tulajdonságai vannak, az pedig abban jelentkezik, hogy az embert Kant intelligibilis lényként nem természettörvények által meghatározottnak, hanem "szabadnak" nyilvánítja. Mivel azonban a szabadságot nem találhatja meg az ember empirikus-fizikai mivoltában, ezért végül föltételezi, hogy az embernek halhatatlan lelke van, amihez azután már szükségképpen kötődik Isten létének föltételezése is. Innen tehát a három kanti posztulátum: szabadság, halhatatlan lélek, Isten.

Még csak magyarázatra sem szorul, hogy a marxista filozófia nem követheti végig Kantot e gondolatmenetében: hiszen a marxista filozófia szigorúan tudományos és ebben az értelemben materialista jellegű kíván lenni. És ugyancsak nem szorul magyarázatra, hogy a transzcendencia illetőleg itt konkrétan a három kanti posztulátum - és ezt persze Kant is tudta, hiszen épp azért beszélt posztulátumokról - tudományos módon semmiképp sem alapozható meg, mert hiszen a tudomány csakis a tapasztalati világgal tud foglalkozni - a transzcendencia viszont éppenséggel túl van illetve kellene legyen a tapasztalati világon. Marx azonban éppen azért hozott alapvető fordulatot a filozófia történetében, mert egy merőben újfajta, nem-metafizikai materializmust alapozott meg: a *történelmi* materializmust, mely csak a föntebb említett értelemben, tehát a tudományokra történő szigorú módszertani támaszkodásban folytatása a megelőző materializmusnak, egyebekben azonban nem; sőt minden más-

ban sokkal inkább azokat a - dialektikus - problémákat kívánja megoldani, melyeket régebben éppenséggel az idealizmus feszegett, anélkül, hogy meg tudta volna oldani őket. Az első ezek közül, mint tudjuk, a szubjektum és objektum viszonyának kérdése; a filozófia alapkérdése ugyanis az emberek (társadalmi) létének és tudatának kérdése. (És nem mint általában hibásan mondani szokták, általában "a" lét és tudat kérdése.) A marxi materializmus lényege tehát: "Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, mely tudatukat meghatározza."\* Az embereknek nem egyszerűen "létük" van tehát, hanem *társadalmi* létük.

Mit jelent mármost az emberek eme társadalmi jellegű léte, s van-e összefüggése az ember mint önérték gondolatával? Mint tudjuk, Marxra és Engelsre annak idején nagy hatást gyakorolt Feuerbach filozófiája, éspedig nem egyszerűen Feuerbach materializmusa, hiszen a materializmust mint olyant, önmagában véve, már korábbról, Feuerbachtól függetlenül ismerték (nevezetesen a francia fölvilágosodás materialista filozófiáját, amelyet, például Helvétius elméletét\*\* nagyra is becsültek), hanem éppenséggel Feuerbach materializmusának ujszerű, "antropológiai" vonásai, melyekkel már ő is radikálisan el akart térni a korábbi materializmustól. Ámde éppen abban a kérdésben, hogy mi is hát az ember "lényege", került sor az elválásra a feuerbach-i antropológiai (természettudományos-antropológiai) és a marxi történelmi (történelmi-antropológiai) materializmus között. Tanulságos ebből a szempontból fölidéznünk Engels-nek *A német ideológia* munkálatai során papírra vetett följegyzését. Engels itt a következőképpen idézi és kommentálja Feuerbach gondolatait: "A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom. Egy azal, ami van... A lét a lényeg tételezése. *Ami a lény(eg)em, az a létem.* A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le lényegét. Már a nyelv azonosítja a létet és a lényegét. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* lét a lényegtől - csak itt esik meg, hogy az

\*A *politikai gazdaságtan birdlatdhoz*, Marx-Engels Művei 13. köt., 6. o.

\*\*V.ö. *A szent család*, uo. 2. köt., 128 skk. o.

embernek nem ott van a lényege is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs is ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valószínűleg a testével van. Csak ahol a szived van, ott *vagy Te*. De minden dolog - természetellenes esetek kivételével - szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami." Eddig Feuerbach szövege. És Engels ezt a következőképpen kommentálja: "Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendő korodban ajtónyitógató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényeged is. Ugyiszintén piecer egy szelfaktornál. Az a 'lény/eg/ed', hogy be légy sorolva egy munkaág alá."\*

Milyen általánosabb következtetést vonhatunk le Engels szavaiból? A dolog veleje az, hogy Feuerbachnál nemcsak a természet különféle létezőinek esetében, de az embernél is egybeesik egymással a létezés és a lényeg, valamely dolog mivolta; Engels pedig éppen ezt tagadja. Feuerbach nagyon szépen és plasztikusan (a rá mindig is jellemző módon) fejezi ki magát, amikor a hal példáját idézi. Valóban: a halnak az a létezése, hogy a vízben él, hogy uszonyai, kopoltyui vannak stb., s persze valóban ugyanez a lényege is. A hal, vagy a halak mindig ugyanezzel a létezéssel és ugyanezzel a lényeggel rendelkeztek, amióta csak a világon vannak, mert hiszen a halaknak nincs történelmük, és éppen ez jelenti azt, hogy nincs történelmük. Ugyanez vonatkozik természetesen minden más élőlényre is, az embert kivéve. Az embernek is van nyilván egy fizikai létezése, s e fizikai létezés nélkül nem lehet semmiféle lényege. De a kettő mégsem azonos egymással. Marx ismert szavaival: "De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."\*\* Egy emberről semmit nem mondtam, ha fizikai tulajdonságait felsorolom - jóllehet ezek teljesen pontosan elkülönítik őt minden más embertől (akárcsak már az ujjlenyomata is!). De hogy *kí* ez az ember, csak akkor tudom megmondani, ha a társadalom sokrétű

\*[Feuerbach], uo. 3. köt., 548. o. - A *Wesen* = lény, lényeg, mivolt.

\*\*[Térisek Feuerbachról], 6., uo., 9.o.

szövetében elfoglalt helyét, "társadalmi viszonyait" tárom föl.

Az ember *lényege* tehát az, hogy *társadalmi* lény, az emberi természet csak a *történelemben* valósuló sajátosság. Marx sokszor hivatkozott Arisztotelészre, idézte többek között azt a gondolatát, hogy az ember *zoon politikon*, "társas állat". De persze ez már Arisztotelésznél sem azt jelenti, hogy az ember egyszerűen csak csoportosan él, sőt ellenkezőleg, mint Marx megjegyzi, "Arisztotelész meghatározása tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember természettől fogva városi polgár. Ez a klasszikus ókorra éppen olyan jellemző, mint a jenkire Franklinnak az a meghatározása, hogy az ember természettől fogva szerszámcsináló" (toolmaking animal).\* Vagyis az ember mindig valamiféle közösségben él, egyszerűen nem tud e nélkül létezni, s a társadalom, illetőleg ennek egy adott formája, az egyes emberektől bizonyos fokig független létezéssel bír. A társadalom nem valamiféle alkalmi csoportosulása, társulása az embereknek. A társadalom az emberek által létrehozott objektivációk rendszere. Mint Marx írja: "A társadalom nem egyénekből áll, hanem az öszszegét fejezi ki azoknak a vonatkozásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással. Mintha valaki azt akarná mondani: a társadalom álláspontjáról nem léteznek rabszolgák és polgárok: mind a ketten emberek. Éppenséggel a társadalmon kívül azok. Rabszolgának lenni és polgárnak lenni, ezek társadalmi meghatározásai, vonatkozásai A és B embernek.\*\* Tehát épp az emberek fizikai, természettől-adott létezésére épül rá társadalmi lényegük, az, hogy kik is ők egy adott társadalomban. És ez társadalmanként változó és különböző: ezért állítja előtérbe Arisztotelész, egy prekapitalista társadalomban, a közösség konkrét formáját, Franklin viszont egy instrumentalista kapitalizmusban az ember manipulatív tevékenységét.

Milyen értelemben része és milyen értelemben nem része Marxnál az ember a természetben? Ezzel kapcsolatban két, egymással látszólag ellenkező passzust találunk *A tőke* szövegében. Az egyik helyen ezt olvassuk: "Az olyan használati értékek,

\*A *tőke* I., uo. 23. köt., 306. o., 13. j.

\*\*A *politikai gazdaságtan birdlatának alapvonalai*, uo. 46/I. köt., 168. o.

mint a kabát, a vászon stb., egyszóval az árutestek, két elemnek: a természeti anyagnak és a munkának az egyesülései. Ha a kabátban, a vászonban stb. rejlő különböző hasznos munkák teljes összegét levonjuk, mindig megmarad egy anyagi szubsztrátum, amely emberi közreműködés nélkül természettől megvan. Az ember a termelés során csak úgy járhat el, mint maga a természet, vagyis csak az anyagok formáit változtathatja." A másik helyen ezzel szemben viszont a következőt: "A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyuttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."\* Nos, nem képzelhető, hogy Marx egyazon művön, s méghozzá főművén belül, ne gondolta volna végig egyik leglényegesebb gondolatát. Az előbbi passzusban a metafizikai teremtésgondolat ellen hadakozik: ontológiai értelemben az ember nem teremthet semmit, az ember nem abszolút értelemben különbözik a természettől. Relative azonban különbözik tőle, s ha a világot nem is, saját világát mégis maga teremti. Ennyiben Marxnál az ember és a természet relative világosan és egyértelműen megkülönböztetésre kerülnek. Az ember által létrehozott társadalmi valóságban nem természettörvények illetve nem a természet törvényei érvényesülnek. De törvényszerűségek: csak éppen társadalmi jellegűek. Ez a társadalmi jellegű létezés - érzéki érzékfölötti jellegű.

Ennek mibenlétét éppen azzal kapcsolatban vehetjük leginkább szemügyre, ami ehelyütt foglalkoztat bennünket: ti. az *értékek* kapcsolatban. Marx *A tőke*-ben kétféle értékről beszél: használati értékről és közgazdasági értelemben vett /csere/értékről. A használati értékben semmi rejtélyes nincs: "Mint használati értékben nincsen benne [az áruban] semmi titokzatos, akár abból a szempontból tekintem, hogy tulajdonságaival emberi szükségleteket elégít ki, akár abból, hogy ezekre a tulajdonságokra csak mint emberi munka terméke tesz szert. A napnál is világosabb, hogy az ember, tevékenységével, a természeti anya-

\*A tőke I., i. k., 48. ill. 169. o.

gok formáit neki hasznos módon megváltoztatja. A fa formáját például megváltoztatjuk, amikor asztalt készítünk belőle. Az asztal mégis fa marad, közönséges érzéki dolog". Más a helyzet azonban a közgazdasági értelemben vett (csere)értékkel: "De mi helyt áruként lép fel, érzékileg érzékfeletti dologgá változik. Nemcsak hogy lábaival a földön áll, hanem minden más áruval szemben a feje tetejére áll, és fafejében mindenféle rigolyát fejleszt ki, sokkal csudálatosabbakat, mint hogyha önszántából táncolni kezdene." Röviden szólva: úgy tűnik föl, mintha az áruknek saját, velük szinte fizikailag összekötött tulajdonságuk lenne az, hogy értékük van, holott: "Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti."\*

Az ember és a természet közötti viszonyban tehát önmagában véve semmi rejtélyes sincs. Az ember munkája révén alakítja saját világát: "Mivel minden dolognak sokféle tulajdonsága van és ezért különbözőképpen használható fel, ... hogy egy használati érték nyersanyagként, munkaeszközként vagy termékként jelenik-e meg, teljesen attól függ, hogy milyen meghatározott funkciót tölt be a munkafolyamatban, milyen helyet foglal el benne, és e hely változásával változnak rendeltetései. ... Egy gép, amely nem teljesít szolgálatot a munkafolyamatban, haszontalan, azaz: nem gép. ... A fonal, melyet nem szőnek, vagy nem kötnek meg, veszendőbe ment gyapot. Az eleven munkának kell ezeket a dolgokat megragadnia, halottaikból feltámasztania, csak lehetséges használati értékekből tényleges és ténykedő használati értékekké változtatnia. Amikor ezeket a dolgokat a munka tüze nyaldossa, utalás Hérakleitoszra! , amikor a munka testeként elsajátítják őket, amikor lelket öntenek beléjük, hogy a folyamatban betöltsék fogalmuknak és rendeltetésüknek megfelelő funkcióikat, szintén elfogyasztják ugyan őket,

... \*\*\* - ámde ez termelő fogyasztás. Erről másutt a következőt olvassuk: "Pl. egy ruha csak a viselés aktusával válik valóban ruhává; egy ház, amely lakatlan, in fact nem valószínűs ház; a termék tehát, a puszta természeti tárgytól eltérően, csak a fogyasztásban igazolódik, *jñn létre wird* = lesz ter-

\*Uo., 74-75. o.

\*\*Uo., 172-173. o.



mékként."\* Marx, aki filozófiáját általánosságban véve is a közgazdaságtan, pontosabban a közgazdaságtan kritikája közegében fejtette ki, itt e közegen belül oldja meg és oldja föl a korábbi idealista filozófiák egyik alapvető problémáját: a tárgykonstitúciót. A magábanvaló természeti tárgy, pontosabban a "magábanvaló dolog" az ember számára semmi, az ember számára nem létezik, hiszen ebben az embertől független, magábanvaló természetben sohasem élünk, ez sohasem létezik a számunkra - ahogyan részint a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, részint *A német ideológiában* olvassuk. Az az elvont lét ez, amelyről Hegelnél is azt olvassuk, hogy mivel semmi meghatározása nincs, a semmivel egyenlő - csak a konkrét valamivé-levésben (Werden) lesz a dolog az ember számára valóvá.

Ha tehát a dolgokat mint tárgyakat, mint használati értékeket is az ember tárgyiasító tevékenysége hozza létre, nyilván még inkább így van ez az értékkel illetve értékekkel, melyeket e tárgyak hordoznak. A tárgyak létezése érzéki, az értéké érzékiileg érzékfölkötti. Minden társadalmi viszonylatrendszer, minden társadalmi érték a tárgyi világ viszonylatrendszerében létezik csupán - s létezése mégis ugyanolyan objektív az egyes emberhez képest, mintha tárgyi, érzéki léte lenne. Éppen ezt jelenti az, hogy léte: érzékiileg érzékfölkötti. Társadalmi viszonylatrendszereket, mint a család vagy az állam sehol sem tudunk kézzelfogható érzékiséggel érzékelni - s mégis valóságos, objektívált létezik. Vagy, a csereértéknél maradván: egy tárgyon csak azt látom, hogy mik a fizikai tulajdonságai, mondjuk a gyémánton azt, hogy csillog, a fényt megtöri stb. - csereértéket, mint Marx mondja, még egyetlen kémikus sem tudott benne kimutatni. És mégis, a gyémánt értéke nagyon is kézzelfogható valóság, amikor például el lehet adni, hogy fogyasztási javakat kapjunk érte cserébe, vagy amikor emberek ezért az "érezékiileg érzékfölkötti" módon létező értékért nagyon is kézzelfogható módon képesek lopni vagy gyilkolni... És minden érték ilyen módon létezik: egy festmény esztétikai értékét a vászon, a ráhordott festék, szóval fizikai anyagok hordozzák, egy közlés értékét mondjuk hanghullámok; anélkül, hogy maga az ér-

\*Bevezetés a politikai gazdaságtan birálatához, uo. 13. köt., 158. o.

ték azonos lenne a fizikai mivolttal, amely nélkül pedig nem létezhethet. Vannak dolgok, amelyeket szentnek tartunk; a vallásban mondjuk egy ereklyét vagy feszületet - de általában, merőben laikus módon is elképzelhető, hogy szentnek tartsa valaki mondjuk a piros-fehér-zöld vagy a vörös zászlót stb.

Nem mindegy azonban, hogy hogyan. Ha azt hiszik, hogy az ereklyének, a feszületnek, a trikolórnak vagy a vörös lobogónak stb. önmagában, az emberektől függetlenül van értékük, tőlük függetlenül "szentek", akkor a merő transzcendencia képzetéhez jutnak, tisztán érzékfölköttné tételezvé e dolgokat illetve értéküket. Holott, amivel dolgunk van, az nem a szintiszta transzcendencia, hanem csak egy az immanenciában adott, általa hordozott és közvetített, de mégis objektivált, mégsem "fiktív" transzcendencia. (Ebben az értelemben a marxista történelmi materializmusra alkalmazhatónak tartom a "transzcendentális" materializmus megjelölést.) Az áruknak valóban van értékük, de csak mert az árutermelő társadalom emberei értéket adtak nekik; a festménynek csakugyan van esztétikai tartalma, de csak mert a műélvező és esztétikai érzékkel bíró emberek ezt tételezik; egy dolog csak attól szent, hogy emberek szentnek tartják. Erről megfélekedezni: ezt nevezte Marx fetisizmusnak. Másfelől azonban most már belátható: értékek föltételezése nélkül nincs emberi létezés, értékek fönnállása teszi az embert egyáltalán emberré. (Persze nem föltétlenül közgazdasági értelemben vett értékeké.) Az ember egész világa az ember által alakított és általa szükségszerűen értékkel fölruházott dolgok és viszonyok világa. Ha egyfelől nem feledkezünk meg róla, hogy az értékeket az emberek objektiválták, ha tudjuk, hogy létezésük nem a szintiszta, merő transzcendencia szférájában van adva, ha tudjuk, hogy éppugy konkrét anyagi dolgok, fizikailag megfogható tárgyak hordozzák őket, ahogyan az ember "lényegét" is csak a konkrét fizikai létezés képes hordozni - akkor nem esünk a fetisizmus hibájába. És akkor nem fog viszont másfelől valamiféle idealizmusnak látszani a számunkra, ha azt mondjuk, hogy egy olyan ember, akinek számára semmiféle érték nem létezik, akinek számára semmi sem szent - voltaképpen nem ember többé.

Az eddigi okfejtés, úgy véljük, igazolta, hogy 1. önérték csak ember lehet; 2. az ember csakugyan önérték is; 3. az ember ezen önérték-volta társadalmiságában rejlik. Mert (1) minden dolognak csak az ember adhat értéket; mind a közgazdasági, mind az esztétikai, mind az erkölcsi, mind a vallási stb. értékek csakis az emberek által létrehozottan állnak fönn, sőt az emberi tevékenység hozza létre (konstituálja) egyáltalán a dolgokat *mint* dolgokat. Továbbá (2) az ember már pusztán abból következően is önérték, hogy minden más dolog, melynek, mint látuk, magában véve nincs értéke, tőle kapja az értékét; az ember továbbá önérték annak következtében, hogy emberi létezés nincsen érték-tételezés nélkül (ha a világban nincsenek értékek, akkor csak természeti létezés van), de nincs olyan ember, és elvileg nem is lehet, aki ne tételezne föl valamilyen értékeket. Végül (3) az ember emez érték-tételező tevékenysége csakis társadalomban lehetséges, mint ahogyan egyáltalán csak társadalomban lehetséges az emberi létezés mint olyan; mert csakis a társadalmi (megelőző emberi tevékenységgel létrehozott) objektívációknak az egyes emberek általi elsajátításával: a dolgok használatának, a viselkedési szokásoknak és a nyelvnek a megtanulásával válik az egyes ember egyáltalán emberré. Az egyes embernek születése és a természet által csak fizikai létezése van, s ez persze elengedhetetlenül szükséges föltétele emberi mivoltának is, de emberi mivolta mégis csupán egy társadalom, egy közösség közegében alakulhat ki. Emberi mivoltát, "lényegét" így valóban maga hozza létre, csak persze nem 'szabadon', hanem társadalmi törvényszerűségek közepette és általuk meghatározottan.

Az emberi létezésnek ebből az alapsajátosságából következik azonban az elidegenülés ismert jelenségeinek lehetősége, s bizonyos körülmények között valósága is. Ha ugyanis az ember lényegi mivolta nem benne magában, fizikai testében, biológiai ösztön-késztetéseiben, pszichológiai személyiségében rejlik, hanem az általa objektivált dolgok és viszonyok, tőle függetlenül létező (nem az embertől általában, de az egyes embertől mindenesetre függetlenül létező) rendszerében, akkor mindig fönnáll az a lehetőség, hogy ez a rendszer, vagy annak valamely részrendszere vagy eleme kikerül az őket létrehozó embe-

rek ellenőrzése alól, s így, az ismert filozófiai műszóval, elidegenedik tőlük. Az elidegenedés mint átfogó társadalmi jelenség azonban csak sajátos körülmények között: rövidre fogva az osztálytársadalom rendszerében következik be. Hogy miért, ennek magyarázatához még tovább kell vizsgáljunk az "emberi természet", "emberi lényeg" mibenlétét. Hogy az ember nem pusztán természeti lény, hanem sajátos társadalmi természete van, az mindenekelött azt jelenti, hogy - valamilyen értelemben - szabad és tudatos lény. Az ősi társadalom zsákmányoló (gyűjtögető, vadászó-halászó) közösségeinél ez azonban csak "magábanvalóan", vagyis nem magának az embernek a lehetőségei szerint, hanem csupán más élőlényekkel való összehasonlításban, máshoz mérve volt igaz. Hogy ez az emberi természet, emberi mivolt ténylegesen, "magáértvalóan", tehát az ember saját lehetőségei szerint is kifejlődjék, ahhoz arra volt szükség, hogy éppen az objektivációk olyan rendszerét hozzák létre, amely lehetővé teszi az ember uralmát a természet fölött. Ez egyuttal a munkának egy új típusát is jelentette: míg a zsákmányoló tevékenység mintegy az ember saját természetéből fakadt, most, az élelemtermelő gazdálkodás kialakulásával, az embernek kényszerítene kellett magát rá, hogy "kinnak" ("muka" = kin) érzett munkáját elvégezze.

E folyamat azzal járt együtt, hogy a társadalom alapvetően két részre hasadt (bár e hasadás konkrét természete a történelem során néhányszor megváltozott), egy uralkodó eliteire és ugyanakkor a másik oldalon a nagy tömegre - az előbbi oldalra került a termelőerők fölötti parancsnoklás és a munkának eredetileg egybefüggő két alapmozzanata közül a teleologikus mozzanat, a másik oldalra a végrehajtás mozzanata és a "kin". Az uralkodó elit kisajátította magának az emberi haladás képviselőletét, s így a kizsákmányolt tömeg tagjait, az emberiség nagy tömegének konkrét egyéneit szembefordította az összemperi érdekekkel. Mivel uralmát minden körülmények között meg akarta őrizni, ezért ideologikusan állandóan a közösségi érdekekre hivatkozott az egyéni érdekekkel szemben. Nem tagadta le - hiszen ez nyilvánvaló hazugság lett volna -, hogy a nagy tömegek tagjai nem élnek jól, nem élnek valóban emberi életet, hanem e ki-

váltság (vagy inkább a lehetősége) csakis az elit tagjainak jut, ámde e helyzetet mindörökkévalónak föltüntetve, különféle pótszereket, *ideológiákat* hozott létre a tömegek és önmaga megnyugtatóására: a tömegek elégedetlenségének és saját lelkiismeretének lecsillapítására. A legáltalánosabban elterjedt és leghatékonyabb ilyen ideológia a vallás volt. A vallással kapcsolatban írta le Marx, de minden ideológiára: a művészetre, a filozófiára és az erkölcsre is érvényes: "A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága."\*

Mindezzel kapcsolatban szükséges lesz azonban megjegyeznünk, hogy az "ideológia" kifejezést itt nem a százszázalékosan hamis tudat értelmében használjuk. Ha egy embernek vagy embercsoportnak egyébként valóban százszázalékosan hamis tudata lenne a valóságról, abban az értelemben, hogy minden, a valóságra vonatkozó ismerete hamis (téves, nem-igaz), akkor menthetetlenül és gyakorlatilag azonnal elpusztulna. Hogy mit jelent voltaképpen a hamis tudat, azzal kapcsolatban érdemes lesz szemügyre vennünk Marx egyik sokat idézett passzusát. Eszerint: "Az emberek tehát nem azért vonatkoztatják egymásra munkatermékeiket mint értékeket, mert ezek a dolgok szemükben pusztán dologi burkai egyenlő fajta emberi munkának. Fordítva: azáltal, hogy különböző fajta termékeiket a cserében mint értékeket egymással egyenlővé teszik, ezáltal teszik egyenlővé egymással különböző munkáikat mint emberi munkát. Nem tudják ezt, de cselekszik."\*\* Világos, hogy az emberek pontosan tudják a csere aktusában, hogy - mondjuk - egy gyűrűt cserélnek ki egy óráért stb.: nem a dolgok menetének jelenség-szintjéről, hanem a lényegről nincs igazi tudásuk. (Hasonlóképpen Jézus kijelentéséhez, aki szerint az öt gunyolók és keresztrefeszítők "nem tudják, mit cselekszenek" - ti. nem közvetlenül, hanem a lényegét illetően nem tudják.) Az ideológiák és egyáltalán a tudat tehát attól lesznek hamis tudattá, ha a cselekvőnek saját tevékenysége lényegét tekintve nincs adekvát, helyes tudása. To-

\*A *hegeli jogfilozófia kritikájához*; Bevezetés, uo. 1. köt., 378.o.

\*\*A *tőke* I., i. k., 76. o. - A *tun* szót "cselekszik"-re igazítottam.

vábbá nem azt állítjuk, hogy az ideológiák az uralkodó osztályok merőben önkényes találmányai, melyeket a néppel elhittetve (vö. a "nép ópiuma" marxi gondolatának vulgarizált értelmezését) tartják fenn uralmukat, hanem azt, hogy az antagonisztikus társadalmak szükségszerű ellentmondásai szülik őket, s így van "megbékítő" funkciójuk.

Másrészt, az emberi életnek az antagonisztikus társadalmakban való ellentmondásossága abban is megnyilvánul, hogy a különböző gyakorlati és elméleti jellegű ideológiák mindig csak az emberi élet egyik ellentmondásos oldalát emelik ki és állítják ily módon szembe a többivel. Erről egyhelyt így ír Marx: "Ha a nemzetgazdászt megkérdem: A gazdasági törvényeknek engedelmeskedem-e, amikor testemnek idegen kéj számára való kiszolgáltatásából, árubocsátásából pénzt huzok ... , vagy nem nemzetgazdaságilag cselekszem-e, ha barátomat eladom a marókkóiaknak ... , akkor a nemzetgazdász így válaszol nekem: Nem cselekszel az én törvényeim ellenére; de nézz körül, mit mond Morál néne és Vallás néne ... De hát most már kinek higgyek, a nemzetgazdaságtannak-e vagy a morálnak? ... Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése, és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez."\* És itt nem arról van szó, hogy mondjuk a nemzetgazdaságtan helytelen, elitélnivaló szempontokat képvisel, mondjuk a morállal szemben, mert a nemzetgazdaságtannak a maga szempontjából igaza van, ha elutasítja magától a moralizálást, és ugyanez vonatkozik természetesen a politikára is. Nemzetgazdaságtan és politika éppoly fontos dolgok az ember számára, mint morál, vallás, művészet, filozófia és megfordítva - s ha nem lehet köztük harmóniát teremteni, arról nem az egyik vagy a másik tehet, hanem ama társadalom alapszerkezete, melyben immár évezredek óta élünk.

Az erkölcs sajátos szempontja itt, mint láttuk, az emberben lévő társadalmiságnak, emberiségnek, közösségiségnek, em-

\**Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, 1962, 82. o.

beri méltóságnak tiszteletben tartása. Az ember azonban többféle közösségben él, s emellett mint egyén is magában hordozza az emberi méltóságot. Az antagonisztikus társadalmak rendszerében a társadalom széthasad "hivatalos" politikai társadalomra és nem-hivatalos "civil" (polgári) társadalomra; az egyén szétasad az előbbi és az utóbbi tagjára: közpolgárra (citoyenra) és magánpolgárra (bourgeois-ra). A hivatalos társadalom tagjait az eddigi antagonisztikus társadalmakban mindig bizonyos, részben valóságos, részben illuzorikus közösségek egyesítették. A gazdasági társadalomalakulatnak (tehát annak a társadalmi szervezetnek, mely a gazdasági érdekviszonyok rendszerére épül) Marx - mint ismeretes -, négy "progresszív" (egymásra és egymásból következő) formáját különböztette meg: az "ázsiai" vagy patriarchális, az "antik" vagy rabszolga-rendszerű, a "feudális" vagy rendi és a "modern-polgári" vagy kapitalista társadalmat. Ugy vélte, hogy az egyes ember e társadalmakban sajátos módon valósította meg emberi lényegét, olyan sajátos formákban, amelyek e társadalmak a maguk specifikuma szerint kialakítottak. Így volt az ember mint közösségi lény a patriarchalizmus rendszerében "Stammwesen", azaz törzsi vagy nemzeti lény; az antikvitásban "Staatswesen", azaz a városi közösség (vagy község) tagja; a feudalizmusban "Zunftwesen", a rendi közösségek, a céhek valamelyikének tagja - hogy azután közösségi mivoltát a kapitalizmusban kettős módon valósítsa meg, egyfelől reálisan a piac és csere, másfelől illuzórikusan a nemzet kötelékében.

A nem-hivatalos, civil társadalomnak is megvoltak és megvannak azonban a maguk közösségi formái. A civil társadalom alapsejtje: a család. A család itt azért és annyiban tekinthető "sejtnak", mert és amennyiben a családi köteléken belül más törvényszerűségek érvényesülnek, mint rajta kívül. Rajta kívül ugyanis a gazdasági érdek dominál, s az egyes családok e gazdasági érdekek alapján kommunikálnak egymással. Az elkülönült családok gondosan számon tartják egymás között kialakult érdekviszonyaikat és nekik megfelelően járnak el. Ez az egymáshoz nagyon közelálló családok között is, amint mondani szokták, "testvérek között is" így van. A családon belül viszont, a családi kötelék tagjai között, legalábbis normális viszonyokat föl-

tételezve, nem az anyagi érdekvizonyok dominálnak. Igaz ugyan, hogy éppen a modern polgári társadalom nagymértékben beépíti a családi kapcsolatrendszerbe is, különösen hosszú távon, az érdekvizonyokat, de épp ez annak a jele, hogy e társadalom még a családot is fölbomlasztja illetőleg az anyagi érdekekre redukálja. Egy föl nem bomlott családban az egyes résztvevők nem a "do ut des" (adok, hogy adj) elve alapján szervezik meg és építik föl kapcsolataikat, közvetlenül és rövid távon egészen bizonyosan nem. Az ilyen, normálisan létező család alapvető jelentőségű az egyes ember szocializációja szempontjából: a családi közösség az, amelybe az ember normális módon beleszületik, s amely normális módon fölneveli és beépíti őt a társadalom rendszerébe. Ha ez a családi kötelék nincs meg vagy fölbomlik, akkor a hivatalos társadalom, minden igyekezete ellenére is, de éppen hivatalos jellegénél fogva, rendszerint nem tudja pótolni, s a család helyébe a titkos szövetségek (galeri, maffia és hasonlók) lépnek.

Az egyes ember tehát sok és sokféle közösség tagja. Ha az erkölcsi parancs azt kívánja tőle, hogy tartsa tiszteletben az emberiséget, mind általánosságban, mind pedig a másik emberben és saját magában, akkor neki konkrétan valójában nem "az" emberiséggel van dolga, hanem azokkal a közösségekkel, amelyekbe konkrétan tartozik, illetőleg amelyek fölhívják őt a hozzájuk való tartozásra. (Erre utal Engels jól ismert, éles bírálata a kategorikus imperativusz elvével szemben, a *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége* c. írásában.) A kérdés azonban az: hogyan viszonyul maga az egyes ember ezekhez a konkrét közösségekhez, s hogy azután ezek a konkrét közösségek megintcsak hogyan viszonyulnak más közösségekhez, végső soron mégiscsak az egész emberi nem - elvontan és potenciálisan létező - közösségéhez. Azt a tendenciát, amelynek révén az emberek e felé a nagy, nembeli közösség felé tájékozódnak valamilyen formában, a "nembeliség" tendenciájának; azt a tendenciát viszont, amellyel elfordulnak ettől, a "partikularitás" tendenciájának nevezzük.\* A nembeliség felé való tájékozódásnak for-

\*A nembeliség-partikularitás koncepciót természetesen Lukács különböző művei, mindenekelött az *Ontológia* nyomán idézem föl.



mái az ideológiai formák is: a vallás, a művészet, a filozófia révén az ember, meg lehet illuzórikus módon, a nagy közösség, az emberiség felé fordul. A továbbiakban azonban csak a gyakorlati tájékozódást vesszük figyelembe illetőleg csak vele foglalkozunk: tehát az erkölcsben és a politikában megvalósuló gyakorlati azonosulással. Ehhez azonban mindjárt az elején le kell szögeznünk, hogy nincs és nem is lehet olyan ember, aki tisztán csak a nembeliség illetve tisztán csak a partikularitás szintjén mozogna - hiszen nem létezik és nem is létezhet olyan ember, aki vagy csak tisztán társadalmi lényeggel, vagy csak tisztán egyéni létezéssel bír. Mert hiszen a nembeliséggel való totális azonosulás ezt jelenti: föladok magamban mindent, ami egyéni, teljesen föláldozom magam az emberiségért. A partikularitással való totális azonosulás pedig ezt: eldobok magamtól mindent, ami társadalmi, s csakis saját biológiai létezésem ujratermelésével törődöm. Az előbbi az altruizmus, az utóbbi az egoizmus ismert, végletes formájú álláspontja lenne. Ezért az egyes, konkrétan létező emberekben mindig egyszerre van meg a nembeliség és a partikularitás felé való fordulás tendenciája, s a kérdés csak az: melyik mikor és milyen körülmények között válik bennük uralkodóvá. Minden ember, aki valamilyen módon és mértékben emberré vált, már túllépett bizonyos fokig puszta biológiai egzisztenciáján, de ha a továbbiakban csakis arra törekszik, hogy társadalmilag közvetített viszonyok között ugyan, de mégis alapvetően ezt a biológiai egzisztenciát termelje újra, akkor számára az uralkodó cél csak saját partikularitása. Ezen nem változtat, ha oly módon azonosul családi vagy család-pótló közösségekkel, hogy a továbblépést elzárja a nagyobb közösségek felé, s nem változtat még az sem, ha saját egzisztenciáját akár föl is áldozza az említett kisebb közösségek oltárán. Nem tagadhatjuk, hogy nemcsak a családjukba bezárkózó, családjukért élő emberek között, de a galériák, a maffia, a szekták vagy akár az SS-rohamosztatok között is vannak olyanok, akik szubjektíve becsületesen és bátran tudnak viselkedni - ez mégis a partikularitásba való bezárkózást jelenti, legfőljebb a partikularitás egy magasabb szintjén, hiszen az említett közösségek voltaképpen álközösségek, mert más

közösségekkel és az emberiséggel elzárkózóan, sőt ellenségesen állnak szemben.

Ha azonban az említettekhez önmagában véve hasonlóan kisebb közösségek nem bezárkóznak, hanem nyitottak a más és a nagyobb közösségek felé, akkor nem tekinthetők a partikularitás birodalmához tartozóknak, hanem ellenkezőleg: a nembeliség világa felé mutatnak. Az első keresztény közösségek vagy a Kommunista Szövetsége annak idején bármilyen kis közösséget képviseltek is magában véve, mégis a nembeliség elvének hordozói voltak. A létező kisebb közösségek figyelmen kívül hagyása, a velük szembeni gőg viszont mindig maga áraszt valamiféle szektaszellemet. Egy sokat vitatott konkrét példát tekintve: aki a létező nemzettel egyáltalán nem akar azonosulni, hanem a nemzetet átugor- ni akarván egyenesen az emberiség szempontjaira hivatkozik, valójában valamiféle szektaközösséget (melynek maga is vagy tagja, vagy az akar lenni) állít szembe a konkrét közösséggel, s akkor ez, minden látszat ellenére is a partikularitáshoz tartozik; pontosan ugyanugy, mint az, aki a nemzetet öncélnak tekinti, s nem hajlandó a nemzeti közösséget más és nagyobb közösségek felé nyitni. Hasonlóképpen jól ismert a mindennapi életből annak az embernek a típusa, aki állítólag magasabb elvek nevében cselekszik és nagyon is rajong ugymond az emberiségért, miközben elhanyagolja családját, és keresztülgázol a karrierjét (melyet persze magasabb szempontokkal kíván igazolni) akadályozó kollégáin stb. Persze: sokszor nagyon nehéz megmondani, hogy a lázadás a bennünket körülvevő konkrét közösséggel vagy közösségekkel szemben jogos-e vagy jogtalan, hogy vajon akadályozzák-e ők a nagyobb közösségek és az emberiség céljait. Ha igen, akkor a magányos hősök lázadása is jogos lehet, egy - csak keletkezésként vagy éppen csak "föladottként" létező - magasabb, "nembelibb" közösség nevében; a konkrét-empirikus, "partikulárisabb" közösségek negatív kohézióival szemben.

A nembeliség világa felé való előrehaladás valójában azért olyan nehéz, mert - amint föntebb már utaltunk rá - a nembeli értékeket (a vallási, művészeti, filozófiai eszméket és végső soron a közösség érdekében való cselekvést is) az antagonisztikus társadalmakban egy uralkodó elit sajátítja ki az uralom

fönntartása céljából, s ha ez esetleg nem tudatos is, magán a tényálláson nem változtat. Olyan helyzetben, amikor e viszonyok túlhaladása nem lehetséges, az emberek sokszor joggal érzik úgy, hogy a nembeli értékek elsajátítása és követése tőlük csak áldozatokat kíván, anélkül, hogy a vele járó előnyöket élveznék; vagy hogy legalábbis a végső mérleg mindenképpen deficites lesz a számukra. E helyzet, a kilátástalanság érzésével párosulva, szükségszerűen szüli a nembeliség elvével szembeni lázadásokat, a partikularitás álértékeinek (a magánéletnek, az olcsó örömeknek, a bezárkózó kisközösségek kultuszának) dicsőítését. Világosan kell látnunk, hogy itt nem álproblémákról, hanem egyelőre föloldhatatlan valóságos konfliktusokról van szó. Ha az emberek harmóniába tudnák hozni magánéletüket a közélettel, vagy legalább egyre inkább folyamatosan előrehaladva tudnák e harmóniát megvalósítani, akkor ez a lényegében anarchista jellegű lázadás, a nembeliség e radikális tagadása és elvetése nem létezne. Ugyanis nem felejtethjük el, hogy a nembeliség elvének követése, tehát az a követelmény, hogy az ember egy közösséghez kell hogy tartozzon, nem egyszerűen morális, hanem társadalom-ontológiai követelmény: hiszen közösség nélkül ténylegesen nincs egyén sem.

Az egyes egyének számára - hiszen az emberiség e vonatkozásban nem vehető szubjektumként tekintetbe - a problémát még inkább kiélezetté teszi az ember halandó volta, tehát az emberi élet végeessége. Nem maga a halál mint olyan a probléma az ember számára, hiszen, az ismert mondás szerint, amíg mi itt vagyunk, nincs jelen a halál, amikor pedig jelen van, mi már nem vagyunk. Modernebb megfogalmazásban: a halál nem az élet eseménye - mi pedig csak az élet eseményeit tudjuk átélni, pontosabban szólva belőlük áll az életünk. A problémát tehát az jelenti, hogy mi - vagy mi lehet - az emberi élet értelme, ha az ember meghal. Az ember egész élete teleologikus tételezések sorozata, a halál viszont radikálisan és totálisan anti-teleologikus tény. Azonban az ember teleologikus tételezéseinek egyébként is csak akkor van értelme, ha a valóság determinisztikus folyamataihoz igazítja, azokba ágyazza bele őket - különben minden törekvése már eleve kudarcra van ítélve. A halál olyan tény, amelyen vál-

toztatni nem tudunk, tehát csak számításba venni tudjuk. Az existencialisták ama kérdése, miszerint csak az a kérdés, hogy végigéljük-e az életünket, vagy sem, bizonyos szempontból jogos. Az önként vállalt halállal nyilván nem magát a halált kerüljük ki, csak tudatosan választjuk meg életünk végének pillanatát. Vagyis úgy gondoljuk, hogy életünket valamilyen értelemben sikerült "megformálttá" tennünk. Ugyanigy megformálttá tehetjük azonban az életet akkor is, ha végigéljük, már ti. ha tudatosan éljük végig. A halállal való problémánk tehát valójában ama problémává alakul át: hogyan éljünk. Ez pedig ugyanaz a kérdés, amivel eddig foglalkoztunk - hogy ti. miféle értékek lehetnek egyáltalán az életben, s ha vannak ilyenek, akkor melyeket kell közülük tényleg a magunkévá tennünk. Erről döntenünk pedig minden egyes ember föladata, sorsa és rendeltetése.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

## A BÜN, A SORS ÉS A SZERETET HEGEL FRANKFURTI KÉZIRATAIBAN

Tengelyi László

"Mégis rettenetes, hogyan szórja szét  
vég nélkül, erre-arra, az élőket az Isten"

Hölderlin: Patmos

### Bevezetés

Hegel 1797 elején, Hölderlin hívására érkezik Bernből Frankfurtba, s az 1800-as esztendő végéig marad, hogy a következő évben azután, kezében apai örökségével, Jénában házitanitói egzisztenciáját végre az egyetemi magántanár ugyancsak szűkös, de kevésbé méltatlan életformájával váltsa föl. Önálló irással is itt lép először a nyilvánosság elé - ezuttal a másik nagy tübingeni iskola társ, Schelling oldalán. Addig - egy svájci francia röpirat magyarázatokkal kísért fordításától eltekintve - kezéből egyetlen munkáját sem adta ki. Bernből és Frankfurtból származó kéziratok egészen századunk elejéig ismeretlenek maradtak, míg azután előbb Wilhelm Dilthey monografikus feldolgozásban be nem mutatja, majd 1907-ben tanítványa, Hermann Nohl legnagyobb részét közzé nem teszi őket. Nohl kiadásában lát napvilágot először a frankfurti időszak főműve, *A kereszténység szelleme és sorsa* is - Dilthey ítélete szerint a legszebb, amit Hegel valaha írt. Az alábbi elemzés fő tárgya ez a hosszabb terjedelmű, helyenként töredékesen ránk maradt írás lesz, mely magyar nyelven - a hozzá tartozó "alapvázlat"-tól és néhány korábbi, de gondolatilag rokon följegyzéstől eltekintve - máig sem hozzáférhető.<sup>1</sup>

E korai munkájában kísérli meg Hegel először kidolgozni a *moralitás kritikáját*. A "moralitás" fogalma Kantot idézi. Ő határozta el ezen a néven az erkölcsi autonómiát a jogi vagy akár vallási kényszertörvények követésére jellemző "legalitástól", mondván, hogy az erkölcs "parancsolatai" - a tételes jog

és a tételes vallás előírásaitól eltérően - nem érik be azzal, ha cselekedeteinkben a törvényeket követjük, hanem azt is megkivánják, hogy ezt ne félelemből vagy érdekből, hanem egyedül törvénytiszteletből tegyük, tehát nem csupán helyes magatartást, de megfelelő érzületet is követelnek.<sup>2</sup> Morálitás és legalitás eme különválasztásával Kant - kezdetben szinte öntudatlanul, késői vallásfilozófiájában viszont már tudatosan is - olyan hagyományhoz kapcsolódott, melynek gyökerei a kereszténység kezdeteire nyulnak vissza. Már az evangéliumi Jézus is elhatárolja magát kora zsidóságának törvényközpontu szellemiségétől. De még inkább szembehelyezkedik a zsidó vallás *legalizmusával* Pál apostol, amikor a Róma-belieknek ezt írja: "Azt tartjuk tehát, hogy az ember hit által igazul meg, a törvény cselekedetei nélkül."<sup>3</sup> *Antilegalizmus* ez: a törvény "betűjéhez" való hűség elvetése - a törvény szellemének, a "léleknek" nevében.<sup>4</sup> E hagyomány továbbvitelében Luther később Pálra<sup>5</sup>, a pietizmus Lutherra támaszkodik. Kant az antilegalizmust ifjúkorának mestereitől, a pietizmust a felvilágosodással összebékítő Johann Albert Schultztól és Martin Knutzentól kapja örökül.<sup>6</sup>

A tradíció történetében a pietizmusba beszüremelő felvilágosodás *elvilágiasodást* hoz. A hit általi megigazulás Pálnál még egyértelműen vallási misztérium volt, minden morális felhang nélkül. Bizonyosságul érdemes figyelmesen elolvasnunk a *Római Levél* egyik hosszabb részletét, mert ezt a továbbiakban is állandóan szem előtt kell majd tartanunk:

"Tehát némuljon el minden száj, és az egész világ vallja magát Isten előtt bűnösnek. Mert a törvény szerinti tettek senkit sem tesznek előtte igazzá ... Most azonban az Isten előtti megigazulás a törvénytől függetlenül lett nyilvánvalóvá ... : az az Isten előtti megigazulás, amely a Jézus Krisztusban való hitből ered, és amely minden hívőnek szól. Ebben nincs különbség. Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik az Isten dicsőségét. Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán. Őt adta oda Isten véres engesztelő áldozatul a hitben, hogy kimutassa igazságosságát. Isten végtelen türelmében elnézte a korábban elkövetett vétkeket, hogy igazságosságát most kimutassa."<sup>7</sup>

A megigazulás, a "bűnöknek elnézése"<sup>8</sup> itt ingyenes kegyelem. Isteni mű tehát, eget-földet átfogó misztérium. Emberi erőlköshöz mindennek nincs köze. Így marad ez Luthernál is.<sup>9</sup> Csak

a pietizmus, a bensőség vallás változtat ezen, s az is szándéka ellenére. Francke és hívei személyes, *kiküszdött* hitre törekszenek, s ezzel mind több tért nyitnak meg az emberi igyekezet, a morál és a pedagógia előtt. Innen szinte már csak egy lépés Kant etikája, melyben az antilegalizmus sulypontja a vallásról az erkölcsre, az isteni kegyelemről az emberi szabadságra tevődik át.<sup>10</sup>

Ezzel a fordulattal azonban új tradíció veszi kezdetét: a modern, immár világiás *humanizmus* tradíciója. Ennek filozófiai alapkövét rakja le Kant az erkölcsi autonómia kidolgozásával. Az új hagyomány Németországban nem csupán a protestantizmus, de az egész kereszténység legfőbb történeti örököse. Az ember "mél-tóság" hordozója, tehát minden ember, tekintet nélkül faji, nemzeti vagy akár szociális hovatartozására, egyszerűen szabadságánál, személyiségénél, erkölcsi autonómiájánál fogva már pusztán létezésében is helyettesíthetetlen önérték: a modern humanizmusnak ebben a Kant által egyenesen az erkölcsiség fundamentumává tett alaptézisében a kereszténység univerzalizmusa folytatódik. De nem vész el az új hagyomány kiépitőinél az antilegalizmus öröksége sem. Kant példáját már láttuk; de igaz ez Kant - vele mindinkább szembehelyezkedő - utódaira is.

A moralitás első kritikusi ugyanis - így a fiatal Hegel, de vele nagyjából egyidőben Schiller, Hölderlin, Schleiermacher is<sup>11</sup> - a kriticizmus etikai elméletet - különös módon - az antilegalizmus álláspontjáról támadják, és a legalizmus vétkében marasztalják el. Korántsem pusztán a kötelesség-etika rigorozitása ellen emelnek szót, hanem a törvénytiszteletből eredő törvénykövetés hamisnak ítélt éthoszával fordulnak szembe. Ugy vélik, hogy a moralitást a legalitástól elhatároló Kant végül is megállt féluton. Az antilegalizmus nézőpontjából e vád jogosultságát valóban nehéz elvitatni. Hiszen nem formálta-e Kant a moralitást utóbb mégiscsak a legalitás képére, midőn az autonómiától "általános *törvényhozást* várt el, az erkölcsiség elvét "morális *törvényként*" jellemezte, és a lelkiismeretet "*ítél-székhéz*" hasonlította? S vajon nem ismerte-e félre az erkölcsi szituáció természetét, amikor a kötelesség nevében tilalommal sujtott a résztvétől a szeretetig minden olyan indítékot, amelyet a törvény elő nem írhat?

Mindenesetre ezek a motivumok táplálják a moralitás kritikáját a frankfurti kéziratokban. Hegel ekkoriban az etikát még nem meghaladni kívánja - mint később, a jénai időktől kezdve -, hanem megszabadítani a legalizmus maradványaitól, s ezáltal új alapokra helyezni.<sup>12</sup> Kritikáját az a meggyőződés szüli, hogy az igazi erkölcsiségnek a legalitás képére formált moralitás csupán torzképe. Nem a törvény, hanem a *szeretet* "a moralitás elve"<sup>13</sup>: ez a tézis szab irányt polemikus fejtegetéseinek.

E gondolat előzményei ismét az antilegalizmus hagyományának kezdeteire nyulnak vissza. Máté evangéliumában olvashatjuk, hogy amikor a farizeusok megkérdezték Jézustól: "Mester, melyik a nagy parancsolat a törvényben?", ő így felelt: "Szeresd az Urat, a te Istenedet, teljes szivedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és nagy parancsolat. A második pedig hasonlatos ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták."<sup>14</sup> Pál apostol pedig a már többször idézett *Római Levél*ben ezt a formula-szerű megfogalmazást adja: "a törvénynek betöltése a szeretet".<sup>15</sup> Ez az ujszövetségi elv él tovább a frankfurti kéziratok Kant-kritikájában. Hegel olyan örökséget vesz át itt a kereszténységtől, amely a törvénykövető moralitás elméletében elszikkadt.

Mindezzel *A kereszténység szelleme és sorsa* című munka szerzője, mint már szó esett róla, kortársai között korántsem áll egyedül. Elég Hölderlinre utalnunk, aki a szeretetet már a tübingeni években a világtrend őselvének tekintette.<sup>16</sup> De Hegelt valamennyi kortársától megkülönbözteti az a gondolkodói alázat, amellyel a frankfurti időszakban elmélkedéseit az Európát kiformaló hagyományok értelmezésére alapozza. Csak az idős Kant hasonlítható hozzá, aki késői főművében, *A vallás a pusztá és határain belül* című könyvben - szabadság és bűnösség összetartozását fölismerve - etikai álláspontról újrafogalmazza az eredendő bűn őszövetségi, de Pálnál és Luthernál is nagy szerepet játszó téziséét. Első ízben történt meg ekkor, hogy egy gondolkodó a humanista tradíció alapeszméinek antinómiáival szembe-sülve, azokra ha föloldást nem is, de legalább értelmezést keresve tudatosan Európa megszakadni látszó régebbi hagyományai-



hoz fordul. A fiatal Hegel ebben az idős Kant méltó utóda. A különbség csupán az, hogy ő főképp a görögség felé orientálódik, s a königsbergi gondolkodó "morális világnézetét" - akárcsak vele egyidőben Hölderlin - *tragikus látásmóddal* cseréli föl.

Joggal állíthatjuk, hogy a mi számunkra, akik a modern humanizmus alapeszméinek antinómiáival történelmi helyzetünknel fogva minden külön gondolkodói erőfeszítés nélkül is eleve tisztában vagyunk, akik azonban századunk tapasztalataiból azt is megtanulhattuk, hogy e tradíciót fenntartani ugyan nehéz, elhagyni viszont végzetes - a mi számunkra tehát, akik ma élünk, különleges jelentőségük van azoknak a kétségkívül szörványos - kísérleteknek, amelyek a modern humanizmus tradícióját, annak belső nehézségeivel szembenézve Európa ősi, antik vagy biblikus hagyományaira támaszkodva próbálták megújítani. Mert a mi nemzedékünk is hasonló feladat előtt áll. Ezért érdemes olyan gondolkodók törekvéseit végigkövetnünk, mint amilyen az idős Kant és a fiatal Hegel volt. Forduljunk ezuttal az utóbbihoz, és vegyük szemügyre közelebbről a frankfurti kéziratokat. Mielőtt a moralitás kritikáját részletesebben is áttekintenénk, meg kell ismerkednünk a följegyzések metafizikai és történetfilozófiai alappozíciójával.

### 1. Az élet egysége

Az egységében föltáruló, "tisztá" életet Hegel - a metafizika szavával - *létnek* nevezi.<sup>17</sup> Mégsem metafizikai elmélkedésekkel közelít hozzá. A fiatal Hegel, korának mércéivel mérve, nem is filozófiát művel. Hiszen ha a filozófia "cognitio ex principiis" (észelvekből történő megismerés), és a filozófus "az emberi ész törvényhozója" - mint Kant állítja<sup>18</sup> -, akkor a frankfurti kéziratok szerzője valóban aligha nevezhető filozófusnak. Éppoly kevéssé, mint a berni idők történetkutatója, aki nem is törekedett többre, mint hogy a forradalminak tekintett kanti filozófia eredményeit "alkalmazza".<sup>19</sup> Hegel Frankfurtban sem észelvekkel töpreng azon, amit létnek nevez. Inkább arra a gondolkodói tapasztalatra támaszkodik, amely a tragikus kor-szabbeli görögség, az ószövetségi zsidóság és az evangéliumi

kereszténység sorsának történeti értelmezéséből leszűrhető. Most, amikor a kanti filozófiát már nem alkalmazni próbálja, hanem gyökereiben támadja, ez az attitűd immár határozott *sakitást* jelez a "cognitio ex principiis" ideáljával, a filozófia "törvénytudományi apriorizmusával.

Nem mintha a filozófiához Hegel nem fűzne ekkoriban nagy reményeket. Korábban, Bernben a kanti rendszertől Németországban "forradalmat", átfogó politikai, sőt vallási megújulást várt,<sup>20</sup> s még most, Frankfurtban is úgy érzi, hogy "a kort egy jobb élet fuvallata érintette meg", s e jobb élet áttörését nagy jellemek tettei és egész népek megmozdulásai mellett a költészet és - a metafizika segítheti elő!<sup>21</sup>

De bármilyen sokat vár is Hegel a metafizikától, az élet misztériumába nem remél tőle bepillantást. Az "élet" szó a frankfurti kéziratokban olyasmit jelöl meg, amit szerzőjük szerint filozófiai fogalom meg nem ragadhat: *ember és Isten, véges és végtelen eredendő egységét*. Hogyan is férkőzhetnének hozzá ehhez a metafizika okfejtései, ha egyszer - mint *A kereszténység szelleme és sorsa* című írásból megtudjuk - ember és Isten, véges és végtelen összekapcsolódása "élő összefüggés", melyben "az egymással kapcsolatban álló tagok viszonyairól csak misztikusan lehet beszélni"?<sup>22</sup> Csak *misztikusan*: hiszen - mint Hegel, ugyancsak a korszak főművében, hozzáteszi - az isteni és az emberi természet összetartozása, "a végtelen és a véges összefüggése persze szent titok, mert ez az összefüggés az élet maga."<sup>23</sup> Az élet *maga*: hiszen - mint a frankfurti idők legvégén keletkező *Rendszertörédekből* megérthetjük - végesnek és végtelennek, embernek és Istennek ebben az "élő" összefüggésében végül is *csak az élet* - tudniillik a véges emberi és a végtelen isteni élet - *függ össze önmagával*.<sup>24</sup> Ez az *unio mystica* az élet egysege: ez a "szent titok".

Tehát a "tisztá" élet, a "lét", ahogyan Hegel ekkor értelmezi, valóban hangsúlyozottan eredendő egység: nem az egymással antitézisbe állított véges és végtelen utólagos szintézise, és nem az egymástól fogalmilag különválasztott ember és Isten újraegyesülése. Erről az eredendő egységről, vagyis a legfontosabbról a frankfurti írások szerint a filozófia természeténél fogva semmit sem mondhat. A filozófia organonja ugyanis a

reflexió, a fölbontás és megkülönböztetés, az elválasztás képessége. Ez pedig - mint egy helyütt olvashatjuk - az eredendően egységes életet eleve "szétválasztja": "végtelenre és végesre különbözteti el", és "az ember fogalmát úgy adja meg, hogy szembeállítja őt azzal, ami isteni". Így szükségképpen kiereszti magát "az igazságból".<sup>25</sup> Mindebből a végső következtést Hegel a korszak végén, a már említett *Rendszertörések*ben így vonja le: Az "igazi végtelen" nem a filozófiában, hanem a *vallásban* tárul föl. "Éppen ezért a vallással meg kell szünnie a filozófiának."<sup>26</sup>

Az "igazi végtelen" itt csak más szó az élet egységére. A frankfurti kéziratok szerzője a vallás lényegéről szólva sem pusztán az istenség természetén töpreng, hanem arról az eredendő egységről elmélkedik, amelynél fogva "isten és ember [...] szükségképpen egy".<sup>27</sup> Ezen eredendő egység föltevésében a filozófiai reflexióra nem támaszkodhat, mert az, mint láttuk, az életet szétválasztja. Helyette "az élet tiszta érzésére", a *szeretetre* hivatkozik.<sup>28</sup> Egy helyütt így kiált föl: "Isten a szeretet, a szeretet isten, nem létezik más istenség, mint a szeretet".<sup>29</sup> Hegel azonban nem azt kívánja sugallni ezzel, mintha az istenhit egyedüli forrása az érzés volna. Ellenkezőleg, a vallástól, mellyel a filozófiának szerinte "meg kell szünnie", ő éppen azt várja el, hogy az *egyesítse* a szeretetet és a reflexiót,<sup>30</sup> tehát az érzést és a gondolatot. Meg van győződve róla ugyanis, hogy a "tiszta élet" *gondolata* nélkül istenhit nincs. Ezt a tézist a frankfurti korszak főművének egyik fontos helyén így fejti ki: "Csak azáltal tud hinni az ember valamely istenben, hogy képes elvonatkoztatni valamennyi tettétől" - sőt jellemétől is, mely a tettekben megnyilatkozik, egyáltalán mindattól, "ami ő maga volt, és amivé lesz" -, "ám eközben mégis tisztán meg tudja őrizni mindegyik tett, valamennyi meghatározottság lelkét": vagyis *el tudja gondolni a tiszta életet*, amely "forrása minden egyedi életnek, az ösztönöknek és minden tetteknek", s amelynek tudata "annak tudata, ami az ember."<sup>31</sup>

A tiszta élet eme gondolatában a reflexió valóban összekapcsolódik, sőt egybeforr "az élet tiszta érzésével". Az önmagára reflektáló ember itt a leghatalmasabb elvonatkoztatás-

sal sem szakítja ki magát egészen az életösszefüggéstől. Ezért nem tiszta *énjéhez*, hanem a tiszta *élethez* érkezik el. Ez az elvi eltérés - nem pedig pusztán a fogalmak emocionális telítettsége, az egység utáni misztikus vágyódás és az elválasztottság miatti végtelen fájdalom - különbözteti meg a frankfurti irások gondolkodásmódját Fichte és Schelling egykorú öntudat-filozófiájától.<sup>32</sup> Szimptomatikus jelzése a különbségnek az a sokatmondó változtatás, amellyel Hegel a fenti okfejtés - itt nem idézett - kezdőpontján helyesbíti magát: a "tiszta öntudat" kifejezést "a tiszta élet tudata" formulával cseréli föl.<sup>33</sup> A módosításból alapvető fölismerés rajzolódik ki: nem a "tiszta öntudat", hanem "a tiszta élet tudata" lesz így "annak tudata, ami az ember". *Az öntudat metafizikai principiumának helyébe ez-zel az élet egységének gondolata lép.*

Ennyiben a frankfurti följegyzések mégiscsak új metafizikát ígérnek, sőt érlelnek. Ennek Hegel lassanként tudatára is ébred. A korszak utolsó töredékében már arról ír, hogy az isteni és az emberi természet "közvetítésének" kérdése, "ha fogalmak segítségével történő alapos vizsgálatról lenne szó, a véges és a végtelen viszonyának *metafizikai* tárgyalásához vezetne".<sup>34</sup>

Ennek a születőben lévő metafizikának azonban a történelemhez több köze van, mint az ész időtlen elveihez. A frankfurti években Hegel az élet minden elválasztottságban megőrződő egységét nem észprincipiumokból kívánja "megkonstruálni" - mint később, a jénai időkben<sup>35</sup> -, hanem a vallások történetén kísérli meg fölmutatni. Följegyzéseiben a moralitás új "elve", a szeretet is hangsúlyozottan történeti fogalom, mely elsődlegesen az evangéliumi kereszténység életlátásának megvilágítására és sorsának fölfejtésére szolgál. És nem kevésbé történeti fogalom a törvényszellemiség sem, amelyet Hegel az őszövetségi zsidóság "szétszaggatott világából"<sup>36</sup> eredeztet, de még a törvénykövető moralitás kanti elméletében is tetten ér.

## 2. A törvényszellem genezise

Miféle vallás az, amellyel a filozófiának - mint a *Rendszertöredékben* olvashattuk - "meg kell szünnie"? Nem a kereszt-

ténység, hanem egy új, "szebb" vallás! Miként tübingeni barátai, a fiatal Hegel is hosszú ideig egy "új mitológia", egy igazi "népvallás" közeli eljövételében reménykedik<sup>37</sup>; Európa régi valóságáról, a kereszténységről viszont úgy ítél, hogy az a tiszta élet gondolatához, melyből eredetileg vétetett, végül is hűtlenné vált, s így a "pozitivitás" avagy - ugyancsak ekkoriban születő szóval<sup>38</sup> - az *elidegenedés* sorsára jutott.

Hegel már 1793 és 1796 között, Bernben is a keresztény vallás "pozitivitásának" eredetét kutatta. De a hit elfajulását akkor még - kanti eszmét "alkalmazva" - a szubjektum erkölcsi autonómiájának mércéjén mérte: úgy vélekedett, hogy "minden igazi vallásnak [...] az emberek moralitása a célja és a lényege", és a keresztény egyházi hitet azért ítélte "pozitívnak", mert az "az erkölcsi törvényt mint adott valamit állítja az emberek elé", megsértve ezzel "az embernek azt az elidegeníthetetlen jogát", hogy "önkebeléből szabjon törvényt magának".<sup>39</sup> "Pozitivitáson" tehát ekkoriban legalitást, heteronómiát értett, s ezek szinonimájaként használta még az "objektivitás" szót is; az igazabb vallást pedig a moralitás, az autonómia, a szubjektív érzület megerősödésétől várta. Ezért is látott a kanti rendszerben, mint szó esett róla, "forradalmi" erőt.

A frankfurti években viszont a "pozitivitás" szó értelme gyökeresen megváltozik. A tiszta élet gondolata Hegelt most ahhoz a belátáshoz vezet el, hogy korának metafizikája és vallása végső soron egy töről fakad, mert a szubjektív szabadság filozófiai kultuszában és az "objektív" avagy "idegen" - azaz az emberrel szembeállított és a világ fölé emelt - istenség keresztény hitében egyaránt a véges és a végtelen végzetes elválasztottsága fejeződik ki; és ha az élet egysége így megbomlott, akkor mindegy, hogy az ember "fél-e az istent, ki felette áll minden mennyeknek", vagy pedig "magát tiszta énként tétélezi [...] az ezerszer-ezernyi égitest s a megszámlálhatatlanul sok naprendszer fölött": tehát "mindegy, hogy a szubjektív vagy az objektív oldal rögzül-e".<sup>40</sup> A kor e két összetartozó végletével, az "idegen" istenség vallási hitével és a "tiszta én" metafizikai kultuszával szemben a frankfurti kéziratok szerzője az élet egységeként értelmezett létre appellál. A *lét* ugyanis

szerinte "olyan szintézise a szubjektumnak és az objektumnak, amelyben szubjektum és objektum elveszítették szembenállásukat".<sup>41</sup> Ezt a misztikus nyelven megszólaló létértelmezést válassztja most Hegel történeti vizsgálódásaiban is vezérfonalul. Az egyházi hit "objektivitásának" ellenerejét ezért most már nem a szubjektum erkölcsi autonómiájában jelöli meg. A kereszténység "pozitivitásának" eredetét a frankfurti írásokban egészen új megközelítéssel próbálja föltárni: a vallási heteronómiában és az erkölcsi autonómiában csak más-más módon megnyilatkozó, de egyaránt kifejeződő *törvényszellem* (legalizmus) geneziséét kutatja.

A törvényszellem ősfarmáját az őszövetségi zsidóság hitében véli fölfedezni. Ebben a vallásban - foglalhatjuk össze itt néhány jellegzetes tézissel Hegel átfogó történeti áttekintését - "Isten létezése nem *igazságként*, hanem *parancsként* jelenik meg"<sup>42</sup>, és nem is jelenhetik meg másként, mert *szabadság* és *szépség* nélkül igazság nincs<sup>43</sup>; márpedig az őszövetségi zsidóság "szétszaggatott világában" nincs szépség, nincs harmónia, mert az életegész itt kettéhasadt *eszmére* és *valóságra*<sup>44</sup>: az egység csak a transzcendens, s ezért "idegen Isten" eszméjében él, a valóságot viszont "végtelen elválasztottság" szabdalja szét<sup>45</sup>; de kiveszett belőle a szabadság is, mert a nép nem volt képes "önmagának törvényeket adni"<sup>46</sup>, s így egy magasabb Törvényhozó szolgájává süllyedt<sup>47</sup>. Ez a magasabb Törvényhozó *a kétészakadt világ és az integritását vesztett ember* istene: "végtelen objektum", mely a véges valósággal és az emberrel idegen hatalomként áll szemben; ám egyuttal ő "az egyedüli végtelen szubjektum" is, aki népét parancsolataival uralma alá hajtja, s az embert szubjektivitásától megfosztja; így végül is ez az élet szétválasztottságából született Törvényhozó az "egyedüli szintézis", maga a lét, és vele szemben az ember "semmi".<sup>48</sup>

Igy jellemzi Hegel az őszövetségi zsidóság törvényszellemének itélt hitét. Értelmezése, mint többen megállapították, nem mentes minden torzító egyoldaluságtól. Paul Ricoeur például azt az ellenvetést hozza föl, hogy az őszövetségi zsidóság számára Isten szava a legkevésbé sem személytelen szabály, mint Hegel véli, hanem "személyes kötöttséget" teremtő "megszólí-

tás"<sup>49</sup>; Otto Pöggeler pedig arra utal, hogy a frankfurti kéziratok szerzője "az időről időre népét szólító Teremtőbe és Atyába vetett hit" eleven *történetisége* iránt is teljes érzéketlenséget tanusít<sup>50</sup>. Kétségtelen továbbá, hogy a törvényszellemiség a zsidó vallásnak jellegzetes alapvonása, ámde ez a legalizmus az ószövetségi hit történetében - mint ugyancsak Paul Ricoeur hangsúlyozza - ugyyszólván "ritmikusan" váltakozik a prófétizmussal.<sup>51</sup> Ez utóbbi azonban Hegel látókörién ekkoriban teljességgel kívül esik. A továbbiakban nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a frankfurti kéziratok történeti vizsgálódásai érvényességre eleve csak e korántsem csekély jelentőségű kritikai megszorításokkal tarthatnak számot.

Az ószövetségi vallás ezen egyoldaluan kiemelt törvényközpontuságát Hegel nem történelmi körülményekkel magyarázza. Ellenkezőleg, a zsidó nép sorsát annak "szellemére" igyekszik visszavezetni.<sup>52</sup> Éppen ezért azonban joggal vetődik föl a kérdés, hogy végül is honnan ered ez a törvényközpontu szellemiség. A frankfurti kéziratokból erre az értelmező már csak egy mélyértelműen spekulatív választ következtethet ki. Ez a válasz így hangzik: *az élet eredendő egységének éppoly eredendő szétválásából*. Éppoly eredendő ez a szétválás, mint maga az egység, mert az eredendően egységes életnek eleve természete és sorsa, hogy szétváljék. Természete és sorsa, mert - ahogyan a jénai korszak első írása a frankfurti idők alap gondolatát tételbe sűríti majd - *az élet "örökké szembeállító módon formálja magát"*.<sup>53</sup> Az élet ezen eredendő szétválásából származik az Ótestamentum "szétszaggatott világa", melynek megfelelője és kifejezője a törvényközpontu szellemiség.

A frankfurti kéziratok szerzője, mint látható, a népek sorsában az önmagát "örökké szembeállító módon" formáló élet sorsfordulóit próbálja fölfejtteni. Följegyzéseiben így történetkutatás és metafizikai spekuláció fölbonthatatlanul egybeszővődik. E spekulatív történetmetafizikában a törvényszellem genezise eredendőbb genezisre: *a történelem eredetére* utal vissza. A történelem maga is az élet egységének öskettéválásából - a kéziratok kifejezésével "a természeti állapot elvesztéséből"<sup>54</sup> - származik, akárcsak a törvényközpontu szellemiség. Történelem

és törvényszellem közös eredete mégsem jelenti azt, mintha a törvényszellem uralma a történelemben végzetszerű volna. Nem az, mert Hegel szerint az élet egysége egészen szétválasztottságában sem vész el soha, s ezért elvileg mindig újra helyreállítható marad. Sőt, az *antik köztársaságokban* ez valóban meg is történik.<sup>55</sup> A történelemnek így végül is nem egy, hanem két kezdete van, és az élet egységének sora két világformáló tradíció összjátékából bontakozik ki. Szimbolikusan jelzi Hegel számára a történelem kezdeti kettősségét a zsidó és a görög özönvízmitosz különbsége: Noé (és utána Nimród) - olvashatjuk egy helyütt - az ellenségessé vált természettel csupán "szükségbékét kötöttek, s így az ellenségességet örökkössé tették; egyikük sem békült meg vele, miként egy szebb pár, Deukalión és Pyrrha tettek az ő özönvízük után", akik "a szeretet békéjét kötötték meg", s így "szebb nemzetek ősszülői lettek".<sup>56</sup>

Hegel így a zsidó nép "nagy szomorujátékát" eleve az eszményített görögség világtörténeti ellenpárjaként szemléli.<sup>57</sup> Az ószövetségi zsidóság sorsát egy helyütt Macbeth sorsához hasonlítja, aki - mint olvashatjuk - "idegen lényeken csüggött, s az ő szolgálatukban az emberi természet minden szentségét eltiporta és meggyilkolta", hogy végül - "isteneitől elhagyatva" - "saját hitén morzsolódjék föl"; és ugyanitt az Ótestamentum törvényszelleműségével szembeállítja - az *Antigonéra* utalva - a görög tragédia látásmódját, amelyben a sorsot "egy szép lény szükségzerű vétke" idézi föl.<sup>58</sup> A törvényszellemű hit és a tragikus sorstapasztalat eme szembeállításából kirajzolódik az európai történelem két kezdetének gyökeres különbsége. Két világformáló életlátás válik itt szét: az egyikben az élet szétválasztottsága visszavonhatatlanul megrögzül, a másikban az élet eredendő egysége újra helyreáll; az egyikben az élet minden szétválasztottságban is megőrződő egysége *törvény*é merevedik, és az ember idegen hatalmak szolgálatába lép, a másikban az élet szétválása az ember *élet*sorsávdá oldódik: a halandót bűnösségbe és pusztulásba sodorja ugyan, de idegenséget nem szül, s így a szabadságot és a szépséget nem emészti el.

E két világformáló tradíció játékterében mozog a frankfurti kéziratok szerint az egész európai történelem. Hegel úgy



látja, hogy a törvénytisztelet az evangéliumi szeretet elvével felülemelkedő Jézus tanításában és tetteiben a görög tragédia sorstapasztalata ölt új alakot. Végül azonban a törvényközpontu szellemiség felülkerekedik, és urrá lesz a kereszténységen is. Alakváltozásai ettől kezdve egészen Kant etikájáig követik egymást.<sup>59</sup>

Igy válaszolja föl Hegel az európai történelem *egészségének* ivét a két kezdettől saját koráig. Történeti értelmezései az élet egységének spekulatív és misztikus gondolatát az ószövetségi törvénytisztelet, a tragikus sorstapasztalat és az evangéliumi kereszténység összjátékának eleven dinamikájával telítik. Az így elénk táruló összkép, mint szó esett róla, távolról sem mentes minden torzító egyoldalúságtól. De mégiscsak a frankfurti kéziratok szerzője az első a filozófia történetében, aki a metafizikai spekulációt tudatosan az Európa sorsát alakító nagy tradíciók értelmezésének alapzatára építi. A frankfurti írásokban fogan meg - mégpedig eredetileg a kortárs öntudat-filozófia tapogatózó meghaladásaként - *A szellem fenomenológiai* vezérlő eszméje: *történelem és metafizika egyesítése*.

Az így körvonalazódó történeti-metafizikai látásmód ütközik össze a frankfurti írásokban a moralitás kanti elméletével. A kritikai erkölcsfilozófiához Hegel világtörténeti perspektívából közelít. Nem pusztán egy elhibázottnak vélt gondolatrendszer tévedéseit kívánja leleplezni, hanem *a törvénytisztelet gondolkodás végzetesnek ítélt uralmát próbálja megtörni*. Polemikus érveit az evangéliumi kereszténység életlátásának és sorsának ábrázolásába szövi bele, mert úgy véli, hogy a törvénykövető moralitás meghaladására az egyetlen világtörténeti jelentőségű kísérletet Jézus tette.

### 3. A morális törvény "kiolthatatlan pozitívítása"

Mint áttekintésünk mutatja, a frankfurti évek Hegelje "pozitívításon" az *élet szétválasztottságát*, s ennek következményeképpen *a világ kettévádlását* és *az ember belső meghasonlását* érti. Az így értelmezett fogalom ellenpárja és mércéje immár nem a moralitás, az autonómia - miként a berni időkben volt - ,

hanem az élet egysége avagy - mint a korszak utolsó írása fogalmaz - "az emberi természet ideálja".<sup>60</sup> Ezen az új mércén mérve pedig a moralitás, az autonómia is "pozitivitással" terheltnek bizonyul.

Ezt Hegel a jogi és az erkölcsi törvények egybevetése révén mutatja ki. Érvelését így foglalhatjuk össze:

Az állam kényszertörvényei egy "idegen hatalom" parancsainak módjára köteleznek; a morál előírásai viszont - mint azt Kant bizonyította - az emberi akarat autonómiájából származnak, s ennyiben kétségkívül "a polgári törvények" - vagyis a jog - "formájának meghaladását [Aufhebung]" jelentik.<sup>61</sup> Minthogy azonban az erkölcs parancsolatai a valóságos étellel ugyanugy eszmei követelményeket - tehát a *Sein*nel *Sollent* - szegeznek szembe, akárcsak a jogi rendelkezések, s ezáltal az élet egységét és az ember integritását éppúgy megbontják, mint azok, ezért azt kell mondanunk, hogy hozzájuk is "kiolthatatlan pozitivitás" tapad még.<sup>62</sup> A legalitásra jellemző uralmi-szolgasági viszonyt a kanti morális törvény követése valójában a legkevésbé sem törli el, hanem csupán *az emberi belsőbe helyezi át*.

Ezt a vádat Hegel nem minden guny nélkül fogalmazza meg.<sup>63</sup> Kant egyik nevezetes megjegyzését, amely az egyházi hitet pelengérezte ki "a morális észhit" álláspontjáról, eredeti értelméből kiforgatva idézi. *A vallás a pusztaság és határain belül* című késői művében Kant így ír: "A tunguz sámán, ill. az egyházat és államot egyszerre kormányzó európai *prelátus*, vagy [...] az egészen érzéki *vogul* [...] és a kifinomodott *puritán* vagy *connecticuti* independens között nagy ugyan a különbség a hit módjában, de nem *principium*ban".<sup>64</sup> Hegel most ezen a fölsoroláson "mindössze" annyit változtat, hogy utolsó helyen nem a *connecticuti* independenst, hanem *a kanti morális törvény követőjét* említi... Ezt írja: "a tunguz sámán, ill. az egyházat és államot egyszerre kormányzó európai prelátus, vagy a *vogul* és a *puritán*, valamint a saját kötelesség-parancsolatának engedelmeskedő ember között nem az a különbség, hogy az előbbiek szolgává teszik magukat, a legutóbbi viszont szabad volna, hanem az, hogy az előbbiek ura rajtuk kívül van, a legutóbbi viszont urát önmagában hordozza, s így önmaga szolgája is egyben."<sup>65</sup>

A morális törvény eme "pozitivitásának" etikai következményeit Hegel a frankfurti kéziratokban három jelenséggel érzékelteti. Megmutatja, hogy a kötelesség kedvéért történő kötelességteljesítés elve fanatizmushoz vezet; továbbá, hogy az egyes erények szükségképpen kollízióba kerülnek egymással; és végül, hogy a törvénytisztelet emelkedettsége és alázata mögött a morális öntudat göggye buvik meg.

1. *A kötelesség fanatizmusa.* A moralitás megkülönböztető jegyét Kant a kötelességteljesítés érdekmentességében jelölte meg. Az erkölcsi megítélésben - próbálta meg kimutatni - a jogi itélkezéstől eltérően nem érjük be annak megállapításával, hogy a megítélt tettek megfeleltek-e a rájuk vonatkozó kötelességeknek, hanem azt is fontolóra vesszük, hogy a cselekvő vajon érdekből, vagy pedig tisztán a kötelesség kedvéért, az erkölcs törvényei iránti tisztelettől indítva cselekedett-e. Az érdekmentes kötelességteljesítés elve azonban a különös kötelességeket eleve egyetemesen érvényes törvényeknek tünteti föl. Így a kötelesség-etika nézőpontjából az egész élet törvényerejű előírások alkalmazási terepének látszik; mindenütt követelmények halmozódnak követelményekre, mindenütt tilalomfák emelkednek. Ez az életlátás hívja ki Hegel polemiáját. A törvényekké emelt különös kötelességek - mondja - az ösztönöktől, hajlamoktól és érzésektől örökké idegenek maradnak, és formális általánosságuk folytán a természetes életösszefüggésbe éket vernek: "egyoldalúságuk érdekében a legkeményebb pretenziókat támasztják"<sup>66</sup>. A tisztának látszó kötelességteljesítés így valójában fanatizmushoz vezet: "Jaj azoknak az emberi viszonylatoknak, amelyek a kötelesség fogalmában történetesen nem találhatók meg, mert ez a fogalom - amennyiben nem marad meg az általánosság üres gondolatának, hanem a cselekvésben is kifejeződik - minden más viszonylatot kizár vagy uralma alá hajt."<sup>67</sup>

Hegel itt a morális ítéletalkotás Kant által föltárt principiumát az *erkölcsi szitució életösszefüggésébe* állítja. Így próbálja kikutatni annak rejtett és szándéktalan következményeit. Ez az új megközelítés fedi föl számára az erények kollízióját is.

2. *Az erények kollíziója.* "Obligaciones non colliduntur" -

irja Kant *Az erkölcsök metafizikájában* -: "a kötelességek [...] *kollíziója* nem képzelhető el".<sup>68</sup> Hiszen a kötelességek szükségszerű, törvényerejű szabályok, "két egymással ellentétes szabály" azonban egyidejűleg nem lehet szükségszerű".<sup>69</sup> S ha az erény nem más, mint "az ember akaratának morális ereje *kötelességének* teljesítésében"<sup>70</sup> akkor ebből már az is világosan következik, hogy az erények sem kerülhetnek összeütközésbe egymással. Kant, mint látható, érvelését itt is az erkölcsi szabályok *törvény mivoltára* alapozza. Hegel viszont ezuttal is az erkölcsi *sztituáció* konkrét sokoldalúságát tartja szem előtt. Ez pedig meglátásai szerint konfliktust és kollíziót szül az erények között. Minden konkrét *sztituáció*ban egyszerre több, egyaránt feltétlen érvényű, egymással azonban összeférhetetlen erény jelenti be igényeit.<sup>71</sup> Az erényeknek erről a kollíziójáról érzékletes képet nyújthat egy hegeli motívumokból összeállított példa. Amikor sértés ér bennünket, választanunk kell a nagyvonalu türés és a bátor kiállás között.<sup>72</sup> A nagyvonalu türés erény, mert vele a jog, az igazságosság, a méltányosság egész szféráján felülemelkedhetünk, s így áttörhetjük a sérelmek és megtorlások azon végighuzódó láncolatát.<sup>73</sup> De ki vitatná, hogy az igazunkért kiállni ugyancsak erény? Ám ha a "sokerényű" embert minden *sztituáció* ilyen képtelen választás elé állítja, akkor ő aligha tehet egyebet, mint hogy erényei - e "hitelezők" - között rangsort jelöl ki, és kijelenti, hogy az egyiknek "kevesebbel tartozik", mint a másiknak.<sup>74</sup> Így - vonja le a következtetést Hegel - "az erények megszűnhetnek abszolút kötelességek lenni, sőt vétkekké válhatnak. A viszonylatoknak e sokoldalúságában és az erényeknek e tömegében az erény végül is kétségbeesik, és ő maga követ el büntetett."<sup>75</sup>

Az erények kollíziója tehát vétkeket szül. E vétkek legfőbb forrása - így értelmezhetjük Hegel fejtegetéseit - nem az, hogy a cselekvő rosszul választ a követendő erények között, hanem hogy *egyáltalán erényeket követ és kötelességekben gondolkodik*. Ezzel ugyanis a *sztituáció* életösszefüggését eleve szétzaggatja, és saját belső integritását is megbontja; érzékei, ösztönei csődöt mondanak; az elé tornyosuló általános szabályok elfedik előle *az egyszeri élethelyzet egyszeri és megismételhe-*

tetlen követelményeit. Ez a törvényszelleműnek nevezhető gondolkodásmód azonban Hegel szerint mélyen gyökerezik a *mordlis öntudatban*, amely - mint egy helyütt olvashatjuk - "az ember szétszaggottságát csak keményszívű önhittséggel párosítja"<sup>76</sup>.

3. *A mordlis öntudat gőgje*. Kant úgy vélte, hogy érdekmentes kötelelességteljesítésre a cselekvőt csakis a morális törvény iránti feltétlen tisztelet sarkallhatja. Elemzése szerint ez a különleges érzés egyesíti magában az alázatot és az emelkedettséget: az embert mint szükségleteknek, hajlamoknak, szenvedélyeknek alávetett természeti lényt a morális törvény alázatra kényszeríti, ám mint autonóm erkölcsi lényt egyszersmind emelkedettséggel tölti el. Így a törvény iránti tisztelet Kant szemében egyuttal annak is bizonyítéka, hogy az ember "két világhoz tartozó" lény: része a természetnek, de tagja az erkölcsi világnak is.<sup>77</sup> Hegel ezzel "az egész ember egységét"<sup>78</sup> vitathatatlanul megbontó morális öntudattal fordul most szembe. Az erkölcsi öntudat - jelenti ki - valójában "éppoly idegen a cselekvéstől, mint az emberek tetszése".<sup>79</sup> A mélyén *gőg* rejtőzik. A teljesített köteleesség tudatában - a "jó lelkiismeretben" - "az individuum az általánosság jellegét adja magának, úgy tekinti magát, mint általánost, mint aki önnön különös lénye fölé emelkedett, és egyuttal afölé is, ami még a különösség fogalmában benne rejlik: az individuumok tömege fölé".<sup>80</sup> Ez az ugynevezett "jó" lelkiismeret azonban Hegel ítélete szerint nem egyéb, mint merő "képmutatás".<sup>81</sup>

E fejtegetéseket olvasva az a benyomásunk támadhat, hogy a frankfurti kéziratok szerzője némiképp igaztalanul bánik el Kanttal. Nem határolta-e el Kant *A gyakorlati ész kritikájában* az erkölcsi öntudatot minden önelégültségtől? S nem hangsúlyozta-e, hogy a tisztelet nem személyünk kiválóságának, hanem erkölcsi személyiségünk "magasabb rendeltetésének", ugyszólván a bennünk lakozó "emberiségnek" szól?<sup>82</sup> S végül nem ítélte-e *A vallás a puszta ész határain belül* lapjain a "jó" lelkiismeretet maga is olyan "tisztességtelenségnek", amelyben "az emberi sziv ama bizonyos *dlnoksága*" nyilvánul meg, "hogy saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát"?<sup>83</sup>

Kant valódi intencióira Hegel kétségkívül nincs kellőképp tekintettel. Ám polémiáját szűkkeblűen értelmeznénk, ha csak a

filozófiatörténeti igazságtevés szándékával közelednénk hozzá. A frankfurti kéziratok moralitás-kritikájának valódi értelmét inkább az élet egységéről és a törvényszellem genezisééről előre-bocsátott áttekintésünk fedheti föl. Hegel valójában nem Kant erkölcsfilozófiájának, hanem *minden idők mordlis öntudatának* lappangó fanatizmusát, titkos kollízióit és rejtett göggjét lep-lezi le, s vezeti vissza egy közös gyökérre, a törvényszellemű gondolkodásra. Az élet egységének sorsáról elmélkedve ugyanis arra a belátásra jut, hogy az igazi erkölcsiség az antik és zsidó tradíciókból kibontakozó modern világkorszakban *eleitől fogva a törvényszellemű gondolkodás uralma alá került*, és végül is *"pozitív" szabályrendszerre merevedett*. Az eleven erkölcsiségnek ezt az *elfajulását* próbálja megragadni a frankfurti kéziratok szerzője a moralitás kritikájával.

Az elfajult moralitás kritikájából bontakozik ki *A kereszténység szelleme és sorsa* című írásban az igazi erkölcsiség rajza. Hegel úgy véli, hogy a legalizmus foglyává lett, kötele-ségekben és erényekben gondolkozó morális öntudat az erkölcsi szituáció életösszefüggését eleve szem elől téveszti, holott igazi erkölcsiség csak az élethelyzet egyszerű és megismétel-hetetlen követelményeinek megértéséből sarjadhat ki. Ezért az ő szemében az erkölcsiség valódi forrása és elve, mint már szó esett róla, nem a törvény, hanem a szétválasztottságából "ujra magára találó élet érzése", vagyis a *szerelem*.<sup>84</sup> *A tiszta öntudat helyett a tiszta élet tudata* - ebbe a tézisbe sűrítettük a frankfurti írások érlelődő metafizikájának alapeszméjét; a *mordlis öntudat helyett az élet egységének érzése* - ezzel a formulával jellemezhetjük most a fiatal Hegel etikai alappozíció-ját.

A frankfurti kéziratok szerzője az igazi erkölcsiség jellemzőit Jézus példabeszédein és cselekedetein mutatja föl. Értelmezése szerint az evangéliumi kereszténység legfőbb meggyő-ződése ez volt: "élet az élettől nem különbözik, mert az élet az egységes istenségben van".<sup>85</sup> Ez a hit tette lehetővé Jézus számára - próbálja kimutatni Hegel -, hogy a morális törvényt beteljesítse és meghaladja: tehát hogy a köteleltségét megbékítse a hajlamokkal,<sup>86</sup> hogy a szeretetben megjelje az egymással

kollízióba kerülő erények egyesítő elvét,<sup>87</sup> valamint hogy az életszituáció követelményeinek átlátása révén a cselekvéstől távoltartsa a gőgre hajló morális öntudatot.<sup>88</sup> *Élet az élettől nem különbözik* - ez az új alapzat, az az új *fundamentum*, amelyre az evangéliumi kereszténységet értelmező Hegel az etikát helyezi.

#### 4. A bűn mint sorseseemény

"Élet az élettől nem különbözik": e gondolat kimunkálását szolgálják *A kereszténység szelleme és sorsa* című írás legmélyebbre törő fejtegetései.<sup>89</sup> Ezeket a lapokon Hegel - metafizika és etika közös határvidékére érve - az evangéliumi megváltáshit rejtett előföltevéseit kísérli meg földeríteni. Miképpen lehetséges az "Istentől való elidegenülés" - vagyis a bűnbeesés - után a "megbékélés" avagy "kiengesztelődés" Istennel?<sup>90</sup> Miképpen lehetséges tehát "a bűnöknek elnézése", a megbocsátás "csodája"?<sup>91</sup> Ez a kérdés szab irányt az említett vizsgálódásoknak. Válaszképpen azonban Hegel olyan *tragikus éleltálatot* vázol föl, melynek vezérlő motívumai a kereszténységnél ősibb hagyományból, az antik görögség *sorstapasztalatából* származnak.

1. *A törvény és a sors.* Hegel abból a belátásból indul ki, hogy ha a bűn nem volna több és más, mint törvénszegés, akkor a bűnök megbocsátását egy csodatevő isten sem vihetné végbe. Mert - mint egy helyütt olvashatjuk - "ami megtörtént, nem tehető meg nem történtté, a tettét követi a büntetés": bűn és bűnhődés összefüggése "elszakíthatatlan".<sup>92</sup>

A törvénnyel tehát megbékélés nem lehetséges. A büntető igazságosság - mint szövegünk hangsúlyozza - "hajthatatlan, és amíg a legfőbbnek törvények számítanak, addig nem lehet előle elmenekülni, addig az individuálist föl kell áldozni az általános kedvéért, vagyis meg kell ölni."<sup>93</sup> Nem hoz megbékélést sem a büntetés elszenvedése, sem a bírói kegyelem. Már csak azért sem, mert a bűn tudatát a bűnösből egyik sem törölheti ki<sup>94</sup> - hiszen ami megtörtént, nem tehető meg nem történtté. Akár a frankfurti kéziratok eme fölismerésének fölidézéseként és általánosításaként is értelmezhető, ha Gadamer egy helyütt így

fogalmaz: a bűn az idő visszafordíthatatlanságának és tetteink visszavonhatatlanságának tapasztalatával szembesít bennünket.<sup>95</sup> Ezért is jelenti ki Hegel: "ha nincs mód a cselekedetet meg nem törtéنتté tenni, ha annak valósága örök, akkor megbékélés nem lehetséges".<sup>96</sup>

Valóban nem tulzás tehát azt állítani, hogy a bűnök megbo-csátása csoda. Ez a kereszténység egyetlen csodája, amelyet a frankfurti kéziratok szerzője fenntartás nélkül elismer: meg nem törtéنتté tenni azt, ami megtörtént. De lehetséges-e ez? Le-hetséges-e tehát a "bűnöknek elnézése"? Hegel szerint igen: föl-téve, hogy a bűnt nem tekintjük pusztá törvényszegésnek.

Mi hát a bűn, ha nem pusztá törvényszegés? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: *sorsesemény*. Ezzel az elnevezéssel címszó-szerűen összefoglalhatjuk a bűnnek azt a görög tragédiák értel-mezéséből kinövő fölfogását, amelyet Hegel a keresztény megvál-táshit előföltevéseit kutatva kifejt.

E fölfogás szerint aki bűnt követ el, az - még mielőtt bár-milyen törvényről szó eshetnék - *életet sért*: bűne elsődlegesen és eredetileg az. Ezzel egyuttal - még mielőtt egy törvény át-hágásának következményei szóba kerülhetnének - *sorsot* idéz ma-gára: büntetése elsődlegesen és eredetileg ez. A sors más, mint a törvény. A büntető törvény az étellel - mint más összefüggés-ben már szó volt róla - idegen hatalomként áll szemben; a sors viszont "az élet tartományán belül" marad.<sup>97</sup> A büntető törvény általános szabály, elvont követelmény, amely az egyéni életet megregulázza, s így uralma alá hajtja; a sorsban viszont "az em-ber saját életére ismer, s könyörgése hozzá nem egy urhoz való könyörgés, hanem az ő visszatérése és közeledése önmagához."<sup>98</sup> Igaz ugyan, hogy a sorsban "a megsértett élet ellenséges hata-lomként lép föl a bűnössel szemben",<sup>99</sup> ám az ember mégis csupán sorsa révén jut el önmagához, mert csak az tágitja a tettet élet-egésszé. Mint a mű hangsúlyozza, a bűnös tett, ha azt sorsese-ményként, sorsot kiváltó történészként értelmezzük, "nem töre-dék"; egy törvény pusztá áthágása viszont mindig "töredék csu-pán, mert rajta kívül már ott van a törvény, amely nem tartozik hozzá."<sup>100</sup>



Egyszóval a sors - a büntető törvénytől eltérően - *ellenséges*, az nem *idegen* hatalom. Nem világtörvénytörő végzet tehát, s nem is "vaksors". Hegel nem ilyesmit ért rajta, és efféle értelmezést a görög tragédiának sem tulajdonít. Az ő szemében a sors maga a "megsértett élet", a bűn által az életen ütött "rész", "a hiányzó élet mint hatalom".<sup>101</sup> S mivel "az élet be tudja gyógyítani sebeit",<sup>102</sup> ezért a sors - a büntető törvénnyel elmentésben - *kiengesztelhető*. Ezen fordul meg a bűnök megbocsátásának lehetősége. Mint Hegel írja: "Törvény és büntetés nem megbékíthetők, de a sors megbékítése révén meghaladhatók."<sup>103</sup>

Az élet begyógyítja sebeit. Az élet "halhatatlan".<sup>104</sup> Az élet "megsemmisítése nem annak nemléte, hanem szétválasztás, és megsemmisítése abban áll, hogy ellenséggé tétetett".<sup>105</sup> Ilyen és hasonló tézisekkel próbálja körülírni Hegel a keresztény megváltáshat végső előföltételeit. Nem nehéz fölismerünk ezekben a kijelentésekben az élet eredendő és szétválasztottságából is újra helyreállítható egységének gondolatát. De itt ez az első látszatra merőben spekulatívnak ható tanítás bűn és sors, sors és megbocsátás konkrét összefüggéseivel telítődik. Nem tulzást állítani, hogy e helyütt Hegel az élet eredendő egységének téziséit - etika és metafizika közös határvidékén járva - *tapasztalati* alapokra helyezi. Okfejtésének kulcsgondolata így hangzik: a bűnös sorsa eleven bizonyosság arra, hogy élet az élettől nem különbözik.

2. *A bűnös tévedése és sorstapasztalata*. A bűnös szükségképpen csalatkozik - állítja Hegel -, hiszen idegen életet vél sérteni, ám ezáltal valójában csak a magáét zuzza szét. Csak a magáét zuzza szét, mert "a megsértett élet elhunyt szelleme föllép" tette ellen, "mint ahogyan Banquo, aki Macbeth-hez barátként érkezett, meggyilkoltatásában nem töröltetett el, hanem egy szempillantás mulva mégis elfoglalta székét - nem mint társ a lakomában, hanem mint gonosz szellem."<sup>106</sup>

Hegel itt, mint látható, arra az álláspontra helyezkedik, hogy minden bűn *tévedés*en alapszik. Nem mintha osztaná az etikai intellektualizmus illuzióit, s tulzott reményeket füzne az értelem erkölcsi erejéhez. Ennek kézírataiban nyoma sincs. Helyesebb is volna itt, ha nyelvünk engedné, tévedés helyett - az "optikai csalódás" mintájára - *metafizikai csalódást* mondanunk.

Mert Hegelt az említett állásponthoz valóban a bűn metafizikai természetébe való bepillantása juttatja el.

Mi is tehát a bűn, ha nem pusztán törvénszegés, hanem valódi sorsesemény? A frankfurti kéziratok részletfajtegetések-ből kibontható válaszát - eddigi áttekintésünket mintegy összegezve - így sűrithetjük formulába: a bűn nem más, mint a magunk életének a másokétól való szükségképpen erőszakos elhatárolása, vagyis *az eredendően egységes élet "szétválasztása"*.

Mint Gadamertől idéztük, a bűn az idő visszafordíthatatlanságának és tetteink visszavonhatatlanságának tapasztalatával szembesít bennünket. Szó esett róla, hogy ez a gondolat egybehangzik Hegel megállapításaival. Most hozzátehetjük, hogy *A kereszténység szelleme és sorsa* című írás a bűnnek egy másik alapvonását talán még erőteljesebben hangsúlyozza. Ezt a jellemzőt így rögzíthetjük: *a bűn megoszt.*

E fölfogásnak már valóban szinte önként adódó következménye az a kijelentés, hogy a bűn természeténél fogva tévedésben gyökerezik, vagy pontosabban metafizikai csaldódáson alapul. Hegel akár a bűn "önmagát fölemésztő ellentmondásáról" is beszélhetne, mint később majd Schelling teszi.<sup>107</sup> Hiszen a bűnös abban a hiszemben követi el tettét, hogy mások élete számára idegen élet, holott - élet az élettől nem különbözik. S hogy élet az élettől nem különbözik, azt minden érvnél egyértelműbben bizonyítja minden idők Macbethjeinek és Banquoinak *összefonódó sorsa*.

Mert a sors Hegel értelmezésében életösszefüggés, élet és élet összefonódása. Épp ezt tárja föl az ismertetett okfejtés szerint a bűnös sorstapasztalata. A frankfurti írások szerzőjétől a legkevésbé sem idegen az a gondolat, amelyet később Walter Benjamin majd így foglal szabatos definícióba: "A sors az élők bűn-összefüggése."<sup>108</sup>

A bűn tehát megoszt, a sors viszont a megosztottságban összekapcsol. De csak a sorsot kiengesztelő szeretet egyesít.

3. *A sorsot megbékítő szeretet.* A sorsot, mint emlékszünk, a bűn idézi föl, s mint sejtjük, a bűn megbocsátása engeszteli ki. A megbocsátás csodáját a szétválasztottságából "ujra magára találó élet érzése", vagyis a szeretet viszi végbe. A szeretet

áttörri a sérelmek és megtorlások láncolatát, s ezáltal eltörli a bűnös tett következményeit. Így valóban meg nem történtté teszi azt, ami megtörtént. Mint Hegel mondja: "Az igazságosság kielégült, mert a bűnös ugyanazt az életet, amelyet megsértett, saját magában megsértve érezte. A lelkiismeret tüskéi eltompultak, mert a tettből annak gonosz szelleme eltávozott, az emberben nincs már semmi ellenséges, és a tett maga is legfeljebb csak mint lélek nélküli csontváz marad meg a valóságok hullakamrájában, az emlékezetben."<sup>109</sup>

Ezzel röviden áttekintettük azokat a vizsgálódásokat, amelyekkel Hegel megkísérelte kimutatni, hogy a keresztény megváltáshat legfőbb előfeltétele nem más, mint az élet eredendő és szétválasztottságából is újra helyreálló egysége. A bemutatott megfontolások, mint szó esett róla, a frankfurti kéziratok érlelődő metafizikája számára tapasztalati alapvetést, mintegy *fenomenológiai megalapozást* teremtenek. Ezáltal azonban, mint szintén érintettük, az élet egységének spekulatív színezetű gondolata bűn, sors és szeretet konkrét életvalóságú összefüggéseivel telítődik, s így maga is új alakot ölt. A korábban megismert misztikus létértelmezést ezeken a lapokon mindinkább *tragikus életlátás* váltja föl.

Hogy megérthessük, miként, kövessük tovább a művet bűn és sors összefüggéseinek fölfejtésében. Egy helyütt Hegel arról ír, hogy a sors tartománya "kiterjedtebb", mint a büntető törvényé, mert az előbbit nemcsak a bűntény, hanem "a büntett nélküli vétek is fölingerli".<sup>110</sup> Majd a sorsnak ebből az újabb megkülönböztető sajátosságából különös következtetést von le: A sors - állítja - "megvesztegethetetlen és határtalan, mint az élet; [...] ahol életet sértenek, történnék ez bármily jogszerűen, bármennyire is önelégültséggel, ott a sors föllép, s ezért azt mondhatjuk, hogy az ártatlanság sohasem szenvedett, minden szenvedés vétek." *Jedes Leiden ist Schuld.*<sup>111</sup>

Vajon nem jelenti-e ez a talán némiképp megütközést keltő tétel minden szenvedés igazolását? Első látszatra kétségkívül ez a helyzet. Tekintetbe kell vennünk azonban, hogy szokványos erkölcsi világrendet Hegel semmi esetre sem föltételez. Ezért a szóban forgó tézis távolról sem helyettesíthető azzal a másik

kijelentéssel, amelyet Hölderlin - igaz, polemikus kontextusban s föltehetően nem saját véleményeként - egy ízben leír: *Alles Leiden ist Strafe*, vagyis: "minden szenvedés büntetés".<sup>112</sup> Ellenkezőleg, mint a fönti szövegösszefüggés is mutatja, Hegel szenvedés és vétek között nem a büntető igazságosságra, hanem a *sorsra* hivatkozva teremt összefüggést. Állításának értelme ezért semmiképp sem a szenvedés morális igazolása. S ha nem morális, akkor talán nem is igazolás.

Ugy vélem, a mű egészének szelleme följosít arra, hogy az idézett mondat betű szerinti jelentésétől valamelyest eltérve megkockáztassuk a következő értelmezést: tézisünk nem azt mondja ki, hogy minden szenvedés *bűn által kiérdemelt büntetés*, hanem inkább azt, hogy minden szenvedés *vétek* - olykor "büntett nélküli vétek" - *által fölidézett sors*. Hátterében így nem morális világnézet áll, mely bűnre büntetést követel, hanem tragikus életlátás, mely minden szenvedést sorsként fog föl. Amit tehát első látszatra a szenvedés morális igazolásának vélhetünk, az valójában talán nem egyéb, mint a tragikus szemléletmód *igenje*, mely fenntartás nélkül mindenre kimondatik, ami élet: bűnre, sorsra, szenvedésre egyaránt.

A frankfurti kéziratok tragikus életértelmezése szerint azonban nemcsak a szenvedés, de maga a vétek is sorsszerű. Mikként az idős Kant, a fiatal Hegel is azon az állásponton van, hogy *bűnösség nélkül nincs halandó élet*. Fontos különbség azonban, hogy e fölismerés alátámasztásaképpen az előbbi az eredendő bűn biblikus hagyományára hivatkozik, az utóbbi viszont a görög tragédiához fordul, s Antigoné meg a többi tragikus hős "szükségszerű vétkét" ugyszólván az élet egységének *eredendő sorsára* vezeti vissza. Az élet egységének ugyanis - mint más összefüggésben már szóba került - eleve természete és sorsa, hogy szétváljék, mert az élet, mint ugyancsak idéztük, "örökké szembeállító módon formálja magát". Így *A kereszténység szelleme és sorsa* című írás fölfogásában a bűn nemcsak azért sorsesemény, mert a büntett sorsot idéz föl, hanem azért is, mert a bűnösség eleve sorsszerű.

Ezzel Hegel fiataalkori főművének etika és metafizika határait bejáró vizsgálódásai mentén végül is olyan gondolatokhoz

érkezünk vissza, amelyekkel a frankfurti kéziratok történetfilozófiájáról, az élet egységének eredendő szétválásáról és a történelem két kezdetéről szólva már találkoztunk. Ott szó esett róla, miként igyekezett Hegel az ószövetségi zsidóság és a tragikus korszakbeli görögség életlétét egymástól elhatárolni. Törvény és sors szisztematikus különválasztásának ismeretében talán ezt a minden egyoldaluságtól kétségkívül távolról sem mentes szembeállítás is világosabban értjük. Arra is emlékszünk, hogy a frankfurti kéziratok szerzője az evangéliumi kereszténységet is e két nagy tradíció küzdőterére állítva szemléli, s mint ugyancsak tudjuk már, végül is arra a megállapításra jut, hogy a törvényszellemű gondolkodáson a sorsot megbékítő szeretet elvével felülemelkedő Jézus kísérlete elbukott. Most, a történetfilozófia sikjára visszaérkezve, áttekintésünk lezárásaképpen egyik kiinduló kérdésünkhöz kell visszatérnünk: *Vajon miért is kellett az evangéliumi kereszténységnek a "pozitivitás" sorsára jutnia?*

#### **5. A szeretet sorsa**

A fönti kérdésre választ keresve a frankfurti kéziratok szerzője Jézus és a korai keresztény közösségek sorsát kutatja.

Jézus sorsáról ellentmondóan nyilatkozik. Egy helyütt arról ír, hogy Jézus "a természetellenes világnak természetét megtagadta, s azt inkább harcban és pusztulásban megmentette, mintsem hogy annak romlottsága előtt tudatosan meghajolt, vagy általa öntudatlanul megvesztegetve benne tovább tengődött volna".<sup>113</sup> Másutt viszont arról olvashatunk, hogy Jézus sorsa nem a harc, hanem a türés volt, hiszen ő az állammal "abban az egyedüli viszonyban állott, hogy annak törvényhatósága alatt tartózkodott", s e fölötté álló hatalomnak "tudatosan szenvedve", "szelleme tiltakozása ellenére" alávetette magát.<sup>114</sup> Ismét másutt azonban Hegel Jézus magatartását "a lélek szépségének" megnyilatkozásaként próbálja értelmezni, mely harcnak és türésnek egyaránt fölötté áll.<sup>115</sup>

E harmadik értelmezés szerint Jézus az élet viszonylataiból, minthogy azokhoz mind folt tapad, sorra visszahúzódik, hi-

szen semmiképp sem maradhatna meg bennük anélkül, hogy önmagát tisztátalanná ne tenné. Így "önmagával a legteljesebb sorsot szembeállítja", ám "együttal ő maga minden sorson felülemelkedik".<sup>116</sup> Nem követ el bűnt, mert "az élet hozzá hűtlenné vált, de ő az élethez nem; menekült előle, de meg nem sértette."<sup>117</sup> Mégsem vétlen, s nem is sorstalan. Mert - idézi Hegel az evangéliumi szót - "aki életét meg akarja menteni, elveszíti azt"<sup>118</sup>; s hozzáteszi: "Így a legnagyobb büntelenséggel összefér a legnagyobb vétek, a minden sorson való felülemelkedéssel összefér a legnagyobb, legszerencsétlenebb sors."<sup>119</sup> Ebben az értelmezésben tehát Jézus nem vétlen: bűne "a legmagasztosabb vétek, az ártatlanság vétke"<sup>120</sup>; s nem is sorstalan: sorsa a "legszerencsétlenebb" sors, a *szép lélek* sorsa.

Ezek a megfontolások ismét csak amellettt szólnak, hogy bűn és sors nélkül nincs halandó élet. A tragikus szemléletmódnak ez az alapigazsága Hegel számára Jézus alakján is bebizonyosodik. Nem vezet más eredményre a frankfurti kéziratokban a korai keresztény közösségek vizsgálata sem.

Már szó esett róla, hogy *A kereszténység szelleme és sorsa* című munka fölfogásában a történeti képződmények sorsát "szellemük" határozza meg. Így van ez az evangéliumi kereszténység esetében is. Ezért Hegel a korai keresztény közösségek történeti körülményeinél nemigen időzik el; sorsukat inkább szellemi elvük, a *szeretet* természetéből próbálja megérteni. Az evangéliumi kereszténység történetében számára a *szeretet sorsa* mutatkozik meg.

Mi tehát a szeretet sorsa? A frankfurti kéziratok válasza, mint már az eddigiek is sugallják, egyetlen szóba sűrítve így hangzik: *sorsnélküliség*, vagyis "eltávolodás minden sorstól" - ami azonban éppenséggel a "legnagyobb sors".<sup>121</sup>

E kijelentés mellett Hegel olyan okfejtéssel érvel, amellyel talán valóban sikerült megvilágítania a szeretet természetét. Fő állítása így foglalható össze: A szeretet kialakult egyéniségeket föltételez, s nem eleve ellensége az individuális sokféleségnek; ám ha - természete ellenére - egyetemes elvé emelik, s minden más köteték helyébe állítják, amint az a korai keresztény közösségekben történt, akkor az egyéniség ellen fordul, s a fanatizmus veszélyét idézi föl.

A szeretet - hangzanak Hegel érvei - valóban kialakult egyéniségeket föltételez, s nem ellensége az individuális sokféleségnek, hiszen annál *bensőségesebb* lehet, minél nagyobb szétválasztottságokat egyesít, tehát "minél több alakban eleven az élet".<sup>122</sup> Csakhogy minél bensőségesebb a szeretet, annál *kizárólagosabb* is.<sup>123</sup> E jellemvonása folytán Hegel szerint a szeretetnek természettől fogva hajlama van arra, hogy "elkülönüljön, sőt ellenségességeket teremtsen".<sup>124</sup> Ha pedig természete ellenére kiterjesztik, egyetemes elvvé emelik, s minden más kötelék rovására kizárólagossá teszik, vagyis *a törvény helyébe léptetik*, akkor "a szellem, az érdeklődés, sok életviszony egyenlőségét", tehát "az egyéniség csökkentését" fogja megkövetelni.<sup>125</sup> Kizárólagossága most így fejeződik ki. Ennek folytán azonban a szeretet, "a legfőbb élet" - paradox módon - "elevenség híján marad".<sup>126</sup> "Igy" - zárja le az okfejtést Hegel - "a szeretet terjedelmének természetellenes kiterjesztése ellentmondáshoz, hamis törekvéshez vezet, melynek a legfélelmetesebb szenvedő vagy tevékeny fanatizmus szülőatyjává kellett válnia. A szeretetnek ez az önmagára való korlátozódása [...], ez az eltávolodás minden sorstól éppenséggel annak legnagyobb sorsa, és itt van az a pont, ahol Jézus a sorssal összefügg, mégpedig a legmagasztosabb módon, de szenvedett tőle."<sup>127</sup>

A szeretet tehát *elfajul*, mihelyt egyetemes elvvé és kizárólagos kötelékké tétetik, vagyis *a törvény helyébe lép*. Ezzel az antilegalizmus nézőpontjából kétségkívül némiképp keserű tanulsággal zárulnak Hegelnek a bűnről, a sorsról és a szeretetről szóló korai vizsgálódásai. Kiderül tehát, hogy az evangéliumi kereszténységet nem a körülmények kedvezőtlen összjátéka, hanem saját "szelleme" juttatta a pozitivitás sorsára. Így az Európát kiformaló tradíciók közül a műben végül is egyedül a tragikus életlátás antik hagyománya bizonyul töretlenül folytatónak. Ezért Hangzik Hegel erkölcsfilozófiai alaptézise még Jénában, egy új korszak kezdetén is így: *Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*. Vagyis: "A morális tudomány kezdete a sors iránti tisztelet."<sup>128</sup>

## Jegyzetek

### 1. A frankfurti kéziratok közé az alábbi följegyzések tartoznak:

#### I. Vázlatok

Vázlatok "A zsidóság szellemé"-hez

Moralitás, szeretet, vallás

Vallás, vallásalapítás

Szeretet és vallás

A szeretet

Hit és lét

Alapvázlat "A kereszténység szellemé"-hez

#### II. *A kereszténység szelleme és sorsa*, mely két nagyobb terjedelmű, szinte teljesen összefüggő kéziratból áll. Ezek:

A zsidóság szelleme

A kereszténység szelleme

#### III. *Rendszertörések* (1800)

#### IV. *A keresztény vallás pozitivitása* című, még Bernből származó tanulmány kezdetének újrafogalmazása

#### V. *Politikai töredékek*

Württemberg legújabb belső viszonyairól (1798)

*A Németország alkotmánya* című későbbi írás bizonyos részletei, például a Lasson kiadásában "Szabadság és sors" alcímet viselő bevezetés.

A főbb szövegkiadások a következők:

*Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen 1907

*Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1913

G.W.F. Hegel: *Frühe Schriften*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1971, I. kötet

G.W.F. Hegel: *Ifjúkori írások*, ford. Révai Gábor, Gondolat 1982 (a hivatkozásokban rövidítve: I. t.)

A továbbiakban a magyar fordításon kívül főképp a *Frühe Schriften* (rövidítve: Fr. Sch.) kötetére fogok hivatkozni, mely ma már könnyebben hozzáférhető, mint Nohl kiadása. A készülő kritikái összkiadás első kötete, mely az általunk vizsgált írásokat tartalmazni fogja, eddig még nem jelent meg.

A *szakirodalomból* Wilhelm Dilthey, Lukács György, Herbert Marcuse, Theodor Häring és Jean Wahl ma már klasszikusnak számító munkáin kívül *Otto Pöggeler* tanulmányait emelem ki, különösen az alábbi kettőt, amelyek munkámra ösztönzően hatottak:

"Hegel und die griechische Tragödie", *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber, Freiburg - München 1973, 89-109. o.

"'L'esprit du christianisme' de Hegel", *Archives de Philosophie* 33 [1970], 4. szám, 719-754. o.

### 2. Ld. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akadémiai Kiadás, V. 71 és V 81; valamint *Metaphysik der Sitten*, Akadé-



miai kiadás, VI 218-219

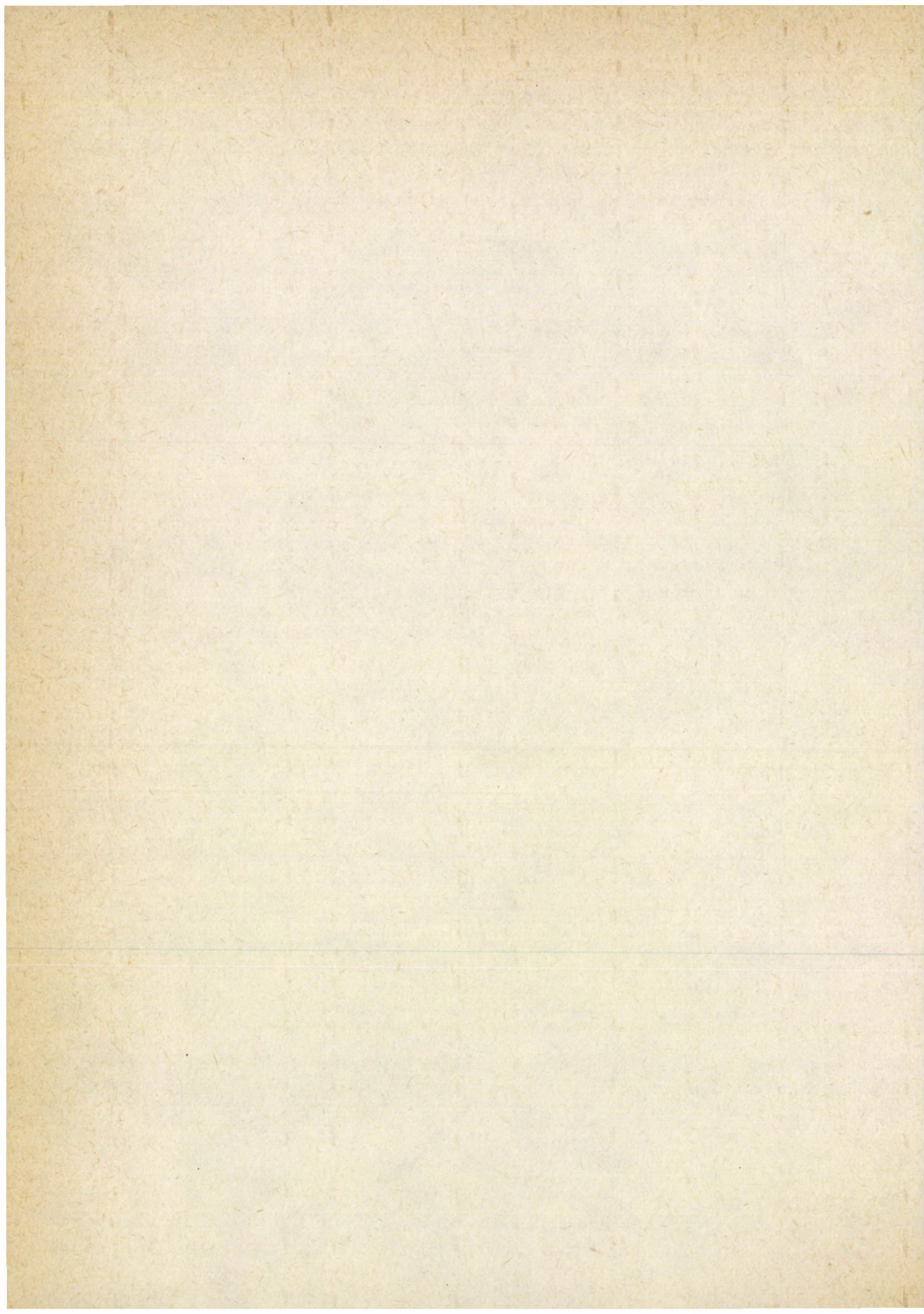
3. *Róm.*, 3, 28
4. *Vö. Róm.*, 2, 27-29; 2. *Kor.*, 3, 6
5. Ld. Luther korai előadását a *Római levélről: Studienausgabe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979, I. kötet, különösen 125-126. o.
6. Ld. erről F. Delekat: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1963, 259-261. és 270-273. o.
7. *Róm.*, 3, 19-26
8. Károli Gáspár fordítja így a Παρεσις των αμαριανων (*remissio delictorum* vagy *peccatorum*) kifejezést, mely később majd figyelmünk középpontjába fog kerülni.
9. Luther az idézett helyen Pál apostol "spirituális" és "teológiai" beszédmódját a "metafizikai" és "morális" kifejezésmódtól gondosan elhatárolja.
10. Erről ld. ismét F. Delekat: *i. m.*, különösen 261. o.
11. A fiatal Hegelnek a kortársakhoz - főképp Hölderlinhez való viszonyáról - ld. Pl. Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979; valamint E. de Gerenu: *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu "Der Geist des Christentums und sein Schicksal"*, Karl Alber, Freiburg - München 1969
12. *Vö. O. Pöggeler*: "'L'esprit du christianisme' de Hegel", *i. k.*, 726. o.
13. "Alapvázlat", *I. i.*, 128
14. *Mt.*, 22, 35-40
15. *Róm.*, 13, 10
16. Ld. a *Hymne an die Göttin der Harmonie* című költeményt; valamint W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Teubner, Leipzig 1907, 346-347. o.
17. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 371
18. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 835-837 és A 839; magyarul: *A tiszta ész kritikája*, fordították Alexander Bernát és Bánóczi József, Franklin-társulat, Budapest 1913 (ujranyomva: Akadémiai Kiadó 1981), 525-526. és 527. o.
19. Hegel 1795 január végi levele Schellinghez, *I. i.*, 43
20. Hegel 1795 április 16-i levele Schellinghez, *uo.*, 52
21. *Németország alkotmánya*, "Bevezetés: Szabadság és sors", *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, *i. k.*, 140. o. (Megjegyzendő, hogy a *Fr. Sch.* szövege Lasson kiadásától e helyütt gyökeresen eltér, s ezt követi a magyar fordítás is: "semmilyen jobb élet fuvallata nem érintette ezt a kort". (*I. i.* 194))
22. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 375

23. *Uo.*, 378
24. Ld. "Rendszertöredék", különösen *I. i.*, 139
25. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 378
26. "Rendszertöredék", *I. i.*, 141
27. "Alapvázlat", *I. i.*, 133
28. Vö. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 371
29. "Alapvázlat", *I. i.*, 133
30. Ld. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 370
31. *Uo.*, 370-371
32. Itt Dilthey értelmezését vitatom. Vö. W. Dilthey: "Die Jugendgeschichte Hegels", *Gesammelte Schriften*, IV. köt. Teubner, Leipzig - Berlin 1921, 139-140. o.
33. Ld. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 370
34. *A keresztény vallás pozitivitása* "A szöveg elejének későbbi átfogalmazása", *I. i.*, 101
35. Vö. *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*, *I. i.* 164:  
"Az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára - ez a filozófia feladata". - Hogy az "abszolútum" jénai fogalmában az élet egységének frankfurti gondolata megőrződik, arra kiváltképp az ugyanezen műben "a filozófia szükségletéről" mondtak szolgálhatnak bizonyosságul. Ld. *I. i.*, 158-163.
36. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 275
37. "Egy magasabbrendű szellemet küld közénk az ég, hogy új vallás alapíttassék, s ez a vallás az emberiség utolsó, legnagyobb műve lesz." - *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja*, mely e sorokkal zárul, valószínűleg nem Hegel, hanem Schelling műve ugyan, de - mint Zoltai Dénes írja - "a korszak egyedülállóan összefogott filozófiai dokumentumának is tekinthető", s kiváltképp "a tübingeni teológiai konviktus három egykori eszmetársának, Hölderlinnek, Schellingnek és Hegelnek éveken át tartó közvetlen-személyes, majd közvetett-rejtett 'együttfilozófálását' is bizonyíthatja, azt a *Symphilosophierent*, amelyet majd a korai romantika jénai köre tesz az új típusú filozófálás programjává". (Ld. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6, 812. ill. 805. o.) Így az idézett sorok Hegel várakozásaira is fényt vethetnek.
38. Ld. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.* 354: "elidegenedés Istentől és megbékülés vele"
39. *A keresztény vallás pozitivitása*, *I. i.*, 58, 72 és 73
40. "Rendszertöredék", *I. i.*, 144-145
41. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 326
42. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 288
43. *Uo.*

44. *Uo.*, 275
45. *Uo.*, 279 és 283
46. *Uo.*, 283
47. Vö. "Alapvázlat", *I. i.*, 126
48. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 283
49. P. Ricoeur: *Symbolik des Bösen*, ford. Maria Otto, Karl Alber, Freiburg - München 1971, 63. o.
50. O. Pöggeler: "Hegel und die griechische Tragödie", *i. k.*, 104. o.
51. P. Ricoeur: *i. m.*, különösen 71. o.
52. Ld. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 274
53. *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*, *I. i.*, 160
54. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 274
55. *Uo.*, 289-290
56. *Uo.*, 276-277
57. Ezért is utal Hegel *A kereszténység szelleme és sorsa* című irásában újra meg újra a görög életre és vallásra: ld. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 285; 289-290; "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 368-369; 409-410
58. "A zsidóság szelleme", *Fr. Sch.*, 297
59. Vö. O. Pöggeler: "'L'esprit du christianisme' de Hegel", *i. k.*, 725. o.
60. Vö. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 356, valamint *A keresztény vallás pozitivitása*, "A szöveg elejének későbbi átfogalmazása", *I. i.*, 95
61. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 322
62. *Uo.*, 323
63. Vö. W. Dilthey: *i. m.*, 77-78. o.
64. I. Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, fordította Vidrányi Katalin, 2. kiad. Gondolat 1980. 317. o.
65. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 323
66. *Uo.*
67. *Uo.*
68. I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Akadémiai kiadás, VI 224
69. *Uo.*
70. *Uo.*, VI 405
71. Ld. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.* 360-361
72. Vö. *uo.*, 347-348
73. Vö. *uo.*, 335

74. Uo., 360-361
75. Uo., 361
76. Uo., 324
77. Ld. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akadémiai kiadás, V 76-81 és 86-87
78. Vö. "Alapvázlat", I. í., 127
79. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 332
80. Uo.
81. Uo., 332-333
82. Vö. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akadémiai kiadás, V 87
83. I. Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, i. k., 162. o.
84. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 346
85. Uo., 343
86. Uo., 327
87. Uo., 361-362
88. Vö., uo., 357-359 (Mária Magdolna történetének értelmezése)
89. Ld. uo., 336-354; a főbb gondolatok magyarul: "Alapvázlat", I. í., 134-136
90. Vö. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 354
91. Vö. "Alapvázlat", I. í., 134: "bűnöket megbocsátani (αφελευατ), bűnöktől eltekinteni, egyszerűen elengedni a büntetésekkel - ez csoda".
92. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 340
93. Uo., 339
94. Vö. uo., 340
95. Ld. H.-G. Gadamer: "Gibt es auf Erden ein Mass?" (Recenzió Werner Marx azonos című könyvéről), *Philosophische Rundschau* 31 [1984], 3-4. szám, 166. o.
96. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 340
97. Uo., 343
98. Uo., 345
99. Uo., 343
100. Ld. uo., 346
101. Uo., 343-344
102. Uo., 344 - Vö. *A szellem fenomenológiája*, fordította Szemere Samu, Akadémiai Kiadó 1973, 342. o.: "A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza".
103. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.* 341
104. Uo., 342

105. *Uo.*
106. *Uo.*, 342-343
107. Ld. F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart 1977, 109. o.
108. W. Benjamin: "Sors és jelleme", *Angelus Novus*, Magyar Helikon 1980, 63. o.
109. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 346
110. *Uo.*
111. *Uo.*, 347
112. Ld. F. Hölderlin: "Über den Begriff der Strafe", *Werke und Briefe*, Aufbau Verlag, Berlin - Weimar 1970, II. köt., 363. o.
113. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 388
114. *Uo.*, 399
115. Ld. *uo.*, 347-349
116. *Uo.*, 350
117. *Uo.*
118. Ld. *Luk.*, 9, 24 és 17, 33; *vö. Mt.*, 10, 39; *Márk*, 8, 35; *Ján.*, 12, 25
119. "A kereszténység szelleme", *Fr. Sch.*, 350-351
120. *Uo.*, 347
121. *Uo.*, 397
122. *Uo.*, 394
123. *Uo.*, 395
124. *Uo.*
125. *Uo.*
126. *Uo.*, 397
127. *Uo.*
128. G.W.F. Hegel: "Habilitationsthesen", *Jenaer Schriften*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, i. k., 533. o.



## A SZOLGÁLÓ ÖNÁLLÓSULÁSA A SKOLASZTIKA DEREKÁN

Nyiri Tamás

A XIII. században részint a kereszteshadjáratok következtében, részint az arab kultúra közvetlen hatására az ibériai félsziget kalifátusain, valamint Szicilián keresztül új eszmék árasztják el a nyugat-európai egyetemeket. Fölfedezik és lefordítják *Arisztotelész* elfeledett s ismeretlen műveit. Az új tudásanyagot arab szövegmagyarázatok közvetítik, s ami még többet nyom a latba, a legkiválóbb kommentátor, *Averroes* materialista módon értelmezi. A párizsi filozófiai fakultás magiszterei az arisztotelészi filozófiával együtt averroesi magyarázatát is átveszik. *Brabanti Siger* azzal az igénnyel áll elő, hogy a szabad művészetek professzorai háborítatlanul hirdethessék *Arisztotelész* "eredeti" véleményeit, anélkül, hogy szükségképpen azonosulnának velük. A "Filozófus" és a "Kommentátor" nyomán az anyag örökkévalóságát tanítja, hogy nem esik Isten hatáskörébe, s nem terjed ki rá sem a teremtés, sem a gondviselés. Mivel csak a szellem mindenkiben közös magasabb képessége, az *intellectus agens* halhatatlan, egyéni örök élet nincs, a Földön kell keresnünk a legfőbb jót, a közösség javát. Az "új filozófia" és a teológia között megnyíló szakadékot leplezni igyekeznek az averroisták, hiszen az egyetem egyházi intézmény volt, és a filozófia készítette elő a hallgatókat a teológiai tanulmányokra. Ha nem is kifejezetten, de tartalmilag a kettős igazság elvéhez menekülnek. Nagyjából ezt mondták: a teológiai igazságok a természetfölötti világra vonatkoznak, a filozófiai igazságok a természetes világra, tehát nem is keveredhetnek ellentmondásba. Lehet, hogy valami nem egyeztethető össze az ésszel, de elfogadható hittel.

A teológusok pánikba estek. A keresztény hitet, annak alapjait (egyéni halhatatlanság, Isten léte stb.) féltették az averroistáktól. Ám a teológiai karon sem volt rózsás a helyzet. A teológia és a filozófia eddigi viszonya fölött egyértelműen eljárt az idő. Ha a teológia meg akarta őrizni tudományos rangját az egyetemeken, akkor felül kellett vizsgálnia kapcsolatát a filozófiával. A teológiai gondolkodás megújítása elsősorban *Aquinoi Tamás* műve. A szabad művészetek mestereivel tulajdon területükön, saját fegyvereikkel veszi föl a küzdelmet. Az arisztotelészi filozófiát kihámozza averroista köntöséből és semleges talajra állítja, amelyen a két fakultás képviselői ismét találkozhatnak. A semleges talaj azonban a filozófia önállóságának és öntörvényűségének az elismerését kívánja meg a teológusoktól. A filozófiát föl kell tehát szabadítani a teológia uralma alól, hogy *szóltal* biztosíthassa a teológia tudományos tekintélyét.

#### *Az urnő és szolgálója*

Vakmerő lépésre szánja el magát. Szembefordul a hagyománnyal, amely eddig a teológia szolgálójának tekintette a filozófiát. Az *ancilla theologiae* fogalomtörténete a hellenizmus derekára nyulik vissza. Elsőként az alexandriai zsidó filozófus, *Philón* (i. e. 25 - i. sz. 50) említi a kifejezést. A nevelésről írt művében a bölcsesség görög fogalmát (*szophia*) azonosítja a zsidó hagyomány igazságával, és azt mondja, hogy ennek szolgálója (*doulé*) a filozófia (1). Gondolata meghonosodik az egyházatyák tradíciójában. *Alexandriai Szent Kelemen* szerint a (keresztény módon értelmezett) bölcsesség a filozófia urnője (2). Ugyyszólván azonnal elterjed *Szent Jeromos* véleménye (3), aki az Ószövetségből vett képpel szemlélteti a "szolgáló" helyzetét: "Ha a foglyok között meglátsz egy szép asszonyt, s azt megszereted, s feleségül akarod venni.. a feleséged lehet. Ha azonban később nem tetszik neked... sem pénzért el nem adhatod, sem hatalmaskodással nem sanyargathatod" (MTörv 21,11-14). Amint az idézett hasonlat is elárulja, az egyházatyákat a filo-

118



zófia keresztény kritikája, más szóval "megkeresztelése" vezet-  
te. A karoling reneszánsz után, a XI. században elmérgesedik a  
teológia és a filozófia békés együttélése. Olasz földről szár-  
mazó világi bölcselők, a *dialektikusok* - más néven szofisták,  
peripatetikusok - új nézeteket terjesztenek. A szabad művésze-  
tek emancipációja érdekében azt hirdetik, hogy az igazság *egyet-*  
*len* kritériuma a racionális érvelés, vagyis a filozófiát teszik  
meg döntőbíróknak a hit vitatott kérdéseiben is. Kemény ellen-  
felekre lelnek az ugynevezett *antidialektikusok*ban. Arra hivat-  
kozik *Damiani Szent Péter*, hogy a filozófia azért nem szólhat  
bele a Szentírás magyarázatába, mert úgy kell engedelmeskednie  
a tanítóhivatalnak, "mint a szolgáló engedelmeskedik az urnő-  
nek". Az ész elvei - beleértve az ellentmondás elvét is - csak  
az emberi viszonyokra vonatkoznak, de nem Istenre, aki megtör-  
tént dolgot is meg nem törtéنتté tehet (4). A másik jelentős  
antidialektikus, *Szent Gellért* csanádi püspök nem ragadtatja  
el magát ennyire. A "Deliberatio Gerardi Moresanae ecclesiae  
episcopi super hymnum trium puerorum" című művében nem állítja,  
hogy a művészetek haszontalanok, nem veti meg a profán tudomá-  
nyokat és a dialektikát. Hangsúlyozza azonban, hogy az aposto-  
lok bölcsessége meghaladja *Arisztotelészét* és *Platónét*, s ki-  
jelenti, hogy a dialektika a "teológia szolgálója". Bár nem te-  
kinti a filozófiát az ördög találmányának - mint *Damiani* - a  
mindkettőjük használta kép csaknem végzetes. Azt a látszatot  
kelti, hogy a skolasztikus gondolkodók megvetik az értelmet,  
holott egy szűk csoport nézetét tükrözi csak - állapítja meg  
*M. de Wulf*, a középkori bölcsélet kiváló ismerője (5).

A XVIII. században azt írja *I. Kant* a filozófiáról, hogy  
nem az urnő uszályát hordozza, hanem a fáklyát viszi előtte (6).  
Bár nem mondhatjuk el róla ugyanezt a középkorban, azért ekkor  
sem tartották rabszolgaként. *Szent Anzelm*, *Hugó*, *Alexander Ha-*  
*lensis* teológiájában inkább olyasféle szerepet vitt, amit a  
rég angol mondás így fejez ki: "Apám házában kislány vagyok,  
de urnő a magaméban". (7) Mert - amint *Hegel* megjegyzi - "soha  
katolikusok nem voltak olyan barbárok, hogy nem akarták volna

megítélni, filozófiailag megfogalmazni az örök igazságot" (8). Egyébként sem csak a teológia tehet a filozófia alárendelt helyzetéről. Legalább ugyanakkora felelősség terheli ezért a filozófiát, jobban mondva az addig uralkodó platonikus, helyesebben újplatonikus változatát. Bizonyosság rá *Cusanus* rendszere. Amint a XV. században visszapártol *Platón*hoz, a filozófia újból egybe-forr a teológiával, s olyan szintézis jön létre, amelyet mai szóval "keresztény filozófiának" kellene neveznünk, vagyis olyannak, amely nemcsak hogy nincs ellentétben a keresztény hittel, hanem egyenesen belőle indul ki. Napjainkban is megfigyelhető hasonló jelenség. A *Platón*nal rokonszenvező keresztény gondolkodók inkább állítják, az *Arisztotelészt* kedvelők inkább kétlik, hogy van "keresztény filozófia.

#### *A filozófia öndillósága*

*Aquinói Tamás* filozófiája nem a hitből, hanem az ember természetes tudásvágyából indul ki (*Summa theologica* I. q. 12. a. 8. ad 4). A középkori bölcselők közül elsőként tartja szükségesnek bizonyítani, hogy az ész természetes világosságán kívül van természetfölötti világosság is, s így közvetve az önálló gondolkodás mellett emel szót. Bár alkalomadtán használja az *ancilla* kifejezést (*S. th. I. q. 1 a. 5*), a *Petrus Lombardus* szentenciáihoz irt magyarázatok előszavában a teológia vazallusának nevezi a filozófiát. Olyan viszonyban vannak, mint az orvostudomány és a gyógyszerészet (*Prologus* q. 1 a. 1). A teológiát határozottan megkülönbözteti a filozófiától, amely az emberi ész világosságán alapul, következtetései pedig csakis a gondolkodás eredményei. A teológus ellenben nem az emberi észre, hanem isteni tekintélyre támaszkodik, s bár használja értelmét, tevékenységének alapelve a kinyilatkoztatott igazság és a hit természetfölötti világossága. A dialektika alkalmazása, jobban mondva az az eljárás, hogy a kinyilatkoztatott igazságokból továbbiakat következtethetünk ki az ész segítségével, föllendítette a teológiát, de nem alakította át filozófiává. A filozó-

fust a világról szerzett tapasztalatai vezetik Isten nyomára. A teológus a kinyilatkoztatástól jut el ésszerű okfejtéssel a teremtmények világához. Nincs két igazság, de két ut visz az egyetlen igazsághoz. Nem azt akarja mondani, hogy ésszel fölfoghatók a kinyilatkoztatás misztériumai, hanem hogy a két tudományban van néhány közös igazság (Isten léte, az emberi lélek halhatatlansága stb.). A filozófiának ezekkel az alapvető világnézeti kérdésekkel foglalkozó ága a "természetes teológia". A kifejezést *Cicero* kortársa, *Varro* alkotta. Azt mondja, hogy háromféleképpen beszélhetünk Istenről. A költői beszéd célja a gyönyörködtetés, a polgárié az állami előirással szabályozott nyilvános istentisztelet, a természetes vagy filozófiai beszédé az emberi léthelyzet magyarázása, a világ végső okának és értelmének a megnevezése. *Szent Tamás* szerint hosszú és fáradságos okfejtéssel eljuthat a teremtés fogalmához a filozófus is, de amíg ez számára végső következmény, konkluzió, addig a teológusnak további következtetések alapjául szolgáló premissza. A filozófia igazsága nem tartalmában, hanem megismerésének a módjában különbözik a teológia igazságától: *diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit*. "Következésképpen a szent tudományhoz tartozó teológia lényegében különbözik a filozófia részét alkotó teológiától" (S. th. I. q. 1 a. 1).

De hogyan fér meg a tudás a hittel? A tudás kritikus-racionális gondolkodás eredménye, a hit meghajlás a tekintély előtt. Ha például Isten létét bebizonyította a filozófus, akkor miképpen lehet még számára a hit tárgya, amit már tud? Semmiképpen, feleli *Tamás*, s mivel nem kívánja világosan kimondani, hogy lehetetlen hinni azt, amit már tud az ember, kifejti, hogy az ilyenféle igazságok nem tartoznak szorosán véve a hithez, hanem a hitágazatok előzményei: *praeambula ad articulos* (De veritate q. 14 a. 9). A tényektől ésszerű érvelés vezet Isten létének az állításához, s csak az zárkozhat el a filozófia érveinek a sulya elől, aki elfogadja a valóság megismerhetetlenségéről vallott kanti nézetet. A *Sigerrel* folytatott vitában, amikor ugyszólván egész életművét kellett megvédelmeznie a fortélyos averroistákkal szemben (azt a látszatot igyekezett keltetni, mintha az *Aquinói* is ugyanugy kétféle igazságról beszélne, mint

ő), lényegében így érvel: érvelésünk nem a hitbizonyosságokon nyugszik, hanem maguknak a filozófusoknak okfejtésein és megálapításain. A vita hevében is világosan látja, amit számos "követője" soha nem ért meg: teljesen meddő azt képzelni, hogy ha ellenfelemnek bebizonyítom, hogy az én elveim alapján téved, akkor rá tudom birkni annak beismerésére, hogy saját elvei alapján sincs igaza. Semmi értelme nincs az ateistának azt mondani, hogy istentelen, vagy a halhatatlanság tagadójának szemére vetni, hogy bünt követ el. Vagy nem vitatkozunk, vagy ha igen, akkor partnereink gondolatkörében érvelünk, s nem a magunkéban.

Tiszta és világos reflexió segítségével oldja meg a hit és a tudás viszonyát akkor is, ha szembekerülnek. "Minden embernek természete, hogy törekszik a tudásra" - hangzik a *Meta-physica* legelső mondata. *Tamás* ugyanígy üti meg a hangot mindkét *Summa* elején. Azt mondja *M. de Wulf*, hogy *Nagy Szent Albert* ismertette meg korával a korlátlan tudásvágyat. A tanítvány semmiben sem marad el a mesterétől; a tudás iránti lelkesedése teljes s hiánytalan. Az a tudomány feladata, "hogy az ember lelkebe beleírja az univerzum egész rendjét s minden okát és elvét". De nem volna teológus, ha nem fűzné hozzá: "ami a tudományokban ellentmond a teológia igazságának, azt mint hamisat el kell vetni" (S. th. I. q. 1 a. 6). Alapgondolata az volt, hogy a tudós szabadon kutasson és kísérletezzék mindaddig, amíg jogot nem támaszt csalhatatlanságra és végérvényességre, ezek ugyanis tulajdon elveivel állítanák szembe. Az egyházi tanítóhivatal ellenben fejtse ki és határozza meg a hitigazságokat mindaddig, amíg nem formál jogot az őrizetére bizott igazság megváltoztatására, ami ugyancsak tulajdon elveivel fordítaná szembe. Kivált akkor fenyeget ez a veszély, amikor tulontul ragaszkodik a hagyományos megfogalmazáshoz. Mivel az ortodoxia mindenkori képviselői könnyen összetévesztik az igaz hitet a megszokott formulával, nyomatékosan figyelmeztet, hogy Istenben hiszünk, és nem a szavakban vagy a kijelentésekben. A hit Istenre irányul és nem a hitvallásra: *actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (S. th. II, II, q. 1 a. 2 ad 2). Amint egyik legalaposabb ismerője, *Horváth Sándor* írja: "A dogmatikus megfogalmazások csak mint jelek, a misztériu-

mok jelképeiként tárgyai a hitnek." [9] Mivel a jel nem meríti ki a misztériumot, mivel fogalmaink és szavaink nem függetlenek előzetes történelmünktől, mivel a tanítóhivatal változékony jelentésű kifejezésekkel fogalmazza meg tanítását, a kinyilatkoztatás megértése és kifejtése fejlődik az egyházban a századok folyamán (S. th. I. q. 14 a. 14). A Szentírás sem magától értendő, gyakran csak más igazságok fényében található meg mondanivalója. Ha szó szerinti jelentésének egyértelműen ellentmond valamely nyilvánvaló tény, akkor nem a szavaknak, hanem annak az értelmét kell keresnünk, amit a szavak jelképeznek: *nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative* (S. th. I. q. 1 a. 10 ad 3).

*Tamás* meggyőződése, hogy a logika ugyanaz a teológiában, mint a filozófiában, s mivel *Arisztotelész* tökéletes logikát alkotott - ugyanugy vélekedik róla, mint jóval később *Kant* -, meg kívánja valósítani a tudomány arisztotelészi eszményét a teológiában is, hogy igényt tarthasson a tudomány rangjára, akár csak a többi tudomány és fakultás. A gondolkodás alapvető formái és törvényei általános érvényűek. A különböző tudományok magasabb egysége az igazság egységén alapul, az igazság egysége pedig a lét és a megismerés lehetőségének közös föltételén, Istenen nyugszik. A tudományok legvégső (vagy legelső) föltételét sem szabad azonban vakon hinnünk, hanem értelmesen meg kell vizsgálitanunk. Számos mai gondolkodóval ellentétben, nem titkolja tehát filozófiájának világnézeti-egzisztenciális előzményét, hanem - amennyire egyáltalán lehetséges - igyekszik reflektálni rá, mert a hit nem irracionális döntés, hanem tudatos és szabad elhatározás.

### *Az ujtó*

Az arisztotelészi filozófia átvétele vakmerő és lenyűgözően modern vállalkozás volt a XIII. században. Az új filozófiai rendszer népszerűsége nőttön nőtt. Bár több szempontból is ellentétbe került a keresztény hagyománnyal, belső világosságá

és logikus összefüggése mindinkább megragadta a diákok és magiszterek gondolkodását. *Tamás* finom történelmi érzékkel az adott helyzetben célravezető egyetlen utat választja: *Arisztotelész* fogalmaival fejti ki teológiai gondolatait. Azon nem csodálkozhatunk, hogy heves ellenállásba ütközik. Egy párizsi egyházmegyei zsinat már 1210-ben kiközösíti a görög filozófus természetbölcséleti műveinek olvasóit. *Robert Courçon* pápai követ 1215-ben a *Metaphysica*-ra is kiterjeszti a tilalmat. IX. *Gergely* pápa 1228-ban az új filozófia veszélyeire figyelmezteti a párizsi, majd 1231-ben a Toulouse-i Egyetem teológusait. Őm a filozófiai magiszterek édeskeveset törődnek a rendszabályokkal, esküsznek *Arisztotelész*re és averroista értelmezésére. A hagyomány buzgó őrei azzal vádolják őket - nem minden ok nélkül -, hogy a pogány filozófus tekintélyét többre becsülik *Szent Agoston*nál. Árulóként kezelik *Tamást* is, úgy néznek rá, mint aki saját kezével vezeti be az ellenséget a várfalak mögé. Mindent elkövetnek, hogy belekeverjék az averroizmusba, miközben nem veszik észre, hogy éppen annak a malmára hajtják a vizet: az averroistákat cseppet sem zavarta, hogy közéjük sorolják a kor legnagyobb hittudósát és filozófusát. Hiába mér megsemmisítő csapást az averroistákra, hiába cáfolja meg *Sigert*, konzervatív ellenfeleinek sikerül elérniük, hogy egyházi bíróság elé idézzék. A teológiai kar szorgalmazására *Tempier* párizsi püspök 1270. december 10-én a "philosophie nouvelle" 13 tételét, majd 1277. március 7-én (*Tamás* halálának az évfordulóján, későbbi ünnepén) 219 tételét elítéli [10]. Bár a döntés főként *Siger* ellen irányult, *Tamás* tételei is a tévtanok listájára kerülnek, mert tanítása több ponton ellenkezett a szentek, kivált *Agoston* és *Anselm* tanaival - jegyzi meg *Copleston* [11]. A párizsi elmarasztalást *Kilwardby* érsek sugalmazására 1277. március 18-án követi az oxfordi. *John Peckham* Canterbury érseke 1284. október 29-én megerősíti elődjének az ítéletét. Bár időközben a domonkosok nagykáptalanja a rend doktorává avatja *Tamás* testvért, *Peckham* nem tágit, s 1286. április 30-án eretneknek nyilvánítja a kifogásolt tételeket. Az 1323. július 18-án bekövet-

kező szentté avatás után, 1325-ben visszavonják a párizsi cenzurákat, az oxfordiak pedig a jótékony feledés homályába merülnek.

Azért elevenítettük föl ezt a dicstelen közjátékot, hogy mesterük igazi örökségére figyelmeztessük a mai tomistákat. Azokat, akik még mindig a hagyományos ut, a teológiai józanság és kiegyensúlyozottság mellett kardoskodnak, talán nem haszontalan emlékeztetni *Tamás* lépésére. A tételek, amelyeket a forrófejű konzervatívok elkeseredetten támadtak, ma már tizedrangúak. Sokkal fontosabb a vádaskodás tulajdonképpeni oka. A filozófia és a teológia megkülönböztetését, a filozófia önállósítását rótták fel bűnéül, tudniillik ez mond ellent a "szentek" tanainak. Akire ma mint az igaz hit, az orthodoxia oszlopára tekintünk, az a maga korában - legalábbis az elszánt tradicionalisták szemében - veszedelmes ujitónak, a hitigazságok aláásójának tűnt.

Igaz, nem teljesen alaptalanul. Annyira nem, hogy leghivebb barátja és küzdőtársa, *Szent Bonaventura* sem értett vele mindenben egyet. Nem tudta elfogadni, hogy "pogány" is alkothat helyes filozófiai rendszert. Mivel a XIII. században már egyetlen keresztény gondolkodó sem mellőzhetette *Arisztotelész* bölcséletét, valahogyan állást kellett foglalni vele kapcsolatosan. Ez többféleképpen történhetett. Egyfelől az arisztotelizmus több, valóban lényeges kérdésben összeegyeztethetetlen volt a keresztény eszmével. Aki ebből indult ki, annak vagy azt kellett mondania, hogy *Arisztotelész* rendszere tartalmaz ugyan filozófiai igazságokat, de ami igaz a filozófiában, az nem igaz a teológiában (a dialektikusok, antidialektikusok, averroisták véleménye), vagy pedig hogy a *Metaphysica* tele van tévedésekkel. *Bonaventura* az utóbbi elhatározásra jut. De miért gondolja, hogy az ókor legnagyobb rendszerező elméje téved? Nyilván azért, mert meggyőződése, hogy a teológiától független, önálló filozófia eleve tévedésre van kárhoztatva pusztán azért, mert nem irányítja a nyilvánlatkoztatás. Csak ennek a világosságában alkotható hibátlan filozófiai rendszer, csak a hit fényében képes a filozófus nyitva hagyni rendszerét Isten esetleges feltárulkozása előtt. Ellenkező esetben szükségszerűen ki akarja kerekíteni, le akarja

zárni, be akarja fejezni. Ha pedig lezárta, akkor kikerülhetetlenül immanenciába szűkül, kiváltképpen az Istennel és az emberrel foglalkozó legfontosabb területen. Másfelől pedig, aki *A-risztotelész* rendszerét az igazság kifejező eszközének tekinti, annak el kell fogadnia, hogy pogány filozófus is fölismerheti az igazságot. *Szent Tamás* erről az oldalról közelít a kérdéshez, de ez korántsem zavarta meg a két koldulóbarát jó viszonyát. Az egyetemekkel és a püspökökkel ellentétben egyik sem vonta kétségbe a másik hitét, hűségét és jóhiszeműségét azért, mert véleménye eltért az övétől. *Tamás* tisztelte *Bonaventura* teológiai, *Bonaventura* pedig *Tamás* filozófiai gondolkodásmódját.

### *Keresztény filozófia?*

E rövid és óhatatlanul vázlatos áttekintés vége felé önként adódik a "keresztény filozófia" kérdése. Beszélhetünk-e keresztény filozófiáról - legalábbis a középkorban -, s ha igen, mit értsünk ezen? Ha a filozófia az emberi tudás öntörvényű területe - autonóm abban az értelemben, hogy saját tárgya és módszere van -, akkor úgy tűnik, hogy szóba sem jöhet a keresztény filozófia. Éppugy nem lehet keresztény a filozófia, mint a biológia, a matematika, vagy a fizika sem. Miért? A biológia, a fizika, a matematika *tudomány*, és a tudományok tárgyakat, alapelveiket, és következtetéseiket tekintve függetlenek a vallástól. A keresztény filozófia ugyanolyan abszurd fogalom, mint a keresztény tudomány, s legokosabb, ha felhagyunk vele - mondja *L. Feuerbach* [12]. Lehet keresztény a biológus vagy a matematikus, de nem a biológia vagy a matematika. Így a filozófus is lehet keresztény, de nem a filozófia, amit művel. Vagy igaz és összeegyeztethető a kereszténységgel, vagy nem, de tudományos tételről nem jelenthető ki, hogy "keresztény", csak azért, mert igaz, és nem mond ellent a keresztény eszmének. Amint a matematika nem lehet sem pogány, sem mozlím, sem keresztény - akkor sem, ha pogány, mozlím vagy keresztény tudós műveli -, ugyanugy a filozófia sem lehet pogány, mozlím vagy keresztény. A tudományos hipotézisre



vonatközoán csak az a megengedett kérdés, hogy igaz-e, hogy meg-  
erősíti-e a tapasztalás és a kísérlet, hogy többé-kevésbé adek-  
vát értelmezése-e azoknak a tényeknek, melyeket magyarázni ki-  
ván. Efféle kérdések illenek hozzá, de nem az, hogy Zeusban  
hisz-e, Mohamed követője-e vagy keresztény, aki felállította.  
Mivel nem azon dől el az igazság, hogy ki mondta, a "keresztény  
filozófia" legjobb esetben is csak annyit jelenthet, hogy ösz-  
szehangolható a keresztény hittel. Ha mégis többet mondana, ak-  
kor az már nemcsak filozófia, hanem - legalábbis részben - teo-  
lógia. A történelem is alátámasztja ezt a nyilvánvalónak tűnő  
felfogást. Kiváló filozófiatörténészek [13] véleménye szerint  
soha, még a középkorban sem volt "keresztény filozófia". A sko-  
lasztikusok filozófiai öröksége néhány, a teológia köntöszére -  
többé vagy kevésbé ügyesen - fölvarrt folt. Ma *Platón*tól kölcsö-  
nöznek, holnap *Arisztotelész*től, vagy még rosszabb vállalkozás-  
ba fognak, s lehetetlen egységbe foglalják őket, hogy - amint  
*J. Salisbury* jegyezte meg a XII. században - kiengeszteljék a  
megholtakat, akik életükben kibékíthetetlenül szembenálltak -  
ismerteti kritikájukat *E. Gilson* [14].

Hogyan vélekedik a kérdésről *Aquinói Tamás*? Azt mondja,  
hogy a filozófus a világot veszi alapul, a teológus Istent. A  
filozófus az ész világosságában fedezi föl alapelveit, a teoló-  
gus a kinyilatkoztatásból meríti. A filozófus a természetes  
rendre reflektál, a teológus a természetfölöttire. A filozófia  
és a teológia formális megkülönböztetéséből logikusan következ-  
nék tehát, hogy nincs keresztény filozófia. Ám mégsem ilyen egy-  
szerű a válasz. Mint említettük, *Bonaventura* nem bizott abban a  
metafizikában, amelyet nem irányít a hit világossága. Arra kel-  
lene tehát következtetnünk, hogy nem volt szoros értelemben vett  
filozófiája, vagy hogy ki kellene válogatnunk a filozófiai ele-  
meket a teológiaiak közül? S ha megalkotnánk ezt a bonaventurai  
filozófiát, csakugyan az ő eredeti mondanivalóját tartalmazná?  
Nem okosabb-e azt állítanunk, hogy *Bonaventura* felfogása a fi-  
lozófiáról éppen a "keresztény filozófia" volt, olyan általános  
szintézis, amelyre a régebbi keresztény gondolkodók törekedtek,

bár - mint tudjuk - sohasem érték el? Aki filozófusként gondolkodik, vagyis abból indul ki, hogy a filozófia vagy megáll a maga lábán, vagy nem filozófia, az tagadja a "keresztény filozófia" jogosultságát. A tomista nem fogadhat el olyan felfogást, amely nem önmagából és nem önmagával értelmezi a filozófiát. Ha azonban történetileg tesszük föl a kérdést, akkor nem térhetünk ki az elől, hogy a filozófiáról különbözőképpen lehet gondolkodni. A középkorban kétféle szemlélet alakult ki. Az egyik a "keresztény filozófia", a másik *Szent Tamás* és *Duns Scotus* nézete, amely szerint a filozófia nem mondható sajátosan kereszténynek. legfeljebb abban az értelemben, hogy nem ellenkezik a hittel, s összeegyeztethető a teológiával. *Mig Bonaventura* az egyházatyák hagyományát folytatja, addig *Szent Tamás* "váláslevelet" ad a filozófiának. A tomizmus ezért modern és jövőbe tekintő. Mint önálló és öntörvényű filozófia, vitába szállhat más bölcsesetekkel, míg a bonaventurái aligha teheti meg. A nagy ferences igazí követője természetesen összekülönbözhet valamely részletkérdésben egy modern filozófussal, de rendszere nem léphet ki egyetlen föltételekkel a filozófiai eszmék porondjára, minthogy nem bölcséleti, hanem keresztény szintézis.

A tomizmus talán nem az? De igen, mert a teljes képhez az is hozzátartozik, hogy a filozófia és a teológia *elméleti* megkülönböztetésével nem jár együtt *gyakorlati* elválasztásuk. Amint a szaktudományok mindig tartalmaznak bizonyos filozófiai nézeteket, a filozófiába is behatol valamilyen előzetes teológiai választás. *A. Einstein* például - pusztán matematikai szempontból - választhatott volna nyílt, hiperbolikus modellt is a világ leírására. Hogy mégsem ezt, hanem a zárt, elliptikus modellt részesítette előnyben, annak világnézeti előzményei is voltak. "Az én vallásom annak a végtelenül magasabb rendű szellemi lénynek az imádata, aki megnyilvánul a legkisebb részecskében is" - idézi kijelentését *L. Barnett* [15]. Hogy egy másik példát vegyünk a fizikából: a kvantummechanika koppenhágai értelmezése a kanti világfelfogáson alapul - amint ez *W. Heisenberg* [16] egyik írásában is olvasható. Ha a természettudományok sem szigetelhe-

tők el hermetikusan a világ meghatározott látásától, akkor még kevésbé várható, hogy a filozófia szakítson el minden szálát, ami a teológiához fűzi. A filozófia és az ugynevezett egzakt tudományok között van egy rendkívül nagy különbség. A filozófiának nincsenek mérhető eredményei, nem igazolható tapasztalással, legfeljebb megcáfolható a gyakorlattal. A filozófiai eszme föltevéseinek az igazsága történelmi következményein mérhető csak le. *Hegel* írja "A szellem fenomenológiája" előszavában: "Amikor egy tölgyet szeretnénk látni törzsének erejében, szétterjeszkedő ágaival és lombzatának tömegeivel, akkor nem vagyunk megelégedve, ha ehelyett egy makkot mutatnak nekünk. Így a tudomány, a szellem egy világának koronája nem tökéletes a kezdetén." [17] Minél előrehaladottabb az emberi tudományosság, annál nyilvánvalóbb, hogy kivétel nélkül minden tudomány és filozófia hátterében a gondolkodó ember célját meghatározó előzetes választások és döntések állanak. Ha valaki nem képzei, hogy a tudomány és a filozófia a konkrét embertől függetlenül is létezhet, mert tisztában van azzal, hogy a magukra hagyott, élő eredetüktől elszakított kulturális alkotások a könyvtárak polcain porosodva a semmibe süllyednek, ha tudja azt, hogy a filozófia csak az emberi fejekben van, vagy egyáltalán nincs, akkor nem nehéz belátni, hogy lehetetlen előzetes föltevés nélkül filozófia, s ez az előzetes föltevés a transzcendens Isten létének valamikénti elfogadása vagy elutasítása, tehát mindenképp teológiai jellegű. Elméletben megkülönböztethető a teológia és a filozófia, gyakorlatban el nem választható.

Éppen ezért kell megkérdeznünk, hogy nem állitható-e mégis valamilyen szempontból a Szent Tamás-i filozófiáról, hogy keresztény bölcsélet? Nincs-e rokon vonása *Szent Agoston* és *Szent Bonaventura* szintézisével? Amikor *Arisztotelész* "az első mozdulatlan mozgató" létezése mellett érvel, fizikai-metafizikai problémára keres megoldást. Amikor *Szent Anselm*, *Szent Bonaventura* és *Szent Tamás* bizonyítja Isten létezését, a már előzetesen elfogadott kinyilatkoztatás ésszerű alapját keresi. *Bonaventura* Isten tevékenységét akarja kimutatni az emberi lélekben, az ész

Istenhez vivő utját, s *Tamást* sem a mozgás arisztotelészi dilemmája érdekli, hanem a *személyes* Isten létezése. Érvelését önmagában is vehetjük, s a filozófia talaján állva így is kell tennünk, mert felelnünk kell azokra a nézetekre, melyek szerint nem vezet ki semmiféle érvelés a világból, és nem visz semmilyen ut Isten létének ésszerű állításához. De nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a gondolkodó koponya nem hasítható egy filozófiai és egy teológiai féltekére. Az *Aquinói* teológus volt, teológusként tette föl kérdéseit, és kereste a filozófia eszközével a választ. Jóllehet *Arisztotelész* fogalmi készletével fejteti ki, hogy a filozófia lételmélet s ezért természetes teológia, "azaz istenismeret" (*Metaphysica*, 1026 a), a filozófiailag és teológiaiilag egyaránt legjelentősebb műveiben, Summáiban mégis teológiai sorrendet követ, s filozófiája hézag nélkül illeszkedik teológiájához. Nem abban a szellemben közelít a problémákhoz, mint egy párizsi professzor a filozófiai karról, hanem a teológus szemléletével. Mindez természetesen mit sem változtat azon, hogy menlevelet állított ki a bölcsületnek, aminek logikus következményeként a saját lábára állított filozófia hamarosan a saját útjára is lép. *Szent Tamás* feltehetően nem gondolt a két tudomány szétválasztására, és nem is kívánta. Éppen ellenkezőleg, egyesítésükre törekedett, mégpedig teológusként, aki ugyanakkor filozófus is. A tudomány és a filozófia mai önállóságához mégis jelentősen járult hozzá, hogy a "Filozófus" önálló tekintélyként jelenik meg műveiben.

#### *A tomizmus valódi értelme*

Párját ritkítóan világos rendszere nem időfölkötti szintézis, hanem a teológiai-filozófiai tudomány soha be nem fejezett építése a kor valamennyi rendelkezésre álló építőanyagából. Követői nem fordulhatnak tehát következetesen szembe a modern eszmeáramlatokkal. Aki *Szent Agoston* nyomán haladva úgy véli, hogy a filozófia elhanyagolhatatlan föltétele a természetfölkötti világosság, annak azt kell vallania, hogy a nem hívő filozófus

szükségszerűen tévedésekbe bonyolódik. Aki azonban hajlandó belátni, hogy pogány gondolkodó is alkothat érvényes bölcséleti rendszert, az nem tételezheti föl, hogy az elmélyült emberi gondolkodás a XIII. századtól napjainkig nem derített fényt semmi új igazságra. Az igazi tomistának éppenséggel azt kell várnia, hogy a modern filozófia alapjai megoldást kínálnak számos homályos kérdésre. Következésképpen szimpátiával és jóindulattal kell közelednie a modern filozófiákhoz, nem pedig a priori gyanakvással és elutasítással.

Ami pedig a kinyilatkoztatást illeti, bármennyire is méltányolja *Tamás* a filozófiát, hangsúlyozza, hogy nem a legfelsőbb tekintély. Bár az emberi ész lényegileg "csalhatatlan" (In IX. Met. lectio 11), számos külső tényező akadályozza az igazság megismerésében (*Summa contra Gentiles* I, 4). Mivel valóságos életünkben az igazságtól többnyire elválaszthatatlan a tévedés, gyakorlatilag - mint ő mondja "erkölcsileg" - van szükségünk a kinyilatkoztatásra. Ugy vagyunk megalkotva, hogy szellemi életünk két ellentétes, ugyanakkor elválaszthatatlan magatartásban bontakozik ki. Nem nélkülözhetjük a hiteles tekintély iránti bizalmat, és nem mondhatunk le a kritikus vizsgálódásról. Amíg a gyermek számára jóformán minden a bizalom, addig a tudás legnemesebb etoszához tartozik a kételkedés és a kritika. A teológiának az a feladata, hogy kritikus igényére figyelmeztesse a filozófiát, arra az attitűdre, amelyről a teológus nem mondhat le, ha azt akarja, hogy meghallgassák, akikhez szól. Előzetes döntések és választások, történelmi-társadalmi körülmények határozzák meg életünk vitelét. A filozófia az után jelenik meg gondolkodásunkban, hogy elindultunk egy kívülről ránk kényszerített és mégis magunk választotta irányban, amelyet nem a filozófia jelölt ki, de amely bizonyos értelemben a konkrét filozófiát is előírja. Sem a filozófia, sem bármilyen más tudomány nem tudja teljesen behozni a gondolkodást meghatározó a priori választásokat. A tudományból és a filozófiából levont végső következtetések is függenek attól, hogy milyen irányt vett életünk, s ez az előzetes tájékozódás huzódik meg

a filozófiai érvek, kételyek, bizonyítékok vagy tagadások mélyén. Nem azt jelenti ez, hogy ne hallgassunk a filozófiára, vagy hogy ne törekedjünk minél jobb művelésére, és természetesen azt sem, hogy a teológia valamilyen Deus ex machina-ként független a történelmi-társadalmi helyzetétől. De éppen azért, mert teljesen lehetetlen az előzetes föltevések és meghatározottságok nélküli gondolkodás, mert kivétel nélkül *mindenki* alá van vetve meghatározó erejüknek, sem a *teológus*, sem a *filozófus* nem követelhet magának történelem- és társadalomfölötti abszolút pozíciót, ahonnét ítélhet eleveneken és holtakon.

Római Katolikus Hittudományi Akadémia,  
Budapest

*Irodalom*

- [1] Vö.: G. Kittel, G. Friedrich: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979. IX. 178-179. o.
- [2] Stromata I, 5
- [3] Ep 64,56; 21,13 stb.
- [4] De omnipotentia divina 5
- [5] M. de Wulf: Historie de la Philosophie Médiévale, Louvain 1934. I. 161. o.
- [6] Immanuel Kant Werkausgabe, Frankfurt <sup>2</sup>1978. Bd.XI. 291. o.
- [7] G.K. Chesterton: Aquinói Szent Tamás, Budapest, 1938. 115. o.
- [8] Hegel: Előadások a filozófia történetéről, Budapest, 1960. III. 125. o.
- [9] A. Horváth: Synthesis theologiae fundamentalis, Budapestini 1947. 113. o.
- [10] F. Ehrle: Der Kampf un die Lehre des heiligen Thomas v. Aquin. Zeitschrift für katholische Theologie 37 [1913] 266-318. o.
- [11] Fr. Copleston: A History of the Philosophy, Garden City 1962. II/II. 153. o.
- [12] Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke (Hrsg. v. W. Schuffenhauer) Bd. 8, Berlin <sup>2</sup>1982, 219-292; 181-207. o.
- [13] Vö.: E. Bréhier: Y a-t-il une philosophie chrétienne? Revue de métaphysique et de morale 36 [1931] 133-162. o.;

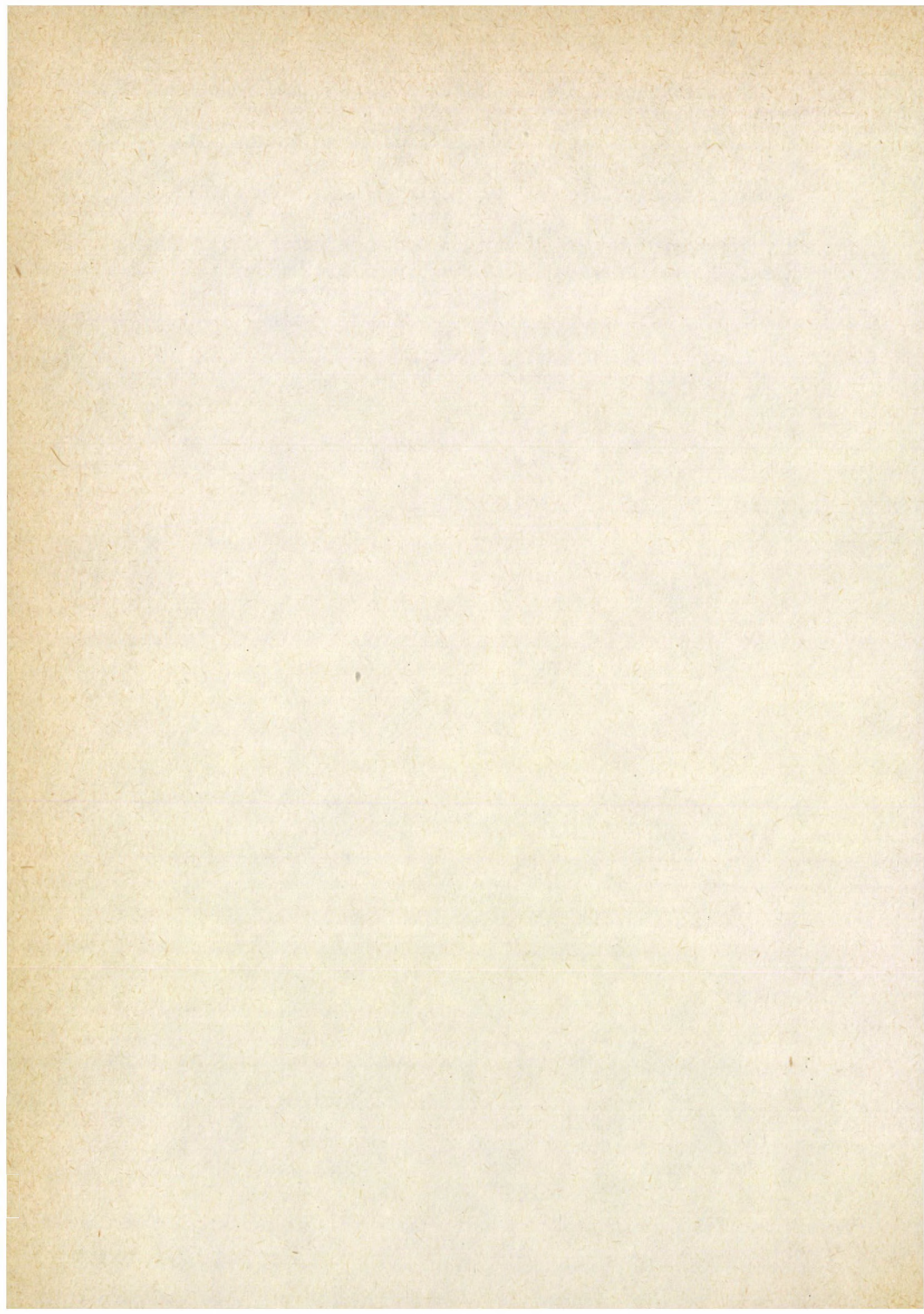
M. de Wulf: Introduction a la philosophie néoscolastique,  
Paris 1904, 254. o.

[14] E. Gilson: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie,  
Wien, 1950. 4. o.

[15] L. Barnett: Einstein und das Universum, Frankfurt 1958.  
134. o.

[16] W. Heisenberg: Der Teil und das Ganze, München 1971. 114.o.

[17] Hegel: A szellem fenomenológiája, Budapest, 1973. 14. o.





## ALKOTÁS ÉS CSELEKVÉS KÜLÖNBÖZTETÉSE ARISZTOTELÉSZ ETIKÁJÁBAN

Steiger Kornél

Arisztotelész az értelmes, céltudatos emberi tevékenységnek három fajtáját különbözteti meg: a tudományos elmélkedést (theória), a mesterségbeli alkotó tevékenységet (poiészisz) és az etikai-politikai cselekvést (práxisz). Dolgozatom első részében bemutatom e tevékenységfajták arisztotelészi megkülönböztetését; a második részben három érvet hozok föl annak igazolására, hogy poiészisz és práxisz nem különböznek olyan mélyen egymástól, mint ahogy Arisztotelész ezt sugallja. Végül a harmadik részben választ keresek arra a kérdésre, hogy miért volt mégis hasznos Arisztotelésznek ez az alapos distinkciója.

### 1.

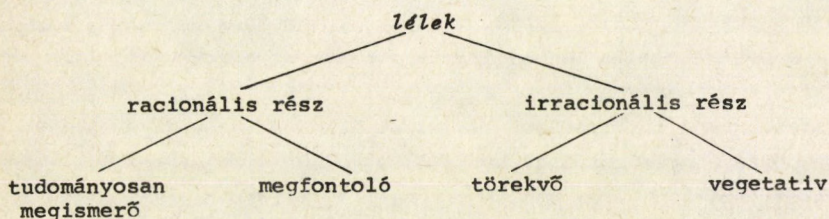
A három tevékenységfajta megkülönböztetése két lépésben történik. Először a tudományos elmélkedést választja el Arisztotelész az alkotástól és a cselekvéstől azáltal, hogy megmutatja: az elmélkedés tárgya önmagában hordozza a mozgásnak és a nyugalomnak a principiumát, míg az alkotás és a cselekvés esetében e principium nem a tárgyban, hanem az alkotó ill. a cselekvő emberben van. (*Metafizika* VI.1. 1025 b 18-24.) -- Hogyan értendő az a kijelentés, hogy az elmélkedés tárgya önmagában hordozza a principiumot? Teoretikus tudomány Arisztotelész tanítása szerint három van: a matematika, a természetfilozófia és az első filozófia. (*Metafizika* VI.1. 1026 a 18-19.; 24.) A teoretikus tudományok tárgyainak (a matematikai tárgyakkal és a reálcióknak, a természeti elemeknek, mozgásformáknak, biológiai fajtáknak és a metafizikai entitásoknak) létmódja a szükségszerűség. A tudománynak az individuumok nem tárgyai, csupán az eidoszok (forma, species). Ezekre pedig igaz az a kijelentés,

hogy "amit tudományosan megismerünk, az másképp, mint ahogy van, nem is létezhetik." (*Nik. Eth.* VI.3. 1139 b 19-20.) Következésképpen ezekre a tárgyakra nem irányulhat emberi szándék, mint kívülről ható principium, amely őket létrehozni, elpusztítani vagy megváltoztatni kívánja - hiszen ez lehetetlen.

Az alkotás és a morális cselekvés tárgyai - az emberkéz-alkotta dolgok és a morálisan releváns helyzetek - ellenben akkor keletkeznek és úgy alakulnak, amikor és ahogyan az emberi szándék irányítja őket.

A distinkció második lépésében az alkotást és a cselekvést különbözteti meg Arisztotelész a következőképpen: az alkotás olyan tevékenység, amelynek a tevékenységtől függetlenül, tárgyként vagy kvázi-tárgyként létező eredménye van (pl. a takács tevékenységének eredménye a köpeny, a hadvezéré a győzelem), a morális cselekvés eredménye azonban nem tárgy. Például a morálisan bátor cselekvés célja nem a győzelem, hanem maga a morálisan bátor cselekvés. "Az alkotásnak ... önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél." (*N.E.* VI.4. 1140 b 6.)

Lássuk most közelebbről, immár a morális cselekvésre koncentrálván, hogyan helyezkedik el ennek principiuma a lélekben! A *Nikomakhoszi Ethika* tanítása szerint (I.12. és VI.2. fejezetek) az emberi lélek a következő részekből épül föl:



A tudományosan megismerő lélekrész ismeri meg a teoretikus tárgyakat, amelyeknek principiumai nem lehetnek másként, mint ahogyan vannak. E lélekrész erénye a bölcsesség.

A *megfontoló* lélekrész azokat a dolgokat ismeri meg, amelyeknek a princípiumai lehetnek másként is. Erénye az okosság (phronészisz).

A *törekvő* lélekrész önmagában irracionális ugyan, ám helyes működésének feltétele az, hogy engedelmeskedik a megfontoló résznek. Erényei: az erkölcsi erények.

A *vegetatív* lélekrész az értelmes, céltudatos tevékenységek szempontjából nem jön szóba.

Jóllehet az erkölcsi erények a *törekvő* lélekrészben vannak jelen, ám az erkölcsi erény definíciójából kitűnik, hogy princípiuma a megfontoló lélekrészben keresendő. Az erény ugyanis definíciója szerint

- (1) elhatározó habitus (proairetiké hexisz), amely
- (2) abban a hozzánk viszonyított középben áll, mely egy szabálynak (logosz) megfelelően definiálható, mégpedig
- (3) annak a szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember (phronimosz) definiálná. (N.E. II.6. 1106 b 36 - 1107 a 2.)

Négy fogalom szorul itt magyarázatra: az *elhatározás* (v.ö. "elhatározó habitus"), a *habitus*, a *közép* és az *okos ember*. Az *elhatározás* kifejezés nagyon szerencsétlen, de meghonosodott fordítása a *proaireszisz* szónak, amelynek szó szerinti jelentése: "előbb-választás". Magyarul is, görögül is kétértelmű, hiszen mind a preferencia, mind az "időben korábbi" benne van az "előbb"-ben. Arisztotelész mindkét értelemben használja a szót.

(a) "senki sem illet proaireszisz-szel semmit anélkül, hogy föl ne készülne rá és meg ne fontolná, hogy a lehetséges eszközök közül ez vagy az jobb-e vagy rosszabb a többinél." (*Eudemoszi Etika* II.10. 1226 b 12-13.)

(b) "A proaireszisz ugyanis választás (hairezisz), de nem pusztán választás, hanem az egyik dolognak a másik előtt (pro) való választása." (u.o. 1226 b 6-7)

A proaireszisz mint lelki tevékenység két lélekrésznek: a megfontoló és a *törekvő* résznek az együttműködésében áll: "a proaireszisz ... nem egyéb, mint a tőlünk függő dolgokra való megfontolt *törekvés*: a megfontolás alapján megalkotva ítéletünket

törekszünk valamire a megfontolás utmutatása alapján." (N.E. III.5. 1113 a 10.13.)

Az *elhatározó habitus* az a készség, amelynek birtokában képesek vagyunk megállapítani, hogy valamely eszköz vagy eszköz-jellegű tevékenység a morális érték megvalósítása szempontjából releváns-e vagy sem. (Például hogy egy harci helyzetben az előrenyomulás mint tevékenység vajon a bátorságnak, mint morális értéknek a megvalósítását szolgálja-e vagy sem.)

A *hozzánk viszonyított közép* az elhatározó habitus helyzete. Ez a habitus ugyanis középuított foglal helyet két rossz szélsőség, a hiányon és a túlzáson alapuló emóció között. (Például a bátorság, mint habitus a gyávaóság és a vakmerőség között áll közepben.)

*Hozzánk viszonyított* (prosz hémász) ez a közép azért, mert természeténél fogva minden ember más és más arányban rendelkezik emóciókkal, így mindegyik morális cselekvőnek a reá egyedileg jellemző, azaz hozzá viszonyított közepet kell eltalálnia.

*Okos ember* az, akinek a megfontoló lélekrésze kiválóan működik, s így megtalálható benne az okosság erénye.

Az erkölcsi cselekvés végrehajtása több lépésből áll.

(1) A morálisan releváns helyzetben az erényes emberben *kivánság* ébred aziránt, hogy helyesen viselkedjék és aktualizálja erényét. (N.E. III.6. 1113 a 14-b 2.)

(2) *Megfontolás* tárgyává teszi, hogy melyek azok az eszköz-jellegű tevékenységek, amelyeknek sorozatát végre kell hajtania ahhoz, hogy elérje célját. (u.o. III.5. 1112 a 12)

(3) *Észleli*, hogy e tevékenységek láncában melyik az a tett, amelyet végrehajtania hatalmában áll, ahol tehát megkezdheti a célhoz vezető tevékenységsorozatot. (u.o. VI.9. 1142 2 25-30)

(4) *Proaireszisz*-szel illeti e tevékenység végrehajtását. (u.o. III.4. 1111 b 4-1112 a 31.)

(5) *Végrehajtja* ezt a tevékenységet és lépésenként az egész cselekvéssorozatot. (u.o. III.4. 1111 b 26-30.)

A továbbiakban amellet érvelek, hogy az alkotás és a morális cselekvés a vázolt fogalmi sémában egyáltalán nem különbözik egymástól olyan mélyen, mint ahogy Arisztotelész ezt sugallja. Három ponton állítok érveket. Megmutatom, hogy a/ a morális cselekvés lépései azonosak az alkotó tevékenység lépéseivel. b/ A két tevékenységfajta principiuma a lélekben azonos. c/ Arisztotelész distinkciója elégtelen a poiészisz és práxisz teljes elkülönítésére.

Az alkotó tevékenységnek, azaz a technének (poiészisz és techné azonosságáról ld. *N.E.* VI.4. 1140 a 18-20.) a szerkezetéről a *Metafizikában* (VII.7. 1032 b 5-10.) olvasunk. A szöveg a gyógyítás példáján mutatja be a technikai lépések sorozatát: "Az egészség a lélekben létező definíció és tudás. Az egészséges állapot a következő gondolatmenet alapján jön létre: mivel az egészség ez meg ez, ezért abban, aki egészséges akar lenni, ennek meg ennek - például egy bizonyos egyensulynak - kell meglennie. Hogy ez meglegyen, ahhoz hõre van szükség. És így gondolkodik állandóan, amíg csak egy olyan végsõ (motivumhoz) nem jut, amelyet õ maga képes létrehozni (poiein). Az ebbõl kiinduló mozgást olyan alkotásnak (poiészisz) nevezzük, amely az egészség helyreállítására irányul."

Ennek a szikáran fogalmazott szövegnek a következõ parafrázisát adhatjuk. Orvosnak azt az embert nevezzük, akinek lelkében megvan az orvoslás végcéljának, az egészségnek a definíciója és az egészség megõrzésének és helyreállításának a tudása. Ha az orvos a betegét meggyógyítani kívánja, akkor egy több lépésbõl álló gondolatsort kell végiggondolnia, így: akkor egészséges az ember, ha testnedvei egy bizonyos egyensúly állapotában vannak. Akkor vannak ilyen állapotban, ha az ember testhõmérséklete megfelelõ. Ez akkor megfelelõ, ha fõnnáll egy olyan A állapot, amelynek elõfeltétele B, B-nek pedig C. Legyen ez a C állapot egy olyan végsõ láncszem, amelyrõl az orvos föl ismeri, hogy ezt az állapotot képes szakszerû tevékenységével létrehozni. Ha az orvos létrehozza C-t, akkor abból létrejön

a B állapot, B-ből az A, A-ból a helyes testhőmérséklet, ebből a nedvek jó egyensulya, majd az egészség. Noha szövegünkben nem szerepel a *proaireszisz* kifejezés, nem kétséges, hogy amikor az orvos az egyensuly, a hő, valamint A és B állapot *előtt* a C-t *választja*, mert azt létrehozniá hatalmában áll, akkor proairesziszt hajt végre. (v.ö. *N.E.* III.4. 1111 b 26-28.: "a kívánság inkább a végcélal függ össze, a proaireszisz pedig a végcélhoz vezető eszközökkel; pl. azt, hogy egészségesek maradjunk, kívánhatjuk; de proaireszisz-szel illetni csak azt tudjuk, ami által egészségesek leszünk.") Mivel pedig az orvos tevékenységének ez a proaireszisz a kiindulópontja, ezért azt mondhatjuk, hogy az alkotásnak ugyanugy a proaireszisz a principiuma, mint a morális cselekvésnek.

Am Arisztotelész szerint az alkotás principiuma az ész, a techné vagy valami egyéb képesség, a proaireszisz viszont a morális cselekvés principiuma! (*Metafizika* VI.1. 1025 22-24.).

Ez a distinkció inkorrekt, mert a principium kétféle értelmét keveri. Hogy ezt világosan lássuk, rövid kitérőt kell tennünk.

Arisztotelész a technét így határozza meg: "gondolkodással párosult létrehozó habitus", *meta logu poiétiké hexisz* (*N.E.* VI.4. 1114o a 2-10.) Ennek habituális megfelelője a morális cselekvés esetében a "gondolkodással párosult cselekvő habitus", *meta logu praktiké hexisz* (*u.o.*). Abban a habituális értelemben, amelyben az alkotásnak "az ész, a techné vagy valami egyéb képesség" a principiuma, a morális cselekvésnek sem a proaireszisz, hanem a cselekvő habitus, vagy másik nevén etikai habitus (éthiké hexisz, *E.N.* VI.2. 1139 a 34.) a principiuma. - Abban a másik értelemben viszont, amelyben egy tevékenységsorozat principiuma (azaz kiindulópontja) az a lépés, amelyet először hajtunk végre, mind a poiészisznek, mind a praxisznak principiuma a proaireszisz lesz.

Áttérek a második ellenérvre. A lélek főntebb vázolt szerkezetében láttuk, hogy a megfontoló lélekrész feladata megismerni a változni képes dolgokat és okos parancsokat adni a törekvő lélekrésznek. Míg az elmélkedés a tudományos lélekrész

dolga, alkotás és cselekvés esetében nem találunk külön alkotó és cselekvő részt, hanem azt találjuk, hogy mindkét tevékenységfajta a megfontoló és a törekvő rész együttműködésében valósul meg, és mindkét tevékenységet egyazon észbeli erény: az okosság szabályozza.

Végül a harmadik ellenérv a már ismert arisztotelészi különbségtevésre irányul: "Az alkotásnak ... önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél." (N.E. VI.4. 1140 b 6.) Az imént mondottak alapján egyáltalán nem szükségszerű, hogy ezt a megkülönböztetést két különböző tevékenységfajta distinkciójának értsük. Helyesebb úgy értelmeznünk, mint egyazon tevékenységnek két különböző szempontból való megközelítését. A változni képes dolgokra irányuló emberi tevékenység két aspektusból vizsgálható: morálisan és technikailag. A technikai vizsgálat azt veszi szemügyre, milyen hatással van a tett a kívülvilágra; a morális azt, milyen hatással van a tett a tevékeny ember morális habitusára. Ha a hajókormányos a viharban helytáll és a nehéz körülmények ellenére kikötőbe viszi a hajót, akkor technikailag a jó partotérést "alkotta meg", morális szempontból pedig bátran cselekedett.

Noha etikája bemutatott fogalmi szerkezetéből következni látszik mindez, a fogalmazás nem hagy kétséget afelől, hogy Arisztotelész ezt a gondolatot nem vállalja: ragaszkodik a praxisz és poiészis merev distinkciójához.

### 3.

Kérdés, miért ilyen szokatlanul merev Arisztotelész álláspontja. Föltevésem szerint ennek oka a szókratészi-platóni etikai intellektualizmusban keresendő.

A szókratészi tanítás értelmében az erények (bölcesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság, kegyeletesség) éppen olyan fajtái a tudásnak, mint az orvosi, a hajókormányosi, hadvezéri vagy egyéb mesterségbeli ismeretek. Aki az orvosi ismereteknek van birtokában, az orvos, aki a bátorságot ismeri, az bátor. Ez a megközelítés ugyanazzal a gesztussal teszi elvileg

lehetővé és gyakorlatilag lehetetlenné az erény definícióját. Ha például a bátorságot úgy határozzuk meg, hogy az "a veszedelmes és a biztonságos dolgokra irányuló tudomány" (Platón: *Lakhész* 196 D), akkor máris fölmerül a kérdés, hogy vajon melyik az az élethelyzet, amelyben a bátor ember tudására van szükség. Hiszen a csatában nem a bátorságnak az ismerője, hanem a hadakozás ismerője tudja megkülönböztetni a veszedelmes és a biztonságos dolgokat. A betegség esetében az orvos, a tengeri utazáson pedig a kormányos az, akinek szakértelmére a veszedelmek elkerülése és a biztonságra való törekvés végett szükség van. (v. ö. *Lakhész* 195 B-D) Mivel pedig nincs olyan tevékenység, amely ne foglalna magába valamiféle technikai ismeretet, ezért lehetetlen olyan élethelyzetet találni, amelynek megoldása kizárólag morális tudást igényel.

Nem helytelen azt mondani, hogy az etikai intellektualizmus komoly veszélybe sodorja a morálfilozófiát, hiszen gondolatmenetéből az következik, hogy a morál racionálisan megragadhatatlan. Fogalomtörténetileg mégis jogosulatlan volna ez a fogalmazás, mert valójában a morálfilozófia éppen az etikai intellektualizmussal veszi kezdetét: az erény pozitív ismerete akkor válik filozófiaivá, amikor rákérdezzünk arra, hogy létezik-e egyáltalán az erény.

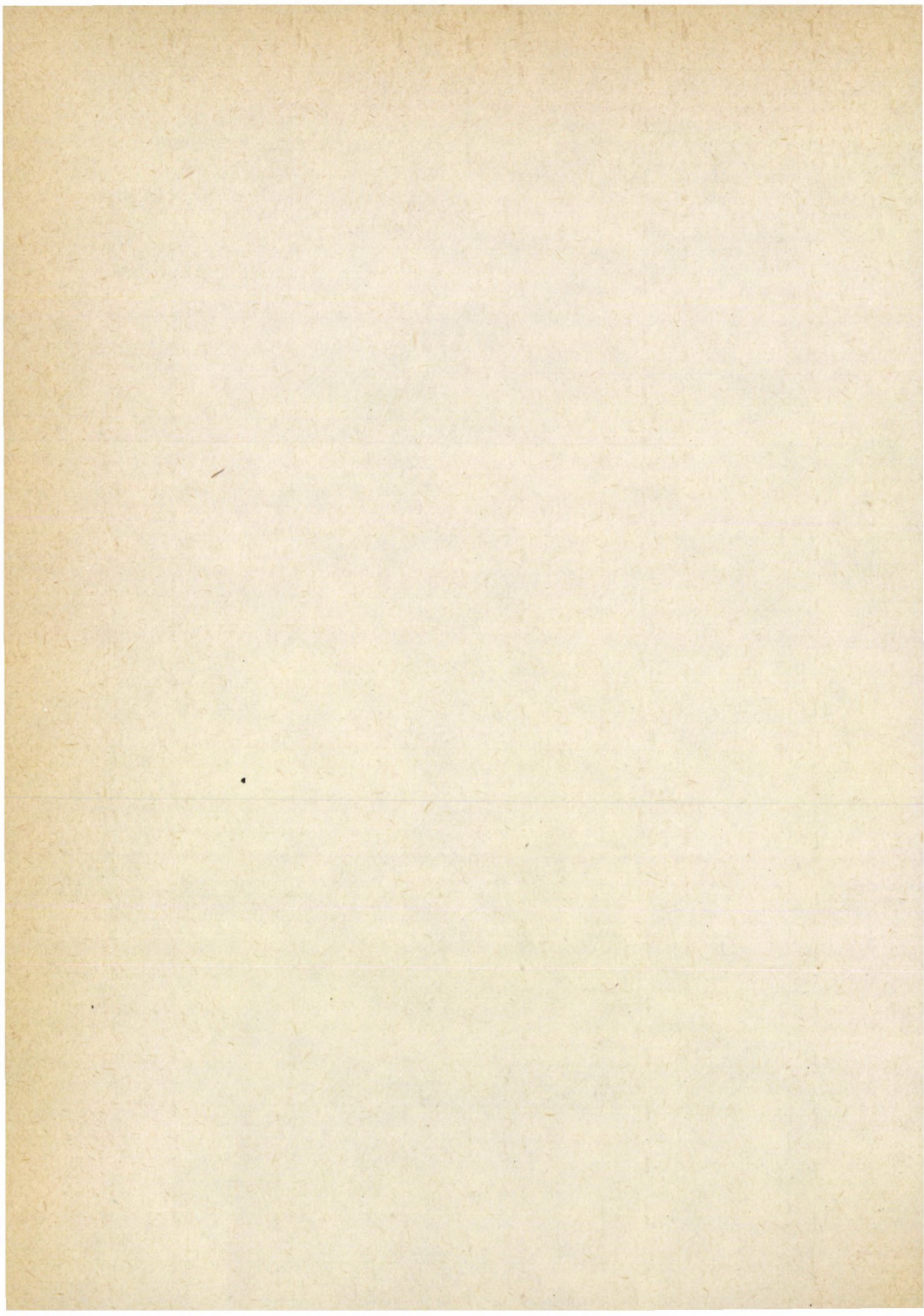
Kétségtelen viszont, hogy az etikai intellektualizmus: csapda, amelyet a gondolkodásnak el kell kerülnie, ha továbbhaladni kíván. Ez a csapda, mint láttuk, úgy működik, hogy a cselekvés morális értéke a vizsgálat során újra meg újra megfogadhatatlanul föloldódik a technikaiban.

A csapda elkerülésének egyik módja az, ha a tevékenység technikai és morális aspektusát olyan távol tartjuk egymástól, *mintha* azok a tevékenységnek két különböző fajtáját alkotnák: a praxiszt és a poiésziszt.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófiatörténeti tanszék



II. TÖRTÉNELEM, POLITIKA, MORÁL



## LAMENNAIS: LA RÉFORME

(A szabadelvű szocializmus utóvédharcai 1849-ben)\*

Ludassy Mária

"Ma arany, nagyon sok arany kell ahhoz, hogy élhessünk a szólásszabadság jogával: mi nem vagyunk elég gazdagok ahhoz, hogy beszélhessünk. Szegény, maradj csendben!" - fejezi be Félicité Lamennais a *Peuple constituant*, 1848 szabadelvű szocializmus e legjelentősebb sajtóorgánumának utolsó számát.

Am Lamennais-t nem sikerül egészen elhallgattatni: átment a radikális *La Réforme*-hoz, hogy ott vivja meg a lecsendesült Európában a februári forradalom eszméinek szép és kilátástalan utóvédharcait. *La Réforme* - eredetileg *Ledru Rollin* lapja - szélsőbaloldali orgánumnak számított; a főszerkesztő elleni bírósági eljárás után veszi át vezetését Lamennais (1849 október 1-jén) és szerződés az év végéig szól. A lap 1850 január 12-én - sok más demokratikus-republikánus orgánummal együtt - végképp megszűnt, miként Franciaország szociális és köztársasági reményei is. Európa csendes... illetve kivégzőosztagok sortüzeitől hangos. Hazánkban Haynau, de nem sokkal marad el mögötte a megtorlás kegyetlenségében IX. Pius pápa, akinek 1846-os megválasztását Metternich még a liberális lobby győzelmeként értékelte, de a római forradalom hamarosan az osztrák és orosz szuronyok segítségével elfojtott szabadságküzdelmek legkiméletlenebb ellenfelévé teszik. Lamennais XVI. Gergelyt még csak a hóhérokra adott pápai áldással vádolta, a jelen pápát már egyenesen hóhérnak tekinti. IX. Pius még évtizedekig meghosszabbítja a legreakciósabb politikai erők és a legkonzervatívabb teológiai tanok szent szövetségét (pápai csalhatatlanság, szeplőtlen fogantatás dogmája, *Syllabus* a szabadelvű katolikusok reményeinek végső szertefosztatására). Ami Franciaország belpolitikai alternatíváit illeti, így ír Lamennais az 1849 november

\*Egy Lamennais-ról szóló monográfia utolsó fejezete.

12-i számában:<sup>1</sup> "mikor este lefekszünk, nem tudhatjuk, hogy másnap V. Henrik legitim monarchiájában ébredünk-e, vagy Párizs grófja kevésbé legitim monarchiájában, avagy valamelyik Napoleón még kevésbé legitim császárságában."

Meglehet a reálisan létező alternatívák ezek a többé-kevésbé "legitim", de egyaránt anakronisztikus monarchista restaurációk voltak 1849 őszén Franciaországban, de 1848 forradalmi tavasza után Lamennais teoretikusan és történelemfilozófiailag csak két alternatív fejlődési forma legitimitását ismeri el: a liberális demokráciák és a demokratikus szocializmus utját. 1848 júniusa keserű kiábrándulást jelentett a liberális burzsoáziából: jogi ítélet nélküli tömeges kivégzések a valaha a bírói függetlenség és a törvény előtti egyenlőség eszméjével színrelépő osztály hatalmi politikája részeként... A francia felvilágosodás, a francia forradalom liberális és demokratikus eszméinek XIX. századi örököse a forradalmi munkásosztály és a szabadelvű szocializmus. A régivágású liberálisokat - írja Lamennais - "a demokráciától való félelem akarva-akaratlanul az abszolutizmus oldalára sodorja". (*Que sera la majorité?* okt. 2.) A szocializmus - melyet immár fenntartás nélkül saját irányzata nevéként ismer el - "inkább szimbólum, mint pontosan definiálható dolog". (*Du socialisme*, okt. 7. N<sup>o</sup> 215.) Mégpedig mindannak szimbóluma, ami az emberiség emancipatórikus küzdelmét a XVIII. századi filozófusok óta történelmi tényezővé teszi.

"Szoros kapcsolat van a szocializmus és a XVIII. századi filozófia között. A felvilágosodás csupán elnagyolt kifejezése volt az emberek által mindenütt átérzett szükséges változásoknak." A XVIII. század feladata a régi rend lerombolása volt, ezért megelégedhetett általános eszmékkel, a XIX. század a konstrukció korszaka, de szerves folytatása azon emancipatórikus eszméknek, melyeket a felvilágosodás filozófiája fogalma-

\*LA RÉFORME cikkeit a *Cahiers mennaisiens* 1979/10-11-es száma alapján idézem, melyet Louis Le Guillou állított össze; az ujság Auguste Barbet tulajdonában lévő példányai alapján, mivel a *Réforme* névtelenül közölte a vezércikkeket, csak a szerkesztőtárs - Lamennais hagyatékának gondozója és posthumus művei kiadója - információira támaszkodhatunk.

zott meg: "Amit a XVIII. században filozófiának hívtak, azt ma szocializmusnak nevezik: de mindig ugyanazon emberi élet kereséséről van szó, melyet a társadalom meg akar találni és meg fog valósítani."

Ahogy a felvilágosodás filozófiájának is voltak teoretikus tulzásai, úgy egyes szocialista rendszerek sem nélkülözik az extravagáns elméleti konstrukciókat. Azonban nem ezek az elnagyolt, vagy ellenkezőleg, a nevetségességig konkrét programok és tervezetek alkotják a szocializmus lényegét, hanem annak *kritikai oldala*, mely fontosabb, mint az esetleg természet- vagy társadalomellenesnek tekinthető szocialista utópiák - ez utóbbiak korrekciójáról az emberi természet ugyis gondoskodik: "Bizuk az emberi természet törvényeire, hogy visszavezesse ezeket a lehetséges határai közé. Az emberi természet ellenére ugysem lehet semmitsem megvalósítani, és a nép ösztöne elégséges garancia arra, hogy az aberrált elméletek léte semmiféle reális veszélyt ne jelentsen a való életben." (uo.)

A szocializmus lényege a fennálló gazdasági és politikai rend gazdasági, politikai és morális kritikája, s ez a kritika könnyen elválasztható Ikária vagy a Falanszter világának nem éppen vonzó plánumaitól. "A szocialista kritika, a méltányosság, a testvériesség szelleméből született, és hatalmas szolgálatot tett az emberiségnek, mert meztelenül mutatta meg a társadalom visszásságait. Ennyi kinszenvedés, ily szélsőséges nyomor látván az emberek lelkiismeretét üdvös borzadály kerítette hatalmába. Azt kérdezte minden lelkiismeretes lény: hogyan lehet orvosolni a töménytelen kinszenvedést, és ráébredt arra, hogy mindenáron meg kell találnia ezt a társadalmi gyógyírt." Vagy a szocializmus perspektíváját kell elfogadnunk, vagy azt, "hogyan az emberi nem háromnegyed része mindörökké az éhség kinjaira van ítélve, és az éhínségből szükségszerűen származó bűnökre, s azok, akik munkájából minden gazdagság származik, a maguk számára annyit sem tudnak biztosítani munkájuk gyümölcséből, amely megóvná fiaikat az utonállástól vagy lányukat a prostitúciótól. Aki ezt gondolja, az istent káromolja. Aki tagadja a létező világot, az istennel van, ezért ma szocialista az, aki hisz, remél és szeret, ezért ma a szocializmus-vallás."

A szocializmus azonban Lamennais szerint a demokrácia, a félelem-nélküliség hitvallása: óhatatlanul felidéződnek Bibó szép szavai - "demokratának lenni annyit tesz, mint nem félni" - az 1849 október 10.-i *La Réforme* cikk olvastakor. A februári forradalom óta "minden tettünk forrása a félelem": A munkás a munkanélküliség rémétől retteg, a polgár a munkásmegmozdulásoktól, s mindenki az államhatalomtól, amely a munkanélkülieket segélyező nemzeti műhelyek fenntartási költségeire hivatkozva újabb és újabb adóemeléssel szorongatja a párizsiak köztársaságát hamarosan megátkozó parasztot. És a bonapartista propaganda nem is hagyja ki ezt a lehetőséget: "A parasztot a kommunizmussal rémisztgetik, mint valami madárijesztővel..." Am nem lehet észrevenni Lamennais szerint, hogy ez az államszocializmus mennyire hasonlatos a császári tervezetek teljhatalmu államához, hogy mennyire kapóra jön a bonapartistáknak az a végletes centralizáció, melyet a kommunisták követelnek: "Hamarosan meglátjuk, hogy a kommunizmus nem ott van, ahol a bonapartisták mutogatják, hanem magának az ÁLLAMNAK a leglényege. Észre kell vennünk, hogy az állam magához ragadta a társadalom majd' minden funkcióját, hogy alkotmányos szabadságjogainkkal sem élhetünk a parancsoló ur külön engedélye nélkül, hogy e tekintélyére oly féltékeny ur mindenben korlátozza a társadalmat apatikus hatalmával, mely mindazonáltal mindent felölel és mindent visszafog. Köznevelés, vallási kultusz, tudomány, művészet, hadsereg, etc. nemde mind az állam kezében vagon? Az individuum semmi. Még egy lépés, és Bonaparte realizálja a kommunisták álmait: márcsak az ipart és a mezőgazdaságot kell centralizálni, ez egyedüli társadalmi tevékenységeket, melyek még szabadok maradtak." (N<sup>o</sup> 218.)

A demokratikus szocializmus az állam-császár vagy a császár-állam mindenhatóságával szemben "az individuum szuverénitásának helyreállítását jelenti" a művelődés, a vallás, a morál, a művészet és a tudomány területén. Állami adók helyett közösségi "kommunális"-bankok, a régi álom, a szövetkezeti munkáshitelbank, mely az állami és vagy tőkés munkaadótól való kiszolgáltatottságát megszüntetné a munkásnak. "Egyszóval visszaadni a polgároknak mindazon kezdeményezőképeséget, melytől az állam megfosztotta, és Franciaország jelen agóniájából csodás,

sohasem látott aktivitás állapotába jut." Persze hiu álom ezt az állam jóakaratótól várni, ám jelen bémult állapotában a társadalom sem képes kibontakozni. A szép - szocialista és szabad - jövő megmarad a hit és remény birodalmában: "A demokratikus jövőben való hitünk töretlen." (uo.)

Ratzinger egyetlen elméletileg korrekt ellenvetése a forradalom teológiájával szemben az, hogy egy erőszakos uton megdöntött diktatura után ritkán realizálódik a demokratikus szabadságjogok teljességét biztosító új, szabad társadalmi rend: rendszerint az emberi jogok újabb korlátozását jelentő forradalmi terror követi véres polgárháboruban megdöntött véreskező diktátorok rémuralmát.

Lamennais legfontosabbnak e probléma teoretikus tisztázását tekinti: liberalizmus és forradalom, demokratikus szabadságjogok és szociális igazságosság egységének - egyesíthetőségének - kérdése az október 11. szám *Libéralisme et révolution* c. vezércikkének témája. Lamennais demokrácia-definíciója liberális: "A demokrácia a szabadság teljes, abszolút és integrális megvalósítását jelenti. Ez a realizáció szükségképpen maga után vonja az individuum teljes szuverénitását." A királyi, császári szuverénitás attribútumai az egyénre szállnak át: "ez az állam tökéletes tagadását jelenti, a történelem folyamán kialakult államhatalom tagadását, mely a nemzet ügyeit egy tirannikus többség érdekében vezeti." A többség hatalmával szemben a kisebbség jogvédelme klasszikus liberális elv, ám a szocialista korolárium sem hiányzik: "A tőke jogainak tagadása." Ez a szabadság, "mely a teljes, a tökéletes egyenlőséget eredményezi" nem a *laissez-faire* szabadsága. De ez az egyenlőség nem is az önjelölt egyenlősítő elitjének politikája, hanem "a községek, a megyék, az egész nemzet önkormányzati egységeinek műve, mely nem egy ember vagy egyesek önkényéből származik, hanem minden egyes ember szabad társulásának terméke, mert a társulás szabadsága a személyi szabadság, sőt az emberi személyiség előfeltétele."

A szabadság és a reális egyenlőség minden monopólium lerombolását jelenti: A XIX. században a feudális kiváltságok örököséként két ilyen monopolhatalom létezik - a tőke gazdasági és

az állam politikai monopóliuma. "A monopólium, a despotizmus két utolsó bástyája: az állam és a tőke, mely a munkások és a parasztok szemében az *uzzorakamat és az adó* formájában jelentkezik." A liberálisok a tőke szabadságát akarják, a tőkét akarják megszabadítani az állami adóktól, ami a munkásnyomor növekedését jelenti. Az etatista szocialisták adóemelést akarnak, ami az államhatalom beláthatatlan következményekkel járó megnövekedését eredményezi. Lamennais megoldási képlete "a pénzügyeknek, a hitelügyleteknek nem kormányzati, hanem társadalmi ellenőrzés alá vonása." Ez a szocializálás senki személyes szabadságjogát nem sérti, hisz a társadalomnak mindenki tagja, míg a tőkemonopóliumnak az állam monopóliumhatalma általi korrekciója reménytelenül kiszolgáltatja a társadalmat és olyan terrort involvál, hogy hamarosan még a megsegélyezett munkások is visszacsírják a liberális kapitalizmus klasszikus kizsákmányolását: "Ti beszéltek monopóliumról, ti, minden monopólium élharcosai, a dohány állami monopóliumától az államosított iskolák oktatási monopóliumáig? Tegyetek igazságot, mi is azt akarjuk, de nem azon az uton, mely minden abszorbeál az állam által, az új idők ez új fétise által, mely mindazonáltal a legrégebbi fazon önkényuralmak bálványá." (N<sup>o</sup> 220.) Ám akármilyen élesek Lamennais ellenvetései az etatista koncepciókkal szemben, vitastilusából tanulhatunk: "Il ne s'agit pas ici de vaincre, mais de convaincre", itt nem arról van szó, hogy győzzünk, hanem hogy meggyőzzük egymást...

A vallás, mint az emberiség testvéri szolidaritásán tuli transzcendencia hite teljesen eltűnt Lamennais politico-morális katekizmusából, a Szabadság-Egyenlőség-Testvériség triászán kívül más szentháromság többé nem szerepel szótárában, ez viszont egyre keményebb antibonapartista éllel: nem akarta a császárnak adni Franciaországot. "Az emberek, akiket a jog és kötelesség örök és változatlan törvénye fűz össze az emberiség szent egységét alkotják, melyben individuális szabadságukat megőrizve, de szoros szolidaritásban léteznek. Nincs más spirituális rend, nincs más vallás, mint az emberiség. Akik hozzá akarnak tenni valami más vallást hirdelve, csupán személyes dogmákat, misztikus hipotéziseiket akarják ráerőszakolni az emberekre a ter-



mészetfölöttinek mondott kinyilatkoztatásaikra hivatkozva... ám minden vallási vélemény minden egyes ember szabad vizsgálatának és ítéletének van alávetve." (N<sup>o</sup> 242, 1849, nov. 4.) Ugyanebből az elvből - az emberi nem önrendelkezési jogából! - vezeti le Lamennais a közvetlen demokrácia 'isteni jogát', az általános és titkos választójog 'természeti' törvényeit. Ezekről a természetes jogokról az emberiség, a nép sohasem mondhat le, mégha meg is tudnák győzni arról, hogy saját érdekében mások jobban tudnák intézni társadalmpolitikai ügyeit.

Tudjuk: a bonapartista demagógia hatásosabbnak bizonyult, mint Lamennais metafizika megalapozottságu jogvédelmi prédikációja. Bonaparte gazdasági biztonságot ígért a morális és politikai szabadságért cserébe, konkrét-kézzelfogható hasznot az absztrakt igazságosság helyett. "Az igazság megelőzi a hasznosat, ahogy az ok az okozatot" - ríposztzik Lamennais jogfilozófiai magasságokban - "Képzeljétek el, hogy az igazság eszméjét, az igazságosság érzületét száműzik a társadalomból, mi lesz belőle, mi lesz az emberekből, ha csak a hasznossági szempontok irányítják minden egyes ember és az egész társadalom cselekedeteit! Ezért mondá Krisztus e mély igazságot: Keressétek mindenekelőtt az Istent és az isteni igazságosság birodalmát, a többi magától adódik." (N<sup>o</sup> 263, 1849. nov. 25. *Ce que le peuple doit vouloir*)

És utolsó felsorolása az új trinitásnak, amit a népnek akarnia kell, ami egyedül lehet a nép autentikus választása: a szabadság, mint az individualitás jogának megőrzése; a testvériség, mint a másik iránti kötelesség elve; és "az egyenlőség, mely egyaránt jog és kötelesség, mivel egyenlő lények között egyenlő jogok és kötelességek vannak, ez az emberiség egységének erkölcsi alapja, mely megőrzi az igazságosságot, mert az egyenlőség fenntartásával azonosítja azt." (uo.)

Hogy mi lett e szekularizált Szentháromságból, az jól ismert: még a megfélemlített parlament sem volt elég rossz Bonaparténak impériális terveihez: "Valahányszor ezekben a szünetekben a *parlament* zavarkeltő lármája elnémult és teste feloldódott a nemzetben, félreismerhetetlenül megmutatkozott, hogy már csak *egyvalami* hiányzik a köztársaság igazi alakjának töké-

letessé tételéhez: a *parlament* szüneteinek állandósítása s a *köztársaság* feliratának - *Liberté, Égalité, Fraternité* - helyettesítése ezen egyértelmű szavakkal: *Infanterie, Cavalirie, Artillerie!*" (Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikja*, MEM 8. köt. 138. o.)

A hetvenéves, halálosan beteg Lamennais deportálásával nem fárasztotta magát a hatalom: tökéletes elszigetelését ugyanis biztosította a megfélemlítés légköre - no meg az, hogy néhány hajdani hive megpróbált beilleszkedni az új rendszerbe, és meg akart szabadulni egy olyan kompromittáló kapcsolattól, amit a "kommunista pap" barátsága jelentett. (*Montalembert*, aki 1848-1849-ben a jobboldal képviselője volt, az elsők között üdvözölte az államcsinyt, s ezen a tényen későbbi "kiábrándulása" sem változtathat.) Egyedül *Dessolliaire*, ez a Lamennais-rajongó egyszerű munkás maradt meg lankadatlan levelezőpartnernek - persze az ő karrierjét nem igen veszélyeztethette ez a levelezés. Lamennais haláláig magyarázza neki a munkásszolidaritás morálfilozófiáját, és azt, hogy a császárság szociálpolitikai intézkedései nem felejtethetik el az emberi méltóság és a politikai szabadságjogok eltiprásának bűnét. Ahogy *Proudhon*-nal - akit pedig börtönbe vetett Bonaparte - mintha elfeledtették volna: Lamennais egyik utolsó vitája *Proudhon La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat* c. művével van. (1852 aug.)

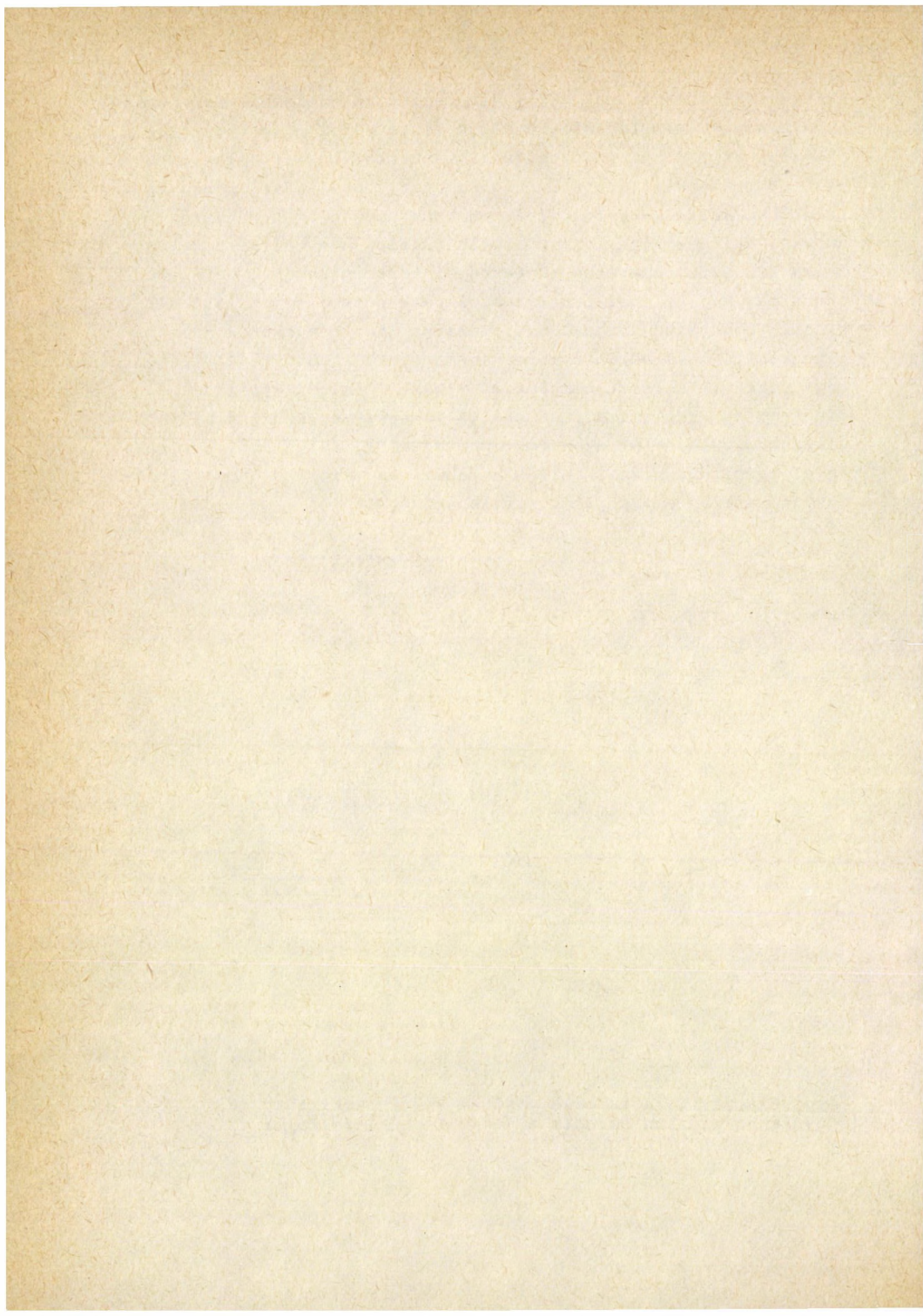
Azután: "Nem tudok semmi újat mondani Neked. Hogyan beszélhetnénk nyíltan, amikor minden levelünket felnyitják." (*Alexis Gérard*-nak 1852 február 20.-án). És nekilát *Dante Divina commedia*-jának a lefordításához, "mivel ebben benne van az egész középkor" (*Vitrolle* bárónak 1852 szept. 8.-án): a középkorban legalább nem lehetett két évtized alatt két forradalomban is csalódni.

Lamennais haldoklása hírére felbolydult a hajdani ultrakatólikus hivek hada: egy szép megtérést akartak mindenáron elérni. Melyet megakadályoz, mint mondták, *Auguste Barbet*, akit Lamennais egyedül türt meg maga mellett - hisz protestáns! Hogy Lamennais számára e z e k a distinkciók már mitsem jelentettek, kit érdekelt... erőszakkal törtek be hozzá hitbuzgó papok és ájtatos vénkisasszonyok, mindenki magának akarta a

bűnbánat kicsikarásának kétes dicsőségét megszerezni. Lamennais Ange Blaize-t sem fogadta, pedig a fiatalember *tőle* várt feloldozást az 1848 júniusi tetteiért.\* Barbet-ra bizta legfontosabbnak ítelt kéziratait és végakarátát, hogy a *Pere Lachaise* temetőben *névtelenül* földeljék el azon szegények temetkezési helyén, akiknek egy sírhely megvásárlására sem telik. A kilenc-óraira kitűzött temetésen tüntetéstől tartott az éber hatalom, ezért már hajnali hatkor elragadták a koporsót, amit 1854 március 1-jének hideg hajnalán a gyárakba induló munkások néma menete kísért a rendőrök szintoly néma sorfala között. A sirásó megkérdezte: "Kereszt nem lesz?" - NEM, felelték és ez a kereszténység XIX. századi szociális lehetőségei számára nagyobb veszteség volt, mint azon volt pap számára, aki azért vesztette el katolikus hitét, mert a korabeli katolicizmus nem váltotta valóra ezen emancipatórikus lehetőségeit.

MTA Filozófiai Intézete

\*Ange Blaize L. unokaöccse, akivel azért szakított, mert Cavaignac oldalán harcolt a júniusi munkásfelkelők ellen.



## TÉZISEK A TÖRTÉNETI MEGITÉLÉSRŐL

Kelemen János

(0.0) A "történeti megítélés" ("historical judgement") problémája, mely a historizmus kialakulása óta elevenen él, egyszerűen abban foglalható össze, hogy szabad-e a történésznek *ítélkeznie*. A vita hagyományos fogalmaiban azt kérdezzük, vajon kimerül-e a történész feladata abban, hogy hüen "elbeszéli" azt, ami megtörtént; vagy pedig állást is kell foglalnia: helyben hagyva, dicsérve, igazolva, illetve elítélve a történelmi szereplők tetteit. Röviden: a történeti értékitéletek jogossága és lehetősége forog kockán.

Az értékitéletek nem minden fajtája okoz egyformán fejfájást. Ma már a Ranke családfájából való történészek is elismerik, hogy a "legobjektivebb", a leginkább tények leírására szorító történetírás is előfeltételez - legalábbis hallgatólagosan - értékitéleteket, hiszen olyan elemi eljárások, mint a szelekció, periodizáció stb., a történetíró választásán és döntésén alapulnak. Ami igazán fejfájást okoz, az a *mordlis ítéltetés* jogossága és lehetősége.

(0.1) Az alábbiakban - a jelzett vitakérdésben - olyanfajta antimoralista álláspontot védelmezek, mint amelyet Hegel képvisel a világtörténet filozófiájáról szóló előadásáiban.

(1.) Történeti elbeszélés és morális ítéltetés (egyáltalán: történelem és morál) viszonyának tekintetében nincs lehetőség egyetlen és általános érvényű megoldásra.

Ennek számtalan oka közül legyen elég a következőket említeni.

(1.1) A történelem "mindent magában foglal", s már csak ezért sem tekinthető a történetírás (és egyáltalán a gondolkodás) számára egyetlen homogén tárgynak. Soha nincs előre el-

döntve, hogy az események végtelen halmazából - a sorsdöntő kollektív tetteknél kezdve és az egyéni pszichofiziológiai történéseknél végezve - mit kell a történetírónak kiemelnie, s hogy a figyelembe vett eseményeket milyen kategória alatt ("gazdaság", "politika", "technika", "ideológia" stb.) kell csoportosítani. Soha nincsenek előre adott, mintegy logikai szükség-szerűséggel ránk kényszerített metszetek. Minden metszet, minden képkivágás, melynek segítségével a tagolatlan idő és a történelmi élet egy szeletét megjelenítjük, másként veti fel történelem és morál viszonyának problémáját.

(1.2) Hasonló eredménnyel jár, ha a történeti műnek tárgyához, a feldolgozott anyaghoz való viszonyát vesszük szemügyre: azt tehát, hogy - Hegel kifejezéseivel élve - "eredeti", "reflektáló", "pragmatikus" stb. történetírással van-e dolgunk. Nyilvánvaló, hogy az "eredeti" vagy "közvetlen" történetíróknak, akik "azoknak az eseményeknek szellemében éltek, amelyeket leirtak"<sup>1</sup>, más joguk és lehetőségük, egyben több csábításuk is van morális ítélkezésre, mint pl. az "általános történetírást" gyakorló (világtörténetet író) kompilátornak, aki "a maga szellemével közeledik" egy szükségképpen különböző szellemű tartalomhoz.

A történetíró "saját szellemének" és a feldolgozott anyag "szellemének" azonossága az "eredeti történetírás" esetében nem más, mint a történetíró és a történeti cselekvők kognitív, motívációs és morális standardjainak azonossága. A standardok azonosságából egyrészt az következik, hogy maguk a standardok nem válnak történeti megítélés tárgyává, másrészt az, hogy a cselekvők tettei közvetlenül érthetők a történetíró számára. Ez nem jelenti egyben, hogy az az értelem is megragadhatóvá válik, melyet - egy ideális nézőpontból - az egyedi történéseket öszszegező történeti folyamatnak tulajdoníthatnánk. Az eredeti történetíró mindenesetre abban a helyzetben van, hogy magától értetődően és kockázatmentesen ítélkezhet. Nem a standardokat kell bírálnia, hanem a standardokhoz mért és ezek fényében megértett tetteket. Egyelőre tegyük félre azt a kérdést, hogy amikor ítélkezik, s főleg amikor morálisan ítélkezik, történetíróként jár-e el. Egyben szögezzük le: ez nem azonos azzal a kérdéssel, hogy *egyébként* van-e joga ítélkeznie.

"Saját szellemünk" és a "tárgy szelleme" közti különbség, mely a megítélés standardjainak (a cselekvők elveinek és motívumainak, valamint a történetirő értelmezési kritériumainak) különbségét jelenti, gyökeresen más helyzetet eredményez. A globális folyamatok értelmének megragadására ekkor kedvezőbb lehetőség kínálkozik, ám milyen mérce, milyen standard alapján bírálható, vagy ítélhető meg, a legfőbb hipotétikus motívumokkal magyarázott, s így csak hipotétikusan megértett egyéni tett? A történelem, egy igen fontos értelemben, nem más, mint épp a standardok változása. A "nem-eredeti" helyzetben lévő történetirőnek ezért legelsősorban a cselekvők kognitív, motívációs és morális standardjait kell történeti reflexió, megítélés és bírálat tárgyává tennie. Ekkor azonban két megkerülhetetlen, egyaránt lesújtó problémával kell szembenéznie.

(1.2.1) Ha egyáltalán azonosítani tudja a standardokat, melyekre a cselekedetek legtöbbször csak implicite utalnak, maga milyen standard alapján ítéli meg, bírálja felül őket? Ha nem állít fel egy mindig csak önkényesen konstruálható történelem fölötti mércét (mondjuk a "világszellem" képében), akkor nyilvánvalóan a magáé alapján. Joga van-e ehhez? Amennyiben erőszakosan jogot formál erre, akkor azt nyilvánítja ki, hogy a maga standardját a cselekvőkével szemben átfogóbbnak tekinti. Ily módon vagy azt feltételezi, hogy a maga standardja olyan meta-kritériumot képvisel, melynek megint csak a történelmen kívül ("a történelem fölött") van meg a logikai helye, vagy pedig azt, hogy a történelem töretlen és egyenesvonalu mozgás, mely egyre-másra hozza létre a korábbi standardok felülbírálatára jogosító mind átfogóbb standardokat, s hogy az övé - lévén a sorban az utolsó - a legátfogóbb. Ezek szerint mindig a legutolsó történetirőnek van igaza. Hogy pragmatikusan valóban ez a helyzet (hogy - máshonnan véve a példát - a pusztta túlélés jogán Dénes Zsófiának van Csinszkával szemben igaza), az mitsem változtat a feltevés problematikus voltán.

(1.2.2) Ám hogyan, minek alapján tudja a "nem-eredeti" helyzetben lévő történetirő a korábbi cselekvők standardjait megállapítani, mielőtt ezeket bármilyen módon bírálat tárgyává tehetné? Nyilvánvalóan egyrészt a cselekvések, másrészt a rájuk

vonatkozó ideológiai racionalizációk alapján, melyeket a cselekvők lejegyzett szavaiban, krónikákban, emlékiratokban, filozófiai traktátusokban, politikai szónoklatokban stb. az adott kor ránk hagyományozott. Mivel azonban a cselekvés és a benne rejlő implicit értelem mindig előbbre való minden önértelmezéssel és racionalizálással szemben, legelső forrás maga a cselekvés. Ha a történetíró - a történelem feletti mércékről és a maga mércéiről lemondva - azt az igencsak helyeselhető utat választja, hogy a cselekvéseket a cselekvők saját standardjaihoz méri, akkor tulon-tul nyilvánvaló a kör-körösség veszélye: a hermeneutikai körnek mint történeti problémának a jelentkezése.

(1.3) Hogy történeti elbeszélés és morális ítélkezés viszonyát nem lehet egyetlen általános megoldás keretében tisztázni (1), azt (1.1) és (1.2) alapján igazoltnak veszem.

A vázolt problémákat azonban még eggyel megszorítom. Honnan tudhatja a történetíró, hogy "azonos szellemű tárgyhoz" közelít? A mai történetíró szempontjából a kérdés azt jelenti: hol kezdődik a mi korunk? Meddig terjed az "eredeti történetírói helyzet" határa, amelyen belül a cselekvések motivációs magyarázatának és megértésének lehetősége közvetlenül adva van? Meddig terjed az a határ, amelyen belül a tettek megértésére és a közösnek tekinthető standardokra támaszkodva a történeti szereplők ítélőszék elé állíthatók? (1945?, 1914?, 1848?, 1789?)

A történelem objektív periodizációs kritériumai persze kiindulópontul szolgálhatnak, de ezek inkább az összefolyamatok értelmét illetően adnak felvilágosítást. Itt csak emlékeztetnék a Sartre-ral vitázó Lévi-Strauss-ra, aki az *Histoire et dialectique*-ban<sup>3</sup> amellet érvel, hogy a nagy francia forradalom eseményeiben még a magunk értékei szerint tudunk eligazodni, ám a Fronde mozgalmái már ellenállnak értelemadó kísérleteinknek. Ezek szerint Robespierre-t és Dantont megértjük, s így joggal megítélhetjük, míg Mazarin biboros és Condé herceg idegen tölünk. (Hogy a helyzet mégsem ilyen egyszerű, azt az mutatja, hogy Galileit és Descartes-ot viszont megértjük.)

(2) Az előző tétel (1) csak annyit mond, hogy a történetírás tárgyának heterogén volta (a korszakok, az életszférák, a kulturák stb.) változatossága, valamint a történész és a fel-



dolgozott anyag viszonyának különbözősége miatt a morális szempontok nem lehetnek egyetemesen mérvadók a történelemben: a tárgytól függően alkalmazhatók vagy sem, s alkalmazhatóságuk esetén sem jelenthetik a történetíró fő szempontját.

Mármost a szó tág értelmében *moralizáló* az a történetírás, amelyik ezt az elvet megsérti.

Ez több módon történhet:

(2.1) történhet pl. a "pragmatikus" történetírók módján, akik - mint Hegel fogalmaz - morális reflexiókat vonnak le a történelemből, "és nem egyszer az így nyerhető morális tanítás szempontjából dolgozták fel a történelmet". A történelem e szemléletmód keretében a "jónak", a "hősiességnek" Mucius Scaevolák, Catok és Brutusok képviselte lélekemelő példatárává válik. Meszszire vezetne annak taglalása, hogy mindez hogyan függ össze valóságos történelmi helyzetekkel, melyekben maguk a szereplők lépnek fel letűnt korok jelmezeiben (abban az értelemben, hogy a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* vagy az *Érzelmek iskolája* szól erről). Hogy ez a fajta moralizálás ma is élő jelenség, arról többek között a "deheroizáló történetírás" elleni hazai támadások tanuskodtak.

(2.2) A történelmi moralizálás másik - s elméleti szempontból problematikusabb - esetére azok a történészek adnak példát, akik *történelmi magyarázatok* premisszáiként alkalmaznak morális ítéleteket. Hegel ezt a típust is azonosította. A római köztársaság bukása ebben a felfogásban Julius Caesar nagyravágyásának számlájára írható, vagy annak tudható be, hogy a polgárháboruk során kiirtották egymást a római arisztokrácia jellemőriásai. (Egy kortárs magyar szerző *Nero*-ról szóló könyve is ilyen alapon panaszolja a köztársaság arisztokrata nemzetségeinek pusztulását.) *Személyes* morális tulajdonságokkal (nagyravágyás, hatalomvágy, becsvágy) magyarázzák gyakran a történelem egész menetét. Így a római köztársaság bukását, a makedon hódításokat, a napoleoni háborukat ugyanazok az ismétlődően ható okok idézik elő. Ám nem kell feltétlenül *személyes* morális tulajdonságokra hivatkozni: jól megteszik az Occam elvét sértő fiktív entitások is, mint "görög ravaszság", "római jellem", "perzsa elpuhultság".

(2.3) A *magyardzó típusu moralizálásnak* megvan a marxista változata. S nemcsak a sztálinizmust kell itt említeni, melynek manicheus világképében a "haladó" a morális jóval, a "reakció" a feneketlen bűnnel azonosul, a világtörténelem pedig, mint osztályharcok története, a jó és rossz örök harcának szinpadává válik. Megvannak a kifinomultabb változatok is. Amikor az elfogadott sémák alapján szükségszerűnek vélt fejlemények nem következnek be, akkor - a séma elvetése helyett - gyakran a moralizálás lesz a mentsvár. Ilyenkor kerülnek szóba az "uralkodó osztályok bűnei" vagy "mulasztásai"; pl. az a "felelősség", mely a német burzsoáziát az elmaradt polgári demokratikus forradalomért terheli. (Mai példák releváns elemzését nyújtja Tóth Tamás Világosság-beli tanulmánya: *A polgári dtalakulás III. Németország.*<sup>4</sup>)

(3) A tanító célzatu moralizálást könnyű bírálni; ezt már Hegel tökéletesen megtette. A moralizálás többi fajtájával nehezebb a dolgunk, hiszen a történeti antimoralistának nemcsak a maga állításait kell igazolnia, hanem ki kell védenie a moralista ("morálisan" egyébként nem mindig jóhiszemű) vádjait. A legfőbb vád abban áll, hogy az antimoralista a történeti determinizmus talaján állva, esetleg a "valóságos" és az "ésszerű" hegeli azonosításával, igazolja a mindenkori fennállót, s így erkölcsi felmentést ad a rabszolgaság intézményére, a jakobinus terrorra és más borzalmakra.

(3.1) A vád persze tévedés: kategória-hibát és fogalomcsusztatást foglal magában.

(3.2.2) Kant óta tudjuk, hogy a jelenségeknek a kauzalitás és a szabadság szempontjából való szemlélet két különböző fogalomalkotási módnak felel meg. Nem kell az embert két világ polgárának tekintenünk ahhoz, hogy fenomen és noumenon szembeállításának ezt az értelmét (vagy interpretációját) elfogadjuk. Aki szükségszerűnek vagy immanensen ésszerűnek tekint történeti tetteket, állapotokat és folyamatokat, az kauzális (vagy logikai) összefüggéseket állapít meg, s ezzel még semmit sem mond morális szempontból. Nem *ítél el*, de nem is *igazol*. Elítélés és igazolás: külön aktus. Semmi akadály, hogy végrehajtsuk;

mint ahogy annak sincs semmi akadály, hogy a szükségszerűnek vagy ésszerűnek elismert tettet, folyamatot, állapotot rossznak, embertelennek, elidegenedettnek minősítsük: egyszerűen morálisan elítéljük. (A történeti antimoralista különben nem merészkedik addig, ameddig a moralista Kant merészkedett: addig tehát, hogy *magdt a rosszat* tekintse a történelem feltételének.)

(3.1.2) A "valóság" és "ésszerű" azonosítása még hegeli formájában sem vezet a fennálló igazolásához. Ez már régen tisztázott kérdés. Érdemes mégis emlékeztetni arra, hogy a "valóság" Hegelnél nem az empirikus, egyedi létezését jelenti, s így a tételből semmi sem következik az empirikus történeti képződmények ésszerűségére és ésszerűként való igazolhatóságára nézve. Hasonló megjegyzés tehető a "történeti" és "logikai" egységének marxi tételével kapcsolatban.

(3.1.3) (3)-ban - a moralistának engedve - minden további nélkül feltettük, hogy a történeti antimoralistának el kell fogadnia a történeti determinizmus valamilyen formáját: a kauzális vagy logikai szükségszerűség elvét. (3.1.1)-ben és (3.1.2)-ben ennek alapján érveltünk. Bár magam úgy vélem, hogy a kauzális és a logikai szükségszerűség a maga módján egyaránt érvényre jut a történelemben, a moralista szóban forgó feltevése is hamis. A történeti antimoralizmus ugyanis nem függ a determinizmustól. Aki tagadja, hogy a történelemben kauzális törvények hatnak, s aki - következőképpen - azt vallja, hogy a történész feladata az események elbeszélése vagy leírása, de semmiképpen sem a magyarázat: az szintén elvetheti a moralizáló történetírást.

(4) A történetírói moralizálással mindenekelőtt egy morális elvet kell és lehet szembevetni.

A morális ítélethozatal is tett. A morális ítélethozónak, mint cselekvőnek, kötelessége, hogy (a) az alapelvek, melyek alapján ítél, univerzalizálhatók legyenek, s hogy (b) a számára lehetséges tudás maximuma alapján járjon el. Az utóbbi követelmény azt foglalja magában, hogy amennyire csak lehetséges, meg kell ismernie a megítélt alany morális standardjait, intencióit, cselekvési szituációját, s hogy az adott cselekvési szituáció-

ban milyen tudással rendelkezett, s milyen mérlegelések alapján döntött. Nevezzük (b)-t tudásfeltételnek. Arra vonatkozóan, hogy ez a tudásfeltétel mennyire teljesíthető, a következő megjegyzések adódnak.

(4.1) Az a vizsgálódás, melynek alapján a tudás-feltétel teljesíthető, típusát tekintve *történeti* (akár kortárs személyekről, akár a múlt szereplőiről van szó). Azt kapjuk tehát eredményül, hogy a *történeti vizsgálódás* és az ennek során nyert *történeti tudás* nem tartalmaz morális megítélést, hiszen az előbbi *előfeltétele* az utóbbinak.

(4.2) Amíg a történeti tudás *tudás*, s mint ilyen előfeltétele a morális ítéletnek, addig a morális ítélet *tett* és *nem tudás*, bár csak a szóban forgó tudás-feltétel teljesülése esetén lesz *morálisan* pozitív tett.

(4.3) A tudás-feltétel teljesülése az esetek többségében kiterjedt kutatást igényel (forrás-kutatást, levéltári munkát, hipotézisek alkotását és ellenőrzését), mely vaskos történeti monográfiákban ölthet testet. Tudásunk legtöbbször ekkor is hiányos lesz ahhoz, hogy magabiztosan ítélkezhessünk. Ha mégis ítélkezünk, morálisan rossz tettet hajtunk végre, hiszen megsértjük (b)-t.

(4.4) Talán még súlyosabban esik latba, hogy a tudás-feltételt minden különböző esetben csak különböző mértékben tudjuk teljesíteni. (Napoleonról feltehetően több releváns információnk van, mint Nagy Sándorról.) A meg- vagy elítélteknek tehát nem tudunk egyenlő feltételeket biztosítani, ami morálisan ismét kényes helyzetbe sodorja a történetírót.

(4.5) Az univerzalizálhatósági feltételt (a) itt nem vonjuk be a vizsgálódásba, mert visszavezet az (1.2.1)-ben és (1.2.2)-ben megvitattot, nehezen megoldható standard-problémához.

(5) A történeti moralizálással szembeállítható legfontosabb tételt a (3.1.3)-ban és a (4.2)-ben mondottak általánosításaként fogalmazhatjuk meg.

(5.1) (3.1.1)-ben két különböző fogalomalkotási módra utalunk, (4.2)-ben pedig tudás és tett között tettünk különbséget. E különbségtevésekre támaszkodva azt mondhatjuk, hogy a *törté-*

nelem (mint historia rerum gestarum) a világhoz való viszonyunk egyik autonóm formája, és tudásunk rendszerezésének egyik logikailag sajátos módja. Hogy mi történelem, azt nem a tárgy természete határozza meg, hanem a történelmi kijelentés jellege (a történelmi kijelentés temporális, narratív strukturája).

A morális megítélés a világhoz való viszonyunk egy másik, méghozzá tevőleges formája, melynek természetét szintén nem a tárgy határozza meg, hanem a *mordlis ítélet jellege* (a kellemondatok preskriptív ereje).

(5.2) A történelmi kijelentéseket és a morális ítéleteket (5.1)-ből következően nem lehetséges tárgyaik különböztetik meg. A tárgy mindkét esetben a szélesebb értelemben vett történelem, hiszen "a történelem mindent magában foglal": emberi világunkban minden történetileg létezik. Mindkét esetben ugyanahhoz a világhoz teremtünk más-más (történelmi, illetve morális) viszonyt.

A moralistát a tárgy azonossága téveszti meg. Abból, hogy el lehet beszélni Nagy Sándor tetteit, s hogy ezekért okkal vagy ok nélkül meg lehet őt dicsérni, hibásan arra következtet, hogy mindkét esetben ugyanazt cselekedjük: történelmi kijelentést teszünk.

(6) A fenti gondolatmenet egy sor szükséges distinkciót zárójelbe tett. Az elemzés horizontján kívül maradt pl., hogy legfontosabb történelmi kijelentéseink nem egyedi tettekre és eseményekre, hanem intézményekre, társadalmakra, társadalmi formációkra, illetve ezek változásaira vonatkoznak. A zárójel magyarázata abban rejlik, hogy a morális megítélés természetes alapnyai az egyéni cselekvők. Másodlagosan persze társadalmi egészeket is megítélhetünk morális szempontból, ám ilyen esetekben azt mérlegeljük, hogy egy társadalom morális standardjai milyen cselekedeteket tesznek lehetővé.

Ehhez - a fentiek alapján - a következő kiegészítések kívánkoznak.

(6.1) Morális ítéletet hozunk, s nem történelmi kijelentést teszünk, amikor azt állapítjuk meg, hogy egy kultúra vagy társadalom standardjai "jó" vagy "rossz" cselekedeteket tesznek lehetővé (hogy tehát e standardok vagy az őket rögzítő normák

"jók"-e, "humánusak"-e). Ilyenkor nem az egyes cselekedeteket ítéljük meg az alapjukul szolgáló morális standard és az őket előíró vagy tiltó normák fényében, hanem ezeket a standardokat és normákat ítéljük meg egy hipotétikus történelem feletti mérce vagy a magunk mércéje szerint.

(6.2) Történeti kijelentést teszünk, és nem morális ítéletet hozunk, amikor egy kultúra vagy társadalom morális standardjait és normáit azonosítjuk. A morális standardok és változásaik leírása természetesen a történetírás fontos eleme (a társadalmak mentális történetének része).

(6.3) Az is lehet történeti vizsgálódás tárgya, hogy két társadalom morális standardjai hogyan viszonyulnak egymáshoz, s hogy az egyik társadalom normái alkalmazhatók-e a másik társadalomra. De ha azt mondjuk, hogy az egyik standard "jobb", mint a másik, akkor kilépünk a történeti logikából, s az emberi élet egyik tényleges vagy lehetséges formája mellett *elkötelezünk* magunkat. Ezzel nagyon fontos, a jövőnek szóló tettet hajthatunk végre - emberként, politikusként, filozófusként, korunk gyermekeként, egy nép, egy társadalom, egy osztály tagjaként. Természetesen a történész sem lehet meg ilyen elkötelezettség nélkül.

(6.4) Ezzel csak annyit mondtunk, hogy a történész sem lehet *csak* történész.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

### *Jegyzetek*

\* "Hegel és a történeti metodológia" c. munkám vitáján, melyre az MTA Társadalomfilozófiai Osztályán került sor, több figyelemre méltó ellenérv között az az észrevétel hangzott el, hogy a történetírói moralizmus hegeli bírálatát tulságosan is magamévá teszem.

Az itt kifejtett tézisek a Hegel-tanulmányra vonatkoznak, s az annak alapjául szolgáló álláspontot hivatottak explicit alakra hozni. (Ld "Hegel és a történeti metodológia. I.-V." Világosság, 1986/10., 1986/11., 1987/1., 1987/3. és 1987/5.)

1. Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. = Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966. 139.o.
2. Uo. 142.o.
3. Cl. Lévi-Strauss, "Histoire et dialectique". Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. 324-357. o.
4. Tóth Tamás, "A polgári átalakulás III. Németország". Világosság, 1987/2.

## A POLITIKAI FILOZÓFIA ÉS A KÖZÖSSÉG HATÁRAI\*

Huoranszki Ferenc

Ez az írás arra a kérdésre keresi a választ, hogy lehetséges-e a politikai filozófiát valamilyen közösségfogalomra alapozni. Először megkísérlem a politikai filozófia feladatát körülhatárolni, majd a (morális) személyiség és a közösség lehetséges viszonyait felvázolni, végül megmutatni, hogy a közösségfogalom miért segíthet keveset a politikai filozófia kérdéseinek megválaszolásában, pontosabban miért vezet elfogadhatatlan konzekvenciákhoz egy közösség-fogalomra alapozott politikai filozófia.

A politikai filozófia (legalábbis egyik alapvető) célja választ adni arra a kérdésre, hogy lehetséges-e legitim állam, és ha igen, mi biztosítja egy állam legitimitását. Ahhoz azonban, hogy e kérdésre filozófiai érvennyel tudjunk választ adni, meg kell különböztetnünk a legitimitás két értelmét.<sup>1</sup> Az egyiket *de facto* legitimitásnak nevezhetjük. Az a kérdés, hogy egy állam *de facto* legitim-e, olyan empirikus kérdés, amelyre a szociológiának vagy a szociálpszichológiának kell választ adnia. *De facto* legitim egy állam abban az esetben, ha az illető állam intézményeinek hatáskörébe tartozók legitimnek hiszik vagy tartják.

A legitimitásnak ettől az empirikus értelmétől megkülönböztethetjük a legitimitás normatív értelmét, amelyet *de jure* legitimitásnak nevezünk. *De jure* legitim egy állam, ha egy (filozófiai értelemben vett) antropológia által leírt embercsoport számára az együttélés optimális feltételeit biztosítja. A *de*

\*A következőkben M.J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982) című könyvében felvetett problémával foglalkozom.

<sup>1</sup>A *de facto* és *de jure* legitimitás kifejezéseket (Kant transzcendentális dedukciójára utalva) R.P. Wolff vezeti be. In *Defense of Anarchism*. Harper Torchbooks, 1976. 9. o.

*jure* legitim állam az ideális állam, amelynek ideális voltát így (egy a Rawls által leirthez hasonló) "reflektív egyensúlyi" eljárás bizonyítja. Antropológiai feltevéseinket úgy kell kialakítanunk, hogy az igazolni kívánt intézményrendszer teremtsen az emberi együttélés számára optimális környezetet. Az antropológiai leírás a megfelelő államról kialakított intuitív képünk-től, ez utóbbi viszont antropológiánk plauzibilitásától függ. Ez az igazolás természetesen mindig "körbenforgó", ereje csupán két dolgon mérhető; konzisztenciáján és plauzibilitásán.

A következőkben azt próbálok kimutatni, hogy egy olyan politikai filozófia következményei, amelynek antropológiáját egy közösség-fogalmon nyugvó morális személyiség-fogalom írja le, implauzibilisek, sőt bizonyos esetben összeegyeztethetetlenek a politikai filozófia fent leirt céljával.

A morális személyiség és a közösség közti kapcsolat három típusát különíthetjük el: 1. közösség instrumentális értelemben, 2. érzelmi közösség, 3. közösség konstitutív értelemben.<sup>2</sup> Akkor mondhatjuk, hogy egy csoport instrumentális értelemben közösség, ha a csoport tagjait *kizárólag* valamilyen közös érdek tartja össze. A személyeket, akik különböző, egymással különben összemérhetetlen érdekek alapján cselekszenek, valamilyen (alkalmi vagy konstans) közös érdek köti össze. Fontos megjegyezni, hogy ez az érdekközösség nem jelenti azt, hogy a csoport tagjai ténylegesen fel is lépnek érdekeik képviselésében. (Mint a kollektív cselekvés szociológiai elmélete megmutatta, ennek a közös érdeken kívül sok más feltétele is van.) A lényeges számkra itt személyiség és közösség lehetséges viszonya: itt a személy értékei és érdekei (logikai értelemben) elsődlegesek a közösséghez képest, a személyiség független, a közösség bizonyos személyek érdekeinek véletlen egybeesése.

Érzelmi közösségről akkor beszélünk, ha olyan személyek, akiknek érdekeik egybeesnek, emotív alapon is összetartanak, valamilyen értelemben vonzalmat vagy ragaszkodást éreznek egymás iránt. A közösségnek ez a felfogása abban hasonlít az előző kö-

\* A közösség három típusának megkülönböztetését és jellemzőiket M.J. Sandel idézett művéből vettem át. 148-150. o.



zösség-felfogáshoz, hogy a személyiség ebben az esetben is (logikai értelemben) elsődleges a közösséghez képest. Különböző érdekekkel rendelkező és különböző értékeket magukénak valló emberek egy csoportja közösséget alkot, ha van érdek- vagy értékhalmazaiknak valamilyen közös eleme. Az előző felfogással szemben azonban ebben az esetben a közösség tagjai között érzelmi kötődés is létrejöhet, bár ennek kialakulása nem szükség-szerű.

A közösség harmadik felfogása, a közösség konstitutív értelemben, gyökeresen különbözik az előző két felfogástól. Ebben az esetben ugyanis a közösséget alkotó személyek nem elsődlegesek a közösséghez képest. Maga a közösség határozza meg értékeit és így sok esetben érdekeiket is. Értékeiket nem választják, és nem ezáltal határozzák meg közösséghez tartozásukat sem. Éppen ellenkezőleg, a közösség az, amely teremti számukra az értékeket, ők legfeljebb "felfedezik" azokat. Ez azt jelenti, hogy a közösséget, a csoportot, ha nem is ontológiailag, de módszertanilag olyan külön entitásnak tekintem, amely létrehozza, meghatározza az őt alkotó személyek által képviselt értékeket.

Az értékazonosságon kívül egy ilyen közösség esetén is fel kell tételeznünk azonban (legalábbis bizonyos foku) érdekösszhangot is. Képzeljünk el például egy póker-partit. Ideális esetben a résztvevők értékvilága hasonló: mindegyikük a győzelmet és a nyereséget részesíti előnyben a veszteséssel és az adóssággal szemben. Mivel azonban ezen értékek közös-együttes realizálása lehetetlen, azaz a résztvevők érdekei szembenállnak egymással, aligha állítható, hogy ez a csoport valamilyen közösséget alkotna.

Közösség fogalomra alapozottnak nevezek egy politikai filozófiát akkor, ha antropológiájában morális személyiség és közösség viszonyát ebben a harmadik, konstitutív értelemben tételezi. Egy ilyen típusu antropológia tételezése mellett fel lehet hozni érveket: a XVIII-XIX. század óta, a felvilágosodás individualista emberképével szemben számtalan kritika hangzott el, amely a szociális meghatározottság szerepét hangsúlyozza az egyéni értékvilág kialakulásában. A kérdés azonban az, hogy lehetséges-e egy ilyen személyiség-fogalmat posztulálni a politikai filozófiában.

Ahhoz, hogy ezt megválaszolhassuk, két segédhipotézist kell bevezetnünk. Az első szerint egy politikai filozófia csak akkor plauzibilis, ha lehetséges, hogy egy *de facto* legitim állam az illető politikai filozófiában megalapozott *de jure* államhoz viszonyítva illegitim legyen. Érzésem szerint ez egy tartható hipotézis, de most nem érvelek mellette, mert ahhoz, amit bizonyítani szeretnék, egy az előzőnél jóval gyengébb hipotézis is elegendő, nevezetesen, hogy egy politikai filozófia csak akkor plauzibilis, ha lehetséges, hogy egy tényleges vagy elképzelt állam az adott politikai filozófia elveihez viszonyítva *de jure* illegitim legyen. Bár elképzelhető, és történetileg volt is rá példa, hogy ezt a hipotézist valamely politikai filozófia ne fogadja el, a magam részéről elfogadhatónak és intuitive plauzibilisnek tartom.

A hipotézis plauzibilitása mellett egy analóg esettel lehet érvelni. Ha egy etikai rendszer azt bizonyítja vagy előfeltételezi, hogy minden megtörtént vagy elképzelhető cselekedet jó, akkor magának a diszciplinának a kérdésfeltevése válik értelmetlenné. Ugyanigy, ha egy politikai filozófia azt bizonyítja, vagy előfeltételezi, hogy minden létező vagy elképzelhető állam *de jure* legitim, akkor a politikai filozófia kérdésfeltevése válik értelmetlenné.

A másik segédhipotézis szerint egy adott területen élők több közösséghez is tartoznak egyszerre, amelyek többé vagy kevésbé meghatározzák az általuk képviselt értékeket. Ezek az érték-konstituáló csoportok igen sokan lehetnek, és a nem, származás, munka, környezet, vagyoni helyzet, képzettség stb., tehát a különböző természeti és történelmi-társadalmi kontingenciák szerepet játszhatnak kialakulásukban. Egy individuum nyilvánvalóan több ilyen közösséghez is kell hogy tartozzék, és értékvilágának egyes elemeit (a konstitutív értelemben vett közösség-személyiség viszonyának megfelelően) ezek a hovatartozások szabják meg. Bár felmerülhet az a kérdés, hogy az értékeknek az a halmaza, amely egy egyén értékvilágát alkotja, nem tartalmazhat-e egymással ellentétes értékeket (azaz a személy nem tartozhat-e egyszerre két ellentétes értékvilágot constituáló csoporthoz), ami eleve kizárná, hogy egy ilyen személyekből álló csoport

számára az együttélés optimális feltételeit megtalálhassuk, (hiszen így eldönthetetlen lenne, hogy egyes személyek milyen értékek realizálására törekcszenek); ettől a problémától itt eltekintünk, és feltesszük, hogy minden egyes személy értékvilága konzisztens.

Feltehetjük-e azonban, hogy különböző személyek értékvilágai is összeegyeztethetők egymással? Hogy értékvilágaik teljesen fednék egymást, az a második hipotézisünk elfogadásával kizártnak tűnik. Ha adott területen léteznek különböző érték-konstituáló közösségek, lehetetlen, hogy mindenki mindegyikhez tartozzon. Ebben az esetben ugyanis nem különböző közösségek vannak, hanem egy közösség, amely valamennyi értéket konstituálja.

Ha nem is azonosak az egyének értékvilágai, elvileg lehetséges, hogy értékvilágaik összeegyeztethetők, azaz nincsenek bennük olyan értékek, amelyek ellentmondának egymásnak. Ez az értékek tökéletes összhangját jelentené. Mivel ezen értékeket konstituáló közösségek "hozták létre", ezeknek pedig, mint fent láttuk, feltétele, hogy az érdekek bennük ne ütközzenek, valamennyi érték összeegyeztethetősége feltételezi, hogy alapvető érdekkülönbségek ne legyenek az adott területen élők közt. Ez az állapot az "anarchista szentek birodalma", ahol az emberi együttélés optimális feltételeinek biztosításához nincs szükség államra. Ahol nincsenek érdek- és értékkülönbségek, ott minden állam illegitim, hiszen az optimalitás eleve adott.

Egy olyan antropológia tehát, amely az emberek és közösségek közötti tökéletes érdek- és értékharmoniót posztulálja, semmiféle állam *de jure* legitimitását nem szolgálhatja, csakis az anarchizmus igazolását. Nem állítom természetesen, hogy az anarchizmus eleve implauzibilis és elvetendő álláspont, azt azonban igenis állítom, hogy legalábbis az általam fentebb adott meghatározás értelmében nem politikai filozófia. Hogy kényszer, azaz állam kelljen az emberi együttélés optimális feltételeinek biztosításához, ahhoz legalább egy egészen apró érdekellentétre szükség van.

Ha viszont értékvilágaik egyes elemei összeütközésbe kerülhetnek, akkor azt kell feltételeznünk, hogy az egyének érték-

világaiban van legalább egy olyan elem, ami azonos. Más szakkal: fel kell tételeznünk, hogy létezik egy *domináns érték-konstituáló* közösség, amelynek mindenki tagja. Az együttélés optimális feltételét ekkor nyilvánvalóan az jelenti, ha ennek a közös értéknek a realizálására törekszenek.

Ez a domináns értékkonstituáló közösség pedig nem lehet más, csak az állam. Ha ugyanis lenne egy az államtól különböző olyan közösség, amelynek valamennyi egyén a tagja, akkor az állam *de jure* csak akkor legitim, ha ezen közösség által meghatározott értékek realizálására törekszik. Viszont ezt csak akkor teheti, ha az értékeket ő maga konstituálja, mert ha valamilyen más közösség tenné azt, akkor csakis az lehetne a *de jure* legitim állam.

Ez viszont azt jelenti, hogy *minden állam* közösség-konstituáló, így mindenki által elfogadott értékek realizálására törekszik, tehát szükségképpen az együttélés optimális feltételeit biztosítani képes, azaz első hipotézisünkkel ellentétben áll. Ha az állam a domináns közösség (más pedig nem lehet) akkor *minden állam de jure legitim*. Ez a feltételezés pedig nem plauzibilis.

Ha a politikai filozófia egyik klasszikus fogalmával azt mondanánk, hogy a domináns közösség az általános akaratot határozza meg, akkor azt is el kell ismernünk, hogy "mindig a kormányok képviselői mondják meg, hogy mit mond az általános akarat".

Hátra maradt még egy lehetőségünk: mi van abban az esetben, ha az individuumok értékvilágaiban lehetnek ellentétes értékek, a közösségeknek lehetnek ellentétes érdekeik, és nincs egyetlen olyan közös elem sem, amely mindegyik individuum értékvilágában szerepelne? Ebben az esetben az együttélés optimális feltétele az lenne, ha *minél több* értéket lehetne realizálni. Mivel azonban az individuumok értékvilága sokféle, sokszor ellentétes elemeket is tartalmaz, mégha ezen értékeket azok a közösségek határozzák is meg, amelyekhez az egyének tartoznak, az optimális megoldás keresésekor az *egyéneket* kell kiinduló pontul tekinteni, mégpedig olyan egyéneket, akiknek értékvilága kibogozhatatlanul összegabalyodott, és akiknek legfőbb érdeke egy o-

lyan állam léte, amely a sokszor konfliktusban lévő értékek realizálásának lehetőségét biztosítja.

Bármilyen erős érvek szóljanak is így *általában* egy olyan morális pszichológia feltételezése mellett, amely az egyén által vallott értékeket a közösség által meghatározottnak tartja, ahol tehát a közösség valamilyen értelemben elsődleges az individuumhoz képest, véleményem szerint egy ilyen antropológiai posztulátumra nem építhető elfogadható politikai filozófia. A politikai filozófiának, ha nem akarja magát valamilyen módon felszámolni (azaz vagy az anarchizmust igazolni, vagy egyszerűen minden államot, "mivel fennáll", *de jure* legitimnek tekinteni), olyan *egyéneket* posztulálnia, akik értékvilágukban, sőt érdekeikben is különbözhetnek és ellentétben állhatnak egymással, s így optimális együttélésük megvalósításához érdekekükben áll az állam intézményrendszerének elfogadása. Ez az érdekazonosság nem követel meg, nem feltételez, és aligha hoz létre bármilyen *közösséget*.

Abból, hogy az állam fogalma nem alapulhat a közösség-fogalomra, más dolgok is következnek. Mindenekelőtt az, hogy az államnak nem lehet a célja egy bizonyos érték realizálása. Azaz az állam nem valamilyen morális alapon szerveződő intézmény, amelynek feladata a "jó" (akár a "közjó") megvalósítása vagy az erkölcsök kikényszerítése. Az állam nem cél, hanem az egyént céljainak eléréséhez esetlegesen segítő eszköz. Az egyént céljai eléréséhez segítő eszköz nem abban az értelemben, hogy meghatározza az értékeket, és megvalósítja a *jót*, hanem, hogy biztosítja a *jogokat*, hogy az individuumok a különböző általuk vallott értékeknek megfelelően élhessenek.<sup>3</sup>

A politikai filozófiának tehát nem a *jó*, hanem a *jog* fogalmán kell alapulnia. És ez nem jelenti azt, hogy ez a metodológiai individualizmus kizárná a közösség létezésének lehetőségét.

\* A *jóra* illetve a *jogra* alapozott politikai filozófia közti megkülönböztetés M.J. Sandel idézett művében található. R. Dworkin ehhez nagyon hasonló módon különbözteti meg a "célra alapozott" illetve a "jogra alapozott" politikai filozófiát. R. Dworkin: *The Original Position*. in: Reading Rawls, ed.: N. Daniels, Basil Blackwell, 1975, 43-44. o.

Éppen ellenkezőleg. Csak annyit bizonyít, hogy az igazi közös-  
ségnek is elengedhetetlen feltétele a szabadság.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

## A FUNKCIONÁLIS MAGYARÁZAT VITÁJÁRÓL

Orthmayr Imre

A nagy elméleti viták gyakran zavarbaejtő kimenetelűek. Kérdések megválaszolása és problémák megoldása helyett nem ritkán még azt is kérdésessé teszik, ami a vita kezdetekor egyértelműnek és eldöntöttnek tűnt. Egyszer s mindenkorra megcáfolt elméleti álláspontok élednek fel soha nem látott erővel, s megdönthetetlennek ítélt nézetek vesztik hitelüket. Esetleg kiderül, hogy Arisztotelész már minden lényegeset elmondott, ami utána jött, csak zavart okoz.

Vagy egyszerűen csak annyi történik, hogy a tisztázásra váró kérdés áttekinthetetlenül bonyolulttá válik a vita során. S ha a számtalan irányba elágazó gondolatmenetek még nem is váltak követhetlenné, elfogulatlan megítélésük akkor is egyre nehezebb: előbb-utóbb mindegyiknek megkerül a leggyengébb láncszeme; lelepleződnek tarthatatlan előfeltevései, kétértelműségei, inkonzisztenciái, fogalomcsusztatásai, *ad hoc* stratégiái stb. A szembenálló felek egyike mellett sem elkötelezett, külső szemlélő - türelmét veszve - úgy reagálhat, hogy az egész vitát tekinti félresikerültnek. Rámutat, hogy maguk a kérdések rosszak és előfeltevéseik tarthatatlanok, esetleg kideríti, hogy ez is csak amolyan mű-vita, amelyben mindenki másról beszél, vagy éppen ellenkezőleg, mindenki ugyanazt mondja: az egész nézeteltérés arra redukálható, hogy az egyik fél szerint az üveg félig tele van, a másik szerint félig üres.

Szemünk előtt hasonló mozgás megy végbe a funkcionális magyarázatról folyó vitában. Új lendületet és új irányt Gerald A. Cohen adott a vitának, amikor 1978-as könyvében, a *Karl Marx's Theory of History*-ban kifinomult érvekkel kelt védelmére az erősen megtépzott tudományos hírvé funkcionális magyarázatnak. (A következő évben jelent meg Jon Elster könyve, a *Ulysses and*

*Sirens*, amelyben a funkcionális magyarázat nem kevésbé színvonalas bírálata található. A két álláspont konfrontációjára Elster azóta megjelent könyveiben, és többek között, a *Political Studies* 1980-as, az *Inquiry* 1982-es és 1986-os, és a *Theory and Society* 1982-83-as évfolyamában közölt vitákban került sor.

Tanulmányom e mind szerteágazóbb vitáról nyújt áttekintést. Céloom nem az álláspontok sokféleségének bemutatása, hanem a közös vitapontok kiemelése. A felvetett legfontosabb problémák számbavételére és természetük megvilágítására törekszem, a különféle koncepciókra pedig csak ennek érdekében, vagyis illusztratív céllal hivatkozom. Leegyszerűsített formában ismertetem őket, argumentációs alapjukat erősen redukálva. Tömör és jól áttekinthető vázlat csak a részletekben való gazdagság és pontosság terhére adható. Az ismertetés három részre tagolódik. Az I. Cohen álláspontjának erősen sarkított bemutatása, kilenc probléma köré csoportosítva. A II. részben ugyanezt a kilenc problémakört járom újra, más szerzők, Cohenétől eltérő elképzeléseinek felvillantásával. A III. rész függelék, amely a funkcionális magyarázat (a továbbiakban: FM) négy alternatív következtetés-formáját tartalmazza. Az I. és a II. rész tematikus bontása a következő:

1. A marxi történetelmélet fő rejtvénye.
2. A rejtvény megoldása.
3. Funkció-tulajdonítás és FM.
4. Funkcionalizmus és FM.
5. Kauzális magyarázat és FM.
6. A következmény-törvény szerepe a FM-ban.
7. A FM explananduma és explanansa.
8. A mögöttes mechanizmus szerepe a FM-ban.
9. A funkció szerepe a FM-ban.

## I.

Cohen gondolatmenete a következőképpen foglalható össze.

1. A marxi történetelmélet legfontosabb tételei közé tartozik, hogy a társadalom termelőerői meghatározzák termelési viszonyait, a társadalom gazdasági alapja pedig meghatározza



politikai és jogi felépítményét. Marx tehát egyértelműen állítja, hogy a termelőerők jellege valamiképp magyarázza a termelési viszonyok, a gazdasági alap pedig a felépítmény jellegét, de nem mondja meg, hogy milyen magyarázatra gondol. Ahhoz, hogy e magyarázatok ne mondjanak ellent az elmélet további tételeinek, nagyon különleges típusúnak kell lenniük. Marx ugyanis azt is állítja, hogy a termelési viszonyok erősen befolyásolják a termelőerőket, és a felépítmény nagymértékben szabályozza a gazdasági alapot. Vagyis a *megmagyarázandó* tényezők maguk is *meghatározó* erővel bírnak az őket magyarázó tényezőkkel szemben. Olyan jellegű magyarázatra van tehát szükség, amelyben összeegyeztethető a megmagyarázandó jelenség kauzális ereje a magyarázaton belül elfoglalt alárendelt szerepével. A marxisták által eddig kínált megoldások ("strukturális okság", "végső soron való meghatározás?", cikk-cakk dialektika, az elsődlegesség "korlátozássá" enyhítése) egyike sem kielégítő. E problémának *egyetlen megoldása* lehetséges: a legfontosabb marxi magyarázatokat funkcionális jellegűnek kell tekinteni.

2. A FM sajátossága, hogy adott tényező megmagyarázásakor valami módon hivatkozik a tényező által kiváltott *hatásra*. Az ok előfordulásának magyarázata tartalmazza az ok következményeire történő utalást. De nem mindegy, hogyan. Ugyanis az, ami később következik be, nem magyarázhatja azt, ami előtte történt. A FM tehát nem tartalmazhatja - minthogy semmiféle magyarázat sem tartalmazhatja - azt, hogy a hatást előidéző ok azért fordult elő, mert az általa előidézett hatás előfordult, de még csak azt sem, hogy azért fordult elő az ok, mert előidézte a hatást. Az ok előfordulását az a tendenciája, hajlama, diszpozíciója magyarázza, hogy ha előfordulna, előidézne a kérdéses hatást. Az explanans nem az okozot, hanem az azt előidéző *diszpozíció*, amellyel a megmagyarázandó tényező már a hatás előidézését megelőzően rendelkezik. Marx tételeire konkretizálva: a termelőerők magyarázó elsődlegessége azt jelenti, hogy a termelési viszonyok jellege azért olyan, amilyen, mert e jellegük előmozdítja a termelőerők fejlődését; a gazdasági alap meghatározó szerepét pedig úgy kell érteni, hogy a felépítmény azért olyan, amilyen, mert ezzel megszilárdítja a termelési viszonyokat.

3. A FM nem azonos a *funkció-tulajdonitással*. Az az állítás, hogy adott tényező bizonyos funkcióval bir, nem feltétlenül vonatkozik valamely miért-kérdésre. Annak kimutatása, hogy egy tényező eleget tesz valamilyen funkciónak, önmagában nem bizonyítja, hogy a kérdéses tényező azért fordul elő, mert ilyen hatása. Jó példa erre a hawthorne-i Western Electric gyárban végzett vizsgálat Merton által nyújtott elemzése. A kutatók arra voltak kíváncsiak, hogy a világítás erőssége hogyan befolyásolja a munkatermelékenységet, s csak nagy sokára jöttek rá, hogy a teljesítmények általuk mért növekedése magának a kísérleti helyzetnek az eredménye volt. Merton a munkateljesítmény növekedését a kísérlet látens funkciójának nevezi, de nyilvánvalóan senki nem gondolja azt, hogy a kísérlet elvégzését e funkciója magyarázza. Mi tesz egy *funkció-állítást* magyarázó erejűvé? Vagy általában mi tesz egy olyan állítást - vagyis egy *jóhatás-állítást* - magyarázattá, amely adott tényezőnek kedvező következményeket tulajdonít? Még jobban általánosítva: mitől válik magyarázattá bizonyos - akár kedvező, akár kedvezőtlen - következményekre való hivatkozás (*következmény-állítás*)? A FM megértéséhez ezt a kérdést kell megválaszolni.

4. Ahhoz, hogy a FM-ot érvényes magyarázattipusnak tekinthessük, nem kell elfogadnunk a funkcionalizmus elméletét. A *funkcionalizmus* a következő három, egyre erősebb tételt tartalmazza: (1) A társadalmi élet minden eleme összekapcsolódik. Erősen hatnak egymásra, és összességük egyetlen szétválaszthatatlan egészet alkot. (2) A társadalmi élet valamennyi eleme támogatja vagy erősíti egymást, és ennél fogva azt az egész társadalmat is, amelyet összességük alkot. (3) Minden elem az egészhez való hozzájárulásánál fogva az, ami. - E tételek közül csak a harmadik tartalmaz FM-ot, de a FM használata senkit sem kötelez e tétel elfogadására. A társadalmi élet jelenségeiről FM adható e három tétel bármelyikének az elfogadása nélkül is.

5. Láttuk, a FM-nak részét képezi valamilyen kauzális összefüggés. Van egy ennél fontosabb kapcsolat is a két magyarázattípus között: a FM a *kauzális magyarázat* sajátos alelete, amelynek sajátosságát megkülönböztetett logikai formájú általánosításai adják. Mi az, ami közös, és mi az, ami eltérő a funk-

cionális és a kauzális magyarázatban? Közös, hogy a FM, akár csak a deduktív-nomologikus magyarázat, egy egyetemes törvény és a kiinduló feltételek (a törvény előtagja) együttes fennállásával magyarázza valamely tényező (a törvény utótagja) fennállását. A különbség abból adódik, hogy más logikai formájú törvényre hivatkozik a két magyarázat: a kauzális magyarázat egy *előzmény-dlilitást* ("f megelőzte e-t") ruház fel magyarázó erővel egy "Amikor F előfordul, E is előfordul" jellegű általánosítással, míg a FM egy *következmény-dlilitást* tesz magyarázó erejűvé egy sajátos formájú törvény, egy következmény-törvény segítségével.

6. A *következmény-törvény* olyan egyetemes érvényű feltételes kijelentés, amelynek előtagja egy hipotetikus kauzális kijelentés. Logikai szerkezete, vázlatosan: "Ha (ha A, akkor B), akkor A". Sematikusan:  $(A+B) \rightarrow A$ . Részletesebben, egy esemény szempontjából releváns következmény-törvény formájú a következő: "Ha igaz az, hogy ha E típusu esemény bekövetkezne  $t_1$ -ben, akkor F típusu eseményt idézne elő  $t_2$ -ben, akkor E típusu esemény bekövetkezik  $t_3$ -ban." (Az időoperátorokkal kapcsolatban egyetlen abszolút megkötés van:  $t_2$  soha nem előzheti meg  $t_1$ -et, és  $t_3$  soha nem előzheti meg  $t_1$ -et) (Hasonló formájú következmény-törvénnyel magyarázható egy tárgy bizonyos tulajdonsága, azzal a különbséggel, hogy az eseménytípusok említése helyén tulajdonságok említése szerepel.) A funkcionalisták kedvenc példáján konkretizálva: "Amikor E esőtánc eljárása, nem sokkal később, a társadalmi kohézió növekedéséhez vezetne, akkor E esőtáncot eljárják." Ilyen törvény segítségével meg tudjuk magyarázni az esőtánc eljárását: FT-ot adhatunk rá. De az esőtáncot nem az általa előidézett társadalmi kohézió magyarázza, hanem a társadalomnak az a tulajdonsága, hogy ha esőtáncba bocsátkozna, akkor társadalmi kohéziója megerősödne.

Az így megalapozott FM-ra természetesen átszállnak mindazok a megoldatlan problémák, amelyek mintaképét, a deduktív-nomologikus magyarázatot terhelik. Így például, szigorú értelemben véve, a következmény-kijelentést éppugy *nem teszi magyarázó erejűvé* a megfelelő következmény-törvény, mint ahogy az előzmény-kijelentés sem a megfelelő törvényjellegű általánosítástól válik magyarázattá. Az a kauzális magyarázat, hogy "György azért

álmatlan, mert megivott négy kávét" nem azért magyaráz, mert "Mindenki álmatlan lesz, aki megiszik négy kávét", mivel ez nem igaz. Ehhez hasonlóan, az esőtánc eljárását sem magyarázza olyan egyszerű törvény, mint a fenti. De ennek a problémának a megoldása nem tartozik specifikusan a FM védelméhez: következmény-magyarázat és következmény-törvény viszonya ugyanolyan, mint általában magyarázatok és törvények viszonya, és a FM esetében ez ugyanugy oldódik meg, mint bármely más magyarázat esetében. Másrészt az, ami itt problémát okoz, lehetővé teszi a FM-tal szemben felhozott egyik közkeletű érv kivédését. A-hogy György álmatlanságát még akkor is megmagyarázza az, hogy négy kávét ivott, ha sokan jól alszanak négy kávé után, ugy a tehén farka is lehet azért hosszú, mert el tudja vele hessegetni a legyeket, noha a jávorszarvasnak ugyanilyen jó szolgálatot tenne a hosszú farok, és mégsincs neki. Vagyis az organizmusok (vagy társadalmak) adaptív tulajdonságainak FM-a nem cáfolható meg azzal, hogy az organizmusok (és társadalmak) gyakran nem fejlesztenek ki adaptív tulajdonságokat.

Ha sikerül megtalálni azt a következmény-törvényt, amelyből - a kiinduló feltételek fennállása esetén - levezethető valamely individuális eset előfordulása, akkor is kétséges, valóban megmagyaráztuk-e. A következmény-általánosítás, még ha törvényerejű is, *magyardzatra alkalmatlan* lehet, amennyiben pusztá *korrelációt* takar. A törvény csak annyit mond, hogy ha  $E$  rendelkezik egy diszpozíciós tulajdonsággal (ha  $E$  előfordulna, előidézné  $F$ -et), akkor  $E$  előfordul, s e feltétel teljesülhet úgy is, hogy e diszpozíció csak állandó velejárója  $E$  előfordulásának anélkül, hogy igaz lenne, hogy  $E$  azért áll fenn, mert rendelkezik vele.

Cohen nem ad *általános* kritériumokat, amelyek alapján a magyarázó és a nem magyarázó következmény-törvényeket meg lehetne különböztetni, pusztán annyit demonstrál, hogy *vannak* magyarázó erejű következmény-törvények, s így van olyan FM, amely nem ál-magyarázat. A magyarázó és a nem-magyarázó következmény-törvények közti különbséget biológiai példán illusztrálja. Míg a fajok adaptív értékű tulajdonságaira valódi magyarázatot adhatunk *diakronikus* következmény-általánosítások segítségével,

a *szinkronikus* következmény-állításoknak nincs magyarázó értékük. Arra a kérdésre, hogy adott faj miért rendelkezik most bizonyos tulajdonsággal, nem ad választ a tulajdonság jelenlegi adaptív értéke, mivel ez kauzálisan irreleváns a tulajdonság megléte szempontjából (ha valamely környezeti átalakulás következtében e tulajdonság elveszitené adaptív értékét, a faj továbbra is rendelkezne e tulajdonsággal). Megmagyarázható viszont azzal, hogy korábban kívánatos volt: azért rendelkezik tehát *most* ezzel a tulajdonsággal a faj, mert számára valamikor a múltban adaptív értéke *lett volna*. A természettörténetben tehát el tudjuk különíteni a pusztá korreláción alapuló ál-magyarázatokat (szinkronikus FM) a valódi magyarázatoktól (diakronikus FM) - de csak a darwini evolúciós elmélet segítségével. A magyarázó és nem-magyarázó következmény-törvények közti különbségtevést nem lehetett formai kritériumok alapján elvégezni, hanem csak egy szubsztantív *elmélet* segítségével.

7. A különböző magyarázattípusok különböző típusu jelenségek magyarázatára alkalmasak. Attól függően, hogy egyedi eseményeket vagy tömegjelenségeket, egyéni cselekvéseket vagy kollektív cselekvéseket, konkrét folyamatokat vagy hosszú távu tendenciákat stb. kívánunk megmagyarázni, más és más módon kell eljárunk, s a különböző esetekben esetleg más-más magyarázat-típusnak vehetjük hasznát. Hogyan jellemezhető a FM ebből a szempontból? A világ jelenségei közül melyek azok, amelyek funkcionálisan magyarázhatók, s melyek alkalmasak arra, hogy FM-ot adjanak? Milyen logikai kategóriák szerepelhetnek a FM explanandumában és explanansában? Miféle tényleírás lehet egy FM adekvát explananduma illetve explanansa? Cohen e tekintetben (is) nagyon engedékeny a FM-tal szemben: szokatlanul kevés megkötést fogalmaz meg a FM explanandumára és explanansára vonatkozóan.

A FM *explanandumával* szemben semmiféle elvi jellegű megkötést nem ad: logikailag lehetséges, hogy bármely miért-kérdésre FM-ot adjunk. FM adható arra, miért fordult elő egy bizonyos esemény, miért rendelkezik egy bizonyos dolog meghatározott tulajdonságokkal, miért viselkedik valami meghatározott módon stb. Csak a tényeken mulik, hogy a miért-kérdésre adható-e

funkcionális válasz. A FM *explanansa* viszont mindig valamilyen diszpozíció, annak az explanandum-eseménynek vagy explanandum-tulajdonságnak a diszpozíciója, amelynek előfordulását megmagyarázzuk.

Az explanandum specifikáltságára vonatkozóan sem kell me-rev követelményeket felállítanunk. Bár az a vád nem igaz, hogy a FM csak *nem-specifikus explanandumok* magyarázatára alkalmas, előfordulhat, hogy - funkcionális egyenértékűség esetén - a FM nem képes egy meghatározott esemény előfordulását vagy meghatá-rozott tulajdonság fennállását megmagyarázni, mivel más esemé-nyek vagy tulajdonságok is képesek előidézni ugyanazt a hatást. Ha a hopi indiánok között nemcsak az esőtánc, hanem valamilyen más szertartás elvégzése is megerősitené a csoportkohéziót, ak-kor az explanandum nem az esőtánc eljárása, hanem az, hogy egyik vagy másik megfelelő szertartást elvégezték. De ebben me-gint nincs semmi, ami csak a FM-ot jellemezné: egyetlen magya-rázat sem képes számot adni az explanandum-jelenség minden tu-lajdonságáról, és az értelmes magyarázatnak más esetekben sem feltétele, hogy a jelenségeket előre meghatározott mértékig ma-gyarázza meg. Az explanandum specifikálásának feladása magyarázó értékétől sem fosztja meg a FM-ot és triviálissá sem teszi: tu-dományos értékű felfedezés lehet, ha kiderül, hogy bizonyos szertartások előfordulása funkcionálisan magyarázható, még ak-kor is, ha arra már nem adható FM, hogy a kérdéses szertartások közül miért éppen ezt végezték el, s nem egy másikat.

Az *explanansszal* kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy ele-gendő-e valamely diszpozícióra vagy diszpozíciókra hivatkoznunk egy jelenség FM-ában? *Nem-diszpozíciós tulajdonságok* szerepel-nek-e az explanansban? Néha egész bizonyosan. Az előbbi példánál maradva, ha a hopi esőtánc eljárását a maga sajátosságában kívánjuk megmagyarázni, talán megtehetjük egy ilyen törvény se-gítségével: "Ha egy esőtánc megerősitené a társadalmi kohéziót, és az esőtánc a társadalom hagyományai közé tartozik, akkor az esőtáncot eljáráják." Ebben az esetben *részben* FM-ot adunk: a kérdéses diszpozíció megléte szükséges, de nem elégséges felté-tele az explanandum előfordulásának.

Az explanansban szereplő diszpozíció meghatározása és megragadása további három problémát vet fel.

a) Mennyire egyértelműen dönthető el, melyik közrejátszó tényező *diszpozíció*jára vezessük vissza a kiváltott hatást? Az esőtánc kohéziónövelő hatását például éppogy eredeztethetjük az esőtánc diszpozíciójából (az esőtánc olyan, hogy ha eljárnák, növelné a társadalmi kohéziót), mint a társadalomból (a társadalom olyan, hogy ha eljárnák az esőtáncot, akkor kohéziója növekedne).

b) Milyen jellegű *diszpozíciók* tölthetnek be explanansszerepet a FM-ban? Ugyanis nem minden diszpozíció alkalmas arra, hogy az őt hordozó esemény vagy tulajdonság előfordulását kiváltsa: a villámlást nem magyarázza az a diszpozíciója, hogy ha bekövetkezne, akkor mennydörgés követné, mint ahogy a pohár eltörését sem lehet törékenységére hivatkozva funkcionálisan magyarázni.

c) *Hogyan állapítható meg* a diszpozíció megléte a belőle fakadó hatás bekövetkezése előtt vagy attól függetlenül?

8. Egy FM érvényességéről akkor is meg lehetünk győződve, ha nem tudjuk, milyen *mechanizmus* révén tesz szert a funkcionális tény magyarázó szerepre. Tudhatjuk azt, *hogy x* megmagyarázza *y*-t anélkül, hogy tudnánk, *x* *hogyan* magyarázza meg *y*-t. Például, ha bizonyos iparágakban valamilyen időszakon át feltűnően nő a termelőegységek átlagmérete és a méretnövekedés relatív költségcsökkenéssel jár és éppen akkor következik be, amikor ilyen hatásu lenne, minden okunk megvan olyan magyarázó hipotézis elfogadására, hogy azért nő a méret, mert megtakarításhoz vezet. Elfogadhatjuk ezt a magyarázatot, noha nem tudjuk, hogyan ad magyarázatot a méretnövekedéssel járó megtakarítás ténye a méretnövekedésre. Tudhatjuk, hogy költségcsökkentő hatásánál fogva valami a méretnövekedésnek kedvezett, még ha nem is tudjuk, hogy mi volt az - előrelátó menedzserek tudatos döntése avagy a természetes kiválasztódás valamilyen gazdasági megfelelője.

A fajok fennmaradásának környezeti feltételei és a fajok szervezeti jellegzetességei között szintén oly szembeszökő korrelációk vannak, hogy Darwin elmélete nélkül is elegendő alapot

nyujtanak ahhoz a FM-hoz, hogy az élőlények azért rendelkeznek meghatározott tulajdonságaikkal, mert ezek segítségével felelhetnek meg a létfeltételeikből adódó követelményeknek. A természetes kiválasztódás elmélete kifejti, miért megfelelő a FM ezen a területen, hogyan működnek a magyarázatok - vagyis a FM részletesebb kidolgozását adja. De nemcsak FM-okat fogadunk el úgy, hogy tudjuk, további kidolgozást igényelnének. Gyakran előfordul ez kauzális magyarázatok esetében is. Például, szentül (és joggal) meg lehet győződve valaki arról, hogy azért gyuladt fel a lámpa, mert megnyomta a kapcsolót, mégha teljes tudatlanságban van is afelől, miként idézte elő az egyik esemény a másikat.

9. Láttuk, hogy valamely funkció-állítást a megfelelő következmény-törvény tesz magyarázattá. Tehát minden *FM következmény-magyarázat*, és minden FM csak azáltal magyarázat, hogy következmény-magyarázat. *Specifikumdt* a következmény-magyarázaton belül az adja, hogy az explanandum előfordulása *funkcionális* valami más számára (bármit is jelentsen az, hogy "funkcionális"). A funkcionalitás nem tartozik a magyarázó szerkezethez: a FM szerkezete olyan, mint minden más következmény-törvényé. Ha szerkezeti (formális) jegyei alapján nem is, tartalmi (materiális) sajátosságai alapján van különbség FM és az általában vett következmény-magyarázat között. Cohen mégis FM-nak tekinti az általa említett következmény-magyarázatok mindegyikét. Ezt az azonosítást nem próbálja komolyan megindokolni: a tudományok bizonyos tartalmi előfeltevéseinek konvencionális elfogadására hivatkozik. Későbbi írásaiban elismeri, hogy az azonosításhoz nem volt kellő alapja: egyszerűen nem volt szüksége a FM specifikálására, mivel főként Marx legfontosabb magyarázatai érdekelték, amelyek - akár FM-ok, akár nem - bizonyosan következmény-magyarázatok. Álláspontját annyiban módosítja, hogy tézise érvényét a következmény-magyarázatokra szűkíti, teljesen nyitva hagyva azt a kérdést, hogy mennyiben vonatkozik a FM-okra is, minthogy ettől kezdve maga sincs tisztában azzal, mit neveznek általában FM-nak. Mindazonáltal, ha teheti, továbbra is tartja magát következmény-magyarázatok és FM-ok azonosításának bevett gyakorlatához.



## II.

1. Philippe Van Parijs mutat rá, hogy Cohen a *termelőerők magyarázó elsődlegességének* tételét két, tartalmilag eltérő megfogalmazásban használja. A termelési viszonyok jellegét hol a termelőerők aktuálisan *elért szintjével* magyarázza ( $TE + TV$ : a társadalom termelési viszonyainak természetét termelőerőinek fejlettsége határozza meg - sokkal nagyobb mértékben, mint fordítva); hol azzal, hogy *képesek előmozdítani* a termelőerők fejlődését [ $(TV + TE) + TV$ ]. Az *elsődlegességi rejtvény* (Hogyan lehet összebékíteni a termelőerők magyarázó elsődlegességét azzal, hogy a termelési viszonyok szabályozzák őket?) mindkét esetben *eltűnik*. Az első esetben a tételhez fűzött megszorítással Cohen magyarázó erőt tulajdonít mind a termelőerőknek, mind a termelési viszonyoknak, éppen csak a "szokkal nagyobb mértékben" tisztázatlan. A második esetben pedig az elsődlegességi tételnek már a megfogalmazása előfeltételezi a termelőerők termelési viszonyok általi szabályozását, s a termelési viszonyok definiációszerűen FM-ot nyernek. Vagyis nincs rejtvény, amit a FM megoldana, s a FM előterjesztése tautologikus.

Van Parijs Cohen érdemének tartja annak bizonyítását, hogy az elsődlegességi tétel e két megfogalmazása, bármennyire különböző is, nem összeegyeztethetetlen. Az elsődlegességi tétel igazán meggyőző változata a *kettő kombinációja*: a termelőerők aktuálisan elért szintje határozza meg azt, hogy a termelési viszonyok melyik formája kedvez leginkább a termelőerők fejlődésének, és ez a legkedvezőbb forma válik uralkodóvá. Sematikusan:  $TE + (TV + TE) + TV$ .

Cohen megfelelő fejtegetéseit persze kevésbé jóindulatúan is értelmezhetjük: nem megkülönbözteti és összeegyezteti, hanem egybemossa az elsődlegességi tétel kétféle megfogalmazását. A tétel első megfogalmazásának (a termelőerők jellege meghatározza a termelési viszonyok jellegét) a második változattal azonos értelmezést ad (a termelési viszonyok azért olyanok, amilyenek, mert ezzel előmozdítják a termelőerők fejlődését). A második változat arra hivatott, hogy FM-tal kauzális hatást tulajdonítson a termelési viszonyoknak - megőrizve a termelőerők magyarázó elsődlegességét. E második tételben ("Ha /ha TV, akkor TE/,

akkor TV") viszont már nem szerepel a termelőerők magyarázó elsődlegessége: nem a termelőerők jellege határozza meg, milyenek a termelési viszonyok.

2. Az elsődlegességi tétel helyes értelmezésére és rejtvényének megoldására Van Parijs olyan dinamikus modellt javasol, amelyben megkülönböztethető egymástól a gyors és a lassu változás.

A termelőerők fejlettségi szintjei és a termelési viszonyok formái között megfelelési viszony van: az egyes szintek csak meghatározott formákkal lehetnek összhangban. Egyensúlyi állapotban az erők és a viszonyok ténylegesen megfelelnek egymásnak; megbomlásakor nincs megfelelés, *ellentmondás* jön létre a termelőerők szintje és a termelési viszonyok formája között. Az elsődlegességi tétel az egyensúly helyreállítását szolgáló alkalmazkodási mechanizmusok irányát adja meg: ha *ellentmondás* van a termelőerők szintje és a termelési viszonyok formája között, akkor ez utóbbi igazodik az előbbihez, nem pedig fordítva. A kétirányú kauzalitás lehetősége ebben az értelmezésben azáltal van jelen, hogy megfelelés esetén a termelési viszonyok mozdítják elő a termelőerők fejlődését. A két változó egymásra gyakorolt hatása különböző sebességű mozgásokat idéz elő: az egyensúly megbomlásakor a termelési viszonyok sokkal nagyobb gyorsasággal alkalmazkodnak a termelőerők adott szintjéhez, mint amilyen sebességgel azután magasabb szintre juttatják a termelőerőket. *Ellentmondás* esetén tehát a viszonyok változása *gyors dinamikájú* (noha a megfelelési pont körül lelassul), miközben a rájuk nyomást gyakoroló termelőerők szintje majdhogynem változatlan. Amint helyreállt a *megfelelés*, a termelőerők mozdulatlanságának vége, az új viszonyok hatására fejlődésnek indulnak: ez a *lassu dinamika*, amelyhez képest, most a termelési viszonyok tekinthetők állandónak.

A gyors és a lassu dinamika együttes előfordulása esetén megoldódik az elsődlegességi rejtvény: a termelőerők elsődlegessége megfér a termelési viszonyok általi szabályozottságukkal. Noha FM-a épp ezt a speciális esetet előfeltételezi. Mivel csak erre a *speciális esetre* érvényes, nem a FM nyújtja a rejtvény megoldását.

3. Funkció-tulajdonítás és FM megkülönböztetését a vita legtöbb résztvevője elfogadja, érvei közé beépíti és nagyjából abban is egyetért, hogy a szociológiában gyakori hiba a kettő összekeverése.

Johannes Berger és Claus Offe szerint viszont a szociológiai funkcionális elemzés elsődleges célja nem is az, hogy FM-okat adjon, hanem hogy *funkcionális egyenértékűségeket* azonosítson. Nem az a kérdés, hogy "Mi idézi elő X-et?", hanem hogy mely alternatívák nyújthatnának X-szel egyenértékű megoldást A problémára; melyek tölthetnék be ugyanazt a funkciót, mint X. Anthony Giddens teljesen indokoltnak tartja az ilyen funkcionális elemzést, amely a magyarázatra váró jelenségekre kíván *rd-mutatni*. Ilyenkor a "funkció" fogalma *tényellentétességet* fejez ki. Annak az állításnak, hogy "Az állam funkciója az, hogy biztosítsa a tőkefelhalmozás feltételeit" egyik lehetséges átfogalmazása így hangzik: "Ahhoz, hogy a tőkefelhalmozás biztosítva legyen, az államnak meghatározott módon be kell avatkoznia a gazdasági életbe." A "kell" itt tényellentétesen szerepel: azokat a feltételeket azonosítja, amelyeknek teljesülniök kellene ahhoz, hogy meghatározott következmények bekövetkezzenek. Megjelöli a magyarázat tárgyát, de nem ad magyarázatot. Giddens szerint Cohen funkcionalizmusa sem nyújt ennél többet: a következmény-törvény legjobb esetben is csak előzetes tájékoztatás a vizsgálat tárgyáról, amelynek kielégítő elemzése és magyarázata további munkát igényel.

A FM problémájára koncentráló Jon Elster szemében irreleváns a fenti eszme-futtatás. Egyetért Cohen kritikájával, hogy mekkora hiba összekeverni a funkció-tulajdonítást a FM-tal, de úgy látja, hogy Cohen is ebbe a hibába esik. Elster e hibát például a következő Cohen-idézetben véli felfedezni: "Ha egy marxista azt mondja, hogy a polgári tömegkommunikáció *azért* tudósít az iparban kialakuló konfliktusokról a tőkés osztálynak kedvező stílusban, *mert* e tudósítási stílus az említett tendenciával rendelkezik, akkor is igazolhatja magyarázó állítását, ha azt már nem tudja kimutatni, *hogyan* magyarázza meg a tőkés osztálynak kedvező adott tudósítási stílus azt a tényt, hogy így tudósítanak az iparban kialakult konfliktusokról." Elster

ugy látja, hogy e fejtegetésre tökéletesen illik az, amit másutt a szociológusoknak szóló figyelmeztetésként fogalmazott meg Cohen: "A szociológusok gyakran azonosítanak érdekes funkciókat, de további bizonyítékokat és érveket igényel annak a további kérdésnek a megválaszolása, hogy az, amit azonosítanak, megmagyarázza-e, miért éppen ilyen."

Elster kritikája talán még erősebbé tehető: Cohen FM-ai néha még a pusztá funkció-tulajdonításnál is gyengébb magyarázó hipotéziseknek bizonyulnak. Ennek alátámasztására hasonlitsuk össze Cohen saját példáit. Egy vallás funkcionális jellege egy társadalomban, mint írja, nem magyarázza szükségképpen a vallás meglétét. A társadalomnak - stabilitása fenntartása végett - szüksége lehet vallásra és a vallás kielégitheti ezt a szükségletet, és mégis előfordulhat, hogy valamilyen más okból lett a társadalomnak vallása. A *szükséglet* megléte és a szükséglet kielégítése nem elegendő (sőt, nem is szükséges) a szükségletkielégítő (vagyis funkcionális) tényező előfordulásának megmagyarázásához. Egy *diszpozíció* kimutatásával viszont meg lehet magyarázni a diszpozíció hordozójának fennállását. És elég kétes értékű többletet ad ehhez a következmény-törvényekre való hivatkozás. Egyrészt, mert ugyanolyan könnyedén lehetne általánosításokat fabrikálni arra vonatkozóan is, hogy amikor *S*\* szükséglet fennáll és *K* kielégitené ezt a szükségletet, akkor *K* fennáll. Másrészt, néha maga Cohen sem veszi komolyan a FM-ok következmény-törvényekre alapozásának követelményét. Így pl. az üzemi méret növekedésének az I/8. pontban szereplő magyarázatában Cohen elegendőnek látta, hogy a következő tényekre hivatkozzon: a) az átlagméret nő, b) a méretnövekedés költségcsökkentő hatásu, c) a méretnövekedés épp akkor következik be, amikor költségcsökkentő hatása lenne. Mennyivel meggyőzőbben alkot ez magyarázatot, mint az előző példában szereplő négy állítás: a) *T* társadalomnak *V* vallásra volt szüksége stabilitásához, b) *T* társadalomnak *V* vallása lett, c) *V* fenntartotta *T* stabilitását, d) *T* nek épp akkor lett *V* vallása, amikor stabilitásához szükség volt rá. Ha viszont csak a "szükséglet" és a "diszpozíció" fogalmán mulik, akkor intuitive jobban valószínűsithetjük, hogy egy funkció-tulajdonítás magyaráz, s nem egy következmény-állítás: egy

*szükséglet* vagy *igény* határozottabban mutat valaminek a létrejötté irányába, mint egy *képesség* vagy *lehetőség*. (Továbbá, a termelőerők magyarázó elsődlegességét sem veszélyeztetné, ha a termelőerők szükséglete, nem pedig a termelési viszonyok alkalmassága magyarázná a termelési viszonyok jellegét.) Arra a szokásos kifogásra, hogy a szükséglet fogalma gyakran igen homályos, azt lehet válaszolni, hogy a diszpozícióé nem kevésbé.

4. Cohen szerint a FM-ok használata nem kötelez el senkit a *funkcionalizmus elmélete* mellett. Sőt, a FM más konkrét elmélet tételeihez sincs kötve. Még annyit sem előfeltételez, hogy megfogalmazója egyáltalán elfogadjon *valamilyen elméletet*. A FM elméletközössége persze csak egyirányú: bizonyos elméletek - pl. a funkcionalizmus, a marxizmus és a darwinizmus - hívei elkötelezik magukat FM-ok használata mellett, de sem funkcionalistának, sem marxistának, sem darwinistának nem kell lenni ahhoz, hogy bizonyos tapasztalati szabályszerűségek láttán arra a következtetésre jusson valaki, hogy egy dolog azért fordul elő, mert valamilyen hatás kiváltására képes. Mégis, azt láttuk, hogy amikor Cohen meg akarta különböztetni egymástól a magyarázó és a nem-magyarázó következmény-törvényeket, akkor ezt a biológia területén csak egy konkrét elmélet, az evolúciós elmélet segítségével tudta megtenni. Meggyőző Elsternek az az érve, hogy azokat a FM-okat kell (s mint láttuk, Cohen modellje ilyen) általános elmélettel alátámasztani, amelyek nem adnak számot arról, hogy a magyarázó tényező miként idézi elő az explanandumban leírtakat. Mindent összevetve, lehetséges tehát, hogy Cohen javaslata a metodológiai és logikai megfontolásokon túl valamilyen szubsztantív, elméleti álláspontot is implicál. Ami talán valamiféle funkcionalizmus is lehet, vagy annak lehetne nevezni.

5. Cohen szerint a kauzális, funkcionális és intencionális magyarázat nem egymást kizáró alternatívák. A FM-nak mindig része valamilyen kauzális összefüggés, továbbá maga sem más, mint a kauzális magyarázat sajátos fajtája. Az intencionális magyarázat pedig a FM kiváltó mechanizmusának egyik lehetséges feltárása. Elster ellenvéleménye különböző megfogalmazásokat kap. Hol azt a nézetet képviseli, hogy három, egymástól élesen elkü-

lönülő, önálló és érvényes magyarázattípussal van dolgunk; hol azt, hogy a FM kevésbé önálló, mint a másik kettő, mivel mindig építenie kell azok valamelyikére; hol pedig azt a nézetet vallja, hogy a FM pusztán ideiglenes magyarázat-pótlék, melyre csak addig van szükség, amíg nem sikerül valódi - kauzális vagy intencionális - magyarázatot adni a kérdéses jelenségre.

A tudományos magyarázat három fő típusa a *kauzális* (egy eseményre mint egy másik esemény okára hivatkozunk), a *funkcionális* (kedvező hatásával magyarázzuk a hatás okát) és az *intencionális* (az emberi cselekedeteket azzal magyarázzuk, hogy valamilyen cél megvalósítására irányulnak) magyarázat. A tudományok elkülönítését e magyarázattípusok alapján lehet elvégezni. A *fizika* a kauzális magyarázat mintáját nyújtja, s más magyarázatot nem alkalmaz. A *biológiában* találhatók - az adaptáció, szelekció és evolúció vonatkozásában - a FM paradigmaticus esetei, de e tudomány kauzális magyarázatokkal is él: a funkcionális alatti (mutációk létrejötte) és a funkcionális fölötti (organizmusok kölcsönhatása) szinten. Intencionális magyarázatnak nincs helye a biológiában - vagy legalábbis itt nagyon periférikus és kétes értelmű. A *társadalomtudományban* viszont az intencionális magyarázat dominál, mivel e tudomány építőelemei a céltételező egyéni cselekvések. De az emberi viselkedés elemzésében is szerepelhet kauzális magyarázat: az intencionális alatti (pszichikus) és az intencionális fölötti (egyéni cselekvések kauzális kölcsönhatása) szinten. Speciális esetekben, periférikusan a társadalomtudományokban is lehetséges valódi FM, gyakorlatilag azonban szinte kizárólag ál-magyarázatokat nyújtanak vele.

A magyarázat egy fekete doboz felnyitása, a belső mechanizmus csavarjainak és fogaskerekeinek megmutatása. A FM csak akkor magyaráz, ha kimutatható az a *visszacsatolási mechanizmus*, amelynek révén a jótékony következmény saját okára hat. A mechanizmus a *kauzális vagy intencionális* kapcsolatok folytonos lánc. Valamely jelenségnek pusztán jótékony következményeivel, a visszacsatolási mechanizmus mellőzésével történő magyarázata a biológiában hiányos, a társadalomtudományban pedig érvénytelen magyarázatot jelent. A biológiában is csak azért nem érvénytelen az ilyen FM, mert van egy olyan, kellően általános kauzális

elméletünk, amelynek alapján az egyes esetekben még akkor is számolhatunk a visszacsatolás tényével, ha konkrét kimutatása nem sikerül. Vagyis csak két *sui generis* magyarázat van: a kauzális és az intencionális. A FM mindig valamelyikük függvénye.

Tudományos magyarázatot mindig alacsonyabb szinten adunk, mint amelyen az explanandum áll. Ha felnyitjuk a fekete dobozt, benne csak kauzális és/vagy intencionális láncszemeket találunk. Elvileg mindenre van kauzális vagy intencionális magyarázat. A FM csak *ideiglenes hipotézis*, amelyre a valódi magyarázat megtalálása után még akkor sincs szükség, ha nem bizonyul hamisnak. A társadalomtudományban ez azt jelenti, hogy elvileg minden társadalmi jelenség megmagyarázható az egyének tulajdonságaira, céljaira, vélekedéseire és cselekedeteire hivatkozva. Vagyis a *metodológiai individualizmus* elvét.

6. Elster részben pragmatikus, részben elvi indokokkal utasítja el a FM következmény-törvényre alapozását.

A következmény-törvényekről nehéz eldönteni, törvényszerű vagy *véletlenszerű* általánosítások. A biológiában a *releváns jöhatás* meghatározott (a reprodukció adaptáció) a társadalomtudományokban viszont ambivalens: esetenként *mindig más* jöhatásra lehet hivatkozni, s így bármely fontos társadalmi jelenségnek található olyan következménye, amely ál-törvényszerű összefüggésben áll vele. Ha pedig valamely jelenségnek csak kevés történelmi előfordulása ismert (mint mondjuk az egyik termelési módból a másikba történő átmenetnek), akkor nem igényel sok leleményt egy olyan látszólagos következmény-törvény megalkotása, amelyet *minden eset* megerősít.

De még ha tartalmaznak is törvényjellegű általánosításokat a következmény-törvények, akkor is lehetnek magyarázatra alkalmatlanok. A *nem-magyarázó korrelációk* - Cohen által is érintett - előfordulása mindig lehetséges, s pusztán a törvény ismeretében nem ismerhetjük fel őket. Csak akkor lehetünk biztosak abban, hogy a törvény előtagjában szereplő *A* és utótagjában szereplő *B* között magyarázó összefüggés van, nem pedig egy *harmadik C* idézi elő mindkettőt, ha ismerjük azt a mechanizmust, amellyel *A* előidézi *B*-t. De még a mechanizmussal alátámasztott következmény-törvénnyel is megesik, hogy ál-magyarázatot ad, a-

mennyiben az explanandumban szereplő jelenséget egy más ok *közbejöttte* idézte elő, megelőzve a kérdéses mechanizmus érvényesülését. A FM Cohen-féle modelljében éppugy nem nyernek megoldást ezek a problémák, mint ahogy mintaképében, a kauzális magyarázat deduktív-nomologikus modelljében sem.

7. Elster azt az elterjedt nézetet vallja, hogy a FM *explananduma* nem lehet *egyszeri esemény*, hanem csak *tartós vonds*. Cohen azért tehetett egyszeri előfordulásokat is a FM explanandumává, mert az explanansba a hatást kiváltó diszpozíciót vette fel. Elster szerint viszont a FM a *tényleges következményekkel* történő magyarázat (szemben az intencionálissal, amely a *szándékolt következményekkel* magyaráz), s ezért szükséges - az időbeli visszahatás feltételezését kikerülendő - az adekvát explanandumok ilyen korlátozása. Például a bűnözés meglétét csak azért magyarázhatjuk a tökéletes versenyre gyakorolt kedvező hatásával, mert a bűnözésnek  $t$  időpontban kedvező következményei voltak, amelyek egy későbbi  $t'$ -ben fenntartották. Ilyen megerősítő visszahatása csak *rövidtávu következményeknek* lehet. A nagyokára bekövetkező hatások nem alkalmasak arra, hogy segítségükkel FM-ot adjunk okok előfordulására. Ezt az elvet sérti meg a "*hosszu távu funkcionalizmus*", ami Elster szerint az egyik legsúlyosabb és leggyakoribb hiba. Hosszu távu pozitív hatások funkcionálisan nem magyarázhatják kiváltó okaikat, ha azok rövid távon negatív hatást gyakorolnak - ilyen "egy lépés hátra, két lépés előre" stratégia alkalmazására csak célkitűző személyek képesek, vagyis intencionális magyarázatot igényel.

Gyakori megszorítás az is, hogy a FM *explananduma* nem egyszerűen valami tartósan fennállóra, hanem kifejezetten *rendszer-tulajdonságra* utal. A funkcionalizmus tipikus explanandumai egy társadalmi rendszer szokásai, intézményei, magatartásmintái és hiedelmei. A funkcionalizmustól elhatárolódva James Noble képviseli a vitában ezt az álláspontot, Marx magyarázatait elemezve. FM eszerint csak valamilyen rendszerre vonatkozóan adható: a FM tipikus explananduma strukturális tendencia, a *tényleges történelem állandó fluktuációi mögött meghúzódó trend*, mely a rendszer szükségszerű terméke. Történeti eseményekről azért nem nyújtható FM, mert rendszer-fogalom csak magas absztrakció



szinten adható, s ami e szint alatt helyezkedik el, annak magyarázatára nem alkalmas. Más tekintetben viszont megőrizhető az explanandum specificitása: ha *egyedi* eseményeket nem is lehet funkcionálisan magyarázni, *meghatározott* strukturális tendenciák és gyakorlatok érvényesülését igen, a funkcionális egyenértékűség lehetőségének elismerése mellett is. Ehhez viszont a FM-ot ki kell egészíteni olyan genetikus elmélettel, amely megadja, hogyan hozza létre a rendszer azt a tényezőt, amely kielégíti valamely szükségletét. Ez nem jelenti azt, hogy a FM-ok nem igazi magyarázatok: az adekvát FM genetikus kiegészítést igényel, a genetikus elmélet viszont a funkcionális függvénye.

8. Cohen és Elster között a legélesebb ellentét a mögöttes mechanizmusok szükségességének kérdésében van. Elster eddig említett kritikái majdnem mindig ebből fakadnak. Itt és a következő pontban ezért nézzük inkább Van Parijs álláspontját, aki sok tekintetben Cohen, más tekintetben pedig Elster felfogásához közelít.

Minden magyarázatot két formális feltétel szabályoz. Az egyik a *kausalitás* feltétele: minden miért-kérdésre adott válasz valamilyen kauzális kapcsolat fennállását mondja ki, bizonyos tények/nek részt tulajdonít a megmagyarázandó tény létrehozásában. E feltétel megvalósulásának módozatait tanulmányozza a *magyarázat logikája*. Kauzális kapcsolatról csak valamilyen szabályszerűség fennállása esetén lehet szó (vagyis a magyarázat mindig tényellentétes kijelentések melletti elkötelezettséget jelent), mégha a szabályszerűség ehhez nem is elegendő. A másik feltétel a szabályszerűség mögött meghúzódó *mechanizmus* feltárása: csak akkor adunk igazi magyarázatot, ha nemcsak azt tudjuk megmondani, hogy *mi* váltja ki a kérdéses hatást, hanem azt is, *hogyan*. Enélkül csak fekete-doboz magyarázatot adhatunk. E második feltétel teljesülésének módját vizsgálja a magyarázat *morfológiája*.

A magyarázat igényével megfogalmazott funkcióállítások *funkció-magyarázatok*. (Ugyanezeket nevezte Cohen FM-nak.) *Logikája* felől nézve minden funkció-magyarázat következmény-magyarázat, s mint ilyen, egy tényező meglétét kauzálisan azon helyzet valamely *diszpozíciójának* tulajdonítja, amelyben megjele-

nik. *Morfológiája* annak a mechanizmusnak a természetét tárja fel, amely a funkció-magyarázatot alátámasztja. A konkrét esetekben javasolt mechanizmusok *induktív* vizsgálatát *deduktív* elemzésnek kell megelőznie: *a priori* specifikálni kell azokat a formális vonásokat, amelyekkel bármely mechanizmusnak rendelkeznie kell ahhoz, hogy funkció-magyarázatot igazoljon. Van Parijs szerint a keresett mechanizmustípus általános jellemzéséhez a *funkció* fogalmának jelentését kell megvizsgálni.

Van Parijsnél tehát megtalálható Cohen következmény-magyarázata éppugy, mint Elster mögöttes mechanizmusa, de egészen más implikációkkal. Az eltérő folyományok közül az alábbiakban csak arról az egyről lesz szó, hogy szerinte éppen a *funkcióra* történő hivatkozás teszi magyarázattá a következményállítást.

9. A funkció-magyarázatok alátámasztására alkalmas mechanizmus-típus specifikálása csak olyan elemzés eredménye lehet, amely a magyarázatban használt "funkció" terminusból indul ki, Van Parijs mintegy Cohen tételének a megfordítását állítja elemzéseinek középpontjába: a *tipikus funkció-állítások* nem mások, mint *magyarázó következmény-állítások*.

A hagyományos felfogásban a "funkció" fogalma azt a többletet hordozza a pusztán "következményhez" képest, hogy a funkcionális tényező hozzájárul valamilyen entitás *jólétéhez* (fennmaradásához vagy megfelelő működéséhez). Az ilyen funkció-magyarázatok *kibernetikus mechanizmusok* működését, negatív visszacsatolást előfeltételeznek. Példája az emberi test hőszabályozása, ahol az izzadást vagy a didergést az magyarázza, hogy elősegíti a kívánatos testhőmérséklet fenntartását. Kibernetikus mechanizmussal azonban csak nagyon kevés funkcióállítás tehető magyarázattá. Egyrészt, ilyen mechanizmusok csak olyan entitások esetében működnek, amelyek bizonyos *célállapot* fenntartására törekszenek, márpedig nem minden entitás ilyen, s amelyik igen, az sem minden tekintetben. Másrészt e mechanizmus csak homeosztatisztikus *reakciót* kiigazító *eseményt* magyarázhat, de nem időzeti elő valamely szerv, tartós folyamat vagy magatartásminta fennállását - márpedig tipikus esetekben épp ezek a funkciótulajdonítás tárgyai. Harmadrészt, e mechanizmus még akkor sem alkalmas *funkció-magyarázatok azonosítására*, amikor fellelhető,

ugyanis más következmény-magyarázatok is alátámaszt (igy pl. az inga azért tér vissza kiinduló helyzetébe, mert ezzel helyreáll egyensúlyi állapota, noha az egyensúlyi állapot helyreállítása nem funkciója). Negyedrészt, amikor a homeosztatikus reakciók funkció-állításokra jellemzőek, akkor mindig olyan tartós jellegzetességek *megnyilvánulásai*, amelyek maguk is funkció-magyarázatok tárgyai lehetnek.

A funkció-magyarázatok tehát *tartós vonások* meglétét magyarázzák inkább, mint eseményeket. Ez teszi lehetővé azt, amire a magyarázat logikája szintjén nem volt szükség, nevezetesen, hogy a következmény előidézésére alkalmas diszpozíció helyett magára a tényleges következményre hivatkozassunk a magyarázatban: az eseményektől eltérően, a tartós vonások következményei részét képezhetik annak a mechanizmusnak, amely a tartós vonást fenntartja. Másrészt lehetővé válik, hogy állapotokat magyarázzunk, amikor az explanandum rendszer-állapot, a mögöttes mechanizmus pedig egyensúlyteremtő. Mindazonáltal még ez sem elég: a funkció-állítások kemény magja valamilyen *kedvező következményt* tulajdonít a tartós vonásnak (épp ennek híján nem funkció-magyarázat az a következmény-magyarázat, hogy János azért kövér, mert kövérsége lustává teszi). Végül még egy további feltételnek is teljesülnie kell: a tartós vonás azért van jelen, mert jó következményei vannak. Ezzel eljutottunk a morfológiai kérdés - és általában a "funkcionalizmus"-vita mögött meghúzódó alapkérdés - adekvát megfogalmazásához: Milyen mechanizmusra való hivatkozással igazolható egy funkció-magyarázat, vagyis az olyan magyarázat, amely egy tartós vonás meglétét bizonyos következményeivel és azok (valamilyen ismérv szerinti) jóságával magyarázza? Van Parijs válasza: a funkció-magyarázatok csak *optimalizáló mechanizmusokkal*, sőt - mindentudó cselekvők lehetőségét kizárva -, csak a *lokális optimalizálás* mechanizmusaival igazolhatók.

Az *optimum-magyarázat* a tartós vonás fennállását azzal magyarázza, hogy a különböző alternatívák közül ennek a következményei tesznek eleget valamilyen értékkritériumnak: például a jegesmedve bundája azért fehér, mert maximálja a jegesmedve szaporodási esélyeit. A *funkció-magyarázat* valamely tartós vonás meglétét azokkal a következményeivel magyarázza, amelyek i-

lyen kritériumok szerint jók: a jegesmedve bundája azért fehér, mert álcázza. A *funkcionális magyarázat* optimum-magyarázat vagy funkció-magyarázat. A FM-ok viszonyító megfelelői az *adaptációs magyarázatok*: ezek a tartós vonások változásait vagy különbségeit a kontextus azon váltoásaival vagy különbségeivel magyarázzák, amelyektől függ, hogy optimálisak-e vagy rendelkeznek-e bizonyos funkciókkal. Mind a funkcionális, mind az adaptációs magyarázatokat az különíti el a tartós vonások más következmény-magyarázataitól, hogy lényegüknél fogva viszonyítást tartalmaznak: egyrészt abban az értelemben, hogy *különbözeti* következményekre hivatkozva magyarázzák egy vonás jelenlétét (következményei jobbak, mint más alternatív lehetőségeké), másrészt abban, hogy *csak* a megmagyarázott vonás rendelkezik a kérdéses hatással.

A tárgyalt optimalizáló mechanizmusok - amennyiben az előrelátás lehetőségét kizárjuk - csak véletlenszerű eltérések közül válogathatnak, amelyek valószínűleg egymáshoz közelálló alternatívák. Más szóval, a következmények révén megvalósuló egyensúly *lokális optimum*, nemcsak abban az értelemben, hogy az - adott kritérium szerint - optimum függ attól a kontextustól, amelyben a vonás megjelenik (mivel a kontextus határozza meg, hogy a vonás megléte milyen következményekkel jár), hanem abban az értelemben is, hogy a mechanizmus által kiválasztott "legjobb" alternatíva csak azon alternatívák közül a "legjobb", amelyek a kiindulópontból elég közel vannak ahhoz, hogy véletlenszerűen is hozzáférhetőek legyenek. A lokális optimalizáció mechanizmusai *evolúciós mechanizmusok*: a tényleges alternatívák közti választás szűrő-mechanizmusok vagy próba-szerencse mechanizmusok révén történik.

### III.

A FM-ról alkotott elképzelések megértését segíti, ha összehasonlítjuk azokat a különböző következtetésformákat, amelyek alapján az egyes szerzők a FM-ot megalapozhatónak tekintik. A következőkben négy ilyen következtetésformát állítok egymás mellé.

Cohen a saját javaslatát Carl Hempellel szembeni alternatívaként fogalmazta meg. Hempel is kísérletet tett a FM-oknak a deduktív-nomologikus magyarázat mintájára történő felírásával. A funkció-állításokat olyan jóhatás-állításoknak tekinti, amelyekben a funkcionális elem biztosítja azon feltételek kielégítését, amelyek valamely rendszer működéséhez szükségesek. Ennek az elemnek a jelenlétét vezeti le a következő sémájú dedukcióval:

- (a)  $t$  időpontban  $S$  rendszer megfelelően működik  $C$  fajtájú környezetben,
- (b)  $S$  csak akkor működik megfelelően egy  $C$  fajtájú környezetben, ha egy bizonyos  $n$  szükséges feltétel teljesül,
- (c) ha az  $i$  vonás megvolna  $S$ -ben, hatására teljesülne  $n$  feltétel.
- (d) (Ennélfogva)  $t$  időpontban  $i$  vonás megvan  $S$ -ben.

Cohen szerint Hempel levezetése - még ha sikerülne is - nem lenne inkább magyarázat, mint egy zászlórud magasságának a levezetése árnyéka hosszából, a nap állásából és az optika törvényeiből. Saját - szintén deduktív-nomologikus szerkezetű - következmény-magyarázatának a sémája a következő:

T: HA igaz is, hogy ha  $E$  típusu esemény bekövetkezne  $t_1$ -ben, akkor  $F$  típusu eseményt idézne elő  $t_2$ -ben, AKKOR  $E$  típusu esemény bekövetkezik  $t_3$ -ban.

E: Ha  $E$  típusu esemény bekövetkezne  $t'$ -ben, akkor  $F$  típusu eseményt idézne elő  $t''$ -ben.

---

M:  $E$  típusu esemény bekövetkezik  $t'''$ -ban.

Elster szerint valamely  $X$  intézményt vagy viselkedésmintát akkor és csak akkor magyaráz  $Z$  csoport számára betöltött  $Y$  funkciója, ha:

- (1)  $Y$   $X$ -nek a hatása;
- (2)  $Y$  jóhatású  $Z$ -re nézve;
- (3)  $Y$ -t nem szándékolják át  $X$ -et létrehozó cselekvők;
- (4) a  $Z$ -ben cselekvők nem ismerik fel  $Y$ -t, vagy legalábbis  $X$

- és  $Y$  kauzális viszonyát nem;
- (5)  $Y$   $X$ -et egy  $Z$ -n keresztül érvényesülő oksági visszacsatolási hurok segítségével tartja fenn.

Noble szerint a  $FM$  a következő összetevőkből áll (az általa elemzett marxi példában  $E$  jelöli a többletnépességet,  $E_f$  az ipari tartalékhadseréget,  $F$  pedig a tőkefelhalmozást).

$E$ -nek  $F$ -et kiváltó diszpozíciója csak akkor magyarázza  $E$ -t, ha

1. Van egy olyan  $S$  társadalmi rendszer, amelynek
2.  $E$  egy strukturális tendenciája, és
3. Van a törvények egy olyan -  $S$ -t jellemző halmaza, amelynek  $E$  szükségszerű eredménye, és
4.  $S$  (egyik) célja  $F$ , azaz  $L$  révén létezik egy  $F$ -et eredményező szelekciós folyamat, és
5.  $E$  egyenlő  $E_f$ -gyel és  $E_f$  elősegíti  $F$  megvalósítását.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

*Jegyzetek a tanulmány egyes szakaszaihoz*

I.

1. Cohen [1978]: 278, 280.
2. Uo.: 249, 278-83.
3. Uo.: 252-259, 281-283. Merton [1980]: 229-230.
4. Cohen [1978]: 283-284.
5. Uo.: 250, 258-9, 272.
6. Uo.: 258-263, 267, 269-272.
7. Uo.: 249-50, 255-256, 260-61, 263, 265, 272-277.
8. Uo.: 266, 271, 280, 285-89.
9. Uo.: 250, 256, 263-264. Cohen [1982a]: 27-28, 35-37. Cohen [1982b]: 495.

II.

- 1-2. Van Parijs [1984]. - Cohen válasza e kritika egy korábbi megfogalmazására: Cohen [1983]. Elster ugyanerről a kérdéstről és a két állásponttól: Elster [1983a]: 182-184,

209-217; Elster [1985]: 267-272.

3. Berger-Offe: 522. Giddens: 530-531. Elster [1983b]: 113. Cohen [1978]: 274, 281-82. Elster [1980]: 127. - Cohen válasza Elster kritikájára: Cohen [1980]: 132.
4. Elster [1983a]: 18-25, 70. Elster [1985]: 5. Wood [1986]. Elster [1986].
5. Elster [1983a]: 26, 47-48, 66-68.
6. Elster [1983a]: 19, 30, 60-61, Noble: 112-117.
7. Van Parijs [1981]: 3-18, 26-30.  
Elster Cohen-kritikái e kérdéskörben: Elster [1980],  
Elster [1983a]: 64-68, Elster [1985]: 30-31. Cohen vála-  
szai: Cohen [1980], Cohen [1982a], Cohen [1982b].
8. Van Parijs [1981]: 30-53.

### III.

Hempel: 310.

Cohen [1978]: 272-273.

Elster [1979]: 28, Elster [1983a]: 57.

Noble: 112.

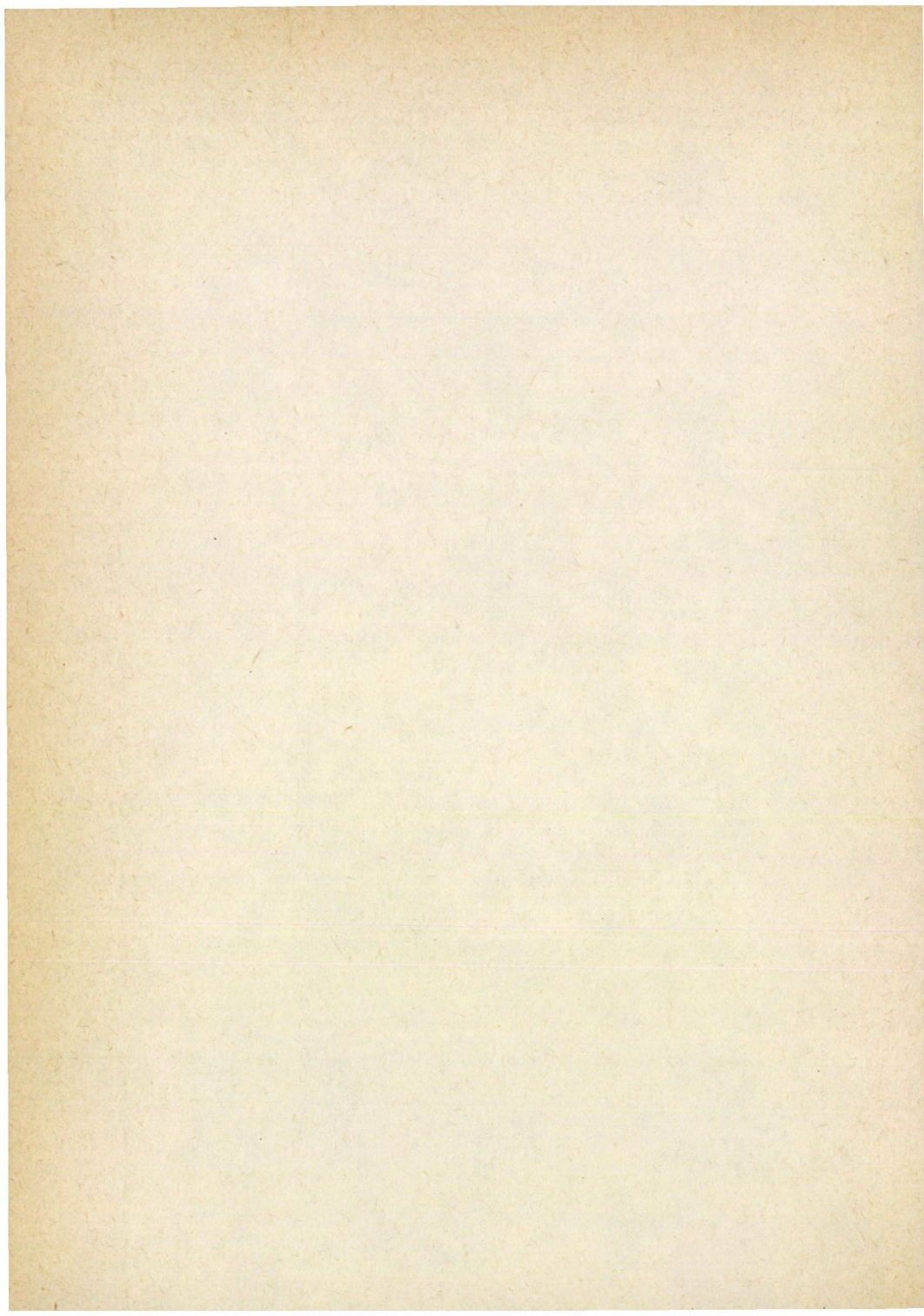
### Irodalomjegyzék

- Berger J. - C. Offe [1982]: "Functionalism vs. Rational Choice?", *Theory and Society* 11/4., 111-120.
- Bhaskar, R. [1981]: "The Consequence of Socio-Evolutionary Concepts for Naturalism in Sociology: Commentaries on Harré and Toulmin." In: U.J. Jensen - R. Harré szerk.: *The Philosophy of Evolution*, The Harvester Press, Brighton.
- Cohen, G.A. [1978]: *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton.
- Cohen, G.A. [1980]: "Functional Explanation: Reply to Elster", *Political Studies* 28. 129-135.
- Cohen, G.A. [1982b]: "Reply to Elster on 'Marxism, Functionalism, and Game Theory'", *Theory and Society* 11/4., 483-495.
- Cohen, G.A. [1983]: "Reply to Four Critics", *Analyse und Kritik* 5. 195-222.
- Elster, J. [1979]: *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge,
- Elster, J. [1980]: "Cohen on Marx's Theory of History", *Political Studies*, 28., 121-8.
- Elster, J. [1982]: "Marxism, Functionalism, and Game Theory", *Theory and Society* 11/4, 453-582.
- Elster, J. [1983a]: *Explaining Technical Change*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Elster, J. [1983b]: "Reply to Comments", *Theory and Society* 12/1.: 111-120.
- Elster, J. [1985]: *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster, J. [1986]: "Reply to Comments", *Inquiry* 29/1., 65-77.
- Giddens, J. [1982]: "Commentary on the Debate", *Theory and Society* 11., 527-539.
- Hempel, C. [1965]: "Logic of Functional Analysis". In: *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, New York.
- Meikle, S. [1986]: "Making Nonsense of Marx", *Inquiry* 29/1., 29-43.
- Merton, R. [1980]: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Gondolat, Budapest.
- Miller, R.W. [1984]: "Producing Change: Work, Technology, and Power in Marx's Theory of History". In: T. Ball - J. Farr szerk.: *After Marx*, CUP.
- Noble, J. [1984]: "Marxian Functionalism". In: T. Ball - J. Farr szerk.: *After Marx*, CUP.
- North, D.C. [1986]: "Is it Worth Making Sense of Marx?", *Inquiry* 29/1., 57-64.
- Pompa, L. [1980]: "Defending Marx's Theory of History", *Inquiry*, 23.
- Roemer, J. [1982]: "Methodological Individualism and Deductive Marxism", *Theory and Society* 11/4., 513-520.
- Shaw, W. [1986]: "Historical Materialism and the Development Thesis", *Philosophy of the Social Sciences*, 16/2., 197-210.
- Van Parijs, P. [1981]: *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Rowman and Littlefield, Totowa.
- Van Parijs, P. [1982]: "Functionalist Marxist Rehabilitated", *Theory and Society* 11/4., 497-511.
- Van Parijs, P. [1984]: "Marxism's Central Puzzle". In: T. Ball - J. Farr szerk.: *After Marx*, CUP.
- Wood, A. [1981]: *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Wood, A. [1986]: "Historical Materialism and Functional Explanation", *Inquiry* 29/1., 11-27.
- Wright, E.O. [1983]: "Giddens's Critique of Marxism", *New Left Review*, No. 138., 11-35.



III . "A MŰALKOTÁSOK MINT UTJELZŐK"



## A TÖRVÉNY ELŐTT

Baktay Miklós

Mi történik, amikor elmesélünk egy regényt vagy egy novellát? Az, hogy kifelejtsünk szereplőket, helyszíneket, epizódokat stb. akkor is része lesz a válasznak, ha a kérdést szigorubban tesszük fel, azaz minek kell történnie, amikor elmesélünk egy regényt, novellát, olvasásnak szánt műalkotást?

Ez a fajta mesélés nem intézményesült, nincsenek hivatásos művelői, esetleg irodalomórai feleleteink jutnak csak eszünkbe. Ott a tanár így győződik meg róla, olvastuk-e a művet, ugyanakkor közmegegyezés szerint mindez a nyökkögés meg sem közelíti azt az élményt, melyben a műalkotás olvasásakor volt részünk. Ezek szerint a műalkotás misztikuma megérintette a lelket, de szavakban nem tudom kifejezni. Az irodalomtanár, miután meggyőződött róla, hogy olvastam a művet, igyekszik megszüntetni ezt a misztikumot, racionalizálja a mű világát, törvényeket, referenciákat mutat fel, igyekszik jobban megértetni az olvasottakat, megmutatva azokat a játékszabályokat, melyek szerint a regény szereplői cselekednek. Amikor a regényt elmeséljük, akkor viszont mi magunk cselekedtetjük a szereplőt, mivel világát nem tudjuk tökéletesen leírni, összes motivumát megadni, tulajdonképpen cselekedeteihez teremtyük meg azt a szűk motivációs hátteret, ami őket indokolja. A szereplő cselekedetei tehát nemcsak a történetet adják, hanem konstituálják a világot is, mely őket értelmessé teszi. Még ha valamelyik szereplő nem is cselekszik értelmesen, meg tudjuk magyarázni, miért hiszi, hogy értelmesen cselekedett. Amikor elmesélünk egy regényt, feltételezünk a hallgató részéről is egy bizonyos kompetenciát, amivel ő maga megalkotja a cselekmény világát, számítunk arra, hogy visszakérdez, ha nem ért valamit. Ez különösen a gyerekekkel

van így, akik szűkebb területen kompetensek. A különös az, hogy az igazán nagy műalkotások cselekményében többnyire egy gyermek is kompetens. Abszurdumnak tűnik Gregor Samsa történetét mesélni elalvás előtt gyermekünknek, de nem azért, mert nem értené meg, hogy Gregor Samsa egy reggelre szörnyű féreggé változott. A képtelenség az, hogy a gyermek éppen ezt érti a történetből, más nem, holott cselekménye számára teljesen átlátható.

\*

A fenti bevezetővel azt a tézisemet készítettem elő, miszerint Kafka regényei úgy is értelmezhetőek, mint elmesélt regények, elbeszélései pedig mint elmesélt novellák.

Vizsgáljuk meg az állítást *A perre* alkalmazva: Joseph K. világa a regény világa, nem az elmesélőé, sőt, Joseph K. világába sem történelmi, sem földrajzi, sem pszichológiai értelemben nem lehet eljutni Kafka világából. Kafka azonban kompetens Joseph K. világában, úgy, mint mi egy regény világában. Az elmesélésnél ugyanakkor a mi kompetenciánkra épít, noha végül mindig kiderül, csak hisszük, hogy kompetensek vagyunk, hogy tanácsokat tudunk adni Joseph K.-nak. Ily módon sajátos dimenziók keletkeznek, melyekben Kafka lebegteti például a törvényt, amit hol a mi kompetenciatartományunkban igyekszünk megragadni, hol a regény jelrendszerében próbáljuk értelmezni.

Velünk együtt tévelyeg Joseph K. is. Ő is a törvényt keresi. Ugy tűnik, mintha a törvény alatt állna, ez azonban csak a helyhatározó konkrét jelentésében van így: a törvény valahol fent, padlászugokban van. A törvény elé sem kerül, csak emberekkel kerül kapcsolatba. Ha ismerné a törvényt, pere tragédia, még inkább komédia lenne. Cselekedetei azonban mégis célszerűek, mintha tudná, mi lehet a törvény. Az embereket eszközként használja. Az olvasó, sőt, a tudós interpretátor is együtt tévelyeg Joseph K.-val. A pszichoanalízis finom eszközeivel többdimenziós szimbólumrendszert fedez fel, sőt, ettől még fölényes és gögös is lesz, mintha a halálvágy vagy a szexualitás Ariadne-fonalak lennének, melyek segítenek eligazodni a zezugos épületekben. A

fonalat, a szálakat Kafka szokatlan módon hatástalanítja: úgy ejt minket foglyul labirintusában, hogy nem elvágja a szálakat, hanem végteleníti őket: Joseph K. fantasztikus elképzelései igazolódhatnak, játékos gondolatai jónak, furcsa következtetései helytállóknak bizonyulnak, a találomra kiválasztott lépcső pl. a megfelelő helyre vezet. Senkinek sem kell elmagyaráznia helyzetét, úgy tűnik, mindenki jobban érti őt, mint saját maga. Mindenütt nyitott kapukat dőnget. A környezetét alkotó emberek nemcsak egységesekek, hanem Joseph K. szemléletében kaleidoszkópszerűen újrendeződnek. Rendelkezésére áll a racionalitás teljes eszköztára, lépései a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt szabadok. Mégis, mintha mindenki más ismerne és játszana egy játékot, csak ő nem jönne rá a szabályokra. Utólag minden esemény, minden lépés természetesnek tűnik, de Joseph K. képtelen bekapcsolódni, miként K.-nak a földmérőnek sem sikerül, noha a regény úgy indul, mintha valamiféle küzdelemre készülne, mérlegelné saját erejét, valamint azt, hogy a kastélybéliék jól becsülik-e fel. Joseph K. tehát nem tud bekapcsolódni a játékba. Ez valami infantilitást kölcsönöz neki, amit külön megerősít minden imponáló póza, társadalmi legitimációja, utalás tisztességére stb. Mégis mindenki felette áll: a törvény körül nők, gyerekek, aggastyánok lebzselnek, sőt, Leni még valahogy állatias is uszóhártya szerű képződménye miatt. Mit tudhatnak hát ők, mi lehet mindannyiuk közös fölénye, ami Joseph K. fölé emeli őket? Talán a szexualitás, melynek szimbólumai nemcsak végigvonulnak a regényen, de még a törvénykönyvekben is ott vannak? Bűrtnek kisasszony kapcsolatából kiderül, ez sem forró nyom, miként az anya-gyermek viszony sem, hiszen megtudjuk, Joseph K. születésnapján elfelejtette meglátogatni édesanyját, de ez a későbbiek során nem kap komoly súlyt, inkább arra szolgál, hogy szálakat adjon az olvasó kezébe, aki igyekszik megragadni őket, míg rá nem jön, hogy a semmibe vezetnek. Az olvasó olyan színházban érzi magát, ahol a szereplők azt teszik, amit a nézők, bekiabálva javasolnak. Próbáld meg ezt, szüggeráljuk Joseph K.-nak, aki meg is próbálja. Az olvasó, mint fölényes kibic, köny-

nyed mozdulattal ragadja meg a számára vörös fonálnak tűnő cselekményszálat, de hamarosan kiderül, Joseph K. is ezt követi. Ugy tűnik, mindent végigpróbál, akárcsak a vidéki ember a törvény kapujában. Mi hát az a törvény, amihez mégsem lehet mindenkinek hozzáférni? Talán Dr. Bucephalus tudja, hiszen ő forgatja a törvénykönyveket távol a világ zajától. Valóban, Dr. Bucephalus közelebb segít minket a rejtélyhez: nagyon sok meghatározottsága van, a lóversenyre járó együgyű törvénytudó értő pillantásától, egészen a történelmi helyzetet és párhuzamokat mérlegelő iroda véleményéig. A döntő tulajdonság azonban rejtve van, nem látható korunk egyetlen embere számára sem. Pedig ehhez képest mellékes körülmény, elhanyagolható apróság, hogy egy ló patkói csendülnek fel a törvény méltóságával a márványon. Az, ami Nagy Sándor harci ménjét minden lovak és minden alattvalók fölé emelte, az a világhódító szeretete volt. Nagy Sándor szerette lovát. Itt megint elindulhatnánk a szimbólumok boncolgatása által kínált uton: a ló mint a halálba indulás; India mint az elérhetetlen Paradicsom - de hová vezet ez az ut, miért követnénk? Dr. Bucephalus teljes valójában van jelen közöttünk, nem szimbolikusan. Nem hiányzik róla a lovak egyetlen ismertetőjegye sem, az értő szemű törvénytudó ezt azonnal észrevenné. A világtörténelem távlatában a lópata sem szokatlan a márványon, márpedig az új ügyvéd a világtörténelem távlatában jelenik meg. Az hiányzik, ami a harci mén azzá tette: Nagy Sándor szeretete.

Véljük tehát úgy, hogy a szeretet szelleme lebeg mindenütt - "láthatatlan láthatóként"-, ez szólít meg bennünket, miként F. Schelling szentimentalizmusa? Csakhogy hogyan szólíthatna meg, ha csak a mi kompetenciánk teszi láthatóvá, ez a kompetencia pedig nem elég, sőt, gyakran látványosan csődöt mond a mese megértésében. Az elbeszélés utolsó két mondata máris halomra dönti az építményt: kiderül, hogy a ló számára csak zavaró az utas, Dr. Bucephalus számára a szabadság a törvénykönyvekbe süllyedést jelenti, az öreg könyvek lapjait olvassa és forgatja. Az utolsó mondat állítmányi igepárja: "liest und wendet" azonban

ellenállhatatlanul előhívja a német nyelvi kompetenciát, melyben ez a formula már foglalt a "drehen und wenden" kifejezés számára (csűr-csavar). Hogyan tudhatjuk meg akkor mi, hogy mi áll a régi törvénykönyvekben, milyen törvények érvényesek Dr. Bucephalus világában? A tanácstalanság ugyanaz, mint a vidékről jött emberé a törvény csak számára fenntartott kapujában: tudjuk, hogy egyedül saját kompetenciánk és értelemadásunk érteti meg velünk a törvények világát, ugyanakkor ezen eszközeink csődöt mondanak abban a világban.

Az elmesélt regény ily módon lehetetlenné teszi a végső-igazság-központhu interpretációt, a törvény színe elé jutást. Az egyes értelemadások a mesélő illetve az olvasó saját cselekedetei, hiszen űk cselekedtetik mindig az adott értelemben a regény szereplőjét. Ezt a folyamatot is végigkövethetjük a törvények példáján, hiszen maga Joseph K. is felüti a régi törvénykönyvet:

"...unanständiges Bild. Ein Mann und eine Frau saßen nackt auf einem Kanapee, die gemeine Absicht des Zeichners war deutlich zu erkennen, aber seine Ungeschicklichkeit war so groß gewesen, daß schließlich doch nur ein Mann und eine Frau zu sehen waren, die allzu körperlich aus dem Bilde hervorragten, übermäßig aufrecht dasaßen und sich infolge falscher Perspektive nur mühsam zuwendeten". (Der Prozeß, 67.)

Miért nem tisztességes, becsületes ez a kép, miért sérti a közszemérmet? Joseph K. világosan felismerni véli a rajzoló szándékát. A kép azonban ellentmond a rajzoló szándékának. Mi sérti mármost Joseph K.-t? Vagy az alkotó szándéka, vagy maga a kép.

A rajzoló közönséges, lealacsonyító szándéka szerint:

- nem csak egy férfinak és egy nőnek kellene látszania
- ne tűnjenek ki, ne emelkedjenek ki tulságosan a képből
- ne üljenek ott tulságosan egyenesen, őszintén
- ne csak vesződséggel, gonddal, kinnal fordulhassanak egymás felé

Az alkotó szándéka világosan felismerhető volt, tehát a kép közönséges, mindenkire szóló értelmezése volt az, ami miatt

Joseph K. elítélte. Ez a szándék pedig nem az erotikus tartam, de csak az erotikus tartam tárta fel. A szimbólumrendszer a visszájára fordul, a közönséges szándék tárja fel a szimbólum valódi értelmét: "Sie wollen einen Sinn und führen den Sinnlosesten auf, das es gibt?" (16.) - kérdezi felkiáltva Joseph K., aki belemegy az értelmezés és értelemadás kettősségébe, abba, hogy az előadott színjáték jelentése még nem biztos, hogy megadja értelmét is, hogy az értelem valami esztelenség, képtelenség, értelmetlenség is lehet. Ebben az értelemben játszik Joseph K. a bírával (14, 291), kérdezheti meg a hóhérjait "In welchem Theater spielen Sie" (267).

Mi értelme van hát a végső értelemre, a legmélyebb tartalomra való rákérdezésnek, ha ez szeméremsértő, ha éppen itt ér véget a kérdezés színháza, ezután már csak a szégyen marad?

Kafka hasonló módon védi ki a rákérdézést, mint a görög tragédiák: azok csak a mitológiával foglalkozhattak, a valósággal nem, míg Kafka regényt mesél el, nem a valóságot, hiszen az emberi viselkedés, cselekvés által alkotott törvények a fontosak számára, nem a törvények önmagukban, melyeknek értelme e-leve nem lelhető fel önmagukban.

Mesélés közben Kafka állandóan számít kompetenciánkra, hiszen csak így tud minket legbiztosabb ítéleteinkben megingatni. Ugyanakkor azért mesél, mert így nem kell törvényekkel dolgoznia, azokat az elmesélt regényben hagyja. Mindenki csak a számára fenntartott kapun juthat el hozzájuk.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II tanszék

A felhasznált idézetek forrása:

Franz Kafka: *Der Prozess*, New York/Frankfurt a.M. 1950 (Gesammelte Werke, hg. von M. Brod)



"LICHTUNG UND WAHRHEIT"

József Attila és Martin Heidegger művészetfilozófiája

Miklós Tamás

József Attila harmincas évek első felében kiérlelt művészet-metafizikája és Heidegger 1935-36-os előadásaiból írt *A műalkotás eredete* c. híres esszéje között szembeötlően erős gondolati párhuzamok adódnak.

Természetesen parttalanul összevethetőek gondolkodók más gondolkodókkal, különösen, ha témájuk hasonló, anélkül, hogy ebből bármi megértés származna valamelyikükre is. Az összevetésnek vagy hatástörténeti érdekességűnek kell lennie, vagy a két gondolati pálya belső kapcsolódásait kell felmutatnia, vagyis sikerülnie kell az összehasonlított szövegeket egyazon kontextusban értelmezni, és így velük éppen e kontextust megvilágítani.

Amilyen relevánsan emelhetők ki József Attila művészetelméletében a Hegel, Bergson vagy Croce-szövegekhez való tudatos kapcsolódások, vagy reflektálatlan átszűrődések, olyan értelmetlen ez itt, mert bár huzamosan olvasta Heidegger *Sein und Zeit*-jét, s tudható, hogy baráti körben beszélgetéseket is folytattak róla, a *Der Ursprung des Kunstwerkes* minden belső kapcsolódása és nyílt visszautalásai ellenére sem "következtethető ki" a *Sein und Zeit*-ből, abból nem extrapolálható.

Igy hát a két szerző esetében *párhuzamokról* van szó, fontos gondolatok hasonlóságáról, de itt *éppen ez* két okból is érdekes.

Egyrészt, mert mégiscsak *olyan* meggondolásokat találunk József Attila szövegeiben, amelyek néhány év múlva a század talán legjelentősebb filozófusa művészetfilozófiájának gerincét, leglényegét képezték. S nem is egyszerűen itt is felbukkanó gondolatforgácsokról van szó, nem is csak hasonló gondolati tradi-

ciókhoz való kapcsolódásról, hanem a meggondolásokat és formulákat összefogó kontextus meghökkentő hasonlóságáról is. S ha így áll a dolog, talán József Attila *gondolkodói* komolyanvehetősége, sulya is másként ítélhető meg, mint ahogyan a harmincas évek legelején még a jóbarát Mannheim is megítélte, aki félművelt dilettánsnak érezte e tekintetben.

Másrészt kettejük gondolatmenetének együttolvasásakor, lényeges pontjaik összevetésekor a két szöveg értelmezi egymást. Ebben az utólag teremtett - de valamiképpen mégiscsak *létezett* - kapcsolatban hullámzóak az erőviszonyok, majd az egyik szöveg kifejtettsége, s a fő gondolat mesterien finomra szőtt aurája látszik magába fogadni a másik kissé nyersebb logikáját, majd e másik magát mélybe vetése teszi láthatóvá kiméretlenül az amott is megbuvó, de épp a gondolat szép tánca által már-már elfedett űrt.

\* \* \*

A József Attila-i és a heideggeri művészetfilozófia között a címek és fejezetcímek is rokonságot sejtetnek. A Heidegger-írás alcímei - *A dolog és a mű, A mű és az igazság, Az igazság és a művészet* - olyan kategóriákat emelnek ki és állítanak viszonyaikban a középpontba, amelyek József Attilának is kulcsfogalmai, s éppenséggel címekbe emelt kategóriái voltak. Maga a cím, *A műalkotás eredete*, a mögötte álló gondolattal, mely szerint "a műalkotás eredetére irányuló kérdés a művészet lényegére irányuló kérdéssé válik" (2)\*, teljesen megfelel annak a József Attila-i megközelítésnek, amely a művészet lényegét keletkezése felől tartja megragadhatónak, s az "új művészeti tan alapját" megvetve "a művészet szellemiségének tevékenységét nem mint a már meglevő művészetet kitöltő lényegét, létet" akarja

\*A megadott oldalszámok József Attila esetében a *József Attila Üsszes Művei* III. kötetére (Budapest, Akadémiai Kiadó 1958) utalnak, a Heidegger idézeteknél a *Holzwege* c. kötet 1980-as kiadását (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main) használtam. A fordításoknál több helyen figyelembe vettem Bacsó Béla fordítását, melyet az ELTE BTK Esztétika Tanszéke adott ki, sokszor azonban tartalmilag is eltértem attól.

vizsgálni, "hanem, mint olyan létet és lényeket, amely a művészetet megalkotja" (231).

Mind a két gondolatmenet a *dolog* és a *mű* kapcsolatának problémáján nyugszik, s a megfogalmazások is igen hasonlóak. A *dolog* József Attilánál egy igazságával vonatkozásba állított, megformált valóságdarab, szellemiségünk (az ihlet) alkotta minőség. "A *dolog* megformált anyag", írja Heidegger is (11), "az egyszerű kijelentő mondat szerkezete (alany és állítmány kapcsolódása) tükörképpül szolgál a *dologszerkezetnek*". (8)

József Attila művészetfilozófiájában az a szellemiség (az ihlet), mely a műveket létrehozza, létrehozója a szavaknak, a szóalkotás = *dologalkotás*; a szavak pedig eredetileg itéletek, egy alanyról tett állítások, "(Pl. a hajnal eredetileg nem szó volt, hanem ily kifejezésjelentés: az ég leánya. Vogul: chuj nalem.)" (24); az *Ady-vízió* c. írás szerint a műalkotás egyetlen itéletté olvasztja össze a szavaiban megtestesülő itéleteket, egyetlen szintetikus *dologgá* a részeit képező dolgokat, "nem más, mint neve annak a *dolog* csoportnak, amelyet bontatlan egységbe foglal". (24)

Az alany és állítmány egyesítése, az ítélet, a kijelentő mondat - Heidegger és József Attila szerint egyaránt - az a szerkezet, amellyel a *dolog* "konzisztenciája" megadható, megérthető.

Az idézett *Ady-vízió* az első tisztázási kísérlete annak a József Attila művészetelméletén végigvonuló kérdésnek, hogy mi a *dolog* (a szó) és a műalkotás egymáshoz való viszonya, hogyan értjük, hogy az ihlet minden *dolognak* teremtője, de egyben a műalkotás speciális létrehozó szellemisége is. Ebben az írásban azt találjuk, hogy ez a szellemiség itéleteket alkot, tehát *dolgokat* teremt, s teremt olyan "ítéletet", "dolgot" is, mely más itéletek, *dolgok* "bontatlan egységbe foglalásából" jön létre azáltal, hogy "összepszttítja" a *dolgok* (ítéletek, szavak) elkülönültségét egyetlen univerzummá, világegésszé.

A Babits-tanulmányban egyértelműbb a distinkció az egyes *dolgok* és a műalkotás szintetikusága között ("noha minden

egyres dologban rábukkanunk a lélekre, a dolgok egyetemének lelke mégis elsikkad előlünk", azt csak a műalkotás képes felidézni. (48)

A legtisztább megfogalmazásokat az *Irodalom és szocializmus* (93) és az *Igazság és valóság* c. tanulmányban találjuk, ahol a dolgokban megragadott különös lényegekkal szemben a műalkotás "a valóság különös lényegeinek egyetemes lényegét" ragadja meg. (244)

Heideggernek is meg kell fogalmaznia dolog és műalkotás viszonyát, s ugyanígy teszi: "Tehát a műben nem a mindenkor kéznéllevő egyes létező utánzásáról van szó, hanem sokkal inkább a dolgok általános lényegének ábrázolásáról". (22) "A műben nemcsak valami igaz, hanem az igazság működik." (42)

A két művészetfilozófia tehát megegyezik abban, hogy minden műalkotás dolog, de nem minden dolog műalkotás.

"Minden mű rendelkezik ezzel a dologszerűséggel", (3) mondja pl. Heidegger. "Szinte úgy tűnik, hogy a műalkotásban alépitményként van jelen a dologszerűség, melyen és amely által a másik, a tulajdonképpeni felépült" (4) A műalkotás azonban a "dologszerűségeen túl még valami más is. Ez a más, ami rajta van képezi a művészt". (3, 4)

A műalkotás dologszerűsége amúgy is csak *kivülről*, a mű világán kívül maradván, a művet pusztán tárgyként tekintve marad meg előttünk. A mű persze dolog is, valóságdarab a valóságdarabok között, de akkor nem mint műalkotást vesszük tekintetbe. A "műalkotás csak *kivülről* nézve, azaz csak éppen művészi mivoltától megfosztottan szerepelhet valóságok között, vagy valóság gyanánt" (93) - írja József Attila, s Heidegger is erre, a mű külső szemlélet észlelte dologszerűségének a mű világában való átváltozására, kitágulására utal, amikor arról ír, hogy "az, ami a tárgyként vett művön a megszokott dologfogalom értelmében felfogott dologszerűségként néz ki, az a mű felől tapasztalva, a mű földszerűsége." (55)

A műalkotás tehát tullep saját dologszerűségén, amikor kitágítja azt, intenzitását végtelenné növeli. "A kép - írja Van

Gogh festményéről Heidegger - ami a parsztcipőt mutatja, a vers, ami a római kutról szól, nemcsak kinyilvánítják, hogy mi ez az elszigetelt létező, mint ilyen, ha kinyilvánítják, hanem az elrejtetlenséget mint olyat a létezővel mint egésszel való vonatkozásában engedik megtörténni. Minél egyszerűbben lép fel önnön lényegében a cipő, minél disztelebbül és tisztábban tárul fel a kut, annál közvetlenebbül és meggyőzőbben válik vele minden létező létezőbbé." (42)

A műalkotás tehát egy meghatározott létező (ahogy József Attila mondaná: valóságalem) által lépteti működésbe valamennyi dolog általános igazságát, de *ennek* a létezőnek az igazságaként. "Szemléletileg teljes valóságnnyivá növeli a kiválasztott valóságalemekeket" (92) - írja József Attila - "a kiválasztott valóság rész, amikor a művészség mozzanatába jut, megszűnik a valóság része lenni, mert a valóság egészévé válik." (93)

S ezzel ahhoz a gondolathoz érkezünk - a műalkotás világot teremtő misztériumához -, mely leginkább feltárja a két művészetfilozófia mély rokonságát. A műalkotás "a valóság különös lényegeinek egyetemes lényegét" (JA 93), "a dolgok általános lényegét" (H 22), "a létező létét" (H 24), "igazságát" (H 30), "nemcsak valami igazat, hanem az igazságot" (H 42) jeleníti meg, ezt pedig József Attila is, Heidegger is *világnak* nevezi.

A műalkotás a világegészet képviseli, mondja József Attila: "értelmes világ" (93) - "a mű-lét azt jelenti: egy világot felállítani, mondja Heidegger. (29)

A világ, mint a "valóságalemekek", a "létezők" *igazsága* "magábanvalóan" mindkettőjükénél hangsúlyozottan nem-érzéki, nem szemlélhető. "A világ nem a létező megszámlálható, vagy megszámlálhatatlan, ismert, vagy ismeretlen dolgok pusztá egybegyűjtése. De a világ ugyancsak nem egy elképzelt, a kéznéllevők summájához illesztett keret. [...] A világ nem egy tárgy, ami előttünk áll, és amire rátekinünk" - olvassuk Heideggernél. (30) "Hiszen a dolgok egyetemét nem szemlélhetjük közvetlenül, mint teszem azt egy cseresznyefát" (48) - írja József Attila.

A világ, az igazság nem-szemléletű mivoltában mégis *erősebb léttel kell bírjon*, mint a tapasztalható érzéki valóság, a létezők sokasága, mégha *azok létmódja szerinti* léte nincs is. A "valóság van és való, az igazság nincs és igaz" (253) - fogalmazza ezt meg József Attila. "A világ világgént van (Welt weltweit) és létezőbb, mint a megragadható és észlelhető, melyben otthon hisszük magunkat" (30) - mondja Heidegger. Ez a nem érzéki, nem szemlélhető világ, világegész, igazság azonban a műben éppenséggel érzéki és szemlélhető létezésre tesz szert. "A művészet nem más, mint a nem szemléletű végső világegész helyébe való teremtése egy végső szemléletű egésznek." (JA 92) "Műalkotáson kívül egészet soha nem szemlélhetünk." (JA 48)

De hogyan lehetséges ez, hogyan lehet a nem szemléletes általános igazság érzékivé anélkül, hogy elveszítene egyetemességét? Hogyan lehetséges, s hogyan megy végbe az a *misztérium*, hogy testté is válik és mégsem vegyül el az érzéki sokféleségben, hogy testi volta nem "kompromittálja", nem oldja föl, hogy érzékivé válva is a Logosz ő?

A műalkotás mindkét művészetelméletben ott áll, ahol Krisztus a kereszténységben: az abszolútum megjelenése az érzékiben a legmagasabb igazság *megnyilatkozása*.

Nem egyszerűen csak valami *hasonló* jön létre benne a világhoz, az általános igazsághoz, Istenhez, nem is valamiféle leképeződése, vagy beszámoló *róla*, hanem *maga* a világ, az igazság, Isten jelenik meg benne. "A műalkotás tehát nemcsak szemléletű helyettese a világnak, hanem egyben *értelmes világ* is" (93) - írja József Attila. "Ez nem másolat - mondja Heidegger istenszobrok kapcsán -, melynek célja az lenne, hogy annak elképzelését megkönnyítse, miként néz ki az Isten, hanem ez egy mű, ami magát Istent engedni megjelenni, és Isten maga így *van*. Ugyanez érvényes a nyelvi műre is" (28) - teszi hozzá, jelezve, hogy nem az istenszobrok éppen tematizált figuráiról beszél.

A műalkotás tehát az igazság (világ) kinyilatkoztatása, megnyilatkozása - *magát megnyilvánítása* - az érzéki valóság közegeiben, Heidegger szavával, a létezőben. "A műalkotásban a lé-

tező igazsága működésbe lépett. A művészet az igazság magát működésbe léptetése". (24)

Azt a *misztériumot*, melyben "a dolgok egyetemének lelke" (JA 48) magát egy érzéki létezőben megnyilvánítja, József Attila és Heidegger egyaránt metaforával próbálja jelezni. Képes beszédük csak első pillantásra különbözik, nem nehéz meglátnunk bennük az *ugyanarról* szóló beszámolót.

József Attila *napfogyatkozásról*, Heidegger *megvilágítódásról*, *fénytisztásról* beszél. "Az ihlet megragad bizonyos valóság-elemeket, a többiek és szemléletünk közé helyezi és eltakarja a valóság egyéb részeit, mint a teli hold a napot napfogyatkozásakor. Azaz szemléletileg teljes valóságnivá növeli a kiválasztott valóság-elemeket." (JA 92, 235-236) "A létezők mint egész közepette - így Heidegger - jelen van egy nyitott hely. Egy fénytisztás. (Eine Lichtung ist.) A létező felől elgondolva a megvilágítódás létezőbb, mint a létező. Ezért ez a nyitott közép nem a létezőtől körülzárt, hanem a megvilágító közép magát keríti körül, mint a semmi, amit alig ismerünk, körülkerít minden létezőt." (38, 39)

Mindkét képben kiválasztatik és megjelöltetik egy kivételes *hely* a valóság-elemek, a létezők közül és között. Ez a kiválasztott hely nemcsak megvilágítódik, hanem teljességgel magába vonja a fényt, miáltal minden más az ő árnyékába kerül, - s mert itt a fény ereje a létezés erejét jelképezi - csak az ő megvilágítottságához, abszolút erős létezéséhez *képest* létezik. Ezért mondja Heidegger, hogy "a megvilágítódás létezőbb, mint a létező", vagyis, mint a meg nem világított többi létezők. Ezért mondja József Attila, hogy "ha belépünk az ihlet rögzítette valóságba [...] úgy a valóság kívül rekedt elemei elvesztik létüket" (92) A mű, az igazsággal megvilágítódott valóságdarab, a műből tekintve a teljes valósággá lesz, semmi sem számít ebbe a valóságba, ami a művön kívül maradt, pontosabban, ezeket a mű "elnyeli", (JA 239) "eltakarja" (JA 235), "a művészet a létezők közepette egy nyílt helyet nyit fel, melynek nyitottságában minden másként van, mint egyébként. [...] a mű által minden

megszokott és eddigi nem-létezővé válik." (H 58)

A fénybe kerülés, a minden más fényt elhomályosító megvilágítódás képei és maguk e szavak is szoros utalásnak látszanak, ama másik kifejezésekre: az Isten-megismerés *megvilágosodásra*, s magára a *megnyilatkozásra*, *kinyilatkozásra*. Heidegger a megvilágított fénytisztás szinonimájaként használja a *nyitott hely* képét.

A világ megnyílása a létezőben, a nem szemléleti végső világegész szemléleti egésszé válása (JA 92), azt jelenti, amit Isten megnyilvánulása a testben. "Az ilyen természetű fény a mű-be illeszti ragyogását" (42) - írja Heidegger -, a műben "a létező léte ragyogása állandóságába jut". (21) Csakhogy, míg Krisztusban egyszeri, addig a műalkotásban mindig újra megismétlődő ez a misztérium: "minden korban minden egyes műalkotás mint a világegészet képviselő szemléleti egész jelenik meg", (JA 95) "a mű a világ nyíltságát nyitva tartja". (H 30)

Amikor a világ nem szemléletes "magánvalóságát" (melyben meg nem lehet) odahagyva megjelent a mű valóságában s szemléletivé testesült, egyszerre tett szert érzéki létezésre, s lett mássá. Magáévá tette a mű valóságát, s ő a mű valóságáé lett. Általa a mű valósága már nem valóságdarab többé, a valóságdarabok fölé emelkedik, de a mű valósága őt is magához köti, magába huzza.

József Attila szerint szellemi cselekvésünk jellegzetessége a *világra iránnyultság és a valósághoz kötöttség egyidejűsége*, s ez adja a mű-alkotás *belső feszültségét* is, hiszen "az igazság és valóság ellentett fogalmak" (253), ugyanakkor a műben mégis eggyé válnak. "A konzonancia nem egyéb megértett diszsonanciánál" - írja. (277) S ez a diszsonancia másképpen megfogalmazva "tulajdonképpen *probléma*". A műben tehát nem feloldódik a "probléma", a világ és a valóság feszültsége, hanem a "megértésben" megtalálja egymásra vonatkozását, *egymásra utaltságot*.

Amit József Attila *valóság és világ, valóság és igazság* összetartozó feszültségének nevez, az Heideggernél a *föld és a*



*világ* feszült egymásrautaltsága. Tudjuk, arra, amire József Attila a *valóság*elemek kifejezést használja, Heideggernél a *létezők* szó áll, az igazságukra vonatkoztatott valóságélemeket, létezőket mindketten *dolgoknak* nevezik. A *föld* a műbe bevont, a különös igazságok egyetemes igazságára vonatkoztatott, teljes valósággá tágitott valóságdarabot jelöli

A mű valóságélemei maguk is már dolgok (ítéletek - mondaná József Attila), - vagyis igazságukra vonatkoztatott valóságélemek -, s ezek a dolgok most mint valóságélemek tesznek szert a műben közös igazságukra. Így válik érthetővé Heidegger idézett megfogalmazása, mely szerint az, ami "a megszokott dologfogalom értelmében felfogott dologszerűségként néz ki, az a mű fölől tapasztalva a mű földszerűsége". (55)

A *föld* a világ összefüggésébe állított valóság - a szellemiség által birtokba vett és belakott, mert értelmessé tett valóság. "A földön és benne alkotja meg a történelmi ember otthonát a világban. Azáltal, hogy a mű egy világot állít fel, előállítja a földet. Az előállítás itt a szó szigorú értelmében gondolandó. A mű magát a földet egy világ nyíltságába tolja és ott tartja. A mű a földet egy földként engedi létezni." (32) A valóság tehát csakis a műben válhat *földdé*, az igazság anyagává - átszellemitett anyaggá: "A templom-mű - írja Heidegger -, melyben egy világ felállított, nem engedi az anyagot eltűnni, hanem legelőször is előhozza, mégpedig a mű világának nyíltságában: a szikla támasszá és nyugalommá lesz..." (31)

A József Attila-i gondolat, hogy a mű valóság és világ (igazság) feszültségét "rögzíti meg" formává, Heidegger szövegében éppen így áll előttünk: "A mű alkotottsága azt jelenti: az igazság rögzítettsége a formában." (50)

"A világ felállítása és a föld előállítása két lényegjellegzetesség a mű mű-létében. De a mű-lét egységében összetartoznak". (33)

A műalkotás magabazárta disszonanciát azután Heidegger a pedáns József Attila-i tételekhez képest szép költőiséggel fejti ki. (József Attila értekező prózája éppenséggel száraz.)

"Azt kérdezzük - írja - milyen vonatkozást mutat egy világ felállítása és a föld előállítás magában a műben?" (34) Mintegy koncentrikus körökben, vissza-visszatérően bontja ki válaszát.

"A templom-mű itt állón egy világot nyit fel, és ugyanakkor visszaállítja a földre, ami maga csak ilyenformán lép fel ott-honos alapként." (28) Föld és világ egymásra utaltak, de ugyanakkor egymás ellen feszülők.

*Egymásra utaltak*, amikor "a föld a műbe emelkedik, mert a mű csak olyanként létezik, mint amiben az igazság működik, és mert az igazság csak azáltal létezik, hogy egy létezőben berendezkedik." (55) "Mert az igazság lényegéhez tartozik, hogy berendezkedjék a létezőben, hogy így végre igazsággá váljon, ezért az igazság lényegében rejlik a vonzalom (Zug) a műhöz, mint az igazság kitüntetett helyéhez, hogy a létezők közepette maga létezővé legyen." (48) A világ tehát rászorul a földszerűségre, mert "a föld kiemeli a világot, a világ csak a földre alapozott". (42) *Egymásra utaltak*, a föld maga földként csak a világ nyíltságába tolva - a mű relációjában - létezik. (32)

*De egymás ellen feszülők is*, hiszen "a világ a földön való nyugvásban arra törekszik, hogy fölülemelkedjék rajta. Mint magát-megnyilvánító semmi elzártat nem tűr el. De a föld hajlik arra, hogy mint rejtő, a mindenkor világot magába vonja és visszatartsa magában". (34) A "világot a valóság elemei elnyelik" (244) - írta József Attila is. "A világ és a föld szembenállása egy vita" (34) - fogalmazza meg Heidegger azt, amit József Attila a *műbe foglalt disszonancia, probléma* kifejezéseivel ad vissza: "a föld nem nélkülözheti a világ nyíltságát, ha ő földként kell, hogy megjelenjen magát elrejtése szabadító feltolulásában. Másfelől a világ nem lebeghet el a földtől, amennyiben mint minden lényegi sors működő tágassága és pályája egy meghatározón kell, hogy alapuljon. Azáltal, hogy a mű felállít egy világot és a földet előállítja, bujtogatja e vitát. De ez nem azért történik, hogy a mű a vitát egy érdektelen megegyezésben egyszersmind leverje és elsimítsa, hanem azért, hogy a vita vita maradjon. [...] A vita bensőségességében van a magában nyugvó mű nyugalmának lényege. (35)

Azáltal, hogy a műben a világ van *jelen*, s a műbe vont valóság igazságához jutott - megjelent benne a *mérték*. A mérték, amely értelmezi a mű mozzanatait: "értelmes világgá" kapcsolja, s zárja azokat. Ezzel - mondja Heidegger - "egy világ tárul fel, a dolgok megkapják tartalmukat és sürgősségüket, távolságukat és közelségüket, tágasságukat és szűkösségüket. A világokban egybefogott az a tágasság, melyből az istenek megóvandó kegye megtagadja magát tőlünk, vagy éppen odaadja magát nekünk." (30) A mű világában egybefogott tágasságot József Attila "határolt végtelenségnek" (48) nevezi.

Mivel azonban a művön kívüli valóság számára a világ nem hozzáférhető, "világhiány van az egzisztenciában" - írja József Attila -, ezért az a valóság "rászorul a műre" (H 56), hogy világára szert tegyen: *a műben megjelenő világ adja meg a művön kívüli dolgok mértékét is.*

Az ihlet a művet, vagyis "a teljes valóságot nem alkothatja másért, minthogy amiként a világ elvész a valóságban, úgy vesz-szen el a világhiány a művészet valóságában". (JA 246) Csak a mű világa felől tekintve ismerhető fel a dolgok *világa*, mégha a művön belül maradó tekintet számára el is tűntek, el is homályosultak a külső dolgok. "Az, hogy a dologszerűségről éppen-séggel soha, vagy csak meghatározatlanul tudunk, azaz, hogy rászorul a műre, ez közvetve mutatja meg azt, hogy a mű mű-létében az igazság történése [...] történik." (H 56)

Most már világos, mit ért Heidegger azon, hogy "a nyitott közép nem a létezőtől körülzárt, hanem a megvilágító közép magát keríti körül (38, 39): a műben megjelenő világ (s engedjünk a nyelvünk adta szójátéknak: világosság, meg*világít*óds, vö. még pl.: munáns, stb.) adja meg tehát a művön kívüli létezők értelmező keretét, mértékét is.

S valójában a létezők, akár belül, akár kívül esnek a (mű révén) megvilágított helyen, nem is lehetnének létezők - nem léteznének számunkra - e világ nélkül. "A létező csak akkor létezhet létezőként, ha e fénytisztás (Lichtung) megvilágított-ságába jut és attól elválik. Csak ez a megvilágítóds tisztás a-

jándékozza és szavatolja nekünk embereknek ahhoz a létezőhöz való áthatolást, ami nem mi vagyunk, és a hozzáférést ahhoz a létezőhöz, ami mi magunk vagyunk." (H 39)

Még ha nem is vonatkoztatjuk a létezőket mindig *közvetlenül* a világra, összekapcsolódásuk *lehetőségessége* emeli őket számunkra létezőkké, teszi lehetővé, hogy dolgoknak, vagyis egyedi igazságukra vonatkoztatottaknak találhassuk őket. József Attila szerint is csak igazságukra vonatkoztatva *vannak* számunkra a létezők, "lét nincsen, csak dolgok vannak" (260), írta, sőt az *A dolog* egyik változatában a létezőt egy erősebb fogalmazással közvetlenül is csak az abszolútum, pontosabban az abszolútum lehetőségének vonatkozásában tartotta elgondolhatónak. (260)

A megvilágítódott *helyhez* - a műhöz - való viszonya szerint a létező feltárulhat, vagy elrejtettségbe huzódhat - az "abszolútum" fényébe vagy árnyékába kerülhet. De akár elrejtetlenné válik, akár "magát-elrejtő" hajlamának engedve homályban tartózkodik, mindig a világ tartja őt meg létezésében: "Bizonyos és váltakozó mértékben - írja Heidegger - ennek a megvilágítódásnak köszönhető a létező elrejtetlensége." És ugyanakkor "a létező maga csak a megvilágított mozgásterében lehet elrejtett". (H 48)

Heidegger is, József Attila is kitágítja a valóság, a létezők és a világ műalkotáson beüli *feszült egymásraultaltságot* a művön kívüli valóság és a - műben megjelenő - világ kapcsolatára is. Az *A dolog* c. József Attila-írás egésze ezt a célt szolgálja, Heidegger is többször visszatér erre a gondolatra. "Mindzen létező ami utunkba kerül és fellelhető, megtartja a jelenlétnek azt a ritka ellenségeskedését, melyben ugyanakkor mindig az elrejtettségbe vonul vissza." (39) A "jelenlét ritka ellenségeskedése" az a viszony - az a vita" -, amelyben a létező az igazsággal áll, a műben és a művön kívül is.

A mű ugyanis noha zárt világot állít föl és e világ árnyékába utasítja a többi létezőt, nem áll *kívül* a létezők valóságán, hanem *annak ténye*. Mégpedig, József Attila és Heidegger szerint egyaránt, *szükségszerű ténye*, mert *csak benne, rajta*

keresztül nyilvánulhat meg a világ, mint a létezők igazsága. A műalkotás nélkül "meggörcbülne az adamant rudak", írja József Attila, hiszen minden a mű révén megjelenő világban található csak meg mértékét. "Az igazság beilleszkedik a műbe" - mondja Heidegger is. "Az igazság csak megvilágítódás és elrejtés közti vitaként van jelen, a világ és a föld szembefordulásában", vagyis a műben. De nemcsak a mű igazsága ez, hanem minden létező: "nem pusztán elhelyezett" a műben, "hanem ebből nyilvánul meg" (49). S a József Attila-i gondolathoz hasonlóan úgy fogalmaz, hogy "a fellépő világ napvilágra hozza a még-meghatározatlant és mérték-nélkülit és így kinyilvánítja a mérték és határozottság elrejtett szükségszerűségét." (49)

Míthogy a műalkotás megjelenítette világ adja meg minden műbeli és művön kívüli létező mértékét és egyáltalán a *mérték lehetőségét*, a legfontosabb kérdésnek most már magára erre a világra kell irányulnia.

Az "ítélet pillanata" ez ebben a gondolatmenetben, melyen mostanáig a két művészet-metafizika haladt. Mert lehetett mondanivaló, hogy a világ a létezővel szemben áll, hogy nem érzéki, hogy nem egy tárgy, amire rátekintünk. De ha erre épült minden, akkor mi hát maga ez az igazság tartalma szerint?

"Világhiány van az egzisztenciában", mondta József Attila: a világ hiányként van adva számunkra. De ha így, ha hiányként is, ott van a *helyén*: a világhiány a világra való utalásnak olvasható, az igazság, írta Heidegger is "bizonyos lényegi utalásokban" van jelen (51). "Isten elmaradásának végzete is egy mód, amiként a világ világként jelen van (wie Welt weltet)". (30)

A mű éppen a megértett, fel nem oldott, de a műben mégis a *világ* hiányként megidézett világhiány tényének mondatott, hiszen a műbe vont - "földdé emelt" - valóságselemek olyan erősen csak a világra utalóként léteztek, hogy azt így, reá vonatkozásuk erejével létre hívták, s kénytelen volt ott lenni a műben. Ámde *mi* az, ami hiányzik vagy ott van, minek a fénye hull a "megvilágítódott középre?"

A *semmi* az, "az alig ismert semmi" (39), ahogyan Heidegger szinte odaveti, a *nemlét* mint őszállag, az állagok állaga" (260),

ahogyan József Attila az *A dolog* c. írás legsúlyosabb utolsó sorai-  
raiban megnevezni.

Az a gondolat, hogy a *műalkotás az igazság megjelenésének kitüntetett helye*, hogy ezért a *műalkotás metafizikai státusza a legmagasabb minden szellemiségek között*, olyan jellegzetessége a két művészet-metafizikának, mely alighanem minden addigi esztétikával és metafizikai rendszerrel - még a minden mássága mellett persze nagyon is e gondolat közelében időző *Die Theorie des Romans* meghatározásaival is - szembeállítja őket és jelzi rokonságuk természetét.

Azt találtuk, hogy e legfontosabb közös állításuk - megalapozásában, kidolgozásában és fogalomhasználatában is - végig finom hasonlóságokon keresztül munkálódik ki, mintha csak mind a ketten ugyanazt a tanulmányt írják. A dolog és a műalkotás, a valóság (létezők) és igazság (világ) viszonyának kidolgozása, a művön belül és kívül maradt valóság metafizikai topográfiája, annak a misztériumnak a feltárása, ahogyan az igazság a mű valóságában megjelenitődik, annak a feszültségnek az elemzése, amellyel valóság és világ "vitája" a mű formájába záródik - József Attila és Heidegger közös utat bejáró gondolatai.

A semmi, a nemlét helye mégsem ugyanaz a két művészetfilozófiában, éppen, mert súlyuk olyannyira különbözik. Míg Heideggernél itt mintegy csak *felvetődik* a gondolat, hogy nem egyszerűen "Isten elmaradásának végzetéről", hanem annak, ami Isten, a semmi-voltáról van szó, addig József Attilánál az igazság semminek bizonyulása a metafizika *végző konkluziója*, mely romba dönti, folytathatatlaná teszi a művészetfilozófia egész építményét. Hiszen éppen az, amit Heidegger "megvilágított kö-zépnek", minden létezőt értelmező "fénytisztásnak" nevezett, éppen az bizonyult *vaksi föltnak*. Egyikük sem irt többé művészet-metafizikát.

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

## A FILOZÓFIAI REGÉNY NYOMÁBAN

Szilágyi Imre

A modern filozófiai regény műfaji sajátosságait még nem derítette fel az újabb irodalomelmélet. Az ágazati esztétika is hasonló képet mutat. A mulasztás pótlására most azonban jó alkalom kínálkozik. Sorozatban jelentek meg ugyanis Szentkuthy Miklós könyvei, de kiadták Hamvas Béla *Karnevdíját* éppugy, mint Krasznahorkai László *Sdtántangóját*. Eszterházy Péter néhány "töredéke" is egybeszerkesztve látott napvilágot *Bevezetés a szép-irodalomba* címmel. Éppen ezek az alkotások és még más művek teremtettek alkalmat arra, hogy legalább egyetlen pillantást vessünk a filozófiai regény legújabb eredményeire. Ennek az áttekintésnek az sem lehet az akadály, ha máris látszik, hogy egyetlen a regények filozófiájának színvonala. A bennük mutatkozó eredetiség azonban elég garancia arra, hogy a meglehetősen elhanyagolt epika műbölcséleti kérdéseit boncolgassuk. De a "szakfilozófia" számára is tanulságos lehet az elemzés, mert a regények közvetve jelenünk filozófiai kulturájára is fényt vetnek.

Legtöbbet majd Hamvas Béla *Karnevdíjára* hivatkozom, de nem pusztán egy recenzió igényével. Munkáját kulcsfontosságúnak tekintem. A műfaj olyan változatát látom benne, amely igen gazdagon jeleníti meg az adott széppróza egyik lehetséges variánsát. Középponti szerepet mégsem elsősorban művészi *értéke* miatt kapott esszémben a mű, hanem műfajelméleti okból. Értékkülönbségekkel egyébként is alig vetek számot. Az érintett művek segítségével mindössze erre az egyetlen kérdésre keresem a megközelítő választ: *mi lehet a kortárs filozófiai regény műfaji jellegzetessége?* Az t.i. már a századelőtől kezdve jól látszik, hogy az említett szépprózának új fejlődési szakasza kezdődött.

a) *Fordulat a filozófiai regény útján.* A századforduló után egyre világosabb, hogy a filozófiai regény, az esszé vagy a két-  
tő összeolvadásából született esszé-regény válik az epika egyik  
*uralkodó irányává.* Persze ismereteseek voltak eddig is *Rabelais*  
(Pantagruel, Gargantua) vagy *Voltaire* (pl. *Zadig, Candide*),  
*Rousseau* (pl. *Emil*) és mások nevezetes regényei, vagy a Shakes-  
peare-rel összetévesztett Bacon ill. a francia Montaigne hirne-  
ves esszéi. Ezek megújult "folytatásaiként" kell tehát a mosta-  
niakat is nézni. Akárcsak elődeiknél, ma is a létalapok megbom-  
lásának élménye vagy az idő dimenzióinak bővülése, bizonyos u-  
tópiák és értékválságok sorozata, a nyelvelemzés igénye stb. öl-  
tött művészi formát. Az írók azonban alkotásaikban nem *esetle-  
gesen* fordulnak a filozófiához, hanem egyenesen a lét és a léte-  
zés helyzetének elemzéséből támadt bölcséleti tartalom lesz mű-  
veik *elsődleges* tárgyköre. Ezzel is jelezték azt, hogy nem pusz-  
tán *illusztrálni* akarják a modern filozófia némely tételét, ha-  
nem regényeikkel önállóan törekszenek a *lét tényleges helyzeté-  
nek* bemutatására, mégha ezzel óhatatlanul valamely filozófiai  
irányzat szószólóivá is váltak (pl. Sartre).

Az epikának most említett változása, mint látjuk, a magyar  
irodalomban is bekövetkezett. Ezt a fordulatot *Déry Tibor* némely  
munkája (pl. a *G.A. ur X-ben*) éppugy mutatja, mint pl. *Illyés Gyu-  
la* Kháron ladikján c. műve. Érthető tehát, ha olyan kifejezet-  
ten bölcséleti vénáju szépirók, mint pl. *Szentkuthy Miklós*  
vagy az induló *Határ Győző*, valamint a most megjelent *Hamvas*,  
már korábban is természetes módon fogadták el a kor kihívását,  
akárcsak *Karinthy Frigyes* Utazás a koponyám körül c. regényével.  
*Szentkuthy* pl. oly mértékben eleget tett a történelem "paran-  
csának", hogy *Prae* c. alkotását *Németh László* egyenesen botrány-  
köként dobhatta be az "egyházfők" és "csillagtudók" elé. Még  
*Babits* is viszolygott a műtől, noha az *Elza pilóta...* c. utópi-  
kus regényével maga is lerakta névjegytét ebben a műfajban.

*Hamvas* Bélára először *Németh László* használta: a filozófiai  
*író* megjelölést. Azonnal jelezte is, hogy a magyar literatúrá-  
ban ez a típusu szerző nem tartozik a kedvelt alkotók közé. In-



kább a franciáknál lenne megszokott jelenség. A 30-as években és még utána is egyenesen megbocsáthatatlan véteknek számított ugyanis az irodalomban a filozófiai gondolkodás. *Határ Győzött* pl. a *Csodák országa, hátsó Eurázia* c. filozófiai regényéért 1943-ban egyenesen perbe fogták. Ezek után érthető, ha már akkor Németh László úgy látta: itt az ideje, hogy számot vessünk a szóban forgó epika sajátosságával. Így kerülhetjük el - többek között - azt a hibát is, hogy ne a vázolt műfaj mércéjét alkalmazzuk az említett regény egy-egy példányára. Hamvas is érezte a feladat fontosságát. A *Karnevdál* 1. kötetének II. fejezetében - mintegy "könnyítésként" regénye speciális törvényeinek megértéséhez - alkotása szerves részeként meg is irta műve elméletét. Hasonlóan járt el már Szentkuthy is a *Prae*-ben. Hamvas regénye *betétéből* közvetlenül ki is derül, hogy nála a filozófiai epika miféle *változatával* állunk szemben.

b) *A létezés mint létezés*. Az alcim nem Arisztotelésztől vagy valamilyen későbbi (pl. N. Hartmann) lételméletből való, hanem a *Karnevdál tárgyának megjelölésére* szolgált. Hamvas ugyanis a létezést mint létezést akarja regényében előadni, még ha ezt a szándékát - állítja - a filozófusok tautológiának mondják is. Szócsöve - Bormester Virgil - szerint viszont a lét ugyanugy lehet vak, szenvedélyes, mohó, csodálatos, munkás, áldozatos stb., mint bármely más regény főalakja. Ezzel az alapelvvel Hamvas azonnal jelzi azt a különbséget, amely regényét elválasztja Rabelais, S. Kierkegaard, Joyce és Powys vagy azok alkotásától, akiket még említ. Th. Mann is mást dolgoz fel a műfajilag hasonló fogantatású *Varázshegyben*, hiszen - mint mondja - műve filozófiai tárgy "maga a tiszta idő, s ezt nemcsak mint főhőse tapasztalatát, hanem önmagában és önmagáért is tárgyalja." Mann megjegyzése igen fontos, mert ezzel a filozófiai regény fajtáinak megkülönböztetéséhez szükséges egyik kritériumot is megadja. Már is látszik tehát, hogy Hamvas regénye ahhoz a csoporthoz sorolható, amelynek ábrázolt világa nemcsak az idő, mint pl. M. Proustnál vagy az említett Th. Mann-nál látuk, hanem mindaz, ami van, azaz a teljes lét. Bormester állí-

tásából ugyanis kiderül, hogy a Hamvas mű a létezést mint léte-  
zést emeli tárgyává. Azt nyomozza ugyanis, hogy: mi van a lét-  
tel, pl. a válságok, a háborúk, a személyi kultusz stb. történé-  
sei közepette. Nem pusztán a meglévő *típusainak* bemutatására tö-  
rekszik, jóllehet műve az u.n. "nagy realizmushoz" áll legköze-  
lebb, mégsem azonos azzal. A két regénytípus között pl. már Th.  
Mann így vonta meg a különbséget a *Varázshegy*ről szólva: "Ha  
realista regény eszközeivel dolgozik is, mégsem ilyenféle mű,  
mert azzal, hogy jelképesen megnöveli s áttetszővé teszi a szel-  
lem és az eszme számára, állandóan tullep a realitáson. Így bá-  
nik alakjaival is, s ezek az olvasó részére többek, mint ameny-  
nyinek látszanak: szellemi tartományok, alapelvek és világok  
exponense, képviselője s követe valamennyi. Remélem, azért még-  
sem árnyékok és két lábon járó allegóriák." Hamvas epikája azon-  
ban azt is mutatja, hogy a filozófiai regény nemcsak a szellemi  
átvilágítással "több" a nagy realizmusnál. A feldolgozás "mód-  
jának" alapkérdése ebben a műfajban ugyanis egyben - *létkérdés*  
is. A regény egyik szereplője - *Herstal* - mondja is, arra kell  
törekedni, hogy "az emberben a lét alapvető kérdései tisztázód-  
janak". De a regény egészében is arról az okról tájékozódik, a-  
mi pl. az események, dolgok, személyek stb. sorsát ontikusan a-  
lapozza meg! *Herstal* pl. még apja emlékét idézve is ezt teszi  
szóvá: "Hogy értette volna *ontológiai architektúrámat*, sőt an-  
nak fundamentumát, az *önfeladts áldozatát*." A nagy realista re-  
gény - melynek műfaji kérdései eléggé kidolgozottak - nem a sze-  
replők "ontológiai architektúrájának" felkutatására irányul.  
Elsősorban az érdeklő - extenzíve vagy intenzíve -, hogy pl.  
reális egészként és tipizálhatóan mi van! Ezért nem is fő kér-  
dés számára a lét-semmi dilemmája. A filozófiai (metafizikai)  
regényben (költeményben) viszont lehetetlen, hogy az *alapvető*  
alternatívával számot ne vessenek! Ebben a műfajban az író ép-  
pen a létezés alapja érdeklő. Ennek hiányában ugyanis a dolgok,  
ill. személyek a semmi vagy a halál horizontjába kerülnek. Lo-  
gikusan mondja tehát a szerinte perspektívatlanságra épített  
társadalom láttán a legifjabb *Herstal Raimund*: "halálvonalon

állunk..." A lét ugyanis látókörünkön túl: nyílt kérdés. A horizontot meghaladó létező alapja ugyanis bármi lehet. Ez a "bármi" - a műfaj szempontjából azt is jelent/het/1, hogy a regény a látszatot írja le, és esetleg szereplői nem is evilágiak, hanem tulvilágiak lesznek. Így azután olyan árnyékokká is válhatnak az író hősei, amelyeket már Th. Mann sem szeretett volna a műfajban meghonosítani.

A filozófiai *regény* azonban széppróza, tehát esztétikai formában íródik azzal a paradoxonnal, hogy a szerzője a művészi nyelv ellenére is "bölcselő" marad. A műfaj jellemzőjének megfelelően *Szentkuthy Miklós* pl. ezt írta az Ulysses szerzőjéről: "Szójáték-"örületében" is: Joyce *filozófus* maradt." Az egzisztencializmusról pedig születése óta folyik vita: művészeti irányzat-e vagy szakfilozófia?! Szereplőket mozgat Hamvas is, méghozzá úgy, hogy helyüket a regényében a tárgy, pontosabban a tartalom határozza meg. Ontológiai karakterű művében azért eleve *nem* lehet a főhős *Episztemon*, mert a név allegóriájában a tudománytan megszemélyesítőjére ismerhetünk. Egyébként is közismerten e regényfajta *tradicionális* szereplője. Rebelais művében Pantagruelnek ugyanis már ő volt a kísérője. Bormester Virgil viszont fő "játékteret" kaphatott a regényben. Műfaji okokból ugyanis ő lehetett az az amorf "személy", kinek "mozgásterében" lelepleződnek, vagyis: az *elvont létből* előkerülnek a *létezésnek* addig nem is sejtett s ilyen módon *titokként* lappangó feltételei. Azt is mondhatnánk, hogy *valójában* csak *narrátor*, hiszen igazából a rejtőzködő lét a regény "főhőse"! Jól látszik ez akkor, ha pl. az eposszal vetjük össze. Ott "csak" az élet, a regényben pedig a teljes lét lesz az, ami az emberi sorsot előírja. De azt is mondhatjuk, hogy a történelmi események olyan mozgatója a nevezetes "főhős", mint a nép volt pl. L. Tolsztoj *Háború és békéjében*. Hamvas - akárcsak az említettek - tehát műfaja törvényének tesz eleget akkor, amikor regénye *főszereplőjévé* a *létet* teszi meg! Ezért érthető, ha az esszébetéteiben is mindenekelőtt "öt" mutatja be, mint a regénybeli események *mozgatóját* és egyben *mozgatóját* is!

c) *A lét mint titok, avagy Isten és a valóság.* József Attila, aki - közvetve ugyan -, de szintén Arisztotelesz *Metafizikájd*t használta *művészetbölcselete* egyik forrásaként, hasonló következtetésre jutott a műfajjal kapcsolatban, mint Hamvas. De Musil is a nagy görög "klasszikus" ontológiai értelmezését gyümölcsöztette regénye döntő eszméjének megfogalmazásakor. A szellem helyzete - írja Musil - egybehangzik az Arisztotelesz-korabelivel! Ezt József Attila is így látta, mert a Metafizika segítségével felismerte, hogy az új regényben a lét kaotikus mozgásának átélése döntő tartalom lett. Az amerikai regénynek erről a fundamentumáról Szentkuthy is hasonlóan vélekedett, hiszen maga is az anyag város masszáinak mechanizmusáról beszél. József Attila pedig azt mutatta ki, hogy *Dos Passos* regénye nemcsak a szemlélhető valóságot, hanem a metafizikai létet, vagyis a mechanisztikus materializmust is ábrázolta. A regények műfaji hasonlóságának megítélése ellenére azonban a művészetbölcseletek elvi különbsége jól látható. A teóriák eltérőek. József Attila ugyanis a következőket mondja: "A világot elnyelik elemei: a világegész *nem* szemléleti, hanem mint a *valóság*elemek *egységes teljessége, valóság mögötti tény.*" Az előbbieket Hamvas - helyesen - a létről állítja s nemcsak a világról. Titok ugyanis éppen azért lesz a szemléltől előtt a létegeész, mert lényegét ennek is elemei *fedik el!* Következésképp: a lét és valóság különbözik egymástól, mint ahogyan - Szt. Tamás már tudta - az *Isten* és a *lét* sem teljesen *azonos*. Ez utóbbi különbséget József Attila szintén felfedi Arisztotelesszel vitázva, de Hamvas is bemutatja. Másképp elemzi azonban, mint a költő, mert nem pusztán az elválasztó jegyeket, hanem a kettő közös vonását is érzékelteti. Tudja ugyanis azt, hogy a klasszikus ontológiai nézőpontból a létezők abban egyeznek meg, amiben különböznek, és abban mások, amiben azonosak. A lét t.i. nem pusztán az, amiben minden meglevő identikus, hanem paradox módon az is, amelyben valamennyi létező mibenléte különbözik is egymástól. Hamvas ezért először így fogalmaz: "Az egyetlen valóság Isten." Ezt az állítást azonban nem kell félreértenünk, mert pusztán "csak" analó-

giás, vagy metafórikus beszéd a létről. Értelmezhető tehát úgy, hogy az Isten és a valóság *azonosítás* elsősorban a *titokban*, ill. megismerésük *nehézségi* fokában mutatható ki. A hasonlat ezért nem az Isten, hanem inkább a lét "rejtőzködő" vonását bizonyítja. Az analógiából ugyanis az következik - helyesen -, hogy a lét, mert realitás-mögötti, szintén: transzcendens és okkult. Ezért is képtelen önmagában a *racionális* megismerés megközelítésére. Ez igaz is, mert a lét mindig objektum-szubjektum viszonyon át közvetítődik, hiszen csak tudatosan formált létként fogható fel mindaz számunkra, aki *van!* A tudatossá tett lét sem szűkíthető le azonban a *racionális* megismerés tárgyára, mint ahogyan az isteni titok sem pusztán a valláson át közelíthető meg. Bormester Virgil ezért mondja: "Őn tudja, hogy én vallástalan vagyok. Én a vallást önmagamban szisztematikusan felszámoltam, mert engem a szabad mozgásban, vagyis a valóság megközelítésében végül is abban, hogy Istenhez közelebb legyek, megakadályozott. A vallás ezekben a dolgokban az első számú gátlás. *Ezért, ha én Istenről beszélek, ne tekintse vallásnak.* A vallás Isten és énköztem állt. Nekem pedig ne álljon közénk senki." Hamvas hősének érve a továbbiakban is a megismerés sajátos formájára vonatkozik, hiszen ismét állítja: "A valóság, mondom, nem *ésszerű* és nem kiszámítható. Ezért merészelem mondani, hogy a valóság okkult." Következésképp: a regényalakok sorsát egy istenien titokteljes lét írja elő! A kiszámíthatatlanság azonban további "isten" vonásokat kölcsönöz a rejtőzködő létnek. Először is azt, hogy imaginatív, vagyis képi, képzeleti vagy gyermeki egybelátással foghatjuk fel. A filozófiai regény ezért lesz Hamvasnál "az imagináció műfaja" és a mitológiával rokon *logosz*. Mégpedig *dia-logosz*, vagyis kettős értelmű "párbeszéd". A lét dialektikáját ugyanis a szereplőkként mozgató élők alakok hozzák felszínre úgy, hogy a dialógusokban ütköztetett álláspontok kríziseinek pillanatnyi lelki élményeiből az élet értelmét közösen időfölkötötti eszménnyé is hevitik. Éppen ezért lesz a regény a lét közömbös ellentéteinek magasabb szintre emelése, hiszen *története* sem egyéb, "mint rejtett

(okkult) hatalmak szakadatlan megnyilatkozása (apokalipszise), mintha az okkult hatalmak sajátos megnyilatkozási területe éppen az idő lenne." Ezért a lét sorskeze mindig időbeli "áldást" vagy "verést" jelent. A regénybeli Bormesternek az előbbi állításában újra csak annyi igaz, hogy a létben, de a valóságban sem minden számítható ki előre (pl. földrengés, válság). Következésképp: ebben az esetben a lét is ugyanugy küldi a sorsot, mint az isteni hatalom. Ez a vonás azonban legalább ugyanolyan kétértelmű, mint az isteni üdvözítés és büntetés. Éppen a *ki-számíthatatlanság* adja meg ugyanis az *emberi értelemadás* feltételét, hiszen csak így lehetünk a történetben a szenvedéssel együtt cselekvők is, amely kettősség tükröződik a mű formáján is. Ezért lesz az író egyszerre *szerző* s *szereplő*, mint ahogyan a lét is egyszerre mozgató és mozgott.

d) *A regény zenéi formája, vagyis az epika mint fugató.* A 20. századi filozófiai regény - egyáltalán a szépirodalom - szívesen hivatkozik a zenére, hogy kifejezési formáját szemléletesebben magyarázhassa. Hamvas is ezt tette. Meg volt ugyanis győződve arról, hogy a korabeli absztrakt és szürrealista magyar *képzőművészet* (pl. Csontváry, Derkovits, Martyn Ferenc, Tóth Menyhért, Vajda János) mellett a zene - mindenekelőtt Bartók, Kodály műveiben - fejezi ki legjobban századunk "jelenkortudatát". Az összevetés Hamvas meggyőződése szerint azért is fontos, mert a lét is olyanféle szakadatlan mozgásban van, mint a zenében a hangok. Ez a tény műve szerkezetére is rányomja bélyegét, melyet a regényben mutatkozó *dialektika* fejez ki legjobban, akár csak a zenében a diszszonancia József Attila Bartók-töredéke szerint. Paradox módon ugyanis éppen az "ellenpontozottságból" következik az, hogy a műben egyetlen fix pólus sem lesz. A diszszonancia és a konszonzancia feltételezik egymást, csakis így keletkezhet a regényben dialektika. A kontrapunktra felépített történetben ugyanis "fix pont nincs. Sőt azáltal, hogy az elbeszélő és a közvetítő egymást állandóan ellenpontozza, az olvasó és a kritikus is ellenpontozódik, és a történet témája körül négyzólamu fuga alakul ki (vonósnégyes). Az egész történet

mozgássá alakul át. Statikus és holt terület nincs." Hamvas tehát a műalkotást is a valóság folytatódásának gondolja. Az író is, mint lehetséges archimédeszi pontot eltüntet. Az Istenhez hasonlóan a lét szerves részének tekinti, akárcsak a kutatót a korabeli fizikusok, mindenekelőtt a kvantummechanika képviselői. Maga *Shakespeare*-re hivatkozva mondja, hogy "picinyke életünket az álom óceánja veszi körül", ezért a valóságos életben "minden kísérteties, vagyis minden valóságos. Ez az a bizonyos hajmeresztő realitás. Az égbekiáltó realitás. Ez az az okkult valóság. Imagináció. Az álom óceánban." Az utóbbi következtében tehát még József Attila-i értelemben sincs archimédeszi pont! Ha lenne - véli Hamvas - akkor a történet megmerevedne, hiszen a "statikus történet nagy hibája, hogy a szerző és az olvasó tükörviszonyban áll, egyik a másik látszata." *Nem fugdt kell tehát írni, hanem fugdtót!* A fugató és a fuga között a különbség ugyanis az, hogy az előbbi olyan zenei részlet, amelyik önálló formává *nem* válik. Az egésznek tehát mindig tört része marad. A jelen esetben a regény lesz az a sejtje az egyetemes mozgásban lévő világegésznek, amelyen *töredékként* ugyan, de mégis a nem osztható egész része marad. Az "okkult" valóság tehát rajta is átáramlik. Így azután - írja tovább a filozófiai író - a léte-zést visszaverő tükör is megőrül. A valódi történetben ugyanis: "mozdulatlan helynek lenni nem szabad, mint ahogy a valódi világban sincs mozdulatlan hely. Ezt már Archimédesz tudta, amikor megmondta; mutass nekem egy szilárd pontot, és ennél fogva a világot sarkaiból kiemelem. Archimédesz már tudta azt, amit kétezer évvel később Einstein nagy hűhóval fölfedezett. A történet (világ) éppen az, hogy szilárd pont nincs benne. Mindnyájan benne vagyunk (a pácban), és szüntelenül mozgunk. Ezért okkult. Meghatározhatatlan. Ezért nem lehet sarkából kiemelni. Ezért stabil." Következésképpen: a művészi technikában jól látszik, hogy a klasszikus relativitás-elv az új regényben összekapcsolódik modern formájával. A *mozgás* így lesz ismét a létezés önnön dialektikája szerint a *valóság* (anyag-szellem) *létmódja*. Éppen ez az egyetemes vonása az, ami kizárja azt, hogy valamilyen

istenség "külső" mozgatóvá előléphessen, noha létét megőrizheti akár a vallásos emberek egyik mozgatójaként is! Az ellenpontozottság, vagyis a világ dialektikus ellentéteinek s ellentmondásainak összegében, ugyanis éppen a "kontrapunktok" azok, amelyek a létező valóság *önmozgatódsának indítékai* is lesznek. Ezért képződik belőlük olyan rendszeregész (fugató), amelyben azonos lesz a mozgató a mozgattal. Részek ugyanis egy egyetlen Egészben alkotnak egyetemes összefüggést, hiszen itt az azonoság nem előzheti meg önnön különbségét, mert a különbség is csak adottságmódjai másságát fejezi ki. Ebből a dialektikus viszonyból következik ugyanakkor az is, hogy a műben - akárcsak a valóságban - létezni annyit jelent, mint *állandóan* mozogni, pontosabban: *képességeket* (potencia) *működtetni* (aktus). Bormester Virgil tudja, mert ezt mondja: "Ellenzék nélkül nem tudok élni". Érthető ezután, ha az egyetemes összefüggések közegében minden *nyugalmi* helyzet csak az időlegesség jelzése lesz. Külön-külön tehát nem is *merevedhetnek* tartós és *fix* ponttá. Következésképp: minden mozgó testről állithatjuk - pl. Bormester Virgil önmagáról -, hogy egyugyanazon időben egy bizonyos helyen van és nincs is ott. Ez a látszólagos paradoxon már G. Bruno relativitás-elmélete szerint is elmondható, hiszen - tanította - ugyanaz a pont nézőszögtől függően lehet zenit és nadir egyszerre. A dialektikus látás tehát ebben a Hamvas felfogásban semmi meghökentőt nem talál. Naponta ismétlődik meg velünk ugyanis ez a jelenség, hiszen pl. nemcsak a Földdel bolygunk, hanem közben az össztörténelemmel együtt magyar históriát is élünk. Következésképp: a mű átkozott mitológiája nem más, mint a modern dialektika valamennyi megelőző fejlődési fázisa 20. századi Egészben egyesítve, és regényben elbeszélve! A mitológiáinak *áldozott* nevek (pl. Szent Szellelem) vagy fogalmak (pl. okkult, démoni stb.) pedig egyszerűen a műfaj-adta technika művészi formája, és esetenként a mű *játékosdának*, valamint *iróniájának* egyik megnyilatkozása! Olyan eljárás ez, mintha most a regény irónikus stílusában azt mondanánk azokról, akik valamilyen szándékkal "irracionalista misztikáját" elmarasztalják, hogy: Uram,



nem tudják mit cselekszenek, mert Hamvas művében Hegel misztikus dialektikáját látják. Hamvas jól tudta azt, hogy a történelem, a kultúra bizonyos korszakaiban - ma például! - a *dialektika* szükségképpen jelentkező és *egyedüli* élet, ill. gondolkodás-forma. Csak így közelíthetünk a léthez, mert bármilyen mozgathatatlan, szilárd pont csakis *finitizálhatja* látókörünket! Vezérmotívum nélküli "szimfónia" ugyanis az, amit ma látunk! Következésképpen: dialektika és dialektika, akárcsak bármely ellenpontra épülő zenemű között különbség van! De egy-egy regényben sem egyformán dolgozzák fel az ellentétek viszonyait. Példa lehet erre A. Huxley sorozatának egyik műve a *Point Counter Point* is, amelyben más-más módon ellenpontozott az idő, a tér, a mozgás stb.

e) *Az idő mint Egyetlen Pillanat.* Hamvas ugyan Proust regényfolyamából a *Megtalált idő* c. részre hivatkozik, amikor műve időszemléletét rokonítja a 20. századi társáéval. Ennél a párhuzamnál viszont Th. Mann már többet tett a műfaji sajátosságok kibontása érdekében. Teoretikusan is megfogalmazza ugyanis azt, hogy a Varázshegyben mi az idő szerepe. Ebből a funkcióból egyenesen jutunk el a filozófiai "román" újabb jellegzetességéhez. Megkíséreltem ugyanis - mondta Mann princetoni előadásában -, hogy a mű "minden pillanatban *teljes jelenvalóságot* adjon, s egy *magikus "nunc stans"-ot* állítson elő." Ezt az ambíciót követte Hamvas is, hiszen a keresett örök mindkettőjük művében közös. A magyar író regénye is követte az "egyetlen pillanat" utját. Igaz Hamvas nemcsak az idő, hanem a metafizikai lét teljességét akarta benne tetten érni. "Tárgyában" az idő is csak a lét egyik formája, a teljesség részlete. Bormester viszont így vall az időről a *Karnevdől* érintett esszé-betétjében. Ha "író lettem volna - mondja - egyetlen művet irtam volna, ezzel a címmel: Egyetlen Pillanat. Egy pillanatot akart felbontani. Mert minden pillanat *határtalan*, vagyis okkult, éppen a benne megnyilatkozó hatalmak erejének *végtelensége* folytán." Ebben a célkitűzésben filozófiailag nincs semmi paradoxon, amelyből természetesen nem következik automatikusan bármely mű sikerült-

sége is! Művészileg pedig már Mann is egyetlen pillanatot akart ábrázolni. Joyce is csak egyetlen nap odisszeáját írta meg. A filozófiai regénytechnika ugyanis megengedi azt, hogy az időfolyam egymást követő változásainak mozgásmomentjeit a változatlan részéhez viszonyítsuk. Ekkor megtapasztalhatjuk azt, hogy a mozgásban miként különül el egymástól a *mult*, mint a *viSSzahozhatatlan*, az éppen *tartó*, vagyis a *jelen*, végül pedig ott áll előttünk a *bekövetkező*, t. i. a *jövő*! Ebben a tagolódásban sem történt más, mint a valóságban, csak a *folyamat* egyes részeit pillanatokká (moment) szaggattuk. Ezt azért tehetjük meg, mert az idő ténylegesen is momentek sorozatából áll. Az egyes pillanatok ugyanis külön-külön is tartamot futnak be. Bármily tünékeny legyen is, most már mondjuk pl. a jelen, amíg *tart*, addig éppugy megvan, azaz *valóságos*, mint az idő *egésze*. Így pl. életünk minden pillanatára érvényes az, ami egészére, vagyis egyszerre vagyunk élők s holtak is. Ezért semmi képtelenség nincs abban sem, ha a regényben például Bormester egyszerre élő és holt is, miközben mégis ugyanaz a személy marad. Igaz, ezt a *dialektikus* viszonyt Hamvas nem úgy jeleníti meg művészileg, mint pl. L. Tolstoj a *Három halál* c. nem-bölcseleti elbeszélése. A különbség azonban csak a művészi formán s nem a lényegen mutatkozik meg. Hamvas ugyanis már Dosztojevskijtől megtanulta, hogy az idő nem egyszerűen a világidőben tárgyiasult mostpontok egymásutánjával azonos. A bergsoni, prousti, heideggeri, Krudy-i eredmények birtokában az időnek azt a dimenzióját is megjeleníti, amelyet az *élménytartalom* tölt ki. Így jelezte, hogy a kronológikus időben tárgyiasult szenvedést, cselekvést, boldogságot, boldogtalanságot stb. a szubjektív idő *élménytartalma*ban meg is éljük. Ezért azután a *nunc stans* a változatlanhoz viszonyított tárgyias és szubjektív telt időből egyaránt kimutatható lett.

Ebben az esetben viszont a változást elszenvedő, vagyis a tartamot hordozó s ezért el-nem-muló lesz az a *mozzanat* a pillanatban is *mozgó* létben, amelyet a középkori filozófia az előbb említett módon nevezett. Világos azonban, hogy most nem a név a fontos, hanem az, amit: reálisan jelez. Ez a relitálás pe-

dig az az abszolút lét-rész, amely az időfolyam ellenére a pillanatban is önmagával azonos marad. Ezt a változás ellenére is önnön identitását megtartó részt öröknek vagy középkori néven *nunc stansnak* is hívhatjuk. Láttuk Mann is így nevezte! A változatlan és a változó "egyetlen pillanata" tehát a lét "teljes jelenvalóságát" zárja be, mert a tényleges *momentet* a mű nem az *elmuló*, hanem a *megmaradó* szemszögéből jeleníti meg. Ontológiailag ugyanis így lehet megalapozni a *momentet*. Ekkor a regény is találkozik azzal az "örök talajjal", amelyre József Attila is hivatkozik, és amellyel megismertet bennünket A város peremén c. költeményében. Ez az időtlen az, amely még a temporálisan változóval szemben is *redlís*, vagyis maradandó alapot biztosít a pillanatnak. Természetes azonban, hogy ennek az el-nem-mulónak "regényesített" tükrözése is időbeni lesz, de - mint a *változatlannak* időbe emelt *formája* kerül elénk. Ezen az alapon helyeselheti Hamvas Proustnak azt a törekvését, amellyel - szerinte - francia elődje arra vágyott, hogy "a pillanatot *teljes egészében valódivá* tegye, s így az időt, mint *intakt egészet* az Elmúlhatatlanba átemelje." Röviden ez azt jelenti: az időbeliből időtlent kell készíteni. Ez pedig perdöntő törekvés, hiszen éppen ezzel a módszerrel lehet eltüntetni a regény *platonikus* felhangját. A tartalom ugyanis a vázolt időben nem egy előre adott ideából részesít bennünket, hanem - helyesen - éppen fordítva: az időbeliben keresi az abszolúttá örökithetőt. Hegel platonista időszemléletével és pánlogizmusával éppen ennek alapján állt szembe a Karnevál írója.

f) *Terminus Medius és az időtlenség két pólusán*. A változásban megmaradó, vagyis időben éppen nem változó lét nyújtja a kulcsot a Terminus Medius szerepének megértéséhez is. Hamvas ugyan a nevet a logika tudományától kölcsönözte, és maga is az összetett következtetés "közép" fogalmát érti rajta. Ebben az összefüggésben gyakran hivatkozik is Arisztotelész, Hegel és mások logikai művére. Eredetéről azonban a regényben kapott funkciója ad megdönthetetlen bizonyítékot. Itt ugyanis szintén, akárcsak a szillogizmusban, a *közvetítő közép* szerepkörét tölti

be az amott "regényalak". Ebben a minőségében lesz a "démoni" történet *ellenpontja* az *üdvörténettel* együtt. A regény tehát belső szerkezetét tekintve: egy mozgásra épített, vagyis dialektikus "szillogizmus"! Érthető tehát, ha Bormester Virgil az időben s térben, vagyis ellentéteztett létben mindig a Terminus Mediuust keresi. "Az idő - írja - a valóságnak éppen olyan gazdag (okkult) területe, mint a tér. A világos látás itt is a Terminus Mediuuson mulik, azon, hogy középen látom-e? Ha nem látom, az egész felborul, és a fejemre szakad. Ha látom, nyertem. Közemben van az idő, vagyis az élő tűz logikája..." Következésképpen: Terminus Medius olyan *köszép*, amely a tűz (dialektika) természetes logikájával képes a lét okkult mélyéből elővarázsolni annak *megmaradó*, vagyis időn kívüli (nunc stans) csucsát, mert minden felszínes "bőrt" lehánt rólunk! Ez az a pólus ugyanis, amelyen rábukkanunk a történelem valódi értelmére! Hamvas szerint ugyanis - a keresztény mitológiától kölcsönzött névhasználatával élve - ez a pont az, ahol elérkezik Szent Szellem megnyilatkozásának *pillanata*. Valójában - tegyük mi hozzá - nem más ez, mint az *örökkévalóság* élménye. Az életnek ez a ritka pillanata, amelyben úgy érezzük "megállt" velünk az idő, mert a pillanat az élet *teljességét* adja. Ez az időn kívüli élmény a 20. század költőinél is gyakori. A *Dundnál* c. versében erről a momentről írja József Attila: "Egy pillanat s kész az idő egésze". Az *Óda* ihletőjének *tartalmaiban* pedig egyenesen bolyong az örök anyag "öntudatlan örökkévalósága"!

De a vers-tűkrözte hasonló percekben jelenik meg az az újabb pólus is, amely egy másik fajta örök élménnyel teszi gazdagabbá átélőjét, akárcsak a Karnevál hőségét. A Terminus Medius ugyanis nem csak a *nunc stanssal* köt össze bennünket, hanem közben az *aevumból* is részesülünk! Ez a "pólus" is ismert a poetikában, hiszen *Petőfi Sándor* a *Füstbement* terv c. költeményében így szól meg ennek a sugárzó percnek a hatalma: "*Allni ldtssék az idő, Bár a szekér szaladt.*" A költő a jelen momentjében tehát az *elmulhatatlannal* találkozott össze, amelyet a középkori filozófia aevumnak nevezett. Ez az örök ugyanis olyan pillanat lelki

tartalma, amelyet akkor élünk át, amikor pl. a tervezgetés szebbnél-szebb gondolatainak boldogságába merülve "állni lát-szék az idő". Az egyetemes *nyugalomról* tudunk meg ekkor valamit, mégha közben tovább szalad is a szekér, tehát zajlik az élet! De boldog várakozásban a nehezen muló idő sem fájdalmas! Hamvas regényében Terminus Medius feladata most már az, hogy a két él-mény, vagyis a Szent Szellem (nunc stans) és az aevum között *közvetítsen*. Ezzel a műfogással a filozófiai író nem csak a pla-tonizmust kerülte el, hanem azt is bemutatta, hogy: *az értelmes élet az apokaliptikus történelemben s vallás nélkül is üdvözítő lehet, mert az örökkévalóságot a valóságban a jól eltalált Közép közvetítheti.*

g) *A történelem egyetemes értelme és az egyén üdve.* Németh László már az *Emberi színjátékban* megkísérelte - szintén Proust hatására - azt, hogy regényében üdvtörténetet írjon. Szekula-rizált nézőpontjából azonban mind az Isten, mind pedig a kegye-lem *kimaradt*, noha a fogalom mindkettőjük művében a XIX. száza-di protestáns teológiából származott át. Németh azonban nem is-merte fel a *középnek* azt a fontosságát, ami Hamvas *filozófiai* regényében perdöntő lett. Azt ugyanis mindketten tudták, hogy a történelem *önmagán* ugyan nem előre megformált, de alakatlan-sága egyáltalán nem jelent: formálhatatlanságot. A személyiség számára éppen azért nyílik tér, mert a történelemben nincs ele-ve előre elrendelve minden. Hamvas azonban azt is megmutatta, hogy életünk csak akkor alakítható jelentős szereppé a társa-dalomban, ha az egyes egyén élete üdvének célját a maga adott-ságainak s a világtörténelem teremtette *helyzetnek* megfelelő-en, vagyis a Terminus Medius szerint választja meg! Egyébként szerinte is ugyanugy eltorzul az egyéniség (pl. neuraszténia, monománia, különcködés stb.), mint Németh regényének főhőséé. *Lárva* lesz, ahogyan a *Karnevdél* is megjeleníti némely alakját (pl. Pataj, Adelheide grófnő stb.). Ezeket a szereplőket u-gyanis a történelem *nem* megmérte, hanem *eltorzította*. Ez tör-tént a Sátántangó szereplőivel, de hasonló sorsuk van Simonffy András igazságkereső kompországi katonáinak is. Megmérteni t.i.

annyit jelent, mint a történelem sodrában értékeinkkel *kivádni*, vagyis *megtudni* azt, hogy *valójában*: ki vagyok én? A panoptikum-élet viszont lehetetlenné teszi azt, hogy az "általánost és az egyetlen egymásra" fektethessük, vagyis a közepet megleljük. Pedig a lárvát csak így vethetjük le magunkról, ha megtudjuk egyéniségünk lényegét, azaz *értékét*, mint azt Temesi Ferenc Porc. regényének hus-vér alakjai jól mutatják. A történelem sűrűjében kell tehát "állnunk". Tűz kell - írta már Hérakleitosz -, hogy: a lángban szakadatlanul elvesszünk s újra megszülessünk! - Mégis: Hamvas itt féligazságot mond, noha etikája alapját tekintve most is optimista. Az ember ugyanis a történelem forga- tagában valóban megtapasztalja az aevumot is. Segítségével tény- leg több *önismerethez* is jut, mint a puszta léten alapuló ön- felfedezéssel. Nem mindenki járhatja azonban a ritka kivételek utját. Végül is: nem pusztán az egyes ember lelki üdvén fordul meg az emberiség történelme! A történelem ugyanis több is és ke- vesebb is, mint az önismeret terepe. Éppen a krízisek mutatják ugyanis, hogy esetenként éppen hogy ki kell az időt zökkenteni (pl. tudományos, irodalmi stb. forradalom). Ekkor viszont már mi - tudva-tudatlan -, formáljuk a történelmet. Egyszóval: a változtatásban nem a históriát követjük, hanem egyenesen - te- remtjük! Vagyis: a történelem egyszerre teremtő, tehát értel- met-adó s teremtett, vagyis értelemteljesítő. Következésképp: a história nem a *biztos* üdvözülés utja, hanem lehet a *kárhozaté* is, amittől a szellem ereje önmaga nem is menthet meg bennünket! A nem-szellemi tényezők is befolyásolják az életet! Egyoldalú tehát Hamvas, amikor kizárólag az üdvözülésben reménykedik. "Az idő hatalmainak, főként az idő legfőbb hatalmának, a Szent Szel- lemnek ereje nem az, hogy az ember lárvává dermedjen, (tragiko- mikusan megbukjon), hanem az, hogy *üdvöszüljön*" - olvashatjuk, majd sarkítva hozzát teszi: "Ezért az idő legmagasabb *értelme* az, hogy *üdv*. Ezért a *történelem valódi értelme* (formája) az, hogy *üdv* történet."

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

## A SZABADSÁG IZE

(*Etikai-filozófiai tanulmány Nádas Péter prózájáról*)

Boros Gábor

Nádas Péter<sup>1</sup> prózai írásainak alaprétegében egy etikainak nevezhető vizsgálódás nyomai fedezhetők föl. Nem kezdeményekről, töredékekről van szó, hanem egy sajátos gondolati utálmásairól, egyazon alapkérdésre adott különböző válaszokról, amelyeknek együttes szemlélete nem gondolkodói következtelenségről árulkodik, hanem arról, hogy a kérdés ama kérdések közé tartozik, amelyekre nyilvánvalóan nem adható egyszer s mindenkorra érvényes, affirmatív válasz, vagyis ha válasz egyáltalában adható, akkor az nem lehet más, mint maga a meg-megújuló kérdezés.

A kérdést a következőképp fogalmazhatjuk meg: abban az élethelyzetben, amelyben uralkodóvá vált az általános morális alapelvek létét illető kétely, található-e mégis olyan szilárd alap, amely az emberi cselekedetek elsődleges meghatározójává emelkedhetik. Ha pedig van ilyen alap, akkor nem lényegtelen az a további kérdés sem, hogy az adott történelmi-társadalmi körülmények mennyire teszik lehetővé az individuum számára ennek elérését és a neki megfelelő életvitelt.

A következőkben tehát ezt az etikai vizsgálódást kísérem meg kibontani műkörnyezetéből, nem feledkezve meg arról, hogy *az irodalom nem filozófia*. Am ha mégis úgy határozunk, hogy a műből "kipréselődő" filozófiát (Nádas kifejezése) megpróbáljuk nyomon követni, akkor számot kell vetnünk azzal, hogy elemzésünk esetleg olyan pontokat jelöl majd meg fogódzóul az egyes művekben, amelyek egy "tárgyszerűbb", "irodalmibb" elemzés számára talán csekélyebb jelentőséggel bírnának. Kifejezett értéket sem fog már adni az egyes írásokról. Mégis, úgy vélem, van jogosultsága egy ilyen rekonstrukciós kísérletnek. A kérdés ugyanis nem lett kevésbé nyomasztó a Nádas műveinek megírása-

megjelenése óta eltelt időben. A válaszadásért folytatott küzdelem fölmutatása pedig hozzásegíthet legalább ahhoz, hogy megörödjék bennünk a kérdés kérdés voltának tudata.

Az alapkérdés igen tisztán jelenik meg abban a mottóban, amelyet Nádas *A Biblia* című, elsőként megjelent elbeszélése élére helyezett. Értelmeznünk kell tehát ezt a mottót, megkísérelve föltárni azt az összefüggést is, amely összekapcsolja a tizenkét esztendővel később megjelent *Egy családdregény vége* mottójával.

A *Biblia* mottója Locke-től származik: "*No innate principles*" (Nincsenek velünk született alapelvek). Elsőként az a kérdés merül föl ezzel a tétellel kapcsolatban, hogy mifajta alapelvekről van itt szó. Mindenesetre olyan általános alapelvekről, amelyek a megismerő illetve a morális én irányítására szolgálnak. Ha ezek az alapelvek nem születnek velünk, és nem is származhatnak kevésbé általános elvekből, akkor nem kerülhető meg az a kérdés, hogy végső soron miként teszünk szert ezekre az elvekre. Miből következik érvényességük? "Hogyan lehetségesek" azok az alapelvek, amelyekkel kétségkívül rendelkezünk?

Az *Egy családdregény vége* mottójának jelentőségét kérdésainkkal kapcsolatban akkor értjük meg, ha meggondoljuk azt a Descartes-nál megfogalmazódó elvet, amely szerint a "legtökéletesebb létező" fogalmához nem rendelhető hozzá a "hazug" vagy a "csaló" állitmány anélkül, hogy ezáltal az ítélet alanyában foglaltakkal ellentmondásba ne kerülnénk. Tehát Isten létezése lehetne az a garancia, amely érvényessé tehetné alapelveinket.

(De vajon mindennek van-e etikai jelentősége? Van-e egyáltalán szerepük valamifajta alapelveknek döntéseinkben, cselekvésünkben? Hiszen mindannyian hozunk döntéseket, hajtunk végre cselekedeteket életünk során anélkül, hogy eme döntések, cselekedetek alapelvei akár csak "megjelennének" bennünk, nem szólva "mérlegelésükről", "megfontolásukról". Egyenesen ellentmondana a legmindennapibb tapasztalatnak, ha azt állítanánk, hogy minden döntésünket megelőzi és irányítja alapelvek egy sorozatának mérlegelése egészen a legfőbbekig. Ha pedig másfajta mechanizmusok irányítják cselekedeteink tulnyomó többségét, ak-



kor, úgy látszik, természetlen és haszontalan dolog valamifajta végső alapelvek után kutatni.

Általánosságban biztosan hamis az a séma, amely szerint minden egyes cselekedetünk irányító elve valahol egy igen általános maximában gyökeredznék, és ezáltal egységes rendszert alkotna. Még akkor is így van ez, ha meggondoljuk, hogy "szilárd jelleműnek" azt az embert nevezzük, akinek cselekedeteiben mégiscsak megnyilvánul valamilyen egység. Hiszen nem akármilyen cselekedetekről van szó a jellemzilárdság megítélésénél, hanem a cselekedetek, döntések bizonyos szűkebb köréről.

Spinoza egyik alapbelátását továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy mindennapi életünk cselekedeteit alapvetően közösséghez való tartozásunk határozza meg. Ha Heideggerrel - talán súlyosabban - akarnánk fogalmazni, azt is mondhatnánk, hogy mindennapi cselekedeteink többségét *az-ember* (das Man) határozza meg. Eme cselekedetek alapelvei után rendszerint nem kérdezőnk. Ritkán adódik úgy, hogy a magatartásminták hagyományba ágyazottsága nem elég *közvetlen* garancia arra, hogy a nekik való megfelelés helyes. Ez akkor következik be biztosan, ha a közösség - vagy rosszabb esetben az-ember - által sugallt döntés szembekerül a cselekvőben valamilyen - akár csak intuitive belátott - magasabb instanciával. Gondoljunk csak Kant nevezetes akasztófa-példájára! Egy fejedelem halálbüntetés kilátásba helyezésével rá akarja venni egyik alattvalóját arra, hogy hamis tanuvallomást tegyen egy köztisztelőben álló ember ellen, akit ő igaztalan vádakkal kíván elítélni. Bárhogyan is dönt végül az alattvaló, azt mégis, legalább *lehetőségesnek* kell tartania, hogy ellenszégülve az uralkodó akaratának az igazat vallja, bármennyire szereti és félti is az életét.<sup>2</sup> Az effajta helyzeteket határeseteknek nevezhetjük, a bennük meghozott döntéseket pedig határeseti döntéseknek. Ezek azok a döntések, amelyekben megnyilvánulhat a jellemzilárdság, és talán ezeknek a döntéseknek kapcsán beszélhetnénk filozófiai etikáról, amely ebben az esetben nem volna más, mint eme "magasabb instancia" mibenlétének és működésének vizsgálata. Amivel természetesen semmiképp sem azt akarom mondani, hogy ennek a "magasabb instanciának" a működése teljesen független volna a mindennapi döntéseinket meghatározó mechanizmusoktól.

A határesetek léte pedig csakugyan tanuskodik - mint ezt Kant megmutatta - az ember és a szabadság kapcsolatáról. Csak-hogy a szabadság itt nem egyszerűen szabadság a jóra, hanem a jóra és a rosszra való szabadság. Sohasem lehet biztosan tudni előre, hogy a határhelyzetben a sugalmazott döntés mellett marad-e, vagy pedig a "magasabb instanciára" hallgat-e az ember. Látjuk a jót, és követjük a rosszat, mondja Spinoza. Az etika lehetősége egyuttal korlátja is.)

Az *Egy családregény vége* mottója János evangéliumából való. Kérdéseinkre a keresztény tradíció Istenére utalva kínál választ:

"És a világosság a sötétségben fénylik,  
de a sötétség nem fogadta be azt." [I. 5.]

A "sötétség" azonban itt az eszkatológia szintjén érvényesülő hiábavalóságra utal. Tisztáznunk kell ugyan a regényhez kapcsolódva azt, hogy milyen is e tradíció viszonya kérdéseinkhez, ám ugyanakkor látnunk kell már azt is, hogy tovább kell kérdeznünk. Az alapértékek elbizonytalanodásának tudata maga után vonja azt, hogy új igazoló fórumot kell keresnünk, új alapelvekre, vagy a régiek új módon történő igazolására van szükség. Isten létének föltételezése nem oldja föl az alapelv igazolásának kényszerét, hiszen voltaképp még mindig egy előzetes döntésről van szó, arról ugyanis, hogy meghatározzuk - Wittgensteinnal fogalmazva -, hogy "melyik planétán is élünk".<sup>3</sup>

### 1. "Kulcskereső játék"

Egy lehetséges hármas tagozódású család modellje Nádas Péter több irásának is alapul szolgál. Ezek közé tartoznak *A Biblia* és *A bárdny* című elbeszélések, valamint az *Egy családregény vége* is. Az alapelvek megtalálásának illetve kialakításának sürgető szükségessége ezekben az írásokban egy fiú alakjában jelenik meg. Az ő számára ez morális értelemben vett nagykorúságának kezdetét jelentené. Egy nevelődési regény alap-helyzeténél vagyunk.

A fiú cselekedeteinek ösztönössége zavart jelez a *Sanyika* című novellában éppugy, mint *A kertész* című írásban. Az előbbiben nyílt lázadásról, az utóbbiban csöndes ellenállásról

van szó. A *Sanyók*ban a tisztázatlanság az emberekhez és a tárgyakhoz való viszony tekintetében nyilvánul meg. A lázadás kikényszerített választása ösztönös, ennek következtében alakul ki a gyermekek magatartása összekapcsolódva a nyomokban el-sajátított "felnőtt" mintával. Az alapvető viselkedésmódok így - azáltal, hogy az aktivitás vagy a psszivitás mozzanata válik-e uralkodóvá - a "kiválasztottaké", akik cselekednek, illetve az "alattvalóké", akik elszenvedik mások cselekedeteit, de türnek.

A fiu moralitás előtti viszonyulás-zavarát ezekben az esetekben az motiválja, hogy olyan - alapjában véve jól elsajátított - felnőtt minta alapján gondolkodik, amelyet magát is az igazságosságról, a morális alapelvekről kialakított elképzelések tisztázatlansága jellemzi: nem képes elszakadni az erő-igazság kezdetleges fogalmától. A cselekedet vezérelve magából a szubjektumból fakad, a tettet az ösztönösségből és az elsajátítandó minta kezdetlegességéből fakadó zavar torzítja el.

A *Biblia* című kisregényben megmutatkozik a fiu viszonyulászavara gondolkodásunk keresztény hagyományával kapcsolatban is. A családmoddellen belül ez a tisztázatlanság azonban már közvetlenül a szülők szintjére mutat vissza. Ugyanezt láthatjuk *A bárdny* néhány megjegyzésében is: "az ösztön nem más, mint a tudatunk legmélyén elraktározott szokásoknak és törvényeknek rendszere",<sup>4</sup> "[...] saját hangulatom (ti.: a gyermek-elbeszélő) nem más, mint a felnőttvilág hangulatának halvány visszfénye [...]"<sup>5</sup>. A fiu viszonyulás-zavara tehát a szülők, a "főlnevelődöttek" szintjén érzékelhető viszonyulás-zavarra utal.

A szülők szintje a föltételezett családmoddellen két formálódó erőt foglal magában. Az egyik erő a "csonkán és zavarosan" elsajátított hagyomány, de fontosabb az, hogy a családba őáltaluk kerül be, őrajtuk keresztül hat a fiura az a világ-fölfogás és ezzel együtt az az erkölcsi rend - vagy annak hiánya -, amelyet az adott berendezkedésű társadalom preferál. Különösen fontosak ebből a szempontból a társadalom vezető rétegéhez tartozó szülők *A Biblia*, *A fal* és a *Sanyika* című elbeszélésekben, de ezt a szerepet játssza az *Egy családregény vége*beli apa és azok a szülők is, akik nem tartoznak ilyen-

formán a kiválasztottak elitjéhez, mint *A kertész* és *A bárdny* című írásokban.

A szülők szintje bizonyos helyzetekben kitágul, és az emberek alaktalan tömegévé válik. Akkor például, amikor *A bárdny*-ban a "telepieknek" a koncentrációs táborot megjárt, zsidó származásu Róth Rezsőhöz való viszonya elevenedik meg. Ekkor egy olyan erő működik bennük, amelyet leginkább "barabbási" erőnek nevezhetnénk: az apa és az anya magukban tudják, hogy a Róth Rezsőt támadó iratot nem kellene aláírniuk, ám a többiekkel együtt mégis megteszik. Másodszer akkor mutatkozik meg ez az erő, amikor megtudjuk, hogy Róth Rezső halálakor "egy kis tömegnek tűnt az embercsoport, arc nélküli tömegnek, amely azonban általam - az elbeszélő én által - jól ismert egyénekből áll."<sup>6</sup> Ennek az erőnek a visszfénye a gyerekek csoportjában az a magatartás, amelyet ugyancsak Róth Rezsővel szemben akkor tanusítanak, amikor visszaérkezik a városból, vagy *A fal* című elbeszélésnek abban a jelenetében, amelyben a Lajoska nevű fiú olólóval szögletesre vágja a "próféta" szakállát. Egyénenként mindőjüket megérinti valamilyen szorongás, hiszen valamiképp fölismerik a cselekedet vétkes voltát. A csoportot azonban ez mégsem akadályozza meg egyik esetben sem abban, hogy a magányossal szemben ellenséges magatartást vegyen föl.

A nagyszülők szintje kitüntetett módon a hagyomány hordozója a családon belül. Ez a - főképp zsidó-keresztény elemekből felépülő - tradíció az *Egy osalddregény végében* válik kulcsfontosságúvá, de kissé módosulva megjelenik még a *Családi kép, lila alkonyatban* című későbbi írásban is. Az írások nagy részében ez a családmodell mintegy keretként szolgál, ahol pedig nem, mint a *Leírás* című kötet elbeszéléseiben, ott az eltérés lényegi jelentőséggel bír.

Az eddig mondottak felől tekintve Nádas korai írásai közül *A bárdny* című elbeszélés tűnik a legfontosabbnak. Alapkérdése ugyanis éppen az, hogy mi készíti az embert arra, hogy részévé váljék a barabbási erőt megtestesítő tömegnek, és hogy egyáltalán mi is az a sajátosság, amely kiváltja ezt az erőt. A következőkben erről esik majd szó.

Maczelka Jánost és Róth Rezsőt - az elbeszélés két fő alakját - már testiségükben is egymás ellentéteinek látjuk. Maczelka alakja igen élesen határozódik meg a feleségével folytatott legelső párbeszédeinek egyikében: "Ilyenek ezek mind - mondotta Maczelka néni. Mind ilyenek ezek - válaszolta Maczelka bácsi."

Ez a párbeszéd kérdésünk szempontjából összefüggésbe hozható az *Eltévedtek* című novella "hősével", Bagi Ernővel, akitől kiderül, hogy a rendszernek - amelyet a novellában "Genossin Sass Livia" képvisel - a hozzá hasonló emberekre van szüksége, azaz olyanokra, akik - fő "jellemvonásuk" szerint - csak arra képesek, hogy mások kijelentéseit ismételtessék, cselekedeteit utánozzák - az elszenvadásra és a tülésre. Ez az embertípus mindig a külső, és kizárólag a hivatali sorban fölötte álló felé irányul. Bagi példájában Sass Livia, Maczelka esetében pedig a "fiatal városi főhivatalnok" ez az igazodási pont, akik egyébként maguk is hasonló módon épülnek be a hivatal rajtuk is uralkodó rendjébe. A jellem bezárult köre ebben az emberben ki sem alakul, ezért aztán ahhoz, hogy "egész" lehessen, külső igazolásra van szüksége, amelynek megszerzése mindig *igazodás* formájában jelenik meg ahhoz, amelyet a hivatalos külsőség elfogad, preferál. Az ember számára ebben az életformában nem léteznek határesetek, mert az igazodásnak létalappá történő emelkedése megsemmisíti az ember és a sugalmazott döntés közti távolság megteremtésének és megőrzésének szabadságát. A beszédre ekkor azért van szükség, mert ez közvetíti a külső normákat a belső világ számára. Az ily módon hiteltelenné váló szavak, a "vállveregetés": a külső világ igazodó viszonyulása a jellemtelenséghez. Ez az, ami hitelét veszi magának a közlésnek, a mozdulatoknak, a külső, tárgyi világnak általában. A *beszéd a feleségében*, a nyitottság az üres nyilvánosságban oldódik föl akkor, amikor az ember saját jelleme titkát kifecseggve, kimondja *önmagától* való félelmét. Ezáltal válik idegenné, gáttá a hiteltelenné vált beszéd, a külső világ azok számára, akik meg akarják tartani személyiségüket az általános, és - vagy inkább: mert - a "főlény nőtt rendszer" által is preferált jellemtelenséggel szemben: "[...] Ők (ti.: a szülők) éppugy egy rendszer részei és eszközei voltak, mint mi, gyerekek, s nincs olyan ha-

talom, amely e rendszer fölé tudjon nőni, csak maga a rendszer. Egy másik rendszer. [...] mint e rendszerek eszközeinek, részeinek és részeseinek nem egymást kell legyőznünk, az öklök harcában, hanem magát a rendszert, ha az a fejünk fölé nőtt."<sup>7</sup>

Jól kell értenünk a "rendszer" szó jelentését ahhoz, hogy megérthessük, miért jelent az elbeszélő számára *kulcsot* Róth Rezső példája ahhoz a küzdelemhez, amellyel az új rendszert reméli megteremthetni. A külső világ ugyanis, amely a családban a szülők szintjén keresztül hat a fiura, mint láttuk, nem csupán egy adott társadalmi formációt jelent, hanem sokkal inkább és meghatározóbb módon az általánosabb, a barabbási erőt, amelynek megszüntetéséhez kevés az a küzdelem, amely megbontja a fennálló társadalmi formációt. Ha ugyanis a "küzdelem" és a "rendszer" szavak jelentését erre szűkíteni le, akkor ezáltal maguk e fogalmak is külsődleges jelentést kapnának, és csupán egy új, belső fölépítettségében azonban a régihez hasonló formáció létrehozására volnának alkalmasak. A hierarchikus rendszer és a barabbási ember fogalma ugyanis szorosan összetartozik: az egyik mindig életre segíti a másikat. Az effajta rendszerekre érvényes: "[...] az ember szereti tudni: a hierarchiában még vannak alatta. A legalullevők pedig bosszúra szomjasan lesik, hogy fellázadhassanak az eszmei és anyagi rétegződések ellen."<sup>8</sup>

Mit jelent tehát Róth Rezső példája? Különállása ellenpontként vonatkozik a "barabbási" emberre, aki mint hierarchia-ember idegenként kell hogy tétélezzen mindent, ami kívül van a hierarchián. Érzékszervei mintegy beleépültek a rendszer falába, és mindazt, ami rajta kívül van, csak mint ellenségest, csak mint a félelem tárgyát képesek fölfogni. Amíg azonban a félelmet a gyermekek világában még talán tisztelet is követi, addig a felnőtt világban a kívülállás eredendő bűn, amely ellen "föl kell lépni".

Amikor így a rendszerben a hierarchia-ember önnön személytelenségét a morál rangjára emeli, akkor a személyiségét megőrző ember - a "norma" szó jelentését meghazudtoló-hitelteletető módon - nem normálissá válik: Maczelka és a fiatal főhivatalnok igen gyorsan megegyeznek Róth Rezső abnormitását illetően. Róth Rezső ezzel ellentétben nem elutasító azzal szem-

ben, ami más, mint önmaga. A szavakban azonban nem bizik, mert - méltán - a hierarchia csapdáját látja bennük. A szavak e szerint hamisak mindaddig, amíg a használók és a használat módja megfosztja őket attól, hogy igaz módon, tárgyukra vonatkozzanak. És ezért jelenik meg *A kertész* című novellában is sajátlagosan emberi vonásként a gyanakvás mindazzal szemben, ami kimondható és ami kimondatik. Radikálisan különvlik a titok- és ezáltal jellem-feloldó *fecsegés* attól, ami képes arra, hogy megőrizze a jellemet és ezzel a személyiséget. A novellabéli apa kimondott-kimondatlan szavai mindig a fecsegés szintjéhez tartoznak. Amikor azután ezt normává emeli, akkor az, amiben megmutatkozik a titok - a kisfiu szava: "Kormos is gyászol" - "meg nem értett bünné" lesz, tehát büntetendővé. Itt a kimondott szóban olyasvalami van jelen, ami megmutatkozik. Ez a kifiu szava - *beszéd*. A büntető mozdulat ellenben - az apai pofon - a *fecsegés* szintjéhez tartozik, és a fecsegés normájától való eltérést bünteti.

Megállapítottuk már, hogy Nádas szerint nem elég a hierarchia-emberek formációjá szerveződött rendszerét átalakítani, mert ezen az uton az új rendszer ismét hierarchikus lesz, és ismét megteremti a maga személytelen félembereit. A "barabbási" erő megszüntetése a feltétele annak, hogy - az *Egy családrégény vége* kifejezésével élve - a "körből kijussunk". Ha nem válik céllá annak az embernek kialakítása, aki igényt tart személyiségére, akkor közösségek formálódása mindig a "barabbási" erő szellemében történik, azaz benne az egyéniség föloldódik, ellenőrizhetetlen és ellenőrizhető tömegszubjektummá válik. Közösség, a szó tulajdonképpeni értelmében, csak akkor jöhet létre, ha azok, akik e közösséget megalkotják, magukban már egyéniségek, s tovább is azok maradnak, maradhatnak.

Róth Rezső "kálváriájában" Krisztus alakja elevenedik meg, és szenved újra "keresztthalált". Itt azonban nem a keresztény megfeszítéséről van szó a zsidók vétke nyomán, hanem épp ellenkezőleg: a zsidó "megfeszítéséről" nem-zsidók büne által. Nyilvánvalóan benne rejlik ebben a megfordításban az európai embernek a zsidóság ellen elkövetett történelmi büntettére való utalás, de más értelemben a személyes emberré válás útját mutatja föl, mintegy előképeként a későbbi művekben megfogalmazódó gondolatoknak. Ahogyan minden olyan korban, amelyben a hierarchia-

ember uralkodik, a teljes ember csak kívülálló lehet, ugyanugy az irodalmi alkotás - ha fönn kívánja tartani az emberi teljeség igényét abban a korban, amely egyre kevésbé látszik igényt tartani erre - nem kerülheti meg a Krisztus alakjához való kapcsolódást valamilyen módon, mert ez *maga* az igazi norma fölmutatása a normátlanná vált világban - a "fény a sötétség ellenében". Krisztus születésének pillanata ezért foglalja magában ugyszólván a kereszthalálét, mégpedig a János evangélium "elvégeztetett"-je értelmében: az időközön tuli *most* végtelen pillanata. Ahogyan ez jóval később, a *Ma* című írásban megfogalmazódik: "[...] ettől az egész furcsa hőeséstől arra gondolok, ez nem más, mint jel, figyelmeztetés. Mert ettől a jeltől bennünk a husvét és a karácsony teljesen összekeveredik. És ezért arra kell gondolnom, hogy a születés és a kereszthalál ugyanaz a pillanat és egy dolog."<sup>9</sup> Mindennek pedig az a jelentősége, hogy ez a krisztusi szembenállás megvilágítja világa bűnösségét, ami által - visszautalva az előzőekre - lehetőségessé válik a *beszéd*, mert a szavak megnevezhetik a bűnt, mert lehetőségessé válik bűnként megnevezni azt, ami egyébként a normátlan világban elkülönítetlen marad.

A *bárány* című írásban három olyan alakkal is találkozunk, akik valamilyen módon a tiszta büntelenség elvének megjelenítői. Példájuk azt mutatja, hogy lehetséges az igazán emberi cselekedetek választása. Róth Rezső, az anya és a bárány alakjáról van szó. Az anya alakja életének egyetlen igazi tettében válik a principium megjelenítőjévé: akkor, amikor husvét reggelén a bárányt Róth Rezsőnek ajándékozza. Olyan határeseti döntés példája ez, amelyben a cselekvő nem a sugalmazott döntésnek megfelelően cselekedett. Ez az aktus mintegy közösséget teremt köztük a büntelenség jegyében.

Mindháromukról tudjuk, hogy büntelenségük "megszerzésének" utja benső erő fölmutatása a megalázottságban, e megalázottságból. Hogy Róth Rezső számára a KZ láger volt a megaláztatás színtere, világossá válik abból, hogy Maczelka szerint "ott mentek tönkre az idegei", vagyis ott lett "nem normálissá". Erejét tehát az ottani kiszolgáltatottságban szerezte meg: a "meg nem értett bűnért" járó büntetés elszenvetésével vált igazi értelembe büntelenné.



Az anya elve a szülők kapcsolatrendszerében az alázat, az alávetettség. Ártatlansága az az erő, amely által egy cselekedetében ellene tud mondani környezetére uralkodó rendjének, amely által ki tud lépni a megalázás és megaláztatás hierarchiájából ("Az anya nem azért fegyelmeztetett, mert féltett, hanem azért, mert őt is fegyelmezték.")<sup>10</sup>

Az ártatlanság azonban mindhármuk számára a pusztulást hordozza. Az anya morális értelemben válik öngyilkossá akkor, amikor nem vállalja életét egyetlen igazi tettének következményeit, amikor további életét nem ennek alapján szervezi meg. Róth Rezső a személyiségéből fakadó választás végső következtetését vonja fizikai énjének megsemmisítésével, a bárány pedig Barabás-Maczelka asztalán birkapaprikás lesz.

"Ha el kell vesznünk, sorsunkról legalább valaki hirt vigyen!" - mondják az *Egy családdregény végében* a yorki zsidók. Mintegy ennek a később megfogalmazott tételnek szellemében van egy olyan szereplője *A báránynak*, aki megfigyeli mások pusztulását, de ő maga túlélő, mert vállalja, és voltaképp éppen azért túlélő, hogy legyen aki vállalja a tiszta emberség, Róth Rezső magatartásának örökségét, hogy ugyszólván "hirt hozzon róla" - maga az elbeszélő én: "[...] én Róth bácsiról szeretnék írni - ami azonban nehézségekbe ütközik, tudniillik abba, hogy - mint ezt is mondtam már - Róth Rezsőt én nem ismertem. [...] Mégis róla szeretnék írni (bár tudom, hogy közben magamról írok), mert úgy érzem, hogy ő volt az egyetlen olyan ember az életemben - bármennyire nem vettem ezt akkor észre -, aki éppen észrevétlensége folytán mély hatást gyakorolt rám."<sup>11</sup>

Az a "botránykövé keményedő" (Balassa Péter) személyesség jelenik itt meg és kezd alakot ölteni, amelynek pontos elemzését maga Nádas adja majd tizenöt esztendővel később *Menekülés az érzelembe* című nagy jelentőségű esszéjében, melyről a későbbiekben, a *Leírás* című kötet vizsgálata kapcsán még lesz szó.

## 2. *Egy családdregény vége*

Ha a *Kulcskereső játék* című kötet elbeszéléseiről szólva azt lehetett elmondani, hogy egy nevelődési regény kiindulópontjánál vagyunk, akkor az *Egy családdregény végé*-ről szólva

sarkítva úgy fogalmazhatunk, hogy az elbeszélésekben csiraként meglévő nevelődési regény ugyyszólván "nevelődhetetlenségi" regényként bontakozott ki.

"Mikor elment a reggeli vonattal, arra gondoltam, hogy jó lenne, ha olyan lennék mint ő. Vagy ha olyan lennék, mint a nagyapa. De nem tudtam dönteni, mert olyannak is jó volt elképzelni magam, mint amilyen az anyjuk, aki meztelenül átsétált egyszer a szobán és egyáltalán nem szégyellte magát."<sup>12</sup>

Bárhogyan értelmezzük is az alternatívák értékét, a fenti megfogalmazásnak van egy nélkülözhetetlen előfeltevése: az tudniillik, hogy a szubjektumnak megadatik a választás lehetősége. A regényben azonban különös nyomatékkal van jelen az a gondolat, hogy lehetségesek olyan korok, amelyek megfosztják a szubjektumot ettől az eredeti sajátosságától. A hierarchia-ember személytelenségére épülő rendszer ugyanis létrehozza azokat az intézményeket, amelyek még az élet legszemélyesebb területein is maguknak sajátítják ki a döntés jogát: "Az az ember, akit eddig apádnak hívtál, nem az apád. Bűne az apaságra méltatlanná teszi [...] El kell felejtened."<sup>13</sup>

A regénybeli apa szintjén bebizonyosodik egyfelől az, hogy a hierarchikus rend egy másik, hasonló rendszerrel nem haladható meg. Másfelől azonban azt is be kell látnunk, hogy a kereszténység alapértékeivel való gyökeres szakítás itt és most azt jelenti, hogy eltűnik a morálitás lehetősége is. A bűn és a bűnösség fogalmai nem kapnak új jelentést, hanem továbbra is meghatározhatatlan tartalmuak maradnak, bármikor és bárki ellen fordíthatóak. Márpedig éppen ez alakítja ki a zártnak és örökkévalónak tűnő hierarchikus rendet, a bizonytalanságot és a féltelmet mint azt a viszonyulásmódot, amely meghatározó az embernek más emberekhez és a külvilág tárgyaihoz való viszonyában.

A nagyapa igazodási pontja szintén külső. Am igazodási pontként és törvényadóként a zsidó-keresztény hagyomány Istenét követni lehetséges morálitás követését jelenti, bármennyire igaz ezzel együtt az is, hogy ezzel a magatartással az ember nem a maga morális autonómiáját "választja", azaz lemond arról, hogy morális értelemben teremtő legyen. A nagyapa e viszonyulásmód szellemében mondja: "Látod, ilyen hiu állat az ember. Azt hiszi

magá rendelkezik az életével. Mintha az élet az ő akaratának dolga lenne." "Mindenkinek azt az életet kell élnie, ami adott."<sup>14</sup>

Ha azonban a hagyomány pusztán ezt jelentené, és ha a morális autonómiára való törekvést a *superbia* főbűneként éppoly szigorral itélné meg, mint az igazodási pontnak a tárgyi és hierarchikus külső világba helyezését bálványimádásként, akkor a hagyományban benne rejlő moralitás nem volna folytatható és kiteljesíthető, akár még a külső körülmények ellenére is.

(A morális autonómiára való törekvés pedig azért kitüntetett jelentőségű a filozófiai etika problémájának szemszögéből, mert épp annak a képességünknek a fejlesztését jelenti, amely által létrejön a cselekvő alany és a sugallt döntés közti távolság megteremtésének szabadsága.)

Ugyanennek a hagyománynak a szellemétől nem idegen azt mondani, hogy "a boldogságot nem kívül, hanem belül kell keresni."<sup>15</sup> Ha ez a lehetőség nem állna fenn, akkor annak kellene kiderülnie, hogy a külső, tárgyi világ *eleve* idegenként, szembenállóként létezik. A külső, extenzív végtelen ugyanis sohasem fordítható át a benső, intenzív végtelen talán megvalósítható világába. Ha pedig emellett a boldogságot az embernek valamiképp önmagáról mint egészről való tudásaként értelmezzük, akkor a boldogságnak eleve elérhetetlennek kellene bizonyulnia. "Akkor teli leszel kívánsággal, akkor türelmetlenül lesed, milyen élvezetet kaphatsz még tőle, és nincsen vége, mert minden élvezet eltölt egy másik élvezet hiányával. Akkor mindig hiányzik valami!"<sup>16</sup> - mondja a nagypapa.

De ha az emberi boldogság benső gyökerű, és ha az ember végessége folytán nem lehet valóságosan létező tárgyak teremtetője, akkor morális fenomének "teremtőjeként", morális értelemben autonómként való létezésének tudatában volna képes talán fellelni boldogságát. A hagyománynak tehát, amennyiben élővé akar válni, föl kell mutatni magában ezt a lehetőséget.

Az *Egy családregény vége* mitikus alaprétégeiben olyan világ jelenik meg, amelyben óriás szörnyek, kigyó démonok, sárkányok és nagy szellemek "éltek", amelyek a szeretet és a gyűlölet kettős princípiumának hordozói "voltak". (A "mitikus" jelzőt itt úgy kell értenünk, ahogyan Thomas Mann és Kerényi Károly

érti: "[...] az emberi lélek ős-mélységei egyben azonosak az *ösidővel*, az időknek ama kutmélyével is, ahol a mitosz otthonos, és megvetik az alapját az élet ősnormáinak, ősfarmáinak. Mert a mitosz életalapítás: az az időtlen szkéma, vallásos formula, melybe az élet belenő, amikor vonásait a tudattalanból reprodukálja."<sup>17</sup> A sárkányok és a szellemek azonban "kihaltak" - mi magunk már nem vagyunk sárkányok vagy nagy szellemek -, de talán még van eredeti lehetőségünk választani a két elv között. A nagyapa azonban az elbeszél mitikus történet hét körének végére érve bizonytalanává válik: "[...] a pusztulás köre az enyém. És a tiéd? Vagy te már átléptél máshová? Ezt még nincs módunk eldönteni."<sup>18</sup>

A kérdés a következő: lehetséges-e kilépés a "körök kudarcából" akkor, amikor a társadalmi körülmények deformáló hatása egészen az ember legbenső, legmélyebb rétegéig hatol.

"Haljunk meg, hogy megmeneküljünk!" A nagyapa jelmondata arra az élethelyzetre utal, amelyben a "jó elv" választása a fizikai lét földadását jelenti - gondoljunk Róth Rezső példájára. Az előbbi kérdés azonban, amely arra irányul, hogy a "boldogság köre", a "jó principium" választása az élet megtartásával lehetséges-e, egyelőre nem válaszolható meg. Amikor a nagyapa el akar szakadni a rádióból sugárzó élet-hazugságoktól - attól tehát, ami ma egyik legfőbb színtere az-ember nyilvánosságának -, akkor ezzel épp az a célja, hogy eljuttassa a fiut a felszín idejétől a benső, eredetibb "időhöz", a moralitás alapjául szolgálható hagyomány-tudathoz. Abba az állapotba tehát, amelyben egyedül lehetséges - ha egyáltalán lehetséges - az imént leírt választás.

A legelső kérdés, amelynek megválaszolása után lehetséges csak minden egyéb ama benső "idő" szerint, nem más, mint Isten létezésének kérdése: "A nagymama hiába számolta még jobban a krajcárokat, a nagyapám teljesen beleőrült a tudományába és azt kiabálta, nem tud addig olajjal, sóval bajmóldni, amíg nem tisztázza, létezik-e Isten személy szerint. Ez érthető! [...] ha a titkok titkát fejtí, miért kívánják tőle, hogy részeg parasztoknak pálinkát tölögessen?"<sup>19</sup>

Itt különválik egymástól az a kétfajta Isten-fölfogás, amelyek a későbbiekben kulcsfontosságúvá válnak. A hagyomány Is-

tene egyfelől, amelynek bizonyosságába mintegy "belenő" az ember, másfelől pedig az a személyes Isten, amelyet az évek, a hagyományok nem adhatnak meg, amelyet "majd magadnak kell megnyerned, ha akarja, ha tudod."<sup>20</sup> Ez az új, személyes jellegű kapcsolat a kételyből születik - a személyes Isten megismerésének két feltétele közül az első a második által teljesül, ez teszi méltóvá az embert arra, hogy a neve is "meghallgattatás" (Simon) legyen: "[...] az Ur szavát meghallja e név jogosultja, [...] e név jogosultjának szavát meghallja az Ur."<sup>21</sup> Ebből a kételyből születik meg a nagyapában "a kulcsszó: Jézus", és ezért lehet ez a Simon a törvénynek ama beteljesítője, aki képes megszabadulni a tradíció bizonyos elemeitől annak érdekében, hogy az, ami e tradíció lényegének bizonyul, tovább élhessen. Ellene mond a törvénynek azért, hogy maga a törvény gazdagabb értelmet nyerhessen. Az ember akkor válik személyes emberré, ha vállalja kételkedését, ha tudja azt, hogy kételkedésében, gyengeségében, magára hagyatottságában kell megtalálnia benső erejét úgy, mint ahogyan azt *A bárdny*-ban Róth Rezső és az anya alakjában láttuk: megalázottságban mutatva föl a tiszta ártatlanság erejét. Az ember gyengeségében, kételyeivel, végerségében igazán ember.

A regénybeli, jeruzsálemi gazdag Simon ebben az értelemben áll ellentétben fiával, Rufusszal. E *gazdag*<sup>21</sup> Simonban az a törvény összpontosul, amelyet immár meg kellene tagadni ahhoz, hogy belteljesíthető legyen. Bizonyos tekintetben a hierarchia-emberek közé tartozik, hiszen törvénytisztelőként a számára ismeretlen Jézust kísérő tömeg láttán kimondja az elitélő szót: "Bűnösök!" Nagyon fontos, hogy a regénynek szinte pontosan a közepén megjelenik a motóbban idézett sötétség, mégpedig épp egy hierarchia-emberhez kapcsolódva: "Simon nem érti, sötétsége a fényt nem tudja befogadni, pedig a fény a sötétségben világít; abba kéne kapaszkodnia, abba a fénybe, de ő nem érti és világgossággért imádkozik az Urhoz, de közben nem veszi észre a fényt, annak a tekintetnek a fényét, amit az Ur elküldött."<sup>22</sup> Rufus azonban ellentmond apjának: "Honnan tudod apám?" Ezzel a kérdéssel kezdődik el benne az Isten megismerésére való törekvés "első köre", az a kísérlet, amely a mitikus "idő" öröksége, és amely a szépség jegyében zajlik. A szépség kitüntetett jelentő-

séggel bir: benne jelenik meg a törekvés célja. Az, ami Ráchelnek, Rufus kedvesének a testét széppé teszi, nem más, mint "a nyulánkság, a felfelé törekvés és a gömbölyűség, az önmagába való visszahajlás ellentéte".<sup>24</sup> Rufus "az ellentéteknek ezt a játékát szeretné látni a saját testében is",<sup>25</sup> azaz a fölfelé törekvésben az önmagába való visszahajlást, azt a mozgást, amely a hagyomány meghaladásában mégis a megőrzés egyetlen módja. A szépség a személyesség szinonimájává válik.

Az *Egy családdregény vége*-beli fiú - Simon Péter - előtt egy olyan hagyomány áll - egy sajátos zsidó-keresztény hagyomány -, amely már maga is egy megelőző, szükké vált tradíció meghaladásából keletkezett. E hagyomány szellemében önmagának kell megtalálnia istenét úgy, hogy közben ki kell lépnie a "kudarc hét köréből". Tudnia kell azt, hogy a hagyomány az apa módján gyökeresen meg nem tagadható, mert ez a moralitás igényének feladását is jelentené. Tudnia kell, hogy a hagyomány nem a kételytől ment, ortodox zsidóként megismert Frigyes bácsi követését írja elő, aki eszmék, célok, kételyek nélkül Istenre bízta magát, és ezáltal abba simult bele, amit neki más elmék adtak, hanem a nagyapáért, nem abban az értelemben, hogy valamely más, meghatározott törvény-rendszer követőjévé kellene válnia, hanem abban, hogy a kétely vállalásával a törvény érvényességi alapjának bensővé tételére kellene törekednie.

A kérdés tehát a következő: hogyan lehet újból megtagadni a hagyományt, a törvényt úgy, hogy az ne eltörlés, hanem beteljesítés legyen.

Az *Egy családdregény vége* befejező mondata azonban: "Nem." Ebben az egyszavas mondatban az az alapvető fölismerés fogalmazódik meg, hogy az ember olyan mértékben vált a történelmi-társadalmi körülmények függvényévé, hogy már nincs hatalma velük szemben arra, hogy önmaga dönthessen életrendjét meghatározó alapelveinek kérdésében - legalábbis amennyiben egy nemzet, egy osztály tagjaként tekintjük. A "hazaáruló" apák gyermekeinek nevelőintézete kísérlet arra, hogy egész nemzedékek tudatából kitöröltessék a távolságtartás, az alapokat illető bizonyossághoz való önálló eljutás szabadságának emléke is. Ebben az esetben azonban már csak egy kérdés megválaszolása maradt hátra:

vajon sikerülhet-e az individuumnak az a kísérlete, amelyben kizárólag önmagára hagyatkozva próbál meg eljutni szilárdnak tudott alapbelátások bizonyosságához. Talán a sejtek mélyén meghúzódik még valamilyen öröklött készség a szabadságra.

A *Leírás* című kötet alapkérdéséhez érkeztünk.

### 3. *Leírás*

Az *Élveboncolás* című kötetnyitó írást Nádas 1968-ra datálja, annak az évnak a nyárutójára, amelyre tizenhárom esztendő múltán, *Menekülés az érzelemben* című esszéjében a következőképp emlékezik: "[...] hiába mentem le óránként a vizpartra az egyetemhez, no és panaszkodni barátomnak, ki békésen pecáztatott, családottságomban és kétségbeesettségemben hiába mondogattam neki ama repülőkre utalva, hogy azért valamit mégis tennünk kéne, így, többes számban, ő, nálam bölcsőbb vagy realiztikusabb lévén, csak azt válaszolta hangsúlyozottan egyes szám első személyben, hogy igen, most majd aktot akar festeni, mert már régóta nem festett aktot, és most valamiként kívánja! az aktot? éppen az aktot? - dühöngtem én, igen, éppen az aktot! - válaszolta nyugodtan ő."<sup>26</sup>

Az idézeteket közvetlenül is össze lehet kapcsolni az *Élveboncolás*-sal, hiszen az elbeszélés elsődleges témája éppen az aktfestés. Ugyanakkor azonban az elbeszélés mint műhelyrajz maga is jelzés, mégpedig olyan jelzés, amely az egyéni cselekvés lehetőségköre beszűkülésének kényszerítő tudását jelzi, olyan tudást, amelyre az első és leginkább kézenfekvő válasz az önreflexió. Az elbeszélés nehézségeinek boncolgatása tehát kényszerű önreflexió, amit ha így tekintünk, akkor világossá válik, hogy a tárgyak, jelenségek megragadhatóságának keresése pontosan eddigi kérdéseink körét és a korábban adott válaszokat érinti.

A *Leírás* című kötet elbeszéléseinek alapja egy redukció, amelynek kiindulópontját az *Élveboncolás*, végpontját az *Ut* című írásban találhatjuk meg, nyugvópontjához pedig a *Szerelem* című hosszabb elbeszélésben érhetünk el. Így tekintve ezeket az írásokat értelmezésük nemcsak a kötet egészére nézvést döntő fontosságu, hanem eddigi kérdéseinket illetően is.

A hagyományosnak nevezhető írói alkotás során az író a nyelv szavait arra használja, hogy belőlük olyan kijelentéseket állítson össze, amelyek *másról*, nem magukról a szavakról, nem a kijelentésekről és nem is magáról a nyelvről szólnak. Ez a modell azonban Nádas számára itt és most egyáltalán nem problémátlan. Az *Élveboncolás* nem egyszerűen a valóság tényeiről szóló állítások gyűjteménye, nem is az irodalomról, az írásról szól általában, hanem több ennél: az *éppen* leírt, az *éppen* kimondott állítások válnak reflexió tárgyává, beleértve magukat ezeket a reflektáló állításokat is. Az alaphelyzet tehát a következő: az író állításokat szerkeszt nyelven kívüli tények leírására. Mialatt azonban így tesz, addig egy második szinten minősítő állításokat tesz magukról az első szintet képviselő állításokról és valósághoz fűződő viszonyukról. Megjelenik azonban egy másik reflektáló szint is, amelyben fölfedezzük, hogy az előző nyelvi szint állításai ismét csak "valóságos tények", tehát hasonlóképp minősíthetők és minősítendők. És így tovább a végtelenig. A minősítés azonban ebben az esetben nem jelent mást, mint annak a kiindulásul választott, hagyományosnak nevezhető hitnek a kényeszerű föladását, miszerint az író a nyelv eszközeivel a valóságról tenne állításokat. Nem magától értetődő tehát az, hogy a műalkotásban megragadott "valóság" valóban valóság.

Az elbeszélés azonban annak ellenére, hogy "metanyelven" nyelvi tényekről és valóság-vonatkozásukról tesz állításokat, mégsem a nyelvről beszél. A második szintnek azok a kijelentései, amelyek előidézik az elsődleges szint kijelentéseinek és valóságvonatkozásának elbizonytalanítását, maguk ismét a valóságra utalnak, azonban egy eredetibb, az első szint megnyilatkozás-sémáit mintegy hatálytalanító módon. Az elbeszélő az elbeszélte dolog tárgyi valóságától a saját elbeszélő, alanyi vonatkozásához fordul, ami által nemcsak a nyelvi eszközök valóság-vonatkozása válik bizonytalanná, hanem az írónak mint embernek cselekvő viszonyulása a valóság "adottságaihoz" is. Az elbeszélés végén így arra a fölismerésre jutunk, hogy a nyelvi eszközök (a grammatikai és a stilisztikai kategóriák együttesen) valóság-vonatkozásának megalapozása, a hiteles írói megragadás lehetőségének biztosítása csak a különböző létmódok valóságának elemzése, a hiteles emberi viszonyulásmód föltárása és



lehetőségének igazolása által valósítható meg. Kettős reflexiónak vagyunk tanúi: a figyelem az elbeszélőre mint a "valóságos" történés egyik szereplőjére és mint a történet leírójára együtt irányul. Ezáltal azonban bizonyos értelemben az elbeszélő maga is "modellé" válik, azok az okok pedig, amelyek arra kényszerítik, hogy a valóságtól eltérő leírást adjon, pózoknak minősülnek. Ez fogalmazódik meg a két viszonyulásmód egymás mellé helyezésében: "Az átlátszó finomkodás (nála) és a görcsös ragaszkodás egyfajta konzervatívnak nevezhető stiluseszményhez (nálam), az igazság rovására ment."<sup>27</sup> Mialatt azonban így a modelliség attribútuma, a póz, átcsuszlik az elbeszélőre a stilust mint eszményt minősítve, ugyanakkor megfordítva, a stiluseszmény jellemzői - egyéneken túli, készen kapott - a pózt, a "természetes" emberi viselkedésformát is minősítik. Ahogyan tehát a stiláris követelményekhez igazított fogalmazás eltér az igazságtól, a hiteles megragadástól, a pózokban formálódó emberi magatartás épp úgy tér el a hiteles létmódtól.

Ennek fölismerésével azonban a bizonytalanság általánossá, az emberi létezés minden területére kiterjedővé vált. Az igazság megragadásához nem elég a stilusfordulatok eredetének utánajárni, hanem az emberi magatartás pózszerű elemeinek is nyomára kell jutni, föl kell tárni eredetüket, érvényességük alapját és határait. A *Leírás* című kötet ennek az utánajárásnak a leírása - "élveboncolás".

"Csak a póztalanság ritka pillanatai szolgáltatnak némi bizonyosságot az egyetemes bizonytalanságban. Talán."<sup>28</sup> Felszíni, de - mint erre a "Talán" figyelmeztet - csakis felszíni értelemben tehát könnyen elérhető a bizonyosság: a modell megfosztásával tárgyi kiegészítőitől és pózaitól. Ahhoz azonban, hogy eljussunk a pózok teljes elkülönítéséhez, a valóságosság biztos kritériumaival kellene rendelkezünk előzőleg, olyan kritériummal, amely túl van az adott valóság megragadásának torzulásain és esetlegességein. Valamilyen benső kritériumra van szükség ahhoz, hogy biztos szemléletünk legyen a valóság "adottjairól": mélyebb, benső póztalanításra van tehát szükség ahhoz, hogy föl-leljük a kritériumot, amely lehetővé tesz mindenfajta valóságos viszonyulást a tények egyszerű leírásától a valóság ezen alapu-

ló megítélésén át a valóság elemei közt való biztonságos létezésig.

(Ennek a biztonságos létezésnek a biztonsága azonban már több, mint a bizonyosságnak az imént felszíninek mondott szintje. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy olyan ritka pillanatokat találjunk, amelyekben "pózainktól", szocializációs sémáinktól *menten*, a bizonyosságnak valamilyen légüres terében mozognánk. Hanem arról, hogy olyan biztos alapot találjunk, amely elégséges ahhoz, hogy általa oly módon szünjék meg "pózaink", viselkedési sémáink idegensége, hogy azután ebben a - most már benső - kapcsolatban a kapcsolat-jelleg tudata mégis megőrződjék. Mert csak ez adhat lehetőséget arra, hogy alkalomadtán a cselekvő képes legyen fölfüggeszteni a "pózoktól" sugallt magatartás kényszerét.)

Arra van szükség, hogy ne csak a nyelvi tények elemzése során különítsük el azt, ami külső, ami ráakódik a megfigyelésekre és eltorzítja a valóságot, hanem arra is, hogy minden viszonyulásmódban elkülönítsük azt, ami eredendően, e tényektől függetlenül belülről szolgál alapul minden viszonyulásnak.

A követelmény teljesíthetetlennek tűnik, hiszen mielőtt reflektálhatnánk bármifajta viszonyulásunkra, mindönk számára adott az élet ehhez képest elsődleges viszonyulásmódja, amelynek értelmében az én "kitölti a világot" önmagával, azaz képzeteivel, majd ezt a világot valóságként tételezi, holott nem más, mint a valóságnak torz megragadása, amelyből egy pontra irányított figyelmünk már csak újabb torzítások árán adhat képet. A *Leirds* című elbeszélésben ez a következőképp fogalmazódik meg: "Hiába igyekszem, nem marad más, csak én. Szégyenkezve kiegészzek. Nekem jó, hiszen annyira kitöltöm magammal a világot, hogy bármilyen helyzetben, bárhol jól tudom érezni magam. Minden megoldhatatlan, de minden áthidalható."<sup>29</sup>

Ennek a belenyugvásnak a köznapi életben nem kevés alapja és helye lehet. Nem más ez, mint a döntéseknek, cselekvéseknek az a mindennapi mechanizmusa, amelynek követésekor nem kérdezzünk "alapelvek" után. A legtöbb esetben úgy tűnhetik, hogy valóban minden áthidalható, és az ember az áthidalhatóság tudatában, azaz a megoldhatatlanság tudata nélkül, bármilyen helyzetben, bárhol jól érezheti magát. Ennek csak egy olyan helyzet

fölmutatása mondhat ellent, amelyben az ember állapota nem felel meg az előbbi bizonytalan "jól érzem magam"-nak. Határese-tek létének fölmutatására van szükség. Arra, hogy belátható legyen: nem a reflektálatlan megfelelés, *hozzáigazodás* a sugalmazotthoz alkotja az *eredeti* emberi létezőmódot. Ugyszólván terapeutikus célzattal föl kell mutatni ezeket a helyzeteket, hogy az a bennünk lévő képesség, hogy határeseketek mint ilyeneket észleljünk és nekik megfelelően cselekedjünk, tovább ne "csőkevényesedjék". Legalább egy ilyen helyzettel már biztosan találkoztunk az *Egy családdregény vége* elemzése során: a törvény parancsa egy mélyebb emberséghez mérve idegenként jelent meg. Ez a törvény itt összekapcsolódik az "áthidalhatósággal" mint a reflektálatlan viszonyulásmód kiegyenlítő elvével. Amikor az *Egy családdregény végében* a gazdag Simon e törvény alapján bü-  
nösnek nyilvánítja Jézust, akkor e gazdag Simon fia, Rufus mond ellent a szépség és a simoni *szegénység* jegyében. A *Leírás* című elbeszélésben ugyanez a kérdés általánosabban jelenik meg: Rufus helyén az elbeszélő én áll, az írástudók törvénye helyén a tábornoki szó: "kötelesség", a gazdag Simon és a barabbási tömeg helyén pedig a csillogó szemüveges orvos, aki személytelen, mert lehetetlen a szemébe nézni, és a "zöld vagy kék szemű", aki a mindennapi belenyugvásnak alapul szolgáló alternatívát, az áthidalását hordozza. Ezzel a választás-kényszerrel szembe-kerülve eltűnik az én nagyságának, jelentőségének előbbi tudata, mert a megbékülés alternatívájának választása a személyes én föladását jelentené. A mindent kitöltés tehát nem az én kiteljesedését, hanem föladását jelentené. Olyan választás ez, amely - mint az *Egy családdregény végében* a nagyapa választásánál a személyes Isten létezéséről - föltre kell hogy tétessen minden más kérdést, mert minden további választás ebből fakad, minden további választást ez tesz lehetővé. A választás kényszerének visszatérése azonban ismét a bizonytalanságot, a kételetyt eleveníti föl. A "zöld vagy kék szemű" árnya mindig az én mögött jár, mindig kész kínálata van válaszadásra, mindig kész kiegészíteni. Az ő válaszainak elfogadása pedig azt jelentené, hogy az én elveszitené kételyeit, bizonytalanságát - a "barabbási" ember utja. Ha ezen az uton haladna, akkor az orvos

foncsorozott szemüvegében meglátná önmaga, az én torz megvalósulását. Ebben az esetben az egyetlen hiteles válasz ismét a halál választása volna.

Ha azonban az én a "zöld vagy kék szemű" ellenében saját kétegyeit, bizonytalanságát választaná, akkor ezzel az igazi emberség választását mutatná föl, mégpedig az eddiginél szélesebb értelemben. Ez a választás mintegy annak az igényét jelezné, hogy önmaga tárja föl morális alapelveit. Ehhez azonban az kellene, hogy az áthidalhatatlanság alternatívájával ki nem egyezve az én megkisérelje saját "élveboncolását" azért, hogy eljusson ahhoz a szilárd alaphoz, amelyen állva megtalálható a bizonyosság. Ezen az alapon azután újra fölépíthető a valóság, és így elkerülhető lehet az az állapot, amelyben "a bizonytalanság egyetemességének érzetéből kinos, mindent átható bizalmatlanság következik. Emberek, tárgyak, jelenségek iránt."<sup>30</sup> Ez az "élveboncolás" a *Szerelem* című elbeszélésben valósul meg, hogy azután eljussunk az *Ut* című kis írásig, amely mintegy külső idézetként kapcsolódva a *Leírás* illetve a *Ma* című elbeszélésekben adott, ellentétes értelmű "ut-leírásokhoz" azt az élethelyzetet jeleníti meg, amelyben a dolgok, jelenségek familiárisak a mellettük létező emberrel.

(Ez a familiaritás persze nem a belenyugvás előbbi állapotának visszatérését, a dolgok, jelenségek egy bizonyos állapottával való megbékélést jelenti. Hiszen a familiaritás körébe ekkor már beletartozhatik az adott világállapotnak való *ellen-szegülés* is mint az én tette, mégpedig mint annak az énnek a tette, amely teljes egészében véghezvitte a bünbeesés archetipikus cselekedetét, ezáltal teremtve meg a kiüzetés utáni világban *a maga világát*.)

Az "élveboncolás" eredményeként adódó szilárd alap a pszükhének abban a rétegében található, amelynél az én végletes föloldására törő kísérlet tovább jutni nem képes. Ugy fogalmazhatnánk, hogy ez a réteg az igazi emberség archetipikus őstapasztalata, az ember erőtlenségének, férfi és nő egymásra utaltóságának alaptapasztalata. Krisztus faragott kezének segítő megjelenése pedig a teljes emberség normájának való lehető legteljesebb megfelelés igényét jelzi.

Ha az *Egy családdregény végében* megfogalmazódó "Nem."-mel szemben a *Leírás* szerint talán mégis lehetséges a hiteles emberi élet alapjának megtalálása és a neki megfelelő életvitel, akkor azért mégis fölmerül a kérdés, hogy annak számára, aki követni kívánja az immár adott példát, vajon a dolog ennyiben maradhat-e. Vajon megkaptuk-e most már azt a kulcsot, amely minden ember számára, minden helyzetre alkalmazható? Mert létezik-e egyáltalában ilyen kulcs? Nem kell-e minden embernek újra és újra föltennie kiinduló kérdéseinket? Nem kell-e minden embernek újra saját magának szembenéznie erőtlenségével, ráutaltságával, hogy ezáltal valóban elsajátítsa azt, amelyről egyelőre csak ész-leletei vannak?

És eljutván erre a pontra, megszerezvén ezzel a határesetek fölismerésének képességét is, amelyet szabadságnak nevezünk, vajon hihetjük-e, hogy most már uraljuk létünket? Nem vagyunk-e még inkább kiszolgáltatottak?

ELTE Bölcsészettudományi kar  
Filozófia II. tanszék

### *Jegyzetek*

1. Nádas Péter 1942-ben született. Vegyésznek készült, de tanulmányait félbeszakította, és fényképész-szakmunkásvizsgát tett. Kezdetben fotóriporterként, majd újságíróként dolgozott. Elbeszéléseit az *Új Írás* kezdte publikálni 1965-ben. 1967-ben *A Biblia*, 1969-ben *Kulcskereső játék* címmel novellás kötete, 1977-ben pedig *Egy családdregény vége* címmel regénye jelent meg. 1977-ben újra elbeszéléskötetet adott ki *Leírás* címmel. Néhány évig színházi esszéket írt a *Vigiliába*, majd a *Gyermekünk* című folyóirat olvasószerkesztője lett. 1982-ben *Szintér* címmel jelent meg drámakötete, amelyből a *Takarítás* című komédiát a Győri Kisfaludy Színházban, a *Találkozás* című tragédiát a Pesti Színházban mutatták be, míg a *Temetés* című komédiát egy amatőr társulat adta elő. 1983-ban *Nézőtér* címmel színházi esszéit adta ki. 1985-ben József Attila-díjat kapott. Egy évre rá jelentette meg *Emlékiratok könyve* című kötetét, amely az utóbbi időszak egyik legnagyobb jelentőségű eseménye irodalmi életünkben.
2. Vö.: I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* Reclam Leipzig, 1983. 41. o.
3. I. Wittgenstein: *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.

4. Kulcskereső játék. Szépirodalmi, Budapest 1969. 233.o.
5. im. 241. o.
6. im. 263. o.
7. im. 241. o.
8. im. 231. o.
9. Leírás. Szépirodalmi, Budapest 1979. 62.o.
10. Kulcskereső játék ik. 249. o.
11. im. 217. o.
12. Egy családregény vége<sup>2</sup> Szépirodalmi, Budapest 1981. 19. o.
13. im. 216. o.
14. im. 12. o. ik. ill. 34. o.
15. im. 35. o.
16. uo.
17. Thomas Mann: Freud und die Zukunft. Idézi: Kerényi Károly: Görög mitológia. Gondolat, Budapest 1977. 7. o.
18. Egy családregény vége ik. 170. o.
19. im. 97. o.
20. im. 172. o.
21. im. 100. o.
22. A gazdag-szegény ellentétpárt itt abban az értelemben is használom, mint Balassa Péter *Kosztolányi és a szegénység* című tanulmányában: In: Uj Irás XXV [1985] 11. 110-116. o.
23. Egy családregény vége ik. 112. o. skk.
24. im. 109. o.
25. uo.
26. Jelenkor 26/1983/ 660. o.
27. Leírás ik. 9. o.
28. im. 6. o.
29. im. 30.o.
30. im. 6. o.



# ΔΟΞΑ

10

PHILOSOPHICAL STUDIES



Budapest