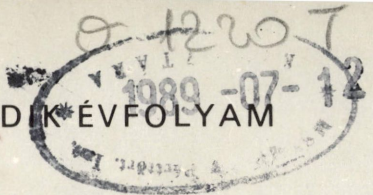


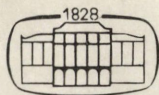
HARMINCHARMADIK ÉVFOLYAM



1989/1

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIA
BIZOTTSÁGÁNAI
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)
TENGYELI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1989/1

TARTALOM

G. SZABÓ ZOLTÁN: A descartes-i igazságkritérium és a „cogito”	1
MICHAEL BENEDIKT: Husserl fordulata a szigorú tudománytól az életvilág felé	22

DOKUMENTUM

OTTO PÖGGELER: A hermeneutikai filozófia	40
--	----

TÁJÉKOZÓDÁS

WILHELM DUPRÉ: Paraméterek után kutatva. Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéseiről	121
A Nemzetközi Fichte Társaság közleménye	156

SZEMLE

HUFF ENDRE BÉLA: László Ervin rendszerelméletéről (László Ervin: Zene — rendszerelmélet — világrend)	157
--	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1989. ÉVI (XXXIII. ÉVFOLYAM)

TARTALOMJEGYZÉKE

	Szám	Oldal
<u>G. Szabó Zoltán:</u> A descartes-i igazságkritérium és a "cogito"	1	1– 21
<u>Michael Benedikt:</u> Husserl fordulata a szigorú tudománytól az életvilág felé	1	22– 39
<u>Gergye László:</u> A pályakezdő Bessenyei filozófiai világképeinek formálódása "A Lélekrül" c. költemény tükrében .	2–3	165–182
<u>Szabó Z. Zoltán:</u> Tudós Hetényi János, a dilettáns	2–3	183–204
<u>Ludassy Mária:</u> Egy szabadelvű-szocialista történelemteológiai 1841-ből (Lamennais: A nép múltja és jövője)	4	393–412
<u>Fritz Paepcke:</u> A sikeres fordítás hermeneutikai útjai	4	413–433
<u>Perecz László:</u> "Gyönyörű víziója egy igazán emberi világnak" (Lukács György 1919-es kommunizmus-képeről)	5	535–549
<u>Koncz Ilona:</u> "A fiatal Hegel" — 50 év után	5	550–563
<u>Ripp Zoltán:</u> Lukács György és az ideológiai frontok 1946–49	5	564–603
<u>Karikó Sándor:</u> A lukácsi <u>Ontológia</u> és a formációelmélet viszonyáról	5	604–617
<u>Szabó Tibor:</u> Eszmei mozzanat és szubjektív tényező a késői Lukácsnál	5	618–630
<u>Kiss Endre:</u> Nietzsche-recepció Magyarországon a két világháború között	6	685–706

DOKUMENTUM

<u>Otto Pöggeler:</u> A hermeneutikai filozófia	1	40–120
<u>Hetényi János:</u> Részletesb jellemzése a <u>harmonistica philosophiának</u> (Szabó Z. Zoltán bevezetőjével és jegyzetével)	2–3	205–261

<u>Martin Heidegger</u> : Schelling értekezése "Az emberi szabadság lényegéről" (1809). A schellingi értekezés első fejtegetéseinek értelmezése (Fehér M. István bevezetőjével)	4	434—507
<u>Lukács György</u> : A Kína és a Szovjetunió közötti vitáról. Elméleti-filozófiai megjegyzések (1963) (Ambrus János bevezetőjével)	5	631—654
<u>Friedrich Nietzsche</u> : Ecce homo. Hogyan válunk önmagunkká (Horváth Géza jegyzeteivel)	6	707—784

TÁJÉKOZÓDÁS

<u>Wilhelm Dupré</u> : Paraméterek után kutatva. Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéseiről .	1	121—155
A Nemzetközi Fichte Társaság közleménye	1	156
"Humanizmus és emberi értékek". Magyar—hollandi filozófustalálkozó, Budapest 1986	2—3	262
— <u>Tarnay Brúnó</u> : Értékválság és idő	2—3	263—272
— <u>Paul van Tongeren</u> : A tulajdonos erényei (Arisztotelész és Aquinói Tamás az igazságosságról, gazdagságról és szegénységről)	2—3	273—286
— <u>Wilhelm Dupré</u> : A domesztikáció-gondolat dominanciája: humánus elleni fenyegetés kultúránkban	2—3	287—302
— <u>Nyíri Tamás</u> : Az emberkép változása korunkban	2—3	303—314
— <u>Marcel F. Fresco</u> : Tudomány és kulturális sokféleség ...	2—3	315—322
— <u>Adriaan Peperzak</u> : Egy nem-relativisztikus filozófiai pluralizmusról	2—3	323—330
— <u>Theo de Boer</u> : Megjegyzések egy nem-relativisztikus pluralizmusról	2—3	331—339
— <u>Lendvai L. Ferenc</u> : Értékváltozás és értékválság a modern társadalmakban	2—3	340—345
— <u>Gertrud M. van Asperen</u> : Ökológiai problémák játékelméleti megközelítése	2—3	346—351
— <u>Herman H. Berger</u> : Életvilág és rendszer Habermas-nál ..	2—3	352—363
— <u>Várdy Péter</u> : Identitásválságok — programok (Széljegyzetek a népi—urbánus vitához)	2—3	364—375
— <u>Theo Zweerman</u> : Lelkiség a modern társadalomban	2—3	376—387

Filozófia az Egyesült Államokban (Laurent Stern és Fehér Márta eszmecseréje)	4	508—530
<u>Mezei György</u> : Centenárium fejezetek Lukácsból	5	655—676
<u>Bognár László</u> : Álláspontok Nietzschéről az NDK-ban	6	785—787

SZEMLE

<u>Huff Endre Béla</u> : László Ervin rendszerelméletéről (László Ervin: Zene — rendszerelmélet — világtrend)	1	157—162
<u>Mariana Szapuová</u> : Filozófia a múlt századi Felső-Magyarországon (Mészáros András: Vandrák András filozófiai rendszere)	2—3	388—391
<u>Kelemen János</u> : Fordításban élni (Fritz Paepcke: Im Übersetzen leben)	4	531—532
<u>Mesterházi Miklós</u> : Lukács és utókora (Ernest Joós: Lukács's Last Autocriticism. The Ontology — Georg Lukács and His World. A reassessment, ed. by E. Joós) ...	5	677—683
<u>Mezei György</u> : A Zarathustra kapcsán (Ernest Joós: Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra) .	6	788—790

A DESCARTES-I IGAZSÁGKRITÉRIUM ÉS A "COGITO"¹

G. Szabó Zoltán

21. 190

Ez a tanulmány a "clare et distincte" követelmény mint módszertani elv és igazságkritérium, valamint a descartes-i filozófia első állításai: a "cogito ergo sum" és a "sum res cogitans" kapcsolatáról szól. Először a "cogito"-érv egy újszerű rekonstrukciójára teszek kísérletet, majd azt próbálom bizonyítani, hogy az igazságkritérium a "cogito" bizonyosságát az érvelés struktúrájának kanonizálásával igyekszik a rendszerre átmenteni. Ily módon talán az az ajtó is meglehető, melyen át az első bizonyosság termékből a továbbiakhoz vezet az út.

1. ALIQUID

1.1. Altrichter Ferenc, a descartes-i kiindulópontot elemző cikkének elején,² a "sum" jelentését keresve, két lehetséges értelmezésről szól: használhatjuk a létigét exisztencia kifejezésére vagy kopulaként. Ő maga, meggyőző érvek alapján, az előbbi interpretáció mellett dönt a "cogito ergo sum" formula esetében. Utal a II. Responsiones-ban félreérthetetlenül megfogalmazott "ego cogito, ergo sum sive existo" alakra,³ és megjegyzi, hogy a kopu-

¹A Descartes-idézetek megadásakor, az Adam Tannery-féle kiadás (AT) lap-száma után, a következő magyar fordításokra hivatkozom: Válogatott filozófiai művek, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1980 (DV); illetve Elmélkedések a metafizikáról, az Alexander Bernát-féle kiadásban, Franklin Kiadó, Budapest 1906 (EM). Az idézetek szövegei helyenként eltérnek a hivatkozott magyar fordításoktól; az átdolgozásban nyújtott segítségért Boros Gábornak mondok köszönetet.

²Altrichter Ferenc: "Cogito ergo sum", Magyar Filozófiai Szemle, 1976/6. sz., 797—836. o. Tanulmányom a létrejöttét is részben e cikknek köszönheti: hasonló kérdésekre keres választ más aspektusból.

³II. Responsiones, AT. VII. 140. o.

latív "sum" szerepeltetése állítmány nélkül elég nehezen lenne magyarázható. Ezért az egyszerű és jól alátámasztott állításért azonban, úgy tűnik, súlyos árat fizet. Kénytelen Descartes-ot "fogalmazási pongyolással" vádolni mindazonokon a helyeken, ahol a filozófus a cogito-érv kimondásakor a "vagyok" helyett a "valami vagyok", illetve a "valamiféle dolog vagyok" stb. kifejezéseket használja. Az ilyen ítéletek persze olykor elengedhetetlenek: nemigen képzelhető el olyan, a konzisztencia igényével föllépő elemzés, amely ne szorulna legalábbis bizonyos szövegrészek háttérbeszorítására. Itt azonban a "cogito ergo sum" legalapvetőbb előfordulásairól van szó. Pontosabban: a Discours-ban, a Meditationes-ban és a Principiában egyaránt, az állítás első megfogalmazásában szerepel az "aliquid", vagy ennek tagadása, a "nihil".⁴ Ha van rá lehetőség, kíséreljük meg Descartes-ot fölmenteni az alól a vád alól, hogy ezeken a kulcsfontosságú helyeken pontatlan, ha pedig ez nem sikerülne, legalább megérteni, miért esik fogalmazási csapdába.

Nézzük meg, milyen következményekkel járna, ha a "vagyok" mellett elfogadnánk a "valami" jelenlétét. Mindenekelőtt (I) arra kell válaszolnunk, hogy egy "aliquid sum" állítás egyáltalán jelenthet-e existenciát, és ha igen, milyen értelemben. Másrészt, egy ilyen interpretáció mellett (II) éppen azokról a helyekről kell számot adnunk, ahol az "aliquid" nem szerepel. Ezek után, ha Descartes-nál valamilyen "korlátozott értelemben vett" existenciális állítást tételezünk föl (III) meg kell mondanunk, hogyan tehető ez "teljessé".

1.2. Idézett cikkében Altrichter Ferenc megkülönbözteti a "cogito" szó két olyan jelentését⁵ (utal egyébként más jelentésekre is), melyek a magyarban szerencsésen elválnak: a "gondolkodni"-t és a "gondolni"-t. Filozófiatör-

⁴"De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami." Discours, DV. 185. o. — "Mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose." AT. VI. 32. o. — Továbbá: "/.../ csaljon csak, amennyit akar /ti. a démon/, amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok, nem fogja eszközölhetni, hogy ne legyek semmi". Meditationes, EM. 73. o. — "/.../ fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo". AT. VII. 25. o. — Továbbá: "/.../ akkor feltehetjük ugyan, hogy nincs Isten, nincsen ég, nincsenek testek, hogy saját magunknak nincsen kezünk, lábunk, egyáltalán nincsen testünk, de azt nem, hogy mi, akik ezeket gondoljuk, semmik sem vagyunk." Principia, EM. 136. o. — "/.../ at etiam falsa esse fingentes facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique, nullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse..." AT. VIII. 7. o.

⁵Altrichter, i. m. 799. o.

téneti és filológiai érvek alapján választja, a szokásos fordítással ellentétben, a "gondolni" alakot. Ezután fölteszi a kérdést: mi a "cogito" proposicionális tárgya? Mi az, aminek elgondolásával a "sum" állítás abszolút bizonyossá válik? Interpretációjának lényege, hogy a keresett tárgy éppen a "sum" maga, azaz "ha a 'vagyok'-ot gondolom, akkor a 'vagyok' szükségképpen igaz".⁶ Ennek alátámasztására a Meditationes szövegéből idéz három passzust,⁷ a középső idézet azonban mintha nem ezt az értelmezést támasztaná alá. Ha a "nem gondolnék semmit sem" az előző mondatban előforduló "cogito" tagadása — márpedig csak az lehet —, akkor úgy tűnik, jogosulatlan a fordításban a "gondolom" tárgyias személyragja. Sokkal inkább a "gondolok" fordítás tűnne helyesnek, ha így a mondat nem válna a magyarban szintaktikailag hibássá. A "gondolok" mellé odatűzve a "valamit" a probléma megoldható, kérdés azonban, nem túl nagy merészség-e ez? Mindenesetre ha a Discours vagy a Principia megfelelő helyeit megnézzük, azt tapasztaljuk, hogy a "cogito" vagy "dubito"

⁶A gondolat (más kicsengéssel) megtalálható már J. Hintikka cikkében: "Cogito ergo sum: Inference or Performance?", The Philosophical Review, No. 1., 71 (1962), 3--32., 26. o.

⁷Altrichter, i. m. 816. o. (Altrichter saját fordítása): "De meggyőztem magam arról, hogy semmi sincs a világban, nincs ég, nincs föld, nincs szellem és test; nem győztem-e meg magam ezenközben, hogy én magam sem vagyok? Egész biztosan voltam, ha meggyőztem magam valamiről. De van valamilyen mindenható és rendkívül furfangos csaló, aki szántszándékkal mindig becsap engem. Kétségtelen tehát, hogy vagyok, ha becsap engem, és csapjon be, ahogyan csak tud, soha sem fogja elérni, hogy semmi ne legyek, míg azt gondolom, hogy valami vagyok. Így hát, miután alaposan átgondoltam és megvizsgáltam mindent, arra a következtetésre kell jutnom, hogy ez a kijelentés: vagyok, létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom." (Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensiatis, denique statuendum sit hoc pronunciatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipiur necessario esse verum. AT. VII. 25. o.) -- "/.../ egyedül a gondolat nem választható el tőlem. Vagyok, létezem, ez biztos. De meddig? Csak addig, amíg gondolom. Mert könnyen megeshetne, hogy ha nem gondolnék semmit sem, azonnal megszűnnék létezni. Most ugyanis nem fogadok el semmit sem, ami nem szükségképpen igaz..." (...cogitatio est; hae sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quidiu autem? Nempe quidiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum... AT. VII. 27. o.) -- "/.../ csapjon be engem aki csak tud, soha sem fogja elérni azonban, hogy semmi legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok..." (...fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo... AT. VII. 36. o.)

tárgya explicit, és ez nem a "sum", hanem pl.: "más dolgok igazsága", "ezek" (ti., hogy "nincsen kezünk, lábunk, egyáltalán nincsen testünk").⁸

Nos, ismét csak jó lenne "megmenteni" ezeket a szövegeket. Kézenfekvő ehhez újra segítségül hívni az "aliquid"-ot. Altrichter⁹ foglalkozik cikkében olyan interpretációs kísérletekkel, melyek tetszőleges gondolati tartalom, tetszőleges tárgy segítségével értelmezik a "cogito"-t. Az általa elemzett értelmezések a "cogito ergo sum"-ot következtetésnek tekintik, ahol is Descartes a "non entis nulla sunt predicata" elvet használja. Az ilyen típusú fölfogás ellen természetesen erős érv mind az említett tételnek a karteziánus tanokkal (mindenekelőtt az istenérvek szerkezetével) való összeférhetlensége, mind pedig az, hogy ebben az esetben a Gassendi által fölhozott "ambulo ergo sum" is helyes következtetés lenne. Altrichter érvelése nem irányul egy esetleges olyan interpretáció ellen, amely a "cogito"-t nem következtetésként kezeli, s mégis tetszőleges tudattartalomtól indul ki. Egy ilyen értelmezés szükségességéről leginkább a Principia 9. § győz meg bennünket.¹⁰ Ez a szövegrész, véleményem szerint, úgy érthető, hogy az "azt gondolom, hogy sétálok, tehát vagyok" -- nem az "ambulo ergo sum" -- ekvivalens a "cogito"-val. Láthatjuk tehát, hogy a "cogito" lehetséges tárgya nem korlátozódik a kételkedés speciális állításainak körére (mint azt esetleg a "cogito"-érv más megfogalmazásai alapján vélhetnénk), hanem valóban tetszőleges lehet. Ha ilyen interpretációval rendelkezünk, egyetlen kérdésre kell válaszolnunk, ti. arra, hogy (IV) éppen az Altrichter által idézett szövegrészeknek, ahol a propozicionális tárgy meghatározott, mi a funkciójuk?

Összefoglalva a két problémát: bizonyos releváns idézetek alapján úgy tűnik, hogy a "cogito ergo sum"-ban mind a "cogito", mind a "sum" mellé elhelyezhető az "aliquid" vagy valamely variánsa. Ezt a jelenséget kísérlem meg a továbbiakban értelmezni, lehetőleg elkerülve a standard interpretációs csapdákat.

⁸ Discours, AT. VI. 32. o.; DV. 185. o.; Principia, AT. VIII. 7. o.; EM. 136. o.

⁹ Altrichter, i. m. 807. o.

¹⁰ "Mert ha azt mondom: látok vagy sétálok, tehát vagyok -- és ezt a látásról vagy sétálásról annyiban értem, amennyiben a testem végzi --, akkor ez a következtetés nem föltétlenül biztos... De ha ezt az érzésre értem, azaz annak a tudatára, hogy látok vagy sétálok: akkor, minthogy ebben az esetben az elmére vonatkoztatom, amely egyedül érzi vagy gondolja, hogy lát vagy sétál, a következtetés teljesen biztos." AT. VIII. 7. o.; EM. 137. o.

2. COGITO ERGO SUM

2.1. Sokan mondták már, hogy a "cogito ergo sum" elemzésénél rá kell találnunk arra az útra, amelyen maga Descartes jutott fölismeréséhez. Az idézett szövegek alapján láthatjuk, hogy bár a "cogito" tárgya bármely, az "én"-re vonatkozó állítás lehetne, ezt a funkciót (a rendszer építkezéséből fakadóan) általában "kétkedem abban, hogy..." típusú mondatok töltik be. Pl. "...abból, hogy azt gondolom, hogy más dolgok igazságában kétkedem, egészen világosan és bizonyosan az következik, hogy vagyok".¹¹ A Recherche-ben, miután Eudoxus összefoglalja az érveket, Poliander így hagyja ezt jóvá: "Itt egyetérttek Önnel, mert ha nem lennék, nem tudnék kétkedni."¹² Valamivel később, szintén ő, így fogalmaz: "Alighogy Ön megmutatta nekem, milyen csekély bizonyosságunk van azoknak a dolgoknak a létezéséről, amelyeket csak érzeink segítségével ismerünk meg, én máris kétkedni kezdtem bennük, úgyhogy azt állíthatom, mielőtt kétkedni kezdtem, bizonyossággal kezdtem magamat megismerni is."¹³

Mindezek alapján világos, hogy a kétely bizonyossága kulcsfontosságú a "cogito" megértéséhez. Sőt, ez utóbbi idézet tanúsága szerint, e bizonyosság megszerzése nem valamiféle, a "cogito"-tól időben eltérő aktus, hanem bizonyos értelemben egy vele. A kétely és létezésem egyszerre válnak bizonyossá.

A kétely szerkezetének föltárásához a kulcsot a Regulae XII. szabályában vélem megtalálni: "/.../ Ha Szókratész azt mondja, hogy mindenben kétkedik, ebből szükségképp következik: hogy legalábbis azt belátja, hogy kétkedik, továbbá hogy valami lehet igaz vagy téves."¹⁴ Próbáljuk meg formalizálni e kijelentést!

Csábító a lehetőség, hogy Descartes erős kijelentését, miszerint módszer alapján "/.../ el kell vetnem, mint föltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kétkedhetem",¹⁵ úgy értelmezzük, hogy a "kétkedem, hogy p" egyszerűen "~p"-t jelent. (A "p" szimbólum itt is és a továbbiakban is egy állítást helyettesít. A "kétkedem, hogy..." operátor hatókörében csak állításokat engedünk meg, ennek megfelelően pl. a "kétkedem

¹¹Discours, AT. VI. 32. o.; DV. 185. o.

¹²Recherche, AT. X. 515. o.; DV. 227. o.

¹³Recherche, AT. X. 525. o.; DV. 238. o.

¹⁴"/.../ si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum." AT. X. 421. o.; DV. 134. o.

¹⁵Discours, AT. VI. 31. o.; DV. 185. o.

saját létezésemben" formula olvasata a következő: "kételkedem abban, hogy az 'én létezem' állítás igaz".) Ebben az esetben persze azonnal inkonzisztens állításhoz jutunk, mielőst bármilyen, egyébként igaz kijelentésben kételkedni kezdünk: $p \ \& \ \sim p$. Egyáltalán nem világos, hogy a kétely ilyen fölfogásával hogyan juthatnánk olyan kijelentéshez, mint amelyet Descartes tesz Szókratész vonatkozásában.

A kétely szerkezetét, Descartes intencióinak megfelelően, véleményem szerint egy modális struktúrában adhatjuk meg. Fordítsuk a "kételkedem, hogy p"-t " $\Diamond \sim p$ "-vel a modális logika nyelvére.

$$K.p = (df.) \Diamond \sim p$$

$$K.K.p = \Diamond \sim \Diamond \sim p^{16}$$

A Regulae előbb idézett megállapítása szerint ezek összeférhetetlenek, sőt, ha a mondatban szereplő "szükségszerűen" kifejezést tárgynyelvinek tekintjük, akkor konjunkciójuk szükségszerűen hamis.

$\sim \Diamond (\Diamond \sim p \ \& \ \Diamond \sim \Diamond \sim p)$; amiből ekvivalens átalakítások után:

$$\Box \sim (\Diamond \sim p \ \& \ \Diamond \Box p)$$

$$\Box (\Diamond \sim p \ \supset \ \sim \Diamond \Box p)$$

$$\Box (\Diamond \sim p \ \supset \ \Box \Diamond \sim p)$$

$$\Diamond \sim p \ \rightarrow \ \Box \Diamond \sim p$$

Ez utóbbi éppen az (s5) posztulátumból képzett alapformula.¹⁷ Ha tehát Descartes elfogadja a "ha Szókratész kételkedik valamiben, akkor nem kételkedik abban, hogy (most éppen) kételkedik" állítást, akkor, logikai nyelven szólva, "elkötelezi magát" az S5 modális kalkulus használata mellett.

Valamit azonban még figyelmen kívül hagyunk e mondat elemzésénél. Ez pedig nem más, mint az állítás első része, amely kimondja, hogy esetünkben Szókratész a "mindenben kételkedem" kijelentést akarja megtenni. Ez a kvan-

¹⁶Ha a "kételkedem" operátort modális jellel reprezentáljuk, elfogadjuk, hogy az (legalábbis egy plauzibilis interpretáció mellett) logikailag konzekvens mondatoperátor. Ez a következő két posztulátummal karakterizálható: (i) " \Box " és " \Diamond " kifejezhetők egymással: " $\Box = \sim \Diamond \sim$ ". (ii) Ha a p_1, \dots, p_n premisszák következménye q , akkor a $\Box p_1, \dots, \Box p_n$ premisszákából következik $\Box q$.

¹⁷Egészen pontosan az eredeti (s5) alapséma ($\Diamond \Box A \rightarrow \Box A$) kontraonáltjáról van szó. Az s5 — Lewis legerősebb modális rendszere — a következő alapsémákat tartalmazza még: (sl.1.) $A \rightarrow A \ \& \ A$; (sl.2.) $A \ \& \ B \rightarrow A$; (sl.3.) $A \ \& \ B \rightarrow B \ \& \ A$; (s.1.4.) $(A \ \& \ B) \ \& \ C \rightarrow A \ \& \ (B \ \& \ C)$; (s.1.5.) $(A \rightarrow B) \ \& \ (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)$. A bevett levezetési szabályok: a szigorú leválasztás $\vdash (A, A \rightarrow B) \Rightarrow \vdash B$, a konjunkció $\vdash (A, B) \Rightarrow \vdash (A \ \& \ B)$ és a szigorú pótlás $\vdash ((A \times B), C) \Rightarrow \vdash C [A/B]$. Föltételezem, hogy Descartes-nak ezen alapsémák és levezetési szabályok ellen sem lett volna kifogása, ha természetes-nyelvi formában hallja őket.

tifikáció lehetővé teszi, hogy egy erősebb állítást tegyünk: "amennyiben Szókratész kételkedik valamiben, nem kételkedhet abban, hogy (aktuálisan) kételkedik". Hiszen nem arról van szó, hogy Szókratész történetesen ebben az állításban éppen nem kételkedik, hanem (mint ezt a p-re vonatkozó generalizáció jelzi), hogy ebben nem tud kételkedni. Az univerzális kétely esetében tehát a "kételkedem, hogy p" és a "kételkedhetem, hogy p" kifejezések terjedelme egybeesik. Ebben az esetben igaz a "nem kételkedhetem abban, hogy kételkedem (valamiben)" állítás.

E ténynek, a kétely adott szerkezetének, döntő fontossága van a "cogito ergo sum" bizonyossága szempontjából. Egyelőre azonban csak a "kételkedem, hogy p" állítást vizsgáltuk, s bár Descartes több helyen kifejti, hogy a 'cogito ergo sum' ekvivalens a "dubito ergo sum"-mal, mégis szükséges a "cogito formalizálása is. Ha elfogadjuk a "dubito" megfelelőjeként a " $\Diamond \sim p$ "-t, akkor a 'cogito' esetében, az "azt gondolom, hogy p"-re értelemszerűen a " $\Diamond p$ " adható meg. Magától értetődően ebben az esetben a "nem kételkedhetem, hogy (most) gondolok (valamit)", illetve a "nem gondolhatom, hogy (most) nem gondolok (valamit)" szintén szükségszerűen igazak, ha egyáltalán gondolok valamit.

Ha elfogadjuk, hogy Descartes (legalábbis a "Vericitas Dei" elvének kimondásáig) tartja magát módszertani elvéhez, azaz mindazt elveti, amiben egyáltalán kételkedni lehet, akkor, figyelembe véve az extenzionális azonosságot, melyet ez az elv teremt a "kételkedem" és a "kételkedhetem", valamint a "gondolom" és "gondolhatom" között, több szöveghelyet találunk, mely egy ilyen értelmezést támaszt alá. Descartes a "bizonyos" vagy "szükségszerűen igaz", illetve a "kétségbevonhatatlan" kifejezéseket szinonimként kezeli.

A " \Diamond " modális operátor még a kételkedés által kiterjesztett értelmében sem (ti. mint olyan kifejezés, melynek terjedelme valamennyi igaznak gondolható vagy elgondolható állítás) felel meg pontosan a lehetőségbevet modern fogalmának. A descartes-i lehetőségbevet ezért "e" (ego) indexszel fogom ellátni, ezzel is utalva e lehetőségbevet perszonális jellegére.¹⁸ Ennek azért van jelentősége, mert a rendszer legalább még egy lehetőségbevet-fogalommal operál, pl. amikor Descartes az isteni mindenhatóság szempontjából lehetségesnek nevez völgy nélküli hegyet, annak ellenére, hogy ezt nem tudjuk elgondolni.

¹⁸Perszonális jelleg alatt azt értem, hogy az érvelés útját mindenki csak saját maga járhatja végig, nem pedig azt, hogy annak csak "szubjektív" érvényessége van. Descartes meg van győződve arról, hogy bárki, aki a filozofálás e rendjét követi, hasonló eredményhez jut.

2.2. Az eddigiekkel azt próbáltam bizonyítani, a Regulae egy mondata alapján, hogy Descartes a "nem kételkedhetem abban, hogy kételkedem" állítást logikai, vagy pontosabban nyelvhasználati okokból igaznak tartja minden olyan esetben, amikor "valamiben kételkedem". Ez utóbbi állításom természetesen nem jelenti azt, hogy Descartes e fölismerését logikai természetűnek tekintem, csak arra kívántam rámutatni, hogy ez a belátás egy, a szövegekkel összeegyeztethető fordításban éppen (s5)-tel lesz ekvivalens.

De hogyan jutunk innen a "cogito ergo sum"-hoz? Hol lép a létezés a rendszerbe?

Induljunk ki abból, hogy az 1. pontban említett szöveghelyek alapján olyan interpretációt szeretnénk kidolgozni, ahol a "sum" a "semmi sem vagyok" tagadása. De mit jelenthet logikailag egy ilyen kifejezés? Használhatnánk esetleg a bevett $\exists x (x = a)$ formulát. Így azonban, ha a kételety előbb vizsgált bizonyosságát alkalmaznánk, egy következtetés-típusú $B(a) \supset \exists x (x = a)$ alakú értelmezéshez jutnánk. Ha nem akarjuk elfogadni az "ambulo ergo sum" bizonyosságát, és figyelembe vesszük Hintikka egy megjegyzését,¹⁹ láthatjuk, hogy nem elégedhetünk meg olyan interpretációval, amely csak "hamleti" létet biztosít az "ego"-nak.

A szkeptikus resolutio folyamatában a jelenségeket, tárgyakat, saját testemet a kételkedés tárgyává teszem, s ennyiben "semminek" tekintem őket. Félreérthetetlenül erre utal a Meditationes egyik helye: "Hát legalább én magam, nem vagyok-e én valami? De hiszen már tagadtam, hogy érzékeim, vagy testem volna. Mégis, habozva megállok. Mert mi következik ebből?"²⁰ Az interpretátor számára mindenesetre annyi, hogy itt a "fölteszem, hogy 'a' semmi" és a "kételkedem 'a' létezésében" ugyanazt jelentik.

Annak alapján, hogy Descartes számára a "nem vagyok-e én valami?" kérdés éppen akkor bukkan föl, amikor úgy tűnik, hogy minden, az "én"-ről szóló állítás kétséges, értsük a "semmi sem vagyok" kijelentést úgy, hogy "rólam biztos állítás nem tehető" vagy "minden rólam szóló állítás kétségbevonható". Ez azonban a 2.1. alapján nyilván hamis, hiszen a "nem kételkedhetem abban, hogy kételkedem" szükségképpen igaz (hiszen éppen kételkedem pl. testem lé-

¹⁹Hintikka, i. m. 8. o. A szerző a következtetés-típusú interpretációk ellen érvelve említi Hamlet példáját. Elfogadhatjuk, hogy a dán királyfi sok mindent elgondolt, de ebből mégsem következtethetünk létezésére.

²⁰Meditationes, AT. VII. 24. o.; EM. 73. o.

tezésében) és rólam szól. Rólam — hiszen a " \Diamond_e " operátor velem van összefüggésben; én kételkedem és én jutok bizonyossághoz.²¹

Más megközelítésben: a karteziánus kételkedés egy olyan függvény, amely az állítások igazságértékeit képezi le egy háromelemű halmazra. A szükségszerűen igaz állításokhoz az (1), a szükségszerűen hamisakhoz a (0), a kontingensekhez a (2) értéket rendeli. A "semmi sem vagyok" azt jelenti, hogy minden rólam szóló kijelentés bizonytalan — értéke (2). A "cogito ergo sum" ebben az interpretációban annyit jelent, hogy van rólam szóló föltétlenül igaz állítás.

Ha így értelmezzük, a "cogito ergo sum" csak az "aliquid sum" igazságát bizonyítja. "Valaminek lenni" itt persze nem a szokásos, quine-i értelemben használatos: nemcsak azt kívánjuk meg, hogy "a" egy változó megengedett értéke legyen, tehát, hogy legyen olyan predikátum, amelybe behelyettesítve igaz állításhoz jutunk, hanem azt is, hogy ez a predikátum "szükségszerű", azaz " \Box_e " jellel prefixált legyen. Az S5 kalkulus normál, így tételei " \Box " prefixummal is levezethetők, tehát logikai igazság például: $\Box(p(a) \supset p(a))$, "a" minden értékére.²² Definíciónkat azonban úgy szeretnénk megalkotni, hogy az egzisztencia — eme speciális értelmében — ne illessen meg minden objektumot. Meghatározásunk tehát a következő: "a" parciálisan létezik akkor és csak akkor, ha előfordul egy necesszitással prefixált formulában, amely e prefixum nélkül, önmagában nem logikai igazság. Esetünkben e furcsa szituáció úgy jön létre, hogy az (s5) szigorú kondicionálisban az előtagot (K.p.) előfeltételezzük. Ezzel megválasztottuk az 1. (I) kérdést.

Vizsgáljuk meg, kikerültük-e az említett interpretációs csapdákat. Először is a "cogito ergo sum" belátása nem igényli sem a "non entis nulla sunt

²¹A "velem van összefüggésben", illetve "rólam szól" kissé elmosódó kifejezések. Az "Én kételkedem abban, hogy Arisztotelész létezett" állítás nemcsak rólam "szól", de Arisztotelészről is. A létezésnek ez a korlátozott fogalma tehát, melyet hamarosan pontosan definiálni fogok, Arisztotelészt éppúgy megilletheti, mint engem. Így viszont nem sok hasznát látnánk ebben az elemzésben. Ámde, ha az előző állítást ilyen alakra hozzuk: "Én kételkedem abban, hogy 'Arisztotelész' nevű ideámnak (pontosabban: annak az idea-együttesemnek, melyek az 'Arisztotelész' nevet adtam) megfelel valami az elmén kívül" — ami véleményem szerint egyáltalán nem ellentétes a descartes-i intenciókkal —, akkor az "ego" mellett már csak saját ideámnak a főnti értelemben vett létezését kell elfogadnunk. Arról, hogy ez pontosan összeegyeztethető a descartes-i szövegekkel, a 4.1. végén és a 4.2.1.-ben lesz szó.

²²Mivel az s5 nulladrendű, a $\Box(p(a) \supset p(a))$ formulában a "p" nem predikátum, hanem csak állítás-paraméter. A "p(a)" jelölés csak annyit tesz, hogy az "A" objektum "a" neve előfordul benne. Természetesen bevezethetnénk a kalkulus elsőrendű változatát is, és ekkor pl. a minden kvantifikációs tartománybeli elemre levezethető $\Box(a = a)$ formulára is hivatkozhatnánk.

predicata", sem ennek esetleges gyöngített változata, a "ha valami gondolkodik, akkor van" elv alkalmazását²³ (Hobbes-kritérium). Nem kell, az itt leírtak alapján, elfogadni az "ambulo ergo sum" bizonyosságát, mégpedig azért nem, mert igenis kételkedhetem abban, hogy sétálok²⁴ (Gassendi-kritérium). A Principia 9. §-nak megfelelően az "azt gondolom, hogy sétálok, tehát vagyok", viszont bizonyos lesz, amint "p" helyére az "ego ambulo" állítást helyettesítjük. Ez Hintikka "Hamlet-kritériumának" is megfelel, hiszen, bár Hamlet kételkedhet, s így saját létezésének bizonyosságához is eljuthat, ám én ettől még kétségbevonhatom a létét. Ha pedig a "kételkedem Hamlet létezésében" állításból indulok ki, ismét csak saját parciális existenciámhoz jutok.

Összefoglalva az eddigieket: a "cogito ergo sum" olyan interpretációjához jutottunk, amely a hagyományos megközelítésektől eltér, s így bizonyos bevett ellenérveket elkerül, ugyanakkor számot ad az "aliquid" mindkét előfordulásáról, mind a "cogito", mind a "sum" hatókörébe tartozórol.

2.3. Mielőtt az 1. pont eddig még megválaszolatlan kérdéseire térnék, néhány megjegyzést kell tennem.

2.3.1. Ha a "gondolkodni" szót "valamit gondolni" értelemben használjuk (ami talán nem pontosan fedi a szó jelentését), akkor a "cogito"-érv "gondolkodom, tehát vagyok" alakra hozható, ami pontosan a szokásos magyar fordítás.

2.3.2. Ebben a fölfogásban valójában a "cogito" lelke a megismerés és a kétely. Az állítás szervesen kapcsolódik az öt megelőzőkhöz: a "valami vagyok" bizonyossága a "valamit tudok" bizonyosságának következménye.

2.3.3. De talán éppen ez a legsúlyosabb probléma. Úgy tűnik, ebben az értelmezésben a karteziánus filozófia első állítása következmény, s ez el-
lentmond Descartes több helyen megfogalmazott nézetének, miszerint "ez az ismeret az első és a legbiztosabb". Vizsgáljuk meg, hogy a jelen fölfogásban mi előzi meg a "cogito" ismeretét.

Amiről a 2.2. elején szó van, az nem más, mint a "sum" jelentésének meghatározása, fogalmának tisztázása. Az általam bevezetett parciális existen-

²³Objectiones III., AT. VII. 173. o. Megjegyzem, hogy a következtetés-típusú rekonstrukciók az itt velük szemben fölhozott problémák nagy részét valamilyen módon meg tudják oldani, és szövegekkel is jól alátámaszthatók. Lásd pl.: J. R. Weinberg: "Cogito ergo sum: Some reflections on Mr Hintikka's article", The Philosophical Review, No. 4., 71 (1962), 483–491. o. Bármilyen új interpretációt is adjunk a "cogito"-ra, azzal számolnunk kell, hogy legalábbis pszeudo-következtetés alakra legyen hozható.

²⁴Responsiones V., AT. VII. 352. o.

cia a "sum", pontosabban az "aliquid sum" kifejezés descartes-i használatát karakterizálja. E furcsa fogalom bevezetése mellett egyelőre csak az "aliquid"-probléma szól, később azonban még lesznek olyan megfontolások, amelyek arra utalnak, hogy a "cogito ergo sum" bizonyos szempontból nem tekinthető "teljes" existencia-állításnak.²⁵ Mindenesetre, akár így értette Descartes e kijelentés állítmányát, akár nem, az bizonyos, hogy ilyen módon csak jelentést adunk meg, nem pedig premisszákat veszünk föl egy esetleges következtetéshez.

Ami az (s5) posztulátumot illeti, ha ezt Descartes elfogadja, ez csak annyit jelent, hogy úgy véli: ez a szabály regulálja a "cogito" illetve a "dubito" szavak használatát. Ez szintúgy nevezhető egy fogalom, ti. a "cogitatio" tisztázásának.

Így elfogadhatjuk, hogy a "cogito ergo sum", a Regulae szavaival élve, intuitio és nem deductio. Azt is el kell azonban fogadnunk, hogy levezetés formájába is írható, ha a fogalommeghatározásokat külön állítások formájában föltüntetjük. Erre általában azért nincs szükség, mert a fogalmak valamenyiünkben tiszta formájukban megvannak.²⁶

2.3.4. Úgy látszik, el kell fogadnunk, hogy legalábbis a logikai törvények nem tartoznak az univerzális kétely hatókörébe. Azt, hogy az ellentmondás-elv érvényességét nem vonhatjuk kétségbe, már Platón és Arisztotelész is megállapították — "/.../ minden érveléssel harcolnunk kell az ellen, aki, noha a tudást vagy a belátást vagy az értelmet eltünteti, mégis bármi felől akár-hogyan is szilárdan állít valamit"²⁷ —, semmi okunk hát Descartes nyakába varrni e súlyos logikai abszurditást. Hogy az (s5) formula szükségességét megkülönböztetné az ellentmondás elvétől, erre nézve nem találtam szöveghe-lyet, ám hogy ezt az alapformulát fölveheti mint jelentésposztulátumot, természetes. A logikai igazságok vagy a matematikai tételek ismerete nem jelent "első bizonyosságot", ezek ugyanis nem nyújtanak ismeretet egyetlen dolog létezéséről sem: "Mert pl. jól látom, hogy ha háromszöget gondolok, három szöge szükségképpen egyenlő két derékszöggel, de azért nem látok semmit, ami arról biztosítana, hogy van a világon háromszög."²⁸

2.3.5. Most a (IV) kérdésre térek rá. Hogyan értelmezzük a "cogito"-érv azon Meditationes-beli előfordulásait, amelyekben a gondolkodás tárgya kö-

²⁵Lásd a 4.2.1.-et.

²⁶Recherche, AT. X. 523. o.; DV. 236. o.

²⁷Arisztotelész. Metafizika (4.) 1006.a., illetve Platón: Szofista 249.c.

²⁸Discours, AT. VI. 36. o.; DV. 187. o.

tött — ti. az maga a "sum"? A kérdést triviálisan kezelve azt mondhatnánk, hogy ezek az általunk megadott formula speciális esetei. Ez azonban egyáltalán nem magyarázná, hogy Descartes miért éppen ezeket használja.

Nézzük Altrichter harmadik idézetét: "/.../ csapjon be engem, aki csak tud, sohasem fogja elérni azonban, hogy semmi legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok/.../". A szöveg így folytatódik: "/.../ hogy valamikor igaz legyen, hogy én nem léteztem soha, mikor most igaz, hogy igenis vagyok; hogy kettő meg három több vagy kevesebb legyen ötnél; vagy más efféle, amiről világosan látom, hogy ellentmondást foglal magában."²⁹ Miért szerepel itt a "cogito ergo sum" matematikai igazságokkal, sőt, minden világos intuícióval együtt? Egyenrangú lenne ezekkel? Hiszen Descartes oly sok helyen mond ennek ellent! De vegyük észre, hogy a szövegben Descartes nem ezeket az állításokat teszi, hanem ezen állítások bizonyosságáról mond valamit, ti. azt, hogy ezek igazságát tekintve még a malin génie sem téveszthet meg bennünket. Itt is, és az Altrichter által idézett másik passzusban is, arról van szó, hogy egy szükségszerűen igaz állítást még a démon-hipotézis elfogadásakor is igaznak kell gondolnom. Mivel egy intuícióról van szó, úgy is fogalmazhatunk, hogy a "cogito" azért igaz, mert ha a legerősebb pozitív³⁰ szkeptikus föltevésével élünk, még akkor sem vonhatjuk kétségbe. Úgy vélem azonban, hogy erről a pontról az interpretáció továbbléphet, és fölteheti a "miért?" kérdést. Erre felel Altrichternél az "azt gondolom, hogy nem létezem" inkonzisztenciája, itt pedig a kétely modális szerkezete.

2.3.6. De egyáltalán, miért kell gondolnom ezekre az állításokra ahhoz, hogy bizonyos legyek felölük? Nem szükségszerűek-e ezek akkor is, ha senki sem gondolja őket?

Ehhez idézzük föl a Regulae III. szabályában mondottakat. Itt Descartes úgy indokolja a dedukció fölvetését a módszertanba, hogy intuíciónk nem terjed ki a tudás egész területére, így távol eső dolgok esetén szükségünk van az emlékezet bizonyosságára is. A Meditationes-ban azt olvashatjuk, hogy ha elménket nem irányozzuk egy adott tárgyra, "más okok merülhetnek fel", s "ezek könnyen más véleményre bírhatnának, ha nem tudnám, hogy van Isten". Sőt, néhány sorral lejjebb: "/.../ Meggyőzhetem magam arról, hogy természetnél fogva olyan vagyok, hogy amiről azt hiszem, hogy egészen evidens mó-

²⁹ Meditationes, AT. VII. 36. o.; EM. 82. o.

³⁰ Pozitívnak nevezem a szkeptizist, ha nem vonja kétségbe az ellentmondási elvet. Ellenkező esetben negatív vagy "néma", hiszen semmit sem állíthat határozottan. (Lásd Arisztotelésznek az imént megjelölt helyen tett megjegyzéseit.)

don belátom, azokban a dolgokban is csalódhatom"³¹ A VI. Responsiones-ben³² azt állítja, hogy az ateista még a legevidensebb fölismeréseiben sem lehet bizonyos. Mindezt végső soron úgy érthetjük, hogy csak Isten lehet a logikai törvények és fogalmaink állandóságának garanciája. Ha pedig egyértelmű, világos jelentésű szavakkal nem rendelkezünk, akkor nyilvánvalóan nem tehetünk semmiféle állítást.³³ Ezzel azonban az Arnauld-kör nevezetes problémájához jutottunk, azaz a "cogito" és az istenérvek körkörös megalapozásának vádjához. Ide, a "clare et distincte" elv elemzése után, még visszatérünk.

3. SUM RES COGITANS

Ha a "cogito ergo sum" csak az "ego" parciális létezését állítja, azonnal föl kell tennünk a kérdést: "De micsoda Ön, aki mindenben kételkedik, de önmagában nem tud kételkedni?"³⁴ Ha a descartes-i választ úgy értjük, hogy a "sum res cogitans" olyan szubsztanciát jelent, "amelynek egész lényege avagy természete abban van, hogy gondolkodik",³⁵ akkor a "cogito ergo sum"-ból és az azt megelőző resolutioból levont ilyen következtetés nyilván nem bizonyos. Ennél gyöngébb állítások, pl., hogy lelkünk jelenségei bizonyosabban, mint testünkéi, az adott rendszerben föltétlenül igazak, hiszen azt, hogy aktuálisan gondolatokat gondolok, nem vonhatom kétségbe, azt viszont, hogy sétálok, igen. Azt is vegyük figyelembe, hogy a Principia 60. §-ban bevezetett definíció alapján a test és lélek megkülönböztetése reális: "/.../ pusztán abból, hogy mindenki magát gondolkodó dolognak tudja, és gondolatban ki tud magából zárni minden más szubsztanciát, akár gondolkodót, akár kiterjedtet, biztosan következik, hogy mindenki e tekintetben minden más gondolkodó szubsztanciától és minden testi szubsztanciától reálisan különbözik".³⁶

³¹Meditationes, AT. VII. 69--70. o.; EM. 108. o.

³²Responsiones, AT. VII. 428. o.

³³Az itt és majd az 5. pontban mondottak alapján vitatkoznom kell Alt-richter Ferencnek a "Reneszánsz, reformáció, karteziarizmus" c. cikkében (Világosság, 1977/8--9., 10., 11. sz.) leírt álláspontjával. Nem hiszem, hogy Isten bevezetésére a kritérium-argumentum miatt kerülne sor. Sőt, inkább úgy vélem, Ernst Cassirer nyomán, hogy a karteziánus rendszer kezdőpontja, a "cogito" is tartalmaz bizonyos transzcendentalitást. Lásd Cassirer: "Die Idee der 'Einheit der Wissenschaft' in der Philosophie Descartes", in: Descartes, Barmann-Fischer, Stockholm 1939.

³⁴Recherche, AT. X. 515. o.; DV. 228. o.

³⁵Discours, AT. VI. 33. o.; DV. 185. o.

³⁶Principia 60. §, AT. VIII. 29. o.; EM. 157. o.

Ez a hely azonban a Principiában már jóval az istenérvek után található; annak végleges belátására, hogy res cogitans és res extensa semmiképp nem vegyülnek, csak a hatodik elmélkedésben, illetve a Principia II. könyvének elején kerül sor.

Annyi mindenestre világos, hogy a "sum res cogitans" funkciója az "ego" határozott, minden egyébtől gondolatban elkülöníthető fölismerése. Ha Descartes csak annyit akart volna állítani, hogy olyasmi vagyok, ami legalábbis gondolkodni képes, ezt ellenfelei bizonyosan nem vonták volna oly élesen kétségbe. Így valóban nem tartalmazott volna az előzőkkel szemben semmi újat az állítás, nem felelt volna a "Mi vagyok én?" kérdésre, legalábbis nem határozottan (*distincte*).

Megállapíthatjuk, hogy a "cogito ergo sum" és a "sum res cogitans" a leghatározottabban összetartozó érvek, az első kimondása értelemszerűen vonja maga után a másodikra vonatkozó kérdést. A "res cogitans", a "lélek", nem más, mint "amely által az vagyok, ami vagyok".³⁷ A Meditationes hosszas érvelése a következő eredményre jut: "/.../ nem vagyok egyéb, mint oly dolog, mely gondolkodik, azaz elme, értelem, ész — megannyi kifejezés, melyek értelmét azelőtt nem ismertem. Tehát igazi s igazán létező dolog (*res vera et vere existens*) vagyok."³⁸ Ez utóbbi mondat akár önmagában elegendő lenne ahhoz, hogy kétséget ébresszen az iránt, vajon a "cogito ergo sum" csakugyan teljes egzisztenciát, konkrét létezést állít-e. Ha a karteziánus filozófia első állítása csak az "ego" parciális létezéséről biztosít, akkor ezek szerint az "igazi" egzisztencia csak a két "cogito"-érv együttes következménye.

Találunk-e a szövegekben ilyen értelemben teljes megfogalmazásokat? Úgy vélem, az előbb idézett szöveghely is ilyen, de másutt explicit formában is megtalálható a teljes "cogito" "/.../ csak azt tartom igaznak, amiben éppolyan biztos vagyok, mint amilyen biztosan tudom, hogy vagyok, hogy gondolkodom és gondolkodó lény vagyok"; "/.../ amennyiben gondolkodó lény vagyok, létezem"; "/.../ gondolkodom, tehát a testtől különböző elmém van".³⁹

³⁷Discours, AT. VI. 33. o.; DV. 185. o.

³⁸Meditationes, AT. VII. 27. o.; EM. 75. o.

³⁹"/.../ut nihil pro vero habeam de quo non ita certus sum, ac me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio", Recherche, AT. X. 526. o.; DV. 239. o. — "Nunc autem, non tantum scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere...", Meditationes, AT. VII. 59. o.; EM. 100. o. — "/.../ intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam...", Regulae, AT. X. 422. o.; DV. 135. o.

Ezek után megvizsgálhatjuk az első részből hátramaradt két kérdést. (III) A "cogito ergo sum" "aliquid sum" állítása teljes egzisztenciális formulává tehető, mégpedig éppen a "sum res cogitans" által. Hogy mi számít igaz (teljes) egzisztenciális állításnak, ez ontológiai és nem logikai probléma; Descartes-nak mindenesetre két kritériuma van, a parciális létezés és a "mi az?" kérdés megválaszolhatósága. Végül: (II) Miért marad el az "aliquid" a "sum" mellől sok fontos és releváns helyen? Azt hiszem, azon félreértés elkerülése végett, mely a "cogito ergo sum"-ot Hamletre is alkalmazhatónak gondolja, használja Descartes a parciális egzisztencia megnevezésére a "sum sive existo"-t, s vezet be inkább a teljes egzisztenciára más szót: "res vera et vere existens".

4. CLARE ET DISTINCTE

4.1. A "cogito"-érv igazi jelentősége a descartes-i rendszerben az, hogy általa jutunk az igazságkritériumhoz. "Bizonyos vagyok benne, hogy gondolkodó lény vagyok; de nem tudom-e azt is, hogy mi kell hozzá, hogy valamilyen biztos legyek? Mi biztosít engem az első ismeret igazságáról? Semmi egyéb, mint hogy tisztán és határozottan fölfogom azt, amit épp mondok."⁴⁰ Ha elfogadjuk a "cogito"-érv új interpretációját, fölvetődik a kérdés: végül is melyik az az állítás, amelynek bizonyossága e kritériumot nyújtja? A legelfogadottabb vélemény szerint a "cogito ergo sum". Ezt a nézetet sok idézet támasztja alá.⁴¹ Ugyanakkor pl. az előbbi szöveg eléggé egyértelműen a "sum res cogitans" bizonyosságából indul ki. Mindenképpen nehéz eldönteni a kérdést, hiszen nemcsak azt tudjuk, hogy Descartes ezt a két kijelentést egyformán bizonyosnak tartotta, hanem azt is, hogy pl. a matematikai állítások, logikai igazságok is mind "világosan és határozottan" fölfoghatók.

Figyelemre méltó, hogy a "clare et distincte" sehol sem kerül megfogalmazásra közvetlenül a "cogito ergo sum" után. A fölépítés rendje a Discours, a Meditationes és a Recherche esetében egyaránt: "cogito ergo sum" — "sum res cogitans"; és csak ezután az igazságkritérium. A Meditationes és a Recherche esetében a teljes "cogito" is megfogalmazódik a "clare et distincte" előtt. Úgy vélem, ez a tény mindenesetre valószínűsíti azt a föltevésemet, miszerint az igazságkritérium a teljes "cogito" alapján mondatik ki. A továbbiakban e mellett kívánok érvelni. Elsősorban a Principiából fogok idéz-

⁴⁰ Meditationes, AT. VII. 35. o.; EM. 81. o.

⁴¹ Discours, AT. VI. 33. o.; DV. 186. o.

ni, ámde itt előre kell bocsátanom egy megjegyzést. Ugyanis: éppen a Principia esetében, a "clare et distincte" elv megfogalmazásának természetes helyén, a 13. §-ban valami egészen mást találunk. Ez, az általunk már idézett szöveg arról szól: "Milyen értelemben függ minden egyéb dolog ismerete Isten ismeretétől?" A Principiában először a 30. §-ban kerül elő a "clare et distincte", és itt is úgy, mint ami a "Vericatas Dei" következménye. Hasonló állítások a Meditationes-ban is szerepelnek.⁴² A kérdés ismét a cirkularitáshoz vezet bennünket, ezért halasszuk el vizsgálatát a tárgyalás utolsó pontjáig.

Ismét kerülő utat választok. Ahogyan a "cogito" és a "sum" esetében, úgy az igazságkritériumnál is azt próbálom meg karakterizálni, hogyan használja Descartes az itt szereplő fogalmakat – egyelőre az eredetre való tekintet nélkül.

A Principia I. 45. § konkrétan definiálja a "világos és határozott felfogást": "Világosnak nevezem azt, ami a figyelő elme előtt jelen van és nyilvánvaló. Így mondjuk, hogy azt látjuk világosan, ami a látó szem előtt jelen van, és erre elég erős és tiszta benyomást tesz. Határozottnak pedig azt nevezem, mely, amellet, hogy világos, minden egyébtől annyira el van különítve és határolva, hogy semmi egyebet, mint ami világos, nem foglal magába."⁴³ Ebből kitűnik, hogy a "clare et distincte" elve nem nevezhető egyszerű evidenciának, hanem valamilyen értelemben strukturált fölfogást jelent. A határozott fölfogás világos is -- de ez fordítva nem igaz. Ez utóbbira Descartes bevett példája a "fájdalom": "Ha például valaki nagy fájdalmat érez, akkor a fájdalom felfogása jóllehet igen világos benne, de nem mindig határozott; az emberek ugyanis közönségesen összetévesztik a fájdalom felfogását ama tárgy természetéről alkotott homályos ítéletükkel, melyről azt hiszik, hogy a fájós részben a fájdalom érzetéhez hasonló, holott csak a fájdalmat fogják fel világosan."⁴⁴ Ezek után egy kérdés marad: "Hogyan különböztethető meg ezekben az, amit világosan megismerünk, attól, amiben tévedhetünk? /.../ Hogy pedig itt a világosat a homályostól megkülönböztessük, a leggondosabban tekintetbe kell vennünk, hogy a fájdalmat, szint és minden ilyenfélét akkor fogjuk fel világosan és határozottan, ha csak mint érzeteket vagy gondolatokat tekintjük. De ha az elmén kívül létező dolgoknak tartjuk őket, akkor semmiképpen

⁴²Meditationes, AT. VII. 70. o.; EM. 109. o.

⁴³Principia 45. §, AT. VIII. 22. o.; EM. 150. o.

⁴⁴Principia 46. §, AT. VIII. 22. o.; EM. 150. o. Hasonlóan: Meditationes, AT. VII. 87. o.; EM. 121. o.

sem ismerhetjük meg, hogy micsoda dolgok. És ha valaki azt mondja, hogy ő valamely dolgon szint lát vagy valamelyik tagjában fájdalmat érez, akkor az egészen olyan, mintha azt mondaná, hogy ő olyat lát vagy érez, amiről éppen-séggel nem tudja, hogy micsoda..."⁴⁵ A Meditationes szerint a fájdalmat, szint stb. megilleti "valami igazság".⁴⁶ A probléma ismeretelméleti megoldása nem más, mint a szkeptikus filozófiáknak a descartes-i rendszerbe átemelt kulcskategóriája, az "epoché": "/.../ ameddig csak annyit mondunk, hogy valami (aliquid) van a tárgyokban (azaz a dolgokban, bármily dolgok is ezek, melyektől az érzetet kapjuk), amiről nem tudjuk, hogy micsoda (quidnam), nem csalódunk..."⁴⁷

Foglaljuk össze mindezt: a fájdalom, az íz vagy a szín olyan érzetek, melyeket világosan fölfogunk — azaz biztosan tudjuk, hogy "valami"-k; ámde nem határozottan, mert nem tudjuk, hogy "micsodá"-k. Tehát a "clare et distincte" ismeret megfelel egy descartes-i értelemben teljes egzisztenciális állításnak, hiszen pontosan akkor nevezhetnénk a fájdalmat "igazi létező"-nek, ha, azonkívül, hogy valami, azt is tudnánk, hogy pontosan mi.

Ennek alapján viszont — visszatérve a "clare et distincte" eredetproblémájához — azt állíthatjuk, hogy ez az elv természetes módon a teljes "cogito"-ból nyerhető. A "cogito ergo sum" az "aliquid sum", a "sum res cogitans" pedig a "quidnam sum". Így tehát a "clare et distincte" elve nem lenne más, mint a teljes "cogito"-érv struktúrájának megfogalmazása. Ilyen értelemben a kritérium módszertani, hiszen formájával (clare—distincte; aliquid—quidnam) egy bizonyítási vagy érvelési szerkezetet határoz meg.

4.2. Egyetlen olyan ellenvetéssel kívánok itt foglalkozni, mely a "clare et distincte" ilyen interpretációját vonhatja kétségbe. Bizonyos, hogy vannak olyan szövegek, melyek ezt az értelmezést legalábbis nem támasztják alá. Semmiképpen sem állítanám, hogy a szerző mindenütt és konzekvensen így érti az elvet; állításom csak annyi, hogy ha a Principia 45. § definíciójához tartjuk magunkat, akkor az igazságkritériumnak a teljes "cogito"-ból való származtatása a legkézenfekvőbb. De mi támasztja alá azt, hogy a Meditationes és a Principia itt idézett helyein a fájdalom példáján keresztül a világos fölfogás jellemzésére használt "aliquid" azonos a "cogito" "aliquid sum" formulájával? Milyen alapon állíthatjuk, hogy Descartes a fájdalomnak parci-

⁴⁵Principia 68. §, AT. VIII. 33. o.; EM. 161. o.

⁴⁶Meditationes, AT. VII. 80. o.; EM. 116. o.; *uo.*, AT. VII. 65. o.; EM. 105. o.

⁴⁷Principia 70. §, AT. VIII. 34. o.; EM. 162. o.

ális létezését tulajdonít? Nos, a Principia 9. § alapján. Itt szerepel ugyan is a gondolkodás kiterjesztett descartes-i fogalma, amibe beletartozik mind az, amiről közvetlen tudásunk van. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is ugyanaz itt, mint gondolkodni. Tehát, a kétely szerkezetéről elmondottak alapján, pl. maga a fájdalom is, amennyiben az teljesen hozzám tartozik, amennyiben gondolkodás, e fájdalom tudata -- kétségbevonhatatlan. Ha fájdalmat érzek, kételkedhetem emez érzet okában, kételkedhetem abban, hogy ez kívülről érkezett-e hozzám, tehát abban, hogy "micsoda"; de abban, hogy számomra van, hogy "valami" -- abban nem. S hogy ettől a bizonyosságtól is eljuthatok a "cogito ergo sum"-hoz, azt a Meditationes-ből tudhatjuk: "Ha én, annak alapján, hogy a viaszt látom, azt ítélem, hogy a viasz létezik, akkor abból, hogy én látom, még sokkal evidensebben következik, hogy magam vagyok vagy létezem; mert az meglehet, hogy az, amit látok, nem igazán viasz (non vere sit cera), az is meglehet, hogy szemem sincs, mellyel lássak valamit; de lehetetlen, hogy midőn látok, vagy, ami egyre megy, látni vélek (cogitem me videre), én, aki gondolkodom, ne legyek valami (aliquid)." ⁴⁸

Descartes ezen a helyen -- a jelen interpretáció szerint -- tökéletes pontossággal fogalmaz: a viasznak, mint az én érzékelésem tárgyának parciális létezését látjuk be, s e látás mint érzet (s mint ilyen, gondolati aktus) segítségével még világosabban érnünkét. Az "ego" esetében ez a belátás, a "cogito" teljessé-tételével, határozottá tehető -- a viasz esetében nem: arról csak világos ismeretünk van. Amikor a viasznak a lehetőségekhez mért határozott fölfogásáról van szó a II. Meditatio-ban, akkor ezt kizárólag az "epoché" nyújthatja, megszabadítva bennünket a csalódás veszélyétől, Ez marad a helyzet egészen a VI. Meditatio-ig, ahol a res extensa teljes létezése bizonyítottatik. ⁴⁹

4.2.1. Ezt és az ehhez hasonló állításokat "kiterjesztett cogito"-nak nevezem. Emez érvtípus előfordulásai szintén a parciális exisztencia fogalmának bevezetése mellett szólnak. Vegyük észre, hogy a kiterjesztett "cogito" nem bizonyítja magának a viasznak (s így magának Hamletnek sem, ha pl. filmen vagy színházban látom) a parciális exisztenciáját. Amiről szükségszerű állítást tehetek, az nem más, mint a látvány, pontosabban a "mentis inspec-

⁴⁸ Meditationes, AT. VII. 33. o.; EM. 79. o.

⁴⁹ Meditationes, AT. VII. 31. o.; EM. 76. o. Lásd még J. D. Carney: "Cogito ergo sum and sum res cogitans", The Philosophical Review, No. 4., 71 (1962) 492--496. o.

tió", a viasz, vagy Hamlet, mint saját ideám. Maguk a dolgok továbbra is csak a tágas quine-i értelemben mondhatók létezőnek. A rendszer ezen pontján tisztában vagyok saját lévезésemmel és ideám parciális existenciájával.

4.2.2. Az is megjegyzendő, hogy Descartes később oly gyakran és élesen kritizált állítása, miszerint állandóan (minden pillanatban) gondolatokat gondolunk, a gondolkodás fogalmának kiszélesítésével válik valóban szükségessé és elkerülhetetlenné. Ha érzeteinket, akaratainkat is gondolkodásnak tekintjük, az a Principia 9. § tanúsága szerint pontosan annyit jelent, hogy pl. a sétálást kísérő érzetünket a sétálás tudatának nevezzük.

5. VERACITAS DEI

Descartes istenérvei nem tartoznak e tanulmány keretei közé, s a "veracitas Dei" kérdését is csak futólag szeretném érinteni. Céлом mindössze annak bizonyítása, hogy az eddig elmondottak fönntarthatók akkor is, ha ez utóbbi kérdéseket is figyelembe vesszük.

Detlef Mahnke, művében,⁵⁰ igen nagy súlyt helyez egy megkülönböztetésre, mely elsősorban a Regulae alapján érthető meg. A szóban forgó fogalompár az "ordre de raison" és az "ordre des matières", az értelem és a dolgok rendje. Descartes a Regulae VI. szabályában így fogalmaz: "/.../ az összes dolgokat bizonyos sorokban lehet elrendezni, nem ugyan amennyiben a létezőnek valamely nemére vonatkoznak, ahogyan a filozófusok kategóriákba osztották be őket, hanem amennyiben az egyik megismerhető a másiktól..."⁵¹ A XII. szabályban, néhány oldallal később: "/.../ másképp kell nézni az egyes dolgokat megismerésük szempontjából, mint ha valóságos létezésükre való tekintettel beszélünk róluk".⁵²

Miért kerül ide ez a kétségtelenül fontos disztinkció? Azért, mert ilyen szellemben szeretném érteni Wolfgang Röd megállapítását, aki a cirkularitási probléma elemzésekor azt állítja, hogy Isten létezése "an sich" a legelső kijelentés a karteziánus rendszerben, míg a "cogito" csupán "für uns" az.⁵³ Tehát a kifejtésben járható "ordre de raison" szerint a "cogito" a rendszer

⁵⁰D. Mahnke: Der Aufbau des philosophischen Wissens nach René Descartes, München—Salzburg 1967; in: "Epimeleia: Beiträge zur Philosophie", 8. Bd.

⁵¹Regulae, AT. X. 381. o., DV. 110. o.

⁵²Regulae, AT. X. 418. o.; DV. 132. o.

⁵³W. Röd: "Gewissheit und Wahrheit bei Descartes", Zeitschrift für Philosophische Forschung, Heft 3., Bd. 16. (1962), 358. o.

első állítása és alapja. Ez azonban nem zárja ki, hogy a dolgok valóságos létezése szempontjából a "Deus est" töltsen be ezt a szerepet. Pl.: "a háromszög szögeinek összege két derékszög" állítás bizonyossága az értelem rendje szerint a "cogito"-t föltételezi, ami annyit jelent, hogy kétségbevonhatatlanságához a szkeptikus érvek cáfolatán, tehát a "cogito"-n át vezet az út. Más oldalról, ha a tárgy természetét tekintjük, mintegy az állítás igazsága szerint, alapja semmiképp sem a "cogito", hanem az euklidészi axiómák és a logikai törvények, melyek — végső soron — Isten szabad akaratából olyanok, amilyenek.

Isten teljes onnipotenciájával kapcsolatban, a karteziánus rendszeren belül, nemigen lehetnek kétségeink. Descartes egy Mersenne-hez címzett levelében⁵⁴ azt írja, hogy Isten egyképp teremtője az esszenciának és az egzisztenciának, az igazságnak és a valóságnak. Nemcsak a főnállóra vonatkozik mindez, hanem a lehetségesre is. Még a "tertium non datur"-nak sincs alávetve és — mint már idéztük — a VI. Responsiones egy részlete szerint az ateista még a számára legevidensebb igazságokban sem lehet bizonyos. Hogyan lehetne akkor Istentől független a "cogito"?

Hogy Descartes önmagában érvényesnek tartja, az nyilvánvaló, hisz egyébként ő maga is elismerné a körbenforgást saját érvelésében. Másrészt semmiképp sem fogadhatjuk el, hogy pl. az ellentmondási elv kétségbevonásával bármilyen igaz állításhoz eljuthatunk.

A magam részéről itt egyetlen kiutat látok. Föl kell tennünk, hogy a démon-hipotézis nem vonja kétségbe a legalapvetőbb logikai törvényeket. Ez egyrészt nem mond ellent az univerzális kétely módszerének, hiszen nem arról van szó, hogy valóban mindent elvetünk, hanem csak abban kételkedünk, amiben tudunk, amiben egyáltalán lehetséges kételkednünk. Másrészt vegyük észre, hogy a descartes-i kétely hangsúlyozottan a dolgok létezésére irányul. A matematikai tételek (legalábbis a közvetlen intuícióval beláthatók) valójában egyetlen okból nem alkalmasak első állításnak: nem hordoznak bizonyosságot tárgyuk létezésére vonatkozóan.

Van azonban még egy érv e föltevés mellett, ez pedig az, hogy démonunkat Descartes malin genie-nek, és nem malin Dieu-nek nevezi. Pontosabban, az első elmélkedésben éppen Istennel kapcsolatban veti föl a hipotézist; majd pedig a következőket olvashatjuk: "De talán Isten nem akarta, hogy így csalódjам, hiszen föltétlenül jónak mondják."⁵⁵ Pár sorral később pedig: "Föl aka-

⁵⁴AT. I. 149. o.; lásd még: AT. IV. 118. o., AT. VII. 435. o.

⁵⁵Meditationes, AT. VII. 21–22. o.; EM. 70. o.

rom tenni, hogy (nem Isten, mert ő felette jó és az igazság főforrása, hanem) valamely gonosz, éppoly furfangos és csalfa, mint hatalmas szellem (genium), minden erejével rajta volt, hogy megcsaljon /.../" Ez az átkeresztelés véleményem szerint nemcsak Descartes legendás óvatosságával magyarázható. Mint azt a későbbiekből megtudjuk, Descartes szerint Isten, az abszolút mindenható lény fogalma magában hordja a "veracitas Dei"-t. Démonunk (aki minden gonoszsága ellenére a megismerés útjára terel bennünket) tehát nem teljesen mindenható, s ha úgy tetszik, ez Descartes prekonceptiója. Nyilvánvalóan igaz, hogy ha a démont malin Dieu-ként fognánk föl, Descartes a legjobb igyekezete ellenére sem jutna ki a negatív szkepszis állapotából.

Miután a démon lefokozása a cirkularitás legnagyobb ívét mondhatni átvágja, fönmarad a kérdés: bár az alapvető logikai törvényeket a démon-hipotézis nem vonja kétségbe, mégis, mi a garancia, hogy ezek valóban fönállnak? A kérdés, jól láthatóan, nem az értelem rendjében adódik, hiszen itt a válasz egyszerűen az, hogy a "garancia" annyi és csak annyi, hogy ezeket nem vontuk, és (ha egyáltalán állítani akartunk valamit) nem is vonhattuk kétségbe. A dolgok rendje, valósága szerint azonban a descartes-i filozófiában csak Isten nyújthat ilyen garanciát. Ez pedig a fogalmak és jelentések állandósága, mely lehetővé teszi a megismerést.

SOMMAIRE

Zoltán G. Szabó: Le critère de vérité de Descartes et le "cogito"

Dans cette étude l'auteur examine la relation entre les "cogito"-arguments de Descartes -- "cogito ergo sum", "sum res cogitans" -- et le critère de vérité "clare et distincte". Pour le faire il essaye (avec l'aide des autres textes plus "neutres") de trouver des postulats de signification qui caractérisent l'usage cartésien des concepts centraux. Il commence avec un problème moins touché, notamment que dans les plus importantes occurrences du "cogito ergo sum", le mot "aliquid" revient souvent avec "sum". Il analyse la première proposition de la philo-

sophie cartésienne dans une structure modale, et essaye de prouver que celle-ci n'est qu'une proposition d'existence spéciale et limitée, une, qui ne peut garantir l'existence réelle de l'ego qu'ensemble avec la thèse de "sum res cogitans". Puis, le principe "clare et distincte" impose la structure des arguments du "cogito" comme la forme acceptée des propositions d'existence. A la fin de l'article l'auteur veut éclairer la relation entre ce critère de vérité méthodologique et la thèse ontologique de "veracitas Dei".

HUSSERL FORDULATA A SZIGORÚ TUDOMÁNYTÓL AZ ÉLETVILÁG FELE^{*}

Michael Benedikt

A következőkben Husserl két művét egy általa nem eléggé pregnánsan megragadott transzcendentális idióma háttére előtt vetem össze. A diskuszió tárgyát képezik egyrészt az 1907-es göttingeni előadások¹ után oly fontos vizsgálódások a "Fenomenológia mint szigorú tudomány" köréből.² Husserl itt, Dilthey halálának évében, vagyis a Logikai vizsgálódások és az Eszmék egy tiszta fenomenológia köréből³ között, arra törekszik, hogy megszabaduljon annak a pszichologizmusnak az árnyától, amely később a naturalizmus egy variánsának bizonyul majd. Ugyanakkor arra is törekszik, hogy az igen szigorú, módszeres fogalomalkotás brentanói követelményét — a természettudományokhoz hasonlóan — csak éppen megtisztítva a nyers, empirikus naturalizmustól, el-
lentmondást nem tűrően juttassa érvényre.

Másrészt egy fordított viszonyról van szó, a Karteziánus elmélekedések-től⁴ az életvilág filozófiájának eszméjéhez való átmenetről, hiszen a "szigorú tudomány álmát végigálmodtuk".⁵ Ez az átmenet egyúttal kísérlet arra is,

*A budapesti egyetemen 1986-ban tartott előadás alapján készült tanulmány.

¹Edmund Husserl: Die Idee der Phänomenologie, hrsg. und eingel. v. W. Biemel, Den Haag 1958² (Husserliana = Hua., Bd. II.).

²Edmund Husserl: Phänomenologie als strenge Wissenschaft, hrsg. v. W. Szilasi, Frankfurt/M. 1971².

³Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, 1. Teil: "Prolegomena zur reinen Logik", Halle/Saale 1900 (ill. Leipzig 1899); Hua., XVIII skk., Den Haag 1975 (vö. "Selbstanzeige", 512. o.). Továbbá: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle/Saale 1913, Haag 1950⁴ (Hua., III skk.).

⁴Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag 1973² (Hua., I.).

⁵Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1954 (Hua., IV.). A XXVIII. mellék-

nogy a világ-horizontnak a szubjektivitásra redukált transzcendentális analízisét egy történetileg is konzisztens életvilág-konceptióba illessze be. Vizsgálódásomat hat rövid szakaszra tagolom:

1. Előzetes megjegyzés a Krízishez.
2. Fogalomalkotás: fenomén, metodológia, intencionalitás és a redukciók lépcsőzetes fölépítése.
3. A filozófia mint szigorú tudomány.
4. Az Első filozófiától a Párizsi előadásokhoz és a Krízishez vezető átmenet.
5. A Krízis teleologikus nézőpontja.
6. Emlékeztető.

1. ELŐZETES MEGJEGYZÉS A "KRÍZIS" PROBLÉMÁJÁHOZ

Az érett, kései korszak emlékezetbe-idézésének kezdetén nem kívánjuk Husserl belekényszeríteni a materiális apriorit, vagyis egy logikai általános tartalmi sematikáját illető, Moritz Schlick által röviddel a Karteziánus elmélmekedések lezárása után, a harmincas években gyakorolt kritikájának⁶ szűkös kényszerhelyzetébe és zavarába. Az sem áll azonban szándékunkban, hogy, túlfeszítve Adorno húsz évvel Schlick halála után írt Az ismeretelmélet meta-kritikája⁷ c. művét, kiűzzük a transzcendentálfilozófiából az ismeretelméleti hangsikkadást. Ha ez utóbbinak makacsul eltökélt szándéka az, hogy a husserli módszer alapaxiómáját, a fenomenológiai--transzcendentális epochét vagy redukciót mint fenomenológiai eljárásmodot az ő saját ereje révén dialektikusan kényszerítse oda, ahová eljutni semmi áron nem kíván: vagyis hogy saját eljárásával csikarja ki tőle a saját, a transzcendentális szubjektivitás igaztalanságát, és hogy ezáltal kényszerítse ki belőle a transzcendentális logikától először a negatív dialektika, majd ettől a társadalmi ész művészete--esztétikája felé tartó lépéseket; úgy 1932-ben publikált előadásában Schlick fikcióként redukálja Husserl sematizált eidetikáját illetve ennek fenomenológiai megalapozását, s határolja el magát ily módon tőle. Ahhoz mér-

let, 508. o., a 73. §-hoz, 269 sk. o.: "Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktische Wissenschaft -- der Traum ist ausgeträumt."

⁶Vö. Moritz Schlick: "Gibt es ein materiales Apriori?"; in: Gesammelte Aufsätze 1926--1936, Wien 1938, 19--30. o.

⁷Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956.

ve, ahogyan Schlick a propozicionális forma és az empirikusan megjeleníthető protokolltételek viszonyát látja, a lényeglátás tartalmi rögzítése Husserl-nál tarthatatlan. De magában abban is, ahogyan a tipizáló--sematikus ész, Brentanóra hivatkozva, távolságot teremt az elképzelés és a megítélés között, az egész mintái, az esztétikai sematika és az etikai érték-tipika vonatkozásában, a materiális apriori lényeg-evidenciája fikciónak bizonyul.

A fenomenológia eszméjéről tartott 1907-es göttingeni előadások azzal az igénnyel léptek föl, hogy, a teljesen új tudományos és kulturális szituációhoz igazodva, egy teljesen új ész-kritikát készítsenek elő. Husserl existenciális válságáról itt most nem beszélek. Ennek a vállalkozásnak a lecsapódása az Eszmék I. része, az arra irányuló kísérlet, hogy Kantot és Hume-ot az analízis szigora tekintetében fölülmúlja, s hogy Descartes "Szabályai"-nak programját folytassa. A filozófia mint szigorú tudományt ennek előmunkálataként kell tekintenünk. E tanulmány, mint közismert, névleg két részre oszlik, egyrészt a Dilthey-féle világnézet-filozófia elleni polémiára, másrészt pedig arra a vitára, amelyet Husserl a megismerés naturalizmusával, illetve ennek materialista, evolucionista, pszichologista módzataival folytat.

Ezzel ellentétben, 25 évvel később Bécsben -- eltérően attól, amint az korábban Párizsban, Strassburgban, Berlinben történt, valamint ahogy fél évvel később Prágában történni fog, bármennyire hozzáhangolta is ezeken a helyeken elemzéseit közönségéhez -- Husserl egyfajta kompromisszumot kötött. Nem arról van szó, mint ahogyan Adorno állítja, hogy ti. hagyta volna saját eljárására társadalmi--dialektikus módon rábizonyítani annak igaztalanságát, vagy hogy elkülönítette volna a realitás föláldozásával nyert sémák alakszemléletét és ennek a fenomének tartalmiságát illető közvetlen evidenciáját, s hogy ezzel Moritz Schlicknek a materiális apriori tönkretételére kész nyitott borotvájába rohant volna. Most sokkal inkább az egológára vonatkozó saját erőszakos pretenziója az, ami hiábavalónak tűnik föl számára. Az Első filozófiára vonatkozó elemzései óta maga ez az egológia vált számára problémává: középponti helyzetben lévő monaszok volnának valamennyien,⁸ ennek elmentmondani látszó körülmények ellenére, ahogyan ezt a Párizsi előadásokban és a Karteziánus elmélkedésekben előadott fenomenológia a testi jellegű lét

⁸"Az univerzális epochéval a transzcendentális szubjektivitás jut napvilágra mint a meditáló ego, amely önmagát az abszolút és végső előföltevésként találja minden számára, ami egyáltalában van /.../" (Husserl áttekintése a "Párizsi előadások"-hoz a Karteziánus elmélkedésekben, ląd. i. h., 189. o. 1--7.)

és a testtel való rendelkezés elkülönítésével megmutatja. Olyan igények ezek, amelyek igen tartós hatást gyakoroltak Sartre-ra, Ricoeurre, Levinas-ra. Úgy tűnik most számára, hogy a fordulat, amely a középponti monaszt mint radikális filozófiai életformát tétélezi, a mindig más résztvevőknek és ezek mindenkor generációkba való tömörülésének apprezentációja által meghatározott közös életvilág vonatkozásában megtört, a tudományos haladásban, a tudománykritikában, a racionalitás fölvilágosult logoszában. Ezért épül a bécsi beszéd — "A filozófia az európai emberiség krízisében"⁹ — egy kezdeti stádiumban lévő életvilág-analízisre, amelyet egyik oldalon a hermeneutika, a másikon a természettudományos fogalomalkotás ismeretelmélete fog közre, és ez az oka annak is, hogy ez a beszéd, metafizikai igényeit tekintve, a párizsi vállalkozáshoz képest igencsak visszafogott. Talán megtehetjük azt, hogy bécsi elemzéseinek, az emberiség, az európai tudományok, és még magának a fenomenológiának is, legalábbis mint szigorú tudománynak hármassá válása alaponalaként azt tekintsük, hogy ez befejezése utolsó előtti, vagyis konzekvensebb korszakának, s hogy a sajátos kompromisszumot ide, Bécshez kössük. Az epoché során el kell veszítenünk a világot (épp ez az epoché értelme), hogy azután egy egyetemes önmagunkra-eszmélés során ismét megtaláljuk;¹⁰ ehhez az önmagunkra-eszméléshez azonban nem véletlenszerűen jutunk el: ezért ezt az eszmélést az új fenomenológiai konstitúció szerint úgy kell tekintenünk, mint a nyugati gondolkodás múltbéli csomópontjainak és korszakainak visszaidézése által elért eredményt.

Legelőször is, még mindig a bécsi előadás összefüggésében, a Husserl által megjelölt világszituációt mutatom be.

1. Mint az újkori "rettenet az objektív világ láttán" Husserl által törtenő újbóli recepciójának az eredménye, az előadás kiteszi magát az idealista filozófia ismert támadásának. Mégis, ennek földolgozása a Fenomenológia 1935-ös új kiadásában mint az objektivitásnak, vagyis a realitás belső és külső nyomása úgynevezett Es-ének desiffrirozása, éppenséggel nem történik meg.

2. A krízist egyúttal annak rezultátumaként is tekintem, hogy Husserl újból recipiálta a fölöttes éntől való rettenet tapasztalatát, úgy tehát,

⁹Vö. föntebb az 5. jegyzetet a Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie címmel, 314. o.

¹⁰Párizsban ez még így hanzott: "A pozitív tudomány tudomány a világ elveszettségének állapotában. Először az epoché által el kell veszítenünk a világot, hogy az egyetemes önmagunkra-eszmélés során visszanyerjük." (Cart. Med., 64. §, id. kiad., 183. o.)

mint Husserl úgynevezett hegeli fordulatát. Ennek a fordulatnak desiffrozása és föloldása ugyan már fölsejlik a logosz történelemteológiájáról, vagyis az ész történelméről¹¹ alkotott új koncepciójában, teljes egészében azonban még nem jelenik meg.

3. A válság végezetül Husserl ama szenvedélyes kísérlete ellenére is kiéleződik, hogy — miként Landgrebe mondja — fenomenológiai "relatív antropológizmusát"¹² Diltheyjal folytatott küzdelmének alapján most már mint a társadalmasodott ember dimenzióját, a dialógus-filozófiának egy társadalom-etikába való áttörésének folyamatában támassza föl újra. Éppen ez a "heterothétika" azonban, amelyet a modern társadalmasodás G. H. Meadnál vagy A. Schützénél található szerepcserejátékaiként ismertek félre, és amelyet Ch. S. Peirce agapizmusként, Hegel az elismerés dialektikájaként aposztrofált, túlságosan körvonalazatlan ahhoz, hogy életvilág-interpretációból társadalom-átalakításba mehessen át. Társadalomképző ereje még a szekularizálódás formájában sem nyúl bele a husserli változatba, úgy sem tehát, ahogyan ez a késői Cohen és Rosenzweig beszélgetésében öltött szilárd formát: még magában az institucionális és a technikailag konzisztens munkamegosztás feszültsége problémáinak ignorálása során jelentkező monadikus testközéppontúságtól a csere föltárás—apriorijához vezető, Patočkától átvett haladásban, az átfordult csoportegoizmus "mi"-jében rejtlő másikra vetett pillantással együtt sem rendelkezik határozott körvonalakkal. Husserl kiútja — ez alkalmanként a 3. világ popperi primátusára emlékeztető eurocentrizmus túlságosan is pretenált szellemi arisztokráciájának a történelemteológiája — hajótörést szenvedett; az ész csak önmagát affirmálja világfolyamának másikjában.

Ez tehát a Krisis Bécsben, mint a természetes társadalmasodás elmélete híres koncepciójának természetes helyén, visszaidézve némiképp Leibniz értekezését a boldogságról, most éppen mint szekularizált életformáról.

Ha most azonban búcsút vennénk Husserltől, mondjuk azon az alapon, hogy a mesterséges társadalmasodás életvilág-fogalma nyilvánvalóan hiányos, annak a logocentrizmusnak alapján, amelyről még nem vált világossá, hogy nem más, mint a hatalom akarása, vagy a narcisztikus autizmus alapján,¹³ nevezetesen

¹¹Edmund Husserl: Die Krisis..., id. kiad., 333–336. o.

¹²Vö. L. Landgrebe: Phänomenologie und Geschichte 1968, különösen: "Das philosophische Problem des Endes der Geschichte", 182 skk. o., kül. 200. o.

¹³Vö. ezzel kapcsolatban. E. Husserl: Die Krisis..., id. kiad. 345 sk. o.: "Csak ha a szellem a naiv kifelé-fordulás állapotából visszatér önmagához és önmagánál és tisztán önmagánál marad, csak akkor lehet elégséges önmaga számára." A szellem önmagára-vonatkoztatottságát Husserlnél az életvilág filo-

amiatt, hogy nincs mit mondania a rettenet kapcsán azon objektív világ látán, amelynek működése már régóta azáltal lehetséges, hogy az objektív tudomány átnyúl belé és ezzel együtt megtörténik az életvilágra való technikai alkalmazása is, akkor őt, az íróasztalfilozófust, a mi ellenkező irányú olvasás- és gondolkodásmódunk láttán is, most a fenomenológia krízise értelmében, megengedhetetlenül mint a világ gyermekét öntenénk ki, míg a fürdővizet meghagynánk. Úgy tűnik, épp ez ellen védekezik: "Mint pozitív kutató a világ gyermeke vagyok /.../ ebben a beállítódásban távol áll tőlem a gondolat" — mondja a húszas években —, "hogy megszabadítsam magam a világgyermekségtől (a természetes és pozitív tudományos életétől), és hogy transzcendentális redukciót hajtsak végre."¹⁴ Ha mégis, a mesterséges naivitáson túl, a szcientista-technikai ész találó kritikáját keressük nála, a továbbiakban hiába keresünk. Arról van szó, hogy megtaláljunk egy olyan álláspontot, amely felelő tekintve Husserl nézete mint teoretikus absztrakció, együtt a racionális modellek életvilágunkra történő alkalmazásának általa elmulasztott desiffrozásával, plauzibilis lesz.

Úgy vélem, hogy számunkra ez, Husserl saját eljárását alkalmazva, azért lesz még épp plauzibilis, mivel épp a fenomenológiai epoché, a világ zárójelbe-tételének redukciója, kísérletképp, és az ezen nyugvó transzcendentális redukció mint újkori-tudományos világ-megsemmisítés a hobbes-i értelemben véve, egyúttal a pillantás számára egy viszonylag elviselhető életvilágot tár föl. Így egy pillantást sikerül vetnünk épp arra, amelynek elkendőzésétől, fölfedve ezt a világot, épp Husserl határolja el magát: a szigorú tudomány pretenziójának minden, íróasztal mellett született absztrakciója ellenére az ő esetében ugyanis a még épp elviselhető életvilágról van szó a mi magunk által megrendezett és átélt krízisekben. A mi Husserl kríziseiről folytatott beszélgetésünkben¹⁵ mindenekelőtt arról volt szó, hogy a közös ügyet, mind a miénket, mind a Prossnitzból való morva szomszédét, és a bécsi akadémiai polgárét is, akinek polgárjoga "Adalékok a variációszámítás elméletéhez" című disszertációja által nyert megerősítést 105 évvel ezelőtt, még kritikailag is tiszteljük.

zófiájának primátusa mint az episztémé theoretiké átfordításának rezultátuma éppoly kevésbé szünteti meg, mint Hegel transzformációja fiatal Marxszá.

¹⁴Vö.: Pariser Vorträge, id. kiad. 32. o. — Vö. még H. Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, 1986², 370. o.

¹⁵Vö.: Michael Benedikt—Rudolf Burger (hrsg.): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien 1986.

Husserl Prossnitzban /Prostejov/ született, 1859. április 8-án, s magát osztráknak érezte még akkor is, amikor meghívása Halléba, Göttingenbe, majd később Freiburgba szólt, mígnem aztán ott Heideggertől, a tanítványtól mellőzöttek, Freiburgban, 1938-ban meg nem halt.

1883—84 óta Husserl hallgatója Bécsben a Bolzano-tanítvány Zimmermannak és Brentanónak, s kapcsolata tanítóival sohasem szakad meg, ahogyan naplójából tudjuk, minden különbség ellenére sem, ami a genetikus és a deskriptív filozófia elágazását illeti, amiről még hallani fogunk egyet s mást.

A következőket jegyzi föl Husserl a naplójába a megvakult Brentanónál Firenzében tett látogatása alkalmából: "Olybá tűnt nekem ezekben a napokban, akárha a bécsi tanulóéveim óta eltelt évtizedek erőtlen álommá lettek volna. Vele, a kiemelkedő emberrel, a szellemóriással szemben ismét úgy éreztem magamat, mint egy elfogódott kezdő. Hallgattam inkább, mintsem hogy magam szóltam volna."¹⁶

2. FOGALOMMAGYARÁZAT: FENOMÉN, METODOLÓGIA, INTENCIONALITÁS ÉS A REDUKCIÓ LÉPCSŐZETES FÖLÉPÍTÉSE

Mindenekelőtt egy metszet: amit össze kell vetnünk, az a törés a mi pragmatikus dolgainknak maguknak a tudata — mint például a vitatható érdekeknek a tudata mindennapi személyes, nemzeti, nemzetközi vitatkozásaink jogviszonyában — és a teoretikus ismeret fenomenális tárgyiséga között. Ama pragmatikus érdekeket már Kant szembeállítja a fenoménnel, és rögzíti őket a "phainészthai", a tételezés rezultátumával mint jelenséggel szemben. Azáltal, hogy az intencionális tudatba helyezi, Husserl is egy új vonást kölcsönöz ennek a Hobbes szerint "minden fenoménnél csodálatosabbnak", amely maguknak a dolgoknak a világrombolása után még megmarad: sem Natorp újplatonikus lényegmeghatározása, sem pedig Mach redukált "esse-est-percipi-fenomenalitätsa" nem rendelte az intencionalitás ezen formáját a jelenségnek mint észlelet-összevetés komplexiójának apofantikus koncepciója fölébe. Natorpnál még egy eszme-ég az, amely a lényegét a konstrukció horizontján eidosszá mint fenoménként formálja, Machnál viszont egy ökonómia-redukált műveleti algoritmus előfeltevése, amely az ő előfeltevéseként létező negatívot, vagyis a közvetített-lent /Un-Mittelbare/ korlátozza.¹⁷ Mégis, ezen reflexiók

¹⁶Edmund Husserl: Erinnerungen an F. Brentano, München 1919, 165. o.

¹⁷Vö.: Michael Benedikt: "Wurzeln und Missverständnisse der transzendenten Phänomenologie von Lambert zu Kant bis heute", in: Die Krise... (M. Benedikt—R. Burger hrsg.; lásd fentebb a 15. jegyzetet), 24, 29, 30. o.

mindegyike implikálja már a módszert: Husserl maga szabadította meg ettől Brentano esztétikai—materialisztikus, valamint historizálóan pszichológiai megkülönböztetését genetikus és deskriptív szemlélet között, s egyúttal biztosította is vele szemben. A genezist a fenomenológiától a transzcendentális módszerhez vezető lépéssé, a deskripciót az eidetikus és a fenomenológiai eljárás közti átmenetté változtatja.

A pragmatikus világnézettől az eidetikus rögzítés felé tett lépés itt már mindig is egy meta-esztétika igája alá kerül. Ami az élmény-énben "maga a lényeg"-ként van jelen, az rögzíti a pragmatikus ösztön-tartalmakat mint "lényegiségeket", anélkül hogy megmutatná, hogyan. A jelenidő időiség-analízise mindig csak késve következik.

Ezáltal tehát az intencionalitás tematizálttá válik. Brentanóval szemben, és ráadásul még állítólag némi pszichológia-ellenes élel is, Husserl újkori módon alakítja át az arisztotelészi "noészisz noészeósz"-nak mint episztémé theorétikének formáját az obligát, értelemadó én reflexiójává. Ezzel ellentétben az episztémé poiétiké formáját a passzív és az aktív elvárás illetve megjelenítés-apprezentáció egységének referenciájává alakítja a jelentés- és beteljesítés-intenciók egysége által. Husserl itt mindazonáltal eléggé korai karteziánus ahhoz, hogy ne mindjárt a "noészisz noészeósz"-nak az apodiktikus bizonyosság reflexiója felé történő fordulatát hajtsa végre, még ha az anticipatív fogalomalkotás ellenében a szemlélet, a képzelet és az emlékezet mint auxiliák időiség-fokozatainak föltétele mellett is: a sémák a magukra a dolgokra történő rálátást szolgálják. Másrészt azonban Husserlnak az mégsem sikerül, hogy jelentés-egységünknek a res ipsara, "magára a dologra" vonatkozó affinitását az egyszerűtől a komplex modifikációk felé tartó folyamatos meghatározásban pusztán az episztémé poiétikére, tehát a lényegmeghatározásra hagyja. Teljesen világossá válik ez a húszas évek közepén az Első filozófiát illető vizsgálódásaiban, amiként Tapasztalat és ítélet¹⁸ című vizsgálódásaiban is. Az a megállapítás, hogy maga Husserl sem menekül meg itt az Arisztotelész és Platón ellen fölhozott azon kanti ellenvetéstől, mely szerint éppen a "noészisz noészeósz" mögött rejlő cselekvés- és munkavilág logikája az, amelyet a háttérben hagynak, azaz potenciáit éppen nem szynkategorematicusan transzformálják, nos ez a megállapítás érvényes még az olyan munkákra is, mint a Formális és transzcendentális logika és a Párizsi előadások. Csak a bécsi és prágai vizsgálódásokban ad hírt magáról valami

¹⁸Vö. Edmund Husserl: Erfahrung und Urteil, hrsg. v. L. Landgrebe (Phil. Bibl., 280.), Hamburg 1985.

olyasmi, mint az ünnepek és a munka világa között elhelyezkedő, fronészi-szünk elnyomott, hermeneutikai, bázis-jellegű tudására a megismerést irányító érdekek mögött történő visszakérdezés. Az épp explikálódó életvilág-idiómának Dilthey világnézet-pszichológiája által nem a legmegfelelőbb befolyásolt lappangási ideje készletti Husserlt arra, hogy kérdésföltévése a tudományos kijelentések idiómájának analizésére vonatkozzék: hogyan lehetséges matematikai algoritmusokat érzéki tapasztalataink tartalmaira alkalmazni. Husserl az élmény esetleges mozzanatától való elszakadást nevezi eidetikus redukciónak. Ez elerőtleníti a kontingensnek föltételezett fakticitást a tartalmi lényeg-kijelentésekkel szemben, anélkül hogy ezek modális funkcióját relációkban elénk tárna. Csak egy ilyesfajta tartalmi kijelentés, a kijelentés redukciója és intencionalitása teszi lehetővé azt, hogy tartalmi minőséget tulajdonítsunk folyamatos tartalomkonstansoknak. Mégis, ezek követelik csak meg először a nem-racionalitástól a pragmatikus relációknak is valamely transzformációját nem-egyenmű terminusok szintézise formájában, amelyek relációs szintézisére Husserl éppen nem vállalkozik. A redukció lépcsőzetes fölépítése ennek megfelelően az eidetikus epochétól tart a fenomenológiai reflexió felé, szigorúan egy én-fogalomhoz való eljutás határán -- a világnézet pragmatikus-racionális elemének transzformációja értelmében --, és Husserl ennek az ész által történő, pusztán paralogisztikus igénybevételére, mégpedig egyfelől az összetétel és a percipiálás egységének, másfelől pedig az individuáció egyediségének kétértelműségében, vagyis magára az én-horizontra vonatkozóan kérdez. Még tovább menve, ezt a horizontot kikerülve, magának az ego cogito transzcendentális aktusának időítés-evidenciájáról van szó. A szigorú tudománytól való elszakadás, ugyanakkor a tudás Comte-tól átvett és egyes tudományokat illetően kiterjesztett, a szemantikától a szociológiáig terjedő, vertikális rendszerének bekapcsolása értelmében, szó van az egológiai redukcióban benne rejlő azon pretenzióról, miszerint mindannyian középponti monások volnánk. Ez azonban a bécsi előadásokban ismét csak előfeltételez egy közös világhorizontot, amely most a naturalisztikus--pozitivistikus, pszichológiai, technológiai, világpolgári, sőt még az Európán kívüli kultúrcivilizációkkal szemben is terapeutikusan volna védhető, amit Fink, Husserl tanítványa, elég későn, a maga helyén vázlatosan meg is kísérelt.¹⁹

¹⁹Vö. Fink: "Fortsetzung der Krisis"-ét Husserl: Die Krisis..., id. kiad., 514 skk. o. Vö. még: W. Marx: Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970 (Phaenomenologica 36.).

3. FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY

A fenomenológiai redukció igényének, tehát a göttingeni "A fenomenológia eszméje" című előadások (mint kétkedő—kétségbeesett "ész-kritika")²⁰ publikációjának és az Eszmék első kötete publikációjának közepette, azaz röviddel azután, hogy Dilthey a történeti relativizmus ellen harcoló Husserl-t feleségének mint a Hegel óta legjelentősebb német filozófust mutatja be, maga Husserl a filozófiát Dilthey halálának évében mint szigorú tudományt²¹ prezentálja. A hét fő tétel a következő:

a) A filozófiának a tudományosságra vonatkozó alapvető, apodiktikus követelményét a naturalizmus és a szkepticizmus, amelyekhez hozzátartozik a historizmus is, kétségbe vonta. A historizmus és a világnézet-filozófia ezen igényének csak relatív jogosultsága van.

b) A naturalizmus a tudat struktúrájára éppen úgy vonatkozik, mint egy tetszőlegesen elképzelt hipotézis-természetre. Az első vonatkozáshoz tartozik a pszichologizáló ismeretelmélet; a másikhoz pedig valamely dologszerűen vagy naiv-strukturálisan megtapasztalt világ interszubszeptivitás-kontextusai tartoznak.

c) Ezen két tartomány közti affinitásminták a szubszeptivitás-filozófiának és a kritikai realizmusnak is a legdurvább hibáját képezik, amelynek az egyik oldalon Kant, a másikon ontológusok és evolucionisták mentek lépre.

d) A megismerés kötelező-érvényűségével csak -- mint később Cassirer mondja, csoport- vagy variációelméletileg -- elkülönített fenomének rendelkeznek; ezen fenomének tudomány-előtti dolog-fogalmainak megvan a maguk saját világa, amelynek meghatározott intencionalitás- és nyelvi duktusa csak egy fenomenológiailag kötelező erejű jelentésnyelv alapján adható meg. A tudományos pszichológiának és a tudományos fizikának, sőt a biológiának is megvan tehát a maga előfeltevése a tudományos fenomenológia területén, amelynek metodológiája apriori jellegű.

e) A Dilthey vagy a dél-nyugatnémet világnézet-filozófia a zárt jelentésalakzatok iránti újkantiánusok értelmében vett szükségletnek felel meg. Ez produkál, más élethatalmak mellett, képzésformákat az élettapasztalat előrehaladásában, túlélés-értékeket a teljesítményre alapozódó társadalomban, világbölcsességként, most pedig épp világnézetként jól megalapozottan.

²⁰Vö. fentebb az 1. jegyzetet, VII, VIII. o. (W. Biemel előszava).

²¹Vö. fentebb a 2. jegyzetet. — Pontos tartalmi elemzést ad R. Berger, 75--85. o.; egy továbbvivő helyenkénti interpretáció: 87 skk. o.

f) Szembekerül egymással ezek szerint a tudományos filozófia (transzcendentál-fenomenológiailag szigorú módszerével) és a világnézet-filozófia, mint egy a maga letűnt ideje nyomában lévő képzéstársadalom architektonikus szükséglete.

g) Az egyiknek a másikkal való kibékítése pusztán világnézetkritika által nem lehetséges. A megformálás, a megkülönböztetés és az önkorlátozás hatása és fő valutája csak a tudományos filozófiából s annak határfogalmi eljárásából származhat.

Az Eszmében éppen úgy, mint az Első filozófiát illető kísérleteiben Husserl még arra is törekszik majd, hogy az itt még a világnézetre hagyott élethatalmak szellemének materiális és formális aspektusát fundamentál-fenomenológiailag tisztázza és földolgozza. Nem jelentéktelen, hogy Ernst Cassirer, a Szubsztanciafogalom és funkciófogalom című művében,²² Husserl fenomenológiai konstitúció-teljesítményére utal, s hogy a mindazonáltal előzőleg megállapítandó tartalmak kötelező erejű jelentését tulajdonítja neki. Még a csoportelmélettel foglalkozó munkáiban is utal a variációsszámítás megmaradó érdekelttségére a stabil, azonban variálандó fenomenének elkülönítése és gazdagítása terén, mint valamennyi további funkcionalizálás bázisára.

Husserl maga A filozófia mint szigorú tudományban azonban mégis szigorúbb egy kissé, mint a Logikai vizsgálódásokban, legalábbis ami a világnézetnek az architektonika általi körülhatárolásának eljárását illeti. "Annak a tudománynak, amelyik a dolgok gyökeréről szól, magának is minden tekintetben gyökeresen kell eljárnia. Mindenekelőtt nem szabad nyugodnia addig, míg nem biztosított magának saját világos kiinduló alapokat, azaz nem biztosította a maga abszolút világos problémáit, az e problémák sajátos értelme által megszabott módszereket, s az abszolút világossággal adott dolgok legalsó munkaterületét. De sohasem szabad magunkat radikális előítéletnélküliségnek átengedni, eleve azonosítva az ilyen dolgokat a tapasztalati tényekkel, nem szabad, hogy vakon álljunk szemben az ideákkal, amelyek a közvetlen szemléletben mégis nagymértékben abszolúte adva vannak."²³

Éles ellentétben ezzel, mintegy diametrális fordulatként követeli mégis csak Husserl, nevezetesen a Krízishoz készült utolsó jegyzeteiben, a fenomenológiai--konstruktivistikus fenoménhorizontok belegyökereztetését az élet-

²²E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910 (1923²), 32 sk. o.

²³E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, id. kiad., 1971², 71. o.

világba. A relatív—architektonikus módon a szcientizmusra vonatkoztatott világnézet éppúgy álom volt, mint ahogyan eddig az apodiktikusan megalapozott szigorú tudomány sem tudta sem lebírni a világnézetet, sem gyümölcsöző bathoszként igénybe venni: "A filozófia mint tudomány, mint komoly, szigorú tudomány — az álmat végigálmodtuk."²⁴

4. AZ ÁTMENET AZ "ELSŐ FILOZÓFIÁ"-TÓL A "PÁRIZSI ELŐADÁSOK"-HOZ ÉS A "KRÍZIS"-HEZ

Az első filozófia, Platón és Arisztotelész óta éppúgy, mint Descartes-tól Leibnizig, egyúttal az az álom is volt, hogy az önmagát gondoló gondolkodás művelete éppúgy, mint a mozdulatlan mozgató tevékenysége — és ez utóbbi aztán újkori módon átalakítva is — a praxis kontingenciájára vonatkozzék. Husserl a rávonatkozás ezen adoptált biztonságát részben elismerte, részben — Dilthey kijózanító hatására — a világnézet által határt szabott neki, ami sosem volt számára túlságosan jóleső. Egyrészt analizálja a fenomenológiai eljáráson belül az érzet- és értékmegítélés Brentano által elkülönített mozzanatait a szigorú tudományon belül, másrészt azonban ennek végrehajtását és hatását "világnézetileg" magáért-valónak tekinti.

A húszas évek Első filozófiájában ismét létrejön egy kísérlet, hasonlóan, mint a tudományosan megalapozott autonómia arisztotelészi ollójában az "Etika" I. 11. és XII. 6. között; egy kísérlet arra, hogy a cselekvésformákat és az intézményeket transzcendentálfenomenológiailag racionalizálttá tegyük, fölidézve a kérdés vonatkozását Spinoza és Leibniz problémájára kifejezés-cselekvéseink akaratos és nem-akaratos testi reprezentációját illetően.

A Párizsi előadások környezetében azonban kiéleződik a szituáció: három különböző íráscsoportnak van itt jelentősége: a Párizsi előadásoknak, a Kartezius elméleteknek és Husserl összefoglalásának. Itt most ez utóbbival foglalkozom.

Descartes elméleteit Husserl elismeri és kritikailag átalakítja. Az ontológiai érvről való lemondás nyomatékosra teszi mind a tárgyra való referencia, mind a test—lélek problémáját. Kiküzdja az ennek Descartes által resszé történő ontologizálását és naturalizálását (epoché), anélkül hogy Husserl egyes-ség /Einzelheit/ és egység között valóságosan közvetíteni tudna, s anélkül hogy most már tudnánk, micsoda is és hogyan gondolkodik az én.

²⁴Edmund Husserl. Die Krisis..., id. kiad., 508. o.

A második előadás lép át a fenomenálisan kötelező erejű egológiaiából a fenomenalitás előtti élményvilágba, amelyet Husserl, részint azáltal, hogy vonatkozást teremt közte és Hérakleitosz folyama között, részint pedig a fenomenológiailag irányított modalitásprobléma -- a komposzibiliák lehetőségétől prézenciájukhoz való átmenet -- útján törekszik megragadni.

A harmadik és negyedik előadás pszichológiailag fordítja át a karteziánus ego cogitot, mialatt a leibnizi középponti monászt végessé teszi. Eme műfogás által, amelyet Sartre is átvesz, Husserl a léttörténetet mintegy a maga egológiai megfigyelőállásává transzformálja.

Még nem eléggé világos, hogy mely instancia válik most illetékessé a test--lélek probléma, és mely instancia az alter ego ügyében. "A fenomenológiai filozófia mint az önmagunk megismerése eszméjének legegyetemesebb és legkövetkezetesebb véghezvitele, amely nemcsak hogy az ősforrása valamennyi valódi ismeretnek, hanem a valódi ismeretet önmagában tartalmazza is",²⁵ nos ez a filozófia sem képes, a várakozás ellenére sem, ezt a crux philosophorumot tisztázni; hiányzik belőle a horizont, hogy az abszolút monásokat egymással kapcsolatba hozhassa.

5. A "KRÍZIS" TELEOLÓGIAI NÉZŐPONTJA

Miről is van szó Husserl 1935. május 7-i és 10-i bécsi előadásában, amely "A filozófia az európai emberiség válságában" címet viseli? Először is életvilágunk megbetegedett és válságban lévő kultúrállapotának diagnosztizálásáról. Másodsor az egymással összefonódott szimptómák fölmutatásáról.

Míg a Párizsi előadásokban az életvilág még leginkább egyáltalán nem kerül tárgyalásra, addig itt Bécsben, ráadásul a már említett kompenzáció-kompromisszum értelmében, egy terapeutikus epoché során az írásforma és a munka- illetve az elosztási forma különbségének végessége már nem esik áldozatul az úgynevezett világszétrombolásnak illetve zárójelbe-tételnek.

A beszélgetőpartnerek azonban itt nem Leibniz és Hegel, hanem az egzisztenciálonológiai Heidegger a maga enigmatikus, mert pusztán a birtok fölötti uralom eszközeire korlátozott és ezt relativálón sajtálagos, önmagát heroikusan összefogó világával az egyik oldalon, egy Neurath unified science-ének néma eszközei, egy Carnap nyelvanalízise vagy az értelemnyerés egyetemes föladata egy: Schlicknél a másik oldalon. Neurath és Carnap már korábban emigrált. Schlick nem volt jelen, csak Dr. Neider, Neurath barátja. E két

²⁵Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen..., id. kiad., 193. o.

gondolati áramlat közt Husserl szabad átjárását teremtett: Heideggerrel és Neurath-tal szemben először is ragaszkodott egy szcientifikusan még csak tisztázandó materiális apriorihoz. Neurath-tal szemben különösen a régebbi, fenomenológiai axiómát tartotta fenn, miszerint ha egyszer a valóságot tudományosan vagy mint az életvilághoz tartozót az elképzelésben átlátjuk és de-siffirózzuk, akkor ezt a valóság ténylegesen is követi. Heideggerrel szemben áll az ész mellett való kitartás, Periklésztől a Sztagiritáig, ám nem a benne még rejtett létértelem, s nem is az elnyomott, jól elkülöníthető és már elkülönített, elrejtett írás-értelem tekintetében.

A szemlélődés másik iránya arra törekszik, hogy a transzcendentális-egológiai epoché során megmaradt hármás világ-kivetésnek az én-horizontját mint elsődleges szemantikai mintát ismét regenerálja; ennek pedig mindenekelőtt a természetes társadalmasodás formái felé történő horizont-bővítés föltételeként kellene sikerülnie. Csak éppen azt nem mutatja meg Husserl sem, hogy mi is volna a világhorizontnak ez a hálóvá-szerveződése. Közelebbről éppen az elszámolásként, a jogi norma dokumentumaként és közben a költészetként fölfogott írás konfrontációja az, ami az életvilág-horizont tekintetbe-vételekor nem maradhatna parlagon. Föltűnő az átmenet az írás-nélküli kultúra és az írást fölhasználó civilizáció-populáció között. A magát az írásképben objektíváló szellem mindazonáltal össze van kapcsolódva a rend-minta jelzőjével, az értelemmel. A kultúrák ezen összehasonlításánál egészen világosan a társadalompolitikai dimenziókra való vonatkozásról van szó, nem pedig a mi kezünk közül is kicsúszott szcientifikus rögzítések dilemmájáról. Egy civilizációnak az írásmintában való rögzítése még nem föltétlenül filozófiailag megy végbe, a filozófia ezen rögzítése még nem szcientifikus.

Ezen különbözőségeknek egymásra-következésükben történő megragadásával Husserlnek, tisztán tematikusan, harmadszor, egy érdekes terve bontakozik ki sikeresen. Ez a terv azonban, lévén hogy elvont maradt, hiszen pusztán az önmagára-eszmélés egy idiómája világteleológiájának kontextusában, és ráadásul anélkül fogalmazódott meg, hogy kifejezetten végrehajtotta volna a tudomány önállósodott produktumainak saját életvilágunkra történő alkalmazását, túl naivnak bizonyult: az életvilág diagnosztikája és etikája Husserl idiómájában még nem észlelte a saját produktumai általi idegenné-válást.

Ezt a naivitást mármost, végső soron, egy furcsa aura veszi körül. Az emberi ember világhorizontjának konstitúcióját illető végső megoldás elodázásából és újbóli elodázásából — ez egyfajta előzetes megjelenése az alapvetőtől való ideiglenes búcsúnak is — Husserl most elővezeti, mégpedig Európa-centrikus formában, az észnek mintegy nyitott teleológiáját. E tele-

ológia kezdőpontja az élethatalmaknak a Spinoza előtti epoché Schelere által fölvázolt, természettől-való egysége; a képzés, az uralom, a megváltás hatalmának egysége, amikor is Max Weber teljesen ignoráltatik. Még egyszer észlelhető a Dilthey világnézetéhez fűződő régi viszony, amely az élet önmegvalósításának történetileg differenciált formálódásában manifesztálódott. A görögséget és a görögség teleológiáját megelőzik a szellem, Vico által már jobban desiffrirozott kiútjai.

Az attikai ész-absztrakció ominózus önmegvalósításának a posztkarteziánus krízisben történő ama fenomenológiai birtokbavétele mármost a fölvilágosult ész metatörténetének súlyát és felelősségét viseli, s nem pusztán a Platónhoz írott lábjegyzetekhez írott lábjegyzetek értelmében. Husserl elég okos ahhoz, hogy a filozófia előtt még egy hierofantikus--heraldikus szakaszt is fölvegyen. Mivel a hieroglifáktól az íráskultúrához vezető átmenet nem minden zokszó nélkül ment végbe, Husserl itt gyaníthatólag egy krízis archeológiáját követi az "életvilág" kötelező erejének megfelelően. Ezt azonban nem kultúranropológiailag, vagy mélypszichológiailag, vagy szemiológiailag tekinti, mint Cassirer a szimbolikus formák analizisekor, hanem megoldásukat egy az emberi autarkia vagy önmagának elégségesség és a matematikailag komprimált természettapasztalat közötti megegyezésben anticipálja, amiként az az attikai filozófiában éppen társadalometikailag is mintaképszerű élethatalomhoz vezetett. A természetes társadalmasodás nagy részaránya a szolgaságban semmit sem jelent az effajta önmagát önmaga által megvalósító ész magasban való szárnyalásával szemben.

A kereszténység és a humanizmus által krízisbe került régi európai és mind a mai napig Európa-centrikus ész-egység nem volt képes arra, hogy az uralkodó tudásnak a képzésről és a megváltásról leválasztott formáit az úgynevezett életvilágba integrálja; innen tehát az objektív világtól való rettetet, amellyel Heidegger egyszer sem próbál szembeszállni, hasonlóan Diotimának a "létpestis" elleni varázslatához, amely éppen a munka és csere világának normális viselkedésünktől való kvázi-transzcendentális eloldódását eredményezi. Husserl végső soron nem képes sem tiszta, sem alkalmazott tudományt belevinni a fölforgatott világnézet koncepciójába, vagyis az életvilágba. Cassirer lesz az, aki ezt majd neki és Heideggernek a szemére veti.

"A Krízis folytatása"-ban az odaadó Eugen Fink, a pusztán objiciáló vagy pedig misztifikáló tudománymodellek meghaladása után, most a szimptomatikától a terapeutikához való átmenet koncepcióját ígéri, mégpedig a tudás egy önmagában lépcsőzetesen kiépített enciklopedikus--fenomenológiai dimenziójának

beépítését valami olyasfélébe, mint a felelősségetika.²⁶ Ez azonban pusztán ígéret marad és értelmezésre szorul, nevezetesen az írás ezenközben szekularizált értelmének desiffrirozása vonatkozásában. Legelőször is értelmezendő egy tudományos racionalitás irányában, amely az életvilág számára való hasznosságot nem rendíti meg. Husserl epochéja, tartózkodása, halogatása és óvatossága képes itt elérni egyet s mást. Azután pedig értelmezésre szoruló a nyitott horizont struktúrái is, a Husserl-tanítvány Schütz értelmében, termelési eszközeink mindennapi világa, először is e világ triviális életének, a túlélésnek és a megfelelő kulturális újraélesztés feladatának szerkezetében.²⁷ Ez érvényes azonban a szubtilis affinitásra emlékeztető is, ezen már törekény gondolkodói élet és ama részint behízog, részint csontkemény bécsi atmoszféra között. Pontosan ez az atmoszféra sugároz gyakran igen brutális kedélyességet, mint az a magát populárisan prezentáló ama Kultúrkör előadásainak programjából is látható, amely Husserlt meghívta Bécsbe.²⁸

6. EMLÉKEZTETŐ

Végezetül még egy emlékeztető.

Párhuzamos gondolkodói úton kísérelte meg Ernst Cassirer, hogy a nomotetikus és az idiografikus ész e két ágát egyszer legalább kettéválassza, s ezt véghez is vitte egészen a kvantumelméletről szóló munkájáig. Az ismeretelmélet története és a szimbolikus formák filozófiája párhuzamosak Husserl azon vállalkozásával, hogy az életvilág filozófiáját eloldja a világnézet ominózus szférájától, s ennek során tudományos maradjon. Az "Esszé az ember-ről"²⁹ című kései kultúrfilozófiai vizsgálódásban Cassirer kitér Husserl krízis-koncepciójára. Arra tesz kísérletet, hogy összebékítse egymással a kanti kezdeményt részint tanárainak és útítársainak, Natorpnak és Simmelnek kezdeményével, részint pedig az antagonista Cohennal és Husserllal. Ez azon-

²⁶Vö. föntebb a 19. jegyzetet.

²⁷Vö. L. Schmeiser: "Die Krise der Phänomenologie. Zum Husserl-Symposium Mai 1986 in Wien", in: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 39 (1984), 4.

²⁸Vö. ezzel kapcsolatban különösen: P. Malina: "Der österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung". in: Die Krise der Phänomenologie..., hrsg. v. M. Benedikt--R. Burger, id. kiad., 250 skk. o.

²⁹E. Cassirer: An Essay on Man, New Haven 1944.

ban csak három föltétellel sikerül: ha ez szükséges, lemondás a fenoménről a modell javára; lemondás a léttörténetről az értelem-struktúra, illetve az értelem értelmének eszméje, illetve a szöveg értelmének javára. Végezetül pedig annak a bevonásával is, amit a természet, ám a történelem is, belőlünk faragott, mégpedig egy világpolgári cselekvés-felelősségre való tekintettel: lemondás az egocentrizmusról, a zárt csoportok érdekeiről, lemondás az eurocentrizmusról.

(Fordította: Boros Gábor)

RESÜMEE

Michael Benedikt: Husserls Wendung von der strengen Wissenschaft zur Lebenswelt

(1) Die von Hobbes und Lambert, in Vermittlung Machs, auf Husserl gekommene "Phänomenologie" hat vier hausgemachte Krisen, von denen nur zwei behandelt werden. Die erste ist die des Psychologismus; die zweite die eines methodologischen und logischen Notstandes; die dritte, auch im folgenden behandelte Krise betrifft ein Zweifaches: den Fundierungsnotstand der positiven Wissenschaften gelegentlich der Preisgabe der klassischen Mechanik, zusammen mit dem Traditionsverlust einer verbindlichen, auch für den Übergang ins Weltbürgertum zuträglichen Lebensform. Die letzte Krisis schliesslich betrifft auch schon den Vorwurf Cassirers an Heidegger, nämlich aus der Lebensweltanalyse der Handlungsformen keine entsprechende Rationalitätsstruktur des Erkenntnisinteresses abgeleitet zu haben. So bleibe die Lebenswelt im Falle der technischen Applikation des erkenntnisleitenden Interesses den selbstgemachten Formen der Verfremdung hilflos ausgeliefert.

(2) Husserls Krise in den Vorlesungen zur "Philosophie als strenge Wissenschaft" liegt somit in der nicht gelungenen Abgrenzung zwischen diversen Fundierungsstrategien. Er geht von der Legitimationsstrategie

der klassischen neuzeitlichen Wissenschaft aus und unterscheidet diese – in starker Argumentation – sowohl von einer Idee der Weltanschauung, im Anschluss an Dilthey. Ebenso unterscheidet er von beiden, in schwacher Argumentation, die Sphäre pragmatischer Lebenswelt, ohne diese jedoch hinreichend kritisch abzustützen.

(3) Von den "Logischen Untersuchungen" her, bis zu den "Ideen", aber noch mehr im Übergang seiner Analysen der "Ersten Philosophie" zur "Formalen und Transzendentalen Logik" fixiert sich die Idee der subjektiven Einheit in so etwas wie eine sich selbst ontologisch fundierende Einzelheit.

(4) Diese Einzelheit wird als Zentralmonade konzipiert (ohne Rücksichtnahme auf Stirners pragmatischen Fichteanismus) und wird als primäre Metatheorie dem ontotheologischen Cartesianismus gegenübergestellt.

(5) Das Problem des gemeinsamen Welthorizontes von Zentralmonaden wird weder in Form der Ableitung wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses noch in der Form der Rezeption und Konstitution von Gestalten der Einheit von künstlicher und natürlicher Vergesellschaftung eingeholt.

(6) Hierdurch wird weder der Naturalismus noch der Psychologismus überwunden; gegen eine Weltanschauungstypologie auf der Basis einer Wirkungsgeschichte und gegen mehrerlei Kulturmorphologien wird eine

eurozentristisch ausgerichtete Humanteleologie verteidigt. Dieser Eurozentrismus löst aber die Krise des "europäischen Menschentums" nicht auf.

DOKUMENTUM

A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIA*

Otto Pöggeler

A filozófia mint az emberi tudás és magatartás sajátos módja -- mi-ként már az elnevezés is mutatja -- Görögországban keletkezett. "Liebe zum Wissen" -- így fordította Hegel a görög szót. A kifejezést, melyet történe-tileg oly sokféle módon használtak már, szívesen állítanánk kapcsolatba ama görög meggyőződéssel, mely szerint az emberek tudásra törekednek, tudással azonban nem rendelkeznek. A tudás birtoklása ugyanis csak az isteneket ille-ti meg, az emberek között pedig csupán a szofisták állítják, hogy a tudást birtokolni és egyfajta portékaként áruba bocsátani képesek. A filozófia mint tudásra irányuló törekvés ekkor annyit tenne, hogy megpróbáljuk megtudni azt, hogy mit tudunk és mit nem tudunk, és hogy mindig ügyelünk a tudás határai-ra. Szókratész azzal bizonyul filozófusnak, hogy nemcsak tud valamit, hanem azt is igyekszik megtudni, hogy mi az, amit voltaképpen tud, és mi az, amit nem tud. Ily módon képes azután próbára tenni az államférfit, a költőt, a kézművest -- nem azért, mintha az ő területükön náluk többet tudna, hanem azért, mert arra figyelmeztet, hogy a kézműves, aki érti a mesterségét, et-től még korántsem lesz jó politikus. Épp azt a tudást azonban, amelyet a ha-tárai közé utalnak, egy "isteni" magatudásból /Sichwissen/ való részese-dés-ként fogják föl, s a filozófiát ily módon egy olyan filozófiai teológiával

*Eredetileg megjelent a "Nymphenburger Texte zur Wissenschaft" c. sorozat 8. kötetének bevezetéseként. Ez az 1972-ben megjelent, Otto Pöggeler által sajtó alá rendezett kötet a Hermeneutische Philosophie címet viselte, és szemelvényeket közölt a következő szerzőktől: Dilthey, Heidegger, Bollnow, Gadamer, Ritter, Becker, Apel, Habermas, Ricoeur. A tanulmány később megjelent a szerző Heidegger und die hermeneutische Philosophie c. tanulmánykötetében is (Alber, Freiburg--München, 1983, 247--364. o.). A fordítás alapjául ez utóbbi kiadás szolgált. -- E helyen is köszönetet mondunk Otto Pöggelernek a tanulmány folyóiratunkban magyar nyelven történő megjelentetésének szíves engedélyezéséért. (A szerk.)

kapcsolják össze, melyhez a keresztény korszakban a filozófia teologizálása kapcsolódhat: a filozófia, mely egyetemes módon kérdez rá arra, ami van, a létezőt annak létére, eme létet és a róla való tudást pedig egy olyan legmagasabb létezőre vonatkoztatja, amelyben a tudás egyszersmind teremtés is. Amikor a szókratészi kérdést az újkor "kritikai" filozofálásként bontakoztatja ki, a tudás és a bizonyosság aspektusát tolja az első helyre: a kérdés már nem az egészében vett létezőre és egy legmagasabb létezőre irányul, hanem a létezőre, amennyiben az megismerésre kerül, valamint a megismerés kitüntetett — önmagát igazoló — módon való végbemenésére. A német idealizmus ismét a felé a cél felé törekszik, hogy minden tudás- és viszonyulásmódot, egyfajta "transzcendentális" történelem révén, egy abszolút tudáshoz rendeljen hozzá és a filozófiát ily módon a "tudás" pusztá "szeretetéből" (miként azt Hegel A szellem fenomenológiája előszavában megfogalmazza) "valóságos tudássá" /wirklichen Wissen/ tegye. Eme valóságos tudásnak kell érthetővé tennie azt is, hogy az egyes tudás- és viszonyulásmódok hogyan épülhettek föl a tényleges /faktische/ történelem és a nyelv közegében, és hogy a görögöktől áthagyományozott filozófia hogyan vonatkozathatta magát más nagy tradíciókra — így pl. a történelem zsidó—keresztény tapasztalatára, az indiai és buddhista útra önmagunkhoz /Weg zum Selbst/, a nevek konfuciánus helyreigazítására. Kérdés, hogy a filozófiának vajon nem éppen ez a valóságos tudásba történő átvezetése idézi-e elő önfelbomlását: ahogyan a filozófiát a szofisztika, minden tudást pedig a szkepszis kísért árnyként, úgy most a filozófia mellé az ideológia áll, mely a filozófiát és a tudományt már csak bizonyos történeti pozíciók érvényrejutására szolgáló eszköznek tudja tekinteni.

Eleven-e még manapság az, ami egykor Milétoszban, Eleában és Athénban, Párizsban, Kölnben és Firenzében, Amszterdamban, Jénában és Berlinben kibontakozott — a filozófia? Akad-e még olyan filozofálás, amely kitart törekvése mellett, föladatokat tűz ki és teljesít, az egyik föladattól a másikig halad tovább, s képes egy mindent átfogó egészet fölépíteni? Egy olyan korszakban, amikor mindenki a maga "rendszerével" akart rendelkezni és nyomban be is akarta azt fejezni, állapította meg Hegel: "Utókorunk a legközelebbi vásár." Ha ennek tényleg így kellene lennie, vagyis hogy a filozófia már csak olyan irodalmat termel, amelynek a legközelebbi könyvvásáron vagy legalábbis néhány év múltán már újabb lép a helyébe, akkor annak számára, aki a filozófiát — bármilyen indokkal is — tanulmányozni szeretné, nem maradna más hátra, mint az, ami mégiscsak a halála a kritikai filozofálásnak: vakon elkötelezi magát valamely "áramlatnak", s dogmatikus módon kitart mellette

más áramlatokkal szemben avagy alkalomadtán divatosabbra cseréli. Ekkor azonban nem lehetne eloszlatni a gyanút, hogy a filozófia — amely valaha az emberek uralkodó hatású tudás- és magatartásmódja volt — muzeális rezerváltumba vagy legalábbis valamely félreeső zugba szorult, ahol, kidolgozatlanul maradó kezdeményezéseinek vagy inkább csak saját tradíciója különféle interpretációinak a váltakozásában, már csupán önmagával foglalatoskodik.

Karl-Otto Apel tette föl a kérdést, hogy mely filozófiák azok, amelyek a mai világban, "az úgynevezett ipari társadalom élethelyzetében", valóban "funkcionálnak" — amelyeket tehát nem csupán "képviselnek", hanem amelyek "ténylegesen közvetítik is az elméletet és az élet gyakorlatát". Három ilyen filozófiát nevezett meg: a marxizmust, az egzisztencializmust és a pragmatizmust. Ezek a filozófiák azért "funkcionálnak", mert a maga módján mindegyikük komolyan vette azt a belátást, hogy világunk nem "lezárt /fertig/ kozmosz", hanem sokkal inkább a jövő irányában nyitott /zukunftsoffen/, és hogy egy benne rejlő értelmet csak az tud megragadni, aki ezt az értelmet hajlandó produktív módon elő is állítani. Első pillantásra — fejtegeti Apel — úgy tűnhet, mintha ez a három filozófia földrajzilag volna fölosztható: a marxizmus mint intézményesített világnézet a Kelet államaiban jelentkezne; a pragmatizmus az irányadó angolszász filozófia volna; az egzisztencializmus pedig — Skandinávia kivételével — a kontinentális Európát uralná, bár Dél-Amerikára (és Japánra) is kisugárzással volna. Ám ha figyelembe vesszük azt, hogy még a pragmatizmusban is milyen erős az egzisztenciális motívum, és hogy pl. az észak-amerikai teológia régóta az egzisztencializmusra támaszkodik, akkor kiderül, hogy az egyes filozófiák meghatározott funkciókat vállaltak magukra, melyek a hatásövezetek mindegyikében észre kívánják vettetni magukat: egy átfogó egészen belüli minden társadalmi és történelmi mozgás "dialektikus" integrációjának, az egzisztenciális, "privát" határszituációkban hozott kockázatos döntésnek és a nyilvános ügyek pragmatikus szabályozásának funkcióját. A marxizmussal mint a Kelet integráló világnézetével így a pragmatizmus és az egzisztencializmus funkcionálisan tagolt komplementaritása helyelkedne szembe, mint a nyugati világ filozófiájának "társadalmi léte".

Bármily megvilágító lehet is, hogyha a filozófiák összekuszált sokféleségét, motivációiknál fogva, egy egyszerű struktúrára vezetjük vissza, mégis éppoly világos, hogy az, ami a filozófiai törekvések mélyén meghúzódik, nem enged az ilyen leegyszerűsítésnek (ma még kevésbé, mint mondjuk egy évtizeddel ezelőtt). Az angolszász filozofálás, a maga tudományelméleti alakjában csakúgy, mint nyelvanalitikai alakjában, egyre erősebben juttatta érvényre ugyan a pragmatizmus motívumát; mindazonáltal ha az elméletet és a gyakorla-

tot avagy a tudományos munkát és az értékek meghatározását /Wertsetzung/ továbbra is szigorúan szétválasztva kívánják tartani, vajon vissza lehet-e vezetni akkor ezt a gondolkodást egészében véve a pragmatizmusra? Ami a marxizmusban eleven, az éppen Nyugaton, az ottani proteszt mozgalmakkal együtt formálódott ki, s lépett különféle kapcsolatokra más filozófiai áramlatokkal. Mondhatunk-e még manapság is "existencializmus"-t akkor, ha az európai filozofálás reprezentánsát kívánjuk megnevezni? Ami egykor az existencializmusban hatott, azt már régen átvették más kezdeményezések -- Franciaországban mondjuk a strukturalizmus. Visszatekintve világossá válik, hogy amit existencializmusnak neveznek, az az életfilozófia motívumát vitte tovább és a fenomenológiai filozófiával kapcsolódott össze, valamint hogy irányadó arculatára nem azáltal tett szert, hogy a "privát" határszituációkból indult ki, hiszen kérdésföltevése éppenséggel arra irányult, hogy világunkat hogyan alakítja a tudomány és a technika, hogy a művészet és a szellemtudományok milyen értelemmel rendelkeznek egy túlnyomórészt technikailag megformált világban stb. Amikor ez a filozofálás megpróbálja megérteni és értelmezni, hogy világunk egyes szféráiban hogyan jelenik meg különböző módokon az, ami van, s amikor a filozófia történetét -- tehát önmaga történetét -- is igyekszik jelenvalónak tartani, akkor nem annyira "existencializmusról" vagy existenciális ontológiáról ill. fenomenológiáról, mint inkább egyfajta "hermeneutikai" filozófiáról beszélhetünk. Ebben a hermeneutikai filozófiában ekkor ama konkuráló filozófiai kezdeményezések egyikét láthatjuk, melyek évszázadunkban bontakoztak ki és egy viszonylag egységes alakban maradtak fenn.

Milyen fejlemények vezettek odáig, hogy a filozofálás egy módja a "hermeneutikai" melléknévvel jellemezze önmagát? A "hermeneutika" grecizáló szakkifejezés, amelyet a XVII. században alkottak meg. A görög nyelvben megtalálható eredeti alakjai széles tartományt fődnek le: az "Epinomisz"-ban, Platón "Törvényei"-nek függelékében a mesterségek között felsorolásra kerülnek a "herméneutikai" mesterségek is, amelyek pl. az istenek megnyilatkozásait világítják meg, anélkül, hogy eközben az "igazságról" ítélnének; a költők az istenek herméneutáinak számítanak; sőt úgy vélik, hogy a herméneutikait kapcsolatba hozhatják Hermésszel, az istenek követével; az istenekről szóló hír, amennyiben -- mint "homályos" szó -- exegézisre szorul, nem más, mint herméneia, de még a kommentárokat is így hívják; ha azután már a nyelvet is herméneianak vagy interpretationak tekintik (annak az értelmezésének, ami van), akkor -- mint pl. Arisztotelész Organonjában -- egy diszciplína keletkezik "peri herméneiasz" vagy "de interpretatione", éspedig olyan, a-

mely a beszélés /Sprechen/ különböző módjait taglalja. A XVII. században mármost a nagy múltra visszatekintő ars interpretandi hermeneutikának nevezték el, s ezzel a megnevezéssel azután a teológia és a filológia, valamint a jogtudomány /Jurisprudenz/ ama segéddisziplínáit dolgozták ki, melyek meghatározott szövegek számára értelmezési segédeszközöket bocsátottak rendelkezésre és rögzítették az értelmezés szabályait. Maga az így elnevezett dolog, az ars interpretandi, régen, hosszú történelmi fejlődés során alakult ki — mindekelőtt a hagyomány nagy kríziseiben, mint pl. Platónnak a mítoszok és a költők istenei elleni és a filozófia istenibb istene melletti harcában, Homérosznak a hellenisztikus világ számára történt közvetítésében, a hellenisztikus allegorizálásnak a zsidó—keresztény kultúrkörre jellemző, történelmileg erősebben meghatározott tradícióigénnyel /Traditionsbezug/ történő konfrontációjában, az antiókhiai és az alexandriai iskolának a szó szerinti és a szimbolikus—allegorikus értelmezésről folytatott vitájában, azután ama szükséglet során, hogy a görög műveltségvagyonot egy latin nyelven beszélő világba befogadják, s hogy ily módon saját nyelvi világukon túlra is kitekintés nyíljen; abban az igyekezetben, hogy a római jogot, a görög költészetet és filozófiát — miként a "Szentírás" igéjét is — áthagyományozzák a Nyugatra; a reformáció során pedig végül abban az igyekezetben, hogy a Bibliát magából — mint sui ipsius interpret — értelmezzék. Ami ily módon mint hermeneutika kialakult, azt végül Friedrich Schlegel és Schleiermacher szabadította meg azoktól a korlátoktól, amelyekbe ama tudományok segéddisziplínájaként ütközött, melyek normatív módon a klasszikus antikvitásra vagy a Bibliára irányultak. Így vált a hermeneutika az értelemmel telített történeti élet objektivációinak a megértéséről és értelmezéséről szóló egyetemes tanítássá.

"A hermeneutika keletkezését" Wilhelm Dilthey egy híres tanulmányban vizsgálta, s ezen tanulmányhoz készített vázlataiban azt írta, hogy a hermeneutikának az a különös sors jutott osztályrészül, hogy mindig csak "egy olyan nagy történelmi mozgalom közepette" vonta magára a figyelmet, amely az "egyedi történeti létezés megértését a tudományok sürgető ügyévé" tette — "azután pedig ismét eltűnt a homályban". Dilthey két ilyen történelmi mozgást nevez meg: a reformációt és a történelmi tudat XIX. századbeli fejlődését. Persze — mondja — a Schleiermacherok és a Böckh-ök univerzális hermeneutikájának is lejárt az ideje, ám a probléma, amely a hermeneutikában mindig is hatott, ma "új és átfogóbb formában" áll elénk. Ha a hermeneutika a megértés elemzésében a szellemtudományok fő problémáját ragadja meg, akkor "bensőséges viszonyba kerül a szellemtudományok konstitúciójának és jogalapjának a mai

tudományt mozgató nagy kérdéseivel. Problémái és tételei eleven jelenné válnak."

Ma, évtizedekkel a diltheyi tanulmány után, elmondható, hogy Diltheynek a hermeneutika jelentőségére való hivatkozása nem befejezést jelentett -- ami után a hermeneutika számára megint csak a homályba-enyészés következett volna --, hanem éppenséggel kezdetet. A "hermeneutika" elnevezéssel újabb és újabb kiindulópontok keretében tették föl a szellemtudományok konstitúciójára és jogalapjára vonatkozó kérdést; a tudományelméleti és a filozófiai hermeneutika azonban önmaga is mint rész illeszkedett be egy olyan filozófiába, mely egészében véve "hermeneutikaiként" értette magát. Ebben a második értelemben használta Martin Heidegger a "hermeneutikai" melléknevet a Lét és idő-ben, és amikor manapság a hermeneutika "univerzalitás-igényéről" folyik a vita, akkor e mögött az a kérdés bujkál: vajon szabad-e a filozófiának önmagát hermeneutikai filozófiaként érteni avagy sem. Az egyes lépéseket, melyek a hermeneutikának ehhez a kiszélesítéséhez és az ilyen kiszélesítés jogosságára vonatkozó kérdéshez vezettek, utólagosan rekonstruálnunk kell, föltéve, hogy egy bizonyos filozofálást hermeneutikaiként akarunk jellemezni és összefoglalni.¹

I. A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIÁHOZ Vezető út

Wilhelm Dilthey tanulmányainak kezdetén a hermeneutikával való foglalkozás áll. A Schleiermacher Társaság a következő témát jelölte meg egy pályázati fölhívásban: "A Schleiermacheri hermeneutika sajátoságos érdemének megvilágítása eme tudomány régebbi, nevezetesen Ernesti és Keil által nyújtott kidolgozásával történő összehasonlításban". Művét -- "Schleiermacher

¹Karl-Otto Apel, a Charles S. Peirce Schriften I--II. kötetéhez írott bevezetésében (Frankfurt 1967 és 1970; vö. különösen I. kötet 13 skk. o.), áttekintést adott a manapság "funkcionáló" filozófiákról. A jelenkor számottevő filozófiáit Apel tanulmányai gyűjteményében, a Transformation der Philosophie I. és II. kötetében (Frankfurt 1975) mutatta be és vonatkoztatta egymásra. "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)" címmel Apel már 1955-ben megjelentetett egy összefoglaló leírást az Archiv für Begriffsgeschichte-ben (I. kötet, 142--199. o.). -- Dilthey értekezése, a "Die Entstehung der Hermeneutik" 1900-ban jelent meg (vö. most Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften, Leipzig--Berlin--Göttingen 1914 s köv., 5. kötet, 317--338. o., különösen 333 skk. o.). Az értekezés arra a továbbiakban említésre kerülő pályaműre nyúlik vissza, melyet immár nyomtatásban is kiadtak a 14. kötetben (595--787. o.). Az "Einleitung in die Geisteswissenschaften" folytatásának szisztematikus részei a mű első kötetének megjelenése után csaknem száz évvel jelentek meg a 19. kötetben. A "Der Fortgang über Kant" c. fragmentum a 8. kötet 178 sk. oldalán található.

hermeneutikai rendszere a régebbi protestáns hermeneutikával való szembesítésben" — 1860-ban nyújtotta be Dilthey, s elnyerte a Schleiermacher-alapítvány kettős díját. 1900-ban "A hermeneutika keletkezése" címmel Dilthey publikálta ugyan gondolatainak rövid összefoglalását és tárgyilag messze nyúló folytatását; a pályaművet egészében véve azonban ő maga nem publikálta; nyomtatásban csak 1966-ban jelent meg teljes terjedelmében. E műben az óprotestáns hermeneutikától, vagyis Flacius Clavis-ától Michaelisen és Semleren, Ernestin és Keilen, Eichhornon és Herderen, valamint Kanton, Friedrich Aston, Fichtén és Friedrich Schlegelen keresztül jut el Dilthey Schleiermacherhoz. Így Dilthey a maga módján már egészen korán kidolgozta azt, ami 1930 körül J. Wach többkötetes művében a "megértésről" bemutatásra került, és ami a legutóbbi évtizedekben a különböző kiadói, történeti és kritikai-filozófiai erőfeszítések révén ismét jelenvalóvá vált.

A hermeneutika története Dilthey számára nem utolsósorban annak a műnek az összefüggésében volt érdekes, amelyben életfeladatát látta, a Bevezetés a szellemtudományokba összefüggésében, mely műnek az első két könyve 1883-ban jelent meg. Ennek a "Bevezetés"-nek az első könyve azt a főladatot tűzte ki, "hogy kidolgozza a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetését"; ennek a főladatnak a megoldásáról mondja, hogy az "a történeti ész kritikájaként" jellemezhető. A metafizika uralma és bukása azért kerül bemutatásra, hogy láthatóvá váljon: a jelzett főladat éppúgy nem oldható meg a metafizikán belül, mint a történelem vagy a comte-i értelemben vett "szociológia" metafizikai vagy inkább csak antimetafizikai filozófiáján belül. Ily módon be kell mutatni a szellemtudományok specifikus eljárás módját és el kell határolni azt a régebbi keletű természettudományok eljárás módjaitól, hogy széttörjenek azok a bilincsek, "amelyekben az idősebb és erősebb nővér ezt a fiatalabbat tartotta attól az időtől fogva, amikor Descartes, Spinoza és Hobbes a maguk matematikán és természettudományokon érlelt módszereiket átvitték ezekre a hátramaradt tudományokra". Dilthey tovább dolgozott ugyan főművén, anélkül azonban, hogy a tervezett publikációhoz eljutott volna. Különálló munkákban bomlott ki a harmadik könyv tematikája, amely maguknak a szellemtudományoknak a történetében kutatta volna föl azok alapvetésének a problémáit; ezen művek egyikébe — "a XVII. századbeli szellemtudományok természetes rendszeréről" szóló fejtegetésekbe — mindemellett még a hermeneutikáról szóló pályázati írás egy szakaszát is bele lehetett dolgozni.

Mindazonáltal döntő az, hogy a hermeneutika problémáját Dilthey magának a szellemtudományi munkának az alapvetésére vonatkozó kérdésbe dolgozta bele. Ezt az alapvetést persze először a pszichológiában kereste Dilthey. A

'magyarázó' pszichológiával, mely a lelki jelenségeket egy véges számú elem-ből igyekszik levezetni, Dilthey egy leíró és taglaló pszichológiát állított szembe, mely a lelki életet mint struktúrát, mint egy egészet az artikulációját és tagolódását kívánja megragadni. Az 1894-es Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról egy "A szellemtudományok pszichológiai alapvetésének feladata"-ról szóló első fejezettel kezdődik. Föl kellett azonban merülnie a kérdésnek, hogy vajon lehetséges-e — s ha igen, mennyiben — a szellemtudományok pszichológiai alapvetése. Végtére is valóban pszichológiai fogalom-meghatározásokat előfeltételeznek a szellemtudományok tudósai munkájuk során — mondjuk a gondolkodás, az érzés és az akarás pontos megkülönböztetését? Ha pedig rendelkeznek efféle fogalommeghatározásokkal, akkor viszont hogyan képesek belőlük kiindulva eljutni a történelem fenoménjeihez, melyeket épperséggel a maguk individualitásában és sokféleségében szeretnének megérteni? Nem kell-e belátni, hogy a szellemtudományoknak egyáltalán nem idegen objektummal van dolguk, melynek fogalmaikhoz illeszkednie kell; nem kell-e belátni, hogy épp ellenkezőleg, a szellemtudományokat magukat is már mindig azok az értelemösszefüggések alakították, melyek felé ők fordulnak, hogy tehát a megértendő és a megértő egy átfogó hermeneutikai folyamatban áll? Ha ez a belátás érvényre jut, akkor a "pszichológiai" alapvetés megszűnik valami első és utolsó lenni. A szellemtudományok alapvetését attól a neokantiánus kiindulóponttól is eloldják, melynek értelmében a tiszta ész kanti kritikáját a természettudományok puszta alapvetéseként fogták föl, és azt azután a történeti ész párhuzamos kritikájának kellett kiegészítenie. Nem történeti tényeknek általános kulturális "értékekre" való vonatkoztatása, ill. az értékvonatkoztatásnak az egyszeri történeti értelemmegvalósulás individualizáló átérzésébe való átcsapása alkotja a szellemtudományi munka vezérlő jellemvonását, hanem annak megvilágítása, ami az "értékek" képződéseként és változásaként végbemegy, sőt egy ilyen értékképződésben és -átalakulásban való részvétel.

A Bevezetés a szellemtudományokba folytatására szánt anyagokat tartalmazó iratcsomóból előkerült "Tovább lépés Kanton" c. töredék megmutatja azt a föladatot, mely előtt Dilthey találta magát. Annak kimutatásáról van szó, hogy a valóságot "végső fokon" nem lehet magyarázni, hanem — éppen mert valami "kimondhatatlannal" rendelkezik — csupán megérteni lehet; ha a valóságot az ő magasabb kifejeződéseiben mint "életet" ragadjuk meg, akkor meg kell mutatni, hogy ez az élet hogyan ébred önmaga tudatára /inne werden/, és az ilyen tudatra-ébredést hogyan tisztítja öneszméléssé /Selbstbesinnung/. Ha azonban az élet nem más, mint a történetileg individualizálódó és magát megkülönböztető élet, akkor az öneszmélés mellett a hermeneutika, az idegen

élet megértése áll. Egy olyan filozófia, amely az öneszmélést és a hermeneutikát törekszik artikulálni, megelőzi a specifikusan természettudományi vagy specifikusan szellemtudományi munka analízisét. Dilthey visszahozza a német idealizmus ama kísérletét, hogy Kantot meghaladva arra az egységes öntudatra kérdezzen rá, amelyből a tudat különböző dimenziói — az elméletnek, a gyakorlatnak, a poétikának a szférái — kiválnak. Ezt az öntudatot mindazonáltal Dilthey következetesen mint életet ragadja meg, mely történetileg épül fel. Filozofálásának vezérlő motívumát ezért jelölhette meg abban, hogy az életet önmagából értse meg.

A "hermeneutika" terminust Dilthey először még — szűkebb értelemben — egy olyan megértés analízisére vonatkoztatja, amely mint az idegen élet utólagos megértése az ember ("pszichológiailag" megvilágítandó) önnön tudatra-ébredését /Innewerden/ segíti elő. Azok a fejtegetések azonban, amelyeket Dilthey "A hermeneutika keletkezésének" ábrázolásába beleszó, azt mutatják, hogy a tudatra-ébredés és az utólag-megértés minden további nélkül nem választható el egymástól: jóllehet az utólag-megértés egy másik élőlény érzékiileg adott megnyilvánulásaiból indul ki, mindazáltal azon van, hogy ezeket rekonstruálja /nachbilden/, és így az adott külsőt egy belsővel kell kiegészítenie, melyet "saját elevevességéből visz át". Már a hermeneutika tudományosságának, ellenőrizhetőségének a kedvéért is a hermeneutikát Dilthey a megértésre mint utólag-megértésre /Nachverstehen/ vonatkoztatja: "mesterségszerűen gyakorolható /kunstmässiges/" megértés csak ott lehetséges, ahol "tartósan rögzített" életmegnyilvánulások állnak rendelkezésre, s a megértés újra meg újra visszatérhet hozzájuk az értelmezés során. Amikor pedig a "Bevezetés" problémáinak fonalát A történeti világ felépítése a szellemtudományokban c. időskori munkában Dilthey újból fölveszi, akkor a "hermeneutika" és "megértés" kifejezéseknek visszaadja azt a tágasságot, amelyben azok utólag-megértést és önmegértést jelentenek: az élet annyiban ébred önmaga tudatára, amennyiben artikulálja magát, saját világát — az értelem kifejezésében — történetileg fölépíti, és amennyiben csupán az ilyen kifejezések révén érti meg önmagát. Amit mármost a hermeneutika — mint a megértés analízise — célba vesz, az nem más, mint az élménynek (az intenzifikált, önmagának tudatára ébredő életnek), a kifejezésnek (az értelem objektíválásának) és a megértésnek az összefüggése. A hermeneutikai kiindulópont következetesen a pszichológiai elé rendelődik: egy olyan időszakban, amikor fenomenológiájában Husserl a "pszichologizmus" ellen harcolt, Dilthey is hangsúlyozza, hogy ahhoz az értelemhez, amellyel egy jogi összefüggés vagy egy műalkotás — mint a történetileg fölépülő élet artikulációja — rendelkezik, a mű (kol-

lektív vagy individuális) alkotójához történő pszichologisztikus visszanyúlás révén a megértés nem képes eljutni. Dilthey most már nemcsak Schleiermacherre és a történeti iskolára hivatkozik, hanem éppen annyira Hegelre is, és az élet fogalma mellé a magát objektíváló "szellem" fogalmát állítja.

Filozófiai munkásságát Dilthey akadémiai értekezésekben és különálló publikációkban szórta szét, melyek újra és újra töredékesek maradtak; sőt munkásságának ezt a részét kéziratsekre nyekbe temette, melyekben végül már maga sem igazodott el. Dilthey életműve csak a húszas években vált áttekinthetővé "Összegyűjtött munkái"-nak kiadása révén (jóllehet a kiadói munka egy még manapság is folytatásra váró föladat maradt). Dilthey kezdeményezését már korán igyekeztek -- a "megértő" pszichológia fonalán (Spranger), a szellettudományok logikája és szisztematikája, valamint az objektív szellem elmélete mentén (Rothacker, Litt, Freyer) -- tárgyi szempontból továbbvinni. A Dilthey-recepció számára döntővé vált, hogy Dilthey életművét Martin Heidegger annak az új filozófiai perspektívának a talaján próbálta befogadni, amelyet Edmund Husserl a "fenomenológia" megjelöléssel dolgozott ki. Amikor ebből az új perspektívából kiindulva a filozófia egész tradícióját Heidegger ismét döntés elé állította, akkor már nem arról volt szó -- miként még Diltheynél --, hogy a metafizikát a tudományok váltják föl; és Heidegger egy új filozófia kibontakozását jobbra már nem az akkoriban ténylegesen folytatott tudományos munkára irányuló reflexiótól várta. Sőt Heidegger abból indult ki, hogy az élet történetiségének a tapasztalatát, ahogyan azt Dilthey a XIX. század historizmusából kiindulva elméletileg kidolgozta, az élet historicitásának és fakticitásának amaz eredetibb tapasztalata által kell meghaladni, ahogyan az mondjuk az eszkatologikus keresztény hitben megnyilatkozott. Midőn ezt a tapasztalatot -- nem minden kapcsolódás nélkül Kierkegaard-hoz -- igyekezett filozófiailag fogalmi alakra hozni, az élet többértelmű fogalmának helyébe Heidegger a faktikus egzisztencia és -- formálisan tekintve -- az ittlét /Dasein/ fogalmát állította. Jóllehet Dilthey hatásösszefüggésként fogja föl a történelmet -- hangzik Heidegger alapvető kritikája már a korai freiburgi előadásokon --, ezt az összefüggést azonban humanisztikus eszméinek és esztétikai alkatának megfelelően csupán mereven /zuständig/ és kívülről látta. Miután Dilthey filozófiai- és levelezőtársánál, Paul Yorck von Wartenburg grófnál Heidegger a diltheyi kérdésföltevés rokon radikalizálására talált, így a Lét és időben egy külön fejezet keretében mutatott rá a történetiség problémájáról adott saját expozíciójának mind Dilthey kutatásaival, mind Yorck gróf gondolataival való összefüggésére. Ily módon kellett világossá válnia annak, hogy az ittlét analitikája mi-

lyen értelemben "eltökélt" arra, hogy "Yorck gróf szellemét ápolja, és pedig azért, hogy Dilthey munkásságát szolgálja" (SuZ 404. o.).

Georg Misch — aki mint a Dilthey-kiadás fontos V. és VI. kötetének gondozója Diltheynek (apósának) a műveit igen jól ismerte — rögtön a Lét és idő megjelenése után megkezdte a Heideggerrel való konfrontációt. Ebben a konfrontációban Dilthey alapgondolatát következetesen mint hermeneutikait ragadta meg — tehát pl. nem ama világnézettipológia felől, amelyet korábban maga Dilthey is kidolgozott és amellyel különböző tanítványai a terjedelmes tipológiai szakirodalomba évszázadunk kezdetén beilleszkedtek. Dilthey-ábrázolásában Otto Friedrich Bollnow 1936-ban már a Dilthey-kiadás időközben megjelent VII. kötetére is támaszkodhatott, amely azokat a kéziratokat is közölte, melyek a történeti világ szellemtudományokbeli fölépítésére vonatkozó munka körébe tartoztak. Heidegger "exisztenciafilozófiai" radikalitását, ám egyúttal egyoldalúságát is, Bollnow azután különböző történeti és elméleti jellegű műveiben a diltheyi perspektíva életfilozófiai tágasságával ütköztette. A legutóbbi évtizedekben Dilthey hermeneutikáját egyre erősebben a tudományelméleti kérdésföltevésből kiindulva közelítették meg, akár úgy, hogy Dilthey historizmusát és objektivizmusát — Heidegger kritikájának folytatásaképp — mint a hermeneutikai törekvés elhibázását bírálták (Gadamer), akár úgy, hogy a szellemtudományokban végbemenő megértésnek Dilthey által nyújtott konkrét analízisét előnyben részesítették annak — a Lét és időben végbement — "ontologizálásával" szemben (Habermas). Semmi kétség, felszínre kerültek Dilthey gyöngeségei is. Az élmények kifejeződését vajon nem éppen azért kereste Dilthey a rögzített művekben, mert túlon túl magától értetődően követte a tudomány ama tendenciáját, hogy tárgyait mint "rendelkezésre-állók" birtokolja? Így azt a folyamatot, amelyben az élet önmagát megérti, csakugyan nem túl egyoldalúan, az adott — vagy látszólag adott — múlt dimenziójából kiindulva szemlélte? Vajon nem követ-e ő is még egy olyan "fejlődéstörténeti panteizmust", mely úgy véli, kiindulhat abból, hogy az élet nem különbözhet az élettől, s hogy legalábbis egy kontemplatív megértés az élet minden alakját önmaga számára hozzáférhetővé teheti egy történeti fölvilágosodás keretében? Mindazonáltal azokat a kérdéseket, melyek a hermeneutikai filozófiához vezető útján nyitva maradtak, maga Dilthey is világosan kifejti, amikor pl. a hermeneutika keletkezéséről szóló tanulmányhoz írott vázlatában az alábbi három "apóriát" fogalmazza meg: voltaképpen hogyan lehetséges, hogy az egyik élőlény a másik, idegen élőlényt képes megérteni, s magából kiindulva hozzá eljutni? Ha a "hermeneutikai kör" értelmében az egyedit az egészből és az egészet az egyediből kiindulva értjük meg — ha tehát

az egyedi alkotást alkotója egész produkciójára, megnyilvánulási körének egész szférájára, történeti korának egész hatásösszefüggésére vonatkoztatjuk —, akkor végeredményben miféle "egészhez" vezet ez az út? Ha a szellemtudományokban végbemenő megértés (mondjuk a milió fölmutatása esetében) nem él meg a természettudományokban alkalmazott magyarázás nélkül, ha a magyarázás megköveteli a maga előföltevéseinek megértését, ha tehát a természettudományok és a szellemtudományok nem határolhatók el úgy, hogy az ember kiutalhat számukra két különböző tárgyterületet — akkor hogyan határozható meg közelebbről a magyarázás és a megértés ezen együttese?

II. A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIA ALAPVONÁSAI

Heidegger értekezése, a Lét és idő, a hermeneutikai filozófia olyan kidolgozását tartalmazza, amely kezdettől fogva konfrontációban állt Dilthey hermeneutikájával. Az értekezés ezenkívül töredék maradt, megjelentetése után röviddel pedig maga Heidegger változtatást, "fordulatot" hajtott végre gondolkodásában, s ezzel módosította a Lét és idő kiindulópontját. Ennek ellenére azokat az alapvonásokat, amelyek egy hermeneutikai filozófiát jellemeznek, e helyütt a Lét és időből kiindulva kell láthatóvá tennünk. Ennek a kísérletnek a során, hogy ti. vázoljuk egy hermeneutikai filozófia alaprajzát, persze nem annyira a Lét és idő rendelkezésre álló részének a betűjéhez, mint inkább ahhoz a koncepcióhoz tartjuk magunkat, amely alapjául szolgált a tervezett mű egészének. Az értekezést nem szabad egyoldalú egzisztenciafilozófiai vagy ontológiai értékelés /Ausdeutung/ alapján megközelíteni; sokkal inkább az időközben konkretizálódott hermeneutikai elmélet perspektívájából kell világossá válnia annak, ahogyan filozófiai művét Heidegger a Lét és időben értelmezésként és interpretációként, s ily módon "hermeneutikaként" érti.

A filozófia — határozzák meg a Lét és idő bevezető paragrafusai — tárgyi szempontból nem más, mint ontológia, regionális ontológia és általános ontológia, valamint — mint az ontológia megalkotásának a lehetőségére vonatkozó kérdés — fundamentálonológia. Az ontológia a létezőt létében nyitja meg, és a létben "a par excellence transzcendensbe" ütközik; ily módon egy olyan értelemben, amely a transzcendentális kanti fogalmát annak skolasztikus fogalmával kapcsolja össze, az ontológia nem más, mint "transzcendentális megismerés". Módszertani szempontból pedig a filozófia fenomenológiaként kerül megragadásra. Heidegger így ahhoz a fenomenológiai mozgalomhoz kapcsolódik, melyet tanára, Husserl indított be. A fenomenológiai módszer által

azonban Heidegger annak a problémának a fölfejtéséhez lát hozzá, hogy a filozófia mi módon irányult kezdettől fogva az "igazságra". A fenomenológiát Arisztotelész "hermeneutikájából" kiindulva határozza meg: "a logosz látni hagy valamit (phaineszthai)"; struktúrája nem más, mint a fölmutató látnihagyás (apophansisz); s minthogy a létezőt az elrejtettségből veszi és elrejtetlenként hagyja látni, a logosz az igazságra, az alétheiara mint elrejtetlenségre van vonatkoztatva. A logosz struktúráját, az apophansizst, ezzel pedig általában véve a filozófia "módszerét", Heidegger újból problémává teszi, amikor a fenomenológiát — a 7. § végén — megértő, "hermeneutikai" fenomenológiaként határozza meg.

Midőn a "hermeneutika" kifejezést Heidegger bevezeti, egyúttal specifikálja: a hermeneutika nem csupán a történeti szellemtudományok metodológiáját jelenti, hanem már ezt megelőzően az ittlét ama történetiségének a megértését és értelmezését, amelyben maga a historiográfia /Historie/ gyökerezik. A hermeneutikának azonban nemcsak a történeti ittlét régiójára irányuló vizsgálódás lehetőségének a föltételeit kell föltárnia, hanem "a nem-ittlétszerű létező" kutatásának a lehetőségföltételeit is; a hermeneutika ebben az értelemben nem más, mint "minden ontológiai vizsgálódás lehetőségföltételeinek a kidolgozása". Hogyan lehetségesek azonban egyáltalán ontológiai vizsgálódások — bármely tartományban mozogjanak is —, és az egyes vizsgálódások hogyan vonatkoznak egymásra? Hogyan válnak ki a lét értelméből a lét különböző jelentései a létmegértő emberi ittlétben? Ennek a kérdésnek a kibontása — átmenetileg még a "fundamentálonológia" félreérthető címén is — jelenti Heidegger számára a hermeneutikát a "szó eredeti jelentésében": "Az ittlét fenomenológiájának a logosza a herméneuein karakterével rendelkezik, amelynek révén az ittléthez tartozó létmegértés számára a lét voltaképpeni értelme és az ő saját létének az alapstruktúrái hírül adatnak." Miután Heidegger arra hivatkozik, hogy magából a vizsgálódásból derül majd ki, hogy "a fenomenológiai deskripció értelme" nem más, mint a kiterítő-értelmezés /Auslegung/, ezért ismét be kell járnunk az egyes lépéseket, amelyek által a filozófia a Lét és időben hermeneutikai filozófiává alakul.

1. Elmélet és gyakorlat; kijelentés és értelmezés

Első lépésben — a 32. és a 33. paragrafusban — Heidegger megkülönbözteti a hermeneutikait és az apofantikust. A megkülönböztetés a megértés, az értelmezés és a kijelentés összefüggésének tisztázása során történik, és ily módon még az "ittlét" amaz "előkészítő fundamentálanalíziséhez" tartozik,

melynek az ittlétet a maga alapstruktúráira való tekintettel kell kiterítően értelmeznie /auslegen/. Az ember nem más, mint az az "itt", amelyben a létező a maga létében megnyílik; az ilyen ittlét nem más, mint világban-való-lét, ahol is a világ nem a létező összességét /All/ jelenti, hanem azoknak a módoknak az egészét, ahogyan a létező szembejön velünk. A világ egy első formában — mindazonáltal egy alapvető vonása szerint — mint a mindennapok "környezeti világa" mutatkozik meg számunkra. Hogy mi a környezeti világ, az pl. azzal a móddal magyarázható meg, ahogyan egy kalapács adott a számunkra. A kalapács a kalapácsolásra van itt, és — ily módon — áll "kézhez" (illetve, adott esetben, nem áll kézhez). Mint munkaeszköz valamire szolgál — miként minden eszköz /Zeug/, amely fölhasználhatósága révén egy másikra utal (a kalapács utal a cipőre, amelyet elő kell állítani, a bőrre, amelyet ki kell kalapálni). Az egyik eszköz a másikra utal és ily módon utalásösszefüggésben áll; ezen utalásösszefüggésen belül minden egyedi eszközzel adva van az ő megállapodottsága /Bewandtnis/, s ily módon minden eszköznek egy meghatározott jelentése van. A mindennapok világa, a környezeti világ nem más, mint egy jelentésség-összefüggés /Bedeutsamkeitszusammenhang/, mely ama "kedvéért" /Umwillen/ köré összpontosul, amelyből kiindulva az ittlét existál és pl. egy műhelyt fölépít.

Az ittlétnek a maga környezeti világban való végbemenését Heidegger "gondkét" fogja föl, mivel az olyan hagyományos megkülönböztetéseket, mint "elmélet és gyakorlat", valamint ezek megmerevítéseit el akarja kerülni. A fakticitás hermeneutikája, amelynek keretében a környezeti világ analízisét Heidegger már a korai freiburgi előadásában kifejtette — miként egy másik módon az életvilág analízise Husserl késői munkásságában —, abból indul ki, hogy filozófiai tradícióknak jogosulatlan előítélete, ha úgy véli: csupán egy érdeknélküli, részt-nem-vevő nézés /Sehen/ képes a létezőt a maga "magábanvalóságában" fölfedni. Ezt az előítéletet fölül kell vizsgálni, s inkább azt kell megmutatni, hogy az elmélet milyen föltételek mellett fed föl valamit annak pusztá "meglétére" /Vorhandenheit/ való tekintettel, s milyen föltételek mellett bukkan föl valami pl. mint "kézhezálló" /Zuhandenes/. Előzetes fejtegetéseiben Heidegger arra utal, hogy az elmélet és a gyakorlat különböző konstellációkban kapcsolódhat össze. A kézműves praxisa pl. nem elmélet híján való; a "látás" /Sicht/ reá jellemző sajátos módjával, a "körültekintéssel" /Umsicht/ rendelkezik. A látás, amely mint körültekintés a gyakorlatot vezérli, egészen kifinomodottá is válhat, sőt a tiszta elméletbe is átcsaphat. A kalapácsot akkor tesszük vizsgálódás tárgyává, amikor a kalapácsolás során egyszerre csak nem megy már a dolog; általában a legjobb kala-

pácsforma után kutatunk; az itt lehetséges vizsgálódásokat — az ipari kutatásban — legelőször még az az érdek vezérli, hogy jó kalapácsokra tegyünk szert; a vizsgálódások azonban ettől az érdektől messzemenően elválhatnak egy tiszta elmélet javára. Ha az elmélet és gyakorlat konstellációjára vonatkozó kérdést tovább boncolgatjuk, akkor kiderülhet az is, hogy vajon a gyakorlatot "primátus" illeti-e meg — s ha igen, hogyan és milyen értelemben —, miként azt a tradíció állítja.

Környezeti világgént — miként más formáiban is — a világ nem más, mint annak az értelemnek (az igazságnak mint elrejtetlenségnek) a szerveződése /Baugefüge/, amely azt akarja, "hogy megértsék"; a tervező-előrevető megértés persze már mindig is bele van vetve a maga világába, abban már mindig is "valahogyan, valamilyen diszpozícióban találja magát" /Befindlich/, és ily módon az egész által "hangoltan" /gestimmt/ van benne. A hangolt megértés artikulációját — megfelelően annak, hogy a hermeneutikai filozófia a "nyelv" vezérfonalából indul ki — a Lét és idő "beszédnek" /Rede/ nevezi. Hogy a hangolt megértés hogyan artikulálódik, s azután hogyan vezet el különböző konstellációihoz annak, amit elméletnek és gyakorlatnak neveztek el, azt Heidegger azzal mutatja meg, hogy Arisztotelész "hermeneutikájából" kiindulva kifejti az értelmezés — mint a megértés artikulációja — és a kijelentés közötti viszonyt. Arisztotelész szerint a mondat — amely egy névszót és egy igét kapcsol össze, s ily módon valamit valamiként vesz — nem más, mint kiterítő-értelmezés, interpretáció, "hermeneutika". Egy mondat lehet pl. kívánság, kérdés, parancs, kijelentés. Arisztotelész azt a mondatot keresi, amely igaz vagy hamis lehet. Utólagosan ellenőrizhető módon igaz vagy hamis csak az a kijelentés lehet, amely valamit valamiként láttat. Így az apophanszisz — valaminek valamiként való fölmutató láttatása — éppenséggel a keresett kitüntetett hermeneutika vagy értelmezés. Heidegger — Arisztotelészhez kapcsolódva — azt a "mint"-et nevezi apofantikusnak, melyben a pusztán meglétre vonatkoztatott láttató elméleti irányulás tesz hozzáférhetővé valamit mint valamit. Ezzel az apofantikus "mint"-tel mindazonáltal szembeállítja a hermeneutikai "mint"-et, amely egy szituációt megnyit és kiterítően értelmez. Még olyan mondatok is, amelyek kijelentés-formájúak, hozzájárulhatnak egy szituáció megnyitásához, s ily módon több mint csupán apofantikus értelemmel rendelkeznek. Ha azt a mondatot, hogy "A kalapács túl nehéz", meghatározott munkaszituációban mondjuk ki, akkor ez parancsot, elhárítást, kérést fejezhet ki: "Túl nehéz, a másik kalapácsot!" Heidegger oly módon veszi föl az arisztotelészi hermeneutika fejtegetéseinek fonalát, hogy irányulásukat pontosan a visszájára fordítja: Arisztotelész azért hoz

föl olyan mondatnemeket, mint óhaj, kérés, parancs, mert kijelentéseket akar belőlük kiemelni, s őket akarja ekként ama hermeneutikaként kitüntetni, amely igaz vagy hamis lehet; Heidegger kérdése viszont az, hogy milyen funkcióval rendelkezik az óhaj, a kérés, a parancs és a kijelentés azokban a szituációkban, amelyekben az emberek hagyják a dolgokat fölbukkanni, s amelyekben egymással érintkeznek. Milyen módokon van szó mindezen mondatnemekben az igazságról, amely Heidegger szerint egy szituációnak a föltárása /Erschliessen/ is lehet, sőt éppenséggel az? A kijelentés, amely apofantikusan láttat valamit valamiként, elvonatkozat a szituáció dinamikájától; az ő "mint"-je ezáltal a "mint" olyan "nivellálása", amelynek értelmében valamit mint valamit egy szituáció teljes jelentésség-összefüggéséből kiragadunk /ergreifen/. Az apofanszisz tehát megkülönböztetendő a hermeneutikai föltárástól, vagy legalábbis eme föltárás határeseteként (és ezzel egyfajta "világtalanításként") határozandó meg. Milyen értelemben használja Heidegger a hermeneutikát akkor, amikor az apofanszisz és a hermeneutika viszonyát tárgyalja? A hermeneutika nem más, mint nyelvi megnyilatkozások vagy általában véve szimbolikus rendszerek teljesítményének semleges analízise? Avagy a filozófia olyan alternatíva elé kerül, melynek értelmében -- az arisztotelészi tendencia folytatásaképp -- egy értelemkritérium segítségével vagy azt állapítja meg, hogy egy beszéd apofantikus értelemben véve mikor verifikálható, s ezért mikor számíthat értelmes és tudományos filozófiai beszédnek; vagy pedig -- mint "hermeneutikai" filozófia -- pontosan azok felé a beszédmódok felé fordul, amelyek egy szituációt föltárnak és egy ilyen föltárás tágabb értelmében véve "igazságot" közvetítenek? Heidegger -- úgy tűnik -- egyértelműen az alternatíva második oldalát választja. Ez azzal is összefügg, hogy a hermeneutikában rejlő törekvést elsődlegesen nem az ún. arisztotelészi hermeneutika hozta közel számára, hanem a teológiai tradíció: a hermeneutikai folyamat modelljét, szemmel láthatóan, egy "szent írás" ama szava alkotta számára, amely egy szituációba belenyúl és azt átalakítja; amely azt akarja, hogy a történelem során megőrizték, s újból meg újból értelmezzék és alkalmazzák. Egy visszapillantó beszélgetésben azután maga Heidegger is kifejezetten megerősítette, hogy teológiai stúdiumaiból vált ismeretessé számára a "hermeneutika" kifejezés, s azután Diltheynél találkozott vele ismét, akinek számára a hermeneutika szintén teológia-stúdiumokból, mindenekelőtt a Schleiermacherral való foglalkozásból volt ismerős. A hermeneutikait Heidegger eközben formálisan mint egy olyan hír vagy üzenet meghozatalát fogja föl, amely megmagyarázásra és értelmezésre szorul; a hermeneutikait ily módon képes a görög mitikus teológiából kiindulva érteni és

Hermésszel, az istenek követével kapcsolatba hozni.² Pontosabban szemügyre véve Heidegger elemzéseit, persze kiderül, hogy a hermeneutikait nem egyszerűen csak szembeállítja az apofantikussal, s az egyiket a másiktól nem csupán megkülönbözteti. Az apofantikusat Heidegger mint a hermeneutikai határesetét határozza meg, s ezzel azt sugallja, hogy az apofantikus és a szűkebb értelemben vett hermeneutikai közötti különbség tágabb értelemben maga is "hermeneutikai". Mindenesetre Heidegger még kevésbé ad számot Diltheyhez képest azokról a módokról, ahogyan a megértés végbemegy: ahogyan egy mimikai kifejezést megértünk, ill. ami végbemegy akkor, amikor egy földszögletben egy óvó "öblöt" fedezünk föl, amikor jelzéseken és útjelzőkön tájékozódunk, amikor kiismerjük magunkat a munkafolyamatokban, amikor értünk technikai eljárásokhoz; avagy ami, apofantikus értelemkritérium szerint történő megismerésként, de ugyanakkor a szellemtudományokban, a művészetben, a vallásban stb. nyújtott megismerésteljesítményként is, végbemegy. Az apofantikus és a hermeneutikai közötti, példákkal érzékeltetett, s így teljesen ideiglenes megkülönböztetést Heidegger azonban gyorsan egy végső filozófiai kérdésfeltevésbe viszi át: hogyan érthető meg és hogyan értelmezhető a lét értelme, ennek az értelemnek különböző jelentésekre (meglét, kézhezállóság stb.) történő tagolódása? Nem kell-e megtörnie a filozófiai beszéd apophansziszra való irányulásának, tekintve, hogy a filozofálásnak kijelentésekre és kijelentésösszefüggésekre kell ugyan vonatkoznia és őket kell fölhasználnia, ám magát az összes ilyen kijelentésösszefüggést már nem képes egy végső kijelentésösszefüggésben visszavenni, hanem "hermeneutikailag" kell értenie magát?

2. A szellemtudományi megismerés specifikus előfeltevései

Abban az értelmezésben, amely valamit mint valamit "hermeneutikailag" egy környezeti világ jelentésség-összefüggéséből ért meg, Heidegger olyan formális jegyekre tesz szert, amelyeknek minden értelmezés számára alapvetőknek kell lenniük: az értelmezés, amely egy megértést explikál, egy "előzetes birtoklásban" /Vorhabe/ mozog; egy olyan "előzetes pillantás" /Vorsicht/ tartozik hozzá, amely az előzetesen birtokoltat egy meghatározott értelmezhetőségre "szabja rá"; minthogy pedig az értelmezés mindig valamit mint valamit akar megfoghatóvá /begreiflich/ tenni, egy "előre-fogásban" /Vorgriff/ már döntött egy meghatározott fogalmiság mellett. A megértésnek erről az "elő-struktúrájáról" mondja Heidegger azt, hogy még a történeti-fi-

²Vö. Unterwegs zur Sprache, 95 skk., 121 skk. o.

lológiai tudományokban folyó megértés számára is alapvető, így pl. a szöveg-interpretáció számára is: amikor arra hivatkoznak, ami a szövegben "ott áll", akkor nem veszik észre, hogy ami mindenekelőtt "ott áll", az nem más, mint a megértést végző elő-véleménye /Vormeinung/, amelyet előbb még igazolni és adott esetben módosítani kell /SuZ 150. o.). Mivel a történeti-filológiai tudományok olyan elő-fogalmakkal /Vorgriffe/ dolgoznak, amelyeket előbb még differenciálni kell, ezért az "exakt" tudományokhoz képest "pontatlan" tudományoknak számítanak. Vajon nem körben mozognak-e, ha a szövegből csupán azt olvassák ki, amit az előre-fogás által beléhelyeztek? Heidegger ahhoz ragaszkodik, hogy ezt a kört ne vessük el mint egyfajta circulus vitiosus, hanem a benne rejlő "legeredetibb megismerés pozitív lehetőségére való tekintettel" tegyük vizsgálódás tárgyává (SuZ 153. o.). A hermeneutikai kör -- szigorúan szólva -- csupán a látszat szerint egyezik a logikai körrel: a logikai kör ugyanis akkor keletkezik, amikor az érvelés során a bizonyítandót már magában a bizonyítási folyamatban fölhasználják és azt ily módon előfeltételezik; a hermeneutikai körben viszont egy értelemegész felé történő első előre-fogás megnyitja ezen egész részleteit, ám a részletek értelmezése által azután maga is differenciálódik és korrigálódik; csak akkor jön létre a logikai körrel vont párhuzam (vagyis hogy a vizsgálódás eredményét a kiindulásnál készen fölteszik), ha az elő-fogalmat a részletek értelmezése felől immár nem tesz próbára -- ha tehát a megértés folyamatában igazából már nem értelmeznek, hanem pusztán egy konstrukciót húznak rá az értelmezendő szövegre.

A hermeneutikában -- ahogyan azt mondjuk Schleiermacher mint a megértés "művészetét" kidolgozta -- a hermeneutikai kört egy értelemegész anticipáló megértése és az egyedi megragadása közötti viszonyra vonatkoztatták; Heidegger azonban ezt a kört általában véve a megértés elő-struktúrájára vonatkoztatja -- az elő-megértés /Vorverständnis/ és az értelmezés közötti váltakozó játékra /Wechselspiel/ éppúgy, mint az utólag-megértés és az önmegértés közöttire. A hermeneutikai kör így abba a módba épül bele, ahogyan az élet vagy az ittlét történetileg fölépíti önmaga megértését. Sprangernek a történeti megértés konstitúciója körében végzett vizsgálódásaira utalva, de még a kierkegaard-i "Wiederholung" fogalmát is segítségül híva, Heidegger megmutatja: csak az képes a volt történelmet /die gewesene Geschichte/ megérteni, a benne rejlő "erejét a lehetségesnek" visszanyerni /wiederholen/, aki megpróbálja önmagát megérteni; a történeti-filológiai tudományokban végzett megértés azon alapul, hogy az ittlét azzal párhuzamosan érti meg önmagát, hogy a volt ittlétet "megismétli-visszanyeri" /wiederholen/: meg akarja óvni

(antikvárius módon), példaképpül veszi (monumentális módon), elutasítja vagy igyekszik átalakítani (kritikai módon), elfelejti vagy önfeledten megjeleníti /vorstellen/. A Dilthey által kidolgozott megértés mint az élet rögzített objektivációinak utólag-megértő értelmezése abban az önmegértésben nyer meg-alapozást, amely a volt lehetőséget újból döntés elé állítja, s önmagát — a jövő felé — kivetíti. A szellemtudományokat Heidegger kifordítja a rögzített objektivációkra és az elmúlt /Vergangenheit/ dimenziójára irányuló "történeti" orientációjukból; sőt nála a "historiográfiának az élet számára való hasznára és kárára" vonatkozó nietzschei kérdés kifejezetten akként a kérdésként vetődik föl, hogy vajon nem arra törekszik-e "a historiográfia, hogy az ittlétet a maga voltaképpeni történetiségétől elidegenítse".

Amikor a Lét és idő 76. §-a, Diltheyből, Kierkegaard-ból és Nietzschéből kiindulva, "a historiográfia eredetét az ittlét történetiségéből" fejti ki, akkor ezt egy provokatív mondattal kezdi: közkeletű szavak segítségével — melyeknek a problémát csupán bejelenteniük kell és ezért időzőjelben is szerepelnek — azt a magátólértetődőséget fogalmazza meg Heidegger, hogy a historiográfia, miként minden más tudomány, a mindenkori "uralkodó világnézet-től függ". Ezt a magátólértetődőséget azonban abba a kérdésbe vezeti át, hogy a tudományok — mégpedig a szellemtudományok és a természettudományok — hogyan származnak az ittlét történetiségéből. Még Newton törvényei is — mondja más helyütt Heidegger — csak Newtonnal váltak igazgá, s Newton előtt sem igazak, sem hamisak nem voltak (SuZ 226 sk. o.). Azt jelentse ez, hogy Newton axiómája — "erő egyenlő tömeg szorozva gyorsulással" — csak Newtonnal válik igazgá? Az újkori fizika előtt az antik fölfogás volt igaz, amely szerint nem az erő és a gyorsulás áll arányban egymással, hanem az erő és a sebesség? Egy hermeneutikai fejtegetésnek — miként azt Heidegger még az exakt tudományok előföltévései számára is megköveteli — sokkal inkább azt kell megmutatnia, hogy a két fölfogás közvetlenül egyáltalán nem hasonlítható össze egymással. Az antik fölfogás irtózott attól, hogy egy olyan egyszerűnek mutatkozó jelenséget, mint a mozgás, különböző komponensekre bontson szét, s ily módon sem az analitikus kísérlethez, sem az újkori értelemben vett technikához nem jutott el; Newton axiómáival csakis akkor tudnak dolgozni és a newtoni értelemben vett "törvényekhez" csakis akkor juthatnak el, amikor szabatosan megkülönböztetik azokat az erőket, amelyek egy mozgó testre hatnak — amikor tehát a toló erőt elkülönítik a súrlódási és a nehézségi erőttől. Amíg nem végeznek ilyesféle analízist, egyes-egyedül az egyszerű, fölbontatlan mozgásfenomén antik fölfogása adódik: minél sebesebben fut az ember, annál több erőt fejt ki. A tudományos munka előföltévéseinek hermene-

utikai tárgyalása világossá teszi, hogy ez utóbbi fölfogást nem szabad egy szintre hozni az újkori fizikával.

Amikor Heidegger arról a "sajátos és kitüntetett módról" beszél, ahogyan az ittlét történetisége a "historiográfia" előföltevést alkotja, akkor nem megfordítani akarja a szokásos rangsorolást, amely a szellemtudományokat a természettudományokon méri, hanem rögzíteni akarja a szellemtudományi munka sajátosságát. A történeti-filológiai tudományok élhetnek akár törvényhipotézisek útján történő magyarázatokkal avagy munkájuk számára megfogalmazhatnak akár szisztematikus "alapfogalmakat" is; a voltaképpeni hermeneutikai dimenziót akkor érik el, amikor a hermeneutikai folyamatban igazolásnak és korrekciónak tesznek ki egy elő-fogalmat, sőt e fogalmat csupán ezen folyamat során vázolják föl maguknak. Minthogy tárgyaikhoz (az "Énekek éneké"-hez, az "Aeneis"-hez, a "Don Quijoté"-hoz, a római joghoz) megértéstörténetük folyamán új értelem nőhet hozzá, minthogy tehát az interpretálandó művet az előre-fogás új dimenziókba tudja állítani, ezért a szellemtudományi munkában a megengedhető hipotetikus elő-fogalmakat egy verifikációs vagy falszifikációs eljárás nem választja el ugyanazzal a biztonsággal a megengedhetetlenektől, mint a természettudományi munkában. A szellemtudományi munka esetében tehát összehasonlíthatatlanul nagyobb az "uralkodó világnézettől" való korrumpálódás lehetősége, mint a természettudományi munka esetében. Ez a veszélyeztetettség elengedhetetlenül hozzátartozik a szellemtudományokhoz, miután a bennük folyó utólag-megértés a magamegértésben gyökerezik, és miután a megértés mint egy "közös" /gemeinsam/ értelemből való részesedés olyan általánosra irányul, amely csak történetileg változóként marad fenn. A "szellemtudományi megismerés fölépítésében szereplő általánost" ily módon meg kell különböztetni az exakt tudományok általánosától.³ Egy olyan metodológiával szemben, amely ezt a megkülönböztetést nem viszi keresztül, Heidegger a következőket írja: "Az a kérdés, mely szerint csupán az egyszeri, 'individuális' esetek

³Egy dolog és egy értelem általánosának megkülönböztetése révén próbálta Theodor Litt meghatározni a szellemtudományos megismerés fölépítésében lévő általánost; vö. Das Allgemeine im Aufbau geisteswissenschaftlicher Erkenntnis, Leipzig 1941 és Hamburg 1980, valamint uő: Mensch und Welt, München 1948. — Azt, amiről a szellemtudományokban van szó, Otto Friedrich Bollnow ezzel szemben nem általánosérvényűségnek nevezi (ez ugyanis szétolvad a történelem folyamatában, amint azt Dilthey radikalizálva vázolja), hanem "objektivitásnak" a valóság ama dolgokhoz mért föltárásának az értelmében véve, amely a különböző nagy szférákban megköveteli az értelemgatalálás közösségét; vö. most Studien zur Hermeneutik I—II. köt. Freiburg—München 1982 és 1983, I. köt. 13 skk. o.; Litthez és Bollnow-hoz vö. még a 11. és a 6. jegyzetet.

alkotják-e a historiográfia tárgyát avagy 'törvények' is, már gyökerénél elhibázott. A historiográfia témája sem nem csupán az egyszeri történés, sem nem egy e fölött lebegő általános, hanem a faktikusan exisztáló volt /gewesene/ lehetőség. Ezt pedig mint olyat nem nyerik vissza, azaz voltaképpen történetileg /historisch/ nem értik meg akkor, amikor egy időfölötti minta sápadtságába fordítják át." (SuZ 395. o.)

3. A filozófia önmegalapozása

A Lét és idő a hermeneutikának növekvő hangsúlyossá-válását mutatja: a hermeneutika mint egy környezeti világ föltárása kerül bevezetésre és mint a szellemtudományok specifikus eljárás módja igazolásra; mind az exakt, mind pedig a hermeneutikai tudományok azután "hermeneutikailag", munkájuk előföltévései tekintetében kerülnek kikérdezésre. Eme kikérdezés során azonban Heidegger nem akarja a tudomány művelésének meghatározott módját "faktumként" előföltételezni; sokkal inkább egy tudománynak az "eszméjét" akarja előrevetni, és ebből kiindulva akarja a tényleges tudományos magatartást -- a maga legitimitására való tekintettel -- fölülvizsgálni. "Egy tudomány esetleges állapotát", írja, nem egy "hátról kullogó" logika segítségével, a "módszer" szempontjából kell vizsgálat alá vonni; egy "produktív" logikának kell "előrefutva", egy meghatározott léttérületet a maga létszerkezetében föltárnia és ily módon "a nyert struktúrákat mint a kérdés áttekinthető útmutatásait a pozitív tudományok rendelkezésére" bocsátania (SuZ 393, 10. o.). A tudományok mellett ezenkívül még más viszonyulásmódok /Verhaltensweisen/ is állnak, mint pl. a kézműves gyakorlat vagy a vallás, amelyeket a filozófiának ugyancsak vizsgálat alá kell vonnia abban a tekintetben, hogy voltaképpen miről van szó bennük. Miután az egyes léttartományok létszerkezetéhez és ezzel az ittlét különböző tudás- és viszonyulásmódjainak az értelméhez történő előre-ugrásnak /Vorspringen/ mint elő-fogalomnak előbb még igazolnia és hitelesítenie kell magát, a filozófia -- amely a mondott előre-ugrásra és igazolásra vállalkozik -- hermeneutikai filozófiává válik, s magát mint ilyet ("fundamentálon-tológiailag") előbb még önmagának meg is kell alapoznia.

A Lét és idő az emberi ittlétre jellemző létmegértéstől és eme megértés különböző módjaitól igyekszik elvezetni a lét értelméhez, amely különböző jelentésekben artikulálódik, s ily módon a maga kiépülésében, a "világban", az egyes szférákat egymásról leválasztja. Ha Heidegger egy tényt (mondjuk a kézhezállóval történő tevés-vevést vagy a szellemtudományokat) nem csupán leírni akar, hanem ezt -- jogosultságára és határaitra való tekintettel --

meg is akarja vizsgálni, akkor elemzéseit már mindig is meghatározza a megértő "exisztencia" eszméjére és a lét eszméjére vetett előzetes pillantás, valamint annak az előzetes szándéka /Vorhabe/, hogy az egzisztenciát és a létet a maga többféle értelme szerint értelmezze. Amikor értekezését a mindenkori "hermeneutikai szituáció" módszertani kifejtésével megszakítja, Heidegger újból és újból hangsúlyozza: az "interpretáció" "hermeneutikai körben" mozog; minden deskripcióban és értelmezésben már mindig is előföltételezve van az egzisztencia egy eszméje, valamint a lét egy eszméje; az ilyen "előföltetés" azonban hozzátartozik az értelem megértéséhez, oly módon, "hogy az ilyen megértést kiépítő interpretáció éppenséggel magát az értelmezendőt hagyja szóhoz jutni, hogy az magából kiindulva döntse el, vajon — mint ez a létező — visszaigazolja-e azt a létszerkezetet, amelyre tekintettel a tervező-előrevetésben formális-előremutató módon megnyitották". (SuZ 314 sk. o.)

A Lét és idő első szakaszában a pusztá meglét megjelenítését Heidegger nem csupán megkülönbözteti a kézhezállóval való tevé-vevéstől; az ittlét eme példaszzerűen tárgyalt létmódjait mint differenciálódásokat vissza is vezeteti a "gond" alapstruktúrájára. A második szakaszban azután az ittlét időiségét mint a gond "értelmét" határozza meg — mint azt, amiből egyedül válik érthetővé, hogy az ittlét nem más, mint "gond". Az ittlét lényegileg idői, ámde úgy, hogy időisége modifikábilis, tudniillik éppúgy hangsúlyozható történetiségként, mint időbeniségként /Innerzeitigkeit/. A történetiségben az ittlét különösen az idő időisülését veszi át és ily módon kiállja mindenkori "sorsát"; az időbeniségben önmaga-feledten előföltételezi az idő időisülésének sorsszerű átvételét és így az idő egy már fölnyílt játéktérben találja magát. Az egyik azonban (az idő időisülésének önmaga-általi átvétele) soha nincs a másik (ti. hogy önmagát előzetesen egy idő-játéktérben találja) nélkül. A modifikábilis időiségből kell mármost érthetővé válnia annak, hogy az ittlét hogyan is mehet végbe különböző létmódokon; az időiség ezzel a princípium szerepét tölti be a tudás- és viszonyulásmódoknak, az ittlét különböző megértésmódjainak a megkülönböztetése számára: az ittlét akkor "exisztál", amikor a történetiségre mint az idő időisülésének "autentikus" módjára irányuló tendenciára hangolódik; akkor foglalatossá pedig önfeledten a kézhezállóval ill. jeleníti meg a meglévőt, amikor az időbeniségre adja magát; a kézhezállóval való tevé-vevésnek a meglévő megjelenítésébe történő átcsapása akkor következik be, amikor még az időbeni jövő-vonatkozást, a "várakozást" is visszaszorítjuk, előnyben részesítve a jelenre irányuló orientációt, a "meg-jelenítést" /Gegenwärtigen/. Amikor az ittlét a meglévőt megjele-

níti, a kézhezállóval tesz-vesz vagy autentikus módon exisztál, akkor már értesülnie kellett a meglévőnek, a kézhezállónak, az exisztenciának a létéről, már rendelkeznie kell a lét egy "eszméjével" és belőle kiindulva különböző jelentésekre kellett tagolnia a lét értelmét. A Lét és idő harmadik szakaszában az időt (amely ebben a funkciójában a "temporalitás" nevet viseli) mint a lét értelmének tagolására szolgáló "transzcendentális horizontot" a-karta Heidegger kibontani: az idő — különböző módokon idősülve — a horizontoknak egy sokszorososan rétegzett egymásbafonódását /Ineinander/ nyitja meg, mely horizontokon a lét a maga különböző jelentéseiben (mint a meglévőnek, a kézhezállónak, az exisztenciának stb. léte) kerül megértésre. Heidegger úgy véli, az egész eddigi filozófiáról — Platón ideatanáról éppúgy, mint az újkori transzcendentálfilozófiáról és Husserl fenomenológiájáról — elmondható, hogy egyoldalú módon a lét "prezenciális" értelmét, a létet mint meglétet vagy mint állandó jelenlétet és ezzel a "meg-jelenítést" /Gegenwärtigen/ helyezte előtérbe.

A Lét és idő harmadik szakaszának, az első rész zárószakaszának a kidolgozása zátonyra futott. Pedig csak ebben a szakaszban érte volna el a mű a maga elő-fogalmát, a lét "eszméjét", ill. a lét értelmét és annak irányadó artikulációit; a Lét és idő eljárása valóban "interpretációvá" vált volna; olyanná, amely nemcsak bevezet és a háttérben tart egy elő-fogalmat, hanem azt — az egyedi részek értelmezésében — ki is dolgozza és tisztázza. Miért vallott azonban kudarcot a Lét és idő harmadik szakasza úgy, hogy az egész mű töredék maradt? A nehézségek egyike minden bizonnyal az idő és a tér viszonya volt, amelyet tisztázni kell, ha a lét értelmét és ennek tagolását éppenséggel az időnek mint temporalitásnak kell érthetővé tennie. Ha az idő autentikus idősülése a "történetiség" elnevezést kapja, s ha csupán eme történetiségből és az időbeniségből kiindulva kell érthetővé tenni azt, amit szűkebb értelemben vett történelemként a természettől megkülönböztetünk, akkor kérdéses, hogy milyen jogosultsággal beszélhetünk tágabb értelemben "történetiségről". Vajon "az ittlét idősége" és "a lét temporalitása" még abból kiindulva lett elgondolva, ami az "időiség" és "idő" meghatározott fenoménjeként ismert, ill. amit egy elfedő tradícióval szemben föllépő ellenvonulatban kell megismerni? Avagy csupán "metaforikus" módon beszélek időiség-ről és időről akkor, amikor azt mondom, hogy a lét — különböző jelentéseiben — az időből kiindulva határozandó meg, és még a filozófiai tradícióban is mint meglétet vagy állandó jelenlétet, s ezáltal a "jelenből" kiindulva — tehát az "idő" fényében — értették meg?

Ha a Lét és idő eljutott volna a maga elő-fogalmához, akkor az is kiderülhetett volna, hogy vajon a filozófiának a reá jellemző specifikus megértést szabad-e interpretációként — önmagát pedig ily módon hermeneutikaiként — értenie. Milyen értelemben szolgál az idő és az időiség "princípiumként" a lét értelmének és a megértés módjainak a fölosztásához (amiként mi mondtuk)? A lét értelme milyen módon "alap", melyből a lét minden megértése "táplálkodik" (ahogyan Heidegger egy többértelmű fordulattal mondja, lásd SuZ 152. o.)? Képes-e a filozófia azt az alapot, amelyet a lét minden megértése számára "fundamentálontológiailag" le akar fektetni, a magáévá tenni és belőle kiindulva önmagát megalapozni? Egyáltalán elvárhatja-e a filozófia, hogy egy olyan elő-fogalom, amely a lét értelmének és ezen értelem megértésének az artikulációjához hivatott vezetni, végérvényes /abgeschlossen/ módon tisztázódhat a lét egyes jelentéseinek és az egyes megértésmódoknak a kiterítése révén — hiszen mégiscsak lehetséges lehet, hogy történetileg a lét új jelentései és a megértés módjai jönnek játékba (a kézműves-gyakorlat helyett pl. a modern technika)? Ezért az előre-fogás vajon nem mindig abból a meghatározott szituációból kiindulva történik, amelyet átalakulásra szemeltek ki? Nem határozza-e meg és történetileg nem hagyja-e nyitva /unabgeschlossen/ ezt az előre-fogást az eddigi történelem? Heidegger arra utal, hogy a lét értelmére vonatkozó kérdését mint a létre és az időre vonatkozó kérdést az erőszakolta ki, hogy a létnek a jelen dimenziójából kiinduló tradicionális értelmezése manapság elégtelennék és egyoldalúnak bizonyul. Ily módon fölvetődik a kérdés, hogy a Lét és idő első része (a szisztematikus rész, ahogyan a német idealizmus rendszergondolatából kiindulva mondani szokták) hogyan kapcsolódik össze a második (a történeti) résszel.

4. Rendszer és történelem

A fenomenológia, amelynek alakjában Heidegger a filozófiát elsajátította, azáltal vált "hermeneutikaivá", hogy annak "módszerét" Heidegger értelmezésként, az értelmezést pedig történetileg meghatározottként értette. Heidegger ezért úgy olvasta Arisztotelészt, Augustinus-t és Kantot, hogy saját kora kérdéseit intézte hozzájuk és tartotta velük ébren. A dolgokhoz való odaforulás és az irányadó történeti döntések között feszülő antagonizmus talán sohasem volt erősebb, mint azokban a "már mondabélivé vált, soha vissza nem térő, csodálatos években", 1920 körül Freiburgban, amelyekről Wilhelm Szilasi ezt mondja: "Husserl hűvös tárgyilagossága, amelyet egy intenzív szenvedély hordozott, példaként mutatta meg nekünk, hogy a filozófia nem önkényes

spekuláció, hanem megélés /Erleben/, nem tanultság dolga, hanem a komolyságé és a becsületességé, nem tankönyvívű hagyományos mondatok szajkózása, hanem az elkötelezettség, hogy csakis arról beszéljünk, ami a közvetlen nézésben tisztán megjelenik és verifikálható." Heidegger "koncentrált komolysága emberi alakban mutatta meg nekünk a filozófia démoniságát, ami kezdettől fogva sokkal inkább az ő személye, semmint kidolgozott tanítása révén hatott. Amikor a filozófiáról volt szó, ő volt maga a történelem és a felelősség, maga az egzisztencia, amely úgy viselte küldetését, mintha a filozófia minden döntésénél jelen lett volna és annak helyességéért felelős volna..."⁴

A Lét és idő első szakaszának elemi erejű fejtegetéseiben Heidegger mutatja, hogy a hangolt megértés artikulációja — a "beszéd" — a mindennapokban mint pusztán "fecsegés" jelenik meg, mivel a megértés már mindig is a megértettnél tartózkodik, s ezért ez utóbbi révén mintegy elkábult és "elidegenedett" önmagától. Ez a "bukás" az ittlét időiségéből válik érthetővé, mely mint időbeniség már mindig is előzetesen egy idő-játéktérben találja magát, s ily módon az illető idő-játéktérbe bukhat és a történetiséget mint az idő-játéktér különösen átvett időiségét elfeledheti. A beszédnek ezt az elemi struktúráját Heidegger még a filozófiai értelmezéssel vagy interpretációval szemben is érvényre juttatja: a filozófiai értelmezés már mindig is egy örökül-kapott értelmezésben találja magát, akár a tradícióhoz való fordulás igényével lép föl, akár nem; ám túl könnyedén bedől /verfällt/ annak, ami ebben a tradícióban előítéletek révén alakult ki. Ezért követeli Heidegger a filozófiai konstrukcióval (pl. "a történetiség egzisztenciális konstrukciójával") együtt a "destrukciót" is. Ennek a destrukciónak, az örökül-kapott tradícióállományon /Traditionsbestand/ keresztül, vissza kell nyúlnia az "eredeti tapasztalatokhoz"; ezzel egy új kezdet proklamációját "egy végzetes előítélet" esetleges átültetéseként leplezheti le. A szisztematikus műnek rá kell kérdeznie a saját történetére, azaz "történetivé" kell válnia, "hogy a múlt pozitív elsajátítása által a legsajátabb kérdéslehetőségek birtokába jusson". (SuZ 21. o.)

A Lét és időben a három szisztematikus szakasz mellett három történeti-nek kellett volna állnia; a történeti szakaszoknak Kant, Descartes és Arisztotelész filozofálásán keresztülnyúlva kellett volna szabadabbá tenniük a létre és az időre vonatkozó kérdést. A Lét és idő publikált részében a karteziánus világontológia "hermeneutikai diszkussziójáról" szóló 21. § ideiglenes

⁴Vö. Wilhelm Szilasi: Macht und Ohnmacht des Geistes, Bern 1946 és Freiburg é. n., 7 skk. o.

formában már hozzálát a destrukció föladatához, s megmutatja, hogy milyen értelme van itt a hermeneutikának. A destrukció nem azért hermeneutikai, mert benne a Descartes-interpretáció eljárás módjait tárgyalta Heidegger, vagy mert saját kiindulópontját párhuzamba állította a szekundér-irodalom többi részével. Ez a diszkusszió minden bizonnyal nem azért hermeneutikai, mert a tradíció elsőbbségét állítja. Éppenséggel "kritikai fejtegetés", amely kimutatja, hogy Descartes -- az antikvitással együtt -- "a létnek mint tartós meglétnek az eszméjére" orientálódik és a világ fenomenjét (melyet Heidegger a környezeti világból kiindulva igyekszik szemügyre venni) ily módon átugorja. A kritikai fejtegetésnek azért kell fölmutatnia az "eredetet", mert a tradícióban a "világ" problematikája feledésbe merült; ily módon ki kell mutatnia "a tradicionális világonológia visszautasításának jogalapját".

A destrukcióként vagy kritikai fejtegetésként értett hermeneutika, amely a tradíciót ismét nyitott kérdésekbe vezeti át és saját kérdésének kiindulópontját a kérdés történetébe ágyazza bele, nem relativizálja a filozófiát a történeti pozíciók szempontjából, hanem a történeti pozíciókkal -- a képviselt fölfogásokkal és eme fölfogások kritikájával -- a jogszerűsége vonatkozó kérdést szegezi szembe. Miben áll pl. a mozgásfenomén újkor előtti fölfogásának jogossága és határa, s milyen föltételek mellett alkalmazhatók Newton "törvényei"? Azt persze nem tehetjük föl, hogy az efféle kérdésekre egyetemesen végleges válaszokat kaphatunk. Amikor a Lét és idő pl. az ittlét "történetiségét" vagy a kézhez-állóval való tevés-vevést igyekszik megragadni, akkor az elemzés vajon olyan formális struktúrákhoz érkezik, amelyek éppúgy érvényesek az előtörténet és a korai kultúrák emberei számára, mint a magas kultúrák és még a kezdődő világcivilizáció emberei számára is? Avagy maguk az elemzések egy olyan megértésben helyezkednek el, amelyre az ember egy meghatározott korban és csak ott tesz szert? Ha ez utóbbi volna a helyzet, akkor vajon még mindig ugyanúgy beszélhetnénk az egzisztencia "eszméjéről" és általában véve a lét "eszméjéről", valamint -- mondjuk -- egy meghatározott tudomány "eszméjéről"? Minthogy a Lét és idő nem járja be a hermeneutikai kört, melyben vizsgálódásai állnak, nem válik elég világossá, hogy a kidomborított egzisztenciáliák egzisztencialitását hogyan is kell érteni, és hogy Heidegger voltaképpen mire is gondol akkor, amikor egy bizonytalan és előzetes módon -- mondjuk -- az egzisztencia "eszméjéről" beszél. Talán a Lét és idő publikált részeinek még a hermeneutikai körhöz tartozó különböző lépéseket sem sikerült mindig kielégítő módon szem előtt tartania. Ha az ittlét időiségének mint történetiségnek és időbeniségnek, valamint az időnek mint temporalitásnak valami princípiumszerű akárminek kell lennie, ami a kü-

lönböző megértésmódok megkülönböztetésére és a lét értelmének tagclására szolgál, akkor eme princípiumok fölmutatását -- miközben destrukciót végzünk -- megilletheti-e még egyszer a "történetiség"? És megfordítva: ha magának a Lét és időnek a vizsgálódásait a történetiség jellemzi, akkor "a" történetiség princípiumként szolgálhat-e a filozófia alapvetésén belül? Nem állnak-e a vizsgálódások önmaguk útjába, miután konstrukció és destrukció ("rendszer" és "történelem") még nincs kielégítő módon hermeneutikává összeillesztve?

5. Élet és megismerés

A filozofálás logoszáról alkotott fölfogását a Lét és idő a környezeti világ és a történeti világ hermeneutikáján tájolja be, s ily módon kérdésesé teszi az apofantikus nézés tradicionális elsőbbségét, mely nézés a filozófiának mint "elméletnek" a számára mégiscsak konstitutív. Vajon nem áll-e a Lét és idő azoknak a tendenciáknak a sodrában, amelyek a tudományos és filozófiai megismerést megfosztják önállóságától és visszaveszik abba az önértelmezésbe, melyre az élet másutt, a vallásban, a politikában, az irodalomban és a világnézetben szert tesz, valamint a megismerést esetleg egy olyan élet instrumentumává vagy éppen kifejezéseszközzé redukálják, mely éppúgy érdekelt a nem-igaz elkendőzésében, mint az igaz fölfedésében? A Lét és idő újból meg újból⁵ megállapítja: a tudományos kutatás -- sőt a filozófia is -- nem más, mint a "föltáró ittlét" egyik "létmódja" a többi közül. A megértés -- mint az ittlét végbemenése -- nemcsak egy filozófiai-megismerésszerű megértés, hanem éppúgy technikai valamihez-értés, költői megértés, megértés mint a politikai hatalmi-helyzet fölépítése; az egyik megértésmód mindig a másik kontextusában megy végbe. "Ontológia" és "fundamentálonológia" nem mások, mint specifikus artikulációi annak, ami "preontológiailag", már mint létmegértés meg is van. A filozófia -- mely egy ilyen megértést igyekszik fogalmi alakra hozni -- ily módon megerősíthető lehet ennek a megértésnek más artikulációi által; ő azonban csupán azzal keres efféle megerősítést, hogy mindig számol azzal a lehetőséggel, hogy egy adott megértésre kell "ha-

⁵A továbbiakhoz vö. Sein und Zeit, Tübingen 1953; 311, 363, 393, 395, 336, 145, 315, 393. o. Vö. továbbá M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie, Frankfurt 1970, 30 skk. o.; Rudolf Bultmann: "Zum Problem der Entmythologisierung", in: Kerygma und Mythos, hrsg. von H. W. Bartsch, 2. kötet, Hamburg-Volksdorf 1952, 201. o. A teológiai diskusszióhoz vö. legutóbb Alfred Jäger: Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978. Vö. még a teológiához intézett interpellációm az "Ebeling-Festschrift"-ben (Verifikation, hrsg. von E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck; Tübingen 1982).

mis tudatot" rábizonyítania, vagy hogy azt a megértést csak egy megváltozott módon tudja fönntartani. Ebben az értelemben a maga gond-fölfogását Heidegger a Lét és időben Hyginus ismert meséjén explikálja, a korai freiburgi előadásokon a fakticitás hermeneutikáját az eszkatologikus keresztény hit élettapasztalatán; később pedig az igazság és a világ tapasztalatát Hölderlin himnuszain igazolja.

Ha a filozófia kritikailag akar föllépní az életre vonatkozó fölfogásokkal szemben, akkor az általában vett megértéstől a megértés reá jellemző módját mint önálló módot kell elkülönítenie. A Lét és időben ez oly módon történik, hogy a filozófia magát mint tudományt és kutatást, egyúttal mégis mint "hermeneutikai" tudományt és kutatást érti. A matematikai fizika keletkezésének "klasszikus példáján" mutatja meg Heidegger, hogy a tudomány egy olyan "tematizálás" révén konstituálódik, mely — mint egy tárgyterület körülhatárolása és egy ennek megfelelő fogalmiság előrajzolása — nem más, mint "objektíválás": a tematizált létezőnek a fölfedés objektumaként történő szabadonengedése. Bár azt írja: "Minden tudomány elsődlegesen a tematizálás révén konstituálódik"; mégis kiderül, hogy a historiográfia "objektivitása" azon alapul, hogy az ittlét ("szubjektív módon") megismétli-visszanyeri a volt-ot /Gewesenes/, és azt ily módon — saját jövőre- és jelenre-irányulásán belül — szabadonengedi. Lehet-e a filozófia is "tematizálás" /Thematisieren/, ha egy olyan megértésre irányul, amely sem nem — a magyarázással ellentétben álló — megértés, sem nem csupán "megismerés", hanem magának az ittlétnek a végbemenése? Megérteni ebben az értelemben nem annyi, mint "tematizálni"; ha a megértés jövőre-irányuló, lehetőségeket szem előtt tartó tervező-előrevetését akarcsak mint "tematikus" megragadást /Erfassen/ gondolnánk el, akkor az előrevetettet éppenséggel lehetőség-karakterétől fosztanánk meg; egy "adott, vélt állandóság" /Bestand/ szintjére szállítanánk le. Hogyan lehet ezt a megértést "tematizálni"?

Heidegger a filozófiai hermeneutika "formálisan előremutató" /formal anzeigend/ karakteréről beszél. A formális előremutatás a létezőt annak létszerkezetére való tekintettel, előre-fogva, előzetes fogalmisággal, mindazonáltal különböző módokon nyitja meg: irányvételként vagy pusztá korrekcióként. Az irányvétel előrajzolja a hozzáférést egy léttartományhoz, "úgy, ahogyan — mondjuk — a fizikai alapfogalmak a természet ontológiája révén kapják meg teljes belső lehetőségük eredeti megalapozását és fölmutatását, s ezzel magasabb igazságukat". A "magasabb igazságról" szóló kétes beszéd nem úgy értendő, mintha a természet-tudományt normatív módon egy olyan természetfilozófiában kellene megalapozni, amely azzal büszkélkedhetne, hogy egy

magasabb igazsághoz van bejárása. Inkább arra kell utalnunk, hogy maga a tudomány válik "filozófiává" akkor, amikor az alapok /Grundlage/ válságára és ebben a válságban az alapok olyan jellegű tisztázására kerül sor, amely egy adott tudomány állapotát nem csupán mögötte kullogva, az illető tudomány kiinduló föltevései tekintetében rekonstruálja. Az irányvétel pontosan azért tartozik a hermeneutikába, mert mint előre-fogásnak önmagát igazolnia kell: a tényleges tudományos munkát mind annak teljesítményére, mind elégtelenségére való tekintettel kell áttekinthetővé tennie. (Művében, A matematikai exisztenciában ezen a módon — a hermeneutikai fenomenológia alapján — tárgyalta Oskar Becker a formalizmus és az intuicionizmus között a matematika alapjáról folytatott vitát.) Nem irányvétel, hanem "csupán 'valamiben-eligazítást-adó' /mit-anleitend/ korrekció" a filozófiai hermeneutika akkor, ha — mondjuk a hit tematizálásakor — egy formális előremutatásban "exisztenciális" /esistenziale/ struktúrákba iktatja be az ittlétet, ám figyelmen kívül hagyja azt az "exisztenciás" /existenzielle/ döntést, amivel az ittlét ezt a struktúrát konkrétan és kötelezően megtölti. A hit történeti történés és — a keresztény értelmezés szerint — egy az ember rendelkezési körén kívül eső kinyilatkoztatásból ered; mindazonáltal még a hit is "positumává" válhat egy pozitív tudománynak, a teológiának. Heidegger abból indul ki, hogy a filozófia ugyan egy spekulatív vagy természetes teológia útján nem adhat tetszőleges módon tartalmat ennek a (magát történetileg megértő) hitnek és e hit tudományos-fogalmi megfogalmazásának; mindazonáltal, ha ez a hit tudományosan próbálja megragadni magát, akkor egy kritikai vizsgálatra indirekt módon lehetőségeket nyújt. Hogy egyáltalán létezik-e valami olyasmi, amit a hit "bűnnek" vagy "kinyilatkoztatásnak" nevez, arról a filozófia nem akarhat döntenit; azt azonban meg tudja mutatni, hogy az ittlét ontológiai-exisztenciális struktúrái milyen módon teszik egyúttal lehetővé a hit levezethetetlen, ontikus-exisztenciás megértését — hogy pl. a bűn- és kinyilatkoztatástudat eredete a kinyilatkoztatásban van ugyan, ám egyúttal megerősíti az, ami az ittléthez általában véve mint fakticitás és vétkezés, valamint mint történetiség tartozik. "A filozófia nem más, mint a teológiai alapfogalmak ontikus, és pedig prekeresztény tartalmának a lehetséges, formálisan előremutató, ontológiai korrektívuma."

Heidegger filozófiai szempontból bontotta ki azt, amit Rudolf Bultmann az Újszövetség exegézise felől kiindulva "exisztenciális interpretációnak" nevezett. Amikor a fenomenológiáról és a teológiáról szóló előadását Heidegger publikálta — úgy 40 évvel azután, hogy megtartotta —, akkor vele együtt közreadta a teológiára jellemző "nem-objektíváló" beszédre vonatkozó ama meg-

gondolásait is, amelyeket egy 1964-ben tartott Consultation on Hermeneutics számára fogalmazott meg. Az "objektíváló" beszéd most már csak a természet-tudományi vagy "technikai" diszciplínákat illeti meg; a szellemtudományokat megillető — még ha specifikusan is értett — "objektíválásra" vonatkozó törekvést viszont Heidegger föladja. Sőt az a kérdés bukkan föl, hogy a teológiának egyáltalán tudományként kell-e értenie magát. Ha a tudomány nem más, mint rész tudomány /*Einzelwissenschaft*/: meghatározott, rögzített előföltételek mellett való tudás, ám ha a gondolkodásban — csakúgy, mint a költészetben, a hitben és az alkotó politikai gyakorlatban — arról van szó, hogy a világban-való-lét végső előföltételeit illetően jussunk megegyezésre, akkor sem a gondolkodás, sem a hit nem foghatja föl magát tudományként. A hermeneutikai filozófia, amely specifikus tudományosságát a hermeneutikában találta meg, egyfelől gondolkodásra, másfelől tudományra hasad ketté.

A Lét és idő mindazonáltal abból a tendenciából él, hogy a filozófiát ne szolgáltassa ki az életnek, mely az igaz/nem-igaz alternatíváján túl megy végbe, hanem vele szemben a megismerés igazságigényét juttassa érvényre. A világban-való-lét számára kötelező ontológiai vagy egzisztenciális struktúrákat ily módon még a kockázatos vallási vagy politikai döntéseken innen egy formálisan előremutatató gondolkodásnak kell megállapítania. Egy ilyen egzisztenciális megértésről mondta teológiai kiindulópontjában diszkussziójában Rudolf Bultmann azt, "hogy tételei az időtlen igazságok értelmével rendelkeznek és — ameddig helyesnek bizonyulnak — ilyeneknek számíthatnak". Egy olyan hermeneutikai filozófia számára azonban, amely a hermeneutikai kört bejárja, ez a diktum nem lehet magától értetődő módon érvényes; jobban mondván a fölmutatott struktúrákkal szemben különösen azt a kérdést kell föltenni, hogy azok a világban-való-létet vajon általában véve jelentik-e be /*anzeigen*/, vagy pedig nem sokkal inkább annak egy olyan korszakra jellemző konstitúcióját, amely elhatárolódik más korszakoktól. Sőt meg kell engedni azt a kérdést, hogy — mondjuk — a kézhezállóság Lét és időben adott analízise vajon nem olyan suszterperspektívából történik-e, amely a kézműves termelési viszonyoknak a sajátja, melyek manapság már a múltéi, s hogy a történetiség analízise számára vajon nem a keresztény eszkatológia "szekularizálása" volt-e az irányadó stb. A hermeneutikai kezdeményezés ily módon azt, ami ideológiakritikaként bontakozott ki és még a Lét és idővel is szembe fordult, nem önmagán kívül bírná, hanem fölvenné önmagába. Az volna a kérdés, hogy egy átfogóan kibontakoztatott filozófiába vajon a hermeneutikai előre-fogásból kiindulva nem csúsznak-e bele olyan előítéletek, amelyek elfedett döntésekben gyökereznek.

III. A HERMENEUTIKAI KEZDEMÉNYEZÉS KONKRETIZÁLÁSA

Bár a Lét és idő egy hermeneutikai filozófia vázlatát is fölrajzolja, ez a mű mindazonáltal csak töredékes kiépítése a hermeneutikai filozófia felé mutató kezdeményezések egyikének. Ebből a munkából kiindulva semmiképp sem lehet szert tenni egy fiókrendszerű valamire, amibe a hermeneutikai filozófia későbbi kiépítéseit pusztán konkretizálások gyanánt lehetne besorolni. A Lét és idő látókörén kívül helyezkednek el pl. azok a kísérletek, melyek az analitikus filozófiával vagy Marx, Nietzsche és Freud ideológiakritikájával történő konfrontációban tisztázzák a hermeneutika törekvését. Megfordítva pedig: kezdeményezését -- mely a létmegértő "ittlétből" indul ki -- a Lét és idő szerzője joggal akarhatja távortartani attól, hogy kérdéscímkéjét egy hermeneutikai "tudatra" szűkítsék le, melynek "nyelvidealizmusával" szemben azután azokat a gyökereket kell érvényre juttatni, amelyekkel a tudat az "életben" rendelkezik (az ember "természetében" vagy a munka- és hatalmi viszonyokban). A hermeneutikai filozófia Heidegger perspektívájából nézve hasonlatosnak látszik a Lét és idő egzisztenciafilozófiaként való félreértéséhez; mindenesetre annak az újkori szubjektivizmusnak variánsaként tűnik föl, amellyel a Lét és idő szakítani igyekezett. Ezenkívül a Lét és idő kiindulópontját -- miután a mű publikálását megszakította, és gondolkodásában "fordulatot" hajtott végre -- Heidegger alapjaiban fölülvizsgálta. Ennek során Heidegger az olyan terminusok mellett, mint "fenomenológia", "fundamentálonológia", sőt "filozófia", még a "hermeneutika" terminust is föladata; önmagát a fenomenológiai mozgalom összefüggéséből, sőt napjaink filozofálásának konstellációjából is kivonta, hogy a "létkérdés" magányos kihordásának bérctetőkön vezető vándorúttjára térjen. Eme számkivetés nyereségét és veszteségét gondosan kell mérlegelni, mindkettőt föltéve a mérleg serpenyőjére. A "hermeneutika" terminus föladata mindenesetre még nem jelenti azt, hogy félretette a dolgot /Sache/, amelyet ez a terminus kifejez; a terminus elhagyása sokkal inkább azt a próbálkozást jelenthetné be, hogy előbb még megfelelően helyezkedjünk bele a filozófia átalakításának abba a föladataiba, amelyre a "hermeneutikai filozófia" terminusnak utalnia kellene.

A Lét és idő koncepciója annyiban körszerű, amennyiben a lét deskriptív módon megragadott megértésmódjait és jelentéseit az egzisztencia és a lét "eszméjéből" kiindulva érti meg, ezt az eszmét azonban egy még igazolandó elő-fogalomban először még csak előfeltételezi, s a nyugati filozofálás azon irányadó előítéletével szembeállított tervezet /Gegenentwurf/ keretében hozza játékba, mely szerint a lét annyi, mint állandó jelenlét, s a döntő herme-

neutikai" teljesítmény nem más, mint az apofantikus láttatás. Ez a kör Heidegger késői műveiben mint "fordulat" jut szóhoz, ami annyit tesz, hogy Heidegger az ittlét analitikájától a lét értelmének vagy (ahogyan ekkoriban mondja) igazságának az artikulációja felé fordul, s ugyanakkor saját gondolkodását az ettől az igazságtól való történeti elfordulás és a hozzá történő odafordulás tekintetében is elhelyezi. Amikor egy "léttörténeti eszmélés" /Besinnung/ Anaximandrosz mondását, Platón ideatanát, Nietzschének a hatalom akarásáról és az örök visszatérésről szóló tanítását, valamint a modern technológia eredetét /Ansatz/ fejtegeti, akkor nem arról van szó, hogy az eddigi gondolkodást lezárt egészként jelenítsük meg, hanem inkább a következő kérdéstről: vajon akad-e jogalap arra, hogy ebben a gondolkodásban a látnihagyás és, végső soron, a technikai rendelkezni-akarás /Verfügenwollen/ ilyen egyoldalúan nyomult az előtérbe. Amikor manapság ama próbálkozás, hogy a létezőt egészében véve, alapjaiba hatolva rendelkezési állományba vegyük, nemcsak oda vezet, hogy az ember magát a Föld urának kiáltja ki, hanem őt magát mesterkedései áldozatává is teszi, akkor vajon nincs-e kellő jogalapunk arra, hogy az eddigi tudás és magatartás /Verhalten/ kiindulópontján túlra kérdezzünk, ill. hogy azt egyáltalán csak kérdéssé is tegyük?

Heidegger figyelme csak a harmincas évek óta fordul konkrétan a hermeneutikai filozófia egyik alapvető kérdése felé: hogyan artikulálja a művészet az értelem- és igazságtörténetet; a templomok, a tragédiák és a himnuszok hogyan kapcsolják össze az istenit és a halandót, a horizontoknak vagy az égnek a "szabadját" /das Offene/ és a földnek az "elzárkózóját" /das Sichverschliessende/ a "világ" szerveződésének "négyesévé" /Geviert/? Miként kitüntetett médium a nyelv eme szerveződés kibontakoztatása számára, miként "háza a létnek"? A művészet és a költői nyelv nyomul előtérbe, mivel a lét igazságának egy olyan vonását mutatja meg, amelyet Heidegger döntőnek tapasztal; minthogy minden nagy műalkotás "kimeríthetetlennek" bizonyul, a művészet az igazságot egy olyan történésként hagyja tapasztalhatóvá válni, amely a kimeríthetetlenből jön és abba tér vissza. Művészet persze manapság csak mint a tudomány és technika korának művészete adódik, mely kor a "keretet" /Gestell/, az elé- és odaállítás /Vor- und Zustellen/ egészét, mint a lét igazsága irányadónak látszó szerveződését fordítja felénk; mégis, a művészet az igazság olyan vonását tudja megmutatni, amely a világban mint keretben éppenséggel el van fedve. Ily módon a művészet azt a kérdést állítja elénk, hogy a világ vajon nem lehetne-e keret is és négyes is, s ebben az együttesben a lét igazságának a szerveződése (ama szférák egésze, amelyben fölbukkan számunkra az, ami van).

Amikor Heidegger azt kérdezi, hogy egy Anaximandrosz- vagy Nietzsche-gondolat, egy Van Gogh-kép, egy Hölderlin-himnusz, egy fizikai képlet vagy a technika egy termelés módja hogyan építi föl világunkat mint a lét igazságának szerkezetét /Gefüge/, akkor az igazságot mint az elrejtetlenség történetét gondolja, amely a létezőt egy meghatározott lét háttére előtt fedi föl /entbirgt/, miközben a fölfedés egyik módja által elfed más módokat, általában véve a fölfedés által -- kimeríthetetlenségének és mélyére-hatolhatatlanságának megfelelően -- önmagát rejti el avagy visszarejtőzik ebbe a mélyre-hatolhatatlanságba. Ha Heidegger meg akarja különböztetni a kézhezálló, a meglévő, valamint az egzisztencia létét, avagy egy műalkotás és egy technikai produktum létét, s a technikát esetleg a maga határai közé akarja utalni, akkor nem kell-e ismernie egy végső "princípiumot", amely lehetővé tesz egy ilyen megkülönböztetést és határai-közé-utalást? Heidegger mindazonáltal zátonyra futottnak nyilvánítja a Lét és idő ama próbálkozását, hogy az időiségből vagy az ittlét időiségéből kiindulva jusson el a "temporalitáshoz" mint a keresett princípiumhoz. Egy ilyesféle princípium fölállítására -- legyen az a princípium a "módszer" felé történt újkori odafordulás értelmében akár a hegeli közvetítő mozgás, akár a husserli eredetien-adó /originär gebende/ szemlélet -- mint olyan továbbra is a lét prezenciális értelmére orientálódik és eltakarja /verstellt/ az igazságtörténet alapnéküliségét /Abgründigkeit/. Késői munkái -- mint pl. az "Idő és lét" és "A filozófia vége és a gondolkodás feladatai" c. előadások -- ezért azt, amit a Lét és idő mint "temporalitást" keresett, már csak azokból a módokból kiindulva akarják kifejtetni, ahogyan a lét fölfedi magát. Ha az igazság vagy elrejtetlenség mint az "elrejtőzés számára való tisztás" /Lichtung für das Sichverbergen/ kerül meghatározásra, akkor Heidegger gondolkodásának témáját most már nem annyira a "lét és idő" jelenti, mint inkább a "tisztás és jelenlét" (az egy bizonyos helynek, a tisztásnak a kifejtése a létnek mint jelenlétnek azokból a módjaiból kiindulva, amely módokon a lét igazsága ez idáig fölfedte magát/. Amikor Heidegger a hermeneutikai filozófia feszültséggel teljes egységét is a tudomány és a gondolkodás ellentétévé oldja, akkor mindazonáltal azt teszi, amit a hermeneutikai filozófia egyedül tehet: a világot értelmezi -- mint azon módok egészét, ahogyan a létező találkozik velünk --, amennyiben egy történetileg fölépülő és változó periféria egyes szféráiból kiindulva egy olyan "spekulatív" közép irányába gondol, amely a különböző szférákból kiindulva egy állandóan újra bizonyítandó és korrigálandó elő-fogalmiság /Vorgriff/ számára mindenkor más és más módon adódik.

Heidegger azon művei, amelyek a Lét és idő után keletkeztek, a részletekben a hermeneutikai kezdeményezés jelentős konkretizálásait nyújtják ugyan -- így a művészet és a technika konstellációjának analízisét és "léttörténeti" kifejtését --; ezen művek vezető tendenciáját mindazonáltal az a kérdés határozza meg, hogy manapság a "filozófia" általábanvéve milyen kiindulópontból láthat munkához, s hogyan kell átalakulnia akkor, ha föladatának eleget akar tenni. Ezzel szemben más oldalról -- Diltheyhez és Heideggerhez kapcsolódva vagy éppenséggel tőlük elszakadva -- a hermeneutikai kezdeményezésnek olyan konkretizálásait dolgozták ki, amelyek inkább a részletkérdésekhez vezetnek vissza.

1. Hermeneutikai logika

Amikor a filozófia megalapozása céljából a hermeneutikai filozófia olyan (nyelviileg artikulált) előzetes-megértést vesz igénybe, amelyet újból és újból igazolni és korrigálni kell, akkor vajon nem sodorja-e a filozofálást abba a veszélybe, hogy pusztá előítéletekre építkeznek, és nem vonatkoztatja-e a filozófiát arra, ami maga már nem filozófia? Minden bizonnyal újból döntés elé kerül az a mód, ahogyan a filozófia megvonja önmaga határait. Vajon a nyelv szemantikai dimenzióját (a hallgatókkal való elfogulatlan kapcsolatát) az arisztotelészi tradíció szellemében a filozófia körébe utalhatjuk-e, míg a pragmatikai dimenziót (a hallgatókra gyakorolt hatást) egy olyan retorika témájává tesszük, amelynek semmiképp sincs helye a filozófia önmegalapozásában? A karteziánusok demonstráció- és evidencia-eszméjével még Vico, a retorikatanár is a retorikai topikát állította szembe, amely olyan argumentációkat segít bevinni a beszélgetésbe, melyekben csak meghatározott valószínűség van. Vico ezzel vajon az itáliai nyelv-humanizmus filozófiai csattanóját domborítja ki, vagy pedig a filozófiától egy filozófián-kívüli heurisztika mezejére vezet el? Mit jelent a történeti "anyanyelv" fölfedezése egy olyan filozófia számára, amely arra reflektál, hogy még neki is a nyelv közegeiben kell mozognia? Amikor a filozófiának a nyelvben való gyökerezését az ún. fogalomtörténet egy elemi oldal felől kiindulva próbálja megvilágítani, akkor vajon egy olyan természetes /genuine/ "filozófia-eszmét" követ, amely föloldhatatlan feszültségben áll a filozófia karteziánus eszméjével (miként Joachim Ritter A filozófia történeti szótára előszavában mondja)? Egy olyan filozófia, amely -- a német historiográfiai tradíciót folytatva -- annak szentel figyelmet, hogy a filozófia a történelemben és a nyelvben gyökerezik, vajon nem konvergálódik-e az angolszász filozófiával, amely egy ismer-

retelméletet mint nyelvanalízist dolgoz ki, s tudományelméleti kifejeződésében csakúgy, mint az Ordinary-Language-filozófia variánsában újból fölfedezi a nyelv pragmatikai dimenzióját?

Az efféle kérdéseket, melyek vezető történeti tendenciákat túlságosan is gyorsan vonatkoztatnak egymásra, az a veszély fenyegeti, hogy bizonytalanságban és határozatlanságban maradnak. A hermeneutikai filozófia azonban az ún. hermeneutikai logikában olyan kutatási mezőt alakított ki, amely lehetővé teszi az efféle kérdésekhez való visszafordulást, s ezzel biztonságot és támaszt nyújthatna a diskusszióknak. A logosz, a szó legtágabb értelmében vett beszéd vagy nyelv voltaképpen milyen módon közöl, ad tudtul /gibt ... zu verstehen/? Milyen formákban artikulálódik a megértés? Éppenséggel azok a formák, amelyeket Arisztotelész óta kizártak a "logikából": a kérdés, a kérés, a parancs, az ígéret — vajon ezek nem válhatnak-e a reflexió témájává? Nem különböztethetők-e meg a fogalmaktól olyan "koncepciók", amelyeknek jelentése csak egy szituáció-vonatkozásból kiindulva válik megállapíthatóvá? Ezek azok a kérdések, amelyek Hans Lippst a harmincas években a "hermeneutikai logika" kidolgozására ösztönözték.⁶

Amikor Lipps kezdeményezését harminc évvel később Günther Buck egy konkrét tematikán — a tanulás és tapasztalás összefüggésén és a példamegértésnek a példákából történő tanulásban /*exemplarisches Lernen*/ hordozott jelentőségén — juttatja érvényre, akkor a hermeneutikai filozófiát ütköztetnie kell a nyelvanalitikai filozófiával, s meg kell próbálnia szakítani a nyelvanalitikai filozófia pragmatisztikus restriktívával. Amikor a hermeneutikai filozófia — zárja le vizsgálódásait Buck — "ugyancsak a megértés gyakorlatánál, a szó tényleges használatánál lát munkához, s amikor a köznyelv fogalmait (Lipps 'koncepcióit') általában véve egy elsődlegesen gyakorlati világvonatkozás artikulációiként, a valamihez-értés módjaiként interpretálja, akkor ez nem jelenti azt, hogy csupán organonja volna a szavak 'használatának', hogy csupán kritikaitudata volna egy nyelvként végbemenő 'tevékenység-

⁶Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik c. művében (1938¹) Hans Lipps abból a kérdésből indul ki, hogy milyen funkciója van a logikai formáknak bizonyos szituációkban, így pl. az ítéleteknek a bírói eljárásban. Georg Misch kérdése ezzel szemben arra irányul, hogy a logikai formák és a fogalmi gondolkodás hogyan emelkednek ki a fogalom-előttés életből. Ezt a hermeneutikai filozófiát vitte tovább Otto Friedrich Bollnow, vö. 3. jegyzet (Bollnow műveinek bibliográfiája megtalálható az Otto Friedrich Bollnow im Gespräch c. kötetben, hrsg. von H-P. Göbbeler und H-U. Lessing, Freiburg--München 1983). — A továbbiakhoz vö. Günther Buck: Lernen und Erfahrung, 2. kiad., Stuttgart--Berlin--Köln--Mainz 1969, 144 sk. o.; továbbá uő: Hermeneutik und Bildung, München 1981.

nek'. Wittgenstein pragmatiztikus redukciója — pragmatiztikus módon, a hasznosság szempontja nélkül — nem más, mint a 'használatra' mint használatra történő redukció, és nem több; a 'tevékenységre' mint tevékenységre történő redukció, és nem több. Ezzel megvonták a határt, amely ellenáll minden további, a 'használat' immanens tisztázását meghaladó értelmezésnek. Mindamellett azonban a szavak 'használatának', a nyelv 'tevékenységének' a lényege megértetlenül marad. A 'használat', 'tevékenység', 'életforma' stb. fogalmak — hogy Wittgenstein szavával éljünk — maguk is terápiára szorulnak."

2. A szellemtudományok mint probléma

"Egy filozófiai hermeneutika alapvonásai" megjelöléssel — amely első ízben 1960-ban jelent meg Igazság és módszer címmel — Hans-Georg Gadamer újfent konkrét módon fogott hozzá a szellemtudományokban folyó megértés analíziséhez. A korai hermeneutikusok, Schleiermacher és Dilthey reflexióinak fonalát ismét olyan szerző vetette föl, aki — maga is filológus lévén — a legrégebbi és a legújabb filozófia és költészet értelmezésén fáradozott, valamint művészetkritikai tevékenységet folytatott. Gadamer persze — aki Husserlnek és Heideggernek éppúgy (vagy még inkább) lekötelezettként tudja magát, mint Diltheynek — csupán annyiban fordul a szellemtudományokban végzett megértés és értelmezés felé, amennyiben a megértést az emberi ittlét alapvonásaként fogja föl. Ez a filozófiai hermeneutika egyetemesen foglalkozik a megértés módjaival, s a szellemtudományokban folyó megértésnek az Igazság és módszerben adott analízise ily módon mint középső rész ágyazódik be egy a művészet tapasztalatával foglalkozó első rész és egy harmadik rész közé, mely a hermeneutikai kérdésfeltevést egy "ontológiai fordulat" révén a következő tézishoz vezeti: a lét, amely megértésre kerül, nem más, mint nyelv; a nyelv azonban olyan történés, amely az egyes elbeszélőket átfogja; nem más, mint történelem. Ebből a tézisből kiindulva a megértés különböző módjainak analízise úgy fogja föl magát, mint ami maga is hermeneutikai folytatása a filozófiai tradíciónak. A filozófia Kant által nyújtott új alapvetésének azt a kérdést szegezték, hogy milyen elemekben bontakozik ki; az A szellem fenomenológija c. művében Hegel a történelemre utalt, Hamann pedig Metakritikájában — s nyomában Herder és Humboldt — a nyelvre: a nyelv nem más, mint az ész organonja és kritériuma; ám a nyelv történeti. A neokantianizmus és a neohegelianizmus egyre fokozódó mértékben hangsúlyozta ezt a metakritikai motívumot, s ezzel előkészítette a hermeneutikai és a nyelvanalitikai filozófiával történő találkozást. Így kerülhetett sor arra, hogy amikor manapság a filozófia

alapvetésének kérdéseit vizsgálják, akkor ennek sem a pusztá metafizika, sem az ismeretelmélet, hanem a nyelvre és a történelemre irányuló eszmélkedés /Besinnung/ szolgál színteréül. Ezekbe a metakritikai fejtegetésekbe Gadamer még az antik filozófiát is beleviszi, amikor mondjuk a platonikus--neoplatonikus szépségtant arra a jogos motívumra vezeti vissza, hogy a létet mint "nyelvet", mint önmegmutatást /Sichdarstellen/ gondolja.

A filozófiai hermeneutika nem csupán utólag-megérteni akarja azt, ami a "nyelven", egy szimbolikus rendszeren fölépült. Az utó-megértésben és az önmegértésben a dolog megértését keresi, s törekvésének ily módon állandóan kritikainak kell lennie: miként Heidegger azt kérdezte, hogy "mi a metafizika? -- ellentétben azzal, aminek magát gondolja", akként kérdezi ki Gadamer a művészet tapasztalatát, a szellemtudományi munka vagy a nyelvi tapasztalat egészét általábanvéve, "nem arra vonatkozóan, hogy az minek gondolja önmagát, hanem arra vonatkozóan, hogy mi ő igazában és mi az ő igazsága -- még akkor is, ha nem tudja, hogy micsoda, s nem tudja megmondani, hogy mit tud".⁷ Egy olyan kor, amelyben az emberiségnek -- a pusztulás és az önmegsemmisítés kockázatával -- még sosem ismert mértékben kell kezébe vennie jövője formálását, közvetlen megértést ébreszt ama kérdés iránt, hogy a szellemtudományok vajon nem értik-e félre magukat akkor, amikor a tudományosság kedvéért a történelmet hátrafordulva, a múlt dimenziójából kiindulva veszik szemügyre, amikor a művészetet pusztán "esztétikailag" fogják föl, amikor a nyelvet historisztikusan vagy pragmatisztikusan mint valami adottat veszik tekintetbe, miközben a genesis vagy a funkcionálás lebeg a szemük előtt. Nem visz-e itt tévútra a tudományos objektiválás követelményének objektivisztikus félreértése; egy olyan módszer-ideál, amelyet egyoldalúan az exakt tudományokból vontak el? Gadamer ellen akar szegülni annak a próbálkozásnak, hogy a megértést a "tudomány módszerévé" értelmezzék át /umdeuten/, ezért jelöli meg vizsgálódásainak törekvését abban, "hogy mindenütt, ahol az csak előfordul, fölkutassa az igazságnak azt a tapasztalatát, amely meghaladja a tudományos metodika ellenőrzési körét, és annak saját legitimációjára való tekintettel tegye vizsgálódás tárgyává".

⁷Vö. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 95. o.; a továbbiakhoz XIII., 261. o. -- Az önmegértés fogalmának kritikájához vö. a "Zur Problematik des Selbstverständnisses" c. tanulmányt, Gadamer: Kleine Schriften I. köt., Tübingen 1967, 70 skk. o. -- Gadamer műveinek bibliográfiájához vö. Valerio Verra jegyzetét in: Hans-Georg Gadamer: Hegel e l'ermeneutica, Napoli 1980, 7 skk. o.

Hogy ezt a törekvést érvényre tudja juttatni, az Igazság és módszer az "igazságkérdésnek a művészet tapasztalatán történő szabadonengedése"-vel kezdődik. Ama fogalomtörténeti fejtegetések egyikében, melyek egy "hermeneutikai" filozófiához tartoznak, Gadamer kimutatja, hogy a sensus communis eredetileg az igaz és a helyes számára való közös érzéket /Gemeinsinn/ jelentette, ám Kantnál azután egy olyan ízlés fogalmára szűkül, amely már csak a szépről ítélkezik. Egy ún. "esztétikai megkülönböztetés" alapján az ember eltekint a műalkotás tartalmától, s már csak a "szép" formára veti pillantását; az ember a szépet keresi, anélkül hogy szembenézne a műalkotás igazságigényével. A szellemtudományok ugyanígy el akarnak tekinteni attól az igazságtól, amely a történelem felől ér el és ilyen módon érint meg minket; már csak azt akarják megállapítani, hogy' is volt egykor /wie es gewesen sei/. Ha a hagyomány a fölvilágosodás számára (a vallási hagyomány már Spinoza számára) szélsőséges esetben nem volt más, mint értelmetlenség, amely csupán egy elmúlt kor megjelenítésmódjához történő visszatérés által válhatott érthetővé, akkor ez a szélsőséges eset a történeti tudat számára normálissá vált: mindent — egyenesen még azt is, ami értelmes — már csak "történetileg" lehet megérteni. Ami minden megértést vezet és a maga igazságvonatkozására való tekintettel akarja, hogy megvizsgálják, azt a fölvilágosodás előítéletnek nyilvánította és egy az előítéletekkel szemben táplált előítélettől indíttatva diszkreditálta. Ám a tradícióval, a történelmi értelemösszefüggéssel való szakítás nemcsak a fölvilágosodásnak szolgált alapjául, hanem a romantikának és a historizmusnak is; a növekedő perfekcióba vetett aufklérista hit helyébe a kiábrándult romantika csupán az eredetihez történő visszatérni-akarást /Zurückwollen/ állította.

Gadamer szembefordul azzal, hogy a hermeneutikát a történeti fölvilágosodáshoz kössék, amely — Schleiermacherral — a megértés célját a történeti rekonstrukcióban, egy már kész produkció reprodukciójában rögzíti. Diltheynek azt veti a szemére, hogy a közös értelemhez való hozzáférést nem hermeneutikailag, véges módon kereste, hanem a fölvilágosodást és annak romantikus megfordítását, valamint Hegelnek az abszolút tudásra való törekvést akarta a történeti fölvilágosodás segítségével véghezvinni. Hogy egy ilyen fölvilágosodás mily kevésbé vihető keresztül, az mindazonáltal akkor mutatkozik meg, amikor a történeti megértés az egyetemes történelem felé fordul — ez a történelem ti. egyáltalán sohasem lezárt, ennél fogva nem is reprodukálható úgy, mint lezárt értelemösszefüggés. Gadamer ezért Schleiermacherral szemben Hegelnek ad igazat, amikor a történeti rekonstrukcióban Hegel csupán egy elhalt értelem közvetítésének megfeneklő kísérletét látja, s a megértés

célját az integrációban, az elmúltak a jelenlegivel történő közvetítésében találja meg. Ám amikor ezt a közvetítést a hermeneutikai filozófiában mint végest és lezáratlant fogják föl, akkor a végességnek vajon nem szintén annak elismerésével kell-e érvényre jutnia, hogy "az egyedi létének történeti valóságát sokkal inkább az ő előítéletei, semmint ítéletei" alkotják? Az "előítéletnek" ehhez a legitimitációjához egyrészt a tekintély és a tradíció újbóli fölértékelése tartozik hozzá; a tekintély elismerése itt persze annyi, mint annak az igazságnak az elismerése, amely másoknak -- mondjuk a klasszikusoknak -- a velünk fölényben álló belátásában fejeződik ki; nem pedig vak engedelmességgel történő üres behódolás. A tradíció annyi, mint az áthagyományozottnak szabad és kritikus módon történő megőrzése, nem pedig az ún. "földből kinőtt" /Gewachsen/, kvázi "természetadta" adottságához való kapcsolódás. Az előítélet legitimitációja másrészt azt jelenti, hogy az előzetes megértés a maga igazságvonatkozásával együtt, még ha újra és újra módosításra kerül is, de állandóan a hermeneutikai folyamathoz tartozik; ily módon nyílik meg a véges ész megértése az élet saját megértésének a beigazolódása előtt. Gadamer a régebbi hermeneutikához tér vissza, amelyet nem tudományelméletileg--metodológiailag dolgoztak ki, hanem amely a bíró vagy a pap gyakorlati magatartását is szolgálta, és (a jogalkalmazásban vagy az exegézis szentbeszédbéli alkalmazásában végbemenő) applicatiora mint a megértés lényeges mozzanatára mutatott rá.

Ha Heidegger a hermeneutikai kört úgy látta, mint amit az előzetes birtoklás, az előzetes tekintet és az előre-fogás határoz meg, akkor -- mindenekelőtt a bultmanni irányzat teológiájában -- egységesen egy "előzetes megértésről" beszéltek; az előzetes megértés tanát azután Gadamer történetileg az előítéletekről szóló tanításra vonatkoztatta. Bármily kétes maradjon is egy olyan negatív fogalom, mint az "előítélet" -- az ún. előítéleteknek az általa nyújtott legitimitációjával Gadamer azt hangsúlyozza, ami körvonalában már Heideggernél kidolgozásra került: a hermeneutikai kör -- amely egy értelemegész előzetes megértése és a részek értelmezése között mozog -- nem oldható föl azzal, hogy az egész a maga részeiből rekonstruálják; ez a specifikus hermeneutikai folyamatban előálló kör sokkal inkább mint az a hatástörténet mutatkozik meg, amelyben egy műhöz történeti hatásaiban újabb értelem is hozzáadható, amelyben a mű még a megértésére szolgáló előzetes fogalmakat is a kezünkre játssza. A megértést végzőt már mindig is ez a hatástörténet vezeti, melyet -- amennyire lehetséges -- tudatosítani is kellene. Ezen hatástörténethez tartozik azonban az a kísérlet is, hogy a megértetthez kapcsolódva fennmaradjon saját jelene és jövője. Ha a megértést a Lét és idő

ből kiindulva még vonatkoztathatták egy "önmegértésre" (miként Rudolf Bultmann tette), akkor mindazonáltal alkalmatlanná válik ez a fogalom, amennyiben a megértés egy olyan történésre vonatkozik, amelyben a korszakok különböző megértéshorizontjai "összeolvadnak", s a partnerek egy történetileg fölépülő beszélgetés révén azokra a "dolgokra" hivatkoznak, amelyekről részletesen ki kell mutatni, hogy vajon mindig ugyanazok vagy történetileg alakulók és változók.

3. A gyakorlati filozófia helyreállítása

A természettudományok mellett nemcsak a történeti-filológiai tudományok állnak, hanem legalább annyira az etikai-politikai és más — a gyakorlatra irányuló — tudományok is. Ámde az olyan fakultásokat, mint a jogi, a teológiai és az orvosi, s a régi filozófiai fakultásokon belül az olyan diszciplínákat, mint a pedagógia és a politika, nem állították-e manapság az elé a szükségszerűség elé, hogy — az exakt tudományok értelmében vett — tapasztalati tudománnyá vagy történeti-filológiai tudománnyá képezzék ki magukat? A jogtudomány akkor előzetesen lefektetett normák pusztá analízisévé, a teológia pusztán történeti tudománnyá válna; az orvostudomány, a pedagógia és a politika pedig — mindegyik a maga módján — technológiává. A pedagógiával kapcsolatban pl. Wilhelm Flitner mindazonáltal megpróbálta megmutatni, hogy az nem szorítkozhat arra, hogy empirikus illetve történeti-filológiai módon tényállásokat kutasson föl; benne a ténylegesnek a közvetítése mindig is összekapcsolódik egy olyan megértéssel, amely egy szituatív módon elhelyezett értékmeggyőződésen alapul. Ennek megfelelően a pedagógia ténylegesen még egy "értékfilozófiával" is összekapcsolódna, akár teológiai vagy politikai szabályozásokkal veti meg munkája alapját, akár áthárítja a pedagógiai célok föllállítását egy olyan hatáskörbe, amelyet tudományon-kívülinek deklarálnak, ám amely a pedagógiai munkát mégis meghatározza. Ezért, éppen abból kiindulva, hogy a pedagógia kritikai módon ráeszmélt tennivalójára /Tun/, Flitner a hermeneutikát mint az empirikus és a normatív tudomány közötti közvetítést és ezzel mint olyat követeli meg, ami a pedagógiai munkát lehetővé teszi: "Egy adott történeti szituációban lévő reális értéktartalmak érzékelése és az e területen pedagógiailag ható struktúrák analízise válik a témájává." A pedagógiának mint tudománynak ily módon egy "hermeneutikai-szisztematikus" vagy "hermeneutikai-pragmatikus" struktúrát tulajdonít.⁸

⁸Vö. Wilhelm Flitner: "Stellung und Methode der Erziehungswissenschaft", in: Pädagogik als Wissenschaft, hrsg. von F. Nicolin, Darmstadt 1969, 376.

A "gyakorlati filozófián" belül az újkori társadalomtudomány és társadalomtechnika úgy hagyta megszakadni a régi tradíciót, hogy Németországban a második világháború után úgy vélték, a "politika" diszciplináját -- mely olyan címeken futott, mint "politológia" -- Amerikából származó import vagy reimport termékként kell forgalomba hozni. Mégis -- mindenekelőtt a Bergsträsser-iskola és Wilhelm Hennis révén -- mind történeti, mind tárgyi szempontból helyre tudták állítani a "politika" régi tradíciójához való hozzákapcsolódást. A gyakorlati filozófia eme helyreállítását Joachim Ritter olyan filozófiai nézőpont keretén belül hajtotta végre, melyet "hermeneutikaiként" lehet fölfogni. Amikor Arisztotelész- és Hegel-tanulmányait Ritter a "Metafizika és politika" cím alá foglalja, akkor ennek a címnek megvan a maga pontos értelme: a metafizika törekvését -- annak a régióinak rendjét, ami van, a lét egészéből kiindulva -- azáltal őriz meg a filozófia, hogy mint hermeneutikai filozófia az egyes világszférák tagolását és egymáshoz való viszonyukat tudatosítja és kritikailag szabályozni igyekszik; az ilyen "metafizikának" a politikához való viszonya éppen manapság válik problémává, amikor az emberiség egészében véve egy egységes világcivilizáció fölépítésére vállalkozott, és amikor a dinamizált világ egyes szféráinak a tagolását -- oly mértékben, mint soha azelőtt -- a "politikai" döntésre bízzák.

A "metafizika" kifejezés használata egyáltalán nem jelenti azt, hogy a filozófiát Ritter egy differenciálatlan "eredetfilozófiává" alakítja vissza. Egy olyan tanulmány, mint "Az elmélet eredetéről és értelméről szóló tanítás Arisztotelésznél", sokkal inkább azt mutatja, hogy azt a törekvést, amely a metafizika elnevezést kapta, már Arisztotelész is csupán átalakított és differenciált módon tartotta meg. A metafizika mint "elmélet" a "létre" irányul (arra a világrendre, amely minden létezőben jelenvaló); Arisztotelész

o. -- A továbbiakban vö. Joachim Ritter: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969, 9 skk., 177 sk. o.; továbbá 64, 171, 77, 266, 69 skk. o. Vö. továbbá J. Ritter: Subjektivität, Frankfurt 1974. -- Ritter történetileg differenciálatlan módon beszél "a nagyvárosról" vagy -- Hegelről és a francia forradalomról szóló híres tanulmányában -- "a" forradalomról. Ha az alkotmánytörténetet csak minimálisan is figyelembe vesszük, akkor Hegel mindazonáltal az a filozófus, aki Sieyèsszel szemben ellenkonceptiót dolgozott ki; vö. ehhez "Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation" c. írásomat: Hegel-Studien 12 (1977), 83--128. o. Vö. még Stanley Rosen Ritter-kritikájára adott válaszomat: Contemporary German Philosophy I (1983), 221--227. o. A gyakorlati filozófia Gadamer-nél, Ritter-nél, Landgreben-nél, L. Strausznál történő rehabilitálására jellemző, hogy amaz újat, amely Machiavellivel a felszínre tört, félretolták; vö. ehhez "Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit" c. tanulmányomat: Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens, hrsg. von Erich Heintel, Wien--München 1979, 173--198. o.

azáltal rögzíti az elméletet, hogy azt az ismert gyakorlati "tudományokból" kiindulva mint alapokból merítkező belátást fogja föl, s ezzel megkülönbözteti a mitológia "elméletétől", amely most már inkább a költők dolgává lesz. Az elmélet — mint a létrend "szemlélése" — tehát csupán mint meghasonlott kerül rögzítésre, s az Arisztotelész-értelmezés ily módon már azt a kérdést célozza meg, hogy korunkban miként foghatják föl magukat a tudományok, melyek — mint elméletek — a megismerés szabadságát követelik, ám amelyekre egyre erősebben rászorul és amelyeket egyre erősebben a szolgálatába állít a társadalom. Amikor, Arisztotelészből kiindulva, Ritter a "természetjog" megújításának problémáját kibontja, akkor az a kérdés kerül tárgyalásra, hogy a jogelmélet — mely az írásba foglalt "jogot" úgy kapja meg, mint amit elkövetett jogtalanságként sorakoztatnak föl — hogyan találhat ismét mércét a jog és a jogtalanság megkülönböztetéséhez. A tradíció, melyet Christian Wolff még egyszer összefoglalt, a természet- vagy észjogot szembeállította a pozitív joggal és egy metaphysica specialis útján jutott el hozzá. Bár ez a szembeállítás Schelernél és Nicolai Hartmann-nál, akik "ideális létet" tulajdonítottak az értékeknek, még fölvilanthatott egy utolsó sápadt fénysugarat — a jogtudomány a vallási tradícióval együtt a metafizikai-transzcendens föltevéseket is kívül helyezte magán. A meghasonlásnak pontosan ebben a szituációjában taníthatja meg nekünk Arisztotelész, hogy a "természetjogot" azért nem szabad a pozitív joggal szembeállítanunk, mivel a természetjogot magát a "polisz" — és a polisz új történelmi differenciálódásaival a polisz helyébe lépett közösségek — alkotmányosan szervezett életének végbemenésére kell vonatkoztatni. A gyakorlati filozófia — mint értelmező, hermeneutikai filozófia — ily módon kapcsolódhat Arisztotelészhez: "A gyakorlati filozófia azután fölismeri, hogy csupán annyiban képes megragadni azt, hogy mi a jog mint természetjog, amennyiben a főnnálló pozitív jog alapjául szolgáló valóságot arra való tekintettel értelmezi, aminek az, magában véve, az emberi lét megvalósulásának tekintetében mutatkozik."

Arisztotelész mellett mindenekelőtt Hegel az, aki arra tanít, hogy a filozófiát bizonyos értelemben véve hermeneutikai jellegűként fogjuk föl. Amire a Franciaországban lezajlott politikai forradalomban és az Angliában lezajlott ipari forradalomban kimondott igenjében Hegel igent mond, az nem más, mint a "polgári társadalom", mely igyekszik emancipatív módon kioldani magát az áthagyományozott rendszerekből és magát világtársadalommá kiterjeszteni. Eme világtársadalom forradalmi módon elérni szándékozott jövőjével szemben az eredetet /Herkunft/ nem csupán restauratív módon lehet megtartani vagy visszanyerni; a történelem kontinuitását Hegel értelmezése szerint sok-

kal inkább csak akkor lehet fenntartani, ha a polgári társadalmat a gazdasági szükségletkielégítés és annak jogi biztosítása szférájára korlátozzák, s így azokat a területeket, amelyek — mint a vallás és a politika — csupán a történelmi rendek összefüggésében konstituálódnak, új módon szabaddá teszik. Hogy a világot, melyet ránk hagyományoztak, csupán egyre újabb differenciálódásokban lehet továbbvinni, azt Ritter korunk egyes fenomenjeivel szemben is igyekszik megmutatni: a művészet csupán kultikus gyökere és a szépnek az "esztétizálása" közötti meghasonlásban tartható meg, a tradíció csupán az elevenen továbbvitt hagyomány és ama tendencia közötti meghasonlásban, hogy a hagyományt a historiográfia munkája révén neutralizálják.

Amikor Ritter a "módszerre", a filozofálás útjára reflektál, akkor ezt a módszert azoknak a dimenzióknak a szem előtt tartásával fogja föl hermeneutikaiként, melyek egy hermeneutikai filozofálás számára jellemzőek. Ezt a filozofálást az élet és a megismerés közötti feszültségre vonatkoztatja: "Az etikai elméletnek hermeneutikailag az emberi ittlét sokjelentőségűségéhez és többértelműségéhez kell kapcsolódnia, mert csak így lehet szert tenni olyan fogalmakra, melyek érvényessége arra vonatkozik, ami van; ezt ugyanakkor előfeltételezi és fenntartja." A filozófiai megismerést, az "elméletet", történeti jellegűként fogja föl: "mint arra való reflexiónak, ami meglett /geworden ist/, minden egyes lépésében hermeneutikailag" kell neki "eljárnia". Ezen "elméletet" szembeállítja a princípiumokból more geometrico történő deduktív kiindulással és egy szituáció struktúráinak maradandó "természet-" és lényegrendekké történő hiposztázálásával, s azt a kérdést teszi föl, hogy a hermeneutika vajon nem helyezi-e bele körforgásszerűen az interpretáltba azt, amit abból színleg kiinterpretál (úgy hogy az ember — miként Hans Welzel fogalmazta — "azt, amit jónak tart, természetesnek nyilvánítja, hogy utólag azután a jót ebből a természetesből hozza ki"). Ritter azonban egyetlen kész hermeneutikát sem vesz át; miközben a hermeneutikát hangsúlyozott módon egy olyan tradícióra vonatkoztatja, mely tradíciószakadásokban és válságokban él tovább, a hermeneutikai filozofálás sajátos alapformáját dolgozza ki: eszerint csak újabb és újabb differenciálódásokban, a meghasonlások megtartásában lehet fenntartani azt, ami egykor egységes mozgás volt (az elméletet mint mítoszt és logoszt, az erkölcsiséget mint politikát és etikát, a szociális tartományt mint államot és társadalmat, a művészetet mint kultikus és esztétikai történést, a tradíciót mint olyat, amit épületesen applikálnak, és mint olyat, amit tudományosan neutralizálnak). Ez a hermeneutikai filozofálás ily módon alapformája szerint különbözik egyrészt a késői Heideggernél és Gadamernál föllelhető hermeneutikától, mely a már ki-

alakult különbségeken keresztül állandóan egy elveszett eredethez próbál visszanyúlni (a költészet és a gondolkodás különbségén keresztül egy "költői gondolkodáshoz", a műalkotás tartalma és formája közötti "esztétikai" megkülönböztetésen keresztül a műalkotásokban megmutatkozó igazságtapasztalathoz, a módszeres szellemtudományi munka és az elevenen továbbvitt tradíció szétválásán keresztül a még a szellemtudományokban is megnyilvánuló igazságtörténéshez stb.). Különbözik ez a hermeneutikai filozofálás másfelől a hermeneutika ideológiakritikai recepciójától, amennyiben ez utóbbi a hermeneutikai folyamatot egy olyan "emancipáció" célpontjára vonatkoztatja, amelyről előbb még meg kell mutatni, hogy az eredetihez történő regressziót vajon nem fordították-e át benne egy utópikusnak a differenciálatlan anticipációjába.

4. Az analitikus filozófia és az ideológiakritika között

Amikor olyan tudományok, mint a pedagógia vagy a politika, hermeneutikai tudományokként akarják megalapozni magukat, vagy a tradícióval való kapcsolatukat akarják helyreállítani, akkor ezek a próbálkozások vajon nem maradnak-e tehetetlen reakciók a ténylegesen uralkodó tudományos tendenciákkal szemben? Mai törekvésében, hogy egy átfogó világcivilizációban értelmes jövőt teremtsen magának, az emberiség oly mértékben igényli és használja föl a tudományok munkáját, mint azelőtt egyetlen korszakban sem; ezek a tudományok pedig mindenekelőtt természettudományokként és társadalomtudományokként fejlődnek ki. Még a társadalomtudományok is "magyarázó" tudományokként, az emberi cselekvés analitikus tudományaiként bontakoznak ki. A céltételező értelemmegértést igyekeznek magukon kívül tartani, hogy tudástöredékeiket semleges tájékoztatói segédletekként bocsáthassák a céltételező cselekvés rendelkezésére, s hogy ahhoz ily módon mégiscsak hozzákapcsolódjanak. Azok a tudományok, amelyeket a "Geisteswissenschaften" nehezen lefordítható német terminusával neveznek meg, a történeti és a normatív szempont szerint különböző teljesítményekre hasadnak: a "tények" tisztán historiográfiailag történő utólag-megértésére és megállapítására, valamint az önmegértés "ideológiai" orientálására. Amikor a szellemtudományi munka végbemenetele során a hermeneutika egy a tények és a normák között már mindig is megtörtént közvetítést igyekszik tudatosítani és rögzíteni, akkor egy olyan tudomány kényes szerepét kénytelen elvállalni, amely már nem is létezik, amely már csak kvázi-tudományos módon, fölépítményként emelkedik olyan tendenciák fölé, melyek végérvényesen szétváltak. A "unified science" programját, mely az ún. szellemtudományoknak a maguk tudományelőttes és tudományon kívüli teljesítményeitől

való megtisztítását és eme tudományoknak egy meghatározott "magyarázó" tudományba történő visszasorolását hozza magával, mindenekelőtt az angolszász országokban már végre is hajtották. Manapság persze ott az ellenáramlatokon a sor — akár azon, hogy (miként Th. Kuhn a tudományos forradalmak szerkezetéről írott reprezentatív művében teszi) történeti vizsgálódásokban megrajzolják, hogy a természettudományos munka hogyan függ bizonyos paradigmák keletkezésétől, megtalálásától és rögzítésétől, akár azon, hogy maga az analitikus történelemelmélet a szellemtudományoknak a magyarázó tudományok körébe történt visszasorolását ismét érvényteleníti. Abban a pillanatban azonban, hogy ezek az ellenmozgások fölülkerekednek az angolszász világban — épp ekkor recipiálja a német tudományelmélet a restriktív analitikus kiindulópontot (úgyhogy mondjuk Wolfgang Stegmüller "A tudományelmélet és az analitikus filozófia problémái és eredményei" c. művében a megértésnek és a hermeneutikának — minden problémára-való-nyitottsága ellenére — nem szavaz meg többet, mint egy a tudományos munka heurisztikus előterepén játszott szerepet).⁹

Hogy a megértést és ezáltal a hermeneutikát hogyan lehet a tudományos munka pusztá előterepére szorítva háttérbe tolni, azt Theodor Abel előre megadta "The Operation called 'Verstehen'" című híres értekezésében: eszerint "internalizálni" tudjuk egy szituáció faktorait, a másik magatartásának egy olyan maximát tudunk tulajdonítani, mely az önmegfigyelésből ismeretes számunkra, s ily módon egy olyan törvényhipotézisre tudunk szert tenni, melynek révén megmagyarázzuk, hogy egy cselekvésben hogyan kapcsolódik össze két esemény (az a maxima, mely szerint amikor fázik az ember, melegeget igyekszik teremteni, megmagyarázza, hogy amikor hűvös lett, a szomszédom miért vágott fát és miért rakott tüzet). Amit "megértésnek" nevezünk, annak csupán az az értelme, hogy általában véve egy törvényhipotézist találjunk: a magyarázat voltaképpen tudományos folyamata csak a törvényhipotézis bevezetése után kezdődik; mármint akár sikerül ez a folyamat, akár nem — érintetlen marad az ún. megértés pusztá heurisztikájától, tehát attól, hogy olyan törvény-

⁹Theodore Kisiel — Hansonra, Toulminra, Polányira és Kuhn--Lakatos-vitára vonatkozóan — többször is beszámolt a "new philosophies of science"-ről, vö.: "Zu einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Entdeckung", Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 2 (1971), 195--221. o.; vö. ugyanezen folyóiratban Heelannel folytatott vitáját, valamint egy beszámolót: 5 (1974), 123 skk., 138 skk. o. Vö. még Th. Kisiel: "Paradigms", in: Contemporary philosophy 2 (1982), 87--110. o.; továbbá "Ars inveniendi: a classical source for contemporary philosophy of science" in: Revue internationale de philosophie 34 (1980), 130--154. o. — A továbbiakhoz vö. Karl Acham: Analytische Geschichtsphilosophie, Freiburg--München 1974.

hipotézist találjunk, amelyet evidenciaérzés kísérhet. A megértés teljesítményének emez Abel-féle meghatározásával szemben mindazonáltal föltehető a kérdés, hogy a hermeneutika törekvését egyáltalán érinti-e. Akadhatnak magatartásmaximák, melyek közvetlenül "érthetők"; a megértés magasabb teljesítményeinél azonban nem lehet fölteni közvetlen érthetőséget, s bennük ily módon egyáltalán nem "pszichológiailag" vett evidenciaérzésekről van szó, melyeket egy maximával vagy egy értékképzettel lehetne összekapcsolni, hanem sokkal inkább arról, hogy egy másik kor értelemmegértését saját korunk értelemmegértéséből kiindulva nyissuk meg és egy ilyen közvetítésben — mely egyúttal az egyik értelemmegértésnek a másiktól való elkülönítése is — állapítsuk meg azokat az előfeltevéseket, melyek — persze különböző módokon — az exakt tudományok ill. a hermeneutikai tudományok megismerésfolyamatában játszanak szerepet. Maga az analitikus tudományelmélet (melyet pl. Popper, Nagel, Dray, Danto művei reprezentálnak) a historiográfiai munka sajátos jellegének ehhez a meghatározásához vezetett. Vajon a történész érdeklődése nem elsődlegesen a különös események, semmint az általános törvényhipotézisek felé fordul? Saját magyarázatai számára nem csupán többé-kevésbé nagy valószínűséget kíván-e meg? Vajon a "racionális alapok", melyek a cselekvést meghatározhatják, nem csupán egy meghatározott szituációban (mondjuk XIV. Lajos korában) érvényesek? Vajon a történész nem csupán úgy tárja föl ezt a szituációt, hogy hagyja, hogy elbeszéljék neki, hogy azután ezt az elbeszélést kritikailag korrigálja, s az elbeszélte szituációt egy adott más korrall — mindenekelőtt a sajátjával — közvetíti? A történész "narratív" magyarázatát nem kell-e ily módon megkülönböztetnünk az exakt tudományok deduktív magyarázatától?

Különböző műveiben Karl-Otto Apel megpróbálta megmutatni, hogy még maga az analitikus filozófia is oly módon bontakozott ki, mely lehetővé teszi számára azt, hogy a szellemtudományi munka "hermeneutikai" eljárását saját nyelvanalitikai filozofálásából kiindulva méltányolja: első korszaka "logikai atomizmusának" ama "metafizikájától" az analitikus filozófia a második korszakban búcsút vett, hogy egy harmadikban — mindenekelőtt Charles Morris szemiotikájában és a késői Wittgenstein iskolájában — a nyelv pragmatikai dimenzióját helyezze előtérbe. Az angolszász filozofálás így pótolta be azt, amit Peirce pragmatizmusa korábban föladatul jelölt ki számára; "értelemkritikai" kiindulópontját önmagától a hermeneutikai kiindulópontra lehet vonatkoztatni, és ugyanakkor tőle, akárcsak a neomarxista filozofálás kiindulópontjától, el is választani. Egy ezzel párhuzamos törekvés keretében Jürgen Habermas elviselhetetlennek nyilvánította "az analitikus tudományelmélet és

a hermeneutikai alapvetésreflexió értelmetlen egymásmellettségét", s a filozófiai hermeneutikát -- abban az alakjában, amelyre az Gadamer révén szert tett -- a társadalomtudományok tudományos jellegének megvilágítására használta föl. A társadalomtudományok logikájához c. szakirodalmi beszámoló minden társadalomtudományi kezdeményezéssel szemben azt hozza föl, hogy a társadalomtudományok végül is nem takaríthatják meg maguknak azon szituáció hermeneutikai közvetítését, amelyben ők "tárgyaikkal" együtt állnak. A historizmus "objektivistikus" önmegértésével szemben kifejtett hermeneutikai kritikát még a nyelvanalitikai filozófiával szemben is érvényre juttatja, amely Wittgensteinnél a nyelvet mint életformát ragadja meg és funkcionálásának szem előtt tartásával ellenőrzi, valamint Winchnél szociolingvisztikailag igyekszik megalapozni a társadalomtudományokat, arra azonban nem vállalkozik, hogy az analizált nyelvjátékok és saját nyelvjátéka horizontjait -- egymással lefordítva -- közvetítse. A hermeneutikának viszont azt a kérdést teszi föl, hogy egy bizonyos "nyelvidealizmus" keretén belül vajon nem hagyja-e figyelmen kívül, hogy a nyelv olyan társadalmi-történeti összefüggésben alakul ki, amelyet a munka- és uralmi-viszonyok alakítanak: "Az az objektív összefüggés, amelyből a társadalmi cselekvések egyedül megragadhatók, a nyelvből, a munkából és az uralomból együttesen konstituálódnak. A munka, valamint az uralom rendszerein relativizálódnak a hagyományozástörténet, mely csupán egy önállósított hermeneutika számára jelenik meg abszolút hatalomként." A hermeneutika itt Marx, valamint Nietzsche és Freud ideológikritikájával kerül szembesítésre. A neomarxizmus, amely ily módon játékba jön, mindazonáltal kritikai jellegű, amelyre meghatározó módon a frankfurti iskola "kritikai elméletének" a "dialektikája" hatott; ez a neomarxizmus -- miként "Teória és praxis" címen publikált tanulmányaiban Habermas megmutatni törekedett -- leszámolt a proletariátusnak mint a jövő emberiség képviselőjének a mitologémájával, valamint eliminált mindenfajta történelmi determinizmust és ökonomizmust. Az Adorno és Popper között a társadalomtudományok logikájáról folyt vitához adott kiegészítésében, "Az analitikus tudományelmélet és dialektika" c. dolgozatában ily módon Habermas majdnem szinonim elnevezéseként használhatja a hermeneutika és a dialektika kifejezéseket (legfőleg a dialektikának -- az állítólagosan tradicionalisztikus hermeneutikával szemben -- kritikai jelleget tulajdonít; ami azután toposszá vált a provinciális módon Gadamer--Habermas-viszonyra szűkített hermeneutika-diskuszióban). Miután azt a kitüntetettséget, amelyre (az emberiség képződési folyamata számára) a maga "törvényeivel" az ökonomiai szféra Marxnál szert tett, Habermas -- mint Marx voltaképpeni "emancipatorikus" törekvésének objekti-

vizitikus félreértését -- elutasítja, Nietzscheben viszont csupán egy ideológiakritikai reflexió virtuózát tudja föllelni, aki végeredményben megtagadja a reflexiót; így azután Freud pszichoanalízise lesz az, ami egy ideológiakritikailag elmélyített "hermeneutika" modelljének a szerepét betölti. "Az emberi nem természettörténeti önkonstituálásának eszméjét Marx két dimenzióban fejlesztette ki: mint öntermelési folyamatot, amelyet a társadalmi dolgozók produktív tevékenysége hajt előre és amelyet a termelőerőkben halmoznak föl, s mint fejlődési folyamatot /Bildungsprozess/, amelyet az osztályok kritikai-forradalmi tevékenysége hajt előre és amely a reflexió tapasztalataiban halmozódik föl. Ama tudomány státusáról viszont, amelynek -- mint kritikának -- a nem önkonstituálását kellene rekonstruálnia, Marx nem tudott számot adni, mivel az ember és a természet szintéziséről alkotott materialisztikus fogalma az instrumentális cselekvés fogalmi keretére leszűkített maradt. A termeléstudást /Produktionswissen/ igazolni lehet ebben a keretben, ám a reflexiótudást /Reflexionswissen/ már nem. Éppily kevésbé alkalmas a termelőtevékenység modellje az uralom és az ideológia rekonstrukciójára. A metapszichológiában ezzel szemben mármost Freud az eltorzított kommunikatív cselekvésnek egy olyan keretét dolgozta ki, amely lehetővé teszi, hogy az intézmények keletkezését és az illúziók helyiértékét -- éppenséggel az uralmat és az ideológiát -- megragadjuk. Freud olyan összefüggést tud ábrázolni, amelyet Marx nem látott át."

A pszichoterapeutikus eljárásban Freud eszerint egy olyan megértést hasznosítana, amely nem csupán hermeneutikailag fordít az egyik megértéshorizontról a másikra, hanem úgy fejti ki a hermeneutikát, hogy az ideológiakritika, egy magyarázó megértés lebeg a szeme előtt. Ez az "explanatorikus" megértés a fejlődési folyamatot a számára tipikusan ragadja meg, és, általánosítás révén, így egy olyan interpretációs keretre (a kategóriáknak és az alapföltevéseknek egy olyan elvére) tesz szert, amely a maga specifikus módján prognózisokat is megenged, s amely a fejlődési folyamat zavarait meg tudja magyarázni, s ily módon azok megszüntetését és az önreflexiót szolgálhatja. Apel és Habermas tudományelméletében a magyarázó tudományokhoz (a szcientikához) és a hermeneutikához -- mint az értelemhorizontok közötti fordításhoz -- az ideológiakritika csatlakozik, amely az értelmegértés területén egy specifikus típusú magyarázást /Erklären/ nyer vissza. Fönmarad azonban a kérdés, hogy ebben a tudományelméletben vajon nem becsülik-e alá a hermeneutika teljesítőképességét, s hogy az ideológiakritikát nem inkább a hermeneutika megbízhatósági próbájának, semmint a hermeneutikán történő túllépésnek kell-e tekinteni. Amikor azonban műveit Karl-Otto Apel A filozófia

transzformációja címen gyűjti össze és adja ki, akkor nemcsak a filozófiának akar új alakot kölcsönözni; saját gondolkodásának transzformációjára is viszszatekint, mely a hermeneutikai fenomenológiától történő növekvő eltávolodásban állna: az először megjelentetett művek -- írja Apel -- "persze nem menekültek meg az értelem-föltárás problematikájának az igazság problematikájával való heideggeri fölcserélésétől ill. összekeverésétől".¹⁰

A műveihez írt bevezetésben Apel visszautasítja azt a "szcientisztikus-technicista téveszmét" /Fehlschluss/, amely a megkövetelt racionalitást -- még Popper és iskolája "kritikai racionalizmusában" is -- eleve a természettudományokra és a technológiára orientálódva rögzíti, s ezáltal nem állja ki azt a kört, amely eme rögzítés és annak a konkrét tudományos munkában történő kimutatása között áll elő. A fenomenológiai és hermeneutikai filozófiában ezzel szemben Apel egy tudomány-előttés "életvilághoz" történő visszatérést lát. Ezt a visszatérést a késői Husserlnak is, ezenkívül pedig a mindennapi és a költői tapasztalat heideggeri föltárásának, az igazság és a módszer Gadamer általi állítólagos szembeállításának, sőt a dialogikus filozófiának, valamint az instrumentális ész és az egydimenzionális ember neomarxista kritikájának is fölrója. Apel "egyfelől a 'tudománylogika', másfelől a 'hermeneutikai fenomenológia' évtizedekig tartó egymástól-távol-éléséről" beszél. Ezzel egy olyan tényt állapít meg, amelyet sajnálatos módon konstatálhattunk bizonyos történetileg hatékony filozófiai tendenciáknál; ámde Becker, Rothecker és Litt tanítványának nem kellett volna jelentőségteljesnek ítélnie már ezt a pusztá faktumot? Ezenfelül kételkednünk kell abban, hogy az áthagyományozott és a jelenlegi filozofálás Heidegger általi kérdésessé-tételét Apel egyáltalán kellőképpen fölfogta-e. Nem érti-e egyszerűen félre Heidegger út-

¹⁰Vö. Jürgen Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, újranyomás Frankfurt 1970; 72, 289, 9 skk. o.; Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968; 341, 312 skk. o. Vö. továbbá Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie I. köt., 43. o., a továbbiakhoz pedig 14, 32, 42. o.; Karl-Otto Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963, 139. o. Vö. ehhez "Vico e l'idea di topica" c. előadásomat, megjelenés alatt. -- Contemporary schools of metascience c. könyvének második kötetében (Göteborg 1968) Gerard Radnitzky arra a módra tette a hangsúlyt, ahogyan a pszichoterapeutikus folyamat modelljét az ideológiakritikailag elmélyített hermeneutika Habermasnál és Apelnál használja; vö. még késői kritikai műveit. Vö. továbbá Hans Alber: Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975; Materialen zur Normdiskussion 1--3. kötet, hrsg. von Willi Oelmüller, Paderborn 1978; Hans Ebeling: Die ideale Sinndimension, Freiburg--München 1982. -- Apel műveiről bibliográfia található a Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel (hrsg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt 1982) c. kötetben.

ját? Az "A valóság-fogalom Husserlnál és Heideggernél" c. művének vizsgálódásaiban Ernst Tugendhat megpróbálta Heideggerrel az igazság "normál" fogalmát elővigyázatosan — pl. az igazságra mint megnyíltságra való tekintettel — kitágítani; ennek során szemére hányta Heideggernek, hogy föladta a kijelentés-igazságra irányuló orientációt és ezzel az érvényességproblematikát. Apel úgy véli, hogy ezt a kritikát Heidegger egy önkritika során megerősítette, amikor is "A filozófia vége és a gondolkodás feladatai" c. előadásban arról beszélt, hogy az alétheiára vonatkozó kérdés nem az ő fölfogása szerint vett igazságra vonatkozó kérdés, tudniillik nem a tisztásra /Lichtung/ vonatkozó kérdés volt. Tugendhat könyve mármost 1967-ben jelent meg, Heidegger előadása viszont már 1964-ben elhangzott. Ily módon Tugendhat kritikáját Heidegger nem vehette át önkritikaként. Sőt, egészen más állt szándékában: eszerint az igazságnak mint az önelrejtés számára való tisztásnak az általa elgondolt tapasztalata végérvényesen leválasztandó a görög és egyáltalán a tradicionális igazságproblematikáról, s így azután már nem is nevezendő "igazságnak". Heidegger szövegét Apel, jellemző módon, egyszerűen átalakítja; amikor Heidegger azt mondja, hogy az igazságra mint alétheiára vonatkozó kérdés nem az igazságra mint tisztásra vonatkozó kérdés, akkor Apel azt írja, hogy az alétheiára vonatkozó kérdés "még nem" az igazságra (tudniillik az igazságra mint érvényességre) vonatkozó kérdés.

Apel félreértésének eme korrekciója azonban nem teszi-e csak rosszabbá a dolgot Heidegger számára? Talán; mindazonáltal azt a kérdést is föl kell tennünk, hogy a hermeneutikai fenomenológia némely jogos motívumát Apel nem adja-e ki a kézből. Amikor Apel a filozófia alapvetésének kérdéseit már nem a tudat problémájában, hanem a nyelvben kereste, és a megismerésprobléma történetét nyelvkritikai terminusokba kezdte átírni, akkor példa gyanánt Vico nyelvfölfogását az itáliai humanizmus és a retorikai tradíció filozófiai csattanójaként mutatta be: a topika eszméjével Vico egy egész korszak nyelvtörténeti jellegzetességét adja meg, tudniillik mint ama korszakét, amely a hellenizmustól a barokkig terjed. Amikor a nyelv nem volt más, mint mítosz, mágiikus erőt tulajdonítottak a névnek; a találó logosznak a megtévesztőtől való megkülönböztetésével bontakozott ki azután a filozófia. A nyelv és a dolog /Sache/ még mindig szoros kapcsolatát a hellenizmus lazította meg; a latin nyelvezetnek a görögtől való elválása fedezte föl egyáltalán a nyelvet mint a valami megragadásának specifikus módját. A nemzeti nyelvek kialakulásával Európában ez a "humanisztikus" kiindulópont újból vita tárgyává lett; Vico zsenialitása analógiát látott a retorikai topika és ama "érzéki" topika között, amellyel a régiek a mérvadó elképzelésekre és

gondolatokra rátaláltak (pl. a zivatar átvészélése során adódó tapasztalatok átfutásától a vezető-isten elképzeléséhez és azután a gondviselés gondolatához). Azzal, hogy ebből az analógiából Apel egy kapcsolatot teremt (E. R. Curtiushoz hasonlóan), a toposzban magát a képet /Bild/ és az argumentumot láthatja, jóllehet a retorikai tradíció toposza csupán útmutatást ad a képek és az argumentumok megtalálásához. Ha a toposzokat ezzel szemben a tradíciónak megfelelően fogjuk föl, akkor hidat verhetünk a Heidegger-féle formális előremutatáshoz /formale Anzeige/, amely egzisztenciális marad és nem válik egyúttal egzisztenciássá. Apel szemére veti Heideggernek, hogy a szubjektum–objektum–viszonyal együtt általában véve az érvényességproblémát is aláássza; ám nem kell-e, éppen fordítva, azt a kérdést föltennünk, hogy az "érvényességhez" vagy egy "ideális" kommunikációhoz való túlzottan gyors folyomódás vajon nem ugorja-e át ismét Heideggernek az igazságról mint (egy mindenkor történeti--véges) "értelem-megnyílásról" szerzett tapasztalatát? Ha ebben a döntő hermeneutikai dimenzióban egy "játéktér" megnyílásáról van szó, akkor az ilyen megnyílást – a kifejtő /erörternden/ gondolkodásban – a maga saját kötelező erejére való tekintettel kell vizsgálat tárgyává tenni, s nem szabad azonnal megint egy tradicionális és szekundér mércéhez visszakötni.

Apel együtt tárgyalja Vicót Morris-szal, Heideggert Wittgensteinnel, Kantot Peirce-szel; ily módon a mai világ vezető filozófiai tendenciáiból kiindulva egyetemesen javasolhatja a filozófia transzformációját. Amikor a beszédaktus-elmélettel konfrontálódva egy transzcendentális nyelvpragmatikát vázol föl, akkor számára arról van szó, hogy a kommunikáció elismerendő univerzáléból kiindulva megtalálja az átmenetet egy olyan etikához, amely nem csupán egy privatisztikus morálra és az egyes állami szövetségekben érvényesülő szociális igazságosságra vonatkozik, hanem az új, technikailag és ipárilag formált világcivilizációra egészében véve. A megértésről és a magyarázatról folytatott vita tárgyalása Von Wright posztwittgensteiniánus analíziseit a szellemtudományi tradíció motívumainak analogikus megújításaként ábrázolhatja (mindamellettt amikor a biológia és a társadalomtudományok rendszerelméletét csupán függelékképpen veszi tekintetbe, akkor persze napfényre juthat a tudományos munkára való egyoldalú orientálódás). Heideggert korrigálni lehet Heideggerrel: komolyan lehet venni az utalást Heidegger késői filozófiájából, hogy ti. az elé-állítás, elő-állítás és oda-állítás /Vorstellen, Herstellen, Zustellen/ egésze a technológiai irányultságú természet- és társadalomtudományok mellett a historiográfiai tudományokat is magába zárja, s azzal fenyeget, hogy az embereket megfosztja emberi mivoltuktól.

Valamennyi tudomány eme "keretbe" /Gestell/ történetű különbség-nélküli beolvasztásával szemben azonban újból hivatkozni lehet arra, hogy a Lét és idő-ben hogyan különítette el Heidegger a szellemtudományokat a maguk sajátosságában a természettudományoktól, azzal párhuzamosan, hogy egyúttal a számukra sajátlagos "objektíválás" lehetőségét kutatta. Orientációtól megfosztott világunkban azonban az orientációra való sürgős igény nem csábít-e arra, hogy egy szabályozott kommunikáció normáiról, túlságosan törésmentesen és áthidalásmentesen, etikai normákra térjünk át? A transzcendentálisról szóló beszéd vajon transzcendentális argumentumokhoz vezet-e, avagy inkább saját kiindulópontunknak egy jelentős és tovább nem problematizált tradícióból kiinduló megerősítésére szolgál? Miután Apel végső megalapozásként olyan transzcendentálfilozófiát keres, amelyet nem vezet le deduktív módon, hanem amelyet megtalál és megnyit, így még transzcendentálhermeneutikáról is beszélhet. Amikor az angolból átvett "pragmatika" kifejezés egyre jobban terjed, akkor ez arra utal, hogy a valóságnak a hermeneutikai filozófia által előtérbe helyezett "kimeríthetetlensége" /Unergründlichkeit/ visszaszorul és a hermeneutikában nem vezet a pluralitás elismeréséhez.¹¹

Egy olyan metafizika, amely a tudományosan tudottat a filozófiai tudással rendszerbe fűzi, elutasításra kerül; a transzcendentálfilozófiai kiindulópont arra a kérdésre korlátozódik, hogy a tudományok általában véve hogyan működnek. Mindazonáltal Kantnak szokás tulajdonítani, hogy a tárgytudatot az öntudattal kapcsolta össze és igazolta ily módon; az ezáltal létrejövő transzcendentális "szubjektumot" azonban most mint kommunikációt és mint történelmi nyelvközösséget kellene kijelölni. Ezáltal létrejön az a föladat,

¹¹Vö. Karl-Otto Apel: Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979. Von Wright itt tárgyalt kezdeményezése, mely a cselekvés intencionalitását és teleológiáját részleteiben igyekszik megvilágítani, túlvezet a szcientizmuson és az ideológiailag megterhelt "pozitivizmus-vitán". Vö. továbbá Sprachgrammatik und Philosophie, hrsg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt 1976. Theodor Litt a maga neohegelianizmusával (Erich Heintelnek a "Logosvergessenheit" ellen vívott harca után) mintegy pozitívumusz hatást gyakorolt Apelle; vö. K-O. Apel: "Comments on Professor Pöggeler's Paper", in: Phenomenology: Dialogues and Bridges, ed. by R. Bruzina and B. Wilshire, Albany 1982, 99-106. o. Per contra vö. a Hans-Georg Gadamer-től és a tőlem származó megjegyzéseket a "Litt-Gedenkschrift"-ben: Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen/Theodor Litts, hrsg. von J. Derbolav, C. Menze, F. Nicolin; Stuttgart 1980, 147 skk., 171 skk. o. — A továbbiakhoz vö. K-O. Apel: Transformation der Philosophie 2. köt., 20. o.; Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, 1. köt., 193. o. A "hermeneutikai realizmus"-hoz vö. Oskar Becker: "Zwei phänomenologische Betrachtungen zum Realismusproblem": Lebendiger Realismus. Festschrift für J. Thyssen, hrsg. von K. Hartmann és H. Wagner, Bonn 1962, 1-26. o.

hogy a hegeli rendszer elutasítása ellenére Hamann és Herder metakritikájával a dialektika alakját Hegelnél és Marxnál is újra fölfejtsük. A Hegelre adott alkotó válaszból kiindulva — ahogyan azt Kierkegaard és Marx, Dilthey és Peirce körvonalazták —, Apel mindenképpen egy új "hegelianizmust" sürget: "Descartes voltaképpen igazsága — melyet Hegel kifejezetten elismert — mindazonáltal nem más, mint az uralomtudásnak /Herrschaftswissen/ ama — ha akarjuk — legvégső szublimációja, amelyben maga a gondolkodás (semmiképpen sem az 'előállító-megjelenítés' /Vorstellen/, amely módot csak manapság ismerjük) reflexív módon biztosítja magának saját általános érvényű álláspontját." Ebben a sürgetésben azonban nem rejlik-e benne az a beismerő vallomás, hogy egy szublimált uralomtudás veszélyét maga a transzcendentális nyelvpragmatika is magában hordozza? A kommunikáció nyelvközösségként, az utóbbi történetileg kifejlődő nyelvközösségként kerül megragadásra; a történelem a "haladás" gondolatának jegyében jelenik meg; a megélt és a megérendő élet egyre tovább fokozott igazolása (vagy nem-igazolása) legalábbis mint regulatív eszme továbbra is jelen van. Nem kerülnek-e azonban transzformálatlan és tisztázatlan előítéletek a filozofálásba, amikor a "haladást" és a "határtalan" kommunikációt követelik, amikor az "ideális" beszédszituációt vagy az univerzális "konszenzust" legalábbis "anticipálják"? Apel állandóan arra az "elismerésre" hivatkozik, amelyről Hegel beszélt. Az elismerés mármost Hegelnél nem csupán azt jelenti, hogy egy szimmetrikus összefüggésben a másikat hasonlóképpen elfogadjuk — például mint jogi személyt —, hanem azt is, hogy egy szférában elismerés vagy "tisztelet" övez minket (mondjuk mint egy kézművest a maga céhében). Hegel Fenomenológiája az elismerést ténylegesen a legmagasabb formális fogalomnak tekinti, melyből kiindulva kerül az erkölcsiség /Sittlichkeit/ és a vallás, sőt az abszolút öntudás "teleológiai" struktúrája is értelmezésre: az életnek élni kell ismernie, hogy önmagává és ezáltal szellemmé kell válnia, a szellemnek pedig, hogy alapja az életben van; az embernek élni kell ismernie, hogy Istenből él, Istennek pedig, hogy emberré kell válnia stb. A kérdés az, hogy az "elismerés" — ebben az abszolútizált értelemben véve — vajon filozofálásunkat nem éppannyira összezávarja-e, mint amennyire szárnyakat ad neki. Vajon nem épp a beszélgetés határtalanságában jelenik-e meg a másik: mint aki minket meghalad, megvonja magát tőlünk, aki végül is semmilyen szimmetrikus összefüggésbe nincs bevonva és semmilyen totalitásból kiindulva nem fogható át, s aki sokkal inkább még történelmi valóságunk rettenetes totalitarizmusával szemben is szilárd pontként rögzítendő. Egyáltalán, föltételezhetjük-e, hogy az embernek "neme" /Gattung/ van, hogy történelme "nembeli" történelem? Amikor Gadamer

hermeneutikai filozófiájában Jürgen Habermas azt a veszélyt érzékeli, hogy egyoldalúan tradíció- és autoritás-párti, akkor a "horizontösszeolvadást" úgy interpretálja, hogy eközben egy általános és korlátoktól mentes beszélgetés utópiája lebeg a szeme előtt. Egy interpretált szerzőtől elvárjuk, hogy amennyiben le tudná győzni az időbeli távolságot, az interpretációhoz — föltéve, hogy ez helyes — csatlakozzék. Ha a szerző tudós volt, aki egy résztudományos összefüggést kezdett kidolgozni, akkor ennek a föltételezésnek lehet értelme; Homérosszal szemben viszont teljességgel üres és félrevezető. Itt érvényesül az a "hermeneutikai realizmus", mely szerint szimbolikus rendszerek a maguk élethez-kötöttségükben olyannyira individualizáltak lehetnek, hogy az egyik nem lehet a másik: Rembrandt nem lehet Michelangelo. Homérosz sokértelmű költészetének interpretációja azonban szintén egy ilyen szimbolikus rendszerben gyökerezik, s a homéroszi énekek több mint két és félezer évvel ezelőtti előadásától ily módon változatlanul feneketlen szakadék választja el.

A hermeneutikát Karl-Otto Apel határozottan a deduktív-nomologikus tudományokkal állította komplementer viszonyba. Mindazonáltal, amikor a Th. Kuhn értelmében vett tudománytörténetet végső példaszerű szellemtudományként üdvözli, s az analitikus filozófiából kiindulva mindenekelőtt egy a társadalomtudományokban végbemenő magyarázó megértés igazolásának szenteli magát, akkor nyilvánvalóvá válik a tudományos tevékenységre történő egyoldalú orientáció. A Kuhn- és a Popper-iskola közötti vitát mégis csak arra a kérdésre kellett volna kihegyezni, hogy még a töredékes résztudományos összefüggéseket is vajon nem úgy illesztették-e be a történelembe, hogy azok összehasonlíthatatlannokká váljanak; a cselekvés kockázatának és szituációfüggésének, a művészet és a műalkotások kimeríthetetlenségének erősebb figyelembevételre kellett volna találnia. Ehelyett az ideológiakritika kerül valami végsőként megjelölésre, a fiatal Marx ama posztulátumával összefüggésben, hogy a természetet humanizálni és az embert naturalizálni kell; ez az ideológiakritika az egyes ember élettörténetéről alkotott kétséges pszichoanalitikus föltevések felől nyer megvilágítást, s ily módon egy az "emancipatorikus" érdekre történő vonatkoztatást. Maga Apel jegyzi meg, hogy ez a fogalmiság még a "tárcaírói közegben" is — ahonnan ered — elhomályosult már; a döntő kérdés az, hogy ama vezérfonalakat, melyeket egy állítólagosan transzcendentális történésnek tulajdonítanak, vajon teljesítőképességük tekintetében egyáltalán megvizsgálják-e még.¹² Nem válik-e a megkövetelt kritikai beállítódás

¹²Vö. Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, 306. o. — Ha Heidegger, a megalapozás-gondolatban bekövetkezett vál-

olyan elméletté, amely főként a másikat és a kort helyezi vád alá, miközben saját kiindulópontjára nem kérdez rá, s a hermeneutikai elővigyázatosságot játékon kívül hagyja? Bizonyosan folytatásra találunk olyan kezdeményezések is, melyek már az első világháború utáni német filozófia produktív teljesítményei közé tartoztak. Egy olyan ismerentanropológiában és tudásszociológiában, amelyből a művelődésügy reformja számára még gyakorlati konzekvenciákat is igyekezett levonni, Max Scheler különbséget tett akkoriban az uralástudás /Beherrschungswissen/ vagy teljesítménytudás, a művelődéstudás /Bildungswissen/ és a megváltástudás között. Eme hármas fölosztás éled, újjá ismét, amikor Habermas és Apel az exakt tudományoknak (a szcientisztikának) technikai érdeket, a hermeneutikának az életgyakorlatra való orientációhoz fűződő érdeket, a kritikai társadalomtudományoknak és az ideológiakritikai történelemfilozófiának pedig a szabadsághoz és nagykorúsághoz fűződő "emancipatorikus" érdeket tulajdonít. Megfoghatók-e azonban az "érdek" szubjektivisztikus fogalmából kiindulva azok a különböző módok, ahogyan valami fölbukkan számunkra és ahogyan mi bukkanunk önmagunkra, s voltaképpen ki a hordozója ezeknek az "apriori" vezető érdekeknek? Mit jelent az konkrétan, ha mondjuk a hellenisztikus asztronómiának — az exakt tudomány eme prototípusának — egy olyan technikai érdeket tulajdonítunk, valamint Galieli fizikáját egy olyan technikai érdekre vonatkoztatjuk, amely a kritikai és emancipatorikus érdekek csupán alárendelődik? Ami a hermeneutikát illeti, Erich Rothacker "A szellemtudományok logikája és szisztematikája" c. műve számára talán még magától értetődő volt, hogy a szellemtudományok "dogmatikus" és "historiográfiai" teljesítményei mellett azok "elméleti" és "kritikai" teljesítményeire is rámutasson, hogy tehát egy olyan, a művészettudományi alapfogalmak kidolgozására irányuló próbálkozást, mint a wölfflini, teljességgel a szellemtudományi munkához tartozónak tekintsen. Miután Gadamer — a hermeneutikai folyamat egységét hangsúlyozandó — a megértés dimenzióinak különféle fölmu-

tozás ellenére, a hermeneutikát "kritikai kifejtésként" (topológiaként) igyekszik megragadni, akkor Gadamer ezzel szemben azt mondja, hogy a hermeneutikai reflexió föltár ugyan megismerés-esélyeket, ám nem rendelkezik igazságkritériummal. Apel és Habermas joggal veti föl ismét az igazságkritériumra vonatkozó kérdést; mindazonáltal továbbra is kérdéses, hogy a konszenzuszgondolat differenciálatlan bevezetése, egy korlátoktól mentes interpretációs közösségnek vagy egy ideális beszédhelyzetnek regulatív princípiumként történő posztulálása teljesíti-e vajon mindazt, amit elvárnak tőle — ti. a hermeneutika meghaladását. Vö. ehhez K-O. Apel és mások: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, különösen 300, 290, 316. o. Vö. még. "Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie" c. előadásomat: Probleme der Ethik — zur Diskussion gestellt, hrsg. von G-G. Grau, Freiburg—München 1972, 45--81. o.

tatását háttérbe szorította, a megértést egy elméletmentes "fordításként" fogták föl, amivel azután ténylegesen egy "magyarázó" megértést kellett szembeállítani. Ha a hermeneutikai processzus ilyenét fölfogásáról Gadamer már csak azt tudja mondani, hogy azt már nem érti, akkor az "emancipatorikus" érdekekkel szemben emlékeztetnie kell arra, hogy Platónnal szemben már Arisztotelész azt hangsúlyozta, hogy a jónak (tehát az igaz életnek vagy a szabadságnak mint nagykorúságnak is) az eszméje üres marad, ha nem dolgozzák ki egészen a szituáció konkrétumáig.

A fenomenológiát hermeneutikai fenomenológiaként vajon nem adekvátabb módon fogta-e föl Paul Ricoeur, s a hermeneutikai filozófiát az analitikus filozófiával, valamint a strukturalizmussal, a pszichoanalízissel és az ideológiakritikával történő konfrontációban vajon nem adekvátabb módon igazolta-e? Mint francia protestáns Ricoeur egy keresztény színezetű egzisztenciafilozófiából indul ki; Husserl fordítója, majd jelentős műveket szentel Gabriel Marcelnek és Karl Jaspersnak. Fenomenológia és egzisztenciafilozófia az akarás filozófiájához vezet (1950); az értelmet az akarás intenciója artikulálja; a szándékoshoz azonban — miként a tudotthoz a nem-tudott — a szándéktalan lép. Az akarásból történő kiindulás révén a lényegre mint a szemléletben teljesen jelenvalóvá /präsent/ váló eidoszra irányuló egyoldalú orientáció megtörik. Jaspershez kapcsolódva Ricoeur a világorientációtól az egzisztenciamegvilágításhoz vezető utat járja, az ellentéteket áthidalja azonban, amikor a szabadságot és az egzisztenciát az emberi testben inkarnáltként fogja föl. Miután az inkarnációban egyszersmind transzcendenciát tapasztal, Ricoeur — Jaspersszel — a transzcendencia rejtjeleit olvashatja, ám ugyanakkor — Marcelhoz kapcsolódva — a léthez mint "adományhoz" találhat el. Az akarás filozófiájának folytatása (1960) a lényegfenomenológiának a hermeneutika irányában megtett fordulatához vezet el. Mivel az ember a végesség és a végtelenség közé, vagy egyáltalán Semmi és Isten közé van beállítva, ezért képes vétkezni; ha a rossz a gyarlóságból keletkezik, akkor kérdéses, hogy pl. a vétekről /Frelve/ szóló görög beszédet és a bűnről /Sünde/ szóló zsidó—keresztény beszédet vissza tudjuk-e vezetni egy általános lényegre. Pál konfrontációja a farizeusokkal, a görögöknél föllelhető tragikus világtapasztalat és a zsidó—keresztény eszkatológia közötti ellentét olyan előírásoknak bizonyul, amelyek pl. a Kanttal történő konfrontációban még a fiatal Hegel filozófiai kiindulópontját is magukon hordozzák. Ricoeur a szimbólum fogalmával dolgozik, amely éppúgy meggondolkodtató, mint Kant "esztétikai eszméje"; a rossz szimbolikáját mindazonáltal csupán abból a fölfogásból kiindul-

va lehet megérteni, amelyet az emberek olyan nagy művekben építettek föl, mint a mítoszok és a vallási tradíciók.¹³

Az akarás filozófiájának zárókötetét Ricoeur nem dolgozta ki: hermeneutikai fordulata a Freuddal történő, sürgőssé vált konfrontáción át "az interpretációk konfliktusához" vezette! Ha a "tudatot" fenomenológiailag valamire-irányuló-kívülrétként /Aus-Sein-auf/ fogjuk föl, akkor ezt az intencionalitást mármost a szándékosból és a szándékaltalamból kiindulva egy olyan óhajként értjük, amely szimbólumokban fejeződik ki. Ha az Oidipusz-komplexusról szóló beszéd jelszóvá válhat, akkor ez azt jelzi, hogy a régi mítoszokban éppúgy ilyenfajta szimbólumokról van szó, mint a mai emberek álmaiban. Rudolf Otto óta a vallásfenomenológia, valamint még a mítoszkutatás (amely újból fölvetette a romantikából és a német idealizmusból származó motívumok fonalát), de a bibliai exegézisben végzett egzisztenciális interpretáció is egy olyan hermeneutikát mutat, amely nem más, mint egy szimbolikusan kibontakoztatott értelem reflektált helyreállítása. Freud — Marxszal és Nietzschevel együtt — ezzel szemben a bizalmatlanság és a gyanú egy olyan hermeneutikájának ill. egy olyan ideológiakritikának a talajára lép, amely azon illúziókat és az igazi szándék amaz elkendőzéseit igyekszik leleplezni, ahogyan azokat a szexuális vágyak, vagy a termelő nembeli lény, vagy a hatalom akarása az emberek önmegértésébe beépítik. A hermeneutika mindkét ellentétes módja — a szimbolikus értelem reflektált helyreállításának hermeneutikája, valamint a gyanú hermeneutikája — azért szükséges, hogy az élet meghallhassa azt a követelést, amelynek alávetették: le kell rombolni az idólumokat, hogy észrevegyük a szimbólumokat. Ez a hermeneutika archeologikus és teleologikus. Az archeológia a betemetetthez nyomul előre; a föltárt maradványokat kell azonban interpretálnia azáltal, hogy elfeledett korokhoz tér vissza.

¹³Paul Ricoeur korai tanulmányait a Geschichte und Wahrheit c. gyűjteményes kötetben fordították le (München 1974). Az akarás filozófiájának második része "Phänomenologie der Schuld I--II." címen került fordításra: Die Fehlbarkeit des Menschen / Symbolik des Bösen, Freiburg--München 1971. A továbbiakhoz vö. a Freud-könyvet, a Die Interpretation (Frankfurt 1969); vö. továbbá Hermeneutik und Strukturalismus és Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1973 és 1974. Vö. mindenekelőtt a "Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen" c. írást: Verstehende Soziologie, hrsg. von W. L. Bühl, München 1972, 252--283. o.; vö. továbbá Hermeneutik und Strukturalismus, 101 skk., 55. o. — Ricoeur utolsó munkái közül vö. különösen: La métaphore vive, Paris 1975; Temps et récit, Paris 1983. — A szekundér irodalomból vö. pl. D. Ihde: Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of P. Ricoeur, Evanston 1971. Bernhard Waldenfels részletes összképet festett a francia fenomenológiáról, bibliográfiával kiegészített (megjelenés alatt álló) könyvében. /Lásd B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, Suhrkamp, Frankfurt 1983. — A szerk./

Ezt az archeológiát, amely az elfeledettet újjáalakítja és talán a "természetet" is helyreállítja, Ricoeur azzal a teleológiával állítja összefüggésbe, amely Hegel Fenomenológiájának mozgása felől kerül kifejtésre: a tapasztalatokat begyűjtik és egy cél szem előtt tartásával rendezik át. Hegelnél ez a cél nem más, mint egyfajta abszolút tudás, számunkra viszont csak arról lehet szó, hogy egy olyan történelmileg artikulált értelemre tegyünk szert, amely végességünkben reflektált módon képes hordozni bennünket.

Az interpretációk konfliktusában azonban a hermeneutikának nemcsak az ideológiakritikát kell befogadnia saját dimenziói egyikeként; egy olyan analitikus filozófia restriktíóival szemben is föl kell lépnie, amely a mondatok értelmének kritériumát kizárólag a lezárható verifikációban vagy inkább az egyértelmű falszifikálhatóságban akarja megtalálni. Ricoeur abban különbözik Cassirertől és A szimbolikus formák filozófiájától, hogy számára nem minden jel számít szimbólumnak, hanem csupán az, amelyiknek egy második értelme is van; miután az első és a második értelmet nem szabad túl szorosan -- mondjuk analógia révén -- összekapcsolni, a szimbólum a maga többértelműségében folyamatos interpretációra szorul. A reflexió, amely a művekben lévő értelmet megragadja, interpretációvá válik; a műre való vonatkozás azonban az interpretáló hermeneutikát további konfliktusba sodorja, és pedig a strukturalizmussal folytatott versengésbe. Fölfogható-e a mű, pl. egy szöveg, olyan struktúraként, amely differenciálódás révén úgy artikulálódik, hogy a szubjektum, mint eme rendszer hordozója, valami utólagossá válik? Avagy a hordozó reflexivitása és történeti kötöttsége, ill. még egy hatástörténeti dialógus is, belefolyik az artikulált műbe? Ricoeur elébe ment a strukturalizmusnak azzal, hogy -- miként más módon Derrida fenomenológiája -- az "írásbeliség" újdonságát hangsúlyozta és a "szöveget mint modellt" fogta föl: a szöveg, amelyet leírtak -- a beszélt eleven szótól eltérően -- eloldódik az írótól. Az eleven szó időbeli eseményként történik meg; ez az esemény azáltal reflexív, hogy a személyes névmás visszavonakoztatja azt a beszélőre, s így a világ megragadásában a kommunikációba beleágyazott marad. A szöveg mentes az ilyen konkrét szituációba történő beágyazástól, úgyhogy sok olvasó számára hozzáférhetővé válhat; a kérdés az, hogy vajon teljessé válhat-e ez az autonómmá-válás (hiszen még "szövegek" is beleavatkozhatnak egy szituációba -- az okiratba-foglalás, a nyilvános nyilatkozat során stb.). A struktúráról, a szóról és az eseményről szóló fejtegetésekben Ricoeur itt megmutatja, hogy a szó közvetíti a struktúra (a langue mint lehetőség vagy pusztán nyelvi kompetencia) és a beszéd vagy diskurzus eseménye között; a szó különböző jelentései nemcsak egy egymásmellettiégbéli differenciálódást

jelentenek, hanem szimbolikát is: egy egymásutániségbéli második jelentés többértelmű keletkezését. Ezáltal azonban a strukturalizmus teljesítménye, amely az egymásmellettiségbéli differenciálódásra irányul, korlátozódik, és egy átfogóbb hermeneutika alá sorolódik. Lévi-Strauss-szal szemben Ricoeur kiegészítésképpen föl hívja a figyelmet arra, hogy az ember nem orientálódhat mértékadóan a totemizmus extrém modelljére, hanem látnia kell mondjuk a héber tradíciót, amely a maga történelemértelmezését /Geschichtsdeutung/ a hagyomány újabb és újabb interpretációiban teremti meg magának.

Ricoeur a szimbólum struktúráját az eleven metaforából kiindulva vizsgálja, amely nem egyszerűen egy meglévő szót helyez egy hiányzó helyére, hanem a kontextus alapján új jelentést hoz létre és föltárja a beszéd időbeliségét. Ezzel a hermeneutika alapkérdését érinti; amennyiben azonban egy hermeneutikai filozófiára törekszünk, úgy kérdéseket kell intéznünk Ricoeurhoz is. Nem szenved-e torzulást a hermeneutika és az ideológiakritika viszonya azáltal, hogy az egyes ember álmait, melyeket pszichoanalitikailag tárgyal és fejt meg, túl közel kerülnek a mítoszokhoz? Azzal, hogy a pszichoanalízisből, a vallástörténetből és az ideológiakritikából eredő előírások kerülnek elfogadásra, egy olyan reflexió tolatodik előtérbe, amely az értelmet csak mint olyat veszi tekintetbe, amit utólagosan állítottak elő, amit (az egyes ember vagy egész korok) betegsége után mégis megrögzítettek. Ámde — még a vallási dimenzióban is — nem magából a mai világból kell-e kibontakoztatni a jövő értelmét, kapcsolódva pl. a teremtő költészethez és cselekvéshez? A szimbólumot — egészen a Goethehez történő, régóta megszokott kapcsolódás értelmében — az allegória ellen játsszák ki, mivel a "halott" allegória előfeltételezi, hogy egy költői mű értelme eme műtől függetlenül is megfogalmazható. Nem abban van-e azonban az eredeti keresztény allegória eredete, hogy egy értelemtapasztalat nullpontján mégis megkockáztatják az értelem-megtalálást, anélkül hogy emez értelem "szimbolikusan", mint egy "második természet" hordozná magát? Az allegóriával szemben a szimbólumra való orientálódás az értelem-megtalálás ama kockázatának tűnik föl, hogy nem emeli ki kellőképpen az értelem történetében előforduló töréseket, a hatástörténet dialogikus karakterét. Ricoeur számára a történelem sem nem pusztán haladás, sem nem pusztán individualizálódás, de nem is egyszerűen egy olyan kaleidoszkóp, amely ugyanazokat a struktúraelemeket — mint bricolage-t — folyton másként keveri meg. Amennyiben nem metafizikailag akarjuk továbbvinni Hegelt, egyáltalán szabad-e a történelemből mint végső dimenzióból kiindulni? Ricoeur filozofálása, amely a nagy művekből kiindulva egy szimbolikus értelmet tesz termékkennyé a maga számára, előfeltételez egy a mi görög, zsidó és keresztény

eregetű nyugati történelmünk alaptapasztalatai melletti "hitvallást"; azonban már a megkövetelt távolságba kerül-e ezáltal a gondolkodás a hittől avagy az alkotó költészettől és cselekvéstől (olyan távolságba, amely meghaladja a reflexiót mint interpretációt)? Alkalmilag még Ricoeur is a "transzcendentális" címkéjéhez nyúl; az öntudat azonban, amely filozófiáját keresi, nem más, mint egy olyan lezárhatatlan öneszmélés, amely az életben és annak végességében gyökerezik; ez az öneszmélés csak a nagy műveken és azok történetén mint tudatosodáson keresztül tesz szert tudatra.

IV. A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIA JOGOSULTSÁGA ÉS HATÁRAI

A hermeneutikai filozófia arra teszi a hangsúlyt, hogy az, ami van, számunkra "nyelvről" közvetítettként van adva. Ám milyen értelemben van itt szó "nyelvről"? Vajon a művészetnek vagy a technikának a formái is tágabb értelemben "nyelvnek" számítanak, s a hermeneutikai filozófia így végül is poétikai filozófia? A görögök, akik antibanausziajuk révén a munkát kiűzték az autentikusan emberinek a területéről, a filozófiát nem véletlenül hagyományozták ránk kidolgozott módon pusztán elméleti és gyakorlati filozófiaként. Arisztotelész kidolgozott ugyan egy poétikát és egy retorikát; a retorika — kiváltképp azóta, hogy Quintilianus irodalmiasította — annak az alapvetésévé vált, ami később önmagát hermeneutikának nyilvánította. Az architektúra egy olyan elmélete viszont, amely hatásában a költészettel és a retorikával vetélkedhet, csupán a római korban, Vitruvius révén került kidolgozásra. Átfogó poétikai filozófia nem épült ki; ez még manapság is elintézetlen föladat. "A teoretikus ész megtervezi magatartásunk szabályait. De minden emberi képesség közül a legfélelmetesebb és legmélyebb, az arra való képesség tudniillik, hogy olyasmit állítsunk elő, ami annakelőtte nem volt, sőt hogy egy mesterséges világot építsünk föl, az emberi ész eredeti alakjaként eddig még nem került megragadásra..." Ezekben a mondatokban Georg Picht a mai szituációt jellemzi. Amikor a német idealizmus egy poétikai filozófia kidolgozásához látott hozzá, akkor az "abszolút szellem" terminus alá foglalta azt, azaz nem mint valami továbbit állította az elméleti és a gyakorlati filozófia mellé, hanem akként a harmadikként jellemezte, amely egyedül képes a másikat és önmagát a maga értelmében megérteni. A német idealizmus egyik alapítólevele, az ún. "legrégebbi rendszerprogram" ily módon már elmondhatja, hogy az igazság és a jóság "testvériesül a szépségben" Olyan spekulatív tételek ezek, melyek megszabják a filozófia önkibontakozását és tagolódását; tételek, melyeknek még a mai hermeneutikai filozófiában

is megvan a szerepük. Mindazonáltal maga a hermeneutikai filozófia az, amely az ilyen, önmaga megértésére irányuló elő-fogalmakat kritikai próbának veti alá.¹⁴

A hermeneutika különböző módokon épült ki; a megértésben helyezheti a hangsúlyt az utólag-megértésre vagy az önmegértésre vagy a kommunikációra, ismét érvényre juttathat egy elveszített eredetet vagy előre nyomulhat egy utópiához vagy megrögzíthet olyan differenciálódásokat, amelyekhez a történelem folyamata elvezetett. Egy hermeneutikai filozofálás számára a döntő az, hogy a filozófia ama változásában, melyet a "hermeneutika" és a "filozófia" terminusok egymáshozrendelése jelez, vajon nem adja-e föl a filozófiát egy pusz-

¹⁴Vö. Georg Picht: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 429. o. Az architektúra elméletének és filozófiájának problémájához vö. "Die Architektur und das Schöne" c. előadásomat: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 15 (1970), 125–149. o. A "legrégebbi rendszerprogram"-hoz vö. Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hrsg. von R. Bubner ("Hegel-Studien", Beiheft 9), Bonn 1973; Mythologie der Vernunft. Hegels "älteste Systemprogramm" des Deutschen Idealismus, hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Frankfurt 1984. — A továbbiakhoz vö. H-G. Gadamer: Wahrheit und Methode; 261, 465, 344 skk. o. — Emeric Coreth a hermeneutikai filozófiát Heideggerből és Gadamerből kiindulva vázolja föl, hogy a világot mindazonáltal végül a létre, a hermeneutikát pedig a metafizikára vonatkoztassa: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg--Basel--Wien 1969. H. J. Sandkühler Praxis und Geschichtsbewusstsein c. műve (Frankfurt 1974) a hermeneutikát a dialektikus és történelmi materializmus körébe utalja vissza. Míg Max Müller a filozófiát mint hermeneutikát a teológiától vagy a politikai ideológiától azáltal határolta el, hogy mint archeológiát (az alapa vonatkozó transzcendentális visszakerdezést) mindennemű eszkatológiától (egy végső értelem kockázatos megragadásától) megkülönböztette, addig Michael Theunissen szerint az archeológia és az eszkatológia egybeesik a hermeneutikával, amennyiben Arisztotelész istene (aki az elméletben az eudaimonia legmagasabb formáját követelte) Hegel számára keresztény, történelmi istenné lesz: "Egy ilyesféle, csupán a mélyre hatoló 'visszatekintésben' előretétekmint hermeneutika a történelmi szituációnak azt a modern alakot rajzolja ki, amivé az arisztotelészi metafizika tiszta elmélete Hegelnél változott." Hegel ilyenén recepciója visszaveszi magába Kierkegaard és a fiatal Marx Hegel-kritikáját, a keresztény hitet megpróbálja fertőzöttségétől megszabadítani, és "kizárólag ama kettős meggyőződésből kiindulva" igazolja magát, "hogy a keresztre feszített nem más, mint az igazság, és hogy Hegelt az igazságból gyúrták". Vö. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 335, 417, 51, 442. o. Vö. még ama polemikát, amelyet "Beitrag zur Typologie aktueller Gesinnung" címen F. W. Korff folytatott K. Schäfer Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards c. könyvével (München 1968): "Hermetische Hermeneutik und ideologische Ontologie im Gefolge Sören Kierkegaards", Studium Generale 24 (1971), 865–905. o. Manfred Riedel Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften (Stuttgart 1978) c. műve a filozófiában bekövetkezett "hermeneutikai fordulatot" mindenekelőtt Diltheyből és a gyakorlati filozófia tradíciójából kiindulva határozza meg.

ta hermeneutika javára. A létező univerzális megismerését, amely minden létezőt egy legmagasabb, önmagában álló létezőre vonatkoztatott, az újkori filozófia oly módon változtatta meg, hogy a létezőre irányuló tudás- és viszonyulásvonatkozásokat egy kitüntetett, önmagát igazoló vonatkozásra vezette vissza. Ily módon tudott még egyszer hozzáfogni ahhoz a föladathoz, hogy a filozófiát "tudománnyá" -- az egyetlen, a tudományokat átfogó tudománnyá -- alakítsa. Mindazonáltal, ha az egyes tudás- és viszonyulásmódok értelmének meghatározására irányuló kísérletben érvényre jut a hermeneutikai kör, akkor a filozófia mint a tudományok tudománya egy lezárhatatlan, sajátosan "produktív" történelmi mozgásba vész. A filozófia így tetszik, alternatíva előtt áll: vagy kritikaiként akarja meghatározni magát és akkor a "világ" egyes szféráinak analízisévé forgácsolódik szét és ezekhez az egyes szférákhoz történő odafordulás kontrolljaként érti magát; vagy pedig meglátja élet és megismerés antagonizmusát, s mint túlhaladhatatlant és végső soron fölülvizsgálhatatlant egy olyan elő-megértést nyilvánít ki, amilyen a történelmi életből (pl. a teológiából vagy a politikából) a kezére játszanak. Ha az előítéletekről megállapítást nyer, hogy "létünket" mindennél inkább ők teszik ki, s mindig túl későn érkezünk, "ha tudni akarjuk azt, amit hinnünk kell", akkor egy ilyen hermeneutika már csak akkor marad filozófiai, ha ugyanakkor megtartja a kérdésnek a válasszal szemben játszott "hermeneutikai elsőbbségét", s így minden elő-megértést korrigálandónak vesz és nem dogmatizálja azáltal, hogy a történelmi pillanatra hivatkozik.

Amikor Husserl transzcendentális fenomenológiáját Heidegger hermeneutikai fenomenológiává alakította át, Oskar Becker hamarosan fölvetette a kérdést, hogy ez a hermeneutikai fenomenológia vajon nem marad-e vak bizonyos fenoménnel szemben, amelyeket a matematikus, a matematikai fizikus, de még a pszichiáter és a művészetfilozófus is közelről ismer. Ezt a kritikai kérdést Beckernek meg kellett ismételnie, amikor egy specifikus szellemtudományi filozofálás "panhermeneutikaivá" formálódott, s így módon neomarxista tendenciákkal kapcsolódott össze. Nem határozza-e meg azonban a neomarxizmussal együtt Husserl fenomenológiáját -- és vele Heideggert és Beckert is, a természet és a szellem között tett megkülönböztetésükkel -- egy olyan tudományos szituáció, amelyben a tudományos munka modelljét a matematikai fizika nyújtja, s tőle választják el az individualizálódó kultúr- és szellemtudományokat? Ezzel szemben ha azokra a tudományokra pillantunk, melyek manapság teljesen működnek és hatnak, akkor vezető szerep hárul a biológiára és alkalmazásaira. Hans Jonas, aki a gnózis történetét Heideggerből és Bultmannból kiindulva egy egzisztenciális interpretációban igyekezett fölírni, később

nem csupán az egzisztenciálontológiában föllelhető gnosztikus vonásokra kérdezett rá, hanem az élet fenoménjét is analizálta, s ezen az alapon a felelősségre is rákérdezett a mai világban. A hermeneutikai filozófia -- már Diltheynél megtalálható első kifejeződésében -- az életfilozófiával állt kapcsolatban: vajon nem ragadható-e meg az intuíció, amelyről Bergson beszélt, módszeresen, és pedig egy specializált /aufgefächert/ hermeneutikában? A tradíció a történelem és a gyakorlat szféráit már mindig is az élet szférájával vont analógiából akarta megérteni -- pl. az első szférát szintén egy telosz-ra, a legfőbb jóra akarta irányítani. A hermeneutikai folyamatban éppúgy, mint az élet folyamatában valóban minden egyedi egy átfogó történésben áll; a történelem szabadsága és kontingenciája mindazonáltal lehetetlenné teszi az étellel vont analógiát. A természeti és a történelmi élet közötti pontosabb megkülönböztetés ezért a hermeneutikai kiindulópont jogosultságának és határainak a meghatározásához tartozik. "A hermeneutikának filozófiai antropológiaként való létrehozása, az antropológia kidolgozása az eleven ittlétnek és a természet vele lényegkorrelációban álló rétegének a filozófiája alapján" -- így fogalmazta meg Helmuth Plessner már 1928-ban a filozófia döntő föladatát. Az ily módon jelzett bázisból kiindulva Plessner mérvadó részadalekokat szolgáltatott egy hermeneutikai filozófiához -- mondjuk a filozofálás történelmi meghatározottságának a föltárásához és egy politikai filozófia alapvetéséhez (pontosan az élet kimeríthetatlensége és mélyére-hatolhatatlansága kényszeríti az embert arra, hogy magát mint "hatalmat" /Macht/ ragadja meg és életét ily módon konkrétan mint "nyitott kérdést" fedezze föl). A mimetikus kifejezés hermeneutikája számára Plessner (Klages, Scheller, Buytendijk vonatkozó műveivel történő konfrontációban) megmutatta, hogy nem szabad abból kiindulnom, hogy énem a testem mögött honol, mely test objektumokra és más emberekre vonatkozik; az én ezek közé tud lépni, s így az idegen élet, valamint a saját életem kifejezése ugyanolyan módon lehet adott számomra: nem kell beleézés és analogizmusok révén a másikba előzetesen behelyezkednem. A történelmi tudományokra mindazonáltal érvényes, hogy éppen a történelmi megrázkódtatásokban, az ismerttől történő elidegenedésekben, az emigrációkban tesznek szert a "más szemmel" látás új élességére.¹⁵

¹⁵Vö. H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin--Leipzig 1928, 31. o.; Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, 241 skk., 132 skk., 204 skk. o. Vö. továbbá Hans Jonas: The Phenomenon of Life, New York 1966. A munkájukat ténylegesen végző tudományok tagolásához vö. O. Pöggeler--H. Breuer: Fragen der Forschungspolitik, Opladen 1980, különösen 17 skk. o. -- A továbbiakhoz vö. Gadamer Wahrheit und Methode c. művét, második kiad., 492, 481. o.; továbbá Gadamer: "Martin Heidegger und die Mar-

Ha a hermeneutikai filozófiának univerzálisan kérdező filozófiának kell lennie, akkor minden életterületre és tudományra vonatkoznia kell. Uralkodó befolyásra a filozofálás ténylegesen mindazonáltal mindig csak ama vonatkozás révén tesz szert, amelyben a korszak bizonyos rész tudományos tendenciáival és impulzusaival áll. Ily módon olyan párhuzamok keletkeznek, melyek korlátozzák a filozófia univerzalitását és az elhamarkodott ítélet kritikájára adnak alkalmat. A filológusok hermeneutikája mondjuk azt a föltevést valószínűsíti, hogy Vergilius "Aeneis"-e (vagy az "Énekek éneke" vagy a "Don Quijote") nem mondható egyszerűen kész magábanvalónak; sokkal inkább olyan mű, amelynek a hatás marad a célja, s amely csak a hatástörténetben válik önmagává; olyan mű, melynek léte nem más, mint összefüggő és előre megformált, ám mégsem merev és végérvényesen kész értelem-történet. (Hol is kellene megjelölni az "Aeneis" magábanvalóját? Abban az "Aeneis"-ben, melyet Vergilius gondolt el, abban, amelyen dolgozott, abban, amelyet a haldokló tökéletlennek és befejezetlennek érezhetett; Dante "Aeneis"-ében, Goethe "Aeneis"-ében, T. S. Eliot "Aeneis"-ében?) Vajon a hermeneutikai filozófia hasonlóképp nem arra a föltevésre támaszkodik, hogy az értelem a maga beteljesített és döntő végbemenési formáiban nem más, mint értelem-történet? A jog hermeneutikája arra mutat, hogy egy jogtétel normaadó általánosa és a különös eset közötti szakadékot újból és újból át kell hidalni azáltal, hogy a törvényt értelmezzük és továbbfejlesztjük, valamint azáltal, hogy az esetet bevezetjük magába a törvénybe. Vajon nem az általános és a különös eset közötti eme viszony az, amely egy hermeneutikai filozófia számára döntő jelentőségre tesz szert? Ha a hermeneutikai filozófiát az értelem és az igazság foglalkoztatja, akkor vajon nem kell-e éppen neki közelembbe kerülnie a teológiához -- amely egy történelmi pillanatot mint az üdvözülés pillanatát tünteti ki -- vagy pedig az ideológiakritikához, amely a hagyománynak bebizonyítja, hogy az vagy egy elmúlt történelmi szituációhoz tartozik, vagy pedig semmi egyéb, mint az a kísérlet, hogy egy az életben előforduló jogosulatlan előítéletet stabilizáljon. Abban az életkorban, amikor Dilthey épp Goethe és Novalis értelmezésével, Husserl pedig aritmetikai kérdésekkel foglalkozott, Martin Heidegger Pál és a fiatal Luther teológiájában mélyedt el, s így aligha volt véletlen, hogy megjelenése után a Lét és időt a Bultmann új teológiájával vont párhuzam szempontjából vizsgálták. A második

burger Theologie", a Kleine Schriften I. kötetében, 82 skk. o. A különböző gyűjteményes kötetek jó összefoglalást adnak a hermeneutikai teológia kibontakozásának történetéről, vö. pl. Die neue Hermeneutik, hrsg. von J. M. Robinson und J. Cobb jr., Zürich 1965; Die hermeneutische Frage in der Theologie, hrsg. von O. Loretz und W. Strolz, Freiburg 1968.

világháború után a teológia -- még ott is, ahol az Ótestamentumhoz nyúlt vissza -- a történelem és az üdvtörténet konkrétabb fogalma után kutatott, s azzal találta szemben magát, hogy a görögök vagy Hölderlin "istenekről" szóló beszédének új megközelítése tekintetében vitatják. Amikor 1962-ben az Igazság és módszer törekvését Gadamer más korabeli tendenciákra vonatkoztatta, a "Hermeneutika és historizmus" címmel közreadott reflexióiban ezt írhatta: "A hermeneutikai probléma jelenlegi diszkussziója alkalmasint sehol sem olyan élénk, mint a protestáns teológiában." Már Karl Barthnak a Római levélhez fűzött magyarázatát -- eme forradalmi betörést a történeti teológia örökségébe -- "egyfajta hermeneutikai manifesztum"-ként üdvözli Gadamer; Gerhard Ebeling és Ernst Fuchs teológiája -- mely Barth és Bultmann kezdeményezéseit egy "új hermeneutiká"-vá fejlesztette tovább --, úgy tűnik, avantgárd szerepet akar játszani abban a törekvésében, hogy a hermeneutikát a visszafelé pillantó, objektivistikus historizmusból kivezesse. Még tíz év sem telt belé, hogy eme megjegyzések után Gadamer egy az Igazság és módszerről folytatott diszkusszióra adott "replikát" jelentetett meg, amely egy olyan szöveggyűjteményben látott napvilágot, mely az ideológiakritikával szemben a hermeneutika jogosultságát védelmezte, s egy teljesen megváltozott szituációt jelzett: a hermeneutika recepciója most elsődlegesen abból a kérdésből kiindulva ment végbe, hogy vajon használható-e még akkor, amikor azon összefüggés, amiként világunk manapság számunkra föltűnni látszik, inkább az értelmetlenség /Unsinn/, mint az értelem összefüggéseként lepleződik le. Jóllehet a teológia is az új Kék Virágot (az utópia és a reménység princípiumát) követte, és egy "politikai" hermeneutika kidolgozása révén igyekezett lépést tartani a korszak tendenciáival, a szélesebb aktuális diszkusszióból mindazonáltal kiszorult -- hacsak nem nevezzük leleplezett teológiának azokat az utópiákat, melyeket a fiatal Marxból vagy Freudból kiindulva vázoltak föl, vagy nem vezetnénk be a kritikai elméletbe Max Horkheimerrel, ha nem is egy teológiát, de legalábbis egy teológiai eszmét. Tíz évvel később ismét nyilvánvalóvá vált, hogy egy új gyakorlati és poétikai filozófia alapvető kérdései még mindig megválaszolásra várnak.

Éppen a tradíció és a "hermeneutika" terminusa teszi lehetővé, hogy a hermeneutikai filozófia bizonyos formáit kérdésessé tegyük. A teológiai és a jogi hermeneutika pontosan azért kap Gadamernél példaszzerű jelentőséget, mert megmutatják, hogy az interpretátor életviszonyban áll a dologgal, alakuljon bár egészen különböző módon is ez a viszony a filológiában, a dogmatikában, az ígéhirdetésben vagy a jogtörténetben és a jogalkalmazásban. Amikor Bultmann azt mondta, hogy a biblikus írások interpretációjának az alapját "a megértés ugyanolyan föltételei" képezik, "mint minden más irodalomnak", ak-

kor Gadamer ezt az állítást kétértelműnek mondja, hiszen éppen arról a kérdésről van szó, hogy "minden irodalomnak vajon nem a megértés más föltételei képezik-e az alapját, mint azok, amelyeknek formális általánosságban minden szöveggel szemben teljesülniük kell". Semmi kétség, a megértés elemi kérdéseiről újból és újból egyetértésre juthat az ember; ám az Ótestamentumot pl. egészen másként interpretálják, aszerint, hogy milyen a történelmileg nyitott "dolghához" való viszony; a keresztények másképp interpretálják, mint a zsidók, az orientalisták, a marxisták, vagy egy szekularizált államnak, Izraelnek a hívei. A teológiai hermeneutika csupán különösen kiélezett módon mutatja meg azt, ami a mítosz kutatás, a vallásfenomenológia, a Hölderlin-értelmezés számára szintén érvényes, vagyis hogy exegézis és dogmatika, explikáció és applikáció, utólag-megértés és önmegértés nem mások, mint különböző hangsúlyozásai egy bizonyos megértésfolyamatnak, s ezért nem választhatók szét minden további nélkül. Arról a hermeneutikáról, amely Heidegger és Bultmann nyomán alakult ki, s ilyesmit állít, Emilio Betti mégis azt mondta, hogy döntően hozzájárult ahhoz, hogy megszakadhasson ama "tiszteletre méltó" hermeneutika tradíciója, amelyet Böckh, Savigny és Droysen fejlesztett ki, s Dilthey, Rothacker és Wach vitt tovább. Saját terjedelmes általános értelmezésében Betti pontosan a megértés különböző dimenziói közötti különbséget igyekszik rögzíteni, tehát pl. a jogtörténet, a normatív jogalkalmazás és a jogtovábbfejlesztés közötti különbséget, a szövegek explikációja és applikációja közötti különbséget stb. A megértésfolyamatban rejlő tudományosság — a validity in interpretation — éppen azon múlik (igyekszik E. D. Hirsch jr. megmutatni), hogy nem követjük az új hermeneutika és a rokon tendenciák divatos beszédeit, s pontos különbséget teszünk egy szöveg értelme (meaning) és számunkra való jelentése (significance) között. Ám azt a jelentést, amelylyel egy mű számunkra rendelkezik, valóban kizárhatjuk-e a "magábanvaló" mű megismeréséből, s olyan területre utalhatjuk, ahol a műhöz való pusztán heurisztikus odatalálás dominál; egy műnek az értelmét valóban olyan entitásnak mondhatjuk-e, amely self-identical, changeless, always the same és ezen a módon determinate? Még egy a történelmi iskola szelleméből táplálkozó művészetfilozófiának is, amely nem lovalja bele magát a fősorolt állításokba — még neki is ki kell domborítania az új hermeneutikával való ellentétét, s pl. az összehasonlító megértést, amelyet a történelmi egyszerűség és végesség nevében diszkreditáltak, szembe kell állítania a történelmi órára mint kiigazításra történő hivatkozással. Elkerülhetjük-e még a dogmatizálást, ha az eljövendő költészet lényegét — miként Heidegger teszi — Hölderlinből és csak belőle kiindulva keressük? Másfelől viszont kérdés, hogy a művészetfilo-

zófia vajon csupán a már testet öltött művészetből kiindulva ragadhatja-e meg a művészetet, úgyhogy -- miként Wilhelm Perpeet írja -- rá is érvényes Hegel szava, mely szerint a filozófia mindig csak akkor kezdődik, amikor az élet egy alakja megöregedett. Amikor J. Habermas polemikusan azt a szándékot tulajdonítja a historizmusnak, hogy az igyekszik "egy objektivált világtörténelmet ideális egyidejűségben a tények kozmoszává gyűjteni", akkor az ilyen képeskönyv-elképzelésnek kevés köze van a tényleges történeti munkához, amely fokozódó mértékben éppen azt mutatja meg, hogy milyen erősen történelem-függők maguk a történeti megjelenítések, s hogy még a historizmus is történetileg értendő meg. Miután a historiográfiának nem csupán a cezarizmus értelme-képződményeivel van dolga, hanem azzal a talán eldönthető kérdéssel is, hogy Caesar vajon átkelt-e és mikor kelt át a Rubicón, a historiográfia el-lensúlyt képezhet egy olyan hermeneutikával szemben, amely gátlástalanul át-engedi magát a filológiai interpretáció vagy egyáltalán a gyakorlati appli-káció folyamának. Pontosan a historiográfiában volt különösen heves a tiltakozás ama spekulatív-romantikus kezdeményezések ellen, amelyek a specifikusan német szellemtörténetből származtak.¹⁶

Ha újra elolvassuk azt a bevezetést, amelyet élete vége felé Dilthey "A filozófia rendszere" c. előadásához írt, akkor azt vesszük észre, hogy Dilthey úgy látja: saját kora közelebb áll Voltaire vagy Nagy Frigyes életérzéséhez, mint a Goetheéhez vagy Schilleréhez; elavúlt már az a "romantika", a-

¹⁶Vö. H-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 311. o. Nagy értelmezésán kívül Emilio Bettitől vö. mindenekelőtt a "Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften" c. rövid polemikus írását (Tübingen 1962). Vö. továbbá E. D. Hirsch jr.: Validity in Interpretation, New Haven and London 1967, 61. o.; W. Perpeet: Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode, Freiburg--München 1970, 144. o.; J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, 95. o. -- Vö. még a Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften c. kötetben (hrsg. von H-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt 1978) található bibliográfiát; lásd továbbá: Alwin Diemer: Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik, Düsseldorf--Wien 1977. Vö. továbbá Th. M. Seebohm: Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft, Bonn 1971; az irodalomtudománnyal kapcsolatban összefoglaló képet nyújt Hans Robert Jauss: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (Frankfurt 1982) c. műve. A művészet-tudomány történetét Heinrich Lützelér dokumentálja a Kunsterfahrung und Kunstwissenschaft három kötetében (Freiburg--München 1985); a retorikával, a poétikával és a szöveginterpretációval kapcsolatban sajnos nem áll rendelkezésünkre e műhöz mérhető dokumentáció. A történettudományhoz vö. K-G. Faber: Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1971. -- A továbbiakhoz vö. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften 8. köt. 194--203. o. Larenz, Esser, Coing jogtudományi kezdeményezéseihez, valamint a topika-vitához, továbbá Chr. és O. Weinberger Logik, Semantik, Hermeneutik-jához vö. Monika Frommel: Die Rezeption der Hermeneutik bei Karl Larenz und Josef Esser, Ebelsbach 1981.

mellyel Görögország kultúráját vagy Izrael vallási fejlődését dicsőítették. A technikailag hasznosítható természettudományok mellé egy olyan tudományt állítanak, mint az ökonómia, amely a társadalom alakítására és átalakítására szolgál; éppen ezt az ökonómiát mutatják föl példaszerű szellemtudományként. Vajon nem előnye-e a német egyetemi hagyománynak az, hogy a teológiát és a jogot -- lemondani képtelen "dogmatikusaikkal" együtt -- a szellemtudományi munkán belül tartották meg, s nem engedték át szektaszervezeteknek vagy szakfőiskoláknak? A "two culture"-ról szóló beszéd inkább arra a tudománytradícióra lehet érvényes, amely a humanitiesben túlnyomórészt a filológiai-historiográfiai diszciplínákat látja; a szokásos verdiktekkel szemben éppen a szellemtudományi munka német tradíciója alkalmas a társadalomtudományokban végzett magyarázó megértés kifejtésére. A hermeneutikai probléma diszkusszióját a jog mind a hegelianizmushoz, mind a tradicionális hermeneutikához kapcsolódva, de még a topikáról folytatott vitában és az analitikus filozófiára történő orientálódásban is ismeri. Miután ez az áttekintés tovább nem tehető teljessé, legalább két utalással mutassuk meg, hogy még mindig fennáll az a föladat, hogy a kifejtésre került dolgokból kiindulva a történetileg-faktikusan szétválasztottat összefüggésbe hozzuk, s a hermeneutikai filozófia kezdeményezését abból a filozofálásból értsük meg, amely a kezdődő világcivilizáció korában föladatként jelentkezik.

1. Értés és megértés

"A matematikai gondolkodás nagysága és határai" c. (1959-es) írásának végén Oskar Becker a magyarázás és a megértés közötti -- gyakorta tárgyalt -- ellentét tárgyalásába bocsátkozik. Azt, amit meg kell ismerni, a magyarázás úgy tetszik "exakt" módon tudja tisztázni, vissza tudja vezetni ugyanis valami ismertre. Ily módon mondjuk egy hajító mozgás pályája mint parabola egy egyenesvonalú egyenletes tehetetlenségi mozgásból és egy egyenletesen gyorsuló nehézségi mozgásból áll össze. Az állítólagosan ismert: a tehetetlenségi és a nehézségi mozgás, azonban valóban ismert-e és világos-e? Legalábbis a bonyolult esetekben, a maxwelli egyenleteknél vagy a kvantumelméletben, érvényes az ismert tétel, mely szerint az egyenletek okosabbak voltak szerzőiknél, akik számára egyáltalán nem úgy tűnt föl, hogy olyasmire vezetnek el, ami magától értetődő. Magyarázás helyett nem inkább a jelenségek fölötti uralkodásról, vagy pedig -- miután egyáltalán nem tételezhető föl mindig egy technikai uralás-érdek /Beherrschungsinteresse/ -- egyfajta értésről /Deuten/ kellene beszélnünk? Ennek az értésnek sikerül a kísérletileg megállapítható

tényeket "képletek" révén teoretikusan uralnia; az értés úgy ugrik bele egy kísérletbe, hogy szakít a hagyományokkal, és hagyja, hogy képletei beigazoldjanak. A megértés ezzel szemben a történelem egy figurájának cselokvésében és szenvedésében vagy egy figuráció kibontakozásában mintegy belülről kiindulva vesz részt; egy a megértett másik emberrel vagy a megértett művel kiépített vonatkozásból jön. Megszakadhat ugyan ez a vonatkozás, sőt a megszakadás átvezethet egy korszakváltás (mondjuk a neolitikum) fölött; ám a megszakadás egyenesen arra csábítja a megértést, hogy a vonatkozást ismét megkösse és minden idegenség dacára ismét "megértse". Becker szerint a matematika útján történő értés és a hermeneutikában jelentkező megértés a "komplementaritás" viszonyában áll; nem vezethetők vissza egymásra, ám a megismerés számára mindkettő szükséges. Ezt azonban korántsem úgy kell érteni, hogy az értés csupán a rajtunk kívül lévő természet értése volna és egyedül a természettudományokhoz tartozna; a szellemtudományokban szintén előfordul ez az értés a megértéssel együtt. Sőt, amikor a pszichiáter megpróbál érteni egy tévcselekvést vagy megszüntetni egy komplexust, akkor egy az emberben rejlő olyan "természet" bukkanhatna föl a számára, amely követeléseivel folyton kettőtöri az individuális élettörténetet. Egy olyan "existenciális pszichoanalízis", amely mondjuk Sartre-hoz kapcsolódva a zavart életet megpróbálja visszavezetni az egyik existenciális-történeti élettervbe, vagy pedig Hegel Fenomenológiájához kapcsolódva egy tudattörténet modelljéhez nyúl, nem lenne helyénvaló, amennyiben ti. a természetet -- mint az existenciálisához képest való másikat -- nem a maga sajátosságában veszi tekintetbe. A helyzet nem is az volna, hogy a "szellem", mely a matematikát veszi igénybe, egyszerűen az ellenfele volna a "léleknek" vagy az emberben rejlő természetesnek; sokkal inkább mindkettőt egy analógia kötné össze, s mindkettő a magát megértő történelmi szellemmel állna feszültségben. A mantikus értés, irányuljon mármost akár a rajtunk kívüli természetre, akár a bennünk lévő természetre, szembe volna állítva a hermeneutikai megértéssel. Ha Becker eme kritikai megfontolása ellenére egy hermeneutikai filozófiáról kell beszélni, akkor ezt többé nem szabad arra a megértésre vonatkoztatni, amelyet a megértett történelemmel együtt egy új karteizianizmusban a természettel szembeállítanak, hanem egy olyan kifejtésre kell vonatkoztatni, amely mind az értés, mind a megértés teljesítményét megpróbálja megállapítani.

Husserl, Heidegger és Becker fenomenológiai műveit -- a tárgyalt dolgokból kiindulva -- francia művekkel, pl. Gaston és Suzanne Bachelard, Cavailles, ezenkívül Landrière műveivel csak 1970-ben hozta összefüggésbe egy Phenomenology and the Natural Sciences c. amerikai gyűjteményes kötet. Franciaor-

szág egy erős episztemológiai tradíciót tud magáénak; ezen belül Gaston Bachelard nemcsak tudományelméleti kérdések iránt érdeklődött, hanem a képzelőerő és a szó tágabb értelmében vett költészet iránt is. Így pl. nemcsak a geometriáról volt szó, hanem a tér ama poétikájáról is, amely világossá teszi számunkra, hogy mit jelent az, amikor a mai toronyházakban nevelkedő gyerekek többé nem képesek a megszokott életterületükön túllépve betörni a tető alatti fészker és a földbe vajt pince birodalmába. Emez episztemológiai kezdeményezéseken belül Husserl fenomenológiája először a Bergson értelmében vett közvetlen adottságok egyfajta szemléleteként jelent meg; végül is azonban láthatóvá kellett válnia annak, hogy Husserl a matematika és a logika kérdéseiből indult ki. Suzanne Bachelard episztemológiai műveket kapcsolt össze Husserlról adott interpretációkkal. Husserl — először csak töredékesen ismert — Krisise bátorságot adott apóriák fölállításához. Így egy 1947-es posztumusz műben Jean Cavailles azt kérdezi, hogy egyáltalán megvilágítható-e transzcendentális módon a matematika és a logika alapjai: ha a transzcendentális szubjektivitás elfogadja az ott érvényes normákat, akkor nem alapozza meg őket transzcendentális módon; ha viszont ő állítja föl ezeket a normákat, akkor az ő saját normáiról van szó, s ily módon ezek a normák nem abszolút normák. Nem úgy áll-e a helyzet, hogy itt olyan normákat, amelyek önmagukból fejlődnek ki, csupán befogadni lehet, hogy tehát a struktúrák mintegy becsapódnak a tudatba, anélkül hogy az végső megalapozást tudna adni? A. Lautmann, akit Cavailles-hoz hasonlóan a Résistance-hoz tartozóként végeztek ki, ebben az összefüggésben már Heideggert is játékba hozza; a leuveni Ladrière pedig még Hegelre is kiterjesztette nézőpontját. Hegel — Platón késői dialógusaira visszanyúlva — valóban azáltal próbálta meg elkerülni a logika és a tudatelmélet közötti kört, hogy a szubjektivitást mint a logika princípiumát magának a logikának a gondolatmenetében látta kibontakozni. Fennmarad azonban a kérdés, hogy ez a spekulatív önmegalapozás vajon meggyőző-e még számunkra, hogy eszme vagy struktúra és öntudat mint önmagává-válás vajon nem állnak-e antagonisztikusan szemben egymással.¹⁷

¹⁷Vö. Joseph J. Kockelmans, Theodore J. Kisiel: Phenomenology and the Natural Sciences, Evanston 1970. — A továbbiakhoz: Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Frankfurt 1978, 199 skk., 165, 271. o.; Medard Boss az Erinnerung an Martin Heidegger c. kötetben, 31 skk. o. A francia szerzőkhöz vö. Waldenfels (lásd 13. jegyzet). Vö. továbbá Umberto Eco: Einführung in die Semiotik, München 1972, 402 skk. o. Vö. még E. Holenstein: Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie, Frankfurt 1976.

1928 nyarán, "Logika" címmel tartott utolsó marburgi előadásában Martin Heidegger egy olyan "metontológiát" is megfogalmazott, amely Max Scheler az ember kozmoszban-elfoglalt helyére vonatkozó kérdésének a fonálát kellett hogy fölvegye. Eszerint a lét temporális interpretációja a "fordulat", mégpedig a lét analitikájának a metontológiába mint metafizikai ontikába való "átcsapása". Itt azután nemcsak a kívülünk lévő természetről, hanem a bennünk lévő természetről és az egzisztencia metafizikájáról is szó volt. A pszichiátriában Husserl és Heidegger kezdeményező lépései már Ludwig Binswagnernél folytatásra találtak; ama súlyos válságidőszakban, amelyet a II. világháború vége jelentett számára, Heidegger kapcsolatba lépett Medard Boss-szal. Ennek indítékát maga Heidegger később abban a reményben jelölte meg, hogy az orvosok és a pszichoterapeuták révén a gondolkodás "képes feltörni a filozófiaszobák szűkösségét és sokkal szélesebb köröknek, nevezetesen a betegek egy nagy csoportjának a javára válni". 1958-tól kezdődően tizenhét éven keresztül tartott Heidegger szemináriumokat Medard Boss-szal orvostanhallgatók és gyakornokok számára Zürichben. Ittlét-analitikai munkáit Medard Boss 1971-ben "Grundriss der Medizin und der Psychologie" címmel gyűjtötte össze, amelynek lejegyzésében Heidegger tevékeny részt vállalt. Vajon ez az ittlét-analitikai pszichoterápia -- amennyiben Heideggerből kiindulva az embert egészében véve fogja át pillantásával -- képes-e megtartani az objektíváló tudományos analízis élességét? Meg tudjuk-e közelíteni a tudattalan problémáját abból az elrejtetlenségből kiindulva, amelynek a fölfedés /Entbergen/ és az elrejtés /Verbergen/ közötti viaskodását a nagy művészetben és a lét- vagy ontológiatörténetben végbemenő igazságtörténetéből kiindulva pillantottuk meg? Franciaországban az egzisztenciális pszichoanalízist Sartre a magáértvalónak a magábanvalóról történő elválasztásához kapcsolta; ezt a szembeállítást azonban Merleau-Ponty tompította azáltal, hogy világhoz-való-létünkre mint testiségre és szocialitásra mutatott rá. A Lét és időre történő orientáció azt hozta magával, hogy Franciaországban "exisztencialisztikusan" fogták föl Heideggert. Amikor Henry Ey megkülönbözteti egymástól a tudatmezőt, az öntudatot és a tudattalant, akkor Heideggert egyoldalúan az öntudat felé tolja el. E. Minkowsky -- miként Bergson -- az életből indul ki, mely az intuíciónban ragadja meg magát, s melyet nem csupán a megélt idő jellemez, hanem ugyanolyan eredeti módon a megélt tér, s mely élet továbbá "kozmozgikus" perspektívákra ösztönöz; az életnek egzisztenciává való kiélelése elutasításra kerül. Döntő fordulatot -- Heidegger késői műveinek recepcióját -- Jean Lacan vitt véghez. Lacan az 50-es években arra a fölfogásra jutott, hogy a tudattalan oly módon strukturált, mint egy nyelv, amelyben az önmagát diffe-

renciáló langue elsőbbséget élvez a beszélt beszédhez képest (miként azt Saussure-ből kiindulva fölteszi). Lacan 1956-ban, folyóiratában, a "La Psychoanalyse"-ben megjelentette Heidegger írásának fordítását Hérakleitosz "Logoszáról": Heideggerből Lacan azt az impulzust tudja meríteni, hogy az ént mint "öntudatot" detronizálja az ek-szisztencia /Ek-sistenz/ javára, mely csupán azt a történést viseli el, amelyben egy nyelv önmagával beszél.

Ez a kezdeményezés más strukturalista pozíciókkal is össze tudott kapcsolódni. Amikor Lévi-Strauss azt a "vad gondolkodást" analizálta, amelyet még nem szelídítettek meg, akkor itt éppenséggel nem a "prelogikaira" talált rá, hanem arra, ami magából strukturálódik, ami hasonlatos a logoszhoz. Minekutána Foucault az európai történelemben a "dolgok rendjét" is ezen a módon vizsgálta, a strukturalizmus önmagát is képes volt meghaladni, és -- Deridánál -- a struktúrák olyan pluralisztikus játékaról beszélni, amelyet már nem lehet visszavezetni "a" struktúrára vagy "a" kezdetre. Umberto Eco "La Struttura assente" c. könyvében kifejezetten Heidegger késői munkásságához kapcsolódik, amely a metafizikai tradíciót Hérakleitoszból és Parmenidészből kiindulva vonta kritika alá; miközben Eco fölhívta a figyelmet Lacan Heidegger-recepciójára, Freudnál ugyanakkor egyfajta "preszokratikus tónusra" talált. Hérakleitosz -- Nietzsche számára a görögség tragikus korszakának gondolkodója -- nem csak legyőzött szülővárosának szatócspolitikáját vetette el; általában véve a korhoz és a körülményekhez való alkalmazkodással szemben a logoszba azt az összhangot helyezte bele, amelyet legtöbbször visszautasítottak. Amikor Európa romhalmazzá vált, Heidegger a maga mintaképe Hérakleitoszban találta meg; abban a gondolkodóban, aki a hagyomány szerint lemondott a politikáról és a templomban a gyermekekkel játszott. Heidegger -- az egyes részletekben fölbukkanó kritika ellenére -- követte Nietzschét, aki az Aiónról szóló ismert herakleitoszi mondást olyan értelemben interpretálta, hogy a világ folyása /Weltlauf/ kockára teszi az isteneket és az embereket. Ez a kockára-tettségek Heidegger számára nem volt más, mint sors vagy végzet, ezáltal tehát a szó legmagasabb értelmében vett történelem is. Lacannak, aki elutasította Ricoeur hegelianizáló hermeneutikáját, Heideggert is kritika alá kellett volna vennie, miután Heidegger számára a hegelianizmus csakúgy, mint a következetes strukturalizmus nem más, mint ugyanolyan egyoldalú dogmatika. A filológusok azt tanítják nekünk, hogy a Nietzsche által divatba hozott Hérakleitosz-értelmezés tarthatatlan: ténylegesen nem azt gondolta-e az egykori áldozat-király, hogy a világ folyása nem más, mint gyermek sűrűség-forgás? Szisztematikusan tekintve azonban talán még minket is döntő kérdések elé állít a játékról szóló történet: nem volna lehetséges az, hogy a

gyermekkel folytatott játékról szóló történetnek van valami negatívuma, minthogy a gyermekek csak egy félig értett és eltorzított formában játsszák a játékot? Nem utalhatnának-e mindazonáltal a játék zavarai más játékokra, s ily módon nem lehetnének-e az a történelmi, mely továbbvezet? Emiatt a kérdés miatt az értés és a megértés közötti antagonizmus és összefüggés kifejtése még elintézetlen föladat marad.

2. A vallási dimenzió

Amikor a fiatal Hegel magyarázatot kért Schellingtől Isten mint "individuális, személyes lény" /Wesen/ ellen folytatott polémiájára vonatkozóan, Schelling a baráthoz mint "Lessing ismerőjéhez" fordult és Lessing egy mondatára utalt, amely a Spinozáról folytatott beszélgetések Jacobi által készített szövegezésében maradt fenn: "Számunkra sem léteznek már az Istenről alkotott ortodox fogalmak." 1795 februárjában kelt levelében ezt írja azután Schelling: "Időközben spinozistává váltam." A spinozizmus és a "hen kai pan" formula a filozófia kezdetére utal vissza, ahogyan azt Parmenidész és Hérakleitosz megpendítette, Spinoza pedig újra fölélesztette. Ezt a kezdetet kellemene mármost visszanyerni saját koruk számára is, az Istenről alkotott fogalmakat ebből kiindulva kellene újból tisztázni. Nem csak "a német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja" reménykedett egy új vallás megalapításában; Novalis-hoz írott levelében Friedrich Schlegel már ki is osztotta az alapító szerepeket kettejük és Schleiermacher között. Friedrich Schlegel azonban hamarosan egy olyan kapcsolódást keresett a tradícióhoz, amely elválasztotta barátaitól; Hegel követte a "Beszéd a vallásról" c. művel szembeni romantikus fönntartásokat, amikor a vallást Schleiermachertől eltérően nem akarta eloldani a művészettel, a mitológiával és a politikával való kapcsolattól. Hölderlin azonban áttörte az idealisztikus kezdeményezéseket, amikor végeredményben nemcsak az elrejtett istenről beszélt, akinek végül egészen jelenvalóvá kell válnia, hanem a magát elrejtő istenről. A "Görögország" c. késői verstöredék azt mutatja, hogy a föld — mint egy dob — hogyan válaszol az égi zivatarra: változó ruhával fedi be Isten az arcát, mert ő nem más, mint a rettenetes; semelyik ruhában sem kell őt túlságosan szeretnünk, mivel valamennyi ruhájában az marad, aki egyúttal el is rejti magát.

Amikor 1917-ben Rudolf Otto megjelentette "A szentséges. Az isteni eszméjében lévő irracionálisról és annak a racionálishoz való viszonyáról" c. könyvét, akkor a függőség Schleiermacher-féle érzéséhez kapcsolódott, amely nem az egyesnek a másiktól való függését, hanem az egésztől való abszolút

értelemben vett függőséget jelenti. Azonban akár a teremtményi érzésről szóló beszédet részesítette előnyben, akár ehelyett egy (zenei értelemben vett) hangoltság szubjektum-vonatkozású érzéséről beszélt: a "numinózus" a "szent félelem" /Scheu/ hangoltságát hívja elő. Ha eme hangoltságban "irracionalitást" tapasztalunk, akkor azt mindazonáltal "racionálisan" sematizálni lehet, úgyhogy mondjuk a tremendum igazságossággá, a fascinans jósággá és szeretetté, a mirum abszolútsággá válik. Rudolf Otto könyve évtizedekre megszabta a vallásfenomenológia kiindulópontját; Edmund Husserl azonban már 1919 márciusában azt írta a korábbi göttingeni kollégának Marburgba, hogy asszisztense, Heidegger és annak barátja, Ochsner révén már megismerkedett Otto könyvével; egy vallásfenomenológia eme "kezdetében" mindazonáltal hiányolja a faktum és az eidosz fenomenológiai elkülönítését és "a vallási tudat és korrelátumai lényegszükségyszerűségeinek és lényeglehetőségeinek a tanulmányozását". "Az Otto úrban rejlő metafizikus (teológus), úgy tűnik föl nekem, szárnyaira vette a fenomenológus Ottót, s ezzel kapcsolatban azoknak az angyaloknak a példázataira gondolok, akik szárnyaikkal elfedik szemüket." Első műveiben Heidegger a középkor filozófusaira, teológusaira, misztikusaira, valamint Hegelre hivatkozott; amikor a metafizika és a teológia összefüggése kérdéssé kezdett válni számára, 1917 augusztusában magánkörben előadást tartott a vallás problémájáról Schleiermachersnél. 1920—21 telén "Bevezetés a vallás fenomenológiájába" címmel tartott kollégiumot, s ezzel föladta a vallásnak — mint a szentséges vagy a numinózus irracionálisitása révén létrejövő racionálisan sematizálható hangoltságnak — Rudolf Otto adta meghatározását, s megmutatta, hogy a vallásosság — legalábbis eredeti keresztény formájában — a faktikus-történeti életet a maga eredetéhez vezeti el. A páli eszkatológiában, Augustinus-nál és a középkor misztikusainál, a fiatal Luthernél és Kierkegaardnál — igyekezett korai előadásában Heidegger megmutatni — minden elfedés ellenére nagy erupciókban jutott érvényre a faktikus-történeti élet eme tapasztalata. Karl Barth Római-levél-interpretációját Heidegger szem előtt tartotta, ám nem az a dialektika vezérelte, mely az időbelit az örökkévaló ítélkezésének rendeli alá, az örökkévalóra való vonatkozást viszont állandóan visszaesni hagyja az időbelire is; egy aktuális eszkatológiában az örökkévalót sokkal inkább az itt és most pillanatra vonatkoztatta. Így találkozhatott Heidegger törekvése Rudolt Bultmann újabb exegézisével. Ám nem felejtette el azt sem, amit Nietzsche barátja, Overbeck a keresztény végvárásról mondott, hogy ti. ez összeegyeztethetetlen a modern tudattal. Nem esik-e vissza az ember a Memento morira mint valami végsőre, amelyet az ittlét-anali-

tikából elsőként, még minden teológiai választ megelőzően kell kidolgozni?¹⁸

Amikor Heidegger a Rudolf Bultmannal folytatott párbeszéd évei után a "Fenomenológia és teológia" c. előadásában a filozófia és a teológia föladatát kölcsönösen elhatárolta egymástól, azt a kérdést jegyezte föl magának az utolsó marburgi előadáshoz, hogy az "igazi metafizikus" vajon nem vallásosabb-e "a szokványos hívőknél, azoknál, akik valamilyen 'egyház'-hoz tartoznak, vagy egyáltalán bármely konfesszió 'teológusai'-nál". Heidegger nem "egy abszolút 'te'-t szem előtt tartó interpretációban" akarta megérteni az istenit (miként az akkoriban Buber körében történt, ahol Rosenzweig kifejezetten a Heideggerhez való kapcsolódást kereste), s hasonlóképpen nem "mint bonumot, mint értéket vagy mint örökkévalót" (ahogyan az mondjuk Schelernél történt, akinek — hirtelen bekövetkezett halála után — Heidegger nekrológot szentelt). Az istenit sokkal inkább a létnek mint túlerőnek az eszméjéből kiindulva a létmegértésben gyökerező genezisére való tekintettel kellene láthatóvá tenni, tehát a "létből qua túlerőben-lévőből, qua szentségesből" történő kiindulással. Heidegger a daimonionra hivatkozott, vagyis arra a szókratészi lelkiismeretre, amely még a megszentelt polisz széthullásában is a lét megértésén őrködött és emellett tekintettel volt az ész határaitra. Vajon szabad-e előföltételeznünk, hogy az egzisztenciális analízis a lét értelmének és a megértő ittlétnek a struktúráit képes oly módon napvilágra tárnai, hogy eme struktúrákból kiindulva egy áthagyományozott vallási üzenetet újból hozzáférhetővé lehet tenni, s adott esetben (demitologizáló eljárással) oly módon korrigálni, hogy voltaképpen értelme megmutatkozzék? Ávagy a teológia egy ilyen újjáépítése nem szintén csak egy olyan megközelítés jegyében történik, amely az ember számára egy hozzámért önmegértést közvetít, azt a kérdést

¹⁸Husserlnak R. Ottóhoz írt leveléhez és Heideggernek Schleiermacherről tartott előadásához vö. Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, hrsg. von C. Ochwadt und E. Tecklenborg, Hannover 1981; 159, 92. o. — A továbbiakhoz vö. Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik, 211. o.; E. Levinas: Totalité et Infini, The Hague 1980 (elsőször 1961), 210, 213, 222. o.; E. Levinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, The Hague 1978; 191, 206. o.; P. Ricoeur: Symbolik des Bösen, 31. o.; Keiji Nishitani: Was ist Religion?, Frankfurt 1982, 310. o. Nishitani kérdésfeltevése amaz 1964-es beszélgetésekben vált érthetővé számomra, amelyek során a filozófia végéről írt Heidegger-előadás elhangzott; úgy látom, hogy Heidegger — Nishitanitól eltérően — Eckhart mesternél már a kiindulópontot is kritikusan kezelte; ehhez vö. Heideggerről és Celanról tartott előadásomat ("Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans", Zeitwende 53 (1982), 65--92. o., ill. Mystik ohne Gott?, hrsg. von W. Böhme, Karlsruhe 1982, 32--59. o.).

azonban egyáltalán nem teszi föl, hogy végül is merre tart az ember, hogy a szentséges, mint túlerőben-lét a jövőben hogyan képes teljesíteni a lét megértését? Heidegger komolyan veszi Nietzsche ama tapasztalatát, mely szerint "Isten" halott, s az egykor még orientáló, de már régen kialudt csillagok visszfényének nem szabad megtévesztenie bennünket. Számára nem csupán arról a kérdéstről van szó, hogy a létező hogyan talál el a lét nyitottságába, a lét pedig a maga igazságának különböző formáiba, hanem arról is, hogy -- Hölderlin értelmében -- tisztázza azt, hogy egy ilyen nyitottságban és igazságban a szentséges mint túlerő és mint az üdvözítő vajon megmutatkozik-e, és ha igen, hogyan.

Amikor a Lét és idő szerzője a fenomenológiai mozgalom és a filozófiai-teológiai diszkusszió csúcsára lépett, csupán saját kiinduló kérdésfeltevési föladásával jutott el azokhoz a kérdésekhez, amelyek azután vezető kérdések maradtak számára. Heidegger végzete az volt, hogy a nyitott történelembe való ezen áttöréssel és az új hajnallal /Aufbruch/ a nemzeti-szocialista forradalom oldalára került, amely azt, amit Heidegger keresett, éppenséggel a legszélsőségesebb perverzióban hozta magával. De még ez a végzet is közvetített egy tapasztalatot. Heidegger kérdezett rá először Nietzschevel arra a nagy alkotásra /Schaffen/, amely az isteni-teremtő-erőnek /gottschaffende Kraft/ való kétezere éves kitettség után a népek számára ismét képes túlerőt vinni ittlétükbe. A Beiträge Hölderlinből kiindulva beszélt arról az "utolsó istenről", amely nem egy sorban elhelyezkedő utolsó, hanem minden istenit éppenséggel az isteninek a lényegébe gyűjt össze, mely nem más, mint a mindenkori történeti kihívás /Anspruch/. A görögök istenei ily módon sajátosan azokká a volt istenekké váltak, akik csak ebben a messzeségben vannak még közel; az alkalmasint a jövőben minket megszólító isteni pedig azzá a távolivá vált, amely csak mint az előre-el-tartott /das Vorenthaltene/ van közel. Az efféle gondolatok mindazonáltal még mindig előföltételezik, hogy tudomásunk van "az" isteninek és "a" történelemnek a lényegéről. Amikor a világalomért folytatott harcban a nemzetiszocializmus "filozófiai tanításokat" vetett be -- éspedig egy totális világnézetet és a technikát --, akkor Heidegger számára annak az előjátékává vált, ami egy nagyobb perfekcióban a jövőben lehet. Heidegger kérdése mármint az volt, hogy az isteniről szóló nyelv, ahogyan azt mondjuk Hölderlin még beszélte, ebben a jövőben vajon beszélhető-e még egyáltalán. Amikor a katasztrófa -- amely már régen megtörtént -- a második világháború végén kívülről is láthatóvá vált, Heidegger kezdte komolyan venni Hölderlin késői örület-verseit és ezeknek Trakl költeményeiben hallható visszacsendülését is: a kunyhó-könyvecske, az Aus der Er-

fahrung des Denkens a gondolkodás föladatának meghatározása során — mint egy beteg a védett gyógyhelyen — a legegyszerűbb tapasztalatoknak járt utána. Nem véletlenül kezdett Heidegger éppen ezekben az években Lao-cét fordítani, s merítette épp a taoista tradícióból egy útra való ráhelyeződésnek, egy olyan dolog, mint a korsó ürességének — mely ürességet mindazáltal képes megragadni — a vezérgondolatait. Cézanne képei, melyek olyan egyszerű dolgokat, mint egy hely, oly módon engednek itt-lenni /dasein/, hogy a távol- és jelenlét ugyanakkor szintén itt-van, a művészetből kiindulva egy olyan dimenzióra mutattak, amelyet vallási dimenzióknak is nevezhetünk, föltéve, hogy a vallás fogalmát nem úgy rögzítjük, hogy a latin nyelvből és a hagyományozásból kiindulva egy meghatározott képzetet tartunk szem előtt.

A Lét és idő szerint ez a vallási dimenzió akkor jut szóhoz, amikor az ittlét saját halála magáravételében a maga "teljességét" /Ganzheit/ keresi; ezt a teljességet csupán mint egy történelmileg mozgásban-lévőt nyeri el, mely teljességnek a múltat és jövőt a pillanatban állandóan újból egybe kell fognia. Ez az egybefogás /Zusammen/ nem más, mint az eksztázisok "egy-idejűsége" /Gleich-Zeitigkeit/, amely ugyanazsággként vagy identitásként, később az esemény /Ereignis/ elnevezést kapja. Amennyiben ebben az eseményben nemcsak az igaz mutatkozik meg, hanem a szentséges is, úgy akkor mindennek helyet is biztosít (miként Athéné az Athén fölötti Parthenonban). Már a Lét és idő is beszél sorsról és végzetről, az egyesről és a népről, a görögök és a németek kitüntetettségéről; ezeket az elképzeléseket — melyeket Herdertől, Hölderlintől és Hegeltől örökölt — Heidegger később végzetes közelségben építette ki. Sürgetővé vált ezután a tapasztalat, mely szerint a szentséges egy ilyen helye visszahúzódott tőlünk. Nem kellett volna azonban (ideológia-kritikailag, Marxszal, Nietzschevel vagy Freuddal) azt a kérdést is föltenni, hogy a kortól való elfordulás és az új kezdetekre való várakozásban megmutató radikális vajon nem a történelem útjának és a saját életútnak egy meghatározott konstellációjához tartozik-e hozzá? Nem kellett volna — Ricoeurral szólva — lerombolni az idólumokat azért, hogy a szimbólumokat meg lehessen menteni? De talán a szimbólum és az idólum eme szembeállításával a vallási dimenzió egy olyan meghatározásából ered, mely egyoldalú és elégtelen. Emmanuel Levinas azt a kérdést intézte Heideggerhez, hogy minden metafizika-kritika ellenére a filozofálás vajon nem marad-e mégis metafizikai, amikor a transzcendáló ittlétet egy teljességre vonatkoztatja, még ha az összetartó identitást sorsként és végzetként fogja is föl. Ha viszont azt vesszük figyelembe, hogy a transzcendálás mint kíváncsi a másokra irányul, akkor törést szenvedhet ez a teljesség és totalitás. Az a filozofálás ellenben, amely a

totalitásra orientálódik, nem más, mint a totalitások harca egymás ellen. Ha korunk alaptapasztalata lesz az a téma, mely szerint a halál "gyilkosság", de "éjszakai gyilkosság" is lehet; akkor a másik arcával történő összetalálkozásban az "időnek" az a "csodája" is megjelenhet, melyben az idő a másíknak az ideje is. A "múlt" /Gewesenheit/ ekkor egyáltalán nem volna mélyebb, mint az "elmúlt" /Vergangenheit/, amely búcsút mond és visszahúzódik; a jövő nem csupán a számomra való előre-el-tartás volna, hanem a másíknak a jövője. A másíkkal mint másíkkal szemben igazságosnak lenni Levinas szerint annyi, mint alávetni magunkat "Isten" ítéletének -- az Istenről szóló beszéd a Nietzsche utáni korban itt filozófiailag megragadható értelmet kap. Miként Buberrel folytatott diszkussziójában Franz Rosenzweig számára, akként Levinas számára is, Isten nemcsak a "te"-vé válik, hanem az "ő"-vé is, aki éppúgy elmegy az egyik mint a másik mellett. A vallási dimenzió nem egy a szent-séges számára való hely megnyílása -- mely hely azután ideológiakritikailag bírálható volna --, hanem már eleve ama messianisztikus béke gondolata által határozódik meg, amely az egyiknek éppúgy teret enged, mint a másíknak. Ha Heidegger kezdeményezését eme pozícióból kiindulva bíráljuk, akkor persze kérdéses, hogy Heidegger gondolkodását ezzel valóban eltaláltuk-e. Vajon nem ismer-e Heidegger mindenképpen egy a másíkhöz való autentikus viszonyt, ha egyszer már a Lét és időben az előreugró gondoskodásról beszél, később pedig Hölderlin példáján mutatja meg, hogy az a költészetről vallott fölfogását hogyan találja meg Szophoklészhez közel és tőle távol? Nietzsche Zarathustrája beszédei első részében a "felebaráti szeretetet" mint magától való menekülést kritizálja és a barátságot állítja szembe vele, amelyben mindenki a -- maga beteljesedettségében vett -- saját történelmi nagyságát keresi, ám oly módon, hogy a barátok mint távoliak segítik hozzá egymást önmagukhoz. Amikor Levinas a "diakóniát" és ezáltal az időben föllépő differenciát a történelmi identitás mint esemény ellen és a hely ellen játssza ki, akkor -- megfordítva -- Heidegger szempontjából az a kérdés vetődik föl, hogy vajon kielégítő módon figyelembe vette-e ebben a kiindulópontban a teret, amelyben az egyik sohasem foglalhatja el a másik helyét, s amelyben harc, béke vagy beszélgetés ugyanúgy lehetséges.

Ez a kérdés azon átfogó kérdések egyikeként jelentkezik, hogy melyek végül is a vallási dimenzió mértékadó tapasztalatai általában véve -- azok, amelyek múltunkból kiindulva jövőnket meghatározzák. Ricoeur hermeneutikája azokra a "nagy művekre" orientálódik, melyek a megértés fölépítéséről tanúskodnak; így annak a filozófusnak, aki a görög tradícióból jön, a zsidó--keresztény tradícióval kell konfrontálnia, mivel Nyugaton a reneszánsz és a

reformáció a maga részéről már ezt a konfrontációt mutatja. A Kelet vallásával való foglalkozás ezzel szemben tanultság dolga kell hogy maradjon. Ha azonban figyelemmel vagyunk rá, hogy a különböző tradícióknak és kultúráknak hogyan kell manapság eltalálniuk egy közös világcivilizációhoz, akkor pl. a japánok közel vannak az európaiakhoz, s a jövőbe vezető közös úton az a kérdés vetődik föl, hogy az utolsó száz év megrázkódtatásai ellenére hogyan csinálta azt Japán, hogy a nyugati módon formált civilizációt és technikát átvette, s azt nem egyszerűen csak a saját tradíciójával kompenzálta, hanem a történelmileg eltérőt kompenzálta éppenséggel saját eredetének a megelevenítéséből kiindulva. Nishida és Kyoto-beli iskolája emez igyekezetek során először Schelling és Hegel abszolútumhoz-vezető útjának, azután Heidegger kérdéseinek a fonalát vette föl. Heideggernek az életről adott korai fenomenológiája, majd a semmiről és a semmitésről szóló beszéd adta az első kapcsolódási pontokat; döntő volt, ahogyan Heidegger konfrontálódott Nietzschével, s ahogyan közvetlenül a második világháború után a nihilizmusról adott léttörténeti meghatározásával együtt Lao-céhoz és ezzel a taoista tradíció eredetéhez fordult, mely tradíció többretű kapcsolatba lépett a buddhizmussal. Összehozható-e azonban egyáltalán egy hermeneutikai filozófiával egy zen-buddhista filozófálás, amikor a Zen gyakorlata mégiscsak nem más, mint egy nem-hagyományozás útján történő hagyományozás. (miután azt, amin minden múlik, a tanulás minden megkövetelt keménysége ellenére sem lehet megtanulni, hanem mindenkinek magának kell hirtelen és közvetlenül megtapasztalnia)? Itt azonban előbb korrigálni kellene a hermeneutikának a tradícióhoz és a hatástörténethez való túl egyszerű kötődését, de még azt is meg kellene kérdezni, hogy "egy epochális gondolkodást és kérdezést" a zen-buddhizmusnak nem kellene-e vajon megtanulnia Heideggertől (mindenekelőtt a technikára vonatkozó fejtegetéseiből). Így vélte legalábbis Koichi Tsujimura, amikor Heidegger 80. születésnapja alkalmából "Martin Heidegger és a japáni filozófia" témájáról beszélt.

"Mi a vallás" c. könyvében Keiji Nishitani az európai és amerikai olvasó számára is megvilágított egy ilyen, Heideggerből és az európai tradícióból merítő tanulást, amely a sajátához való határozottabb odaforduláshoz vezet. Nishitani abból indul ki, hogy a tudomány és a technika kibontakozása egy olyan gondolkodást tett lehetetlenné, amelyben az ember önmagát tekinti a teremtetés koronájának vagy teloszának, s adott esetben így vonatkoztatja magát az istenre. Nem éppúgy kitérés-e a véges és semmis exisztencia abszolutizálása, mint egy olyan teológia, amely az embert személyes kapcsolatba hozza az istennel és félretolja azt az önmagát reprodukáló mechanizmust, amelyről

a tudomány beszél? A zsidó és általában véve az európai tradícióról Nishitani elismeri azt, hogy túlvezetett egy örök visszatérés mítoszán és gondolatán s fölfedte a történelmnek az egyszeriségét; ennek az ára azonban egy olyan önközpontúság lett, amely egy kiválasztott népről beszélt, vagy az individualitást és a személyességet egy egyoldalú-polemikus elhatárolással rögzítette. Ha mindaz, ami van, az időben van, akkor ez nem csupán alap nélkül függ a semmiben, hanem az ilyen semmitésben mind az elmúlt, mind a jövő felelő tekintve végtelen mélység van. Eme mélység egészét félreértik azonban, ha örök visszatérésként fogják föl vagy pedig úgy interpretálják, mint a tökéletességbe-jutás "örökös" akarását, amelyre minden emberi akaratot vonatkoztatni kell. Nietzsche és Kierkegaard még egyszer érvényre juttatják a nyugati tradíció eme két alaplehetőségét, ám ezzel tévutakon vesztegelnek. A nevezett végtelen mélységet vagy tágasságot és ürességet az embernek nem csupán saját magában és a személyesben, hanem minden fölbukkanó "dologban" meg kell tudnia találni. Miután Ama Bizonyos /Jegliches/ lét és semmi, élet és halál egyidejűleg van, önközpontúságát — azáltal, hogy "logoszára" ráeszmél — elveszíti; ily módon valamennyi dolog képes abból a tágasságból, amelyből jön, minden másikat önmagába fölvenni, s harc és béke révén magát az egészbe visszaállítani. A Toynbee "Milyen a viszonyunk a valláshoz" c. könyvéből Nishitani idézi azt a megállapítást, mely szerint a liberalizmusnak és a kommunizmusnak, minden ellentétességük mellett, közös eredetük van, s hogy a mai vallások és ideológiák döntő ellentéte a nyugati-zsidó eredetű gondolkodás és hit és a pre- és posztbuddhista ázsiai vallások között húzódik: az egyik oldalon az ember a történelemre mint lineáris folyamatra vonatkoztatja magát, a másikon a kozmoszt egy személytelen törvényből kiindulva körkörösén visszatérő mozgásban látja. Hogy ez az elképzelés mondjuk a zen-buddhizmus lehetőségeit félreismeri, megfordítva pedig, hogy még a zsidó eredetű vallássságot is manapság még tanulni kell — ez az, amit Nishitani megmutatni igyekszik.

Ám nem csupán arról van szó, hogy ébren tartsuk azokat a döntő tapasztalatokat, amelyeket a tradíciók fölépítettek, hanem éppúgy arról is, hogy méltányoljuk azokat a tapasztalatokat, amelyekre manapság teszünk szert — amikor egy átfogó világcivilizációba lépünk be. Jogos a figyelmeztetés, hogy a méltányosságra vonatkozó eme követelésben ne hagyjuk, hogy a "méltányos" /gerecht/ szüljön "bosszút" /gerächt/; amikor azonban könyvét Nishitani egy Assisi-i Ferencre történő utalással zárja, akkor mégiscsak föl kell tenni a kérdést, hogy elvárhatjuk-e vajon azoktól, akik a megsemmisítő táborok ége-

tőkemencéiben vagy az atomcsapásnál hamuvá lettek, hogy a tüzet "Tűz Testvér"-ként köszöntsék. Ha a filozófia nem képes rá, hogy ilyen kérdéseket, szituációból kiindulva, hermeneutikai érvénnyel kifejtse, akkor világunkban nincs olyan eleven filozofálás, amely ezt a nevet megérdemli.

(Fordította: **Bognár László**)

T Á J É K O Z Ó D Á S

PARAMÉTEREK UTÁN KUTATVA

Megjegyzések a vallás és az üzleti etika kulturális összefüggéseiről^{*}

Wilhelm Dupré

(0) BEVEZETŐ MEGFONTOLÁSOK: A VALLÁS KULTURÁLIS DINAMIKÁJA

A Mindenható Isten jelenlétében, ha elfogadjuk a vallásos emberek tanúságtételét, nincs lehetőségünk rá, hogy elrejtjük a lényünkkel kapcsolatos igazságot, legyen szó akár ténylegesen megvalósult, akár lehetőség szerinti énünkről. Isten — hangzik megállapításuk — áthatja az ember szívét. Nincs az a hazugság, mely megállhatna Isten Szent Orcája előtt. Ennélfogva nem szóhasználat kérdése, hogy Istenhez vagy egy idólumhoz fordulunk-e, hanem azé a problémáé, hogy elkötelezzük-e önmagunkat az igazság követelményei iránt, miként azokat képességeiknek és meglátásaiknak megfelelően az emberek követni szokták (s melyekhez mindenkinek tartania kellene magát). Legyünk bár tökéletesek vagy tökéletlenek, éljünk bár talányokkal átszótt világban, a Részvételjes és Kegyelmes nevében részvétet és kegyelmet érzünk, nem valamiféle mechanikus "terv" okán, hanem mert olyan isteni adományokként tartjuk őket számon, amiket egymás iránt tanúsítva válunk valójában emberivé.

(0.1.) A vallás korrelációs jellege

Belső logikájának megfelelően a vallás az egész emberi életre kiterjeszti princípiumát. (Ez igaz mind e logika kulturális kontextusában, mind abból a szempontból, hogy miként nyer formát az Egy és Egyetlen Isten nevében.) Azt, amit a lélek üdvözülésének nevezhetnénk, nem szabad (még akkor sem, ha — és éppen azért nem, mert — egyedül az igazság számít) elválasztanunk sem az egyes emberi lények méltóságától, jólététől és egyszerűségétől, sem attól, hogy élni tudjunk abban a világban, mely képessé tesz bennünket a létezésre.

^{*}Előadás egy a keresztények, muzulmánok és zsidók közti párbeszédet célzó konferencián: Windsor Castle (Anglia, 1987. május).

(0.2.) Ellenvetések a vallás értelmével szemben

A vallás imént jelzett értelmének és céljának ellenében könnyű dolog volna az élet kényszerűségeire hivatkozni, melyek más nyelvet beszélnek. (Gondoljunk az ateista kritika azon ellenvetéseire, melyek, Démokritosztól és Lucretiustól Feuerbachig, Marxig és Freudig, megfogalmazódtak.) Nem arra születtünk, hogy meghaljunk? Az élet nem "csip-csup dolgoknak", kemény munkának és mizériáknak az egymásutánja volna? S amit kiküzdött eredménynek nevezünk, az nem inkább csak átmeneti jelenség, mely az általa elpusztítottakból meríti energiáit? Vagy ha, másfelől, a hívó ember Istenére gondolunk -- mit tesz ő a szenvedés és a fájdalom ellen, az éhezés, az ártatlan gyermekek halála és a történelem erőszakos menete ellen? Ami pedig Isten nevét illeti -- nem éltek-e vissza vele, hogy elnémítsák az elnyomottakat, s hogy tudatlanságban és csalárd bizonyosságok között tartsák a mégis nyugtalankodókat?

Az ellenvetések súlyosak, nem tolhatjuk őket egyszerűen csak félre.

Másrésről, ha a valóban kaotikus jelenségekre mutatunk rá, miként is tehetnénk ezt anélkül, hogy ne tudnánk és ne remélnénk a dolgok egy másfajta állapotát? hogy ne lennénk meggyőződve: az igazi valóság különbözik ettől? hogy ne remélnénk: létezésünkben értelmet lehet kölcsönözni az életnek? hogy ne éreznénk: azért van értelme élnünk, mert szabadon csatlakozhatunk a szépség, tisztesség és igazság erőihez és fényeihez? Vagy, másként szólva: ha e világban az igaz és maradandó eredmény egy minimuma nélkül ocsúdnánk föl, akkor aligha volna okunk az abszurditás témáját még csak fölemlegetni is. Minthogy nem tudjuk elgondolni az értelmetlenséget, a gonosz és a nem-létet az ellentétükre való utalás nélkül, ennek megfelelően szükségképpen (és spontán módon) idézzük föl és ismerjük el azon dolgok tényleges prioritását, melyeket a partikuláris szituációkban hiányolunk. Így tehát, akár intencióink ellenére is, újra és újra megerősítjük a jelentés implicit realitását, mint az értelemekben és célokban rejlő valóságos vagy látszólagos elégtelenségek elleni érvelés és tiltakozás lehetőségességének elengedhetetlen föltételét.

Hogy Isten a mindenségnek és mindennek a teremtője, miként azt a hitbéli buzgalom állítja, még semmit nem mond a világ "berendezéséről" és működéséről (ezeket nekünk magunknak kell kitalálnunk), azt a gondolatot leszámítva, hogy rend előzi meg a káoszt; vagyis hogy a világ és az univerzum megérthető; pontosabban szólva hogy végtelenül érthető meg, s ezért a "terv szerint" meg-nem-értett marad; s hogy az ember szabadságára van bízva és föladatául

van kiróva, hogy megértse, ami megérthető, s olyan legyen, ami megfelel lényege isteni jellegének.

Mivel a világ, abban a formában, amiben mi történetesen rendezettnek tudjuk, olyan tükör, mely Istent láttatja, ahogyan ő számunkra a hagyományban, hitben és vallási buzgalomban tudatosul, ezért mindig is munkált az a kísértés, hogy megfordítsuk ezt a viszonyt, s Istenre hivatkozunk a tényleges tudás és megértés érvényességének megerősítése érdekében. Valóban, még mielőtt tudatosulna bennünk, Isten "tudományos" hipotézissé válik, melyet (hiszen értékét "bejáratottsága" adja) könnyen vehetünk elő a tudományos paradigmák minden egyes új váltásánál. Úgy tűnik, mintha "Isten" a tudományok és az akadémiák fejlődésével állna és bukna; mintha a tudomány alá volna vetve (a "hívők" oldalán) a hit "adminisztrációjának", vagy (a "tudós" oldalán) "ítélkeznie" kellene a hit érvényességéről. (Hogy az ateizmus oly sok ember tudatát hatotta át, ebből a szempontból talán nem több amaz "Isten" szükségképpen tagadásánál, aki végül is idóllum volt.)

(0.3.) A vallás hatóköre és föladata

Kétszeresen is értelme van annak, amikor e tapasztalatokra hivatkozunk. Egyfelől ismételten hangsúlyozni szeretném azt, hogy a vallásnak az élet minden vonatkozása szempontjából átfogó jelentősége van. Mivel a dolgoknak csak akkor van értelme, ha egybetartoznak, a jelentés első és lényegi megerősítése szükségképpen jelen van mindama találkozásainkban, melyek tartalmat és formát adnak életünknek. Másfelől szeretnék rámutatni arra, hogy e tapasztalatok alapján fölismerjük: a vallás föladata sohasem merül ki és nem egyszerűen azonos a különböző képességek fejlesztésével; hogy szándéka szerint a vallás nem abszurdításokat konzervál, hanem a véges dolgokat folyamatosan változtatja át Isten végtelen és örökéletű dicsőségének jeleivé és szimbólumaivá.

(0.4.) Kultúra: autochton realitás

Megfontolásaink fényében, a múltra tekintve nyilvánvalóvá válik, hogy az ember kulturális lényként nem egyszerűen átlép egy másik életformába, hanem egyúttal és a fortiori tettet hajt végre, azáltal (és amikor) hogy összhangban van a jelentés föltétlen affirmációjával, autochton realitást hoz létre. Mint ilyen, isteni kezdeményből táplálkozik, mely, magáértvéve, minden kulturális eredmény és fejlődés szubsztanciája és kritériuma marad.

Akár tudatosították ezt az emberek önmagukban, akár nem, azért és annyiban, amiért és amennyiben felelősséget éreztek egymás és az igazi humanitás értékei iránt, létezésük az egész történelem során önmagában és minden abszurditás ellenére az istenit hirdeti, mind abban, hogy humánus létet kíván és követel az emberektől, mind abban, hogy vonzóvá teszi számukra az ilyen életet.

Ha az igazság nevében föllépő prófétákat nézzük, nem lehet kétségünk afelelől, hogy az isteni kinyilatkoztatásra adott válaszuk ugyanakkor tényleges felelősség volt a közösségük és közösségük jóléte, övéik és embertársaik jövője iránt. A lényegesre koncentrálva változtattak meg régi tradíciókat, s kezdeményeztek új hagyományokat. S az Isten és az Üdvözülés szavát elfogadva és hirdetve megnevezték azt, ami meghatározóvá vált a jövő korok és nemzedékek számára; hogy ugyanis az emberi lényeknek a Szentség jelenlétében, az igével együtt kell élniük, ami ébrentartja és megtestesíti isteni eredetüket; hogy el kell fogadniuk lényük igazságát és ennek megfelelően kell életüket élvezniük.

(0.5.) A múlt válaszai és a jelen követelményei

A jelen írás kontextusában formát nyerő mondandónk hosszú és bonyolult. Amint azt a kultúra történetéből tudjuk, számtalan fejlődés ment végbe helyi, regionális és globális szinten.

A prófétikus vallások olyan kultúrák révén terjedtek el és bontakoztak ki, melyeket egyúttal megváltoztattak. Mindennek eredményeként hagyományok állnak hagyományokkal szemben, s mindegyiknek határt szab az, amit elért.

Minthogy divergens kultúráknak helyet adó világban élünk, amiket mégis, úgy tűnik, közös sors kapcsol össze, az a benyomás keletkezhet az emberben, hogy új követelmények léptek színre, s hogy a jelenkor valóságos problémáit nem fedik a múlt választ kínáló megoldásai. Állításunk nem motiválatlan, ha fölledézzük, hogy a kultúra autochton realitás.

Mivel azok az erők, melyek minket emberi lényekként tesznek képessé a cselekvésre, tovább élnek a velük létrehozott eredményekben, egyáltalán nem meglepő, hogy az eredmények önálló életre kelnek. Az állítást bizonyítandó gondoljunk csak a történelem során kialakult különböző intézményekre. Ám ebben az összefüggésben gondolhatunk arra is -- s meggyőződésem szerint itt fontos megállapításról van szó --, hogy olyan pontot értünk el, ahol az intézmények és társadalmi alapjaik közötti távolság immár olyan nagy mértékűvé vált, hogy jelentőségük és értelmük hagyományos fölfogása nem kielégítő, s

érvényét veszítette. Továbbra is hajlamosak lehetünk arra, hogy úgy gondolkodjunk és úgy cselekedjünk, miként az emberek mindig is gondolkodtak és cselekedtek, a valóságban azonban olyan viselkedési mintákba kényszerülünk, melyek inkább felelnek meg egy új és anonim uralkodó szellemének, mint a hagyományos értékeknek és meglátásoknak.

Másfelől még ha igaz is volna az, hogy a jelenkori kulturális valóság kinőtte a múltban kirajzolódó örökségét, egyúttal az is áll, hogy nem változott a jelentést kereső vágy, s hogy az ember lényének igazsága (ami nélkül a valóság értelmetlenné válna) még ma is ugyanolyan érvényes, amint mindig volt.

Ebben a vonatkozásban nyilvánvaló, hogy a vallás nem szűnt meg minden kulturális élet magva lenni, s nincs csökkenőben abbéli lényeges föladata, hogy megerősítse és hirdesse lényünk isteni jellegét. Am ugyanannál az oknál fogva, ami alapot ad ehhez a megállapításhoz, arra is rá kell mutatnunk, hogy a vallásnak nem célja a szembefordulás a kulturális valósággal (amelyben található), s szándéka szerint nemcsak azt őrzi meg, ami valamely partikuláris kultúrával összefüggésben maradt fenn, hanem folytatja isteni munkálkodását, amit a vallásos embereknek mindig is tenniük kellett; vagyis minden véges erőfeszítést átvezet a világ végtelen transzformációjába, hogy az olyan helylyé váljon, ahol minden emberi lény megtalálhatja és megvalósíthatja isteni eredetét idéző mivoltát, s ahol a körülmények legalább sejtetni engedik Isten fényességét, ami a maga részéről lehetővé teszi, hogy mind az élet frusztrációit, mind a szabadság, hűség és igazság kihívását elfogadjuk.

(0.6.) A hagyomány elsősége

A történelemben mindig is korlátai voltak a megtehető és megvalósítható dolgok körének. Ennélfogva nem hiszek azokban a (légből kapott) utópikus programokban, melyek a tradicionális eredményektől függetlenül fogalmazódtak meg. Az általam eddig kifejtettekben — tűnjék bár utópikusnak hangvételük — nem más szolgált vonatkozási pontként, mint a hagyományban és történelemben egykor hatott és még mindig valóságos eredmények és föladatok köre. Mindennek ellenére nem többre és nem kevesebbre van szükség, mint hogy elismerjük saját lényünk princípiumait és a kinyilatkoztatás momentumát a történelemben és a történelem által. Épp azért jelentik a kultúrák és a tradíciók a jövő egyetlen garanciáját, mert mind ez idáig sikerrel adtak értelmet és célt az emberi élet számára.

Miközben azonban föl kell ismernünk ugyanazt a réges-régi föladatot, egyúttal számot kell vetnünk az időközben lezajlott változásokkal. Minthogy ezek hozzátartoznak a jelenkori világhoz, el kell ismernünk őket a leíró igazság terminusaiban; abban a mértékben azonban, amelyben szembekeverülnek lényünkkel, el kell vetnünk őket.

(0.7.) A kulturális relevancia és a vallás föladata

Három olyan fölismerést fogalmaztam meg eddigi fejtegetéseimben, melyeket külön is szeretnék kiemelni:

Elsőként ismét szeretném hangsúlyozni, hogy a vallás igen nagy jelentőséggel bír a kulturális valóság minden aspektusára nézve, s különösen is az ember számára, mivel ő amaz időbeli világban találja meg és kell megtalálnia valódi identitását, mely a világeért felelősséggel tartozik, annyiben, amilyen mértékben az öröklétben gyökerezik.

Másodsor azt szeretném hozzátenni, hogy a vallás állandó föladatai közé tartozik — amit ma még radikálisabban kell tennie, mint valaha — azoknak az elveknek a tudatosítása, amelyeknek megfelelően a mondott föladat megvalósult (illetve nem valósult meg). Ha úgy hisszük, hogy az emberi sorsokat az isteni gondviselés kormányozza, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a bűnös emberek a gondviselést mindig is saját szájízüknek megfelelően próbálták csőrni-csavarni. Minthogy a lelkiismereti vizsgálat a tudatosságra és az ebben rejlő torzítási tendenciára is vonatkozik, meg vagyok győződve arról, hogy ezt a sajátos föladatot minden vallás közös fókuszának kell tartanunk, s itt szükségük van egymásra a becsületesség szabályainak követése érdekében; itt tanulhatnak egymástól és segíthetnek egymásnak abban, hogy — a másokban rejlő végtelen (azaz egyetemesen összekapcsolódó) kölcsönös elismerése révén — fölismerjék saját tradíciójuk végességét.

Harmadsor szeretném fölhívni a figyelmet arra a körülményre, hogy a vallás föladatait nem tudjuk a kívánatos módon megvalósítani, ha nem ismerjük (vagy nem eléggé ismerjük) a végbemenő folyamatokat, s hogy milyen a valóság és miként kell értékelnünk és értelmeznünk. A tudás önmagában persze nem oldja meg a problémákat, ám a tudás és a megértés aligha nélkülözhető a megoldások fölkutatásánál. Ennélfogva a felelősség fölvállalásával, az elismertek megvalósítását szolgáló első lépésben, arra kell törekednünk, hogy a szituációt minél adekvátábban ismerjük meg és térképezzük föl. Mivel az isteni gondviselés adományozta nekünk — amint ezt a vallásos emberek hiszik — a képzelőerőt, a hagyományokat és a tudatosságot, ezeket nem azért kaptuk,

hogy ne vegyünk róluik tudomást vagy visszaéljünk velük, hanem azért, hogy szabályaikkal összhangban használjuk őket, s lelkiismeretünk kialakításának szükséges föltételeiként szolgáljanak, amiként az motiválja és megítéli tetteinket. Ennélfogva a mai világban minden eddiginél fontosabbá vált az, hogy a fejlődéseket és attitűdöket ne ítéljük meg és ne vessük el azelőtt, hogy megértettük volna őket, hanem tanulmányoznunk kell ezeket a megítélendőket, mind a mi álláspontunknak, mind saját alapjaiknak és erényeiknek fényében. Mindenekelőtt a kulturális környezetet formáló és alakító elvekbe és folyamatokba kell betekintést nyernünk, továbbá a hagyományos vallásokhoz való viszonyukba, mind a történelem alakításában való részvételüket, mind mai megidézhetőségüket illetően. S minthogy a mondott föladat minden vallásos tradíció közös ügye, a történelmi jelenidő követelménye az, hogy összekapcsolják erőfeszítéseiket ugyanabban a felelősségtudatban. Mindennek érdekében, meggyőződés szerint, arra is szükség van azonban, hogy mindazokkal megosszuk ezt a felelősséget, akiknek — a tudományos meglátásoknak és a világi dolgok békéjének és összhangjának értelmében — szívügye a megértés és az igazság.

(1.) A GAZDASÁGI VÁLLALKOZÁS, KERESKEDELEM ÉS IPAR VALLÁSI JELENTŐSÉGE

Aligha kell kiemelnünk azt, hogy a gazdasági vállalkozás /business/, kereskedelem és ipar — különösen korunkban — óriási jelentőséggel rendelkezik. Minthogy az emberi életmód részeivé váltak, a felelősséggel élőket nemcsak legmegfelelőbb és leghatékonyabb vitelük érdekelte, hanem az is, hogy miként értékeljék a tevékenységeket és hogyan ítéljék meg illeszkedésüket az élet szövetébe és céljaiba. Mindennek eredményeként nem meglepő, hogy mélyen összefonódtak a kultúrával és a vallással, s hogy nincs olyan vallási tradíció, mely ilyen-olyan módon ne vetett volna számot jelenlétükkel és fontosságukkal. Üzleti etikáról szólva ténylegesen ezt a háttérrel ismerjük el a jelenség integráns elemeként, s ha a gazdagság fölhalmozására és elosztására gondolunk, úgy a "mivégett és miért" kérdése közvetlenül azokra a válaszokra utal, melyeket a vallási hagyományok adtak az élet értelmének és rendeltetésének kérdéseire.

Bár afelől semmi kétségünk sem lehet, hogy történelmileg tényleges megfelelés van a vallás, illetve a gazdasági tevékenység, kereskedelem és ipar kialakulása és gyakorlása között, azt is tényként szögezhetjük le, hogy ez a korreláció mai formájában sokkal összetettebb és áttételesebb, mint egykoron volt. A lehető legkiélezettebben fogalmazva azt mondhatjuk, hogy miközben a

gazdálkodás, kereskedelem és ipar egyre függetlenebbé vált a társadalom kulturális hálózatának többi részétől, egyre több és több ember vált függvényüké, ami az élethez szükséges javakat és az alapvető szükségletek kielégítését illeti. Részben e fejlődés eredményeként, részben a népesség lélekszámának növekedése okán számos helyi és hagyományos gazdálkodási forma tönkrement és leértékelődött.

A mindeme folyamatok következményeként létrejövő feszültségek és gyökeretelenné-válás önmagukban is félelmetes kihívást jelentenek azzal a vallásos igénnyel szemben, hogy tekintsük szívügyünknek az ember jólétét, kulturális identitását és isteni rendeltetését. De ha e meglátáshoz még hozzátesszük azt, hogy a tradicionális vallások az ember iránti figyelmet főként a működő kultúrák — azaz a helyi és regionális gazdasági tevékenységek — kontextusán belül artikulálták, úgy teljességgel világossá válik, hogy a ma gazdaságának kihívása a vallással szemben ténylegesen földézi a vallásnak önmagával-szembeni kihívását is.

A gazdasági tevékenység, kereskedelem és ipar kérdéskörét vizsgálva sok szempontból érdemesnek mutatkozik áttekinteni azt, hogy melyek azok a vallások, amelyek állást foglalnak az ember vonatkozó cselekvéseivel és tevékenységével kapcsolatban. (Vö. G. I. A. D. Draper: Inter-Faith Dialogue: Business Ethics in the World, St. George's House 1986.) Még pusztán pragmatikus szempontból is fontos tudnunk azt, hogy adott esetben miféle emberekkel van dolgunk. Ráadásul az üzleti viszonyok olyan fejlesztésének lehetőségére is gondolhatnánk, ami összhangban van a helyi és regionális hagyományokkal. De ezzel az általános megközelítésmóddal ellentétben — ami sokféle úton-módon nyerhet értelmet — számolnunk kell azzal a specifikusabb kérdéssel, hogy milyen vallási jelentőséggel rendelkezik a modern világ — amiként az a gazdasági tevékenységben, kereskedelemben és iparban megjelenik —, és megfordítva: a vallásnak milyen jelentősége van a mai világ számára. E kérdés mint olyan nem pusztán két realitás külsődleges viszonyára vonatkozik, hanem olyan témát érint, mely magának a vallásnak a magvával és annak értelmével függ össze, minden egyes ember és az általában vett civilizáció szempontjából.

Eddigi fejtegetéseink fontosnak és — ami perspektívájukat illeti — kötelező erejűnek tűnnek az imént jelzett kérdés megválaszolása szempontjából, mely, az ember lényé igazságának és a mindenkori tradíció igazságtartalmának fényében, lényegi módon tartozik hozzá minden valláshoz. Valóban, ha Isten ránkruházta a kultúrák és civilizációk létrehozásának szabadságát, úgy élnünk kell ezzel a szabadsággal és az ebből adódó lehetőségekkel. Ám vallási szempontból nézve nyilvánvaló, hogy a kulturális valóság nem lehet önmagáért-vett

cél, ha rabjává teszi azt a lényt, akit pedig szolgálnia kellene. Ennélfogva fejlődésének minden lépcsőfokán ellenőriznünk kell, figyelembe véve az ember szükségleteit, kötelezettségeit és követelményeit, s azokat a föltételeket is, melyek a szent-mivoltra, az üdvözülésre, vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy az utolsó ítéletre utalnak.

Azzal kapcsolatban mindenesetre nem lehet kételyünk, hogy — a modern gazdaság globális jellege miatt — a téma az egyes vallások közötti dialógusra és arra szólít föl, hogy a különböző vallási hagyományok és minden felelős ember közös erőfeszítéseket tegyen. S bár a hangvétel skolasztikusnak tűnhet, meg vagyok győződve arról, hogy első lépésként átfogó módon tisztáznunk kell a status questionist; ennek során nem szabad kizárólag a tradicionális meglátásokra koncentrálnunk, hanem e törekvésünket össze kell kapcsolnunk olyan paraméterek fölkutatásával, melyek lehetővé teszik számunkra, hogy megértsük és értékeljük a jelenben számunkra föladott kulturális folyamatokat.

Hogy az alábbiakban kifejtendő gondolataim és megfontolásaim hasznosak-e, erre a problémakör iránt érzékenységet mutató olvasónak kell válaszolnia. S másfelől, mivel (és abban a mértékben, hogy) embertársaim által megtapasztalt és átgondolt dolgokról beszélek, nem tehetek mást, mint hogy az igazság és a dialógus szellemében jóindulatot és kritikai viszonyulást kérek, ha a vallással és az Isten eszméjével kapcsolatos meglátásaim nem fednék azt, amit a hívó olvasó saját fölfogásának tud. De hogy az általam megfogalmazott kérdéseket föl kell vetni, és, ha lehet, meg kell válaszolni — efelől nincsenek kétségeim.

(2.) AZ OTTHON ÉS A "KÖZÉLET" POLARITÁSA

Kulturális lényként az ember mindig is két különböző tevékenységmóddal foglalkozott. Egyfelől otthonának fölépítésével és fönntartásával volt elfoglalva, gondját viselve családjának és közösségének, elhelyezve önmagát a jelentések egy szövetébe, a kozmikus és isteni rendeltetés egy világába. Másfelől részt vett e világ megvédélmezésében és kiterjesztésében, városok és államok építésében, egy minden és mindenki számára szóló rend kialakításában. Bár persze az emberiség története nem homogén fejlődésfolyamat. Épp ellenkezőleg (arról a tényről nem is szólva, hogy ezt az utat nemcsak sikerek, hanem mindenféle kudarc, stupiditás és szörnyűség is jelzi), különböző és igen eltérő módozatai voltak és vannak mind a mai napig annak, hogy az ember megküzdjön mindkét tevékenységfajta céljaival (bár mindez különösen igaz az em-

beri világ kiszélesítésére). Miként azt a kultúra történetéből tudjuk, néhány kultúra — mint a legtöbb gyűjtögető és vadászó törzs — sohasem törődött a kultúrközi viszonyok nagy és intézményesen független hálózatainak kialakításával. Mások tehettek ilyen irányú próbálkozásokat, s kísérletüket azért nem koronázta siker, mert a szomszéd törzsek ugyanazt akarták, és ez egyensúlyt eredményezett. Ám korunk tanúsága szerint a mindkét irányba való mozgás tendenciáját az emberiség történelme általános jegyeként kell számon tartanunk.

Több okom is van arra, hogy föl hívjam a figyelmet ama különbségre, mely az embernek otthonával és belső lelki életével való törődése, valamint azon hajlama között áll fenn, hogy részt vegyen egy olyan kulturális hálózat kialakításában, mely átfogja saját otthonát és közösségét csakúgy, mint mások közösségét és otthonát; ez a disztinkció két különböző és viszonylag autonóm tevékenységi körre utal. Először is szeretnék rámutatni, hogy a kulturális folyamatot olyan konfiguráció fémjelzi, mely — e két tevékenységi módozat eredményeként — poláris és aszimmetrikus. Másodszor szeretném hangsúlyozni, hogy a kulturális teljesítmények — mint a javak termelése, a kereskedelem fejlesztése, az üzlet és az ipar intézményesítése — e két tevékenységi kör feszültségében gyökereznek. S végül harmadszor szeretném föl hívni a figyelmet, hogy a mai kulturális helyzet (ellentétben a múlttal) immár nem elsősorban a tudat ügye, hanem a korábbiakhoz képest sokkal erősebb szerephez jut benne a lelkiismeret témája — s ez a fejlődés szorosan összefügg a két mondott tevékenységi kör jelenbeli módozataival és konstellációival.

A következő pontokban sorra veszem az említett három vonatkozás mindegyikét. Mindegyik esetben arra tett próbálkozásként fogom föl fejtegetéseimet, hogy olyan paramétereket találjak, melyeket az üzleti etika vallásos értékelésében alkalmaznak, vagy legalábbis melyekről egy ilyen értékelésnek tudomást kell vennie. E kontextusban a "kultúra" szóra az emberi életmód szimbólumaként utalok; oly módon tehát, amiként az a kultúrantropológiában használatos. (Vö. T. Munson: The Challenge of Religion: A Philosophical Appraisal, Pittsburgh, Univ. Press 1985; R. J. Schreiter: Constructing Local Theologies, New York, Orbis Books, 1985; W. Dupré: Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy, The Hague, Mouton 1975.) Hasonlóképpen, amikor etikáról beszélek, akkor nemcsak az életvezetésről szóló reflexiókra utalok, hanem — miként azt a görög ethosz és a latin mos (moralitás) szavak sugallják — magukra ezekre a gyakorlati szabályokra is.

(3.) A KETTŐS FÓKUSZ KONFIGURÁCIÓJÁN BELÜL GONDOLKODVA

A kulturális folyamat konfigurációjáról a jelzett két tevékenységi kör eredményeként szólva, olyan bizonyosságokra támaszkodom, melyeket a kultúrtörténet és a jelenbéli szituáció szolgáltat.

(3.1.) Az archaikus magaskultúrák példája és a jelenbéli tapasztalatok

Egy pillantást vetve a történelemre, különösen az archaikus magaskultúrák és a korai városállamok példája jelzi, hogy az emberek olyan kulturális szerkezetben kezdtek élni, ami korábban nem létezett. Ezt a hálózatot egy elit hozta létre (vö. L. E. és T. K. Stover: China: An Anthropological Perspective, Pacific Palisades, Goodyear 1976), ami kialakulásával felemás hatást gyakorolt a főnálló hagyományokra. Bár továbbélnek helyi és közös tradíciók, különböző mértékben alárendelődnek azoknak az erőeknek, melyek kiszákmányolják és ugyanakkor magasabb szintre emelik őket. A célok és funkciók intézményesülésén túl mindenekelőtt a társadalmi rétegződésre kell fölfigyelnünk, a szakmai tagolódás kibontakozására és a szervezeti nyalábok kiépülésére. S ha ezek a példák egy őket a maguk partikularitásában megelőző, többé-kevésbé átfogó berendezkedésre utalnak is, egyúttal megerősítik az ellentétes tendenciát; hogy ugyanis a különböző nyalábok képviselői formálják saját közösségeiket (melyekhez természetesen hozzátartoznak). Gondoljunk akár az elitre, akár a köznépre, akár a közöttük működő szakmai rétegekre, különböző módokon ugyanazt a kulturális princípiumot testesítik meg, amely megvalósulásának végletes példáit a kalyiba és a palota szimbolizálja.

Hasonlóképpen, saját tapasztalatunk vonatkozásában el kell ismernünk azt, hogy mi mindannyian a kulturális funkciók és viszonyok hatalmas és bonyolult szerkezetéhez kötődünk, mindennek eredményeként jelentős és következményekkel terhes distinkciókkal. Ugyanakkor, ha önmagunkra oly módon gondolunk, miként másokkal szoktunk beszélgetni, s ha önmagunkat személyes lényekként határozzuk meg, akkor -- lényegében -- egy és ugyanazon közösségi realitásra vonatkoztatjuk önmagunkat, amelyben fölnőttünk, amelyben a szó elemi értelmében elsajátítottuk nyelvünket, ahol megtapasztaltuk a megbocsátást s a vonzalom és értelemdadás követelményeit, s amely iránt elkötelezve érezzük magunkat a lelkiismeret és a moralitás értelmében. Persze e közösség tényleges működésének körülményei igen különbözők lehetnek. S a követelményeihez való hozzáállásunk is, egyénenként, igencsak eltérhet egymástól. Az azonban nem vitatható el, hogy a közösség lényünk pótolhatatlan vonatkoztatási fókuszát alkotja.

(3.2.) A kettős fókusz föltevése

Mivel a kulturális szerkezet értelmét nem redukálhatjuk a közösségre — melyben személyes lényekként gyökerezünk — anélkül, hogy e disztinkció ténylegességét el ne veszítenénk, s mivel e közösség értelmét nem vezethetjük vissza a szerkezetre a személyes identitás fölszámolása nélkül, úgy hiszem, hogy e polarizációt a polaritás és komplementaritás terminusaiban kell értelmeznünk. Ennélfogva amellet érvelnék, hogy a kultúrtörténet értékelése szempontjából lényegbevágó föltételezni fejlődésének immanens polaritását, s elfogadni azt az eszmét, hogy valójában két fókusz körül mozog. Minthogy az egyik középpontnak csak a közösségi realitás megvalósításával és azon kultúra elsajátításával van dolga, melybe beleszülettünk, elsőként az életközösségi kultúra fókuszáról beszélnek. S mivel a város kialakulása és fejlődése önmagában véve is találó példa a másik fókuszra, így a második vonatkozásban a civilizáció fókuszáról beszélnek.

(3.3.) A kettős fókusz aszimmetrikus természete

Bár hangsúlyoznunk kell tehát a kettős fókusz föltételezését, hozzá kell ugyanakkor tennünk, hogy a két fókusz közötti viszony nem szimmetrikus arányú, hanem aszimmetrikus fölépítésű. Ezzel azt akarom mondani, hogy az ember személyének és közösségének prioritása van a kulturális szerkezettel szemben. A kulturális folyamat terminusaiban azonban a probléma némileg összetettebbnek bizonyul.

Ha például figyelembe vesszük, hogy miként fejlődtek és változtak a kulturális szerkezetek, rögtön szemünkbe ötlük e fejlődésnek és a közösségi valóság viszonylagos állandóságának az ellentéte. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg a civilizációk és korszakok tartalmaikban és a kultúra szerkezeteinek módzataiban különböznek egymástól, viszont párhuzamba állíthatók abból a szempontból, hogy milyen módon küzdenek meg a közösség követelményeivel, ami visszaköszön a társadalmi és intézményes sztratifikáció minden egyes szintjén.

Ha továbbá azokra a gyűjtögetőkre és vadászokra gondolunk (mint amilyenek például az afrikai pigmeusok), akik csaknem teljességgel a kiscsoportokban való létezésre korlátozódtak, úgy megállapíthatjuk, hogy kulturális szerkezetük — tendenciáját tekintve — egybeesik közösségük világával. Bár nem merném azt állítani, hogy a civilizáció fókusza hiányzik — ennek elejét veszi a csoportok és szomszédos törzsek érintkezése —, a tényleges helyzet

mégis olyan, hogy e fókusz a kultúrán belüli határként kell vennünk, s nem saját köreiből található független centrumként. Másfelől, ha megállapításunk helytálló, úgy arról van szó, hogy az életközösségi föltételek (melyek között kell létezniük a gyűjtögetőknek és a vadászoknak a gazdaság és a környezet révén) elvileg elégségesek ahhoz, hogy az ember személyként és kulturális lényként kialakuljon. Vagy, ugyanez másként fogalmazva: ha magától értetődőnek vesszük (és semmi okunk sincs az ellenkezőjére), hogy a gyűjtögetők és vadászok életközösségi kulturái valóban kultúrák, s a hozzájuk tartozók bejárták a személyhez és méltósághoz jutás útját, úgy le kell vonnunk azt a következtetést, hogy az embernek és kultúrájának kialakulása lényegi módon egészül ki a valóság e fajtájának működtetésével, s hogy e valóság fönnállása (a hasonló ismétlődésének értelmében) valóban maradandó garanciája az ember személyként-érezett méltóságának és kulturális lényként vállalt felelősségének.

(3.4.) Az életközösségi kultúra morfológiai jelentősége

Minthogy maga a történelem az emberiség fölfelé és lefelé ívelő szakaszainak egymásutánja, a fejlődések pusztán tudatossága már önmagában szükségessé teszi a kezdetek elgondolását. E vonatkozásban el kell fogadnunk annak nyilvánvalóságát, hogy a gyűjtögetők és a halászok a civilizáció igen távoli ősei. Mint ilyenek jelen voltak már a színen, amikor megjelentek a földművelő törzsek és az állattenyésztő nomádok. S bár érdekes volna egy itt adódó összehasonlítás, a kortárs gyűjtögetőkről és vadászokról szólva tulajdonképpen nem róluk beszélek. Az sem célom persze, hogy a történelem rekonstrukcióját nyújtsam. Ehelyett inkább e kultúrák morfológiai jelentőségét szeretném kiemelni. Hiszen jelenbéli formájukban tanúbizonyságot adnak arról, hogy hogyan járulnak hozzá az ember lényének kulturális és személyes kiegészítéséhez, s azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a civilizációk történelmét nem lehet egyszerűen azonosítani az emberiség történelmével; vagy, helyesebben szólva, hogy különbséget kell tennünk a között a történelem között, melynek elemi eseményei során az emberek valóban emberivé válnak, s azon kulturális körülmények rajza között, melyek közepette érvényre juttatták emberségüket. Ebben a kontextusban olyan epizódoként tekinthetünk a gyűjtögetésre és a vadászatra, mely a földművelés és állattartás megjelenését illetve a falvak és a városok kialakulását megelőzte. Abban a mértékben azonban, amennyire a gyűjtögetőknek és vadászoknak sikerült közösségi kultúrákként megformálni önmagukat, ama tény eleven bizonyítékainak kell őket tartanunk, hogy az a közösség-

gi létezés, melyet az ember fejlődésének minden fázisában vizionlátunk, elsőként és maradandó módon testesíti meg mindazt magában, ami az igazi emberiség értelmében számít.

(3.5.) Az aszimmetrikus polaritás implikációja

A kulturális folyamat konfigurációját egy olyan pontig redukálhatnánk (és kell történelmileg redukálnunk), ahol a civilizáció fókusza immár határt fog jelenteni: ennek az ellenkezője ugyanakkor nem lehetséges, hiszen nem boldogulunk annak a beteljesítése nélkül, amik személyes lényekként vagyunk (vagyis mert nem dobhatjuk el közösségünket — melyben gyökerezünk — anélkül, hogy el ne veszítenénk a kulturális valóságot). Ez az oka annak, amiért nézetem szerint jogos aszimmetrikus polaritásról beszélni. Ha e polaritást elvi jelentőségű dolognak fogjuk föl, úgy ez azt jelzi, hogy az ember humanitásának jelentése nem azonos értékű a civilizáció fejlődésével; és megfordítva, hogy a civilizáció jelentése a kulturális folyamat és az e folyamat által megvalósuló életközösségi kultúra kontinuitásától függ. E kontextuson belül végbemehet ugyan nagy léptékű fejlődés, ám csak amennyiben korrelál az életközösségi kultúrák kis léptékű előrehaladtával.

Mivel a kulturális szerkezet fejlesztésének lehetősége és föladata potenciaként benne rejlik minden megformált és kimondott szóban, e lehetőség és föladat megvalósítása valóban immanens kihívást jelent minden emberi lényre szemben. Bármily pompával rendelkeznek is a kulturális fejlődés, az életközösségi kultúra az, ami — az ember ama kezdeti kiegészítéseként, mely egybekapcsolja a kultúrtörténet kezdetét és végét — irányfényként átvilágítja az egyes korokat, elkormányozva az emberiséget mind a kellemes, mind a viharos tengereken. Egy jobb élet utáni vágytól vezettetve hajlamosak lehetünk arra, hogy, az akarat és értelem önmaga-alkotta struktúráit előnyben részesítve, tönkretegyük e jelzőfényt. Ám a hatalomhoz és uralomhoz önmagunk kedvéért fordulva tudnunk kellene, hogy a személyes identitás így adódó elvesztése nem javít a helyzeten. Ehelyett egy olyan berendezkedés rabjaivá és börtönlakóivá tesz bennünket, ami immár nem sajátunk, hiszen sutba dobtuk a humanitás értelmét.

(4.) A GAZDASÁG KULTURÁLIS KONTEXTUSA

Önmagunkat és a jelenkori világot tapasztalva fölismerjük, hogy életünket mélyen átszövik a korábbi generációk tettei és invenciói. Az emberiség

általános történelmében a javak termelésének és elosztásának, a technikai ismeretek és a kereskedelem fejlődésének, az üzleti és ipari tevékenység intézményesülésének, valamint mindannak specifikus történelmét látjuk, amit eredményeiként kínál a civilizáció. Hogy ezek a történelmek különböző és bensőleg szerves módokon összefonódnak egymással, s azokkal a kultúrákkal, melyekben megjelennek, azokkal a korokkal, melyeket formálnak, továbbá az embereket mozgató motívumokkal, s önmagukról és világukról alkotott eszméikkel -- nos, e megállapításokat aligha kell hangsúlyoznunk. Mindezt egybevéve olyan talányt kapunk, amit a gazdaságtörténet velejének is tarthatnánk. Másfelől, éppen mert tudatában vagyunk ezeknek az árnyalatoknak, rá kell kérdeznünk arra a látószögre, mely lehetővé teszi, hogy fölfejtjük és megoldjuk a szóban forgó rejtélyt.

Még egyszer hangsúlyozva azt a gondolatot, hogy a tevékenységek két előbb említett köre (vagyis amelyek révén egyfelől otthonunk és benső világunk felé fordulunk, másfelől pedig a kulturális szerkezet kiterjesztésén és fejlesztésén fáradozunk) feszültségének fényében kell érzékelnünk lényünk gazdasági oldalát, olyan szempontok mellett érvelek, mely a problémát a kulturális egyetemesség értelmében közelíti meg.

(4.1.) A gazdaság kulturális jellege

A gazdaság annak a potenciának és azoknak az erőfeszítéseknek a része, amelyeket fölismerhetünk mind a föld művelésében, mind az ember saját ügyeiben; ezért a gazdaság kialakulása illeszkedik abba a képbe, mely emberi lényekként való létezésünket jeleníti meg. Bár minden nemzedéknek magának kell ügyeit intéznie, emez ügyek intézésének módjából nyilvánvaló, hogy a tettek nem önmagukból születnek, s nem is kizárólag belőlünk indulnak ki. Minthogy létezésünk konstellációja szükségképpen része emberi mivoltunknak, nemcsak saját szubjektivitásunkat kell fölismernünk, hanem a kultúra folyamatát és kontinuitását is. Önmagunkat felelős lényeknek tartva már a felelősség is arra kényszerít bennünket, hogy elismerjük annak a rendnek a főnállását és egységét, melyért felelősséggel tartozunk. S bár a gondolatokat és cselekvéseket a maguk partikularitásában kell megítélnünk, nem lehet kétségünk afelől, hogy ők egyben egy olyan kontinuum elemei, mely, saját terminusainak megfelelően, "megítéli" őket; azaz egy olyan egyetemesség specifikációinak kell vegyük őket, mely önmaga alapján alkot ítéletet róluk. Továbbá, mivel az individuális szubjektumon kívül a gondolatok és tettek kulturális jellege alapján ébredünk tudatára jelentőségüknek, úgy is fogalmazhatnánk, hogy a

kulturális egyetemesség válik manifesztté bennük, amiként egyfelől ebben az egyetemességben gyökereznek, másfelől a partikuláris konstellációban földé-
zik azt, ami meghatározza ezen egyetemesség jelenlétét, értelmét és erejét.

(4.2.) Az absztrakt oppozíció és az egyoldalú redukcionizmus elutasítása

Annak a nyilvánvaló ténynek a hangsúlyozásával, hogy az ember kulturális lény, minden olyan megközelítésmódot szeretnék opponálni, melyek vagy csak az individuális szubjektum és a gazdasági rendszer viszonyára, vagy kizárólag arra az eszmére szorítkoznak, hogy csak a rendszer számít, függetlenül kulturális beágyazottságától. Mivel ezek a megközelítések a modern kor intellektuális történelmét tükrözik (azaz a racionális szubjektivizmus és a szenzualista empirizmus történetét), szükségképpen bizonyítottnak veszik a kérdést. Mint ilyenek működnek ugyan, mert részét képezik annak a kulturális választásnak (tehát annak a módozatnak, amit az ember a világ "látásában" választott magának), amiből a jelenkori gazdaság táplálkozik; ámde ha lehetővé is teszük számunkra, hogy továbbhaladjunk az eddig követett úton, maga ez a tény önmagában nem garantálja perspektíváik és eredményeik adekvátságát. Ebből a szempontból lényegesnek tartom, hogy világosan elválasszuk egymástól a mítoszt (vagy a kulturális egyetemesség megkérdőjelezetlen értelmét), mely orientációt kínál a cselekvéshez és a megértéshez, és azt a meglátást, amivel megpróbáljuk ezeket megragadni.

(4.3.) A mítosz túlsúlya mint a kulturális létezés föltétele

E disztinkció mellett érvelve fölvethető persze a kérdés: vajon honnan tudom, hogy ez a különbségtétel (vagy az, amit meglátásnak nevezek) maga is nem mítosz-e? Bizonyos értelemben tényleg nem tudom, hogy az-e. Ám ha elfogadjuk a kulturális szemszöveget, s a gazdaságot az életközösségi kultúrával szembeni poláris és aszimmetrikus oppozícióban, a kulturális szerkezetet pedig a civilizáció fókusza körüli fejlődésében közelítjük meg, úgy a mítosz témájával nemcsak akadályként szembesülünk, hanem a kultúra és a megértés föltételét pillantjuk meg benne. Nem az a kérdés számít elsősorban, hogy áldozatul estünk-e valamely konkrét mítosznak, hanem annak az elismerése, hogy valóban függünk létünk mitikus jellegétől, s épp ez a függőség tesz bennünket képessé rá, hogy -- miként azt tennünk kell -- a kulturális folyamat konfigurációjában éljünk. Másként szólva tehát nem azt vetem el, hogy a gazdaság a mítoszban nyerjen megalapozást, hanem épp azt az attitűdöt, mely úgy

tesz, mintha a gazdaságnak semmi dolga sem volna a mítosszal, vagyis a mítikus amaz elnyomását, amelyre annak ellenére került sor, hogy a gazdaságban lényegi szerephez jut.

E meglátást nem magyarázhatom meg a jelen kontextusban kimerítő módon. Ám mégis, ha megfontoljuk, hogy az életközösségi kultúra hagyományában való létezésünk és a kulturális szerkezetben való részvételünk ténye olyan ellentétekhez vezet, melyek önmagukban is — partikularitásokban megjelenvén — az egész struktúrát jelzik — nos, mindennek a tudatosítása már önmagában is elégséges okul szolgál arra, hogy e tudatosságot elfogadjuk megbízható vonatkoztatási pontként. Hiszen amikor személyes módon állítjuk önmagunkat, akkor nemcsak a "dolgok" és önmagunk közé kell távolságot vonnunk, hanem tudnunk kell azt is, hogy ez a distancia valóságos, s hogy a realitás, melyet kénytelenek vagyunk elfogadni, mégiscsak alá van vetve a mi föllépésünknek, legyen bármily korlátozott is tevékenységünk eredménye. S bár olyan lényekként tapasztaljuk meg önmagunkat, akik természeti és kulturális szükségszerűségek közepette élnek, megkülönböztetésük mind egységükről, mind szukceszív prioritásukról fogalmat ad számunkra.

Mindkét esetben elmerülhetnénk a részletekbe, s amint az leggyakrabban történni szokott, elveszhetnénk bennük és abban a keretben, mely összekapcsol bennünket a világgal, ahogyan azt magától értetődőnek vesszük. Belefeledkezvén az életbe, könnyen elfelejtjük, hogy egyszer meg kell majd halnunk. S a véges dolgokkal bajlódva úgy értékeljük őket, mintha végtelenek volnának. Bizonyos pontig van értelme ezeknek az attitűdöknek. Ám a jelentés és abszurditás, az általuk kiváltott és előhívott kétértelműségükben, arra a világra is emlékeztetnek, melyben élnünk kellene, hiszen jelenbéli szituációnk — mint minden korábbi szituáció — mind létünk jelentését, mind megvalósításának hiányosságait tükrözi. Bár senki sem kényszeríthet bennünket arra, hogy a partikuláris jelenségeket ennek a tudatosságnak a fényében közelítsük meg — hiszen a tudatosság implicit módon jelen van mind a kulturális jelenségek észlelésében, mind tudatosulásában —, ugyanakkor kísérletet tehetünk rá, hogy fölkutassuk a létezés konzonzonanciájában és konzonzonanciájaként megjelenő igazságot.

Mivel a kultúra és mítosz kapcsolódásában föltáruló dimenziók bennünket és azokat a realitásokat, melyekkel küzdelemben állunk, a kulturális egyetemesség elemeiként határoznak meg, csak akkor járunk el konzisztens módon, ha a partikularitásokkal foglalkozva is megpróbáljuk föltárni ezt az egyetemességet; vagyis ha megpróbáljuk fölidézni az egyetemességet, mind akként, ahogyan lényünkben kifejeződik, mind pedig a kulturális jelenségek és folyama-

tok objektivitásában. Mindkét esetben ugyanaz a háttér számít és ad "mértéket" a dolgoknak, ha valóságos és effektív, de az sem közömbös, hogy megértjük-e és felelős cselekvésekkel változtatunk-e rajta.

(4.4.) Érték és pénz

Mivel azok az élmények, melyekkel, személyes és közösségi értelemben, származásunkról rendelkezünk, különböznek azoktól a tapasztalatoktól, melyek révén tudatosul bennünk a kulturális szerkezet, ezért az a tény, hogy egyformán részesülnek a létezés és a kultúra mítoszában, arra készítet bennünket, hogy a történelmet egységességként és ugyanakkor sokféleségként gondoljuk el. Mint ilyen, koherenciát kölcsönöz az élet sokféle megjelenésének, anélkül, hogy elejét venné nyalábokká, attitűdökké és viselkedésmódokká való differenciálódásuknak. S mindenekelőtt rádöbrent bennünket, hogy egyetlen igazság van, amelyből azonban változó konfigurációkban részesülünk; s hogy nincs olyan sajátos teljesítmény, mely ne viselné magán ennek a föltételnek a jegyeit. A kulturális egyetemességben fölismerve minden kulturális jelenség háttérét és föltételét, nemcsak ésszerű, hanem szükségszerű is, hogy (a) a kettős fókusz a kulturális egyetemesség értelmében fogjuk föl; s hogy (b) a gazdaság témáját ennek megfelelően specifikáljuk, azaz hogy figyelmet fordítsunk mind a kettős fókuszra, mind pedig arra a jelentésre, amivel e fókusz és a gazdaság a kulturális egyetemesség szempontjából rendelkezik.

E körülmény illusztrációjaként nem volna haszontalan néhány megjegyzést tennünk az értékkel és a pénzzel összefüggésben. Nyilvánvaló dolog, hogy az érték és a pénz a gazdaság lényegi összetevői. Ha a termékek nem volnának hasznosak és értékesek, mi dolgunk volna velük tulajdonképpen? A pénzt a vásárláshoz és az eladáshoz használják, ahhoz, hogy termeljenek és mozgásban tartsák a gazdasági rendszert. S mégis, ha a pénz elveszítené az értékét, s minden csereértéken túl elértéktelenedne, mi hasznunk volna belőle? Mondhatnánk akkor azt, hogy az érték és a pénz azonosak? — E kérdések megválaszolásához még egyszer szeretnék rámutatni a kulturális konfiguráció polaritására és aszimmetriájára.

(4.4.1.) Az értékektől az értékes dolgokig

Miként a történelem tanulságai és a jelenkor tapasztalatai jelzik, nem vethetjük el azt az eszmét, hogy az érték és a pénz komplementerek egymással. Ugyanezen okoknál fogva nyilvánvaló, hogy a ma ismert gazdasági rend-

szert olyan szakasz előzte meg, melyben még nem volt pénz; vagy, helyesebben szólva, melyben a pénz lehetőség szerint -- és a későbbi fejlődés határáként -- az értékes dolgok termelésében és cseréjében rejlett. Elég furcsa módon manapság e viszonyra a cserekereskedelem (látszólag növekvő) gyakorlata emlékeztet. (Vö. A. Appadurai: The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective, Cambridge University Press 1986.)

Mi több, ha az érték és a pénz problémáját kulturális szempontból közelítjük meg, jogosan mondhatjuk, hogy ismét a kulturális egyetemesség problémájával szembesülünk, s hogy a kérdést ennek megfelelően kell értékelnünk. Hiszen ha ezt tesszük, nem lehet kétségünk afelől, hogy amihez hozzájutunk és amit továbbadunk, amit termelünk és amit birtokolunk, az a maga részéről részben azt valósítja meg, amivé mint emberi lények válhatunk. Világunk partikuláris példaként az ilyen tevékenységek létünk egyetemes jelentőségéből részesülnek. Értékes dolgokként jelennek meg, nem azért, mintha saját természetüknél fogva ilyenek volnának, hanem mert létünk értelmét képviselik, amennyiben részesülnek értékéből és annak részét képezik.

Mivel részben önmagunktól függ az, hogy miként viszonyulunk saját lényünkhöz, a dolgok különbözhetnek egymástól, értéküket tekintve, annak a "történetnek" megfelelően, mely azonosítja őket a kulturális helyzetben. Azzal az értékekkel, melyek a világ és a létezés különböző példáit jelzik a kölcsönös összefüggések hálózatán mint háttérben, tehetünk egy további lépést, s jelentésüket (vagy jelentésük aspektusait) átvihetjük partikuláris objektumokra vagy dolgokra, megváltoztatva vagy a kulturális helyzetet, vagy a "történetet". Ennek eredményeként a "dolgok" a jelentés szerkezetében elfoglalt helyüknek megfelelően tesznek szert jelentőségre. Néhányuk sajátos jelenségeket szimbolizálva válhat szentté; mások hasznosságukból meríthetik fontosságukat, vagy kívánatosak lehetnek, mert kényelmet biztosítanak vagy státust fejeznek ki, és így tovább. De mert szert tesznek erre a jelentőségre, összehasonlíthatókká is válnak e szerkezet elemeiként, mint értékekben hasonló és egyszersmind különbözőek: fölcserélhetőkké válnak abban a mértékben, hogy mindannyian részesülnek az értékviszonyban (vagy valami más őket közös nevezőre hozó dologban), s ezért megerősítik saját objektivitásukat. Nem a dolog önmagában (vagy bármilyen másként) számít, hanem az az érték, amelyhez tartozik, s amellyel összefonódva értékes dolgot alkot. S megfordítva, ha a javak cseréjét nézzük a szó legszorosabb értelmében, értelmet kezd nyerni a közben végbemenő folyamat: mivel a kulturális egyetemesség konkrétíója érzékelhető a partikuláris értékes dolgokban (mind azokban, melyekkel rendelkezünk, mind azokban, melyekkel rendelkezni szeretnénk), az egyiket lemérhet-

jük a másikon, és azért helyettesíthetjük is vele mindaddig, amíg nem változik a megfelelő érték. A kereskedelemben a partnerek megerősítik értékecs-leéseiket, vagy ha nézeteltérésük van, akkor történeteket kezdenek el mondani egymásnak...

Minthogy az a kulturális tett, mely árukat termel, megfelel az értékeket meghatározó kulturális szerkezetnek, nem lehet kétségünk afelől, hogy az egyik fejlődése szorosan kapcsolódik a másik fejlődéséhez, s ezzel a kulturális egyetemességet jellemző feszültséghez. Hasonlóképpen, az értékek és értékes dolgok kérdéskörét az életközösségi kultúra felől megközelítve, azt a kérdést kell ezért fölvetnünk, hogy mi a különbség, ha a kulturális szerkezet terminusaiban gondolkodunk.

(4.4.2.) A pénz mint az absztrakt egyetemesség konkrécioja

Meglátásom szerint a pénz létrejötte érthetővé válik, ha összekapcsoljuk a kulturális szerkezet fejlődésével, mégpedig azon a ponton, ahol ez a szerkezet prioritásra tesz szert. Valóban, ha figyelembe vesszük, hogy a pénzverés föltételezi egy olyan intézmény létezését, melynek joga és hatalma van erre, akkor világosan jeleztük a kulturális szerkezettel való összefüggést. Bár ritkaságánál és szépségénél fogva az anyag (életközösségi) értékét megőrzi értékes dologként, aligha vitatható el az a tény, hogy az érmén látható kép a maga dimenziójába mutat. S mi több, mivel az érméken található különböző képek viszonylag jelentéktelenek abból a szempontból, hogy mit teszünk magukkal az érméssel, azt mondanám, hogy nem a partikuláris intézmény és az ezt képviselő kép számít, hanem az ezeket megelőző kulturális szerkezet, mely mind ezeket, mind a hasonló intézményeket átfogja (beleértve a "God" szót, ha fölidézzük a dollár "In God we trust" föliratát). Ismét csak a kulturális egyetemesség idéződik föl; azonban nem abban a formában, amiként az az életközösségi létezés konkrét értékében és az ennek részét alkotó értékes dolgokban megjelenik, hanem úgy, ahogy az inter- (és tranz-) akciók elvont jeleiként és mintáiként elgondoljuk őket.

Bizonyos értelemben azt mondhatnánk, hogy a pénz kitalálása a számítógépet anticipálta (az elvont kalkuláció tárházaként és szimbólumaként), s hogy a pénz csak abban a mértékben pénz (ellentétben az értékekkel és az értékes dolgokkal), amennyiben ez a megelőlegzés hatékony. Vagy fogalmazhatnánk úgy is, hogy a pénz időnek és az idő pénznek bizonyul, mert a két példa azt szimbolizálja, amit időben meg lehet tenni, mégpedig abban a mértékben, hogy

a kultúrát önmagában megtartjuk tényleges és egyetemes módon az időbeli elvonatkoztatás keretében.

Mindenesetre a pénz és a kulturális egyetemesség közötti viszony számít. Bár megjelenésmódja csaknem irreleváns, a pénz mindamelllett (vagyis ebben a viszonyban) mindazzá válik, amit a kultúra elérhet egy partikuláris fizetési eszköz elfogadásával. Épp azért, mert a pénz az absztrakció szintjén őrzi meg a kulturális egyetemességet, egyúttal részvételt is biztosít abban a szabadságban, ami lehetővé vált a kulturális fejlődés egy bizonyos szintjén. De ugyanennél az oknál fogva hozzá kell tennünk, hogy meg is tervezi azt a potenciát, melyet megjelenít és megvalósít a kulturális folyamat a kultúrtörténet egy partikuláris fordulóján. Abban a mértékben, ahogyan a "rendszer" működőképes, pénzen mindent meg lehet vásárolni -- föltéve, hogy a javak mind a pénz, mind a kultúra hatóköréhez hozzátartoznak.

(5.) AZ ELŐMENETEL SZABÁLYAI ÉS A KULTURÁLIS ORIENTÁCIÓ VÁLSÁGA

Kulturális szempontból nyilvánvaló, hogy a gazdaságot és az etikát nem választhatjuk el egymástól, s a legtöbb esetben megkülönböztetésük is nehézséget okoz.

Életünk legnagyobb részében elvárják tőlünk; hogy mind közemberként, mind szakmabeliként létezzünk. Az emberek a társadalmi, politikai és gazdasági funkciók berendezett szerkezetében sajátították el hivatásukat, ismerték meg föladataikat és felelősségeiket. Tudják, mit kell tenniük. A jól bevált tradíciók alapján, próba—szerencse standardokkal. Az egész történelem során kialakultak olyan korszakok, melyben zűrzavar, általános orientációs válság volt jellemző, s erőszakos változásokra került sor. De mivel a háború mindig is az emberiség istencsapása volt, a háború folytatásának vagy elkerülésének előkészületei rendkívül fontosakká váltak a stabilizáció és a rend szempontjából. Akár joggal, akár jogtalanul kerül is sor erre, olyan tevékenységekként deklaráltatnak, melyek a béke céljainak elérését szolgálják (si vis pacem para bellum), a régi és új birodalmak szükségleteit kielégítő eszközökként, melyek szervesen fonódtak bele a kultúrtörténet etikai mintáiba. De nemcsak az általános orientációvesztésnek, hanem az új orientációk megtalálásának korszakairól is beszélhetünk. Mindkét esetben fogalmazhatunk úgy, hogy a kultúra gondoskodik önmagáról, s hogy azért viselkedünk etikai lényekként, mert létezésünk körülményei erre kényszerítenek.

Az a tény, hogy a társadalomnak törvényei és szabályai vannak -- melyek előírják, hogy mit kell tenni és mitől kell tartózkodni --, hogy bíróságok

foglalkoznak a "deviáns" viselkedéssel és pörös ügyekkel, már önmagában is azt mutatja, hogy meg kell ismernünk életünk útjait-módjait, s vannak olyan individuumok, akiknek — valamilyen oknál fogva — nehézségeik vannak az adott berendezkedéssel. S ha másfelől az igazságszolgáltatás rendszere a polgárosultság elérésének egyfajta kulturális stratagémájaként szolgál, fönnállásának pusztá ténye már azt jelzi, hogy etikai kompetenciát ismertek föl és hoztak működésbe. Ilyen vagy olyan módon — s legalábbis amennyiben a közügyeket érintő tevékenységekről van szó, beleértve az üzleti, kereskedelmi és ipari tevékenységeket — hajlamosak vagyunk magától értetődőnek tartani azt, hogy a szakmai jártasság elsajátítása — legalábbis elvi szinten — korrelál az etikai kompetenciával.

(5.1.) Figyelmeztetés

Meggyőződésem szerint az etikával kapcsolatos kérdések megvitatására térve, mintegy figyelmeztetésként, föl kell hívni a figyelmet a következőkre. Bár nincs kétségem afelől, hogy mind saját jólétünk, mind a közjó érdekében szükségesek és igen nagy jelentőséggel bírnak az etikai megfontolások, azt sem gondolom, hogy kevésbé fontos volna elfogadni a tényeket; s ez azt jelenti, hogy el kell ismernünk: életünk oly módon alakul és akként tudatosítjuk önmagunkat, ahogyan azt a kulturális szerkezet és az ezt tudatunkba ültető mítosz sugallja.

Hogy felelünk és felelősséget próbálunk vállalni a világnak, miként az számunkra megjelenik — ennek van értelme. Ugyanakkor azonban azt is föl kell ismernünk — s ezt a kultúrtörténet és a kultúrák összehasonlító szemlélete tanulságának tartom —, hogy legtöbb kérdésünket már megválaszolta az a kultúra, melyben cselekszünk és működünk, s hogy azok a válaszok, melyeket saját meglátásainknak tartunk, valójában az adott válasz modifikációi. Minthogy maga a válasz egy hosszú történelem eredménye — melyet a próba—szerencse módszer választott ki —, aligha túlozhatnánk el jelentőségét. Ugyanezért azonban alábecsülnünk sem szabad hatását a tudat kialakulására és az általában vett valóság tudatosítására.

Tulajdonképpen még két további oka is van annak, hogy e téma vizsgálatát is szükségesnek tartom. Az egyik azzal az észrevétellel függ össze, hogy a kulturális szerkezet története korunkban kritikus ponthoz érkezett; a másik pedig problémáink manapság kirajzolódó "megoldására" vonatkozik.

(5.2.) A kulturális válság mint az etikai orientációval szembeni kihívás

Röviden szólva annak fölismerésére gondolok, hogy korunk világának konszolidációjában az etikai tradícióra való szakmai hagyatkozás kétértelművé, sőt ellentmondásossá vált. A hivatások és a közéleti szereplés etikai kompetenciája mellett szóló érvennek része volt az igazságszolgáltatás rendszerére való hivatkozás. Milyen rendszerre utaltam azonban? Bizonyos értelemben a nyugati demokráciák helyzetére gondoltam, más szempontból pedig a helyi tradíciókra, amennyiben a közrend és a mért viselkedés terminusaiban fogalmazódtak meg. Érvennek van ugyan értelme ebben a kontextusban, de rá kell mutatnom arra a tényre is, hogy a gazdasági tevékenység és az ipar nemcsak nemzetközi és nemzetekfölötti valósággá nőtte ki magát (ami felé a kereskedelem és a pénz mindig is tendált), hanem önálló életet folytató világgá kezdett kiépülni. Párhuzamosan azzal, ahogyan a különböző politikai rendszereket képviselő számos kultúra és tradíció egyre kevésbé állja a versenyt a nemzetközi gazdaság követelményeivel és potenciáljával, az etika és a gazdaság közötti kapcsolat konfliktusban-álló attitűdök és értékek konglomerátumává lett. Bár a nemzetközi jog eszméje kétségtelen kísérletet jelent arra, hogy e kapcsolat helyreálljon, úgy vélem, jelenlegi formájában inkább csak újrafogalmazza a problémát, semmint megoldaná.

Kétségtelen, hogy a létért folytatott küzdelemben, de a hatalom és befolyás növelésének érdekében is, a gazdasági rendszer – kulturális valóságként – saját szabályait erőlteti rá az üzleti, kereskedelmi és ipari tevékenységek vitelére, s szembeáll azokkal a követelményekkel és érdekekkel, melyek nem illeszkednek fejlődésének erőihez. Ellentétben azokkal a közösségi próbálkozásokkal, hogy minden emberi lény tisztességes életfeltételekhez jusson, azt az általános tendenciát figyelhetjük meg, hogy önmaga szükségleteinek terminusaiban határozzák meg a gazdaság céljait, ami tehát többé-kevésbé autonóm rendszernek számít. A felelősség és a pozíció függvényében disszonáns és konfúz módon hangzik a kötelességre való fölhívás. Kulturális lényekként valójában kettős (sőt többszörös) módon kötött szituációba jutottunk. S amint ez egy skizogén állapot alapján várható, a kulturális skizofrénia nemcsak a politika szféráját hatja át, hanem átfogja a gazdaságot is. Ami eddig a tudatra tartozott (és sok esetben még ma is a tudatra tartozik), hogy a tradíció bevált értékeivel és a szakmai etikával összhangban gondolkodjunk és cselekedjünk, az ma mind kulturális, mind személyes értelemben az identitás témájaként jelentkezik, s ezért a tudattal szembeni kihívásként jelenik meg, legalábbis ha összhangban akarunk élni saját identitásunkkal.

(5.3.) A tervrajz kísértése

Amikor a most kialakulóban lévő látszólagos "megoldásra" utalok, akkor ama technokratikus érvelésre és ennek céljaira gondolok, amely a mai tudatot számos vonatkozásban uralja.

Miként azt a tudományok és az akadémiai tevékenységek fejlődése a fölvilágosodás óta mutatja, sok minden szól amellett az érvelési mód mellett, mely e fejlődés gyökerét képezte. Bármennyire tiszteljük is azonban a modern szellem teljesítményeit, fölismerésük ténye nem ok arra, hogy elmenjünk a hiányosságok mellett, s hogy elfeledjük, hogy már korábban is elértek eredményeket. Itt arra gondolok, hogy a modern ember, nagyjában és egészében véve, a tradícióval ellentétben — ha ugyan nem teljesen megtagadva azt — próbálta megtalálni a saját útját. Másodsor arra a körülményre is utalok, hogy — megittasulva a gondolattól, miszerint problémáinkat meg kell tudnunk oldani azáltal, hogy a kulturális szerkezetet magunk által készített tervrajzokkal cseréljük föl — hajlamosak vagyunk e tervrajzot létezésünk végső szimbólumává tenni.

Egy pluralista álláspontról nézve, ezt az attitűdöt a marxista ideológia kialakulásában és a totalitarista kiváltságokkal rendelkező kommunista rendszerek létrejöttében fogjuk könnyedén érzékelhetni. Azáltal, hogy a vallást, a régi berendezkedés legsajátlagosabb szimbólumaként, elvetik, s hogy központilag irányított tervgazdálkodást vezetnek be mint az új rend szükségképeni vonzatát, láthatólag világosan mutatják egyfelől a hagyomány mondott értékelését, másfelől azt a föltevést, hogy mindössze szociális, politikai és gazdasági társadalomtechnikára van szükség a humánus berendezkedés megvalósításához.

Am az embernek önmagára is úgy kellene tekintenie, mint ahogyan másokra tekint. Ebből a szempontból nézve az a benyomása, hogy a helyzet nem sokban különbözik a világ más tájain sem (vö. W. J. Hollenweger: Umgang mit Mythen, München, Kaiser 1982). Ha például a "létező szocializmus" modelljét és jellegzetességeit történelmi szempontból nézzük meg, aligha tagadhatjuk: ama próbálkozás során, hogy megoldást találjon a proletariátus gazdasági és szociális elidegenedésére, ez a modell épp ugyanazokat az "elveket" alkalmazza, melyek legalábbis részben a proletariátus létrejöttéhez vezettek; a hagyományos értékekre ugyanis nyilvánvalóan nincsenek tekintettel, s másfelől a technológiai gondolkodást alkalmazzák korlátlanul. Ha azonban fönn akarjuk tartani azt az elvet, hogy a létrehozhatók miért ne hozassanak létre, akkor viszont miért kellene megállnunk a társadalmi berendezkedésnél? Ez az atti-

tűd alkalmasint mindig is munkált, s túlkapásainak csak a potencia korlátozottsága vetett határt. De bármilyen volt is a körülmények hatása, még mindig hátramarad az újfajta gondolkodás értékelésének témája, s az a probléma, hogy mit jelent ez a kulturális létezés terminusaiban. E tematikát szem előtt tartva egészen jól elképzelhető, hogy a modern világ egyik részében lezajlott fejlődés nem több, mint a másik részén végbement (és még mindig érvénnyel rendelkező) fejlődés szentesítése. S hasonlóképpen, ha fölidézzük a bürokratizáció folyamatait, a gazdasági tevékenység és ipar növekvő koncentrációját, az egyre több és több szabályozás látszólag nyilvánvaló követelményeit az élet minden területén, az esetlegességek kiszűrésére irányuló hajlandóságot — önként adódik a kérdés, hogy voltaképpen mi is megy itt végbe. Mindeme példák alapján jó oka van a különböző irányultságú cselekvésnek. Azt a lehetőséget sem vetem el, hogy az emberiséggel kapcsolatos igazi gondot fejeznek ki. Nem partikuláris jelentésükről van azonban szó, hanem arról az útról, melyet figyelmünkbe idéznek és értékelésünk elé bocsátanak, arról, hogy miként jöttek létre és milyen értékelést kaptak az általános szerkezetben. Ha a humanitás céljait és az emberi konfliktusok jelentését olyan fokra redukálják, ahol ez immár pusztán a management egyik teendője, akkor nem akadályozható meg, hogy technokratikus nihilizmus kerüljön napirendre.

(5.4.) A domesztikációs modell dominanciája

A múltban az emberiség nagy sikereket ért el a növények és állatok házi-asításában. Ha azonban önmagunkra tekintünk és megoldani próbáljuk a jelenbéli problémákat, fölvetődik a kérdés: milyen mértékeket is alkalmazunk valójában értékelésüknél és megoldásuknál? Nem arról van-e szó, hogy — Keleten éppúgy, mint Nyugaton — csöndben egy olyan gondolkodásra hajlunk, mely inkább az ön-háziasítás, semmint a szolidaritás, szabadság és igazság terminusaiban leírható? Nem akarom elvitatni a domesztikáció kulturális értékét, vagy azt a tényt, hogy az ember képes törődni a környezetével, ha már gondja volt saját házára és dolgaira; minthogy azonban a kulturális lényeknek először személyekké kell válniuk, mielőtt bármi mássá lehetnének, attól tartok, be kell látnunk, hogy a domesztikáció mintája mindenütt jelen van, akár a pénz hatalmaként, akár totalitárius rendszerként fejeződik is ki. Mivel nincs olyan józan ember, aki hajlana a biztonság és megbízhatóság értékeivel való szembenállásra, nem lehet kétségünk afelől, hogy ezeket mindenki kívánatosnak tartja. Bármilyen kívánatosak is legyenek azonban ezek az értékek, az a körülmény, hogy akkor érzékeljük őket, amikor megbecsüljük saját potencián-

kat, függővé tesz bennünket attól, hogy mit tartunk ésszerű és megvalósításra-érdemes dolognak. (Vagy, specifikusabban szólva: a domesztikációval mindaddig minden rendben van, amíg kultúrából táplálkozik, ám abban a pillanatban problémává válik, amikor a kulturális önértékelés paradigmájává lesz.) Ebből a szempontból nem kell megdöbbenünk azon, ha sokkal jobban kötődünk kultúránk partikuláris eredményeihez, mint magának a kulturális realitásnak az igazságához.

Ez idáig az összefüggésrendszer három vetületére mutattam rá. Először föl hívtam a figyelmet arra, hogy minden tevékenységünkben — beleértve a gazdaság területét — implicit etika munkál. Másodszer arra a tényre koncentráltam, hogy a modern gazdaság — többé-kevésbé autonóm realitásként való — létrejötte, az ellentétben álló hagyományok és kulturális szerkezetek keresztützésében, problematikussá teszi a gazdasági tevékenység, kereskedelem és ipar etikai dimenzióit. Harmadszer arra mutattam rá, hogy a nyugati szellemenben erős hajlandóság él a technokratikus megoldások terminusaiban való megoldásra, ami — úgy tűnik — inkább a domesztikáció, semmint a humanizáció és civilizáció történelméhez illeszkedik. Fölvetődik a kérdés: milyen következtetést vonjunk le mindezekből a föl ismerésekből.

Mint hogy ez a kérdés a kulturális valóság igazságának értékelését célozza, vagy, ha úgy tetszik, a kultúra értékelését, amiként annak létrejöttének elveivel összhangban lennie kell, ezért ezzel a problémával szeretnék elsőként foglalkozni. S mivel dolgozatomban létezésünk vallási jelentőségét tárgyalom, másodikként és befejezésül erre a témára szeretnék rátérni.

(6.) ÜZLETI ETIKA ÉS AZ ÉLETKÖZÖSSÉGI KULTÚRA PRIORITÁSA

A kulturális realitás igazságára koncentrálna olyan kérdések fölvetését folytatjuk, melyeket, hosszú időn keresztül, igen különböző hagyományokhoz tartozó emberek is föl tettek maguknak. S kapcsolódva ahhoz az ősrégi hagyományhoz, mely az embert oly módon gondolja el, ahogyan neki, lényének elveivel összhangban, lennie kell, mások által korábban vallott attitűdöket és szempontokat alkalmazunk. Aligha vitatható, hogy ezek a kérdések, attitűdök és szempontok jelentős hatást gyakoroltak az üzleti etikával kapcsolatos megfontolásokra. Másfelől, épp e hatás következtében, rá kell kérdeznünk arra, hogy miként minősítjük saját álláspontunkat az eddig mondottak fényében? Ennél az oknál fogva néhány megjegyzést szeretnék tenni erre vonatkozóan is, mielőtt rátérnék a konklúzió fő pontjára, jelesül az életközösségi kultúra prioritására.

(6.1.) A hagyományos üzleti etika jelentése

Bár a megállapítás immár problematikusává vált, hiszen a gazdaság hagyományos rendje még mindig létezik, fölteszem, hogy még mindig jelentésteli a többek között Arisztotelész által megfogalmazott gondolat, ami a magán és a közösségi erényekre vonatkozott, tekintettel az igazságra és a gazdaság és pénz megszerzésének és kezelésének szempontjaira (vö. Nikomakhoszi etika IV. és V. fejezet). Hasonlóképpen értelme volna fölidézni eszméinek továbbfejlődését a nyugati (iszlám) történelemben, vagy megnézi más, nem-nyugati hagyományhoz tartozó klasszikus eszméit.

Ekképpen eljárván azonban különösen fontosnak tartom, hogy figyelmet fordítsunk arra a kulturális szerkezetre, melyben e gondolatok elhelyezkednek, s hasonlóan együttváltozásukra a szerkezettel. Mert nem annyira maguk a megfogalmazott válaszok a döntők, hanem az a valóságtudat, melyre figyelmünket rányitják. Vagy, másként szólva: mivel azok az emberek, akikhez ezek az írások fordulnak, szerzőik kortársai voltak, jó ismerői saját kenyérkeresetüknek, ezért itt hangot kell adnunk némi szkepszisnek. Másfelől, fölismervén azt, hogy nem a városállam, nem a feudális rendszer, vagy nem az ipari állam képviselője érdekel bennünket, hanem az ember mint kulturális lény, vagyis az ember egy olyan kulturális szerkezet képviselőjeként, mely még mindig megtalálható és alkalmazásra kerül -- nos, mindennek fényében a múlt eszméi igen fontosnak bizonyulnak. Hiszen ha egyáltalában fönnáll annak a lehetősége, hogy önmagunkat kulturális lényekként meg tudjuk ragadni, úgy aligha lehet túlbecsülni azokat a változásokat, melyek a "valóság" érzékelésében és abban végbementek, hogy ez a koncepció miként határozza meg az emberi attitűdöket.

E megértés eléréséhez azonban nem elég, ha az éveket csak közvetlen értékük fényében vesszük. Inkább arra van szükség, hogy -- mivel saját kontextusukban nyernek értelmet -- az "ő saját" kultúrájuk megerősítéseiként vegyük őket, miként az a jelen helyzettel való ellentételezések és maguk a szövegek közötti érdek- és argumentációváltások révén fókuszba kerül.

(6.2.) A kultúra inkább a lelkiismeretre, mint a tudatra tartozik

Ezzel az utolsó megjegyzéssel összhangban arra szeretnék utalni, hogy a kultúra témáját nem korlátozhatjuk a tudattal összefüggő kérdésekre, hanem egyúttal -- mint már jeleztük -- a lelkiismerettel szembeni kihívásnak kell tartanunk.

Ezzel a megállapítással mindenekelőtt azt szeretném kifejezésre juttatni, hogy kívánatos a mai világ kulturális dimenziója iránti érzék fejlesztése, különös tekintettel a gazdaság nemzetközi és nemzetekfölötti föltételeire és következményeire; s másodsor a világunkért érzett felelősség fölismerésére gondolok, hiszen mi mindannyian — a gazdaság erőivel együtt — implicit vagy explicit módon közvetlenül érintettek vagyunk létrejöttében és sorsában.

Bizonyos értelemben itt a megértés szükségessége mellett érvelek, amely nem post festum tevékenység, hanem a tervezés és tényleges orientáció szükségképpen komponense.

Mivel a tudás szert tett már erre a funkcióra a technokratikus gondolkodásban, ezért annak a tudatosítása, hogy mit jelent emberi lénynek lenni, új kritikai jelentőségre tett szert. Természetesen nem a technokratikus gondolkodás kiterjesztése mellett érvelek, hanem a kulturális szerkezet kialakításának eszméjéért; nem olyan módon persze, amint azt a már elért kompetenciában "ismerjük", hanem a kulturális skizofrénia meghaladását föltételező tudatosságban és kötődésben. S megfordítva, a mondott föladatra a figyelmet fölhíva, magátólértetődőnek veszem, hogy tevékenységünk mértéke valójában a kulturális realitás; nem akként, ahogyan saját következményeivel önkényesen össze szokták keverni, hanem úgy, ahogyan a partikuláris szituációban és azt megelőzően a szükségszerűség implikációjaként és a szabadság és az igazság kifejeződéseként fönnáll.

Hasonlóan a kultúrákhoz, az emberiség is saját pályájára lép. A természettörvények továbbhatnak a kulturális valóság törvényszerűségeiben. De mivel, számtalan abszurditásuk mellett, mégis olyan teljesítményekről van szó, melyek saját erőfeszítéseink gyümölcsei, ugyanígy rákérdezhetnénk azokra az elvekre és dimenziókra is, amelyek bennük konkretizálódnak, s amelyek bennünket, ennek megfelelően, meghatároznak. Mivel a kultúra törődik velünk, nemcsak annak van értelme, hogy a lehetőségeknek megfelelően törődjünk önmagunkkal, hanem annak is, hogy a kultúrával is törődjünk, a körülmények kívánalmának megfelelően.

Honnan tudjuk azonban, hogy mit kívánnak meg a körülmények? Hogyan zabolázhatjuk meg és győzhetjük le a technokratikus nihilizmus fojtogató erőit, s emez okfejtést miként juttathatjuk a megfelelő kontextusába? Hogyan győződhetünk meg azokról a princípiumokról, amelyek lényünk mélyén gyökereznek?

(6.3.) Az életközösségi kultúra jelentősége a kritériumok szempontjából

A helyzet az, hogy óvatosaknak kell lennünk a civilizáció fókuszával és az általa fölidézett evidenciákkal kapcsolatban, különösen a technokratikus megoldásra gondolva (s épp magáért a civilizációért kell ily módon eljár-nunk). Ugyanakkor viszonylag szilárd alapokra bukkanunk az életközösségi kul-túrához fordulva.

Ezt a választást már korábban motiváltam. Ha igaz az, hogy az életközös-ségi kultúra minden kulturális folyamat szempontjából lényegi helyet foglal el, s ha realitását valóban az emberi-lény-mivolt eredendő kiegészítéseként fogjuk föl, úgy nyilvánvaló, hogy olyan konstansként támaszkodhatunk rá, melynek elvitathatatlan értelme és igazsága van, amennyiben ugyanis szemé-lyes lényekként érintenek bennünket. S mint ilyenek arra köteleznek, hogy a közösségi létezését és folytonosságot garantáló szabályok és elvek terminusa-iban értékeljük önmagunkat. S ugyanezen oknál fogva, az életközösségi kultú-ra megerősít bennünket a közösség szimbolikus univerzumának résztvevőiként, s arra késztet, hogy felelősséggel viszonyuljunk azokhoz a vallási dimenzi-ókhöz, amelyek szellemében identitásunkat megtaláljuk, mint az isteni iránti érzékkel megáldott lények.

Amikor azonban az életközösségi kultúra prioritását hangsúlyozom, mégsem akarok szakítani a kulturális szerkezet "többi részével". Épp ellenkezőleg: mivel a kulturális szerkezet iránti érdek igazi választást jelent (különö- sen, ha az embert mint az egyetemes kultúra képviselőjét keressük), meg va- gyok győződve róla, hogy nem szabad elvétenünk azt az egyetlen megbízható utat, mely -- legyen bármilyen tökéletlen is a megvalósulás módja -- ehhez a szerkezethez elvezet. Ebből a szempontból úgy vélem, hogy (a polgári viszony miatt) egyaránt lehetséges és (mivel nincs más választásunk) szükséges is ér-velnünk általában az etika, s konkrétan az üzleti etika kritériumszerű meg-értése mellett; azaz egy olyan etikáért, melyben minden széles körű tevékeny-séget és föltételt azon hatások alapján ítélünk meg, melyet az életközösségi kultúra kívánalmaira és prosperitására gyakorolnak. Vajon fejlesztik és gaz-dagítják az életközösségi kultúrát? Vagy létezésének föltételeivel ellentét- ben hatnak, bárhol és bármikor kerüljön is szóba megvalósításuk? S megfordít-va, olyan etika mellett emelek szót, melyben az életközösségi kultúra tradí- cióinak konkrét egyetemességét azokkal az elvekkel összhangban értékeljük, melyek számot adnak a kulturális szerkezettel való folytonosságukról. Azok között a határok között állna ez az egyetemesség, melyek igazolják érvényes- ségét? Ez vajon a kulturális konfiguráció komplementaritásához tartozik, vagy úgy tesz, mintha azonos volna vele?

Mi történik például akkor, ha az életközösségi létezés erői azt állítják, hogy rendelkeznek a kulturális szerkezet monopóliumával, amit a Führer-állam terrorja és szörnyűséges rémtettei példáznak? De a teokráciák által elkövetett elnyomásra és pusztításra is utalhatnánk annak a tendenciának intő példaként, hogy az életközösségi kultúra fókuszát a civilizáció középpontjával helyettesítsék. Másfelől, ha azt nézzük, hogy a totalitárius rendszerek és technokráciák miként teszik tönkre az életközösségi kultúrát, a kép aligha bizonyulna bármennyivel is vonzóbbnak.

Míg ezek a megfontolások az általában vett etikára vonatkoznak, az életközösségi kultúra sorsa az üzleti etika egyik legfontosabb témájává lett. Igaz, ha a múlt századot vesszük összehasonlítási alapként, a munkásemberek kizsákmányolása talán csekélyebb mértékű lett, legalábbis a világ nyugati részén. Míg azonban a gazdasági "rendszer" eljutott a kulturális autarkia állapotába, olyan energiákra épített, melyek az életközösségi kultúra alapját alkották, s meglehetősen ironikus módon (ha ökológiai kategóriákban gondolkodunk) magának az életnek a fundamentumát. Mindennek eredményeként, ha nem is közvetlenül pusztítják el az életközösségi kultúrát, szempontjait mindenesetre félretolják és kiszolgáltatják a rendszer kényének-kedvének.

Ami ezt az utolsó vonatkozást illeti, nem tudom, hol is kereshetnénk megoldást. Ha új és vonzó szükségleteket tudnánk teremteni, úgy az eddig követett irányokban talán megoldásra lelnénk. De kétlem, hogy ez a megközelítésmód a gazdasági fejlődés bizonyos határán túl működik-e. Ez, gazdasági szempontból, még mindig neolitikusnak mondható, s összeegyeztethetetlen bolygónk korlátozott forrásaival. Talán komolyan el kellene gondolkodnunk arról a kérdéstről, hogy a kulturális folyamat kettős fókuszára nem kettős fizetési eszköz bevezetésével kellene-e válaszolnunk: az egyik az üzlet és az ipar nemzetek-fölötti szükségleteit szolgálná, s ezért egy és ugyanaz volna mindannyiunk számára; a másik pedig az életközösségi kultúrák szükségleteivel törődne, s ezért a nemzeti és a regionális kormányzatok dolga lenne. A keleti tömb gazdaságainak kettős standardja ebbe az irányba mutat.

(7.) A VALLÁSI FELELŐSSÉG ÉS A KULTURÁLIS VALÓSÁG KÖVETELMÉNYEI

Miként már korábban jeleztem, konkrét jelentésében a vallás, a szó elemi és lényegi értelmében, az isteni elv megvalósulásaként és képviselőjeként jelenik meg. Az ember azért és annyiban vallási lény, amennyiben fölismeri eredetét és lényegi súlyt helyez létezésének föltétlen követelményeire és végső céljára. Mint ilyen a vallás az emberi élet teljesség-tételéért lép föl,

mind abból a szempontból, ahogyan ez ebben a világban megvalósítható, mind pedig a véges célokon túli jelentése értelmében. Azt a tényt megerősítve, hogy értelme van születni és meghalni, az élet maga is megerősítettik a létezés példái és módozatai révén, melyben megtapasztaljuk és fölismerjük lényünk isteni kezdeményeit.

Ha emez összefüggések mentén gondolkodunk, úgy is fogalmazhatnánk, hogy az életközösségi kultúra kontextusán belül megy végbe az ember eredendő és maradandó teljessé-válása, s itt tárul föl a vallás jelentése a mi isteni lényünk lényegeként. Az életközösségi kultúrán belül létezve együtt lélegzünk épp a vallással. S ez, mint ilyen, a személyes és kulturális valóság magvában rejlik. Minthogy az istenihez való odafordulásnak nincsenek határai, a vallás, szükségképpen, maga is állandóan formálódóban van. Ebből a szempontból a kultúrák és a közösségek jelentősen különbözhetnek egymástól, s számtalan eltérést találhatunk az emberi lények között is. De hogy az embert nem gondolhatjuk el vallás nélkül, elsősorban nem különös attitűdök és tettek kérdése, hanem lényünk esszenciális implikációja. Valóban, ha létezik egyáltalában jelentés, amint azt már abban a pillanatban föl kell tételoznünk, hogy rákérdezzünk, úgy az isteni megvalósításának és rendeltetésének legalább egy minimuma jelen van. S megfordítva, mivel ez a minimum olyan, hogy egy sohasem elérhető maximum irányába mutat, úgy kell fogalmaznunk, hogy a személyes vagy kulturális valóságnak lényegi magva van.

A vallás állandó jelenlétével ellentételezve — miként az az életközösségi kultúrában folyamatosan fönnáll — szeretnék beszélni a vallás ténylegességéről, ami arra utal, hogy milyen módon ismerjük meg a vallást azoknak a szimbólumoknak, tetteknek, gondolatoknak és attitűdöknek a révén, melyekben az embereknek az istenivel szembeni tudatossága és elkötelezettsége fejeződik ki és nyer artikulációt. Általános értelemben ez a ténylegesség (a kultúrtörténet tanúsága szerint) minden hagyományban és kultúrában jelen van. S ha fölidézzük a prófétákat, a példázatukat és az üzenetüket; az általuk megindított és új alapokra épített átfogó hagyományban találta meg a vallás, globális keretek között és fölismerhető formában, saját specifikus aktualitását.

Az aktuális és konkrét (vagy implicit) vallás ellentételezése azt mutatja, hogy a vallásos aktualitás szándéka a szellem figyelmét azokra a "dolgozatra" fölhívni, melyek számítanak; hogy az életről úgy gondolkodjunk, miként az emberi lényeknek élniük kellene az isteni fényében; hogy szent nyelven és rituálék révén, előírásokban és tiltásokban idézzük föl az ember eredetét (és rendeltetését). S míg az aktuális vallásnak ezt a jellemzését "mű-

ködésmódja" általános leírásaként vehetjük, a próféták példája azt mutatja, hogy a tényleges vallás a megvalósult igazságra és szentségre vonatkozik, s hogy ezeket meg kellene találnunk és föl kellene ismernünk az egész történelem menetében. Tanúságot téve az isteni szóról, olyan életmódokat artikuláltak, melyek immár nem voltak egyszerűen azonosak az ország szokásaival, hanem mind a saját, mind az idegen kultúrákban a jelentés és az üdvösség autentikus útjai voltak.

Ebben a kontextusban valójában kettős mozgást találunk. Egyfelől itt konkrét odafordulás érhető tetten az emberben, társadalomban és kultúrában rejlő lényeghez; vagy, ha tetszik, az optima forma felé, melyben az ember képes megvalósítani lényét, szabadon átadva magát az isteni gondviselésnek. Másfelől határozottan afelé halad e gondolatvezetés, hogy a valóságot megelőző és átfogó isteni elv általánosan kötelező erővel fogalmazódjon meg. Vagyis az isteni a partikuláris szituációkban, de egyszerismind és elvileg a minden szituációban szereplő dolgok mértékének bizonyul.

Ebben a kontextusban számos égető kérdés vetődik föl. S ha nem is térhetünk ki mindegyikre e dolgozatban, úgy vélem, néhány megjegyzéssel közelebbi képet nyerhetünk az üzleti etika és a vallás közötti viszonyról.

A vallás kettős mozgásával összhangban kétségtelennek tűnik, hogy a vallási felelősségnek föladata az emberi létezés elemi kiegészítése, s annak a fölismerésnek a megszerzése, hogy az isteni elv mércéit meg kell őriznünk, életben kell tartanunk és tovább kell fejlesszük, a kulturális élet legkülönbözőbb mozzanataiban. A vallásnak ezért mindenekelőtt olyan környezetet kell tudnia teremteni, melyben megtalálhatjuk és megvalósíthatjuk az élet értelmét, s másodsor, az ember oly módon formálódik, hogy továbbra is vallásos lényként gondolkodik és cselekszik, bármiként változzanak is a körülmények.

Ha a vallásos felelősség ezen leírását összehasonlítjuk a kulturális folyamattal és azzal, hogy miként jelenik meg a kettős fókusz fényében, nyilvánvalóvá válik, hogy a vallásos felelősség elsődlegesen az életközösségi kultúra konstitúciójára vonatkozik; s hogy a kultúrtörténet specifikus körülményei között megjelenő ember egyetemes követelményeinek alapján van az, hogy szükség van a civilizáció és civilizált viselkedés vallásos megítélésére. A vallásos aktualitás szempontjából másrészt az a fontos, hogy az emberek megtalálják identitásukat és üdvözülésüket a közösségi kultúrában, amiként ez az igazhitűek közösségében körvonalazódott; hogy megtanulják és fölismerjék, miként küzdhetnek meg napi szükségleteikkel és felelősségeikkel; hogy tetteiket és tevékenységeiket a szilárd hagyománnyal és azon igazsággal összhangban végezzék, melyből ez a tradíció részesül. Másfelől tudatosulnak

bennünk azok a különböző erőfeszítések, hogy a civilizáció összeegyeztethetővé váljék mind a vallásos közösség követelményeivel, mind az ember és a valóság fölismerésével és tudatosításával, ahogyan ezek a Szentírásban és tradíciójában -- a hívők meggyőződése és hite szerint -- megfogalmazódtak.

Természetesen abban a pillanatban, hogy a tényleges vallás emez alapvető mintájára utalunk, tagadhatatlanná válik, hogy mindezzel szemben számos ellentétes jelzést is találunk. Ebből a szempontból szembesülnünk kell azzal a ténnyel, hogy mindig is irányultak tendenciák az életközösségi kultúra és a civilizáció viszonyának megfordítására, s különösen arra, hogy a pénz és a hatalom dicsőségének kedvéért megfélemlítsenek az életközösségi kultúra követelményeiről. A vallást már eddig is használták arra -- és részben talán mindig ez lesz a helyzet --, hogy igazolják az igazságtalanságot, repressziót és kizsákmányolást. Erre már korábban is utaltam; a történelem tanúsága szerint -- s a jelenkor ebben nem különbözik túlságosan -- az emberek Isten nevében halomra ölték egymást, háborúztak és fölszámolták a szabadságokat. A jogosság nevében követtek el egymással szemben kegyetlenségeket. Az igazság nevében üldözték embertársaikat, s szenvedésre kárhoztatták őket a részvétel és a kegyelet nevében. A listát folytatni lehetne, és már a felsorolás is nehezen elviselhető fájdalmat okoz. De mégis, ha ezekről az atrocitásokról beszélünk, lényünk igazságával szembenálló ellentmondásokként mégiscsak azt erősítik meg, amivé lényünknek válnia kellene, s ezért negativitásukban is azt jelzik, ami előttünk áll.

Bármelyik esetet vegyük is -- tehát a vallásos felelősség tulajdonképpeni föladata, illetve az eme igaz céltól való eltérés különböző módjai szempontjából --, meg kell jegyeznünk, hogy a vallás irányultsága mind az általános etikát, mind az üzleti etikát érinti, s elvi szinten függ össze minden emberi lény jólétével és igaz emberségének beteljesítésével. Mivel ez utóbbi lényegében az ember egész lényét érintő dolog, ennek megfelelően kell specificálni a vallás és az üzleti etika viszonyát. Annak függvényében, hogy a realitás vallásos tudatát vagy a konkrét vallás realitását hangsúlyozzuk-e, azt kell mondjuk, hogy akkor fordulunk a valláshoz, ha a civilizáció és a gazdaság általános céljára kérdezzük, ám viszonyuk abban a pillanatban külsődlegessé válik, amikor a vallásos aktualitás közvetlen implikációira koncentrálnak. Minthogy a vallás részt vesz, az isteni követelményeivel és lehetőségeivel összhangban, annak a megvalósításában, aminek lennie kellene, megerősíti azt a szabadságot, hogy mindaddig azt tegyük amit szeretnénk, amíg összhangban vagyunk lényünk isteni jellegével. Mivel a civilizáció fejlődése lényegében annak a kérdése, hogy mit teszünk képességeinkkel és azzal

a potenciával, mely az életközösségi kultúrából adódik, eredményei részlegek és pillanatnyi maradnak, még ha tovább haladnak is saját pályájukon. Mint ilyenek ellentétben állnak azzal, amik mi magunk, lényeink kezdeti és végső beteljesedésében, vagyunk. Bármilyen legyen is a civilizáció szintjén az előrehaladás, vallási szempontból ezt azon hatások alapján kell megítélnünk, melyeket elemi értelemben vett lényünkre, tehát mint életközösségi személyekre és lényekre gyakorolnak.

E megállapítással valójában azt ismétlem meg, amit a kettős fókusz aszimmetrikus jellegével, a technokratikus nihilizmussal és azzal összefüggésben mondtam, hogy problémáink kezelésében a domesztikáció modellje mint egy paradigma felé tett odafordulás érzékelhető. A korábbiakhoz képest még hangsúlyosabban ki kell azonban emelnem azt, hogy az életközösségi kultúra közvetlen ápolásában viselt vallási felelősség lényeges szerepet játszik az egész problematika szempontjából, mind abban a tekintetben, hogy perspektívát kínál a vallásos emberek föladatait illetően, mind abból a szempontból, hogy fölhívja a nagy tradíciókat a jelenkori világ civilizációjának újraértékelésére. Az életközösségi kultúra elsőségét elfogadva a reflexió és értékelés döntő paramétereként, világosan jeleztük a követendő célokat. S bár e prioritás mellett érvelünk, a történelem szavára hallgatva azt kell mondjuk: a vallásnak nem föladata, hogy uralja a civilizációt, hanem oly módon kell fejlődéséhez hozzájárulnia, hogy a civilizáció teret nyújtson az életközösségi kultúra számára az autentikus létezés minden formájában és alakjában. S hogy ebből a szempontból szót ejtünk-e a béke kérdésköréről, ez nemcsak a politikának és a jövedelem és gazdagság elfogadható elosztásának a problémája, hanem és mindenekelőtt azzal függ össze, hogy a különböző hitvallások és képviselők miként fogadják el egymást és minden más emberi lényt a bármely szinten lezajló személyközi találkozások során.

De van még egy olyan partikuláris pont, melyet szeretnék megemlíteni ebben a kontextusban, az ugyanis, hogy az életközösségi kultúra a rendszer alamizsnájából élő koldus funkciójává szorult vissza; vagy másként szólva: olyan helyzettel szembesülünk manapság, melyben a modern gazdaság kulturálisan megosztja az emberi lényeket.

A jelzett kulturális megosztottsággal arra utalok, dióhéjban szólva, hogy olyan szituáció alakult ki, melyben különbséget kell tennünk a gazdasági rendszerből élő emberek között, és azok között, akiket megtartható vagy eldobható tulajdonként használnak.

Itt bizonyos fokig K. Marx ama okfejtéseire gondolok, melyeket az ember proletarizációjával összefüggésben fejtett ki. Itt azonban, Marxszal ellen-

tétben nem az osztályok közötti küzdelem terminusaiban nézem a problémát, hanem a kulturális fejlődés és a vallási felelősség problematikájaként érzékelem. Arról van szó, hogy a gazdasági rendszer oly módon lépett színre, hogy sok ember számára nemcsak tisztas megélhetést biztosít, hanem egyben tényleges "vallásuként" is megjelenik (olyan rítusokkal, rituálékkal és életszemlélettel, melyek a rendszer kényszerűségeire mint valamiféle végső realitás manifesztációira koncentrálnak; vö. T. E. Deal--A. A. Kennedy: Corporate Culture: The Rites and Rituals of Corporate Life, Boston, Addison--Wesley 1982). S bár a rendszer sokakért dolgozik, másokat úgy használ föl, hogy tönkretesz hagyományos gazdaságukat, s mivel nincs más bevételi forrásuk, oly módon válnak rendszerfüggővé, hogy ugyanakkor nem tudnak általa élni. Mindennek eredményeként lehet fair play a rendszeren belül, de míg egyeseknek megfelel, másokat viszont áldozatul vet.

Lehet, hogy tévedek a gazdasági rendszer ilyenét megítélésekor. De ha nem is tévednék, az bizonyosan nem elég, hogy az emberi lények vallásos identitást kapjanak, azután pedig kiszakítsák őket ebből, hogy a civilizációért dolgozzanak. Épp ellenkezőleg, minthogy az életközösségi kultúra sorsáról van szó, a vallás gyakorlásának elemi lehetőségére kell rákérdeznünk. Vagy, másként szólva, ha elfogadjuk a vallási felelősséget, úgy az üzleti etikában nem azt a kérdést kell fölvetni, hogy a vallás fönmaradhat-e a korporatív kultúra közepette, hanem azt, hogy a gazdaság összeegyeztethető-e az elemi dimenziókban vett ember isteni természetével.

Aligha túlozhatjuk el a tárgyalt problematika jelentőségét. Ez, a vallási tradíciók korábbi ellenségeskedéseihöz képest, sokkal erősebben osztja meg az emberiséget, s ez határozza meg az aktuális vallások helyét is, midőn alkalmazkodnak a "tényekhez". Mivel nem egyes emberek felelősek ezekért a fejlődési folyamatokért, így ezek szükségképpen és sorsszerű jellegre tesznek szert. Mint individuumok, kényszerítő erejű körülmények szövevényében élünk, s úgy látszik, hogy keveset tehetünk. De így kell-e mindennek maradnia?

Mivel sem a civilizáció, sem a gazdaság nem egyszerű adottság, nincs kétségem afelől, hogy el kell fogadnunk a kihívást. Lehet, hogy a jelen pillanatban nem tehetünk többet, mint hogy becsületesen és radikálisan gondolkodunk. De legalább ezt meg kell tennünk, ha elfogadjuk a felelősséget, s ha erőfeszítéseinket és energiáinkat egybefogjuk arra, hogy igazakként és hogy méltósággal maradjunk életben.

(Angolból fordította: **Mezei György**)

A NEMZETKÖZI FICHTE TÁRSASÁG
KÖZLEMÉNYE

1987. augusztus 3. és 8. között rendezték a 2. Nemzetközi Fichte-konferenciát az ausztriai Deutschlandsbergben. Az ülészakon Nemzetközi Fichte Társaság alapítását határozták el, miután ezt megelőzően néhány hónappal már alakult egy Japáni Fichte Társaság, amelynek elnökévé Chukei Kumamoto professzort (Hiroshima) választották. Az előző év őszén azután sikerrel járt egy Nemzetközi Johann Gottlieb Fichte Társaság, mint bejegyzett egyesület (Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft e. V.) megalakítása Wuppertalban (NSZK), mely az előbbivel partnerként együttműködik. (Irodája: Bergische Universität--Gesamthochschule Wuppertal, Gauss-strasse 20, D-5600 Wuppertal 1.) Az elnökségbe a következőket választották: Wolfgang Janke (Wuppertal), Helmut Girndt (Duisburg), Wolfgang Schrader (Siegen). Az újonnan alapított társaság elnöke Wolfgang Janke, díszelnöke Reinhard Lauth (München) lett.

Az egyesület célja, hogy nemzetközi együttműködés keretében járuljon hozzá J. G. Fichte műveinek és munkásságának alaposabb és szélesebb körű megismeréséhez. Ebben a szellemben támogatni fogja a Fichte-kutatást, előadásokat, vitákat és konferenciákat fog rendezni, valamint meg fog jelentetni egy tudományos kiadványt, "Idealismus-Studien" címmel, melyet Klaus Hammer (Aachen) fog gondozni. A Társaság következő ülészakát, "Nemzeteszmé -- Patriotizmus -- Világpolgáriság" címmel, 1989. október 12. és 14. között rendezik Wuppertalban.

Prof. Dr. Wolfgang Janke
(Wuppertal, NSZK)

S Z E M L E

LÁSZLÓ ERVIN RENDSZERSZEMLÉLETÉRŐL^{*}

Huff Endre Béla

A XX. században olyan új problémák vetődtek föl a világban, amelyeket megfelelő válasz nélkül hagyni nem lehetett, ugyanakkor ehhez nem volt megfelelő módszer. A két világháború között még úgy látszott, hogy erre az analitikus filozófiák és a modern formális logika talán képes lesz; a II. világháború, valamint az atombomba rendszerbe-állítása és ennek következményei, az egész világban kérdéssé tette ezt, ismételten rámutatva egy új szintézis szükségességére. A kihívásra voltaképpen még 1937-ben válaszolt Ludwig von Bertalanffy az általános rendszerelmélet gondolatával, mely akkor visszhang nélkül maradt ugyan, viszont 1945 után figyelmen kívül hagyni már nem lehetett. Erre a szemléletre épített később a csodagyerek zongoristaként induló, majd filozófiával, tudományelmélettel és közgazdaságtannal foglalkozó László Ervin, aki a Római Klub egyik alapító tagja lett.

László Ervinnek, akinek eddig csak néhány tanulmánya volt magyar nyelven is olvasható, 1966 óta megjelent tanulmányaiból a Gondolat Könyvkiadó adott ki most válogatást. Ez a könyv példája és bizonyossága annak, hogy még mindig létezik a világban az a századfordulón kicsúcsosodott magyar filozófiai gondolat, melyet sokáig csak Lukács Györggyel reprezentáltunk. 1984-ben megjelent Zalai Béla tanulmányainak kötete, s így már nemcsak a korszakkal foglalkozó szakmai közönség előtt lett ismeretessé, hogy létezett itt egy európai szintű filozófiai gondolkodás. Zalai és persze Lukács mellett Hauser, Mannheim, Szilasi és Fogarasi voltak ennek az első nemzedéke, akik a Tanácsköztársaság bukása után emigrálva ezt Európába vitték; ezt a gondolkodást örökölte a századfordulón (1901) született, de a kör szellemével később érintkező, apai ágon magyar származású von Bertalanffy; s az ő műveit kiin-

^{*}László Ervin: Zene -- rendszerelmélet -- világrénd (ford. Balassa Klára, Csontos László, Hernádi András), Gondolat, Bp. 1986, 291 oldal.

duló jelentőségűnek tartja László Ervin, habár ő már csak von Bertalanffyt idézi, a századfordulós gondolkodókat nem.

Fizikusok, biológusok és társadalomtudósok keresik az univerzális elméletet, hogy ellensúlyozni tudja a tudományok elszigetelődését egymástól. "Az általános rendszerelmélet főként azért bizonyulhat jelentősnek, mert kiaknázhatja a különböző tudományterületek közt mutatkozó hasonlóságokat, s így alapul szolgálhat a bonyolult rendszerek átfogó elmélete számára." (73. o.) Az általános rendszerelmélet az ezt alkalmazó tudóstól szintetikus lépést követel, ami azonban — és ez a szintézis lényegéhez tartozik — nem negligálja az analízist, hanem ennek is megadja a helyét. Szükséges ugyanis a dolgokat a maguk egységében is látni, mert "rövid távon elég alapos ismereteket szerezhethünk" ezen keresztül; viszont ez az egység nem képes tényleges egésszé, organizmussá összeállni. "Az analitikus módszer egyfelől információrobbanást idézett elő a modern tudományban, másfelől viszont szűkösége tette az alkalmazható tudományos ismereteket. Mivel megnehezítette a modellek és az adatok tudományágak közti cseréjét, hozzájárult a párhuzamos kutatások költséges gyakorlatának terjedéséhez." (74. o.) Von Bertalanffy az általános rendszerelméletet egy önálló és átfogó természettudománynak tartotta, László Ervin viszont a valóságos helyére kívánja tenni ezt, s ezért választja el az általános rendszerelmélet kutatóját, a tudománytörténészt és tudományfilozófust a konkrét tudománnyal foglalkozó empirikus kutatótól. Egyszerre igényli a rendszerszemléletet, a teoretikus és a gyakorlati munkát, szerinte az "általános rendszerelmélet metaelméletként való megjelenése tévedésen nyugszik". (94. o.) László Ervin hangsúlyozza a természeti mellett a társadalmi meghatározottságot is. Tehát egy tudomány szerepe, akár természet-, akár társadalomtudomány, csak a neki megfelelő rendszeren belül értelmezhető, amiért is el kell ítélni akár a biologizmust, akár a szociologizmust vagy a pszichologizmust. Az "általános rendszerelmélet pedig olyan — különböző elemzési szintekhez tartozó — rendszerek általános elmélete, amelyeket bizonyos strukturális és funkcionális invarianciák jellemeznek". (99. o.)

Rendszerelmélete alapján László Ervin a filozófia ősi kérdéseit is meg akarja válaszolni. Az anyag és a szellem ellentétét mint "test és tudat"-problémát értelmezi. Kizárólag az emberi megismerés teszi azt, hogy ez a kérdés a maga dualizmusában létezik: valójában egyetlen dologról van szó, amit az ember megkettőz és ontológiailag kiemel. "A vizsgált probléma végül is a valóság természetével áll kapcsolatban, függetlenül attól, hogy ki vagy mi tapasztalja a kérdéses valóságot. /.../ Az ontológiai dualizmus abból fakad,

hogyan az embert — burkoltan vagy nyíltan — elválasztják a természettől." (127. o.). Itt László Ervin talán nem egészen következetes, hogy, ti. elkerüljön egy paradoxont. Ugyanis az egész folyamatot, a test és tudat viszonyát vizsgáló alany maga is, mint rendszer, részese az ontológiai dualizmusnak; ha pedig ez igaz, akkor az illető valóság nem független attól az alanytól, amely őt vizsgálja. A föladat: megtalálni az ember és természet rendszerjellegű egységét, s ezt, megtalálva, megőrizni. A kiindulás egy nem-definiált tudatfogalom, mely szerint a tudat a testtel áll kapcsolatban és a világ evolúciójának egy adott szakaszában jelenik meg. "A tudat /.../ nem valami olyasmi, amit egy bizonyos fejlődési szakaszban valamilyen külső parancs teremt meg vagy hoz létre, hanem valami olyasmi, ami párhuzamosan létezik azzal a dologgal, amit mi rendszerint 'anyagként' vagy 'fizikai események összegeként' tartunk számon." (130. o.) A tudatot nem az anyag teremti, hanem az anyaggal párhuzamosan benne létezik, s ezért az emberben a test és tudat elválaszthatatlan egységet jelent. Azonban ha ez az egység létezik az emberben, akkor léteznie kell az emberen kívül is, és akkor "a tudat a természetben mindenütt megtalálható". Egy korábbi kérdésre is ilyen választ kapunk: "ha az embereknek lehet 'testük' és 'tudatuk', akkor vajon más fajoknak miért ne lehetne?" (129. o.) Valamifajta újhilozoizmushoz jutottunk, Newton és Hume mechanikus tömegei átszellemítődtek, és így "a holt anyag fogalma /.../ maga is halott". (131. o.) Az élő dolgok alaplakulái nagyobb egységek építőkövei, melyek szintén egy organizmus részei. A létrejött nagyobb egységek "mint önálló egységek konfigurációkat alkotnak. /.../ Az ember voltaképpen nem más, mint egy olyan rendszer, amely a szóban forgó, önmagát létrehozó hierarchia egyik szintjén helyezkedik el, az emberi élethez szükséges környezetet pedig a hierarchia más szintjéhez tartozó rendszerek alkotják." (137. o.) Ember és nem-ember között tehát, a rendszer szempontjából, csak a fokozatban van különbség, s a környezet is csak a fölépítettségében más.

"A társadalmi változás rendszerelmélete" című, 1983-ban írt munka, ahogy a kötetben több is, a rendszerelmélet használhatóságát kívánja példázni. Rövid 20 oldalon igen nagy területet kíván átfogni. Az élet és a fejlődő világgegyetem vizsgálatától jut el az emberig és társadalomig; s a tanulmány végén az ember veszélyeztetett helyzetére mutat rá egy világháborús apokalipszis szélén. Az evolúció révén nagy utat jár be az élet. Nagy energiájú napsugárzás, elektromos kisülések, hosszú szénláncok, bonyolult szervesanyagok, önreprodukció, fotoszintézis, sejtmag és sejthártya, biszexuális szaporodás, s a folyamat végén megjelenik az ember és a társadalom. Mindez az út igazán csak rendszerként, fejlődő rendszerként fogható föl, ahol az élet az

állandóan rendelkezésre álló külső energia fölvételével, fölhasználásával és leadásával tartja fenn önmagát. Ciklusokról van szó, melyek az élővilág minden megnyilvánulásában jelen vannak. Egy élő, fejlődő rendszer esetében az energiafölvételnek nagyobbak kell lennie, mint a leadásnak: a társadalom is az energiafölvétel és -leadás révén része az élővilágnak, "nem vonhatja ki magát a világegyetem rendszereinek önfenntartását és evolúcióját korlátozó törvények érvénye alól". (154. o.) A társadalomban is tehát az emberi: politikai és gazdasági folyamatok biztosítására energiát kell fölvenni és beépíteni, az elhasználtat pedig leadni. "A rendszerek egymásra és egymás által épülnek, függetlenül attól, hogy az emberek tudnak-e róla vagy sem." (155. o.) A társadalom létrejötté azonban nemcsak egy lépcsőfoka az evolúciónak, hanem építőköve is egy későbbi állapotnak. Rendelkezik önfejlődéssel, viszont nem tudni, hogy egyes fejlődési fokok mikor ugranak hirtelen a következő szintre. "Kritikus instabilitás" időszakában a robbanás hirtelen következik be (162. o.), ezt tudni lehet, s ahogy a természetben, úgy a történelemben is a (szociokulturális) változások ugrásokat tartalmaznak és "gyors folyamatokban alakulnak át". (163. o.)

A II. világháborút követően az evolúció eljutott arra a szintre, hogy az emberi civilizáció megkezdte önmaga pusztítását. Jogos László Ervin kérdése: Vajon az embernek milyen szabadsága van? Amíg általában a rendszerek nem tudnak tervezni, az emberi csoportok és intézmények igen. Ezért bízni lehet benne, hogy korunk embere képes az erőkön uralkodni és nem "gyűjtja be az atommáglyát", még akkor sem, ha "az emberi társadalmak jelenlegi rendszere hanyatlásának végső szakaszához érkezett". (169. o.) Az emberiség jelene és jövője kerül tehát itt napirendre, ami viszont a szabadság alakulásától függ. A rendszer irányíthatósága a probléma: úrrá kell lenni rajta, mert öntörvényei, a rengeteg véletlennel, egyre inkább kikapcsolják az ember szerepét az irányításban. A korábban még az embert szolgáló tudomány és technika kezd tőle idegenné lenni. "A gépek valóban dolgoznak, az emberek viszont gyengének bizonyulnak a gondolkodásban. A gondolkodás gyengeségéről tanúskodik, ha egy gépet tényleges biokulturális igények helyett szűk látókörrrel bemért vágyak kielégítése érdekében működtetünk." (206. o.) Az ember célorientáltságot vár a géptől, ámde nem készült rá föl, hogy ugyanezt várja az embertől is a gép. Ennek megoldása csak az ember szerepének értelmezése lehet: az ember kénytelen a gép felé közeledni, amit a környezethez történő alkalmazkodással lehet elősegíteni.

Meg kell menteni -- mondja László Ervin -- az embert, még mielőtt saját sírjába rohanna. Noha majdnem minden kormány magát a leszerelés hívének kí-

vánja beállítani, mégis a világon az "objektív pólus", a gazdaság és társadalom fölismert vagy föl nem ismert törvényei kezdenek uralkodni a "szubjektív póluson", amely utóbbi az emberközpontú értékeket, a kultúrát jelenti. Eluralkodik minden a profitérdekelttség és a reklám, minden "coca-colonizálódik". László Ervin 15 elemet emel ki, és ezeken keresztül mutatja be a társadalmi bajok okát; nevezetesen: győzzön a legerősebb, a gazdaság önszabályozása, a leszivárgás elmélete, a hatékonyság kultusza, a technika kényszere, az ember nem más mint gazdasági lény, a fogyasztás féltése stb. A protestáns etikát, a hagyományos liberalizmust és velük együtt az analitikus gondolkodást bírálja; rámutat, hogy az objektív pólus túlsúlya elvezet a természeti erőforrások kiszipolyozásához, a környezet életképtelenné-válásához és ahhoz a legfigyelemreméltóbbhoz, hogy "a szegények még szegényebbek lesznek, miközben a gazdagok nem sokáig lesznek gazdagabbak. Az igazságatlanság és egyenlőtlenség fog dominálni, és csupán idő kérdése lesz, mikor vetik be a tömegpusztítás arzenáljait." (240 skk., 244. o.)

Fölvetődik így a kérdés: van-e az emberiségnek egyáltalán célja, s ha igen, akkor mi? Válaszában László Ervin megkerüli a kérdésében rejlő ellentmondást, ami a "cél" jellegéből adódik. Az embert rendszerként tekintve azt állítja, hogy zárt rendszereknek, épp a zártságból fakadóan, nem lehet céljuk, az embernek, mint dinamikus, nyitott rendszernek viszont lehet. Ahogyan azonban az ember, úgy a biológiai organizmusok is nyitottak, tehát céllal kell rendelkezzenek. Az embernek van célja, az emberiségnek viszont, mint összességnek, más a helyzete. "Vagyis az emberiség nem önszabályozó, dinamikus, nyitott rendszer. Éppen ellenkezőleg, a globális ökoszisztémában, amely legalábbis az ember távollétében önszabályozó (azaz célirányos), nyitott rendszer, az emberi népesség állandó zűrzavar forrása." (260. o.) Az ember és az emberiség célja tehát csak egymásra vonatkoztatva határozható meg, a világ és az emberiség egésze, az ökoszisztéma összefüggésében: "Az emberiség célja az emberi élet és civilizáció létének objektív szükségleteivel összhangban álló önszabályozása." (261. o.) Az egyes emberben tehát megragadható az emberiség föladata, mely nem más, mint az emberi élet önszabályozása; ezt kell kiterjeszteni társadalmi méretekben, ez a jövő előtt álló föladat, így "az eljövendő Humán Ökológia Korszaka általában is körvonalazható" (266. o.) Az emberiség előtt csak ez az alternatíva van: vagy megvalósítja a Humán Ökológia Korszakát, vagy jelenlegi problémáiba belepusztul. A László Ervin által javasolt eljövendő társadalom a közösség céljaira szerveződne, de az egyéniséget érvényben hagyva. "A magán- illetve az állami szektor pontos 'keverési' arányát nem a nyereségesség fogja meghatározni, amint ez a lais-

sez-faire gazdaságok esetében szokásos, de nem is előírt doktrínák, mint a kommunista országokban, hanem a társadalmi prioritások és a kulturális preferenciákat kifejező kollektív döntések." (274. o.)

A Gondolat Könyvkiadó, vállalkozásával, hogy ezt a kötetet megjelentette, hiányt pótol. A tanulmányok nem a keletkezési sorrendben követik egymást, hanem, a könnyebb érthetőség kedvéért, tartalmuknak megfelelően. Azonban teljesen érthetetlen okból középük van szerkesztve "A zongoraművész memóriája" című tanulmány, mely az előadóművészetet látszik elemezni, valójában azonban a szerző ad hoc hipotéziseinek sorozata. Ilyen jellegű műhelyesztétikát más művész is, ha foglalkozását komolyan veszi, elvégez; László Ervin tévedése itt az, hogy amit önmagán megfigyelt, azt követlenül általánosítja és másokon is keresi... Ez, a többi tanulmány színvonalát meg sem közelítő, 1966-os írás még a rendszerelméleti működést megelőzően készült; von Bertalanffy, a szerző által sokszor idézett könyve, a "General System Theory" csak 1968-ban jelent meg. Aki kezébe veszi a könyvet, címe alapján úgy hiheti, mintha tárgya lenne a zenei rendszerelmélet is, pedig erről szó sincs benne; akit azonban ez nem tévesztett meg, s az első (1966-os) tanulmány elolvasása után sem dobta félre a könyvet, az egy modern, bár divatosnak sajnos nemigen mondható, szintetikus szemléletet talál: a századfordulón Zalai Bélával elindult gondolkodást, most, a hetvenes–nyolcvanas években.

TÁJÉKOZTATÁS
FOLYÓIRATUNK OLVASÓI ÉS SZERZŐI RÉSZÉRE

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztőbizottsága és szerkesztősége többször áttekintette a folyóirat helyzetét, és szükségesnek látja, hogy olvasóinkat és szerzőinket ez úton is tájékoztassa e helyzet némely összetevőjéről. Folyóiratunk az Akadémiai Kiadó és Nyomda gondozásában jelenik meg, melyet az általános kiadói nehézségek éppúgy érintenek, mint minden más nagy hagyományú kiadót. Ennek következtében folyóiratunk terjedelmét előbb 10 nyomdai ívvel voltunk kénytelenek csökkenteni az eredeti 70 ívről, majd pedig az így megmaradt évi 60 ív csökkent gyakorlatilag kb. 25%-kal, az új, ún. "camera ready" eljárás bevezetése folytán. Itt ugyanis ugyanannyi papírra ennyivel kevesebb szöveg fér rá. Az új eljárás azonban lehetővé teszi a nyomdai átfutási idő csökkentését.

Mindez bizonyos változásokhoz kellett vezessen a folyóirat szerkesztésében is. Céljaink változatlanok: a magyar és külföldi kortárs filozófia törekvéseinek a klasszikus filozófiai hagyomány jegyében való közvetítése a filozófia iránt érdeklődő, magyarul olvasó művelt közönség számára. Épp ez okból kifolyólag nem mondhatunk le a másutt kiadóra hiába váró, értékes dokumentumok, valamint a világ filozófiai életére viszonylag gyors kitekintést biztosító (gyakran külföldi szerzőinktől származó) írások közléséről. Változatlanul igyekszünk recenziókat közölni: ezt azonban kisebb számban és szűkebb terjedelemben tudjuk csak megtenni, mégpedig kizárólag (magyar vagy idegen nyelvű) eredeti művekről. Végül a változások a tanulmányokat is érintik: terjedelmük nem lehet oly nagy, mint régebben lehetséges volt; optimálisan 2-3 ív körül alakulhat.

A jelzett problémákkal és változásokkal kapcsolatban számítunk olvasóink és szerzőink megértésére.

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztőbizottsága és szerkesztősége

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

G. Szabó Zoltán: 1111 Budapest, Karinthy F. út 22;

Huff Endre Béla: Iparművészeti Főiskola, 1121 Budapest, Zugligeti út 11–25;

Michael Benedikt: Universität Wien, Institut für Philosophie, Universitäts-
strasse 7, A-1010 Wien, Ausztria;

Otto Pöggeler: Ruhr-Universität, Hegel-Archiv, Universitätstrasse 150,
D-4630 Bochum 1, Német Szövetségi Köztársaság;

Wilhelm Dupré: Katholieke Universiteit Nijmegen, Faculteit der Wijsbegeerte,
Thomas van Aquinostraat 3, 6500 HK Nijmegen, Hollandia

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989. Nyomdai táskaszám: 18081

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent: 14,35 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0025-0090

CONTENTS

ZOLTÁN G. SZABÓ: The Criterium of truth at Descartes and the „Cogito”	1
MICHAEL BENEDIKT: Husserl’s Turn from the Strict Science to the “Life-world”	22

DOCUMENT

OTTO PÖGGELER: The Philosophy of Hermeneutics	40
---	----

REFLECTIONS

WILHELM DUPRÉ: In Search of Parameters. Some Remarks on the Cultural Context of Religion and Business Ethics	121
A Communique of the International Fichte Society	156

REVIEW

ENDRE BÉLA HUFF: On Ervin Lászlo’s Systemstheory	157
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Золтан Г. Сабо: Декартский критерий истины и «когито»	1
Михаел Бенедикт: Поворот Гуссерля от строгой науки до «жизненного мира»	22

ДОКУМЕНТ

Отто Пёггелер: Философия герменевтики	40
---	----

ОБЗОР

Вилгелм Дюпре: По следам переменных. Замечания о культурной взаимосвязи религии и торговленной этики	121
Коммюнике Международного Общества	156

РЕЦЕНЗИЯ

Эндре Бела Хуф: Теория системы Эрвин Ласло	157
--	-----

Ára: 53,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

0 1220 T.

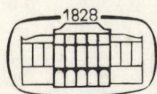
HARMINCHARMADIK ÉVFOLYAM

1989/2-3



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNA
FOLYÓIRAT



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)
TENGYELI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÓKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1989/2—3

TARTALOM

GERGYE LÁSZLÓ: A pályakezdő Bessenyei filozófiai világgképének formálódása „A Lélekrül” c. költemény tükrében	165
SZABÓ Z. ZOLTÁN: Tudós Hetényi János, a dilettáns	183

DOKUMENTUM

HETÉNYI JÁNOS: Részletesb jellemzése a <i>harmonistica philosophiának</i> (Szabó Z. Zoltán bevezetőjével és jegyzetivel)	205
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

„Humanizmus és emberi értékek”. Magyar—hollandi filozófustalálkozó, Budapest 1986	262
— TARNAY BRÚNÓ: Értékválság és idő	263
— PAUL VAN TONGEREN: A tulajdonos erényei (Arisztotelész és Aquinói Tamás az igazságosságról, gazdagságról és szegénységről)	273
— WILHELM DUPRÉ: A domesztikáció-gondolat dominanciája: humánus elleni fenyegetés kultúránkban	287
— NYÍRI TAMÁS: Az emberkép változása korunkban	303
— MARCEL F. FRESCO: Tudomány és kulturális sokféleség	315
— ADRIAAN PEPPERZAK: Egy nem-relativisztikus filozófiai pluralizmusról	323
— THEO DE BOER: Megjegyzések egy nem-relativisztikus pluralizmusról	331
— LENDVAI L. FERENC: Értékváltozás és értékválság a modern társadalmakban	340
— GERTRUD M. VAN ASPEREN: Ökológiai problémák játékelméleti megközelítése	346
— HENRIK H. BERGER: Életvilág és rendszer Habermas-nál	352
— VÁRDY PÉTER: Identitásválságok — programok (Széljegyzetek a népi—urbánus vitához)	364
— THEO ZWEERMAN: Lelkiség a modern társadalomban	376

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

A PÁLYAKEZDŐ BESSENYEI FILOZÓFIAI VILÁGKÉPÉNEK FORMÁLÓDÁSA
"A LÉLEKRÜL" C. KÖLTEMÉNY TÜKRÉBEN

Gergye László

I

A XVII—XVIII. században rendkívüli előrelépés történt a természettudományok és a filozófia területén. Ez a sokrétű, szerteágazó fejlődési folyamat természetesen nem hagyhatta érintetlenül a művészvilágképek szerkezetét sem. A fölvilágosodás hajnalán a művészeti és a filozófiai tudatformák kapcsolata olyannyira szorossá vált, hogy bármilyen mélyebb elemzés elképzelhetetlen e kölcsönhatás tényének figyelembevétele nélkül. A XVII—XVIII. században lejátszódott eszmei forradalom első nyomai nálunk Bessenyei György nagy jelentőségű életművében tükröződnek.

Bessenyei széles körű filozófiai műveltségét számos adat, utalás bizonyítja. Verseiben, prózai elmélkedéseiben lépten-nyomon különféle bölcselők gondolatait kísérő költői reflexiókra bukkanunk. Az ókori gondolkodók mellett föltűnnek itt már az újkori filozófia nagyjai is: Descartes, Malebranche, Spinoza éppúgy, mint Locke, Voltaire vagy Holbach. A Bessenyeit ért eszmei hatások számbavétele mégsem könnyű föladat. Egyértelmű filológiai bizonyítékok híján a legtöbb esetben még azt is rendkívül nehéz eldönteni, hogy közvetlen vagy közvetett forrásból merítette-e filozófiai ismeretanyagát. Ezért a fiatal Bessenyeiben körvonalazódó világkép rekonstrukciójára csak hipotetikus szinten tehetünk kísérletet. Az ilyen jellegű elemzési módszer mindenképpen megkívánja egy olyan, többé-kevésbé bizonyosra vehető filozófiai alaphatás föltételezését, amelynek gondolati középpontjából a különféle irányú és mélységű belső elmozdulásokat legalább megközelítő pontossággal regisztrálni lehet. E funkció betöltésére, több szempontból is, a karteziánus filozófia tűnik a legalkalmasabbnak.

De mivel indokolható ez a választás? Elsősorban talán azzal, hogy az 1770-es évek elején Bessenyei környezetében még jobbára a skolasztikával keveredő karteziánizmus uralja a szellemi köztudatot;¹ a fiatal testőrtisztnak

¹Csapodi Csaba: "Két világ határán", Századok 1945, 85—137. o.

tehát föltehetően ezekkel a tételekkel kellett legelőször számot vetnie. Az sem elhanyagolható körülmény, hogy a költő világvépiét a későbbiek során befolyásoló eszméáramlatok is, kivétel nélkül, valamilyen kapcsolatban állnak a descartes-i racionalizmussal. Karteziánus gondolatkörből lép ki az okkazonalizmus Malebranche által képviselt irányzata, Descartes-ot vallja mestérének korai műveiben Spinoza, de még a francia mechanikus materializmus első hullámához tartozó La Mettrie fiziológiája is karteziánus alapokra épül. Besseyei pályakezdő írásainak rendkívüli gondolati feszültségét nem utolsósorban az a körülmény magyarázza, hogy eszmefuttatásainak jelentős hányada a karteziánizmus, valamint a vele szembeforduló locke-i empirikus filozófia ütközéspontján születik meg. Az életmű egészét tekintve persze egyértelműnek tűnik a locke-i elemek növekvő túlsúlya, de a fiatal Besseyei képlékeny gondolatrendszerét még alapvetően a karteziánizmus ellentmondásai feszegetik. Besseyei, materialista fölfogásról árulkodó, fiziológiai-pszichológiai észrevételei éppúgy egy idealista világvépi fogalmi keretein belül helyezkednek el, mint a Les passions de l'âme-ot író Descartes-éi. E különös antinómia születési pillanatát örökíti meg Besseyei egyik legizgalmasabb szellemi teljesítménye, "A Lélekrül" c. filozófiai költemény.

A vers 1772-ben jelent meg Az embernek próbája c. Pope-fordítás "Toldalék"-ában, s minden bizonnyal a filozófus-költő első írásai között kell számon tartanunk. A Besseyei-kutatók közül eddig még csak kevesen figyeltek föl rá,² pedig ennek ismerete nélkül a későbbi művek jó része is nehezen közelíthető meg. Egy nagyszabású gondolati program filozófiai fogalomkészletének körvonalazódásáról van itt szó, amelyben a fölvetett problémák megoldásának különféle variációi azonos témakörben mozogva térnek majd vissza Az embernek próbája, a Holmi-redakciók, Az ember, A természet világa vagy éppen A bihari remete lapjain. Besseyei válasza "A Lélekrül"-ben fölített kérdésekre (a két szubsztancia egymásrahatásának problémája, a lélek éjszakai tudatműködése, az akaratszabadság stb.) tulajdonképpen csak az életmű egészéből olvasható ki, de ez a válasz sem egészen határozott: sokkal több benne a bizonytalan, nyitott lebegés, mint a kategorikus kijelentés. A változatos megközelítésmódok egy átfogó magyarázat megtalálására tett kísérlet autonóm részeit alkotják. Hangos töprengéseinek időrendben első reprezentatív darabja: a továbbiakban részletes bemutatásra kerülő "A Lélekrül" c. költemény.

²A vers szövegét a dolgozatban mindvégig az 1772-es bécsi kiadás alapján idézem. A mű elemzésével eddig egyedül Bíró Ferenc foglalkozott: A fiatal Besseyei és íróbarátai, Bp. 1976.

II

A vers három, egymással szoros összefüggésben álló filozófiai problémakör elemzését adja. Az elsőben ontológiai-ismeretelméleti szempontból határozza meg a gondolkodó szubsztancia és Isten viszonyát, a másodikban a lélek testi determináltságának fiziológiai alapját tárgyalja, hogy aztán végül, a szenvedélyek és az akarat problémáinak bevonásával, az etika szférájába lendüljön át. Ez a deduktív szerkezeti fölépítés kétségkívül rokonságot mutat a "metafizikai gyökerek"-től az etika "lombkoroná"-ja felé haladó descartes-i gondolat logikai alapelvével, amelyet később -- lényegében -- Spinoza Étiká-ja is követni fog.³ A bevezető sorokban megfogalmazott kérdések, ennek megfelelően, ontológiai-ismeretelméleti-etikai tárgykörökhöz tapadnak: "Mondja meg, ki adta világos törvényét, / Mellyel bújdoshatja az Egeknek fényét /.../ / Mibe van igaza; mibe nem tsalatik, / Hogy oktat törvénye, melly róla hallatik, / 'S mire szülte köztünk nemes szabadságát, / Mellybe formálhatja józan igazságát."

Akárcsak Descartes, Bessenyei is önmagával kezdi rendszerét a kereszténység Istene helyett.⁴ ("Egyedül lelkemnek titkába rejtezem.") A gondolkodó lélek ítéletalkotó képessége természetesen involválja a res cogitans létezését. "Bíró' hivatal"-ával nem is saját maga, hanem teremtő Istene létét kell igazolnia. Bessenyei gondolkodó lelke még nem elég erős ahhoz, hogy szilárd támpontokat találjon egy Isten nélküli világban. Mégis, vajon mi mutathatná egyértelműbben az "e' Világ' térjére" kiálló lélek megnövekedett erejét, mint az a tény, hogy közvetlenül teremtője létezését bizonyíthatja?

Az ontológiai bizonyítás szerkezete "az elgondolom Istent, tehát Isten van" ("Deus cogitatur, ergo Deus est")⁵ féle következtetés logikai alapsémáját követi. A magától értetődő cogito ergo sum tételből máris axiomatikus igazságként vezeti le első állítását: "Mert ha ítéletit URÁN, nem tehetné, / A'nak valóságát fel-sem-is lelhetné." Ezután a sarkétel tartalmának kibontására kerül sor; Bessenyei alig érzékelhető gondolati súlypontáthelyezésekkel változtatja meg a többnyire skolasztikus színezetű kijelentések értelmét.

³I. Sz. Narszkij: A nyugat-európai filozófia a XVII. században, Bp. 1980, 114. o.

⁴Rozsnyai Ervin: "Descartes és az újkori filozófia" (Bevezető tanulmány a Descartes válogatott filozófiai művei c. kötethez), Bp. 1980, 68. o.

⁵Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie, I. kötet, Heidelberg 1897, 315--316. o.

"Minden dolgot nékem kell eléb szemlélni: / Róla a'ként' tudok jót, rosszat ítélni" — jelenti ki az első két sorban. A középkori keresztény filozófia fölfogása szerint az erkölcsi "jó" közvetlenül Istentől ered. Descartes nem vitatja, hogy Isten teremti meg a "jó"-t, ugyanakkor mégis jelentős mértékben megnöveli az aktív emberi közreműködés mozgásterét, amikor a "jó" és a "rossz" etikai tartalmának megértését az ész megismerő képességétől teszi függővé. "Ítélni csak azokról a dolgokról tudok, melyeket ismerek" — olvashatjuk "A Lélekrül" gondolatával egybehangzóan a Metafizikai elmélkedésekben.⁶ Bessenyeinél is e világos és határozott fölfogás igénye szólal meg a következő két sorban: "Hogyha természetünk, veszi bizonyosságát; / Ki látja-meg az UR' örök Igazságát?" A karteziánus érvelés szerint igaz csak az abszolút szilárd alapokra épített ismeret lehet, következésképpen az isteni "örök Igazság"-ot kizárólag ezen az úton közelíthetjük meg. Az ingatag talajon álló, bizonytalan igazságértékű premisszákból nyert relatív tudás szükségszerű tévedésekhez vezet. Ezt a jellegzetes descartes-i gondolatmenetet Spinoza szinte változtatás nélkül emeli át Etikájának Istenről szóló fejezetébe. Az első rész 19. tételében kijelenti, hogy Isten minden attribútuma örök, majd az ehhez fűzött bizonyítás első kikövetkeztetett tételében egyértelműen le is szögezi, hogy "Isten létezése éppúgy, mint lényege, örök igazság".⁷ Újra meg újra előbukkanó motívum ez Bessenyeinél is. "A Lélekrül" egy másik helyén arról van szó, hogy "Tsak a'ki teremtett, az olyan Méltóság, / Kiből meg-ítélhet egy Örök Igazság", míg a "Bessenyei György magához" c. vers utolsó két sorában így ír: "Csak az Isten maga örökös igazság, / Többi mind szenyvedés, árnyék, s' mulandóság."⁸

Deduktív tételmagyarázata második felében Bessenyei a célszerűen elrendezett világ harmonikus rendjében gyönyörködik: "A' hív barátságba örömet érzem, / 'S tovább, ki engedte e' jót? azt kérdezem / Nap, hől, tsillag, ragyog kék színén az Égnek, / Tele-van kintsek-el kebele a' földnek. / Érzésseddel szedhetsz minden édességet / Szemlélhedd szemedel a' nagy Fényességet. / Egy Világ terjedett látásod előtt-el, / Ítéld-meg kitsoda parantsol ezek-el." Az idézet első hét sora még mintha Aquinói Tamás fiziko-teleológiai istenérvének gondolati beépülésére utalna. A skolasztika tanítása szerint a teremtett és véges emberi értelem adekvát tárgya csak a teremtett és

⁶René Descartes: Elmétkedések a metafizikáról, Franklin Társulat, Bp. 1906, 75. o.

⁷Benedictus de Spinoza: Etika, Bp. 1979, 38—39. o.

⁸Bessenyei György Társaságából, Béts 1777, 40. o.

véges létező lehet, következésképpen Isten kizárólag közvetett úton, teremtményei által ismerhető meg.⁹ Az a tény, hogy Bessenyeinél a megismerési folyamat tárgyi mozzanatát kiemelő fiziko-teleológiai gondolat az alanyi ismeretszemléletet tükröző racionalizmus fogalmi rendszerébe ágyazódik, egyértelműen mutatja a karteziánus és a skolasztikus tendenciák keveredését, az elmentétek fokozatos kiegyenlítődsét.

Ebben a kölcsönhatásban, kiegyenlítődsben azonban a karteziánizmusé a vezető szerep. Bessenyei nem az Aquinói Tamás-féle a posteriori istenbizonyítás logikai mintáját követi, ami világosan ki is derül a második gondolati szakaszt bevezető axiomatikus létezési ítéletek tartalmából: "Van Isten! így kiált belőled a' Lélek, / Van nálam főb erő! így szóllasz mert élek." A tulajdonképpeni állítást a második sorban találjuk, ahol a filozófus-költő a priori módon következtet az okból (Isten) az okozat (lélek) létére. A descartes-i formula szerint az arisztotelészi ható és teljes okban (causa efficiens et totalis) legalább annyi valóságot kell föltételeznünk, mint okozatában,¹⁰ s ennek alapján a továbbiakban Bessenyei is bizonyítottnak tekinti állítását.

Következhet tehát ismét a sarktételek tartalmának magyarázó kifejtése, amelynek során fontos szemléleti eltérés figyelhető meg a skolasztikus és a karteziánus álláspont között. "A'ki munkájának örökös Ereje, / Tökélletes; 's minden teremtésnek Feje. / Így ítélsz; hogy hiess egy nagy Igazságot / 'S ísmérni tanulhasd a' hatalmasságot." Számunkra a gondolatsor második felének van különös jelentősége. Aquinói Tamás ismeretelméleti skáláján az isteni kinyilatkoztatás révén nyert hitigazság magasabb hierarchikus fokon áll, mint az értelmi igazság.¹¹ Bessenyei viszont Descartes szellemében fordítja meg a tomista tételt: a racionális megismerésnek mindig meg kell előznie a hitet, mert az igaz hit egyedüli forrása a tudás lehet. "De hatalom szerént, senki Istenérül / Nem ítéel; sem szólhat Ditső Törvényérül." Bessenyei szövegében föltűnően sűrűn bukkan föl ez a törvényfogalom, ami Aquinói Tamásnál a minden cselekedetet és megmozdulást irányító "isteni bölcsesség terve"-ként szerepel. Lényege az az isteni szellemben öröktől fogva létező rendelkezés, amely mindent végső céljához, a közös jóhoz vezet.¹² Valószínűleg hasonló je-

⁹Reginald Garrigou-Lagrande: "Isten létének bizonyíthatósága", in: Neotomizmus, szerk. Gecse Gusztáv, Tankönyvkiadó, Bp. 1978, 112. o.

¹⁰René Descartes: Elmélkedések a metafizikáról, 86. o.

¹¹Aquinói Szent Tamás: "Summa Theologica", in: Neotomizmus, 44. o.

¹²Joseph Gredt: Etika, uo. 215. o.

lentésértékek tulajdoníthatók az imént idézett "Ditső törvény"-nek is, amelynek bírálata természetesen nem tartozhat a gondolkodó lélek föladatkörébe.

Bessenyei a föntiek figyelembevételével határozza meg az emberi gondolkodás ismeretelméleti pozícióit: "A' mi ítéletünk csak esméretre van; / Nem tehetünk törvényt az ÚR' hatalmában: / De erős ISTENÜNK mindent meg-nézhetett, / 'S azért isméretre, nem-is ítéltetett." Az emberi ismeretszerzés tökéletesedési folyamata elvileg korlátlan jellegű, mégsem juthat el soha a tökéletesség oly magas fokára, hogy azon túl már ne fejlődhetnék. A végtelen Isten végtelen tökéletességéhez viszont már nem járulhat semmi.¹³ Ebből adódóan Isten ítéletalkotó képessége soha nem alapulhatott a megismerésen, hiszen ez azt bizonyítaná, hogy nem volt mindig tökéletes.

A Teremtő hatalma a büntetés és a jutalomosztás különböző formáiban nyilvánul meg, a "mi Lelkünk pedig csak azon ítéltet, / Hogy mi lehet jó, 's rossz: hol sok-képpen vélhet". Itt ismét az egyszer már elemzett descartes-i tétel etikai konzekvenciáival találkozunk, amely szerint az értelem elemző képessége mindenki számára megteremti azt a lehetőséget, hogy különbséget tudjon tenni a "jó" és a "rossz" között.

Miután az ész intuitív ereje az abszolút evidencia állapotába helyezte mind az "elgondolom Istent, tehát Isten van", mind pedig a "ható és teljes ok" logikai tartományában megfogalmazott elvek érvényességét, már csak a két ítélet ontológiai tartalmának összegezése marad hátra: "Így ő Bírāja lett ismeretségének, / Bizonyítván vóltát örök ISTENÉNEK."

III

A lélek tehát megtalálta helyét az Isten-teremtette világban, s fölvette megismerő képességének tájékozódási pontjait. A vers folytatásából azonban úgy tűnik, hogy az ontológiai istenbizonyítás sokkal egyszerűbb föladat volt számára, mint saját létmódjának föltárása. Az eddigiek során — korántsem véletlenül — még csak utalás sem történt arra, hogy a gondolkodó lélek valamiféle testi szubsztancia kötött anyagi formába zártan létezne. Először a közlésmód hirtelen változása jelzi, hogy az előző témakörnél jóval nehezebb gondolati területre érkeztünk. A feszes szerkezetű logikai ítéletek helyébe elbizonytalanodó kérdések lépnek, amelyek egyértelmű megválaszolásához már aligha lesznek elegendők a deduktív fogalmi levezetések: "Ki tudja rajzolni

¹³René Descartes: Elmélkedések a metafizikáról, 90–91. o.

Lelkének formáját? / Hogy meg-mutathassa titkos állapotját. / Éjtszaka álmaink, híg agy-velőnk mellet, / Mi-képen lebegnek a' tsendes vér felett?"

Az anyagtalan, kiterjedés nélküli res cogitans és az anyagi, kiterjedt res extensa szubsztanciájának egymástól való merev, mechanikus elválasztása kezdettől fogva a descartes-i metafizika egyik legvitatottabb tétele volt. Ezt az állítását később érdekes módon ő maga cáfolta meg A lélek szenvedélyei c. munkájával, amelyben a lelki mozgások alapelveit a test működések biológiai-fiziológiai törvényszerűségei alapján írta le. A két szubsztancia egymáshatásának problémája Bessenyeinek is rengeteg fejtörést okozott; egyike ez az ellentmondás azoknak a descartes-i antinómiáknak, melyek, a különféle megoldási kísérletek ellenére, makacsul vissza-visszatérnek nála. A korai és a késői munkákban azonos gondolati nyomatékkal bukkan föl a fönti kérdés, a legtömörebben azonban A természet világában önti formába tépelődéseit: "Test által tetetlen dolog hogy éled fel? / Ín, velő, eretske hogy gondol lélekkel?"¹⁴

Bessenyei a második átfogó eszmekör kibontását tehát az álmodó lélek titokzatos tudatállapotára vonatkozó megállapítással kezdi. Ilyenkor "Vigyázását veszti okozkodó Lelkünk / És sok rút formák-al képzelődik bennünk. / Ne-ki-is mint nekünk éjjele támadhat, / Mellybe törvényirül józanon nem tudhat." Nem tud még magyarázatot adni arra, hogy mi okozza álombeli gondolatainak furcsa, helyenként irracionális kilengéseit, de az mindenestre bizonyosnak tűnik, hogy a lélek tudatmozgásai a test állapotváltozásait kísérik: "Vérünk futásá-val, mint a' láng fel-lobban; / Ha pedig szűnyadunk, setétül magában." Másutt: "Villámlás, pára, tűz, kis sugár, vagy tsak szél? / Mitsoda? hol mozog, 's millyen dolgok-al él?" — eleveníti föl kérdések formájában a lélek természetét kutató ókori görög filozófusok megoldási kísérleteit. Hérakleitosz fölfogásában a lélek fényes, forró tűz-pára, amelyet az ember a nedvességből nyer a belégzés útján.¹⁵ Démokritosz tűznek mondja, amelynek a levegőben szálló gömb alakú részecskéi tisztán látszanak az ajtóréseken beszívárgó napsugárban.¹⁶ Az Arisztotelész által említett ún. orpheuszi versekben pedig "a lélek a mindenségből jön a testbe a lélegzés útján, minthogy a szelek hordozzák".¹⁷ A lélek önmozgásával és mozgatóképességével kapcsola-

¹⁴Bessenyei György: A természet világa, Franklin Társulat, Bp. é. n., 395. o.

¹⁵Hérakleitosz Múzsái vagy a természetéről, Helikon, Bp. 1983, 35. o.

¹⁶Démokritosz Fredeti töredékei; lásd Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet, Bp. 1966.

¹⁷Arisztotelész: A lélekről, Franklin Társulat, Bp. 1915, 23. o.

tos vitát Bessenyei ugyancsak jól ismerhette Arisztotelész A lélekről c. munkájából.

"Nézzék-meg egy fáradt szívnek dobogását, / 'S belőle kihajtott vérinek folyását: / Hogy futkos páránk-al az éltető Lélek?" — folytatódik tovább a megkezdett kérdéssorozat. A vér által a legtöbbször a testiség ereje nyilvánul meg Bessenyeinél,¹⁸ de a fogalom komplex jelentésterében helyenként jóval érdekesebb értelmezési lehetőségek rajzolódnak ki az egyszerű megfeleltetéseknél. Ebből a szempontból külön figyelmet érdemel a "vér" és az "éltető lélek" közötti kapcsolat filozófiatörténeti háttere.

Már egyik-másik ókori filozófusnál (Empedoklész, Kritiasz, Epikurosz, Lucretius) is fölbukkan egy olyan elképzelés, amely szerint a lélek a vérrel lenne azonos.¹⁹ Az újkor kezdetén Descartes az életszellemek ("les esprits animaux") fogalmával módosítja az antik gondolatot. Az életszellemek a vér legfinomabb részei ("les plus subtiles parties du sang"),²⁰ amelyek a lélek és a test közötti közvetlen kapcsolatot biztosítják. Ez pontosabban azt jelenti, hogy a lélek az idegek ("nerfs"), az erek ("artères"), a vér és az életszellemek segítségével sugározza szét akarátát a test minden egyes részébe.²¹ A Spinoza-előd hollandi filozófus, Uriel da Costa egy lépéssel még tovább megy: szerinte az emberi lélek nem más, mint a vérben áramló életszellem. Az ember addig él, amíg "az életszellem, az őt éltető lélek, fel nem mondja a szolgálatot".²² De lehet-e mindehhez valami köze Bessenyei vérben áramló éltető lelkének? Kérdésünkre a föltételezhető választ A holmi (Bécs 1779) és A bihari remete vagy a világ így megyen (1804) idevágó részletei adják meg.

Bessenyei A holmiban kijelenti, hogy "van bennünk közönséges értelem szerint Testséges lélek, mellyet másként éltető léleknek nevezünk igen egy-

¹⁸Bíró Ferenc, i. m. 27. o.

¹⁹Empedoklész szerint "Vér a szíve körül: emberben a gondolat is ez". Kritiasz is vérnek mondja a lelket, mert a lélek legsajátosabb tulajdonságának az érzéki észrevevést tekinti, ez pedig a "vér természeténél fogva van meg benne". (Idézi Förster Aurél: A görög pszichológia története a Sokrates előtti időkben, 9. o.; lásd még Arisztotelész: A lélekről, 26. o.) Epikurosz és Lucretiust maga Bessenyei említi A bihari remetében (in: Bessenyei György összes művei: Prózai munkák 1802--1804, Kritikai kiadás, Bp. 1986, 548. o.).

²⁰René Descartes: Les passions de l'âme, Paris 1955, 7. o.

²¹Uo. 23. o.

²²Uriel da Costa: "A lélek halandóságáról" (in: Nádor György: Spinoza műhelyében, Gondolat, Bp. 1963, 34--36. o.).

ügyően, mert a halhatatlan lélek még éltető, mivel ő nálla nélkül embert éltető lélek nem tarthat..." A halhatatlan lélek "soha testi változás által, mivel ő Testetlenség, józan okoskodásától meg nem fosztathatik, sem a Vér folyása által nem változhatik, sem el nem fáradhat".²³ Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy "Tanáltatnak a Testnek oly részei, mellyek az értelemben részesülnek, és a mellyekről mondani lehet, hogy módoltatásoknál fogva értelmesek. A füled dobja, test, hártya, de a hallás, a mi néki valóságos tulajdonsága, testre egy tsepyire se mutat... Így, a hallás, testben lakozik; az által van; és egyenesen része az értelemnek: lélekre tartozik, mivel a lélek a maga okait, hallás által szerzi." Ily módon, néhány sorral lejjebb, A bihari remete írója már gondolatmenetének epikuroszii konklúziójához érkezik: "valylyon lehetetlenség-é az egész embernek alkottatásában, hogy vérben, velőben értelem legyen?"²⁴ Aligha lehet kétséges, hogy itt ismét a testi működésektől elválaszthatatlan testlélek, az éltető lélek természetéről van szó.

Az éltető lélek és a halhatatlan lélek fogalmának megkülönböztetésével Bessenyei A holmiban azt az egyre táguló világnézeti szakadékot próbálja áthidalni, amely idealista metafizikai álláspontja és materialista fiziológiai fölfogása között húzódik. Nem nehéz fölismerni, hogy -- bár még hallgatólagosan és helyenként következtelenül -- már "A Lélekről" szerzője is ezzel a heterogén lélekfogalommal dolgozik. Egészen egyértelműnek tűnik, hogy a vers első részének ontológiai-ismeretelméleti, valamint a harmadik rész akarat-szabadságot tárgyaló fejtegetései más lélekfogalomra épülnek, mint a középső harmadban hangsúlyosan jelentkező anyagelvű fiziológiai-pszichológiai gondolatok. (Jellemző, hogy a két "keretes" szerkezeti egységben a "szív"-vel és a "vér"-rel kapcsolatos kifejezéseknek -- egy kivételtől eltekintve -- nyomuk sincs!) Ha figyelembe vesszük, hogy az âme sensitive kategóriája már a XVII. század gassendista libertinusai számára is milyen remek eszköznek bizonyult a tudomány és a vallás között fölbukkant ellentmondások kiegyenlítésére,²⁵ akkor talán kisimulhatnak előttünk Bessenyei versének első pillantásra érthetetlennek látszó logikai törésvonalai.

"A' Lélek szüntelen dolgozik szívünkbe; / A' szív, érzési-vel, fel-szalad fejünkbe. / Egyik; másikának erejét meg-viszi / Sok hogy szíve, Lelke egy, tsak nem azt hiszi" -- mondja ki meglepő határozottsággal (a vers során elő-

²³Bessenyei György: A holmi, kritikai kiadás, Bp. 1983, 211. o.

²⁴Bessenyei György: A bihari remete, 521. o.

²⁵Heikki Kirkinen: Les origines de la conception moderne de l'homme machine, Helsinki 1960, 162. o. (Idézi Bíró Ferenc, i. m. 143. o.)

szőr) a testi-lelki kölcsönhatás elvét. Mert "Gondolat, és érzés egy-másba tévedtek / Öröm', 's fájdalomba egy törvényé lettek / Mi-képen formálják egy-más-hoz ereket / Fejtse-meg a' tuddós mély mesterségeket." Bessenyei nem tudja, hogyan jöhet létre bennünk ez a csodálatos belső egység, hiszen számkra a természet legmélyebb titkai kifürkészhetetlenek. Annyi azonban bizonyos, hogy az emberben létezik egy olyan alapvető rendezőelv, amely képes a testi és a lelki funkciók egybehangolására. Kérdésének gondolati lejtéséből úgy tűnik, mintha az életprincípium működését az erekben (a vérben?) ható ismeretlen erőnek tulajdonítaná. Ezt az értelmezést látszik támogatni a vers egy későbbi pontja is, ahol ismét hasonló kontextusban tér vissza az ér-motívum. A lélek és a test "Gondolatot, érzést kéntelen formálnak, / 'S mesterségeik-el így embert tsinálnak. / Munkájok szaporáb, vagy tsendeseb lehet, / De egyik-is erén míg van-meg-nem szűnhet."

Descartes a lélek fő attribútumaként a gondolkodó képességet jelöli meg,²⁶ akárcsak Malebranche, aki az érzetek és a képzelet tudati termékeit egyértelműen a modifikációk körébe utalja.²⁷ Bessenyei egy helyen a fentiekkel összhangban határozza meg a lélek specifikumát: "Benne gondolat-nál egyebet nem lelünk." Néhány sorral lejjebb újra a lélek esszenciájaként emeli ki a gondolkozást, de érvényességi körét az éjszakai tudatműködésre már nem terjeszti ki: "Külömben ö maga nappal elmélkedés, / Éjtszakákon pedig tsak tsendes lebegés." Finom elmozdulást sejtet ez a megfogalmazás a karteziánus állásponttól, hiszen az álmodó lélek tudatállapotának megjelölésére használt predikátum ("lebegés") korántsem a logikai alany lényegi sajátosságaként megismert gondolkozást hangsúlyozza. Ezzel a megállapítással "A Lélekrül" szerzője, implicit formában, a locke-i filozófiához közelít.

Bessenyei az egymásra torlódó gondolatok meg-megújuló, parttalan áradását az óceán hullám mozgásainak analógiájára fogja föl. Ebből a képzettársítási körből lép elénk a vérben hajóként hanykódó lélek szuggesztív hatást keltő, különös képe: "Ha reá szél rohan, hanytatja hajóját; / Vervén oldalához körül, apró habját: / E'Képen a' szív-is ha sebesíttetik, / Fel-zúdúlt tengerén lelkünk repíttetik. / Vérünknek folyását nem vezérelhetjük, / Sem tsavargásait el-nem intézhetjük." Szó sincs itt már arról, hogy a lélek úgy lakna a testben, mint a kormányos a hajójában,²⁸ ahogy ezt a peripatetikus

²⁶René Descartes: A filozófia elvei, Franklin Társulat, Bp. 1906, 154. o.

²⁷Nicolas Malebranche: De la recherche de la verité, I. köt., Paris 1962, 381. o.

²⁸René Descartes: Elmélkedések a metafizikáról, 117. o.

filozófusok gondolták. A "vér folyásá"-val (testünk biológiai-fiziológiai törvényszerűségeivel) szemben tehetetlennek bizonyul a lélek, az állandóan érvényesülő kölcsönhatásban egyértelműen a testé a meghatározó szerep.

Az egyetemes természettörvény részét képező szervi működések magától értetődően kívül esnek az emberi akarat hatósugarán. ("Vérünk fel- Éledvén e' nagy természetbe, / Úgy jár törvény szerént egy eleven testbe.") Hasonló jelenségek tapasztalhatók a pszichikai élet területén: "Így a' Léleknek-is képzelődéseit / Igazgasd ha alszol; 's elmélkedéseit / Függesz-d fel egész- len a' mikor' akarod! / Ne engedjed tőle üldöztetni álmod'! / Nintsen hat- talmadba a' vér, folyásá-val, / Lelkedet-sem bírod gondolkozásá-val."

A fiziológiai-pszichológiai problémakör egyaránt hat-hat sorból szerve- ződő nyitó- és záróegysége között az álmodó lélek lebegő tudatállapotát fes- tő sor alkot feszes gondolati hídszerkezetet. A szimmetrikusan elhelyezkedő nyitó- és záróegység fogalmi struktúrája számos átfedést mutat. Így pl. a fenti idézet első, és a bevezető rész utolsó sorában is, a lélek "képzelő- dése" a kulcsszó; a második illetve az ötödik az éjszakai tudatműködés aka- rati befolyásolhatatlanságára utal, a harmadik és a negyedik az álomba süly- lyedő gondolat létformája után kutat. Ezen a logikai vonalon haladva Besse- nyei végül eljut a nyitókérdések egy részének határozott megválaszolásához. Az állítás filozófiai tartalmának pontos föltárása sokirányú megközelítés- módot igényel.

Descartes és Malebranche szerint a lélek szüntelenül gondolkodik; Male- branche, De la recherche de la verité c. munkájában, e tétel bizonyításának külön alfejezetet szentel.²⁹ Érvelésük azonban már a kortársak számára sem volt elég meggyőző. Gassendi például kétségbe vonta, hogy az ember lényegét a gondolkodás alkotná: amennyiben ez így volna, álmainkban is gondolkodnunk kellene, vagy pedig meg kellene szünnie emberi létezésünknek. Álmainkban a- zonban nem gondolkozunk, viszont kétségkívül létezőnk, s ebből a fölismerés- ből evidens módon adódik a létezés és a gondolkozás elvi különbsége.³⁰ Az empirikus Locke még következetesebb logikával támadja a karteziánus tételt. Az An Essay concerning Human Understanding c. művében határozottan kijelen- ti; nem szükségesebb az, hogy a lélek mindig gondolkozzék, mint az, hogy a test mindig mozogjék. Locke készséggel elismeri, hogy bizonyos álombeli kép- zetekre ébredésünk után is emlékezünk egy darabig, ami arra enged követke-

²⁹Nicolas Malebranche: De la recherche de la verité, I. köt., 391. o.

³⁰Szigeti József: A Marx előtti filozófia története IV., Tankönyvkiadó, Bp. 1976, 58. o.

tetni, hogy tudati működéseink ilyenkor sem szünetelnek. De "vajon a lélek, amikor külön és a testtől úgyszólván elválasztva gondolkodik, kevésbé ésszerűen tevékenykedik-e, mint amikor a testtel összekapcsolt, vagy nem? Ha az így elkülönített gondolatokban kevésbé ésszerű, akkor ezeknek az embereknek azt kell mondaniuk, hogy a lélek ésszerű tökéletességét a testnek köszöni, ha nem, akkor csodálatos, hogy álmaink legnagyobb részét olyan felületesek és esztelenek, és hogy a lélek nem tart meg semmit a maga ésszerű magánbeszélgetéseiből és elmékedéseiből."³¹ Továbbá, hogyan lehetséges az, hogy az álmódó lélek csak olyan emlékképek rögzítésére képes, amelyeknek érzékelésére napközben a test adott alkalmat?³²

Bessenyei "sok rút formák-kal" képzelődő, "tsendesen lebegő" lelkének titkát alighanem ezekben az eszmerétegekben kell keresnünk. Rendszerének locke-i elemei végső soron tökéletes összhangban állnak a (test)lélek működéseit anyagi alapokra visszavezető egyéb föltételezéseivel. Később — a legrészletesebben A bihari remete második darabjának, "Az értelem, mint álmom és tapasztalás" c. negyedik szakaszában — még többször visszatér erre a kérdésre, de a lelki élet tudatszintjeit mindenütt változatlanul a testi determináció elve hatja át.

IV

"A vér a' Lélek-nél hatalmunktul szabadab" — Bessenyei ezzel az alcímmel kezdi meg az előző részben már futólag érintett akaratprobléma tárgyalását. Először csak arra hoz újabb példát, hogy akaratúton nem befolyásolhatjuk testünk fizikai állapotváltozásait. ("Nem tehetünk olyan törvényt hív vérünkbe, / Hogy egy részbe gyűljön egyedül testünkbe.") Később azonban már olyan jelenségekre is utal, amelyek során a vegetatív testi funkciók működésének lélektani mozgatórugói vannak. ("Hogyha meg-rettenünk, vérünk nagyon indul, / 'S mint a' bújaságba tűzé-vel fel-zúdúl.") Ezzel Bessenyei a szenvedélyek pszichológiai problémájához érkezik, ami versének gondolati ívét fokozatosan az akarat szabadság etikai kérdéskörébe hajlítja át.

Descartes, a Les passions de l'âme-ban, a lélek lényegét alkotó gondolatokat két kategóriába sorolja. Az elsőbe a lélek cselekedetei ("les actions de l'âme") tartoznak, melyeknek irányítása kizárólag tőle magától függ:

³¹John Locke: Értekezés az emberi értelemről, I. köt., Bp. 1979, 101. o. (Az én kiemelésem — G. L.)

³²Uo.

ezeket nevezi akarattal. A másodikban azokat az akarattól független képzeteket vagy észleleteket ("perceptions ou connaissances") találjuk, melyek a lélek szenvedélyeit alkotják.³³ A szenvedélyeket nem közvetlenül a lélek idézi elő, hanem a tobozmirigynek ("la petite glande") az életszellemekek által közvetített mozgása.³⁴ Az akarat csak rendkívül csekély mértékben képes a szenvedélyek befolyásolására. Ahogy az érzetek szintjén el tudjuk viselni a kis fájdalmat, de tehetetlennek bizonyulunk a kezünket égető tűzzel szemben, úgy a kisebb szenvedélyek is elfojthatók, ellentétben az olyan heves, erős szenvedélyekkel, amelyeket a vér és az életszellemekek érzései ("l'émotion du sang et des esprits") támasztanak a testben.³⁵ Ilyen érzés pl. a szerelem: "A' test, ha szerelmet gerjeszt, meg-hevesül, / És szunnyadott vére sebes folyásra dül" -- fogalmaz a Les passions de l'âme szellemében Bessenyei.

Spinozánál "a lélek és a test egyazon individuum, amelyet majd a gondolkodás, majd a kiterjedés attribútumában fogunk fel".³⁶ A karteziánus fiziológiát és pszichológiát radikálisan továbbfejlesztő La Mettrie szerint viszont a "gondolat a szenzitív alaprincípiumok csupán akcidentális módosulása", s ebből adódóan "a lélek valamennyi képessége, még az öntudat is, csak a test függvénye... Semmi sem oly korlátozott, mint a lélek uralma a testen, és semmi sem oly széles, mint a test hatalma a lélek felett."³⁷ Egy ideig Bessenyei is ezen a materialista gondolati ösvényen halad ("És így valamikor' nagy változást teszünk, / A' vérünkbe eléb, rabok 's szolgák leszünk. / Hogyha pedig vérünk keményen gyuladott; / A' mikor akartuk, le-nem tsilapodott."), de aztán a testi működések biológiai törvényszerűségeinek mind ez idáig szigorúan alávetett lélek leválik az "homme machine" koncepcióról, s önálló életre kel: "Más-képen találjuk Lelkünk' hatalmunkba, / Mert ezt igazgatjuk gyakorta magunkba. / Le-ülök, 's akarok nagyon gondolkozni, / Kéntelen lesz Lelkem mindjárt fáradozni. / Őtet akaratal így erőltethetjük, / 'S parantsolatunkat íranta tehetjük." A lélek tehát képtelen a test által determinált szenvedélyek fölötti uralomra, ugyanakkor azonban a szenvedélyektől "megtisztult" lélek szabadon választhatja meg tudatműködése belső tárgyait: "Tűzről, vízről, földről, egy szem-pillantásba / Teszszük gondolatink'

³³René Descartes: Les passions de l'âme, 13--14. o.

³⁴Uo. 26. o.

³⁵Uo. 31. o.

³⁶Benedictus de Spinoza: Etika, 106. o.

³⁷Julien Offray de la Mettrie: "Tanulmány a lélekről" (in: Filozófiai művek, Bp. 1981), 105. o.

hamar változásba; / De a' vért ily könnyen hordozni, nem lehet / Hidegség, 's hévségre ő egybe nem mehet." Ilyen értelemben az "önmagának" parancsoló akarat már a racionális gondolkodás tudatosan koncentrált kiáradásaként jelenik meg. E gondolati vonal meghosszabbítása révén jut el a pogányok prófé-tájával vitatkozó Bessenyei a lelki akarat szabadság problémájához. Az itt megjelenő lélek testtől független létmódja egyértelműen a bevezető rész hal-hatatlan lelkét idézi, s így joggal vetődhet föl a kérdés: mi az oka ennek a különös visszatérésnek?

Holbach, *Système de la nature* c. művének XI. fejezetében ("A szabad akarat tanáról"), abból a nyilvánvaló tényből indul ki, hogy a lélek nem más, mint test, az ember tehát fizikai lény. "Bármily módon vegyük is szemügyre, az egyetemes természethez van kötve s ama szükségképpeni és változhatatlan törvényeknek van alávetve, amelyeket a természet a benne található valamennyi lény számára előír, a nekik — megkérdésük nélkül — juttatott sajátos lényeg vagy tulajdonságok szerint... Egy nagy egésznek alárendelt része az ember, s így kénytelen ennek hatásait elszemvedni. Ahhoz, hogy szabad legyen, az kellene, hogy önmaga erősebb legyen, mint az egész természet, vagy pedig az kéne, hogy ezen a természetén kívül álljon..."³⁸ Bessenyei versének középső harmadában — noha Holbach művét aligha ismerhette még ekkor — ugyancsak a "természet rabságába esett" emberről van szó, a természet hatalmáról, amelynek "mind lélek, mind szív foglyává lett". Nem nehéz belátni, hogy erre a merész anyagelvű fiziológiai koncepcióra ellentmondások nélkül nem építhető rá a szabad akarat idealista tana. Ezért "felejt el" hirtelen Bessenyei a test és a lélek közvetlen kapcsolatának biztosítékát, az éltető lelket, s állítja ismét előtérbe a halhatatlan lélek fogalmát.

Az emberi szabad akarat egyike azoknak az idealista tételeknek, amelyekhez a filozófus-költő mindvégig görcsösen ragaszkodik. Az egyetlen biztos kivételt csupán a debreceni *Holmi* c. írásgyűjtemény kilencedik szakasza jelenti, korántsem véletlenül. Ebben azt írja, hogy az "ember test, lélek is; de olyan nemü lélek, mellynek fájdalma vagy egészsége mindég az testnek törvényei által határozatnak meg... Egy ember akárki légyen, mindenkor akarhat s' akar is, de szüntelenül kéntelenítettik inkább ezt, mint amazt akarni... Ollyan tehát az emberi szabad akarat, mint az óra mutatónak forgása, el is fordul, de csak úgy mint a' kerekei közt való erőtül szükségképpen nyomattatik, mellyet nem igazithat, hanem menésével követ."³⁹ Ez a pár lapos kis

³⁸Paul-Henry-Thierry d'Holbach: *A természet rendszere*, Bp., 135—136. o.

³⁹Bessenyei György: *A holmi*, 194. o.

eszmefuttatás helyenként közvetlen megfogalmazásaival is már a mechanikus materializmus holbachi szellemét idézi, maga a debreceni Holmi pedig (az Ős-holmival együtt) Bessenyei azon művei közé tartozik, amelyekben leginkább elhalványodnak világképének idealista kontúrái.

"A Lélekrül" szerzője természetesen még távol áll ettől a fölfogástól. Az viszont tagadhatatlan, hogy az "homme machine" koncepció Bessenyei-féle változata nemcsak a hagyományos emberkép valóságértékét kérdőjelezi meg, hanem a keresztény istenképzeten is hajszáltrepedéseket támaszt: "Az örök Isteniség, mint nap-fény, 's természet, / Minden teremtésre a'képen ki-terjedt. / Ahol tsak valami van, ott Isten beszél, / Mert erején kívül semmi lételt nem léel."

A gondolat közvetlen forrása teljes bizonyossággal aligha deríthető ki. A természetbe olvadó Isten képzete szórványosan már Descartes-nál is fölfölbukkan,⁴⁰ de a Bessenyei által jól ismert Malebranche "nous voyons toutes choses en Dieu" tételének hatása éppúgy föltételezhető,⁴¹ mint ahogy nem zárható ki annak lehetősége sem, hogy a spinozizmus jelentkezésének⁴² korai eszmei lenyomatával van dolgunk. Hasonló jelentésértékű gondolatcsírák kialakulására a Hunyadi László Toldalékából c. gyűjtemény egyes versei még egyértelműbb bizonyítékokat szolgáltatnak. "Az elmérül" c. költeményben például arról ír, hogy Isten "kebelébül e' Világ el terjedt, / Belső részeiben a' természet éledt. / Felettünk, alattunk, bennünk, mindenütt van, / Éljük, vagy múltunk bár, meg maradunk abban." Az "El-ragadtatás"-ban Istent egyenesen a nagy természet "láthatatlan Lelke"-ként szólítja meg, ez jelenti azt a végtelen szellemi erőteret, a "széllyel terjedt erőséget" ("Az Elmérül"), ahová a halál után az emberi lélek visszatér.⁴³ "Az Isten létirül" c. versben úgy fogalmaz, hogy "Vagyon olyan erő, melly Világunk tartya / 's Számtalan kerekít tsendesen mozgattya. / De nem szöll senkinek külön személylyébe / El terjedett széllyel örökös méllyébe."⁴⁴ Az embernek próbájában olvasható következő két sor pedig már nyílt spinozizmus: "E' nagy természetet egy testnek kell venni, / 'S Alkotóját a'nak ugy Lelkévé tenni; / Osztán jól vizsgálván e' két erőséget, / Lássuk-meg hol lelünk erőtelenséget." Könnyen elkép-

⁴⁰René Descartes: Elmélkedések a metafizikáról, 116. o.

⁴¹Nicolas Malebranche: De la recherche de la vérité, I. köt., 437. o.

⁴²A kérdéskör rövid áttekintését lásd Bíró Ferenc idézett művében.

⁴³Bessenyei György: Hunyadi László Toldalékából, Bécs 1772, 78--81 és 83--87. o.

⁴⁴A vers az Ősholminak nevezett gyűjtemény 19--20. oldalán található.

zelhető, hogy ebben az egymásraépülő gondolatsorban "A Lélekrül" idézett helye jelenti az egyik első logikai láncszemet. A mindent átfogó, egyetlen isteni szubsztancia létezését föltételező állítás még csak a hasonlat szintjén bukkan föl; egy születőfélben lévő gondolati tendencia talán nem is egészen tudatos jelzéseként csúszik ki az író tollán. A vers egészében a kereszténység hagyományos istenképzete uralkodik, s Bessenyeinek a szabad akarat tal kapcsolatos problémákkal ezen az idealista fogalomkörön belül kell megbirkóznia.

Rögtön szembetűnő, hogy Bessenyei megoldási kísérletein mennyire nyomot hagyott itt is az a descartes-i antinómia, amely racionális módszerekkel nem tudja megszüntetni az abszolút determinált anyagi szféra és az indeterminált szellemi világ között támadt logikai feszültséget. A filozófus-költő szerint a léleknek "olly nagy szabadsága, / Hogy e' földön sehol nem lehet rabsága. / Nevetem az egész Világ' ítéletét; / Ismérem vóltomnak szabaddá-lett részét." A "szabaddá-lett rész" most még magabiztosságot árasztó kifejezésében rejlő ellentmondás elemi erővel izzik föl később a Bessenyei György magához c. önvallomásban. Ebben "halandó sorsát" már egyenesen úgy határozza meg, mint amelyben "szabadságom rabságával lelem", s nem kevésbé szenvedélyes a barokk kor alkonyának létérzését tükröző, végső logikai töréspontig feszített paradoxonsora sem: a lélek "Örökös étellel biztatgat létembe / Ámbár raboskodik fájdalmas testembe. / Így az Ég, föld között szüntelen hánykódva / Nyögök, s' majd nevetek élvén sóhajtozva. / Felettem kékellik az Égnek térsége, / Reng alattam gyakran 'e földnek mélysége. / Örökké valóság kiáltya lelkemet, / De halál árnyéka fedezi testemet." A test börtönébe zárt lélek szabadsága itt valóban csak paradoxonokban megfogalmazható szabadság; a dualista fölfogás ellentmondásai a töprengő filozófusban kétségbeesett konfúziót szülnek. Ennek az antinómiának az élet Bessenyei "A Lélekrül"-ben azáltal igyekszik tompítani, hogy fizikai létezését mintegy zárójelbe teszi. A testre a szabad akarat gyakorlásakor "nincs szükség", hiszen a legfőbb szellemi szubsztanciával amúgy is csak az anyagtalan, halhatatlan lélek állhat közvetlen érintkezésben. Ez a föltételezett kapcsolat azonban filozófiai szempontból újabb ellentmondáshoz, az isteni determináció és az emberi szabad akarat logikai paradoxonjához vezet.

A középkori keresztény filozófia megoldási kísérletei (Augustinus, Aquinói Tamás, Duns Scotus) után Descartes veti föl ismét a probléma egyik fontos oldalát: független-e a lelki szabad akarat Istentől? Hiszen ha elismerjük, hogy a szabad akarat Istentől független, akkor ebből csak arra következtethetünk, hogy Isten hatalma véges, mert az magára a szabad akaratra nem

terjedhet ki. Másfelől viszont azt sem tagadhatjuk, hogy Isten hatalma végtelen, mert hiszen ezt a dolgot függetlennek tudta teremteni.⁴⁵ Descartes ezt a nyilvánvalóan tarthatatlan antinómiát az abszolút és a relatív akarat-szabadság fogalmának megkülönböztetésével próbálja áthidalni. Nézete szerint az ember akaratá abszolút értelemben véve valóban teljesen determinált, de ez a törvényszerűség csak azokra a dolgokra vonatkozik, amelyeket Isten nem enged elérnünk. Ezzel szemben létezik egy olyan tartomány is, amelyben az ember számára megadatik a szabad döntés, a választás lehetősége. Az értelem szelektív műveletei révén tehát ki kell választanunk azokat a területeket, amelyek a lelki akarat-szabadság Isten által meghatározott, relatív mozgáskörén belül esnek. Az ember cselekvési stratégiájának mindenkor ezekhez a föl ismerésekhez kell igazodnia.⁴⁶

Hasonló álláspontról tanúskodnak "A Lélekrül" idevágó sorai is: "Igazság, természet közöletetett velem, / Mint veled; 's erőtlen mit tehetsz ellenem / Így beszél a Lélek, melly tsak úgy engedhet, / Ha esmeretibe tetsző törvényt lelhet. / A'melley dolgot hihet, szabadon el-veszi; / De mi ellene van, aztat félre teszi." A lélek szabadsága tehát Bessenyeinél is csak az emberi hatalommal, a halandók által létrehozott törvényekkel, előítéletekkel szemben lehet abszolút érvényű. ("Ki ítél a' földön halhatatlan Lelket?") Valahol itt helyezkedhet el az a bizonyos descartes-i övezet, amelyben Isten lehetővé teszi a lélek számára, hogy valóban szabadon érvényesíthesse akaratát.

"A Lélekrül" zárógondolatai sem lépik túl a karteziánus racionalizmus ismeretelméleti kereteit: "Így Lelkeink a' meg-esmért igazság-nál, / Sok-felé indulnak kitsiny Világok-nál. / Egyik Péter-rel van, másik Pál-lal megyen, / E' térségen szalad; amaz áll egy hegyen. / Nemdenem egy napnál néznek-é mind ketten? / Kitsoda ítélhet itt az ember' tetten?" Bessenyei szerint sokféleképpen cselekedhetünk, de helyesen csak akkor dönthetünk, ha tetteink mérlegelésekor a tiszta és határozott értelem révén nyert ismeretekre támaszkodunk. Isten, az örök igazság forrása fölruházta az emberi lelket azzal a képességgel, hogy megtalálja a hozzá vezető utat. A lélek tehát szabad, hiszen csak a természetével lényegileg megegyező isteni értelemtől határozódik meg közvetlen módon. Bessenyei számára pedig alighanem a "halan-

⁴⁵René Descartes levele Erzsébethez, 1645. november 3-án: Oeuvres de Descartes, Adam--Tennery kiadás, IV. kötet, Paris 1897--1910, 332. o.

⁴⁶Descartes az abszolút és a relatív akarat-szabadság problémáját a királyról és a párbajozó nemesekről szóló példázattal igyekszik illusztrálni (lásd Descartes levele Erzsébethez, 1646. január, uo. 353. o.).

dók" világától való teljes függetlenség jelenti a lelki szabadság legfontosabb tartalmát. Különösen vonatkozik mindez a vallási türelem tárgykörére — nem véletlenül szentel a kérdésnek néhány évvel később Tolerantia címmel külön írásgyűjteményt. Ennek jegyében a vers utolsó hat sorát akár eszmei foglalatként is olvashatjuk: "Az Istenhez mindég természetből megyünk; / E' Világnak akár melly részébe legyünk. / A' Lélek dolgunk közt, sok törvényt meg-hihet, / De kényszerítéssel hitet fel-nem vehet. / Igazságot kíván gondolkozásába, / 'S úgy szab törvényeket okoskodásába."

"A Lélekrül" szigorú mércével mérve is komoly gondolati teljesítmény. Bizonyítéka Bessenyei széles körű filozófiai műveltségének, eredeti gondolkodásmódjának. A versben fölvonultatott problémákra adott válaszok a korabeli európai filozófia színvonalán mozognak, s a fiatal testőrtiszt életművében majd lépten-nyomon visszatérnek. Bessenyei költeménye így nemcsak a magyar irodalomnak, hanem a magyar filozófiai gondolkozás fejlődésének is értékes dokumentuma.

RESUMÉ

László Gergye: La formation de la vision du monde philosophique de Bessenyei à travers son poème intitulé "De l'âme"

L'étude s'occupe de l'analyse d'un long "discours en vers" de György Bessenyei intitulé De l'âme. Elle essaie de reconstruire ses sources philosophiques à l'aide du texte. En interprétant, en systématisant les vues de la philosophie de Bessenyei, on peut relever le fait que l'auteur donne dans le poème intitulé De l'âme l'analyse de trois ensembles des problèmes. Dans le premier, Bessenyei traite du rapport entre l'âme et Dieu du point de vue épistémologique-ontologique. Dans le deuxième, il développe sa pensée de la sensibilité corporelle selon laquelle l'âme est soumise au corps. Enfin, dans le troisième, Bessenyei cherche à concilier la volonté libre de l'âme avec la volonté divine.

On peut constater que c'est Descartes qui joue le rôle le plus important dans le développement de Bessenyei. En s'appuyant sur l'oeuvre de Descartes — surtout en ce qui concerne Les passions de l'âme, Les principes de la philosophie, Les méditations métaphysiques — on peut trouver des parallélismes entre les deux. L'étude entreprend de représenter le processus au cours duquel l'intérêt de Bessenyei va aux thèses des Lumières européennes. Au fond de ce poème, l'étude essaie de démontrer que la conception cartésienne de l'homme et celle élaborée par les Lumières ont beaucoup en commun chez Bessenyei aussi.

TUDÓS HETÉNYI JÁNOS, A DILETTÁNS

(Arckép a magyar filozófia XIX. századi történetéből)

Szabó Z. Zoltán

"Tudós Hetényi János
1786--1853
Ekeli Ref. Lelkész
M. T. Akadémiai Rendés Tag
Emlékezetének
A Közkegyelet
1912."

(Az ekeli gyülekezet és
az MTA által az ekeli
temetőben fölállított
emlékkő fölíratára)

"Hogy ez ideig ez
a tiszteletreméltó,
de tudománytalan
dilettantizmus te-
kintélyre és hívőkre
tudott szert tenni,
annak okai a korvi-
szonyokban rejle-
nek."

(Kornis Gyula)

Hetényi János neve elől életében, s részben halála után is, ritkán maradt el a tudós jelző.¹ Ezzel szemben bírálói szinte egyöntetűen adományozták számára a dilettáns címet.² Korántsem szokatlan az ilyen, egyidejű kettős megítélés, a benne rejlő probléma mégis elgondolkodtató. Hogyan egyesülhet a jelzett két tulajdonság egy személyben, s főleg miképpen válhat mindkettő — Hetényire nézve — igazzá.

Az egyes életpályák megítélése, mint minden más ítélet, különböző szempontok által befolyásolt jellegű. Amikor e szempontok közül egy válik irányadóvá, akkor a megítélt rendszerint "állandó jelzőt" kap. Hetényi, mint láttuk, kettőt is birtokol, s mindkét jelző mögött egy-egy, az ítéletben ural-

¹Elsősorban református berkekben illették e névvel, de életrajzírója, Pogrányi József is használja, sőt, amint láttuk, az Akadémia is fönntartja ezt a titulust.

²Lásd pl.: Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene, Sárospatak 1857; Kornis Gyula: A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia, Bp. 1926; Vajda György Mihály: Az egyezményesek, Bp. 1937.

kodó szempont áll. Az alábbiakban, Hetényi életének,³ tudományos munkásságának és filozófiai nézeteinek bemutatása mellett, e szempontokat is megvizsgáljuk.

Hetényi János 1786. július 26-án született a Komárom megyei Ekelen. Szülői örökségként anyjától a rendkívüli irodalmi érdeklődést és a szellemi újdonságok mohó birtoklási vágyát, apjától, a megyeszerte hírhedt "lovass paptól" — aki ismert lótenyésztő, újíto gazdasági szakember és egy a gimnáziumra előkészítő kísérleti iskola alapítója volt —, az ekeli református gyülekezet lelkipásztorától pedig az életrevalóságot és a gyakorlati ismeretek megbecsülésének képességét kapta. Alsóbb iskoláit szülőhelyén, majd Komáromban és Pozsonyban végezte, később a debreceni református kollégiumba került, ahol bölcséleti és teológiai tanulmányokat folytatott. Az itt elért eredményeinek köszönhetően, tanulmányai végeztével, senior lett, és e címének természetes folyományaként, jogot nyert tudásának külföldi egyetemeken való kiegészítésére.

Indulását a napóleoni háborúk késleltették egy ideig, de 1814-ben végül is útnak indulhatott. Tanulmányútja során hollandiai és németországi egyetemeket keresett föl, ezek közül Göttingenben, Jénában és Heidelbergben töltött el hosszabb időt. Bölcséleti, teológiai, történelmi, antropológiai, pszichológiai és orientalisztikai tárgyú előadásokat hallgatott. Nevesebb tanárai Eichorn, Tycksen, Staudlin és Blumenbach voltak. Útjának első évében érte utol a hír apja haláláról, majd nem sokkal később azt is megtudta, hogy, apja utódjaként, az ekeli gyülekezet őt választotta lelkészévé. Ez utóbbi esemény késztette útjának megrövidítésére, majd, rövid bécsi kitérő után, hazatérésre.

Ekelre visszatérve, lelkészi hivatalának ellátása mellett, minden idejét a tudományokban való elmélyedésre áldozta, s ennek eredményeként 1823-ban a bécsi protestáns hittani intézet dogmatikaprofesszorává nevezték ki. Ezt a megtisztelő állást azonban nem tudta elfogadni. Az ok igen prózai volt, ugyanis a következő évben, a hallgatók csekély száma miatt, az intézet szüneteltette a működését. Nem sokkal ezután megnősült és már csak igen ritkán mozdult ki Ekelről. E ritka alkalmak színházlátogató szenvedélyéhez, könyvbeszerzéseikhez és, a későbbiekben, az akadémiai tevékenységéhez kötődtek. Máskor egyéb funkciói — a dunántúli református egyházkerület jegyzője és

³A Hetényi élettörténetére vonatkozó adatokról lásd Pogrányi József: Tudós Hetényi János és kora, Bp. 1908; Szinyei József: Magyar írók élete és munkái, Bp. 1896; valamint Toldy Ferenc gyászbeszéde Hetényi J. fölött, Akadémiai Értesítő 1855, 416—423. o.

Komárom megye táblabírája volt — szólították el hazulról. Ekeli élete azonban egyáltalán nem jelentett elzárkózást vagy elvonultságot, hiszen háza állandóan nyitva állt a vendégek előtt. Ha pedig a személyes találkozás nehézzé vált valakivel, akkor sűrű levélváltás révén tartotta a kapcsolatot (például Toldy Ferencsel).⁴ Családi életében és mindennapjaiban is, bölcseleti elveinek megfelelően, a lehető legnagyobb harmóniára törekedett. Az így kialakított életmód s a tudományos és egyházi előmenetel általános tiszteletet és megbecsülést váltott ki környezetében. Ennek köszönhetően az 1853-ban, születésének napján bekövetkezett halálát nemcsak rokonai, a református egyház és az Akadémia tekintette nagy veszteségnek, hanem közeli és távoli ismerősei egyaránt.

Hetényi tehát, külföldről való hazatérése után, minden idejét a tudományos fölkészülésre áldozta. Ennek az időszaknak — mintegy 15 évről van szó — a dokumentumait tartalmazza az a kb. 300 lapos füzet, melynek a Repertorium nevet adta.

Az itt sorakozó jegyzetek, följegyzések, gondolattöredékek és kivonatok témáinak változatossága híven tükrözi Hetényi sokoldalúságát. A Repertorium-ban lévő írások között található történelmi, egyház- és kultúrtörténeti, esztétikai, pedagógiai és etikai vonatkozásúak éppen úgy, mint közgazdaságtani, politikai, teológiai, hadtörténeti, természettani és csillagászati jellegűek.⁵ Bármily széles spektrumot öleljenek is föl azonban ezek az anyagok, egyvalami mégis szervesen összetartozóvá teszi őket, s ez nem más, mint egyfajta reformszellem.⁶ Ezzel pedig elérkeztünk a Hetényi-kép egyik legfontosabb eleméhez, a reformkori törekvésekhez való kapcsolódásához. Ez a momentum mindkét megítélés — a tudós és a dilettáns — kialakulásában döntő jelentőségűvé vált.

Hetényi külföldi utazása alatt ébredt rá a hazai állapotok elmaradottságára, s ettől kezdve állandó törekvésévé lesz ennek okait és következményeit föltárni. Hazatérése után, a tanulmányúton elkezdett gondolatsort továbbfűz-

⁴Toldy Ferenc és Hetényi levelezése megtalálható az Akadémiai Kézirat-tárban.

⁵A Repertoriumot Pogrányi, idézett művében, bő szemelvényekkel ismerteti; i. m. 22 skk. o.

⁶Hetényi a füzet számos helyén, a szaktudományok körébe tartozó írásokban is, hangot ad e szellemnek. Egy a történelemmel foglalkozó jegyzet végén pl. ezt olvashatjuk: "Okuljunk, dolgozzunk nemzetünk jólétén, felvirágzásán elménkkel, kezünkkel kitaratóan munkálkodjunk: mert régi állásunkat, autoritásunkat manapság csak nemzeti kultúránk minden oldalról való kifejezésével leszünk képesek helyrehozhatni." Pogrányi, i. m. 32. o.

ve, az elmaradás okát — korának szellemiségével összhangban — "a nemzeti önerő" hiányában jelöli meg. "A magyarnak voltaképpen még nincs tulajdon kultúrája, nincsen műízlése. Szellemi képességeit írástudóinak, vallásánítóinak nagy része még mostanában is az idegen kultúra emlőin akarják táplálni; holott igazi nemzeti kultúra csak az, amely a nemzetnek tulajdon helyzetéből s szükségeiből születik s nevelkedik fel" — írja ekkoriban. E gondolatok jegyében kezdi meg közírói tevékenységét. Az első ún. reformországgyűlés kezdő évében fejezi be első, szélesebb nyilvánosságnak szánt munkáját, az Adalbert és Sarolta című regényét. Ez az első és egyben az utolsó "szépírói" próbálkozása; a regény műfaji kereteit ugyanis minduntalan széttörik népnevelői és bölcsészai szándékai, s ezt, kritikusaival együtt, ő maga is észreveszi.

Egy évvel később, 1826-ban levélben keresi meg a nemzeti Akadémia ügyét "forradalmasító" Széchenyi Istvánt, és fölajánlja szolgálatait.⁷ Kapcsolata a gróffal döntően befolyásolja gondolatait és tetteit a továbbiakban. Benne látja azt az embert, aki eszményképét, a gyakorlati bölcselőt megtestesítheti. A legtöbb munkájában példaként említi őt, később pedig teljesen neki szenteli az egyik akadémiai fölolvását,⁸ melyben így vall a hozzá fűződő viszonyáról: "/.../ én Széchenyit /.../ úgy tekintém /.../ mint bölcséleti rokonomat".⁹ Ugyanitt írja a következőket is: "Ezen rendszert /ti. Hetényi filozófiáját/ követi a gyakorlatban Széchenyi, és igen örülök, hogy mit én elméletben és rendszerben tanítok, épp ezt látom elvekben és gyakorlatban föltűnni nagynevű nemzeti bölcselők tettei által."¹⁰ Széchenyi tehát ihletőjévé vált Hetényinek,¹¹ ámde nem ő volt az egyetlen a kor nagyjai közül, aki hatással lehetett rá; hiszen az országgyűlésre menet, Pozsony felé utaztában, meglátogatta őt többek között Wesselényi Miklós, Kölcsey Ferenc, Szemere Bertalan, Eötvös József, Batthyány Kázmér, Klauzál Gábor és Teleky László is.

Hetényi, 1831-ben a kor uralkodó nézetének megfelelően — miszerint a nemzet fölemelkedése a nagyobb önismerettől és a kultúra emelésétől várható —

⁷Hetényi levele Széchenyihez 1826. aug. 8., MTA Kézirattár.

⁸"Gr. Széchenyi István mint nemzeti nagynevű bölcselők jellemzése", Akadémiai Értesítő 1850, 135—143. o.

⁹Uo. 140. o.

¹⁰Uo. 141. o.

¹¹Hetényi és Széchenyi kapcsolatáról vö. Vajda Gy. M., i. m. 66. o.; Kornis Gyula, i. m. 16—18. o.; valamint Pauler Ákos: "Hetényi J. r. t. emlékezete", Akadémiai Értesítő 1913, 606—607. o.

írta meg a Haza Temploma c. munkáját. A könyv hosszabb ideig várt a kiadásra, hogy, mire megjelenjék, elveszítse az aktualitásban rejlő értékét. Így végül is az Akadémia megalakulása teremtette meg a lehetőséget a Hetényiben meglévő országmentő energiák mozgósítására. Az Akadémia ugyanis gyors egymásutánban tűzte ki pályakérdéseit, melyek a különböző területeken tapasztalható elmaradásunk miértjeit, illetve a különféle szaktudományok nemzetnevelő hatásait nyomozták. Hetényi, az alkalmat megragadva, szinte minden kérdésre benyújtotta pályaművét. Így például a honi bölcsészet hátramaradásának okai felől tudakozódó, 1831-es filozófiai kérdésre is: 1833–34 táján készült el A magyar filozófia történetírásának alaprajza c. dolgozata. Az 1836-os esztendő meghozta számára a sikert. Az első díjjal jutalmazott, Honi városaink befolyása nemzeti életünk kiművelésére c. pályaműve a várva várt akadémiai tagságot eredményezte: ez év szeptemberében választották meg vidéki levelező taggá. A továbbiakban még három esetben jutalmazták első díjjal munkáit, s 1840-ben, újra történelmi témát választván vizsgálódásához,¹² az Akadémia rendes tagjává válhatott.

Ekkorra már rendszeressé váltak publikációi az Athenaeumban, a Iudománytárban és a Figyelmezőben is: neve a szélesebb közvélemény előtt is ismertté vált. Minden írásában, mely ezekben a folyóiratokban megjelent — lett legyen az a női emancipációnak vagy a balkézi házasságnak szentelve — a nemzet közeli fölemelkedésének alapvető szempontjait követhetjük nyomon. E célnak rendelte alá minden energiáját, s ez vezérelte az egyházán belüli tevékenységében is.

1841-ben a dunamelléki református egyházkerület pályázatot írt ki egy Pesten fölállítandó protestáns főiskola kimerítő tervére. Hetényi ide is pályázott. Munkája már címében¹³ is mutatja írójának — a föntiekben jellemzett — célját. Az ehhez vezető utat, a főiskola keretein belül, a humanisztikus és reál ismeretek harmonikus egymásra-építésében, a magas műveltség eszményének és az ipar felvirágoztatásának egyaránt megfelelő oktatási intézmény létrehozásában kereste. Munkája 1843-ban itt is elnyerte az első díjat.

Megnövekedett egyházi föladatai és az Akadémián rendszeressé váló fölolvadásai sem szűkítették érdeklődésének horizontját. Az általa sokszor megígért, de csak a halála évében kiadott filozófiai főmű — melyben eddigi töredékes nézeteit szándékozott rendszeres formában kifejteni — készítésével

¹²A magyar várszerkezet eredete s történeti kifejlődése, Pest 1840.

¹³A pesti főiskola tanterve a magasabb nemzeti művelődés és nemzeti egység szempontjából (A Pesten fölállítandó protestáns főiskola létesítésének eszméje), Pest 1843.

párhuzamosan változatos témájú tanulmányokon dolgozott. Ezek a robot- és dézsmaválság kérdésével, Erdély anyagi kifejlődésével, a magyar mitológiával, a rómaiak bölcséletével, valamint a református és katolikus nézetek egyeztetésével egyaránt foglalkoztak.

Hogyan alakult ki tehát Hetényiről a "tudós"-kép? E kép mozaikjai között valószínűleg ugyanúgy megtalálható akadémiai tagsága, egyházán belüli tevékenysége, példás életvitele, mint az írásaiban tükröződő sokoldalúsága és ismereteinek gazdagsága. Mindezek mögött azonban, rejtett mozgatóként, ott találjuk a nemzeti önállóság előmozdításának és a honi kultúra európai szintre emelésének hangoztatott igényét. És minden bizonytalansággal ez utóbbi összetevő vált meghatározóvá azokban a nyilatkozatokban, amelyek — mint az itt következők — Hetényi János tudományos munkásságát rendkívül nagyra értékelik: "/.../ vele oly csillag töröltetett le tudományos egünkről, mely, amint annak díszje volt eddig, úgy académiánknak is mindenkor büszkesége marad".¹⁴ — "/.../ amíg magyar cultura lesz e földön, annak úttörői közt Hetényi János nevét is áldják és tiszteljük".¹⁵ — "Az ismeretet magyarul adni: ez volt Apáczai törekvése; a tudománynak minél szélesebb területét magyar nyelven, magyar szellemben, magyar szükségre mívelni: ez Széchenyi tanítványáé: Hetényié."¹⁶

HETÉNYI FILOZÓFIÁJA

"Az élet tudománya még mindig
parlagon hever, és tisztába
hozatala jövőre bízva."

(Széchenyi: Világ)

A fenti mottó ihletője minden valószínűség szerint a "derék Herder" (Hetényi nevezi így). Ő volt az, aki a kor társadalmi-politikai küzdelmeinek szükségleteire, a filozófia köreiben belül, a tevékeny oldal hangsúlyozásával reagált, Széchenyi pedig — aki e szükségletekre rendkívül érzékeny — műveiben behatóan foglalkozott Herder gondolataival, és saját nézeteinek egyik megalapozóját látta bennük. Ugyanakkor bizonyos mértékben, a tett elsődle-

¹⁴Toldy Ferenc, i. m. 423. o.

¹⁵Pauler Ákos, i. m. 607. o.

¹⁶Beöthy Zsoltnak Hetényi síremlékénél elmondott beszédéből, Akadémiai Értesítő 1913. november.

gességének kiemelésével, túl is lépett a herderi gondolaton.¹⁷ Így jutunk el az "élet tudományának" fogalmához, melyben a gyakorlati élet föladatainak rendelődnek alá a szellemi energiák. Hetényi pedig, az elmaradottságot és a hiányokat égetőnek találván, itt, ebben a föladatban, az élet tudományának "tisztába hozatalában"¹⁸ fedezi föl küldetését.

Ez a küldetés-tudat párosult azután azzal a fölismerésével -- melyet nem utolsósorban az 1831-es akadémiai pályatételnek köszönhetett --, hogy a honi bölcselet helyzetének tisztázása fényt deríthet az ország általános elmaradottságának okaira is. Meggyőződésévé vált, hogy amennyiben a filozófia területén sikerül "önállóságra jutnunk" és sajátos, a magyar szükségletekhez alkalmazkodó rendszert kialakítanunk, úgy ez az általános föllendülés előkészítő mozzanattá válhat. Hetényi tehát saját föladatát a bölcseleten belül kereste, de úgy, hogy ennek eredményei közvetlen hatással legyenek az élet viszonyaira.¹⁹ Ez a szándék, hogy a filozófia révén gyakorlati, az életviszonyok javulásában jelentkező eredményekre jussunk, motiválta őt a filozófia definíciójának megalkotásában is; ugyanez figyelhető meg továbbá a filozófia céljának és terenumainak kijelölésénél.

A filozófia történetében sűrűn ismétlődő jelenség, hogy az egyes gondolkodók saját korszakukat a filozófia válságos időszakaként ítélik meg. Ez a tradíció Hetényit sem hagyta érintetlenül, de idevágó gondolatait más, erősebb motívumok is befolyásolták, éspedig a hazai filozófiai életben akkori-ban bekövetkező események.

Ezen események előzménye az, a honi bölcselők (egyes esetekben pedig az egyház és a gondolkodók egy része)²⁰ között kibontakozó polémia, mely a

¹⁷ Lásd erről Rathmann János: Herder eszméi -- a historizmus útján, Bp. 1983, 135 skk. o.

¹⁸ Széchenyinek ezt a mondatát Hetényi több írásának mottójaként használja föl, s állandóan vissza-visszatér rá, példázva "fölfedezésének" meghatározó voltát.

¹⁹ Hetényi bölcseleti nézeteinek kialakulásáról hasonlóan ítélt pl. Körösy György, aki 1886-ban, Önállóságra törekvés a magyar philosophiában című könyvében így fogalmaz: "Az első tény, amely Hetényinek szemébe ötlött, az volt, hogy a magyarnak nem volt és nincs önálló filozófiája. Ebből a tényből fogamzott és érlelődött meg benne a gondolat, hogy e hiányt pótolni kell. Pótolni, éspedig úgy, hogy ne csak elméleti okoskodások tömegével gazdagodjék az irodalom, hanem hogy legyen abból a nemzetnek kézzelfogható gyakorlati haszna is."

²⁰ A Helytartótanács 1795-ben eltiltotta a katolikus intézeteket a Kant-féle elvek hirdetésétől, 1815-ben pedig saját egyházkerülete fosztotta meg a magyar nyelvű előadás lehetőségétől Márton Istvánt, a kantiánusok kiemelkedő alakját.

XVIII. század végétől kezdődően, Kant nézeteinek megítélése szerint jelölte ki a résztvevők helyét. Ennek keretében fogalmazódott meg érvként először a német gondolkodásnak a magyartól való "idegensége". Először hangoztatták, az előbbieket alátámasztására, a német filozófiai elméletek "fellejjáró" és "iskolai" mivoltát. A vita a következő század elejére lényegében lezárult, vagy inkább elenyészett, de következményei tartósan bizonyultak. Ebben az időszakban magyar nyelvű művek tucatjait adták ki, amelyek, szerzőik elsődleges szándéka — álláspontjuk szenvedélyes megvédése — mellett, végül is nagyon nagy szolgálatot tettek a filozófia fogalmainak hazai elfogadtatásában és a filozófiai szaknyelv kialakításában. Mindenképpen idetartozik az is, hogy az ebben a vitában fölbukkant problémák adtak ösztönzést a korszak legjelentősebb magyar gondolkodójának, Köteles Sámuelnek, nézetei kifejtésére.²¹

Hetényi János indulásakor, a XIX. század harmincas éveiben, egy újabb német gondolkodó, Hegel filozófiájának értelmezése, annak igenlése vagy elutasítása osztotta meg a hazai filozófusok táborát. A "magyar Hegel-vita" (mert ezen a néven tagozódott be filozófiatörténetünkbe)²² több szakaszban, egészen a század hetvenes éveikig zajlott. Első szakaszában a Hegel nézeteit elutasítók kerültek fölénybe, s ezzel párhuzamosan a filozófiai közvéleményben általános nézetté váltak a korábbi vitából átszármazó, "iskolai filozófiát", "életellenességet" emlegető sztereotípiák. Ez az időszak pontosan egybeesik Hetényi föllépésével, s így az ő korábbi — a filozófiánk önállóságát célzó — elhatározása megerősítést nyert; megtalálta a "negatív alapot", már tudta, mitől kell elszakadnia a magyar bölcséletnek, milyen nem lehet a kialakítandó, a "magyar viszonyokhoz alkalmazott" rendszer.

Már említett első filozófiai munkájában, a magyar filozófia múltját és jelenét vizsgáló akadémiai pályatételében is olyan hangot sikerült megütnie, amely a legnagyobb megértésre számíthatott a hazai filozófiának ebben az időszakában. Érdekes módon a pályamű késleltetett megjelenése,²³ a megírás és

²¹Lásd erről az időszakról Behyne Gyula: "Kant hatása hazai bölcsészettünkre s fő követői nálunk", Figyelő 1875; 40, 41, 42. füzet.

²²Lásd Pukánszky Béla: A magyar Hegel-vita, Minerva, Bp. 1922.

²³Hetényi az Akadémia 1831-es kiírását követően azonnal munkához látott, s 1833—34 táján el is készült az értekezése. Az elküldött pályaművet azonban a cenzúra erősen megcsonkította, és csak így, ebben az "átdolgozott" formában láthatott napvilágot az írás: 1837-ben, "A magyar philosophia történetírásának alaprajza" címmel, a Iudománytárban (II. kötet, 76—164. o.) jelent meg. Az eredeti kézirat még ma is megtalálható az Akadémia Kézirattárában (M. Irod. Régi és újabb írók m.4.r. 77. III. k.), és így érdekes összevetésre van mód, mely a korabeli "cenzúrai viszonyokra" vetít fényt. A

a megjelenés között eltelt évek, nem csökkentették, hanem — éppen az ezen évek fejleménye, a Hegel-ellenzők sikere révén — növelték hatását. Hetényi a következőkben foglalta össze e munkájának célját: "/a szerző/ jelen értekezésében:

megjelent változatban, a XVI. századi egyházújítás szerepének tárgyalását követően, ezt olvashatjuk: "Azonban noha sokat, igen sokat tettek a XVI. és XVII. század fiai honunkban, nemzeti nyelv-mívelés által, a közértelemesség, és ennek organuma, a filozófia előmozdítására: mégis sok és fontos okok miatt kisdéd, sőt törpe maradt az nálunk az mai napig. Minthogy e tárgy kényes, és megvallom, magamnak is nem sok kedvem van olyan erkölcsi test felnyitásához, boncolgatásához, melynek magam is tagja vagyok; mellőzni sem akarván egyáltalán e fontos és nemzeti életkérdést, felelet helyett /az én kiemelésem — Sz. Z./ elbeszélésem /.../ minő kedvező feltételek /.../ folytak egybe arra /.../, hogy görögön /az én kiemelésem — Sz. Z./ hazája legyen az életszépítő bölcsességnek." (119. o.) Bár ilyen és ehhez hasonló hirtelen "elhallgatások" és "váltások" többször előfordulnak a szövegben, azért így is számos, az egyháznak a hazai filozófia fejlődésében játszott szerepét bíráló megjegyzéssel találkozhatunk. — A kéziratban ugyanakkor nem marad el az egyház "testének boncolgatása", s ennek konklúzióját így fogalmazza meg: "Nem a legjobb letéteményese tehát a papság a filozófiának, mert ez, a tekintettel /tekintéllyel — Sz. Z./ felruházott bölcsesség őrangyala lévén, többnyire szolgálójává teszi a filozófiát, ha ez felemeli szavát, könnyen elhallgattatja és maga is a könnyebb utat követi, nem pedig a vizsgálódási nehezebbet: a nagy neveknek, tekintetnek hódol..." A kézirat befejező része, mely a "jelen állapotát" volt hivatva bemutatni, szintén kimaradt a megjelent változathoz. E részben Hetényi összegzőképpen fölteszi a kérdést (s az Akadémia kérdése is erre vonatkozott!): "Tulajdonképpen tehát mi okra nézve vagyunk hátra a filozófia majd minden ágaiban a magas műveltségű nemzeteknél?" Három fő akadályt említ: a szabadság hiányát, a szegénységet és a nevelés hiányosságait. A szabadság (itt: gondolatszabadság) hiányát az előítéletek uralmára vezeti vissza. Kettőt említ; az egyik a tekintély előítélete, mely "/.../ jó szolgálatot tesz az értelem kiskorúságában; a gyermeknek hinni kell azt, amit érett eszű szülei, tekintettel ékes nevelői, tisztelettel fénylő tanítói és kijelentéssel teljes szent könyvei mondanak, de már az értelem teljeskorúságában semmi sem lehet oly veszedelmes reá nézve, mint a tekintet ezen bitangolt hatalma. /.../ A tekintet /.../ trónba ültetése letaszítja királyi székéből az emberiség bélyegét, az értelmet, ennek lehető kifejlését, a filozófiát; békót köt a gondolatokra és utat nyit a legfeketébb lelki zsarnokságra." Miután a föntiekben rejlő veszélyeket sorra vette, így figyelmeztet: "De nem is tanácsos a gondolkozásbeli szabadságot megkötni, mert elébb-utóbb elszaggatja az erőtelen köteleit, gigászi erővel dönti le a papi és világi zsarnokok székeit..." A másik előítélet, véleménye szerint, a magyar nyelvvel szembeni hivatalos ellenállásban testesül meg. Az írásbeli közlések lennének hivatva a nyelv művelésére, de ezen a területen is "/.../ nagy kárt tehet az, ha a megvilágosodott lelkeket illető cenzori fontos hivatalt setétlelkű, pedant, nemzet ellenségei, zsarnokság eszközei, hívtelen, világosságtól féltő setétkedők és setétítőek foglalják el; a jó könyvek a nép keziből kivétnek, az pedig zajos irományok, babonát tápláló bohózatok olvasására szorítottak". A második okkét említett szegénység is kétféle: az életviszonyokban megmutatkozó anyagi és szellemi szegénység. A harmadik oknál, a nevelés elmaradottságánál a falusi iskolák rendkívül gyöngye színvonalát, a tanítók alacsony képzettségét és ugyanilyen javadalmazását hozza föl magyarázatul.

1. /.../ előadja saját nézeteit a filozófiáról; jelesül ennek céljáról, köréről, ágairól, segítő eszközeiről és gátló akadályairól /.../

2. Azt kívánja felvilágosítani: minő állapotban volt az értelmi műveltség honunkban nemzeti létünk kezdetétől a mai időkig /.../

3. Megtekinti /.../ kik és minő sikerrel dolgoztak honunkban akár az egész filozófia rendszerén, akár annak egyes ágain..."²⁴ Hogy céljai közül az elsőként szereplőt teljesíthesse, hosszabb bevezetőt illesztett az akadémiai kérdésre választ nyújtó történeti rész elé, amelyben először találkozhatunk "önálló" rendszerének elemeivel. Előfeltételként állítja, hogy a "filozófiának egyezményben kell lennie az ésszel és az étellel", és mivel az egyes gondolkodók hajlamosak megfélekedezni erről, azért a filozófia "eszméje szerint a mai napig nincsen egyetemen, ellentmondás nélkül megállapítva".²⁵

A filozófia mibenlétére vonatkozó kérdésre Hetényi így fogalmazza meg a későbbiekben is fönntartott (bár újra és újra átfogalmazott) definícióját: "/a filozófia/ magános és társas életünk szépitésére vezérlő, /.../ vizsgálódás útján szerzett elveknek alapos és erős rendszere".²⁶ Filozófia-fogalmának megkülönböztető jegyeit abban véli fölfedezni, hogy ennek "tárgyai életbeliek és nem iskolaiak, kútfeje a józan ész, alapos elveken épülő, rendszeres, nem töredékes, nemcsak szemléllő, hanem munkálkodó".²⁷ A filozófia célja és egyben föladata az "egyéni és társas élet széppé tétele", hatóköre a magán- és közélet egész területe, tárgya pedig korlátlan, az ész által szerezhető ismeretek egésze.

A filozófia eszközeként az észt nevezi meg, amelynek három munkássága -- az érzés, értelem és cselekvés -- a szépre, az igazra és a jóra irányul. E szerint alakulnak a filozófia ágai is:

1. a magánélet filozófiája, mely, az ész hármass funkciója szerint, három részből áll: az esztétikából ("a szép és fellengős filozófiája"), a metafizikából ("a természet és ember filozófiája") és a morálból ("az erkölcs filozófiája").

2. a társasélet bölcsessége, a politika. Véleménye szerint a filozófia fejlődését három tényező gátolja, a zsarnokság ("kivált a lelki, mely hitet parancsol"), a szegénység és az elhibázott nevelés. Segítői pedig a szabadság, a jólét s a "jól alkotott nevelés" lehetnek.

²⁴"A magyar philosophia történetírásának alaprajza", Iudománytár 1837, 78. o.

²⁵I. m. 78—79. o.

²⁶Uo. 80. o.

²⁷Uo. 81. o.

Hetényi kifejti itt azt a nézetét is, hogy a filozófiának, ha eredményeket kíván, alkalmazkodnia kell a nemzeti karakterhez, s lehetőség szerint erre kell alapozódnia. Tehát sajátosan magyar filozófia előadása szükségeltetik. Nézeteit összefoglalóan kalobiotizmusnak, azaz életszépítésnek, illetve élettudománynak nevezi, "mely azon nagy kérdést fejti meg, mint juthatunk el magános és társas életünk szép céljára, az igaz, saját és köz boldogságra, a saját és nemzeti lehető legmagasabb és teljes műveltség által".²⁸ Végül, hogy hitelét növelje, a görög filozófiában keresi elődeit, s a szókratészi életbölcseességben jelöli ki saját elgondolásának gyökerét.

Ismerve az előzményeket: a magyar fölvilágosodás szellemi folyamatait, a reformtörekvések fokozatos erősödését, Széchenyi föllépésének hatásait, valamint azt a nem elhanyagolható körülményt, hogy ebben az időszakban a nemzeti függetlenség követelésének fóruma az irodalom, s ezekben a pillanatokban vált azzá a filozófia is — egyáltalán nem meglepő Hetényi munkájának nagy visszhangja.²⁹ Gondolatait nemcsak az Akadémia fogadta kedvezően, hanem a filozófiai közvélemény is. A műről kialakult vitában olyan támogatókra tett szert, mint például Toldy Ferenc, a kor irodalmi életének kiemelkedő alakja. Az ő kiállása Hetényi pályaműve mellett számos kételkedőt állított az ismeretlen vidéki szerző pártjára.

1841-ben az alig néhány éve alapított, de máris tekintélyes irodalmi folyóirat, az Athenaeum (egyik szerkesztője éppen Toldy) "mutatványt" kért Hetényi készülő munkájából. A fölkérésre beküldött és közlésre is került³⁰ részlet a rendszer — "ezen újdonság és teljes joggal magyar filozófiai rendszer" — úgymond újabb elemeit ismerteti meg a nagyközönséggel.

Elméletének alapjaként egy pszichológiai "tényt", a harmóniára törekvés alapvágját ("egyezményi vágy") jelöli meg. A harmónia vagy egyezmény (Hetényi magyarította így) jellemzőjeként a rendet, arányosságot, békét és szépséget említi. Az egyezményes vágyra épült elmélete, az ún. "szépélettan" (filozófiáját, rendkívüli leleményességgel, majd minden munkájában más és más névvel illeti Hetényi); az említett vágy elemzése alkotja a "felsőbb filozófia" tárgyát, melynek gyakorlati alkalmazása vezet e vágy kifejtésére és végeredményképpen a "szépéletre".

²⁸Uo.

²⁹Az 1837-es megjelenést követően Kállay Ferenc a Tudományos Gyűjteményben méltatta Hetényi írását, nem sokkal később ugyanígy egy "Szalabéri" aláírással közreadott dolgozat "berlinista" szemszögből támadta Kállayt, s ezzel egy több éves, 1839-ig tartó vita vette kezdetét.

³⁰"Az egyezményes rendszerről", Athenaeum 1841, 20—21. sz., 305—327. o.

A külvilág és bensőnk harmóniája, egyezménye aszerint, hogy hol nyilvánul meg, neveztetik szépnek, ha "külső" érzékszerveinkkel érzékeljük, s igazság-nak, ha a gondolatban, erénynek, ha a gyakorlatban, egészségnek, ha a testünkben és polgári és nemzeti jólétnek, ha a "társas életben". Mindezek elérésére az egyezményvágynak a "fensőbb filozófia" általi "felébresztése és kiművelése", azaz az arányos szellemi képzés vezethet. Nézeteinek megerősítésére a görögség példaadását "az egyezményi gyökvágyra épített /.../ fensőbb filozófia vagy szépelettan" megvalósításának tulajdonítja.

Ebből az írásból sem hiányzik a "berlinista"-ellenes él: "/.../ a fensőbb filozófia legérdekesebb kérdése nem az, mit az iskolai tűz ki magának; jelenen: Melyik az a bőerű elv, melyből az egész filozófiát ki lehet fejteni? vagy pedig, egy-e a lét a tudattal, vagy ezek különemű dolgok-e? Hadd rágódjanak ezek megfejtéseiben az iskolai bölcselők, kiknek elég idejük van; mi siessünk feloldani amaz emberiség életkérdéseit, mely az egyedi és társas élet tervezett szépségeivel /.../ szoros kapcsolatban van"³¹ — olvashatjuk. Újra a gyakorlati eredményeket kéri rajtuk számon, annál is inkább, mert véleménye szerint a XIX. századra a technikai és kulturális fejlődés megteremtette a lehetőségét annak, hogy a filozófia művelői, az olvasó tömegekhez szólva, egy eszményibb állapotot segítsenek elő. Ebben a helyzetben az értelmes filozófusi hang csodát tehetne, s mindeközben az "iskolai bölcselők" ezoterikus vitákat folytatnak egymás között.

Eredetileg egy már kéziratban meglévő értekezés egyik fejezete a megjelent írás. Ez a munka, annak ellenére, hogy Hetényi "filozófiájának legteljesebb kifejtése" (Vajda György Mihály), eddig még sohasem jelent meg teljes terjedelmében.³² Ebben a műben Hetényi valóban rendszerezni próbálta gondolatait, bár ez a szándéka csak töredékesen valósult meg.

"Vezérszavában" a harmóniát vagy egyezményt a világ őselvének jelenti ki, mely szemben áll az ún. "ellenkezettel". E kettősség eredetét a perzsa vallásalapító, Zarathusztra nézeteiben lelte meg, s véleménye szerint a magyarság keleti származása "közélvé teszi" számunkra ezt az elgondolást.

Mivel az "egyezményes élettudomány" nem elvont elmélet, hanem "három jelígeje van": egyezmény, ész és élet, ezért három fő részre is oszlik. E részek:

³¹I. m. 322. o.

³²Megtalálható az Akadémia Kézirattárában, Egyezményes Élettudomány címen, Vegyes 4.r.10.; az eddig publikálatlan részeket lásd jelen számunkban.

1. Alaptan, ennek tárgya az egyezmény, szakaszai a fogalomtan (a filozófia fogalmának meghatározása), a módszertan és az egyezményes rendszertan.

2. Észtudomány, ennek főadata az ész vezetése "az igaz átlátására, a szép érzésére és a jó gyakorlására". Ugyanitt következik előadásra az egyezményes észtan vagy fensőbb logika.

3. Élettudomány. Ez a rész három "stádiumra" tagozódik: (1) "az alapi élet filozófiája", ennek tárgyai az élet testi és anyagi vonatkozásai; (2) "a fensőbb vagy szellemi élet filozófiája", melynek tárgyai a "szellem, világ és Isten", (3) (a) "a házi élet filozófiája", (b) "polgári élettan", benne a jog és a politika, (c) "vallásos élettan".

Hetényi ereje — bár "vezérszavában" teljes kifejtést ígér — csak az Alaptan megírására volt elegendő.

Az Alaptan első szakaszában található meghatározás szerint a "filozófia eredeti és egyedül helyes fogalma az, hogy ez nem más, mint fensőbb élettudomány, /.../ magános és társas életünknek, az észnek egyezményes és mindenoldalú kifejtése, vagy a humanitás által a legnagyobb szépségre vezérlésének, vagy az igaz bölcsességnek tudománya".³³

Nézeteiben új elemet jelent, hogy ezúttal, a filozófia gyakorlati vonatkozása mellett, annak elméleti oldalát is fontosnak tartja: "/.../ mi, alapul véve, mint Socrates, az életet, hogy a filozófia ne nélkülözze a tudományosságot, mely nélkül ezen tudományok tudománya elősmert első helyét el nem foglalhatja /.../, fölvezzük ennek körébe a gyakorlati, vagy köz életen kívül nemcsak a mindenkinek szükséges elmélő életet, hanem az /.../ ízlési műveltséget is"³⁴ — írja erről.

A továbbiakban hosszabb filozófiatörténeti vizsgálódás következik, az "eredeti és egyedül helyes" fogalom sorsának nyomonkövetésére. E rész talán legérdekesebb sorait Kantról adott bírálata tölti ki, melyben Kant szemérveti túlzó kételyét, "mely alanyivá silányít minden ismeretet", és ennek következményét, hogy egyrészt sokakban bizalmatlanságot kelt a filozófia iránt, másrészt szubjektív felhangjai teret nyitnak Fichte és Schelling "képtelen rendszereinek".³⁵ Kant bírálatában bevallottan Krugot követi, csakúgy mint a német filozófia általános kritikájában V. Cousint és Th. Jouffroy-t.

A második fejezet egész terjedelmében megjelent a már említett "mutatványban". A harmadik fejezet pedig "bővebb lehozata az egyezményes élettan-

³³I. m. 1. o.

³⁴Uo. 13. o. (Az én kiemelésem — Sz. Z.)

³⁵Uo. 12. o.

nak, és bebizonyítása annak, hogy a világ őselve az egyezmény", azaz az életnek mint különféle erők harmonikus hatásának vizsgálata. Itt tárgyalja az "ismerő, érző és akaró tehetségünk" összhangzatának követelményeit, valamint a nevelés lehetőségeit.

A negyedik, egyben utolsó fejezet³⁶ párbeszédese formában próbálja meg az újra és újra fölbukkanó szkepticizmus tételeit "a harmonisticai philosophia" segítségével végleg lehetetlenné tenni. Nézete szerint az ész tehetségeinek (ezek értelmiek, gyakorlatiak és esztétikaiak) harmonikus fejlesztése adja meg a kulcsot ehhez. E részben fogalmazza meg erkölcsi parancsát: "Hidd, érezd és tedd azt, mi maggadali legfelsőbb egyezményedet nem csak az, hogy föl nem forgatja, hanem inkább megerősíti."³⁷

Föllállítja Hetényi a népszerű, érthető előadás követelményét is, ellenpéldaként újra csak az "iskolai filozófusokat" említve. Említett "vezérszava" új módszertant is ígér, az ún. egyezmenyes módszer kifejtését, de itt, olyan általánosságoknál, mint hogy a helyes módszernek tartalmaznia kell az analízist és a szintézist is, nem jut tovább.

1841-ben tartotta meg Hetényi az akadémiai székfoglalóját, Az ész és philosophia fölségéről címmel. Ebben három kérdést igyekezett kifejteni:

1. "Mik jogosítják az ész és élettant a törvényadásra és uralkodásra?
2. Miért vetik vissza a philosophia trónkövetelését?
3. Hogyan lehet az élettudományt honunkban elfogadtatni?"

Az első kérdéssel kapcsolatban a fönti jog elismerőire hivatkozik (Platóntól az újabb idők filozófusaiig), majd az észnek a nyelvekben megmutatkozó egyetemességét hozza föl, az észet pedig mint az ember megkülönböztető jegyét írja le, végül pedig programot ad: "Philosophiai, vagyis alapos és világos ismeretre, magas és általános eszmékre, önszabta elvekre van tehát szükségünk, életben szintűgy, mint tudományban, szószéken úgy, mint megyei és országgyűlési termekben, egyházban úgy, mint fenyítő házak alkotásában, harctéren szintűgy, mint a mezőben, a betegek ágyainál úgy, mint a gyárakban."³⁸

A második kérdésre felelve, a filozófia vezető helyének el nem ismerésére vonatkozóan, megjegyzi, hogy ennek két oka van. Egyrészt az, hogy a bölcselek megfeledkeztek a szókratészi tanról, miszerint a filozófia élettudo-

³⁶Ez a fejezet később szintén megjelent önállóan: "Az ész 's philosophia új védelme, az ó és újkori kételkedés ostromai ellen", Tudománytár 1843. I., 28–49. és 86–104. o.

³⁷Lásd a kézirat 77. oldalán.

³⁸I. m. 43. o.

mány, másrészt mindaddig a filozófiát nem hozták harmóniába az ész sajátosságai-
gaival (melyek az egyetemesség, az általánosság, az egyesítés és a haladás).

A harmadik kérdéshez érve a magyar, "ezen ázsiai nyers nép" karakterét
vázolja föl, majd az élettudomány hazai alkalmazásának jogosultságát indokol-
ja, a következőképpen: "Mert elsöben az élettudomány dolga nagy eszméket ter-
jeszteni elő, szilárd elveket megállítani; ezekből folynak aztán a nemzeti
dicső tettek."³⁹

E munkájában kísérelte meg Hetényi a harmónia-elv historizálását is. El-
sősorban a görög szellemben találja meg előzményeit, de hálával említi Cice-
rót és Senecát, a kereszténység eszméjét, s az újabb korban Herdert. Itt ér-
demes megjegyeznünk, hogy a későbbiekben is előszeretettel kutat elődök után,
s a legtöbbször a következőkben találja meg őket: Hérakleitosz, Pythagorasz,
Szókratész, Cicero, G. Bruno, Shaftesbury, Herder és Leibniz; a hazaiak kö-
zül pedig elsősorban Kötelesre, Berzsényire és Széchenyire hivatkozik.

Írásának lényeges eleme rendszerének "hat alapelvben" való bemutatása. A
hatból három csak variációja, más szavakkal való elmondása az előbbieknél,
az alapelvek tehát: (1) "A világ elve föl van fedezve! és ez a harmonia vagy
egyezmény; ez teszi belső lényegét mind a testi, mind a szellemi lényeknek.
Harmonicáknak három jelisége van: az ész, élet, egyezmény; ezen három al-
lapeszméből állítja ő meg a philosophia fogalmát, mely szerinte oly tudomány
és mesterség, mely ésszerűsé, azaz széppé tenni tanítja az életet az egyez-
mény által /.../" (2) "A philosophia egyedül észfölséget ismer /.../" (3) A
harmonisztika tárgyai az ész és élet; helyet talál ebben a rendszerben a me-
tafizika, az esztétika, az erkölcstan, a politika és a "testi és kereseti é-
let philosophiája" is (ez utóbbiakon ő valamiféle egészségtant és gazdaság-
tant értett).

Írásának utolsó soraiban újra ígéretet tett egy összefoglaló nagy mű
megírására. Ez a terv, "a magyar Parthenon" fölépítése elevenült föl 1851-
ben, amikor az Új Magyar Múzeum fölkérte nézeteinek összefoglalására.⁴⁰ Ez
alkalomból kifejezte reményét, hogy nemsokára a nagyközönség elé állhat fő-
művével, s ennek szelleméről ezt írta: "Ím ez Parthenonom szelleme és rövid
vázlata... Philosophiát iskolai barbárságtól tisztítani; életre hatályossá
tenni; az ősz philosophemákat földeríteni..."⁴¹ 1853-ban, halála évében jelent

³⁹Uo. 63. o.

⁴⁰Hetényi János levele philosophiai rendszeréről, Új Magyar Múzeum 1851.
VI. füzet, 357--358. o.

⁴¹I. m. 358. o.

meg tervezett nagy művének "bevezetéseként" A magyar Parthenon előcsarnokai. Ez a munka Hetényi megjelent írásai közül a legterjedelmesebb, de vállalt célját, elméletének rendszeres formában való kifejtését ez sem tudta megközelíteni. Kortársai és későbbi értékelői közül is többen úgy nyilatkoztak, hogy "rendszerének teljes felállításában halála akadályozta meg" — valójában inkább Hetényi elméletének benső tulajdonsága a töredékesség, a szoros logikai kapcsolatok és megalapozottság-hiány, s ebből következik torzó volta.

Így Előcsarnokában is többnyire csak már unalomig ismert tételeit és meghatározásait láthatjuk viszont. Utolsó munkájában is szokásos bevezetőjét alkalmazza, mely rendszerének megnevezéséből, "vezérelveinek" fősorolásából, a filozófia föladatának kijelöléséből és a megvalósítás akadályainak ismertetéséből áll. Ezután újra végigtekint a filozófia történetén. Szókratész tanainak méltatásánál egy régebbi gondolatának határozottabb megfogalmazását adja, miszerint a szókratészi tan és a keresztény tanok harmonizálnak: "Életbölcseesség mind a kettő; mindenik életharmóniára vezérlő tudomány."⁴² S valójában az "igazi" filozófiával egy a "tisztá észvallás". A filozófia "jelenkori lesüllyedése" ellen is régebbi receptjét nyújtja, a szellemi tehetségek harmonikus fejlesztését, de itt ezt "szellemi éptannak"⁴³ nevezi.

A német bölcseleket itt is kemény bírálatban részesíti; ellenük a legfőbb vádpont ezúttal is a szubjektivizmus túlhajtása, bár új vonásként említést tesz "a józan idealizmus" német képviselőiről is. "Bátran elvethetjük tehát amaz alkalmatlan szemüveget, miket nekünk, még hála! természeti ép szemű magyaroknak, Kant tapasztalásfeletti idealizmusa, akár Fichte általános énje, akár Schelling általános azonossága, akár Hegel dialecticai szemlélődése nyújtanak"⁴⁴ — írja összefoglalásképpen. Dicséri viszont a francia eklektikusokat, és Cousin "forradalmi tetteként" üdvözli a szókratizmus fölújítását, valamint azt, hogy felszínre hozta a harmónia elvét. Rosszallóan jegyzi meg azonban, hogy elmulasztották a filozófia területének határozott kijelölését.

Hetényi kijelenti, hogy készülő Parthenonja az ész dicséretére épül. E Parthenon első előcsarnoka az "életharmónia", melyre az arányosan fejlesztett ész vezet, "és az igaz bölcsele nem egyéb, mint életszépségre segítő

⁴²Uo. 5. o.

⁴³Uo. 7. o.

⁴⁴Uo. 14. o.

tanár és oktató".⁴⁵ A második előcsarnok: "Pallas, vagy az ész tiszteletének roppant eredményei", melyben "új, saját" istenérvet állít föl, az ún. "argumentum harmonicumot", mely a világban tapasztalható harmóniából következtet a "főharmónia", azaz Isten létére. Az írás egészére jellemző egyfajta "visszatérés" a vallás és a hit kérdéseire. Hetényi 1848 után ugyanis a politikai konszolidáció kialakításában fűzött nagy reményeket a valláshoz.

Munkái közül a leginkább konkrétan egyik, még 1843-ban tartott akadémiai fölolvasása foglalkozott a társadalmi fejlődés kérdéseivel. E műve jelentőségében a többi fölé emelkedik; ahogy Vajda György Mihály fogalmazott, "életének talán legértelmesebb műve ez". Fölolvasásának A társadalmi élet szépsége az egyezménytan világánál földerítve címet adta.⁴⁶ Az olvasmányélményeit folytonosan rendszerébe integráló Hetényi ezúttal a szocializmus eszmekörét érintette.

A jelenkorban az emberhez méltatlan körülmények uralkodnak — kezdi mondandóját, "sem egyéni, sem társadalmi, sem egyetemes életét, úgy mint most van, szépnék épen nem lehet nevezni".⁴⁷ Az emberiség megosztottságát látjuk, "egyfelől állanak az állati, sőt gépi életre süllyedt embertársaink, /.../ másfelől a sors kegyencei".⁴⁸ Szükség van tehát az élet szépítését célul tűző eszmére, mely nem más, mint az "igazi szocializmus". Ez az eszme ősrégi, de "honunkban is bizony korszerűnek lehetne nevezni". A továbbiakban a történetet vizsgálja, vajon teljesítette-e a filozófia az élet szépítésének föladatát? A görögséget korabeli társadalmi berendezkedésének igazságtalansága miatt bírálja, Platón és Lykurgosz, "az ős görög socialisták" elképzeléseit pedig az emberi "alapvagyak" (mint a birtoklás, szerelem, szabadság és jogegyenlőség) figyelmen kívül hagyásáért. A középkorban "a polgári és egyházi súrlódások miatt Európából száműzeték a socializmus",⁴⁹ s az éltszépítés eszméje csak a francia forradalommal ébredt újra. A forradalommal, mely "tág tért nyitott a társadalom átalakítására". Hetényi véleménye szerint a filozófusok föladata a társadalmi élet szépítésében a társadalom természetének földerítése, eme természet törvényeinek megállapítása és ezeknek irányelvüládása az állam törvényalkotása számára. Itt mintha a mai szociológus, "szak-

⁴⁵Uo. 51. o.

⁴⁶Megjelent a Magyar Tudós Társaság Évkönyveinek VII. kötetében (1842--44), 18--39. o.

⁴⁷I. m. 18. o.

⁴⁸Uo. 20. o.

⁴⁹Uo. 24. o.

értő" vagy "tanácsadó" alakját előlegezné, az e tudomány megszületése előtti időkből.

A fölolvadás második részének fő témája a harmonizmusnak a fönti célok elérésében játszott szerepe. A harmonizmusnak, mint az életszépséget a gyakorlatban megvalósítani kívánó nézetnek két tényezője van: "élet és egyezmény". És minthogy az élet két pólusa a szabadság és a rend, mindkettő döntő szerephez jut a társadalom átalakításában. Szabadságon itt "szabad fejlődést" ért, ami a társadalomban az "anyagi, szellemi és erkölcsi szegénységtől" való mentességként jelenik meg. A teendő tehát: "Szabad és meg nem kötött fejlődést az anyagi, szellemi egyesületi erőknél, szabad ösvényt a békes átalakulásnak; legyen szabad föld, ezzel együtt szabad föld- és kézműves, ezt kiáltja a bölcs socializmus, mert a társadalom élőkéből áll; ennek törvényeinek tehát harmóniában kell lenni az élet törvényeivel, melyek gépiséget, merevénységet, rothadást és halált nem tűrnek /.../"⁵⁰ A szabadság mellett az élet másik eleme viszont a rend, amely a társadalomban az egyének közös cél érdekében kialakított közös tevékenységében nyilvánul meg. Hetényi aláhúzza, hogy ez az egyesülés kizárólag az egyén szabad elhatározásából történhet, mert ellenkező esetben a zsarnokság felé visz az út. Arra, hogy az egyén alkalmassá váljon az önálló döntésre, a legjobb eszköz a magas szintű "népnevelés". A harmonizmus mindezt a társadalmi életben központi jelentőségű, két ellentétes irány, a decentralizáló (szabadság) és a központosító (rend) elv közötti összhang kialakítására tesz erőfeszítéseket, "mert az élet nem egyéb, mint a szabad fejlődés és a rend közötti egyezmény".⁵¹

A fölolvadás végén Hetényi az akadémiai tagsághoz fordult és a testületben tapasztalható félelemre hívta föl a figyelmet, amely bizalmatlanná tesz minden újító és átalakító szándék iránt. Ez az átalakítás pedig már elodázhatatlan, hiszen a jelenlegi szerkezet akadályává vált az új tudományos eredmények felszínre-hozásának. Végezetül egy intelmet fogalmazott meg: "Itt nem szabad közfalnak, előjognak, senioratusnak, kiváltságnak és egyéb feudális rozsdának lenni, hanem jogi és kötelességi egyenlőségnek."⁵²

Visszatérve most Hetényi 1853-as, utolsó munkájához, végül ebben is adós maradt a "rendszerrel", s így megint csak annak "elemeivel" kell beérnünk. Miben állnak ezek?

⁵⁰Uo. 32. o.

⁵¹Uo. 33. o.

⁵²Uo. 38. o.

A harmónia-elv, "a világ őselve", az ellentéteknek a világban tapasztalható folytonos kiegyenlítődésének elve. Az emberi életben ez mint a rend, béke és szépség jelenhet meg, az emberben rejlő, harmóniára törő vágy kifejelesztésével. Ez már a filozófia főadatai közé tartozik, amely Hetényi fölfogásában élettudomány, azaz az ételiszépítés tudománya vagy kalobiotizmus. Alapelve a harmónia, s épp ennek az emberi életben való megvalósítására hivatott. Főadata tehát elsősorban gyakorlati. (Ebben eléggé ingadozó Hetényi nézete: első munkáiban mereven gyakorlati tevékenységnek tartja a filozófiát, s csak fokozatosan ad teret az elméleti oldalnak.) Ez a cél két területet jelöl ki, a magán- és közélet terrénumait. Itt kell a filozófiának munkálnia. Az élettudomány eszköze jobbító munkájában az ész, mely az értelem, érzés és cselekvés segítségével az igaz, szép és jó összhangját teszi lehetővé. A filozófia főadata lesz az ész harmonikus fejlesztése is, s ezen a ponton elmosódik a filozófia és a pedagógia közötti határvonal (a fölvilágosodás eszme körében kiemelkedő szerepet kap a pedagógia, s Hetényi munkáiban is jellemző a pedagógusi attitűd). Az elemek között a filozófia nemzeti karaktere következik: és ez az, amelyik saját korában a legnagyobb hatásának bizonyult. Nézete szerint a filozófia sanyarú hazai sursáért az eddigi filozófiáknak a sajátos magyar, "keleti fajta, gyakorlati irányú" karaktertől való idegensége a felelős: "/.../ a nemzeti elem fő kelléke a philosophiának; és igaz nemzeti philosophia nélkül nincs mívelt nemzetiség és nemzeti míveltség"⁵³ — írja erről. A nemzeti jelleg mellett nemzeti céllal is fölruhazza a filozófiát, amikor, Széchenyinek a jólétben élő nemzetre és a ki-művelt emberiökre vonatkozó óhaját magáévé téve, a nemzet szolgálatára rendeli. Az élettudomány legyen aktív részese a hon fölemelésének.

*

Hetényi részletes forrásainak kimutatása igen nehéz főadat, hiszen szinte minden, az idők folyamán megismert elméletet harmonizmusának szolgálatába állít. Indulásakor a görög kultúra hagyományaiból, Széchenyi nézeteiből, a humanizmus elveiből állítja össze ételiszépségre törő boldogságtanát; később az ókortól, Shaftesburyn és Leibnizen át Krugig és a francia eklektikusokig ható harmónia-gondolat lesz elméletének meghatározó eleme. Filozófiai munkássága az egyezményes filozófia⁵⁴ címszó alatt került be a magyar

⁵³Említett, 1843-as fölolvásában (27. o.).

⁵⁴Az eddig föl sorolt irodalom mellett lásd még Magda Sándor: A magyar egyezményes philosophia, Ungvár 1914. (A budapesti egyetemen 1910 és 18 között ez volt az egyetlen magyar témájú filozófiai disszertáció!)

filozófiatörténetbe. Ennek létrejövetelében nagy jelentőségű volt Hetényi megismerkedése Szontágh Gusztávval a harmincas évek végén.

Bár Szontágh⁵⁵ jóval elmélyültebb, filozófiailag képzetesebb és olvasottabb is volt Hetényinél, mégis, a hozzá való közeledése szükségszerűen következett be, hiszen a Hetényi által követelt nemzeti jellegű és célú filozófia Szontágh legbensőbb óhajával találkozott. Ugyanígy nagy hatással volt rá a Hetényi-féle harmónia-elv is.

Az egyezményes filozófia tulajdonképpen kettőjük műve, bár ez nem jelentett szorosabb együttműködést. Személyes találkozásaik nem értek közös munkává, inkább csak önálló műveik egyező iránya és gondolataik látványos kapcsolódásai forrasztották egybe neveiket. Bár közeledésük kölcsönös volt, mégis Szontágh tekinthető az aktívabb félnek. Már a harmincas évek végétől fölfigyelt Hetényi munkáira, s ha tehette, igen elismerőleg nyilatkozott róluk. Közeledésének indítékai jól nyomon követhetők, hiszen, az ország állapotának, az elmaradottság okainak egyforma megítélése mellett, Széchenyi reformterveinek igenlése és a jövőre vonatkozó politikai nézeteik egybeesése is összhangjukat mutatja. De ezt tapasztalhatjuk filozófiai nézeteikben is. Szontágh az általa nagyra becsült Köteles Sámuel eszméinek folytatóját, a filozófia helyes irányának kimutatóját látta Hetényiben. A legtöbb olyan gondolkodó nézeteit, akiket ő is vezetőivé fogadott, Szontágh valamilyen formában viszontláthatta Hetényinél. Így a józan észre való hivatkozás Thomas Reidből lehetett ismerős a számára, a harmónia-elv Krug és Fries (Szontágh kedvelt írói) eszméire emlékeztette őt, nemkülönben Hetényi "észtisztelete" a fran-

⁵⁵ Szontágh Gusztáv 1793-ban született Csetneken. Pesten filozófiát és Késmárkon jogot tanult, 1813-ban a katonai pályát választotta. Még katonaszkodása alatt kisebb cikkeket jelentetett meg, sőt 1828-ban Vörösmarty lapja, a *Koszorú* egy vígjátékot is közölt tőle. "Hivatásos" bölcselői pályáját csak 1836-os leszerelése után kezdte meg. Az ekkortájt induló Hegel-vitában, Vécsy József mellett, az ellenzők egyik főalakjává vált. 1839-ben jelent meg első összefüggő bölcséleti munkája, mely végleg megalapozta filozófusi tekintélyét. A negyvenes évek közepén ismerkedett meg Széchenyivel személyesen, s az évtized végére ismeretségük barátsággá vált. Szontágh a politikában is aktívan támogatta, jó néhány vezércikket írt ebben az időben Széchenyi szellemében (a *Jelenkorban* és a *Pesti Naplóban*). 1848–49 után visszatért az egyezményes filozófia elejtett fonalához; Hetényi 1853-ban bekövetkezett halála után egyedül építette tovább az egyezményes rendszert. Megérte Erdélyi János kemény bírálatát, melyre egy rövid vitairattal válaszolni is próbált; egy évvel később, 1858-ban halt meg. Főbb munkái: Propyleumok a magyar philosophiához, Pest 1839; Propyleumok a társasági élet philosophiájához, Pest 1843; A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei, Pest 1855. — Szontágh filozófiájáról újabban Kiss Endre írt: "A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig", Magyar Filozófiai Szemle 1984/1—2. sz., 26—70. o.

cia eklektikusok (R. Collard, V. Cousin, Th. Jouffroy) munkásságára. Ugyanakkor érdekes a visszahatás is: Hetényi az említett bölcselek eszméinek későbbi, jobb megismerését éppen Szontágh munkáinak köszönhetette, aki hosszabb kivonatokat közölt tőlük írásaiban.

Az egyezményes filozófia története lényegileg két fejezetre tagolódik, s a kettő közötti választóvonalat 1848—49 jelenti. A forradalom előtti időszakban nézeteik azonossága a harmónia elvének hangsúlyozásában s a filozófia nemzeti jellegének és céljának követelésében mutatkozott elsősorban, de a legfontosabb kapcsolódási pontjuk filozófián kívüli volt. Ez a pont az ún. politikai szintetizmus elmélete, amely Széchenyi gyakorlati munkásságához kapcsolódva a reformok rendszerét fejti ki: az Akadémiában való kedvező fogadtatásnak, a filozófia nemzeti jellegének követelése mellett, minden valószínűség szerint ez adja meg a magyarázatát.

Az 1849 utáni második szakaszban azonban gyökeresen megváltoztatják az egyezményes filozófia profilját. A létrejött szellemi vákuumban immár az egyezményes filozófiának egyedüli magyar filozófiává tételéért szállnak síkra. Ez az időszak Hetényi halálakor záródik le, s innen Szontágh új egyezményes elgondolásainak útja indul.⁵⁶ Az "egyezményesek" korszakának végét Erdélyi János említett bírálata⁵⁷ tette dicstelenné, ám annak oka, hogy a hazai közvélemény már nem érdeklődött többé nézeteik iránt, inkább a társadalmi és szellemi folyamatok általános változásának tudható be.

Erdélyi tehát csak lezárta ezt a periódust, tétélesen felsorolva az "egyezményes" nézetet valló Hetényi önellentmondásait és logikai következetlenségeit, dagályos stílusát és fölösleges ismétléseit — egyszóval dilettantizmusát. És így áll előttünk korának képviselőjeként Tudós Hetényi János, a dilettáns.

⁵⁶Lásd Kiss Endre, i. m. 35. skk. o.

⁵⁷A hazai bölcselet jelene, Sárospatak 1857.

RESÜMEE

Zoltán Z. Szabó: Akademiker János Hetényi, der Dilettant

János Hetényi ist eine heute nur wenig bekannte Figur der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Seine philosophische Tätigkeit war mit den nationalen Zwecken der Reformepoche eng verbunden. Hetényi, seinem Vorbild, dem Politiker István Széchenyi ähnlich, hat den Grund der Probleme im Mangel an Selbstständigkeit gesehen. Er hat deshalb seine ganze Arbeit der Gestaltung eines sog. "selbstständigen und originellen" ungarischen philosophischen Systems gewidmet. Da sein Zweck mit den politischen Zwecken des Landes übereinstimmte, fand seine Tätigkeit eine positive Beurteilung. Seine Werke wurden der Reihe nach mit akademischen anerkannt, mit der Zeit wurde auch sein Name bekannt, endlich hat man ihn zum Mitglied der Akademie gewählt. So wurde er "Akademiker János Hetényi".

Seine als Lösung bezeichnete und "originelle" ungarische philosophische Lehre, der sog. "Harmonis-

mus" hatte doch nur wenig tatsächlich selbstständige und originelle Gedanken enthalten. Seine philosophischen Schriften, die meistens den Eindruck eines Fragmentes machen, sind eigentlich die sokratische Philosophie, die von Victor Cousin dargestellte Richtung der französischen Philosophie und den deutschen Idealismus nach Krug kompilierende, völlig eklektische Werke. Die bisherigen Philosophien haben, seiner Meinung nach, die Seite der Praxis vernachlässigt. Sein Harmonismus erzielt also die Übereinstimmung der Theorie und der Praxis auf Grund fester Ideale -- auf Grund des Guten, des Wahren und des Schönen.

Seine philosophischen Werke lassen in Hinsicht logischer Folgerichtigkeit manches zur wünschen übrig, sein Styl ist rednerisch und oft auch langweilig. Deshalb haben seine Kritiker über ihn das harte Urteil gefällt: "János Hetényi ist Dilettant".

RÉSZLETESB JELLEMZÉSE A HARMONISTICA PHILOSOPHIÁNAK

Hetényi János

Az alábbiakban Hetényi János "Egyezményes élettudomány" c. kéziratának negyedik (utolsó) fejezetét adjuk közre. A kézirat születésének ideje az 1839 és 1841 közötti időszakra tehető, a szövegből töredékek jelentek meg a Tudománytár 1843. évfolyamában. (A kézirat megtalálható az Akadémia Kézirat-tárában: Vegyes 4 r. 10.) A szöveget, amennyire csak lehetséges volt, az eredeti fogalmazásban közöljük, lehetőleg mindenütt meghagyva a szerző nyelvhasználati és stilisztikai sajátosságait. (A görög neveket szintén latinos — vagy magyarítottan latinos — formájukban hagytuk meg.) A * -gal jelölt jegyzetek magától Hetényitől származnak. A számmal jelölt jegyzeteket Szabó Z. Zoltán készítette, a szövegben előforduló idegen nyelvű idézeteket Tenge-lyi László fordította.

Bár semmitől oly idegenek nem vagyunk, mint attól, hogy a filozófiai rendszerek tengerét újjal szaporítsuk: mivel tudjuk, és már följebb érintet-tük is, hogy ezen újítási kórság miatt szenvedett maga a tudomány, mivel a nézetek annál bonyolultabbak mindenkor, minél több az épület, melyek közül egyik a másik kilátását elveszi, egyik a másiktól a szükséges világot és friss légfolyamot elragadja. Azonban kénytelenek vagyunk azt is őszintén nyilvánítani, miként a följebbiekben előadott és alább még bővebben előadan-dó okainknál fogva, mi egyetlen eddigi filozófiai mód- és rendszerrel sem vagyunk megelégedve, azért, mert bár a tiszta szókratizmus eltalálá a böl-cselés igaz fogalmát, és a görög filozófia elemét bírta magában ezen új lét-rehozandó egyezményes élettudománynak: ámde kézezer évi távolság már maga olyan közbevetés, mely akadályul szolgál ezen harmonizmus föltámasztásának és új életre derítésének. A keresztyén és többé nem fiatal Európa égtávoli különbségben áll a pogány, még pezsgő vérű és szabad lelkű hellenizmussal, mely nyújta ugyan nekünk filozófiai fölséges töredéket: de nekünk való egé-

szet korán sem. Mint másutt érintém,* e keresztyén polgáriasodású földrészünknek még az igen híresztelt Plátó sem tehet eleget.

De mit titkoljuk? bár alapot a tiszta szókratizmusban lelénk, mely eltalálta a filozófia igaz telekjét, az életet és filozófiát is élettudománynak s nem másnak lenni nyilvánítá, mi bátrak vagyunk állítani, miként nekünk sem az ó-, sem az újkor bölcsei nem merítették ki illőleg az élettan mélységeit, és lelkünk legnyugodtabb meggyőződésével választottuk jeligéül azt, mit legderekabb gyakorlati, s emellett nemzeti bölcselőnk, gróf Széchenyi István monda Világában: "Az élettudomány még mindig parlagon hever, s tisztába hozatala jövődöre bízva." Én sem kérkedem azzal, hogy már ezt tisztába hoztam; mivel az élet eszméje maga oly rejtényes, hogy bár a közelebbi fejezetben ennek megfejtéséhez némi kulcsot szolgáltattam is — ezt az életműszerezetre szükséges erők harmoniájának lenni mondám —, de magam érzem, mily sok földerítenivaló van még itt, ha olvasóimat hegeli miszticizmusba ringatni nem akarom — mitől mentsen isten —, aki így szól: "az élet eszméje nem egyéb, mint az istenség természetbeni nyilatkozásának eszméje".

Sokáig tűnődtem, melyik bölcselő iskoláját válasszam el magamnak, főleg azért, hogy bár nem kis eredetiséget érzek is létezni rendszeremben, de még azért céggért ütni szerénységem tiltta. Filozófiai kérdésekre adott pályairataim alkalmával azonban mindennapi szükségem levén az ó-, közép- és újkorbeli bölcselők elveinek és alkatainak megvizsgálására, bár hálásan el kell ismernem, hogy ezektől sokat, sőt mindent tanultam: de velök úgy jártam, mint Seneca, ki így jellemzi a nagyszerű bölcselőket méltányló, de felekezettbe állani nem akaró kedvelőit a bölcsességnek: "Legyünk jó házigazdák, és gyarapítsuk azon gazdagságot, melyet elődeinktől átvettünk. Még sok tennivaló van és leend, mert ha szinte a régiek mindent feltaláltak is, új munka leend az, ha mi a másoktól feltaláltakat megtanuljuk, azoknak hasznát vesszük, és azokat új alakba öntjük."**

Nem minden belső küzdelem nélkül tehát főnökére nyilatkozik az egyezményes élettudománynak: melyet már most jellemzeni köteles vagyok, és sajátosságait kiemelni oly irányból, hogy nemzetem lássa, van-e ezen bölcselésben eredetiség, külebb viszi-e ez a bölcselkedés határait valamivel, nyújt-e új, és még eddig vagy nem ismert, vagy eléggé nem méltánylott néző- és támaszpontokat?

*Lásd ily című pályairatomat: Világistenlét oknyomozó történetírása, III. és IV. fejezet, Pest 1839.

**Epist. LXIV.

Az eddigi életbölcsek az élettudomány neve alatt — philosophia vitae — hibásan csak a gyakorlati filozófiát értve, és arról mit sem gondolkozva, miként lehetne amaz említettem alapelvre, az egyezményre, az erre törő gyök-vágyra, az ebből keletkezni szokott szépemberiségre, étletszépség eszményire, mint általános, tiszta, egyetemes és ingatlan fenékre építeni az elméleti filozófiát is, és ezáltal ezen tudományt kimenteni azon nagy ingatagságból, melyben vergődött jelenkorunkig, a fő elvhiány miatt; ellenkezetbe és sokszoros következetlenségbe jöttek mind saját magukkal, mind a filozófia föladatával és főirányával. Magukkal annyiban, hogy bár munkájuk elején azt ígéri, hogy bennünket rendeltetésünk ismeretire elvezetvén, élni tanítandnak; az élet eszméje alatt, egyoldalulag, csupán a gyakorlati életet értve, mit sem ügyeltek az alapi vagy egészségi és vagyonkeresési és felső vagy elméleti és szépérzelmi életre; melyek pedig a gyakorlati élettel egy frigyben tesszik az egészszeti vagy emberi életet; egy főlven nyugosznak — mely is az egyezmény —, és egymással elválhatatlan kapocsban állanak. A filozófia föadata, és iránya is, nem csupán ismerő tehetségünk kifejtése, nem csupán felsőbb ismeretekre segélés révén, hanem ismerő, érző és akaró tehetségeinknek az igaz, szép és a jó elfogadására idomítása és mintegy kimívelése, és ezáltal a szépemberiségre vezérlése; aránytalanság és idomtalanság történik itt az iskolaivá aljasult filozófiákban, éppen olynemű, mint a torzképekben, melyek hordónyi hasat és diónyi fejet mutatnak ugyanazon képben.

Az iskolai bölcselek továbbá, nem akarván tudni ezen elvet, hogy az élettan nem kizáró sajátja a bölcseleknek, hanem közvagyon a egyéb emberiségnek, és így szakbölcseknek, szintúgy mint nem szakbölcseleknek, filozófiájukat népszerűvé tenni éppen nem törekvének. Nélkülözé tehát eddigelé a kezdő vagy készületi filozófiába nem avatott emberiség azon kincseket, melyeket a tudomány hősei fedezének föl: legalább töredékben adattak ezek neki, mely töredék-ismeret több ugyan valamivel a semminél, de tudjuk, hogy a rendszeres tudományt az teszi nélkülözhetelenné, hogy ennek tanai egymást erősítik, mint a boltív kövei. Ha valahol, bizony a filozófiában kell szilárd alap, ingatlan fenék, biztos rendszer; mivel itt csak egy foga hiányozzék a hágcsonak, csak egy szegletkő legyen ingatag, csak egy alapoldal legyen sепpedékes fenékre építve, legkönnyebben összeomlik az egész; maguknak a bölcseleknek dúló szelleme miatt is, kik sokban hasonlítanak az olyan ingerkedő gyermeksereghöz, mely iskolatársa építményeinek lerombolásában találja fő gyönyörét.

Mi tehát meg nem elégülve sem a német bölcselek mostani úgy nevezett korfilozófiájával, mely még nagyobb kétségbe meríti az igazság után sóvárgó

észt, és ellenkezetbe hozza gyakran elmélő, érző és akaró tehetségeinket; sem az angol és francia filozófiákkal, melyek közül amaz gyakorlatban derék ugyan, de elméleti szilárdság- és mélységben szűkölködik; emez pedig német példányok után sietve dicséretesen, még most kezd kifejteni a sikamló szenzualizmus és naturalizmus karjai közül, mit titkoljuk? ösztönöztetve némileg a nemzeti dicsőségtől is, mely önállásra vergődni óhajt a tudomány mezején is, főleg oly mezőn, melyen kívánatit teljesen kielégítő kalauzt nem talál; föllépünk ezen egyezményes élettanunkkal, mely mennyiben legyen új, tanúsítsa mindjárt ennek sajátos föladata és eddigi filozófiáktól eltérő szelleme s iránya.

Jó föladata ennek az, hogy a filozófia az igaz, jó és szép egyesített ismeretire és alkalmazására építessék, az egyezménynek vagy harmóniának legfensőbb és öntudatunkban mélyen fekvő törvénye, és emberi életünk legméltányosb kívánata szerint. Említett háromság felbomolhatatlan elsőben azért, mert mihelyt valaki ezen három ellen vét, ellenkezetbe jön az igazi élettudomány föladatával, melynek tiszte az előadott fogalmaknál fogva egész, nem pedig csupán fél, egyoldalú és csonkázott emberiséget képezni. Merthogy honi példával éljek, mi az oka annak, hogy népmívelésünk oly hiányos, és ennek eredménye, a népmíveltség eddigelé oly hátra van tőlünk azon szellemi erőkinccsek dacára, melyek erődús magyarjainkban szendergenek? Nem egyéb, mint az, hogy nemzeti filozófiánk eddigelé nem léteztvén, a másutt keletkezett filozófiák pedig kívánatinknak eleget nem tehetvén, szellemi hármasságunk, igazra, jóra és szépre törő vágyaink, említett egyoldalúság miatt illőleg ki nem fejtőzhettek, és jellemünk is emiatt szilárd, férfias alakot nem öltethet. Nagyon igazak itt Schillernek alul idézett szavai: "Die allgemeine Wurzel der moralischen Verschlimmerung ist eine einseitige und schwankende Philosophie, um so gefährlicher, weil sie die unnebelte Vernunft durch einen Schein von Rechtmässigkeit, Wahrheit und Überzeugung blendet, und eben deswegen von dem eingebornen sittlichen Gefühle weniger in Schranken gehalten wird."^{* 1}

Vannak tehát bennünk ismereti, erkölcsi és szépségi érzelmek. Megegyeznek abban, hogy az igazat, jót és szépet érezni kell és lehet, éppen úgy, mint az érzéki tárgyakat a lát- és hallszerek által, és senki sem cseréli

^{*}Philosophische Briefe.

¹"Az erkölcsi rosszabbodás általános gyökere egy egyoldalú és ingadozó filozófia, mely annál is veszélyesebb, minthogy a ködbe vont ész a jogosultság, igazság és meggyőződés látszatával elvakítja, s épp emiatt, a velünk született erkölcsi érzékkel, kevésbé tartható kordában."

föl ezeket amazokkal. Vannak érzelmek, melyek egyenesen az ismerő ész munkásságából folynak, például aki rejtényeket találgat, éppen úgy érez némi érzelmet, mint az, aki az emberi lét rejtényeit találja ki. Vannak érzelmei a szívnek, melyek elvégre szeretet és tisztelet, gyűlölet és megvetés érzelmeiben olvadnak fel. Vannak érzelmei a szépérzéseknek is; melyeket egytől egyig a szépre és fellengősre lehet vinni. Ezen hármás érzékek és érzelmek művelése, arányba hozása, egymás általi megerősítése főfeladata és iránya harmonisztikánknak — mégpedig a tudomány ösvényén —, mivel így érődik el a szépmemberiség, mely egyedül lehet rendeltetésünk.

Homines nos Deus esse jussit² (Persius). Mit kell tehát tennünk? Lélektanilag munkálva, az igaz, erkölcsi jó és szép alapját föl kell keresnünk szellemi lényünkben. Ha erre figyelmezzünk, látjuk, hogy vannak emberi, azaz állatiság fölötti szükségaink és vágyaink, melyek szintoly szorongatók, mint étvágyunk. Ezeknek tömege emberi tökélynek vagy egyezménynek neveztetik. Az egyezmény ugyanis még fensőbb eszme, mint ez, hogy tökély. Mert minden tökély lényegére tartozik az, hogy egyezményes legyen. Ha valamely lény annyira ment, hogy teljes egyezményben van azon eszménnyel, mely neki példányul fölvetetett, és azzá lett, mivé kelle neki lenni rendeltetésinél fogva, az illet tökélyesnek lehet mondani. Különösen az emberi tökély abban áll, hogy mi, kik az igaz ismeretire, az erkölcsi jó gyakorlatára és a szép érzetire vagyunk alakítva és rendelve, legyünk egyezményben ezen emberiség eszményével, és feleljünk meg ennek tőlünk kitelhetőleg. A tökélyt tehát egyezményes célútnak lehet nevezni, melyben nem elég, ha csak egy cél éretik el, a többi szintoly lényeges cél rovására, mert egyezményesnek kell lenni a célútnak. Így ítélnék erről a legjobb bölcselők. Reinhard³ jelesen így ítéli:* "Ha ki akarjuk találni, miben áll az emberi tökély, akkor kell tudnunk annak rendeltetését. Ekkor pedig szemünkbe ötlük, hogy van sok cél, melyeket tehetségeink- és viszonyainknál fogva el kell érniünk. Most az ismeret, majd valamely erőnyilvánítás és gyakorlat, most a testi jólét, majd más önzés nélküli tett. Ezen külön irányokat és célokat ügyesen kell egyesíteni, és ki kell találni azon legfelsőbbet, melynek mindeniket alá kell rendelni."

²"Isten úgy rendelte, hogy emberek legyünk."

³Reinhard /helyesen: Reinharth/, T. J. (1684—1743): német jogtudós, a göttingeni egyetem tanára.

*System der christl. Moral I. 199.

Ezen legfensőbb cél az, hogy magunkkal egyezményben legyünk. Ezen igazság éppen nem új, mit már Plátó és utána a kriticizmus is sürgetett.* Az alap jó, fölséges, de nagy kár, hogy erre sem Plátónak, sem Kantnak élettudományt építeni éppen nem juttat eszébe. Pedig az itt a fő és lényeges dolog. Mi tehát föladatunkká tettük ezen nagy és szép cél megközelítését, mert úgy hisszük, hogy ezen vállalat üdvös leend a filozófia egészére. Fájdalom kínos érzete foglalja el ugyanis mindannyiszor szívünket, mikor látjuk, hogy az egyezményi főelv hiánya miatt fonákul fejlett és fejlik az emberiség, még a világ míveltebb nemzeteiben is. A görögök remekül kimívelték ismerő és művészi szellemöket, de erkölcsi jellemök ingatag volt, és közbeszéddé vált a görög hűség. A szenvedő emberiség nem sok pártolást talált náluk, és kiteszik, hogy nagy szellemi és ízlési, de nem emberi míveltségű pogányok voltak.** Így van jelenkori emberiségünkkel is a dolog. Az ész, szív és ízlésmíveltség nem járnak egy nyomon. Vannak mély belátású fejek, erkölcsi jó emberek, ízlési tökély nélkül. Ilyen aránytalanságban és egyezménytelenségben találunk egész nemzeteket, melyek a közértelmességben és ízlésben előre haladtak, de a jellemi tökélyben hátul állanak. Éppen olyan egyenetlen tehát e részben az emberi kifejlés, mint az ércetestű indiánoké, kik teste erősek, szellemre parányi erejűek. Úgy véljük tehát, érdekében fekszik az emberiségnek ezen gyökér-bajon az egyezményes élettudomány gyakorlatba hozása által segíteni akarni, annál inkább mert

Másodsor: Az említettem fölbonthatatlan háromsághoz ragaszkodás által újabb erős támaszpontot nyerend az eddig ingatag lábon állott filozófia. Igen: sokszoros kötél erősb, sok húru hangszer édesb. Alig sejdíté még azt egy bölcselő is, minő filozófiai támaszpontot nyerendünk mi szellemi érzékeink arányos, feloldatlan és egyezményes mívelése által. Jól tudjuk ugyanis, minő szoros kapcsolat létezik az elmélő vágnak megfelelő igaz, az erkölcsi vágyat kielégítő jó és a szép vágyat gyönyörködtető szép és fellengős között. Mert régi axióma lévén az, hogy amik egy harmadikban megegyeznek, meg-

*Plátó, a rejtényes pythagoreizmusból megtanulván azt, hogy ez a világ merő egyezmény, hogy jobb szellemünk is — mert hitte bennünk a rossz lelket is — nem más, mint harmónia, a gyakorlati filozófia fő elvévé tevő azt, hogy magunkkal egyezményben kell lenni. Ez oly igazság, hogy adatokkal sem kell ezt bizonyítani. Aristotelés is így ítélte. A kriticizmus embere, Krug is így beszél Filozófiai alaptanában: "Nyugtalanít engem az, ha munkásságom ellenkezetbe jön magával. Különös érdeken áll tehát az egyezmény-keresés, minél fogva a filozófiai ismeret legfőbb alaki elvének méltóságára emelem e következő állítmányt: Általános egyezményt keresek mindennemű munkásságomban."

**Lásd: "A nőnem emancipatioja a keresztyénség által", Athenaeum 1840.

egyeznek azok maguk közt is; ámde már jelentettük és alább még bővebben bizonyítandjuk, miként mind az igaz, mind a szép lénye és alapja az egyezmény; ezeknek hát egyezniök kell egymással is, mit minden nyűgös lehozat nélkül kivehetünk abból is, hogy filozófiai magyar nyelvünk a justumot és verumot közös névvel igaznak nevezi.* A szépről pedig mind Hutcheson,**⁴ mind Sulzer***⁵ egyező ajakkal állítják, hogy annak lénye nem más, mint az erkölcsi-leg tökélyes nyilatkozata; mint ezt a szemérmességnek és ártatlanságnak sajtáságos bájai kétségen fölül emelik. De ezekről majd akkor, midőn az igaz, szép és jó természetét nyomozandjuk.

Három följebbviteli hatóság levén tehát bennünk, amit ismerő, érző és akaró tehetségünk jóváhagy, ahhoz bizton ragaszkodhatunk, mert az már lényünkben gyökerezik, az ellensúlyozva van, és azért három hatóság felelős, három apellatórium kezeskedik. Ezen hármás egyezményt tegyük tehát mi egymásért felelőssé, mert hármás, de mívelt érzékünk bizonyossága fő hitelű biztosítékul szolgálанд a filozófiai vizsgálataink mezején nyert eredményeknek. Bár tehát ezen három testvér közül magában egyik sem biztos kalauz; nem az igaz, mert ez elválasztatva a széptől és jótól soha a kétkedést ki nem zárja; nem a jó, mert látjuk, hogy a pietizmus gyakran miszticizmus- és rajongásba merült, melynek szülöttje lőn utóbb is a babona és vallási hév buzgalom; nem a szép magában, mert emlékezhetünk rá, hogy XIV. Lajos százada nagyszerűleg kifejté a szép érzelmét, de az ismeret és jó erkölcs kárával, ámde ezen három rokon egymással párosítva -- Segnesque nodum solvere Gratis⁶ — soha bennünket meg nem csal és éltünk szabályainak alapjául bizvást tetethetik.

Ily erős hitet érezve és táplálva magamban vállalatom sikerülendése iránt, egyezményes élettanom második feladatává tevém azt, hogy a filozófia legfőbb tanait és igazságait az egyezmény telekjén oly biztos alapra építsem, hogy azok a kétkedés és dúló elme ellen bátorságban legyenek, melyet nem akarunk ugyan teljesen kizárni rendszerünkől, mert a mérsékelt kételkedés

*Lásd: "A magyar philosophia történetírásának alaprajza", Tudománytár 1837.

**An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, London 1726.

⁴Hutcheson, Francis (1694--1746): brit bölcselelő.

***Theorie d. sch. Wiss. und Künste

⁵Sulzer, J. G. (1720--1779): svájci születésű, saját korában népszerű esztéta, Baumgarten követője.

⁶"És lassanként megoldották a csomót, minden külön erőfeszítés nélkül."

hasznait jól ismerjük, de azt is jól tudjuk, hogy van ennek olyan neme, melyet méltán rosszlelkűnek mondhatni, mely, egyetértve a vétkes hajlamokkal, nem akar látni ott, ahol láthatna, sikamlástól fél ott, ahol bizton járhatna. Mert nyissuk csak fel Sextus Empiricus "Hypotyposeon"⁷ című könyvét, melyben a kétkedés henyevéra sokat mutatólag fel van építve: meglátjuk, hogy itt oly lágy párna terítették a baromiségig süllyedni akaró görögség feje alá, a tökélyre és egyezményre törő fölséges alapvágya pedig emberiségünknek oly édes álomba ringattatik, hogy mi ugyan legfőbb ellenségünkre a szkeptizmusban ismertünk, melyet tehát ezen előcsarnokunk küszöbén leleplezni és ettől nyersen eligazítani készek vagyunk.* Pyrrhó és társai közönyösséget és ebből kiáradó léleknyugalmat színlének, és ezt a bölcs élete legnagyobb tökélyinek lenni mondják. De ne higgyünk nekik, mert senki oly kínzó nyugtalanságban nem gyötrődik, mint a kétkedők: és az élettudománynak ez a legdrágább eredménye, hogy ez a kétkedés gyötrő kínjaitól megszabadít.

Szabad legyen nekem most — főleg előadási élénkség érdekéből, melyet szüntelen szemeim előtt tartok, kerülve a korbölcselek csalt homályait és sötétkedéseit — a jelesebb kétkedők nézeteit és saját szavait Aenesidem szájába adni, vele elmeháborait elmondadni és őt Callinik által rendre igazíttatni.

Aenesidem elbeszélé Callinik barátja előtt azon ösvényt, melyen eljutott a kétkedés örvényébe. Eleinte kínos helyzete volt és ekképp jajveszékelt Heraclides tanítója előtt: "Boldog valék, míg a bölcselés tömkelegébe nem léptem, mint az oly gyermek, ki csak szülőfülde virányaival ismeretes, aki hisz istent és ördögöt egyaránt; megelégedve éltem azzal, mit a vallás nyújtott számomra, és mit sem csodálkozték azon, hogy az olympiai Zeus templomába, a bábeli Bál tornyához és a hatalmas Bráhma szobrához oly sok nép tolong. Most, miután már te meggyújtád bennem ama tömlöcben pislogó mécsset, az észet, melyel kezemben annak akarok végire járni: honnan jöttem és hova megyek? oda

⁷Helyesen: "Hypotypószeisz".

*Mily hátralépni törekvő szellemű, emellett magának ellentmondó, lelki nyugalmat színlő és mégis nyugtalanságba merítő a kétkedés, bizonyítják Sextusnak következő szavai (Hyp. I. 2.): "A kétkedők iránya, mennyiben azt fölfoghatom, a szellemi nyugalom az elméleti nyomozásokra, és közönyösség a ki kerülhetetlen külső körülményekre nézve. A kétkedő oly irányból, hogy az igazat a hamistól megkülönböztesse, bölcselkedvén, olyan ellenkező tüneményekre talált, melyek mellett egyenlő erejű védokok állanak, mely ellenkezéset, mivel elhárítani nem tudott, ítéletét felfüggeszti. Mert aki a dolgokat magukban jóknak vagy rosszaknak lenni hiszi, az ilyen folytoni nyugtalanságban van. Ellenben, aki az iránt közönyös, az ilyen, nem kínoztatva sem a félelem, sem a vágyak által, teljes nyugalomban van."

van minden nyugalmam. Hitem mankói széttöredezték régen, és minden nyomozatom eredménye nem egyéb, mint az, hogy minél beljebb megyek, az emberi önismeret bizonytalansága feneketlen mélységiről annál jobban meggyőződöm. Nem vonom ugyan még kétségbe sem saját magam, sem a külvilág létét, még ennyire nem jutottam, de azt is kezdem hinni, hogy eszünk hiába repked az érzékfö-löttiek tartományába, mert ha ő forró képzelete előtt látszik is ide fölemelkedni, ez nem egyéb, mint ámulás és olynemű vállalat, mint a sasé, mely a Napba akarna repülni, de kénytelen innen visszatérni. Ha te jól tudad, hogy ilyen tömkeleg a bölcselés, miért tettetted kockára a téged forrón szerető Aenesidemed léleknyugalmát? Ha az eget előttem fölnyitni nem tudad, miért zártál ki az élet bájkertjéből? Inगतag bölcselésed kipótolja-e nekem azt, mit tőlem oly könnyelműleg elragadoztál?"

Callinik közbeszóla és kérdé: mikor szűnt meg barátjának ezen aggasztó nyugtalansága, és mikor érte el azon irányzott közönyösséget, mellyel csalogatta az ókorbéli szkeptícizmus hív követőit? Aenesidem ekképp folytatá elméleti életrajzát: "Minél tovább haladék azon ösvényen, melyet elkezdék, annál inkább oszlottak aggodalmaim, és annál jobban átláttam, hogy Pyrrhónak és Carneadesnek csakugyan igaza van, és az emberi fensőbb ismeret felette ingगतag alapon nyugszik, s nem érdemes rá, hogy éltünk legdrágább idejét a bölcselésnek szenteljük. Mert ugyan kérlek Callinik! mondd meg, hogy azon sok vizsgálódásnak, mellyel bölcselőink Thalestől fogva eddig fárasztották magukat, lett-e csak egyetlen rendületlen rendszer is a jutalma? Annyi elmés és tudós fej bírt-e egyetlen alapigazságot illőleg megalapítani és az ellentmondás ostromaitól megőrizni? Hiszen egyik bölcselési rendszer ledöntötte a másikat. Nem állanak-e most is hadi rendben harcszomjason a véleményesek a kérkedőkkel, anyagvitások a szellemvitásokkal, világistenlők a világtól különböző lény tisztelőivel? Ha ezen bölcselkedők egyetlen támaszpontot tudtak volna feltalálni, egyetlen, az érzékfölötti világba fölvezető hágcsót, fennállhatnának-e szűró ellentétben az egymást ostromló felekezetek ellentáborai? Nagy és kiáltó ellenkezet van tehát az emberi szellemnek ily sokáig tartott törekvése és mindannyiszori hajótörése között, melyet érezve sokan a testi gyönyörök mákonyába merülnek és minden nyomozással felhagynak. De képtelenséget is kérünk, mikor ily tömkeleg ajtajára eljuthatni remélünk, mert ami külérzékeink látkörén kívül esik, az tárgya nem lehet az ismerésnek. Alakisága, észteni szabályhelyessége nem lehet ugyan gondolatépületünknek, de nagy kérdés: leend-e tárgyiséga?"

De még a tapasztalás telekje is, melyre akarják bölcselő titánjaink építeni épületjüket, sokkal süppedékesb fenék, mintsem erre állandó alap épít-

tethetnék. Mily sokféle színezetet ad a szeszély, érzéki élesség vagy tompaság, helyzet, nevelés, égalj, körülmény, véralkat, szokás, életkor nézeteinknek! Csaknem mindenikönnnek más-más szemüvegünk van, melyeken ugyanazon dolgot más színben látjuk. Azon bizonyosság tehát, melyet sok toldás, foltozás után nyerünk, nem egyéb alanyi bizonyosságnál, mely jó ugyan házi szükség-einkre és e földi lét mindennapi kívánataira, de hogy a fensőbb és még a sírontúli élet kívánatit is kielégíthetné, azt úgy vélem, magad sem hiszed.

Mert csak tekintsd meg, mily rongyos és szakadozott az alanyi ismeret, az oly egyveleg, mely hívtelen emlékezetünk kétes adatain, változékony szeszélyünk nézetein épül, és olyan előítéleteken, melyeken nyilván lehet látni a századok kormait és az oltárok füstit, pedig mindenki tudja, hogy a tévelygés sok századig hordja magán az igaz és való képét, és megfordítva, sok ideig tartatik valami valótlanak, mi tiszta igazság. Végre bölcselőinknek és hittudósainknak folytoni versengése nem egyéb, mint ezeknek saját gögteli tudatlanságukról önkénytelen vallástétele. Az észtvörvény tehát, bár egy és azon minden emberben, de az ezzel nyert tapasztalás ezerféle, mert a szelle-mi erők, melyekkel azt nyerjük, ezerfokúak."

Callinik, ezen utolsó szavakra, komoly, de mégis szánakozásra hajló tekintettel szegzé át barátját, és neki imígy szóla: "Minden bajod, Aenesidem, az, hogy csupán elmélő eszedet miveled, gyakorlati és szépérzelmi tehetségeidet pedig soha. Azon kínos helyzet, melybe gyötrelmes kétkedésed ejte, óvakodóbbá tehete téged és figyelmessé rendszered fonákságára, mely elmeccsendet ígér, és kínzó nyugtalanságba taszít. A filozófia korán sem pokolhölgly, éppen nem Megaera, hanem olyan égleány, ki egyezményt, szépséget mutat világban és mimagunkban, nem pedig ellenkezetet és rútságot. Ez nem ütközik meg sem az olympiai Zeus szobrán, sem a bábéli Bal magas tornyán. Mert bár mi gyakran bölcselési göggel tekintjük az eszmétlen nép nevelésire kigondolt szertartásokat és a babiloni Mylitta templomában borzalmat érzünk, de gondold meg, mi a vallás szelleme? Nem más, mint az emberi nemnek fensőbb tekintet általi nevelése, melynek fő törvénye az, hogy vigyáz növendékeinek szellemi fogékonyaságára, és olyat nekik nem tanít, mi meghaladná parányi értelmüket. Hogy némely ifjú magát igen jól kitünteti rendkívüli észtehetsége által, az még le nem rontja a nevelés és olvasás szükségét: így azért, hogy némely bölcselő lángeszének szüksége nincs a szertartások hüvelyére, az oltárok füstjeire, mert látja a vallás lelkét, az erkölcsiséget, ezek nélkül is, még ez nem teszi nélkülözhetőkké a vallás szent jelképeit.

Azt nyilvánítád, hogy az emberi fensőbb ismeret felette ingatag alapon nyugszik, és nem érdemes, hogy életünk legszebb idejét a bölcselésre szentel-

jük. Ah, Aenesidem! mily fonák szempontból tekinted te a világot! Miért kívánsz tehát te élni annyi esztendő? Tán hogy állati éltednek szolgálj? tán azért, hogy az ételek és italok testeden minden nap átszűrődjenek? Boldogtalan! én ugyan ebben helyezem az élet becsét, hogy a fensőbb igazságok éldeletére bocsáttatom, és Epictetusszal még a legalsóbb helyzetben is boldognak vallanám magam azért, hogy e világ nagyszerű színházába minden nap elmehe-tek, és embereket láthatok, kiket korán sem kell lámpával keresnem, mint a szeszélyes Diogenés vélé. Csalékonynak és ingatagnak festéd az emberi ész és ennek eredményét, az ismeretet. Most már kérдем tőled: nem bámulandó-e azon egyezmény, mely a legnagyobb bölcselő és a most serdülő gyermek eredeti észtanja — logica — között létezik? Mondja-e egyik is egyezőknak az ellenkezőket? Számtanja más van-e kalmárnak, más a földművesnek? Sikamló, igaz, a ferdén alkalmazott ész, mert a rosszul egybeadott vagy sokszorozott számjegyek is hibás összeget nyújtanak, ámde a hibás kezelésért megrójuk-e a szám-
tant; a hibás bölcselkedésért magát a filozófiát kárhoztassuk?

Nem az emberi ismeret ingatag tehát általában, csupán ti vagytok ügyetlenek és hanyagok annak fölkeresésében. Nyugalmas lélek, egyezményileg kifejlett elme, huzamos szorgalom, kedv és bátorság az igazsághoz, emberszeretet, bizalom a mennyei segítséghez — ezek azon feltételek, melyek megáldják az igazi bölcselő iparát. Ez, mint emberiség táglelkű barátja, beül szobájába, gondolkodik az égitestek közötti fölséges egyezményről, ennek kalauzsága alatt számjegyeket párosít egymással, múltat és jövődőt hangegyenbe hoz, és mi lesz a következés? az, hogy eszméinknek és fogalmainknak valóság felel meg, eszménye világa csoda egyezményben tűnik föl a való világgal. Az ezelőtt egy századdal hirdetett üstökös egyszer csak föltetszik a látkör felett, a régen várt bújdosó elmegy a tányérja alatt, a nagyszellemű vitorlás ráakad ellenlábainkra, ezekkel tanúsítván, hogy nem minden igazság alanyi, hanem van tárgyias is, mely az alanyinak mindenben megfelel. Ilyen eredményeket pedig nem csak a mérnökök nyújtanak, hanem azok is, akik az emberi ész segélye által kiszámítják az érzékiből az érzéktúlt, az állatiból az állatfelettit.

Jelesen, az égtan egyenesen vezet istenismeretre. Legjobb s legrégebb bibliánk, mint egy elmés író mondja, az ég mennyezete, mely hajdanta saba-
eizmust,⁸ ma theizmust alapít. Az égtesteknek, jelesen a Napnak bújdosóinkra⁹

⁸Sabaeizmus: csillagimádás, a bolygók tisztelete; nevét Arábia déli részének lakóiról, a sabaeusokról (sabaeusok = Sába népe) kapta.

⁹A bolygók korabeli elnevezése.

befolyása nyilvános tanúja a legfensőbb észnek, mely ilyen óraszabású gépet létesített. Valamint fenn az égben, úgy itt a földön is, minden egy jól ki-gondolt és fölségesen kiszámított intézményre mutat. Egyezmény van földünk tömege, gőzkörünk nyomása és a növények s állatok élete között, hangegyenben van a tenger és a száraz nagysága, mely ha felbomlik, a nagy folyók legott kiapadnak, a rétek elsárgulnak: ellenben növekedjék a tenger közép mélysége, földünk legott elborítottatik. Bomoljék fel a tenger, lég és föld közötti súlyegyen, legott sok milliom teremtések elmúlnak. Múlják el ezen egyezmény, mely élteti az égi testek járását, ütközzenek össze az üstökösök és bújdo-sók Földünkkel, ha ezt szét nem zúzzák is, de gőzkörünkben tetemes zavarokat okozandnak.

Az egyezmény szent fonala tehát az, Aenesidem!, melynél fogva kimeneke-del hanyag kétkedésed tömkelegéből. Kerüld, óh kerüld azokat, akik csupa hi-úság- és hírvágyból megmérgezik a filozófia szent forrását, az észet szárnya-szegett madárnak, szívünket szemétdombnak lenni állítják; ezek a növényt a-karván megvizsgálják, azt fölszakasztják, hogy gyökereit is kikémlelhessék, mely aztán legott elszárad szentségtelen kezeikben. Addig taglalják a val-lás, erkölcsiség, hittan rejtényeit, míg azok elsárgulnak és élettelenek lesznek bonckéseik alatt. Ti, örültek!, kézzelfoghatóságot kívántok ott, hol csak érzésnek és finom tapintatnak lehet helye. De ha magatokat ily kedvetlen érzelmek martalékvá teszitek is, minek állatok elő agrémeitek-vel, miért ragasztjátok e szellemi dögmirigyet azokra, kik még fogékonyak arra, hogy érezzék e világ harmóniáját? Miért zavarjátok meg az ártatlanság fiai és leányai boldogságát idétlen agyszüleményeitekkel, hiszen az iskola koránt sincs az igaznak kizáró birtokában, és az elégült szívben még szen-dergeni szokott a kérkedés lázadása."

Callinik szavaira mit sem tudott felelni Aenesidem, és egy sóhaj, mely hangosan kitört melléből, sejdítetté, mily gyöngö lábón áll álbölcseleése.

A harmadik feladata egyezményes élettanunknak abban áll, hogy az egyez-mény világánál, ha lehet, sok súrlódást és ellenkezetet kibékítsen mind az elméleti, mind a gyakorlati bölcseleés mezején. Mert bár mi távol vagyunk a-zon véleményről — mellyel az említettem kérkedők a filozófia tekintetének lerontására galádul élnek —, hogy bölcseleőinknek folytoni versengése nem egyéb, mint tanújele a filozófiai alap ingatagságának, mivel ezen versengést nem a fenék ingása, hanem azon gördülékenység okozza, mely sok viszketeg főekben találtatik, de a józan és egyezetes filozófia elveinek jótékonysága is, mely eléggé kimutatá magát a hit, jog és más tanok mezején, lerontván a középkorban keletkezett képtelen, sőt embertelen elveket, sokkal jobban el

van ismerve, mint hogy azt méltányos fő kétségbe vonhatná: de a bölcselés barátja mégis fájdalommal tekinti azon véleményharcot, mely, valamint minden tudományokban, úgy itt is szinte honosnak lenni látszik. Hogy az egyezmény világánál képesek vagyunk sok látszó ellenkezetet kiegyenlíteni, annál nincs bizonyosb.

Két példa, úgy véljük, most elég leend azon szép remény alaposágának igazlására! Tudjuk, hogy az erkölccstanban eddigelé a fő elv nincs tökéletesen eltalálva. Stäudlin,¹⁰ a göttingeni tudományos egyetem fő dísze ilyen vallomást tesz az emberiségnek ezen legfőbb ügyében:* "Nincs általánylag dogmágiasb, minden jót átölelő és kifejező elve a morálnak. Egyiket sem lehet még következetesen az egész erkölccstanon keresztül vinni. Ennek fölta-lálására irányzott minden eddigi ipar nem nyújta egyéb eredményt, mint azt, hogy a bölcselők egymással versengettek és felekezetekre oszlottak. Egyik sem egészen tiszta, egyszerű és igazán alaki. Az anyagiak pedig már természetüknél fogva sem bírnak általányal. A keverték ezen vallomást hordják magukkal, hogy fő elvi méltóságra korán sem emelhetők." Úgy van: Epicur a gyönyört, Zénó a természetszerességet, Wolf a tökélyesedést választá alapel-vül az erkölccstanban, és azóta folytonilag küzd a rigorizmus az eudaimoniz-mussal, és ezen elvharc jelenkorunkig nincs bevégezve. A fő jó alapkérdése ezredek óta hiába várja megfejtését.

A harmonisztika ezen fontos pörkérdést ekképp dönti el: Ha szellemi gyök-erőinket és vágyainkat megvizsgáljuk, úgy találjuk, hogy mind az epikureu-sok gyönyöre, mind a sztoikusok természetszeressége, mind az újabbak töké-lyesedési elve nem egyéb, mint szellemünk gyökvágyának, az egyezménynek kü-lönböző irányai és ágai, melyek közt, ha jól felfogjuk a dolgot, éppen nincs ellenkezet, csupán alárendelés, kibékítés és egyeztetés, ami pedig természe-tes, mert csak elkényeztetett, a szofisztika által elrontott testi gyönyör-vágy akar elébe hágni az egész jóléte alapjának, a jogosságnak. Midőn tehát Epicur és Zénó ellentáborba szállnak, és egyik a gyönyör, másik az erény mellett harcol, midőn Helvétius egyoldalúlag minden embert önzővé és minden emberi jellem fővonzalmává a haszonlesést teszi, holott a jól és egyezményi-leg nevelt ember fő gyönyörét találja a hon és társaság emelésében, mely egye-di és közhasznok baráti viszonyában állanak: ezek oly ellenkezetek, melyeket az egyeztető élettannak kötelessége kibékíteni, és nyílt igazsággá tenni azt,

¹⁰Stäudlin, Karl Friedrich (1761–1826): a teológia professzora a göttingeni egyetemen.

*Lehrbuch der Moral für Theologen, Göttingen 1813, 218. o.

hogy minden jónak, szépnek, nagynak fő alapja az egyezmény, minden bajnak, rútnak, aljasnak gyökere az egyezetlenség. Mert vajon gyönyör- és haszonleső vagyok-e én akkor, midőn barátom, honom jólétét úgy tekintem, mint saját boldogságomnak egy részét, midőn a közjó előmozdítása által saját javamat akarom elősegélni? Minő agyrém! mintha lehetne olyan elszigecselt világot gondolni, melyben tökéletesen el lehetne választani értékeinket a másokétól, mintha boldogok vagy boldogtalanok lehetnének embertársaink befolyása nélkül, mintha semmi hangegyen nem uralkodnék a társas életben. Hiszen a fő jó áll viszonyaink tökéletes egyezményében és abban, ha szeretünk és szerettetünk, és mintha a gyertya világa megfogyatkoznék, ha annál másik gyertyát gyújtunk. A fő jó és az erkölcsi alapelv tehát nem más, mint a harmónia, mely ügyes tapintat által nem irtja ki az állati alsóbb vágyakat, hanem bölcsen alárendeli ezeket a szellemi jólétre törő tökélyvágynak: a fensőbb, nemesb s tisztán emberi vágyakat sohasem áldozván fel az önző és állati kívánságoknak, ellenkezőleg a pórsereg életbeli gyakorlatával, mely a testi éldeletet és keresetkórságot szüli, és, felbontván az egyezményt, nagy dísztelenséget és kiáltó tarkaságot szül az emberiség életében. De természetes is ezen egyezmény, mert látjuk minő harmónia uralkodik e részben is a fizikai világban, jelesen a növények és állatok világában, melyeknél noha a lég szintoly lényeges kelléke a növényi, mint az állati életnek, mégis azon ellenkezetet, melynél fogva az állati tüdők szívják be a vérrel egyesítendő savitot, s e helyett szénszeszt adnak ki, a növények pedig szénszeszt szívnak be és savitot bocsátnak ki magukból, ezen ellenkezet, mondom, a növényi és állati élet között fennálló egyezménynek mit sem árt. Ilyen egyezménynek kell tehát létezni emberi életünkben is, mely úgy leend elsőben, ha tökély és gyönyörvágyaink hangegyenben kifejtözve levén, egymást egyensúlyozzák, ha leszen szépműérző szemünk, hangászi fülünk, plasztikai tapintatunk, de igazsági és erényi érzelmünk is. És másodsor: a külsők oly remek hangegyenben lesznek belsőkkel, hogy e kettő között soha ellentmondás nem mutatkozik; például piros arcaink nem rejtenek belső aszkórságot, külső udvariasságunk csalárd, álnok lelket, házfény tönkrejutáshoz közelítő szegénységet, külső tisztelgés belső utálatot, a barátság haszonlesést, a házasság szent kötele lerázhatatlan bilincset, a vallás nem leend alkalmatlan és utált szertartás, a morál színészkedés, a tudományosság pompázó hiúság, hanem a külsők szép egyezményben lesznek a belsőkkel.

Az erkölcsi gonosz eredete is, melyet eddigi bölcselés nem tudá illőleg megfejteni, könnyen kimagyarázható az egyezményes élettan elveiből. Nagy kérdés volt eleitől fogva: Honnan az életet rútitó erkölcsi gonosz? A keleti

filozófia ezt a kettős, jó és gonosz elvből magyarázá ki. A keresztyénség hittudósai egyezőleg az eredeti esetből. Plátó az ismerethiányból. Ő így okoskodott: "Mivel mi a rosszat sohasem akarhatjuk úgy, mint rosszat, hanem mint jót, itt tévelygésnek kell lenni, mert a szenvedelmek nem képesek minket legyőzni, csupán elámítani. Ezek csak ismeretünket veszik le lábáról, és miután jónak festik azt, ami rossz, akaratunkat eltántorítják." Kant^{*} a gyökgonoszból — malum radicale — fejti meg az erkölcsi gonosz eredetét, mely szerinte abban áll, hogy az ember az alaki elv mellé, mely a törvénynek föltétlen tisztelete, önző elvet vagy maximát is vesz föl, mely csak addig enged a törvénynek, míg az saját érdekébe és hasznába nem ütközik.

Ámde ezen vélemények egytől egyig alaptalanok. Mert ami a kettős elvet illeti bennünk, ez csak a bölcsőben fekvő filozófia költeménye. Már Araspés így szól Cyrushoz: "Királyom! tökéletesen hiszem, hogy két ellenkező lélek lakik bennem. Nem hihetem, hogy ha bennem egy lélek léteznék, ugyanaz most jót, majd gonoszt sugallva, magával folytoni ellenkezetbe jöhetne. Midőn Panthea iránt a tiltott szerelem mérgét beszíttam és hajlandó valék erőszakot tenni, ekkor a rossz lélek erőt veve rajtam, de, királyom, a te segedelmed által a jó lélek csakugyan hatalmasb lőn bennem. Most már újra szabad vagyok és örömmel távozok azon tárgytól, melyet ezelőtt nehezebben hagytam volna oda saját életemnél." Ezen okoskodás éppen olyan, mintha valaki azt állítaná, hogy két Nap fénylik az égen, egyik melegít, a másik süt és éget. Araspés, ha lélektanilag vigyázott volna szíve mozgalmaira, láthatá, hogy az ész nem mindig főszerepet játszik bennünk, hanem lényünkben létezik olyasmi, mely nem mindig enged az észnek, sőt ennek nyakán ül még a bölcsékben is.

"Lámpási a bölcsességnek
Előttem hiába égnek"

(Csokonai)

Ezen valamit föl kellett volna keresni Araspésnek saját belsejében, így nem tevé ezt magában másod, mégpedig rossz lélekké, mert van vétkes, de van boldog szerelem is, melyek éppen nem ellenkező elvek.^{**} Az eset filozófiája is más eredményt nyújt ügyes tolmácsok vizsgálata után. Plátó is, az állati vágyak erejét nem véve fontolóra, melyek, mivel készpénzzel fizetnek, és ennélfogva az érzékiség ügyesebb rábeszélő, mint a hideg és távolban lévő jókra

^{*}Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 25—45. o.

^{**}Mendelssohns Phil. Schriften, II. k., 60—68. o.

váltó-levelet nyújtó ismeret; innen van, hogy Médeával látjuk és elismerjük az erkölcsileg jót, és mégis a gonoszt választjuk. Kant gyökgonosza sem áll, mert a borzasztó látványok szeretetét nem kell mindig a kárörömrre vinni, hanem arra, mit Lucretius mond:

"Non quia vexari quemquamst jucunda voluptas
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suavest."¹¹

Így tehát harmonisztikánk, úgy véljük, kielégítőleg megfejtí a gonosz eredetét, mely szerinte nem egyéb, mint önnevelésbeli aránytalanság, egyezményhiány, fensőbb tökélyvágyaink kifejtésinek s művelésinek elhanyaglása, az alsóbb és érzéki önzővágyak nagy kifejtése és amazoknak nyakukra növekvése mellett. De a gyakorlati ügyességet is kell itt ösmerni és tudni, miképp szellemi vágyaink egyoldalú egyezetlen és aránytalan kifejtése is csak kárt tehet. Aránylag kell tehát művelni és ügyesíteni érzéket, észet és akaratot, és egyszerre kell ezen ügyes sereggel megtámadni a testi vágyakat, különben az érzékiség, mely, mint mondók, ügyesb rábeszélő, fölül kerül és erőt vesz.

Lássuk már, minő szellem és sajátságos irány jellemzi harmonisztikánkat? Följebb érintettük azt, hogy az eddigi filozófiák nagy része sem rendeltetésinek tökéletesen meg nem felelt, mert ahelyett, hogy kristálytisztá és anyagjaló elveket nyújtott, híveit a bizonyosság révpartjára vezette volna, bedöntött sokakat a kétkedés örvényébe, és ekként több kárt tett, mint hasznot. Mi ennek az oka? Az, hogy bölcselőink minden mellékes dolgokat bőven tanítottak, csupán azt nem, amit tanítani fő kötelességük lett volna. Élettudományt kell tanítniok a szónak legteljesebb és főségebb értelmében, mégpedig nem csupán gyakorlatit, hanem magános és társas, különösen — mi az elsőt nézi — alapi és szellemi, jelesen: ízlési, tudományos és erkölcsi — mi a társaséletet illeti —, házi, polgári és egyházi életvezérlést. Ámde iskolai filozófusaink mit tanítottak? Beszélje el Weis,^{*} aki igen méltányosan így panaszkodik: "Valamint az idő rozsdája miatt minden elváltozik, így a bölcselés ezen régi neve is: filozófia, csaknem egészen elvesztette jelentését. Korunkban a mennyiség- és természettan bitangolják trónját, miután a régi századokban azt tőle a skolasztika elrablotta. Socratés, Epicur, Zénó ma ke-

¹¹"Nem mintha jóleső gyönyörűség volna bárkinek a vergődése is, hanem mert kellemes látni azokat a hibákat, melyektől te magad mentes vagy."

^{*}Principles philosophiques, politiques et moreaux, Brüsszel 1826

vésbé tarthatnának számat a bölcselő nevére, mint valamely észtant, algebrát vagy vegytudományt tanító. Pedig a régieknél bár a fizikai újabb fölfedezések ismeretlenek voltak, mégis sokkal nyomósabban gondolkoztak a lények eredetéről s irányairól, az igazról és valóról, a jóról és rosszról, az egyedek és nemzetek boldogságáról, és főleg abban haladtak fölül bennünket, hogy a szabályokkal jeles példákat kapcsoltak össze."

Így jártak egyéb tudományok is a vezérelvhiány miatt, jelesen a gyógytan és a történetírás. Hensler, ki az elsőnek történeteit írta, így ír:^{*} "Régóta uralkodtak már az idegbajok, mielőtt az orvosok tudták volna azt, hogy azok idegektől erednek. Hippokratéstől fogva jelen korig, századjuk vaskeze súlytá orvosainkat, és a gyógytani rendszerek mindig változtak a filozófiai rendszerek változásaival. A bujakórság megjelenésekor az orvosok ezen rettenetes nyavalya okát a csillagzatok állásában vélték föllelhetni."

A történetírók tán szerencsésbék voltak? Halljuk mit beszél Schlözer:^{**12} "Történetírásunk egész jelenkorunkig nem egyéb vala, mint olyan históriai adatok egyvelege, melyeket történetíróink nemcsak elbeszéltek, hanem föl is világítottak, de a világfolyam ismerete nélkül az erkölcsstan rovására, melynek tanítójának kell lenni a jó történetírásnak. Évkönyveink minden néprablónak hízelegnek, minden szerencsés gonosztevőt nagynak kürtöltek, vitézség neve alatt magasztalák a baromi fokú vágyat és ádáz becsületkórságot, és az elrejtett vétket fölcserélték az erényekkel."

Az elvtévesztés és -hiány miatt tehát a filozófia is hátralépett. Igaz, hogy nem is lehetne ennek mindig saját alakjában föllépni az idők boldogtalansága miatt a görög aranyszabadság kora óta; és jól tudjuk, hogy honunkban is az ostobaság fönsége miatt néha udvari bolond, majd remete, most lantos és költész, majd meseíró köntösében kelle magát mutatni, de illő, hogy most is, miután a sötét századok elmúltak, az élettudomány sem iskolai pózban, sem hálóköntösben, sem rejtényi alakban, hanem olyan népszerűs öltözetben jelenjen meg, mely élettudományt adjon iskolai aprólékosság helyett, öngondolkodásra vezéreljen, mely a tudomány legfőbb érdeke, tanítson meg nemcsak fejjel, hanem szívvel is gondolkozni: ne legyen ellenkezetben a valódi élettel, a történetírással, és élettervei kivihetők legyenek. Ne rekessze ki komolyan az élet mosolygó dajkáit, a művészeket is, mivel nincs bizonyosb, mint az, hogy a költészi lélek vidor szabadsága önkényt szüli a vidám böl-

^{*}Geschichte der Lustseuche, I. 298.

^{**}Weltgeschichte, I. 3. o.

¹²Schlözer, A. L. von (1735—1809): német történetíró.

cselést, erkölcs- és vallástant. Derék Berzsenyink bölcs belátása szerint:* "Filozófiának párosulni kell a széppel, mert a tudományokat az igazi élettudomány úgy egyesíti, mint Nap színeit a szivárvány." A népszerű bölcselőnek tehát — kinek közönsége inkább az ifjúság és a nép, mint az iskolai bölcselők — könnyen érthető tanítónak kell lenni, és olyannak, ki közönsége esztét, szívét, képzelődését egyaránt derületbe bájolván, a világos és kedves előadást egyezménybe tudja hozni ennek tárgyaival, de úgy, hogy valamint jó ízlésű ember öltözködésében minden különcködést elkerül, így tegyen a bölcselő is, ki a művelt ízlésnek is eleget akarván tenni, a filozófiához illő előadást éppen nem tekinti közönyösnek. Mert Berzsenyiként, valamint a költészi alakok csak úgy tökélyesek, ha a lírai zenét, drámai szobrozatot és az epicsi főstményt egyezményileg vegyítik; éppen így a filozófiának csak az olyan előadása kapja meg képzelő, okoskodó és érző lényünket egyszerre, mely Plátó, Cicero és Horác remekei után készülve, együtt éssznek és szívnek beszél.

Mi gyökeresen meg lévén győződve afelől, hogy az eddigi filozófiák nagy része azért nem felelt meg rendeltetésinek, azért nem taníthatta alaposan azt, mit neki engedhetetlenül tanítani kelle, mivel alapelvben szűkölködött: bátrak vagyunk itt föllépni egy olyatén alapelvvvel, mely véleményünk szerint nemcsak az eddigi erkölcstannak — melyről följebb Stäudlin után érintettük, hogy alapelv-hiányban szenved —, hanem az egész elméleti és gyakorlati filozófiának ingatlan és szilárd alapzatul szolgálhat. Formulája ennek imez: Hidd, érezd és tedd azt, mi magaddal legfensőbb egyezményedet nemcsak az, hogy föl nem forgatja, hanem inkább megerősíti. Ez, csekély ítéletünk szerint, az igaznak, szépnek és erkölcsileg jónak legfensőbb kánonja, melyben minden eddigi formulái a filozófiai, szintúgy elméleti és esztétikai, mint az erkölcs- és jogtani elvéknek központosulnak. Ez azon gyökelv, mely ingatlan alapja lehet valamint az egész filozófiának, úgy a filozófiai tudományoknak egyenként.

Sejtették ugyanis, még a múlt század elején némely angol bölcselők, jelesen Shaftesbury, Hutcheson és Price, hogy kell lenni közalapjának mind az igaznak, mind a szépnek, mind az erkölcsnek, de hogy ezeknek kútfeje az egyezményben van, azt nem tudták. A művelt ízlésű Shaftesbury már az erény lényegét az egyezményben lenni állítá,** aki így tanít: "Az erény lénye áll a köz- és magános jónak, az ember- és önszeretetnek, az emberi hajlamok és vágyak egyezményiben és az erkölcsi harmónia vagy szépség kedvelésében."

*A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei, I. kötet

**Characteristic, London 1773, 3. köt.

Sejte ő ennél még valami fensőbb elvet is, de ezt ki nem tudá magyarázni. Hutcheson már erkölcsi és szépségi érzéket is vett föl, sőt erkölcsi ízlést,* aki Robinet-vel¹³ együtt az erény lényét annak szépségében lenni állítja, és annak magával és a természeteli harmóniájában. Price¹⁴ is kezdé gyanítani, hogy az az ész érti bennünk az igazat, és érzi a szépet, mely akarja a jót: melyek, mivel mindig egyforma táplálatot nyújtanak erkölcsi, értelmi és szépízlési érzékeinknek, ebből helyesen következteté, hogy a szép, jó és igaz eszméinek örök- és változhatatlanoknak kell lenni, és olyanoknak, miken még az isteni mindenhatóságnak sincs hatalma.**

Itt hát már csak egy lépést kelle tenni és legott tetőpontján valának ezen finom tapintatú bölcselők az igazságnak. Mi egyezményvágyat, harmóniát érző és értő érzéket veszünk fel az emberi szellemben, és olyan egyezménytőfát, melynek egyik ága az örök igazság, másik a kellemes alakú szépség, harmadik az erkölcsileg jó, melyek rokonsági kapcsolatban vannak, és mint följebb előadánk, békés szövetségben élve, szépmemberiséget tüntetnek ki.

Már láttuk följebb, mily csoda egyezmény létezik testünkben, lelkünkben, a társaságban, melyeknek éltetője, lelke és egybefoglalója a harmónia: most azt tekintsük meg, mily erős bennünk az előbb említettem egyezményvágy. Már a régi pythagoreusok látták, mily erős hajlam, minő fogékonyosság nyomatott külérzékeinkbe az egyezmény iránt. Szemeink, füleink, nyelvünk, bőrünk nem szívvelhetik az egyezetlent, rendtelent, visszást, túlzót, ellenben gyönyört találnak a színek, idomok, hangok, ízek egyezményében. És mivel a hangászat az a bájos eszköz, mely ellenkezetbe jött lényünket leghamarább képes egyezménybe hozni, ezért rendelte azt Pythagoras, hogy tanítványi minden reggel és estve hangászat és tánc által hozzák rendbe netalán zavarba jött kedélyöket, hogy a filozófiai elméletekre annál alkalmasabbak legyenek, melyek derült és ép lelket kívánnak. Vette ezen eszmét említett bölcs az egyiptusi bölcsektől, kikről tudjuk, hogy Memnonium nevű külvárosában a híres százkapujú Kebének, a Memnón szobra mellett tanítottak, mely szobor mindenkor napfeljötté előtt szépen zengett. Plátó is kedvelé ezen ideát, mivel szerinte is "csak az ítélneti meg, szép-e valamely dolog, aki a valódi szépség elvének -- az egyezménynek -- ismeretére eljutott". Úgy van: a legnagyobb egyez-

*A System of Moral Philosophy in 3 books, London 1755.

¹³Robinet, Jean-Baptiste-René (1735--1820): francia gondolkodó, az organikus fejlődés elméletének hirdetője.

¹⁴Price, Richard (1723--1791): brit filozófus, unitárius lelkész.

**Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals, London 1758

mény, a legritkább szépség a természetben nyomatott ki, melynek mivel tükre a művészet, előbb amannak, azután emennek iskolájába kell bevezetnünk bölcselkedni akaró növendékeinket; mutassuk meg tehát előttük ezek szépségeit, azután fejtegetjük azon eszméket, melyek azokban példázattal; így vezessük be őket az önismeretbe és adjuk tudtokra, hogy mi emberek is kötelesek vagyunk törekedni azon szépségre, mely alaptörvénye a természetnek és ennek leányának, a művészetnek, sőt lénye az istennek, mint alább meglátandjuk, e világ alkotójának: kit a plátói eszme szerint ebben utánozni tartozunk.

Valóban így is vagyunk mi emberek műszerezve, hogy finomabb külérzésekkel, minők a látás és a hallás, fölfogjuk és érezzük azt, ami szép, egyezményes és tökéletes; ezeket kedveljük, ellenben undort, iszonyt és kedvetlenséget érzünk akkor, midőn visszást, azaz rútat látunk és hallunk. Ez emberi érzékiségünk egyik fő jelleme. Nagy ajándéka ez a jótékony természetnek, mivel így nemcsak az állati és alsóbb, hanem az emberi fensőbb érzékek gyönyörei is nyilván állanak előttünk. Mielőtt a kisgyermek szólni tudna, érdekelve van a dal és zene által: a finomabb érzelmű gyermekek pedig egytől egyig gyönyörködnek a föstményekben. Azt pedig az emberiség történetei tanítják, hogy a míveltségben legalantasabban álló népek szintoly gondot fordítanak házaik, középületeik, testeik, arcaik, öltönyeik, műszereik és kertjeik ékesgetésire, mint a legmíveltebbek.* Forster,¹⁵ szellemi éles észleléssel így ír: "Minden vad népeknél, a Föld minden részeiben, még az egészen mezteleneknél is, fő gond fordítottatik a piperére. A test olajjal és festő földdel és növényvel vegyített kenőccsel megkenetik. Beföstetik az egész test, vagy pedig annak egyes részei. A hajak különféleképp befonatnak, a fogaik megfestetnek és fényesíttetnek, a fülek és orrok kifúratnak. A mi uracsaink közül alig fordít valamelyik nagyobb gondot feje díszítményeire, mint a York herceg szigetbeli vadnépek, noha egészen meztelenek. A cseremiszek némberei szintoly nagyon szeretik az öltözetbeli változatosságot, mint a legjobb ízlésű párisi hölgyek."**

Nem lehet pedig azt itt ellenvetésül fölhozni, hogy ezen irányba szellemünknek, mely a kül szép, igaz és jó után sóvárog, egyetemes és az emberi természetben mélyen gyökerezett nem volna. Mert bár a nemi, vérmérsékleti, élettani és életmódi különbségek itt némi irány-különféleségre látszanak is

*Meiners Geschichte der Menschheit, 1756, 114—136. o.

¹⁵Forster, J. G. A. (1754—1794): német író, természettudós; az itt említett könyve tette világhírűvé.

**Reise um die Welt, I. 106. o.

mutatni, a nőnem inkább hódolván a szépnek, mint az igaznak a véres mérsékletű inkább szolgálván a gyönyörnek, mint az erénynek, a kézműves és kereskedő inkább a hasznosnak, mint a tudománynak, ámde bár ezek igazak, de mégsem lehet állítani, hogy a szép, igaz és jó csírája valamely emberben teljes életében elfojtatható, mert ha az ifjúság keresi és kedveli a szépet, az egyezményileg nevelt és művelt közép kor nyilván iparkodik szilárd erkölcsi elvekre eljutni, már csak polgári állása és viszonyai tekintetéből is; az őszkor pedig rendesen éhezi és szomjazza a tudományt. És bár az emberi nagy képében a nemzeti és éghajlati különbség miatt első tekintettel színészeti nagy különbséget lehet észrevenni az egyezményvágynak ezen hármasság kifejlésében, és egyik nemzet égtávoli messziségre marad a másik után a tudományos, ízlési és erkölcsi műveltségben, mit mi is elismerünk, de ezt nem az emberi szellemben itt vagy amott hiányzó egyezményvágynak, hanem hatalmas külső okoknak tulajdonítjuk: mert jól tudjuk, hogy minden éghajlat alatt és minden nemzetben lehetnek kitűnően egyének az igazság elfogadására, a szépnek éldeletére és az erkölcsi törvény gyakorlatára, csak ne zárattassék el előttük a harmóniás kifejlés, mely minden emberi tökély alapja.

"Democriti prudentia monstrat,
Summos posse viros et magna exempla duros
Verecum on patria, crassoque sub aere nasci."¹⁶

(Juvenalis: Sat. X.)

Csak hogy itt nem kell felednünk azt, hogy bár az emberi élet minden szakasza és neme elősegéli szellemünknek az igaz, szép és jó felfogásának képességét, de mi itt még csak készületi korszakban élünk, és nem előbb, mint e jelen élet után szemlélhetjük az igazat teli fényben, gyakorolhatjuk az erényt igaz méltóságban és éldelelhetjük a szépet elegyítetlen tisztaságban.

Úgy véljük, azt sem állítandja senki, hogy az említettem három testvér lényege nem egyezmény. Mert akár az észteni, logikai, akár a hitelapteni, vagy metafizikai igazat vegyük fel, ennek legjellemzőbb címere az ellentmondást kizáró egyezmény: sarkitörvénye lévén gondolkodásunknak, hogy amik ellenkezik, azokat valamint gondolni sem lehet -- például: négyszegű karika --, úgy egybekötni sem kell. Csak az igaznak adatott azon előjog, hogy az magával ellenkezetben soha sincs. De világosb ezen tárgy, minthogy ezt tovább vitatni kellene.

¹⁶"Démokritosz bölcsessége a bizonyosság rá, hogy a legkiválóbb és nagyszerű példát adó férfiak születhetnek még az ürök honában, sűrű lég alatt is."

Bonyolultabb ezen kérdés megfejtése: Vajon az erkölcsi tökély, vagy az erény lényét a szépségben kell-e egyedül, vagy másban keresni? Voltak, megvalljuk, nagy számmal olyan bölcselek, kik ezen föltéteményt jó okoknál fogva kétségbe vonták. Stäudlin így ítél ez ügyben:^{*} "Akik erkölcsi ízlést vesznek föl az emberi szellemben, és az erényt alaki szépségnek lenni mondják, az ilyenek azt csupán egy oldaláról fogják fel. Mert való igaz, hogy az erkölcsiség korán sem egyedül az ízlés dolga és az erény nem csupán jó, a vétkek nem csupán rossz ízlés, mert az erényt mindenki gyakorolhatja, még az olyan is, kinek esztétikai ízlése nincsen." Schulze¹⁷ is, egybehangzóan tanít Stäudlinnel, aki így vélekedik: "Noha némely erkölcsileg jó tett oka lehet a szép érzelmi gyönyörnek is, és például oly érzelemből eredhet, mely fellengős, de azért ez nem minden erkölcsi cselekvényről igaz, melyeknek pedig erkölcsi becsök van. Mert a kötelesség szerinti cselekvények nem adnak mindig ilyenmő gyönyört, és lehet valami szép anélkül, hogy az erkölcsi tökélyvel legkisebb rokonságban volna."

Mi följebb már érintettük, hogy az egyezmény fensőbb eszme, mint akár a szépség, mely alaki vagy külső, akár a tökély, mely anyagi vagy benső harmónia. Éppen ilyen hangegyennek, alaki és anyagi egyezménynek nevezhetjük már az erényt, mivel ebben a tiszta és helyes érzelmeknek egyezni kell a hősszerű cselekvényekkel, mindkettőnek pedig az erkölcsi helyes elvekkal és indító okokkal. Ezen erkölcsi erőnek — areté, virtus — egyezményben kell lenni az érzékiséggel, melyen diadalt vív ugyan ki magának az erényes, de úgy, hogy amazt sem tapodja le egészen, hanem csak szenvedéllé fajulni nem engedi, a szerint amint Horác állítja Aristotelés eszméje után: "Virtus est medium vitorum et utrinque reductum."¹⁸ Mely határozata a stagirai bölcsnek már képes eléggé kitűntetni azon rokonságot, mely az igaz, szép és erkölcsi jó között létezik. Mert valamint az igazság többnyire a két túlság, a szép pedig a túlzó torzvonalmak közt fog helyet, éppen így az erény kerüli a túlzást és hív marad a magával egyezetes természethez, mely természetszerűségben helyezé annak lényét a sztoicizmus is. Úgy véljük tehát, legjobban eltaláltuk az erény természetét, ha egyezményes élettanunk elvei szerint azt egyezményes, mindenoldalú és arányos kifejlésrei erőlködésnek nevezzük, mely úgy fejlődik ki a szépre, igazra és erényre, az egyezményre törő alapvágából lel-

^{*}Lehrbuch der Moral, 204. o.

¹⁷Schulze, G. E. (1761—1833): göttingeni egyetemi tanár, a híres "Aenesidemus" c. könyv (1792) szerzője.

¹⁸"Az erény közép a vétkek között, és pedig mindkétfelől távoleső."

künknek, mint a szép fának idomos ágai. Ez volt iránya a görög kalokagathiá-nak, a rómaiak decori philosophiájának, melynek szelleme az, hogy midőn vagy a szenvedélyek szele, vagy az ész hidege és álokoskodása, vagy a túlzó rigorzizmus erőt akar venni rajtunk, mindannyiszor az igazsági, erkölcsi és szép érzést egyaránt kihallgassuk, és teljes erővel azon legyünk, hogy akár egyik, akár másik, lelkünk szép alakját el ne rontsa, sőt az egyezményre, lelki szépségre törő vágnak hódolva, annak kellemeit emelje és idomos kiképeztesét biztosítsa.

Végre a szépség lénye, hogy az egyezményben áll, arról mit sem kételkedhetni, mert bár eddigelé ez ügyben nagy vélemény tarkaság és mondhatni bizonytalanság uralkodik, de ha közelebről tekintjük ezeknek okait, úgy találjuk, hogy ezen ingatagság oka is nem más, mint a fennebb érintett elvhiánya az elméleti és gyakorlati bölcselésnek.

Mi tehát, bár jól tudjuk, mily nehéz a tárgyilagosságnak szép határzata — melyről Bouterwerk¹⁹ is igen kétségbe ejtőleg nyilatkozik* —, bátrak vagyunk annak eszméjét az egyezményre építeni, és az az iránti hitelt fölülmúló vonzalmát lényünknek, a már sokszor említett alapvágýából lelkünknek, az egyezményvágýából magyarázni. Kétféle szépség van tehát, tárgyias és alanyi, melyek egymástól gyakran úgy különböznek, mint a hely- és korbéli az egyetemestől. A tárgyias szépség lénye bizonyonnyal nem lehet más, mint a sokfelé menni látszó részeknek, idomoknak, irányoknak belső egyezménye, és egy fő irányra intézett harmóniája. Mert vajon lehet-e azt szépnek nevezni, ami céliránytalan? Vegyük fel az emberi — főleg ifjúi — alakzatot, mely remeke az alakító természetnek. Ennek fő szépsége áll a részeknek s tagoknak egymáshoz és az egészhez idomában. Úgyde ezen idomoknak alapja micsoda? Nem egyéb, mint a célirány. Szépeknek tartjuk a kis szájt, fület, kezeket és lábakat, hogy most többet ne említsek. Ugyanezek célirányosak is a legnagyobb mértékben. Mert a nagy száj, nagy ehetőségre mutat, pedig ez szükségtelen, mert Blumen-

¹⁹Bouterwerk, Friedrich (1765—1823): német filozófus, esztéta, göttingeni egyetemi tanár; 1806-ban jelent meg esztétikája, mely nálunk is népszerű volt, így Kölcsey is merített belőle.

*"A szép határzata általában csak ingatag formula lehet, melyre szintúgy hivatkozhatik a sikanírozó ízetlenség, mint a jóízlés. Mert vajon kicsoda szoríthatná az esztétikai szükségét és a természetileg érzelmet valamely határzat korlátai közé? A szép fogalma tehát mindig viszonyt jelentő fogalom. Ez mindenkor a lényeknek hozzáírt viszonyát fejezi ki, és korántsem azoknak a sajátságait. Nincs általános vagy önálló szépség. Hanem azon lény természetében, mely nekünk szépnek tetszik, kell mégis tárgyilag gyökerezni azon benyomásnak, mely bennünk a szép érzetét fölébreszti." (Aesthetik, Wien 1807, 42. o.) Minő határozatlanság!

bach²⁰ szerint az ember éppen nem tartozik a nagy ehettek sorába. A nagy fül is céliránytalan, lévén kezünk, mellyel a bennünket ostromló bogarakat fejünkről elhajthatjuk. A nagy terjedelmű és izmos kezek gépre mutatnak, holott mi gép létesítők vagyunk, és inkább eszünkkel, mint kezünkkel dolgozásra teremtettünk. A nagy lábak is szükségtelenek, mert nálunk nem tartanak elefántnyi súlyú testet, és a kis lábak még könnyebben mozognak. A nemi különbségek egytől egyig célirányra mutatnak, melyeknek külön irányai lévén különbözni kell a férfi és néemberi test idomainak is.

Ugyan mi a színezet egyéb, mint az egymásba olvadni látszó színeknek egyezményes viszonya? Miben áll a körrajz szépsége, ha abban nem, hogy a különféleképp hajtott lapok az egészhez remek egyezményben állanak: csakhogy a tapintó kéz ne cserélje föl a buja gyönyört-adót a valódi széppel. Az akusztikai szépségnek, vagy a harmóniának csak nevét kell idézni, hogy állítmányom igazsága fényre lépjen. Hát a költészet mi egyéb, mint szép és így egyezményes füzére az egybeillő érdekes eszméknek.

Íme ilyen a tárgyas szépség. De van alanyi is, mely megint a harmónián alapul. Mi ez? Az, ami saját belérzékünk esztétikai formáit legjobban betölti. Szemünk és fülünk csatornáin ugyanis lelkünk észrevétlenül elvonja magának a szép arányt és idomot, ezekből oly típust készít, melybe öntetnek aztán a kultárgyak képei, melybe ezek minél jobban beleillenek, ezekkel minél jobban egyeznek, annál nagyobb azoknak szépségi műveletjük. Ami ezekbe nem illik, az nekünk nem tetszik: ami ezeket kitágítja nagyságával, nevezzük nagynak, fellengősnek, ami félig beléjük illik, félig nem, komikumnak, nevetségesnek mondjuk. De ezekről alább bővebben.

A szép eszméje ekként bizonyos nem egyéb, mint egyezmény. Tárgylagos értelemben ez nem más, mint az egésznek a részekkel, szellemnek alakokkal, termékeknek a természet típusávali harmóniája. Alanyi értelemben pedig valamely látott vagy hallott tárgynak egyezete saját esztétikai szükségünkkel, saját típusunkkal vagy szépről fogalmunkkal. Ezen nézetből lehet már akár a természet, akár a mesterség műveit érteni és magyarázni, olyformán, hogy amit szépnek érzünk, vizsgáljuk legelőbb is annak irányát, egészletét és természetszerűségét, azután látandjuk, hogy ez azért tetszik, mivel céljának teljesen megfelel, és így célszerű, egészlete és részei közt ellenkezet nincs, és a természettel, mely soha magának ellent nem mond, hanggyenyben álló lény.

²⁰Blumenbach, J. F. (1752—1840): német természettudós.

Tisztában vagyunk tehát szebb emberiségünk elemi ügyében, melynek főelve oly jótékony alkalmazású az élettudományban, hogy ez, ha kalauzul választjuk, elsőben hitalaptani, vagy metafizikai védokainkat nemcsak megerősíti, hanem azokat, mint ezen élettan folyamatában meglátandjuk, újjakkal is szaporítja. De másodszor társas életünknek is szép s nemes irányt adni képes. Mely igen rútitják ezt a túlzások, fonákságok, egyoldalúságok és az ezekből keletkező ellenkezetek, kénytelenek vagyunk mindennap tapasztalni. Ilyen túlzást láthatunk, hogy egyetlen példával világosítsam a dolgot, a hittudományban, melynek főnökei, az úgynevezett szupranaturalisták és racionalisták, két ellentáborban harcolnak egymással ezen kérdés fölött: Hit dolgában tekintenek-e, vagy az észnek kell hódolni? Feleljük: mindkettőnek, de egyiknek sem külön, mert ez túlzás mindegyik, és elve ellen van a harmonisztikának. És valóban, csupa nevetség az, mit a tiszta szupranaturalisták és tiszta racionalisták vitáiban látunk, kik túlzók és következtelenek. Mert vajon az elsők nem szintúgy hasznát veszik-e az észnek, mint az utolsók a tekintetnek. Amazok építnek a legjobb belátású egyházi atyák, zsinatok és pápák tekintetére, ezek pedig auktoritásul állítják fel a Szentírást és a hitvallásokat, melyek tekintet gyanánt szolgálnak. Így is kell lenni szükségképp. Ész, tekintet, történetírás, Biblia azon erős alap, melyre egyezményileg épít a jó hittudós, ki az Isten létét, az emberi szabadságot és a lélek önállását nem egyetlen, a többek kapcsolatából kihalított okalapra, hanem egyezményi, mindent erősen egybefoglaló fenékre építi, melyet aztán a kétkedés szelleme nem képes megrendíteni.

Igen: sajátos irányja az egyezményes rendszerünknek, hogy ez egyeztető, és a filozófiai ellenkező nézeteket kiegyenlíteni törekvő legyen. Úgyde leheto-e ez? Leheto, sőt szükséges, annál inkább, mert ma már a filozófia nem egyéb, mint harctér, melyen a gyöktévedés, tudatlanság és iskolanyitáskórság villogtatják fegyvereiket, mely miatt a sötétség baráti ennek hitelét és hasznait kétségbevonva, ezt gyanúsítják: a rossz lelkűek vetik magukat önkényt a kétkedés örvényébe, sokan közönyösek lesznek, a gondolkozni restelkedők pedig vonulnak a gépszeres és bennök lelkiösmeretté vált vallás helyetarába, melyek miatt tespedni kell az egyedi és társas életnek, melyeknek pedig fő kelléke a józan haladás.

Úgy van: a filozófia ideálja nem más, mint emberileg szép életre tanító mesterség.* Humánus irányának kell tehát ennek lenni természettel, mert amely tudomány embereket akar nevelni a szónak fölséges értelmében, annak lehető-

*Így ítélt Cicero is: De officiis, 2. o.

leg emberinek kell lenni. Érdekes tudni, hogy már a bölcs Síráknak ilyen fogalma volt a bölcsességről. Ő így jellemzi az élettudományt és annak szellemét: "A bölcsesség szelleme szelíd és emberszerető, őszinte, éleselméjű, feddhetetlen, világos, tűrő, következetes, állhatatos, mindentehető, mindentlátó és minden lelkeket átható" — Sap. I. VII. —, mely nyilatkozat nagy figyelmet érdemel még ma is, annál inkább, mert Sírák a bölcselés körébe foglalja a nemzet életét is, éppen úgy, mint a fensőbb természettudományt — Sap. VII. 17 és XI. 27.

Mi is tehát fő irányunknak tűztük azt ki, hogy az általános emberi életnek is, de különösen a nemzeti életnek, szebb irányt mutassunk ki. Mi merő egyetemi-, útszéli- és fölületességekkel nem akarjuk kielégíteni olvasóinkat, hanem az élettani legnagyobb egyetemiség mellett is tekintetbe veendjük magyar nemzetiségünk sajátosságait, körülményeinket s törvényeink filozófiáját, de úgy, hogy ezen hely- s korszabású előadás mit se ártson a főnséges élettudomány egyetemiségének és minden embert átölelő irányának.

AZ EGYEZMÉNYES MÓDSZERTAN — METHODOLOGIA HARMONISTICA

Első fejezet

Arról: létesíthető-e a filozófia mint tudomány? és érdemi-e a tudomány nevet?

"Mikép az angol társaság természetani kísérleteket gyűjtöget, ehhez hasonló egyesületeket kellene alakítani oly céllal, hogy ez összeszedné az élet szabályait, és olyan hasznos jegyzetekkel ékes tervet nyújtana, amelyből megtanulnók, mint kell az emberek jelen helyzetét jobbra tenni."

(Leibniz Fellernél, in Otis Hannover, 412. o.)

Azon sok fejtegetésnek, lehozatnak és — bár a hely és időnek kímélői vagyunk — készakarva tett ismétlésnek, miket eddig tettünk, legfőbb két eredménye ez: a filozófia nem más, mint élettudomány; az élet legfőbb elve pedig az egyezmény. Élet és egyezmény tehát azon két varázsige, mely körött forog élettanunk. Első anyagi vagy alkotó — constitutívum —, másik alaki vagy szabályzó — regulatívum — főelve harmonisztikáknak, mit úgy kívánunk érteni, hogy mi az élet körén túl van, vagy erre csekély befolyással, azt átengedjük az iskolai vagy kezdő filozófiának, melynek aprólékságainak kiküszöbölésében fő próbakörünk az élet és ennek viszonyai; alaki főelvünk pe-

dig az összhang lévén, ezt oly egyetemi főelvnek lenni találtuk, hogy nemcsak ezen fordul meg mint sarkalaton az élet minden nemeinek normalizmusa, hanem azon tudományok is, melyek teszik a filozófiai tanok körét, ezen épülnek mint majd alább ezen tudományok filozófiája tanúsítandja, melyet alább adni szándékozunk.

Kérdik itt a bölcselés baráti: miként jutottunk mi e két vezérelvhez? Mi úgy tekintjük a filozófiai módszereket, mint valamely ország közlekedési intézeteit; amilyen nagy fontosságúak a száraz és vízutak, éppen oly sok függ a filozófiai módszerek helyességétől, mert bizton állíthatjuk, hogy a filozófia jelenkorunkbani hátraleptinek okát leginkább a módszerek képtelenséginek tulajdoníthatni.

A bölcselés ösvénye ugyanis számtalan romokkal volt beöntve, melyek a rossz rendszerek épületeinek a dúló kor és a dúlóbb kételkedés által okozott omladékai. Tudjuk, így kelle ennek lenni, mert a viharzó elemek mindaddig küzdnek, míg, egyik a másikat le nem győzvé, a tökélyes súlyegyen helyre nem áll. A szókratizmus — igen helyesen — élettudománynak adá ki a gyakorlati filozófiát, de fájdalom! ez még nem tudá, hogy az elméleti filozófia is ilyenemű, ilyeneműnek kell lennie. Nem tudá, hogy az élet alaki elve az egyezmény, elméleti szintűgy, mint a gyakorlatié, társasé úgy, mint a magánosé. Nem tudá, hogy a filozófiai tudományok is egytől egyig a harmóniát ismerik el alaki főelvöknek, az életet pedig alkotó princípiumjoknak. Ezek mind a későbbi bűvárkodások eredményei. Sokat nem tuda tehát az általunk mindig tisztelettel említendő görög élettan.

Ámde ezen mély és szűk ösvényét is a szókratizmusnak tömérdek romokkal önté be a közép- és újkori szkepticizmus és kriticizmus. Az ösvénykeresők tehát a vélemények — dogmák — tartományán keresztül keresék a helyes módszert, de nem találák meg. Mit majd tanúsítand módszertanunk azon része, melyben az eddigi módszerek történelmi bírálását adandjuk. Ezen okoknál fogva mi visszamentünk a filozófiának eredeti, de még hiányos fogalmára, mely a finom tapintatú görögség által nyújtott, és áttörve a mohodzó és kétezer évesnél régibb romokon, véljük, miképp az egyezményes módszer fölfedezése által olyan ösvényt fedeztünk föl, s oly kulcsot nyújthatunk a bölcselés baráti kezébe, amelyek segélyével ezen, korunkban sokképp hátralept tudomány*

*A filozófiát ugyan soha bevégzett egésznek nem tekinthetni, mivel ő nem más, mint az életérdekű tudományok összessége, melyek minthogy tökélyesednek koronként, tökélyesedni kell untalan a filozófiának is. Hanem mégis nagy kár volna később kornak eltávozni a filozófia eredeti fogalmától, mely élettudomány, mert így ő az élet különböző ágait, például: állati, szellemi, alapi

kincseihez eljuthatnak, és ennek jótékony tanaival megismerkedhetnek azok, kik kalauzkodásunkat meg nem vetik.

Most már térjünk a dologra, és lássuk az egyezményes módszertan főtárgyait és sajátosságait. Methodologiánkban nekünk két életkérdésére kell megfelelnünk a filozófiának. Melyek közt az első ez:

Akármily ösvényen eljuthatunk-e az élet és emberiség legfontosb kérdéseinek kielégítő megfejtésire? vagy más szókkal: létesíthető-e az élettan mint alapos tudomány?

Másik ez:

Ha lehető a fensőbb ismeretekhez jutás, melyik azon ösvény, melyen ezekhez leghamarabb és legbiztosabban eljuthatunk?

Mi az első kérdést illeti: meg kell vallani, hogy az eddigi iskolai módszerek ügyetlensége miatt nem csoda, ha a filozófia tekintete elenyészett, és az emberi észnek ezen méltóságos szüleménye szüntelen gyanúsított, mint újítás eszköze, mint a kijelentett vallás mellett szükségtelen s bátran nélkülözhető, mint különködni tanító, mint anyagi hasznot nem adó és életérdeket elő nem mozdító, és amely annyiféle lehet, mint a gondolkozó egyed, mivel — így szólnak — alanyi ösmeretnél nem bírunk egyébbel az elméleti tárgyaknál. Tudjuk, hogy, főleg Kant óta, az úgynevezett exakt tudományok művelői, például a nagyságtanárok előkelő pillanattal tekintgetnek a bölcselőkre, és vélik, miként az ő szerkesztéseik — demonstrációik —, tapasztalataik- és kísérleteikhez képest a bölcselők elméletei és lehozatai csak bábjátékok.

De bátran állítjuk, az csupa csalódás, annak mi bennünk legfensőbb, az észnek méltatlan lealacsonyítása és az értelemnek, mely mit sem tehet az ész nélkül, ennek nyakára ültetése. Mi tudjuk, sőt fájdalmasan érezzük, mily so-

és fenső, egyedi és társas élet fő ágait egytől egyig körében tartván, az életegészt tekintvén és fenséges tartományából le nem tévedvén, nem alakítaték az most vita-, majd természettanná, hanem megtartotta volna mindvégig jelentékenységét. Mi annál csodálatosb tünemény, hogy a nagy elméknek nemcsak az ó-, hanem az újkorban is mindig helyes eszméjük volt a filozófia lényegéről. Nemcsak Cicerónak volt ilyen fogalma: "Sapientia est ars vivendi." /A bölcsesség az élet művészete./ (De finibus..., IV. e. 7.); hanem Herder is így írt: "Die höchste Wissenschaft ist, ohne Zweifel, die Kunst zu leben." /A legnagyobb tudomány kétségkívül az élet művészete./ Hátralépett tehát a filozófia, főleg amiatt, hogy életegészt szépíteni célzó fenségéből a gyökelv-tévesztés miatt lelépett, mivel a későbbi bölcselők az alapi, társas, erkölcsi és vallásos életet nem tartván olyan figyelemreméltónak, mint az elméletit, s a tudatnak feláldozván az érzelmet, a jogot és az erényt, felbomlott az egyezmény az alsó és fenső életviszonyok között, amiatt a filozófia is elferdült, és főfeladatának, mely az élet egész eszményének kiállítás és ennek megközelítésére útmutatás, meg nem felelt.

kat vesztettek az elmélő ész lealacsonyítása által azon tudományok a közvélemény előtt, melyek filozófiai alapon épülnek, minők észvallástan, észjogtan^{*} és az erkölcsstan. A filozófia süllyedése tehát maga után vonta az emberiség tanainak süllyedését is, melyről a königsbergi bölcselel is panaszkodik. Nem csoda, ha anyagi élelményt és gyönyört kereső magyarjaink életbölcseisége is legtöbbször az volt, mit Vitkovics nyilvánított.^{**}

Ámde méltányos-e ez? — kérdjük —, és illő-e az ész, melynek fönsége van minden tudományban és művészetben, mely életvezér, így lealacsonyítani? Igaz, hogy az ész a gyermekben még erőtlen, az érett korban a szenyvedelmek miatt homályos látású, a vénségben hideg, a betegségben változékony, sőt, még a művelt eszűek nézetei, eszméi és elvei is sokszor homlokegyenest ellenkeznek egymással, mik miatt némi bizalmatlanság támad bennünk a magának hagyatott ész elvei iránt.

Mi mindezeket, és azokat, melyeket már följobb a szkepticizmus védokainak taglalgatása alkalmával mondottunk, illő tekintetbe véve, bátran állítjuk mégis, hogy lehető és létesíthető a filozófia mint alapos tudomány, nem hiába választjuk ki tehát ennek fölkeresésire a legbiztosb ösvényt vagy módszert, ilyen okoknál fogva:

Elsőben: Vannak oly eszmék, elvek és igazságok, melyek hely- és kortól függetlenek lévén, úgy tekinthetnek, mint az elmélő és gyakorló ész legtisztább eredményei, melyeknek bizonyos volta felől minden nemzetek, sőt minden egyedek egyező vélekedése kezeskedik. Ilyenek például: az egész nagyobb minden részeinél külön, semmi ok nélkül nem eshetik stb. Különösen ilyenműek az erkölcsstan szabályai, melyek egyetemesek és szükségképpiek, melyeket eddigelé egy józan eszű, épvérű és -velejű bölcselel sem mert megtagadni nyilván, noha voltak elegenden olyanok — jelesen: Mandeville^{***} —, aki semmi lényeges különbséget nem látott vagy nem akart látni az erény és vétkek között, és Shaftesbury ellen merészle állítani, hogy az egyedek vétkei gyakran igen hasznosakká lehetnek a társaságra nézve. Ámde az efféle különcködések, tud-

^{*}Azon túlzó, de nem éppen üres vádak, melyekkel a mai filozófiai mód- és rendszerekkel elégtelennek terhelik a korfilozófiát — Csaplovicstól ld.: Század 1840, sz. 65. —, csupán az iskolaiságnál följobb emelkedni nem tudó, készületi filozófiát és az olyan bölcseleteket érdekelhetik, melyek előtt ismeretlen lévén az igazi élettan fönsége, ide föl nem bírtak emelkedni soha.

^{**}Életphilosophia: Kedvemre élek,
Kényre henyélek,
Kancsót ürítek,
Kedvet merítek.

^{***}The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits, London 1714, még bővebben 1728.

jük, hogy észfitogtatásból és ellentmondási szellemből erednek, és mit sem nyomnak az emberiség ítélőszéke előtt, az ész egyetemi törvényhozásának gyanúsítására.

Másodszor: Ugyan mi lehetetlenség fekszik abban, hogy az ész, mely létesít és alkot minden tudományokat, létesítsen és alkosson olyat is, mely közforrása legyen minden életérdekű tanoknak? Szabad legyen nekem itt kissé kitérni módszertani utamból, és az élettan alkotóját, az észet részletesen megismertetni.

Az ész lelkünknek legfensőbb tehetsége, mely kétféle működést gyakorol; vagy eszméket gyűjt elméletei közben, vagy elveket állít meg törvényadói fenségében. Ezek szerint az eszmék és elvek tehetsége az ész bennünk, melyeket szükség itt fölvilágítunk. Az eszmék olyan képzetek, melyeknek tárgyai fölül vannak az értelem fogalmain, miket sem a tér, sem az idő tökéletesen be nem fog, mivel föltétlenek és végtelenek. Az ész tehát, mely ilyeneket teremt, kétség nélkül a tér és az idő korlátai fölött áll. Ilyenek: isten, világ, halhatatlanság, erény, főboldogság. Ezeknek jelleme az, hogy konkrétumban és láthatólag elő nem tüntethetők. Van azonban az észnek két legfensőbb, sőt őseszméje, mely, mint följebb tanúsítottuk, az élet és egyezmény, melyek alapul szolgálnak az imént említett minden eszméknek, mint alább bővebben bebizonyítandjuk. Ezek emelnek föl bennünket azon legfensőbb álláspontra, melyen átlátja eszünk az élet minden viszonyait, a fensőbb eszmék kapcsolatát, az elvek hanggyenét, az ellenkezetek zavarját, és mindent, mi az életeszményt valósulni nem engedi. Vannak azonban alsóbb fokú eszmék is, melyek már nem oly magasak és anyagjokat alantabbi régiókból, az érzelem tartományából veszik, és a képzeletből, melyek a látványok és fensőbb fogalmak vegyületei. Ilyenek: a szépség és föllengősség eszméi, miket bátran ilyeneknek nevezhetünk, mert kimagyarázhatatlanok és csupán érezhetőek. Azoknak van már egyedül hajlamuk és benső hivatásuk a filozófiára, akiknek esze föl tudja fogni az eszméket, életbőlcs pedig az, ki illetén eszmékben gazdag.

Ha valaki itt azt kérdené: mi szüksége van az életnek és az élettannak az eszmékre? ilyen feleletet adnánk neki: A fensőbb vagy emberi élet eszmék nélkül el nem lehet. Mert aki a kétségek tengerébe merülni vagy az érzékiség mocsárjába süllyedni nem akar, hanem emberileg szép életet akar élni, nem elégülhet az meg a tapasztalati világból merített fogalmakkal. Előbb-utóbb föl kell benne ébredni ezeknek és más efféle kérdéseknek: Vajon micsoda nekem embernek életbeli rendeltetésem? Van-e fensőbb iránya az életnek az érzéki gyönyörnél, vagy pedig fensőbb boldogságot is lehet létesíteni? Mi vagyok én sajátlag, mi ez a világ, és ki lehet ennek fő oka? Elvégződik-e lé-

tem a testnek halálával, vagy ezen földi lét csak első osztálya azon iskolának, melynek fensőbb osztályaiba a halál teszen át engem? Van-e minden embernek egyenlő joga a fensőbb vagy szellemi szebbéletre-törésre? És nekem is vannak-e föltétlen kötelességeim ezek iránt?

De az élettannak is feszítő szüksége van a főeszmékre. Ezek kötik össze az alsóbb eszméket és a fogalmak egész rendszerét; oly egyetemes körülkerítő láncok tehát ezek, melyek a tudomány minden részein keresztülmennek, és azokat egy tökélyes egésszé foglalják. Van ilyen anyagi és alaki főeszme minden tudományban, de van különösen az élettanban, mint följebb láttuk. Így alapszik az észjogtan a jogeszmen, mely ebben áll, hogy minden ember értelmes és szabad lény lévén, valamint mindenki köteleztetik ezen emberi méltóság elismerésire és becsülésire, úgy magára nézve is joga van ezt másoktól kívánni.

Természeti vágy az már az észnek, hogy ő fogékonyra tetetve előbb az igazra, szépre és nemesre, kifejtözve az állatiság durva bilincseiből, visszatartóztatlanul siet a főeszmék után, melyek oly jótékony nemtők, kiknek segélye által egységet és alapot nyer a fensőbb ismeret. Csakhogy ezekhez nem könnyű férkezni, és, éppen úgy, mint a hólepte Mont Blanc csúcsára, csak akkor lehet eljutni, mikor már sok kísérletet és keringést tettünk hiába. Az eredeti alapeszméket kereső bölcsről lehet azt elmondani méltó joggal, mit Lukréc az érzelmiségen túl nem haladott Epicurról énekle: Lib. I. r. 69—78. — A főeszméket úgy lehet tekintenünk, mint forrásait az elveknek, ezeket megint úgy, mint kútfejeit az akaratok és cselekvényeknek. Hangegyen és egyezmény teszi szellemi életünk lényét, mit tehát az ész eszméi után igaznak talál, azt az ezekből gyorsan kerekedett elveinél fogva mint jót s szépet kedveli is, és végrehajtani siet. Ha az állatiság és érzékiség nem jönne közbe, mely még a gyöngé észet is megszedíti, bizonyos, hogy a tiszta eszmékből mindig tiszta elvek, ezekből helyes cselekvények folynának. De az önzés mocsárja gyakran hamis és ferde maximákat csúsztat a nemes elvek közé, és ez szerzi aztán veszedelmünket.

Megjegyezhetjük itt, hogy a bölcselők gyakran a főeszméket is elv név alatt említik, és fölvesznek elméleti s gyakorlati elveket, mi helyeselhető annyiban, hogy a nagy érdekes és új eszmék mindig szabályzó és törvényadó erővel bírnak, következőleg elvet is foglalnak magokban. A műnyelvi szabátosság azonban mégis megkívánja tőlünk, hogy az eszmét jól megkülönböztessük az elvtől, azért, hogy az első előbbi, mint az utolsó; egyik előzmény, másik eredmény. Az eszme kezdetét teszi valamely gondolkozási rendnek vagy költeménynek, alapja a tudománynak, mint láttuk, az elv pedig kútfeje a kivitelnek, törvénye a cselekvénynek. Az első a fő cél, második a rávezető ösvény

keresése. Egyik az elmélő ész summuma, másik a gyakorlóé. Egymást kölcsönösen segítik ezek a tökéletes emberben, mert eszme nélkül nincsen elv, elv pedig eszme nélkül. Rosszul áll ott a szellemi élet, ahol az eszmék harcolnak az elvekkel, és az ész által eszközöltetni szokott összhang hangviszályá változott. Video meliora proboque, deterior sequor.²¹

Láthatjuk ezekből, miben áll emberiségünk fő jellemének, az észnek lényege? Abban ti., hogy ez, összesített legfensőbb munkássága levén lelkünknek, az általános egyezményre tör bennünk szüntelen, mely e földi rövid pályán alig elérhető ugyan, de elég, hogy eszünk forrása az eszméknek vagy fensőbb ismeretkütfőknek, melyből újabb igazságokat meríthetünk, ha azt a kételkedés mételével meg nem mérgezzük, forrása az elveknek, melyek minél nemeesebbek és tisztább eszmékből eredők, annál gyorsabban vezetnek bennünket a tökély útján. Eszünk átható és törvényadói fönségén alapszik tehát egyedül emberi méltóságunk, az különböztet meg bennünket nemcsak lépcsőzetileg, hanem fajilag a barmoktól, ez emel fölül a természet gépezetén, ez egyedüli föltétele tökélyesedésünknek, ez tart a végtelennek és örökkévalónak, mely végtelen ösvényen keresi untalan az igazat, éldeli a fensőbb szépet, akarja az egyezményest. Végre ez emel föl a szabad lények sorába,^x mely szabadság belső és külső, első áll az öntörvényadásban — autonómia — és a bel kényszerítéstől függetlenségben, második áll a külső önkénytől függetlenségben és a magunktól is alapított polgári törvényektől függsben. Művelt nemzetknél a bel- vagy erkölcsi szabadság mindig záloga és biztosítéka a külvagy polgári szabadságnak, különben nincs egyezmény, nincs polgári és nemzeti életszépség.

Most már újra térjünk vissza elhagyott módszertani fonalunkhoz. Rövid kitérésünkből ennyit tanultunk, hogy az emberiség jelleme az ész bennünk, nem testünkkel, nem érzékeinkkel, nem szellemi alsóbb tehetségeinkkel — noha ezek is fölségesek és hozzánk méltók —, hanem észhatalmi fönségünkkel vagyunk emberek. Ellenségei tehát az emberiségnek, ellenségei a szép emberiséget kifejteni szándékozó élettudománynak azok, akik az istenségnek ama legméltóbb képviselőjét, sőt képét bennünk, az észet lealacsonyítani és élettudomány létesítésire tehetetlennek lenni állítják.

Az újabb időkben Kant^{**} volt az, ki e merényt elköveté az elmélő észben, hálátlan levén azon észhez, mellyel bőv mértékben megáldatott. Mi vitte őt e

²¹"Látom, mi a jobb, s helyeslem, mégis a hitványabbat követem."

^x"Megismeritek az igazságot" — így szól a Názáreti bölcs tanítványaihoz; Ján. 8: 32. — "és ez szabadokká teend titeket."

^{**}Krit. d. r. Vernunft, Antinomie d. r. Vernunft, 433--732. o.

tévely-útra, láttuk följebb, és ez a filozófia lényegerőli hibás fogalom: főeszmét és főelvet tévesztve tehát nem tudta kihatólni e nagy gondolkozó a sárból, melybe őt kétkedése még mélyebben süllyeszté. Vallásos érzelme és tiszta erkölcsisége kivivé ugyan őt a dűlőre, de az őt vakon követők, sőt imádók nem csekély serege által alanyinak kiáltaték ki minden fensőbb ismeret. Kant kritikátlan visszhangjai jó alapon vélték állíthatni, hogy "az eszméknek nincs konstituáló érvényességök, az elmélő ész sokkal gyöngébb előzményeket nyújt, semhogy azokra elvet, rendszert, tudományt lehetne építeni, nincs tehát szerintök az ismeretnek főelve, elmélő eszünk alkalmatlan arra, hogy nekünk biztos hitalapot nyújtson, az eszméknek koránt sincs tárgyisága, mert ezeknek, mint láttuk, egyetemeseknek és szükségképpieknek kell lenni, hogy eszme nevet érdemeljenek, ámde a mi ismeretünk mindig csak részleges, ebből pedig sohasem lehet biztosan következtetni az egyetemesre, és a tapasztalás alá eső tárgyak sohasem nyújthatnak kétségtelen — apodiktikus —, csupán valószínű igazságot. Amit tehát mi egyetemesnek és szükségképpinek lenni vélünk fogalmi rendszerünkben és fensőbb ismeretünk tömegében, az, mivel ilyesmi a tapasztalásból nem folyhat, tárgyas nem lehet, csak alanyi, azaz ingatag légváron épült és bizonytalan. Ilyen alapzaton pedig szoros értelemben vett tudományt fölépíteni nem lehet, de igen a gyakorlati ész elvein, mely már nem azt tanítja, mit az elméleti hiába próbál, hogy mi létezik?, hanem azt mondja meg, minek kell lenni?" Ez szerintök azon erős horgony, mely nem hagyja ide-oda hányatni az elmélő ész hajóját, ez azon észak-mutató, mely biztos révpartra vezet az mindenkor.

Íme ez rövid tartalma azon, Némethonban nagy hírre jutott kriticizmusnak, mely egy ideig egyedüli filozófiának tartatott, és tett is annyiban nem kevés hasznót az élettudománynak, hogy a zsarnokká fajult dogmatizmust méltatlan trónjáról leveté és e kolosszust cserép- s törékeny lábaira figyelmessé tevé. Az irtó had után mindig kívánatos a béke, mely a túlzás ösvényeit kijelölve, az egyedül üdvös középben emeli fel békevárát. Ilyesmit kísért létesíteni harmonisztikánk.

A kriticizmusnak említettem fő eszméjét és elveit egyezményes módszerünk a harmónia világánál megtekintvén, benne sok ellenkezetet lát, kénytelen tehát róla azt nyilvánítani, hogy az sem elméletileg nem igaz, sem gyakorlatilag nem jó.

Lássuk tehát elsőben a Kant ésbírálatának elméleti alapját. Mindenekelőtt tudnunk kell, mint született ezen alanyisági filozófia. Leibniz vetékedett Locke-kal ezen nagy kérdés fölött: Minő kútfőből merítjük mi emberek az ismeretet? Locke állítá, hogy mivel úgy származnak, hogy a lények, melyek

kívülöttünk vannak, kül- vagy belérzékeinket illetik, ebből következik, hogy minden ismeret kútfeje a tapasztalás, mely eredet egyszersmind alapja és biztosítéka az ismeret tárgyiságának és valóságának is, mivel a lényekben valósággal meglevő erők és sajátságok szülik a fogalmakat, ezek tehát amazokkal oki kapcsolatban vannak. Valóban, ez igen helyes lehozat lenne, ha nem tudnók, hogy a fogalomkészítéshez egyetemes és szükségképpi elemeknek is kell járulni, melyeket pedig tapasztalásból korántsem meríthetünk. Láttá tehát a derék Leibniz, hogy Locke nézete egyoldalú, mely csak a képletek eredetét fejti meg, a fogalmakét éppen nem képes kimagyarázni, sokkal kevésbé a tapasztalást, tért és időt haladó eszméket, melyek, ezen nézetnél fogva, elvesztik alapjokat, és így az egész metafizika, mint alaptalan, összedől.

Ámde azon racionalizmus is, melyet Leibniz az említett empirizmusnak tett ellenébe, ki nem állja a próbát. Mert azt mondani, mit e nagy bölcselő állított, hogy a velünk született eszmék igaz voltának alapja az istenben van, merő elvcsúsztatás — *petitio principii* —, mivel elsőben eszmék velünk nem születnek, csupán tehetség, mely, a tapasztalással egy kézre dolgozva és műveltetve, gondolkozás által képes eszmegyűjtésre. Másodszor: igaz, hogy eszünk isteni eredetű, de az mégis bebizonyíthatatlan, hogy az isteni észben vannak minden isteni eszmék ősképei, mint Leibnizcel Plátó is vélekedett; az ilyen hiperfizikus lehozatokat az élettan nem kedveli, nem kedvelheti.

Kant, transzcendentális idealizmusában,* említett bölcselőket akará meg-egyeztetni, de szándéka korántsem sikerül. Ő úgy tekinté az emberi lélek alsóbb tehetségeinek, jelesen az érzékiségnek és érzelemnek kategóriáit, mint amelyeknek tapasztalati tárgyakra alkalmazásából bizonyos eredmény vagy tárgyas ismeret folyó, melyre nagy szükségünk van azért, hogy különben a képzelődés játékait és ábrándjait a reálismeretektől soha meg nem tudnók különböztetni. "De már úgymond a tiszta ész eszméinek ilyen bizonyos tárgyak nem felelnek meg, mivel az elmélő ész tehetetlen, magával sokszor ellenkezetbe jön, és most azt állítja, hogy e világ véges, esetes, majd azt, hogy végtelen és állomány, most azt mondja, hogy lelkünk önálló halhatatlan lény, majd azt, hogy a test felbomlása és halála őt is örök semmiségbe taszítja. Ilyen ellenkezetes elvnek hinni tehát korántsem lehet, de igen a gyakorlati észnek, mely magának soha ellen nem mond."**

Mi, érezve egyezményi főelvünk erejét, ennek élivel bátran megtámadjuk ezen, észt lealacsonyító nézetet, mely föltétemény ha következetesen kivite-

*Krit. d. r. Vernunft, Transcend. Dialektik, 368--396. o.

**Krit. d. r. Vernunft, Paralogismen d. r. Vern., 399--732. o.

tik, fensőbb emberiségünket egészen megsemmisíti, és hitünket minden alapjától megfosztva, erkölcsi elveinket is megsemmisíti. Kant elősmeri azt, hogy eszünknek vannak olyan eszméi, melyek bár a tapasztaláson fölül lévő tárgyra látszanak emelkedni, de szerinte ezek mégis azon tárgyak helyes megismerésére alkalmatlanok. Ilyen eszmék már:

I. A bennünk szüntelen munkás, érző, értő és akaró lény eszméje vagy a lélek.

II. A tapasztalás alá eső külső dolgok s lények teljessége vagy a világ.

III. A lehető minden tökélyek összege, az isten.

Említett bölcselő ilyen előzményekből indul ki ezen utolsó eszmére nézve; "a fő lényről tárgyas ismeretünk nem lehet, hanem a benne hívésnek gyakorlati haszna van az erkölcsiségre". Ezen nézetre azt lehet megjegyezni, hogy bár minden művelt ember érzi az erkölcsi törvény kötelező erejét, de abból még, hogy van bennünk erkölcsiség érzete, nem következik közvetlen, hogy isten és halhatatlanság is léteznek, mivel ez utolsók elméleti eszmék, az erkölcsiség pedig gyakorlati, és így különeműek. Azonban, ha Kant módszere szerint a mi eszméink csak üres alanyi lények, miknek semmi tárgy meg nem felel, nem lehet átlátni, honnan van az erkölcsi elveknek és a szabadságnak azon elsőbbsége és előjoga, hogy ezek, a többi eszmék üressége alól mintegy fölmentve, tárgyi szilárdsággal bírjanak. Hiszen ezen kiváltság bebizonyításával adós maradt Kant, oly nemű okoskodási hibába esvén, mit petitio principiinek neveznek.

Ki tenné fel oly éles elméjű bölcselőről, mint Kant, hogy azt nem látta az életműszerében, mit a filozófiának legtisztábban át kell látni, ti. azon fölséges összhangot, mely képessé teszi ezt a csodálatos működésre, és amelyről már följebb szóltunk. Ő, még meg nem tisztulva a régi realista és idealista bölcselők iskolaiságának szennyeitől s poraitól, vakmerően azt állítja, hogy az ész elkerülhetetlenül ellentmondásba jön magával akkor, midőn tartalmaz főeszméket akar megállítani; nincs is egyéb rendeltetése az elmélő észnek, mint szabályzó, mely a tapasztaló érzelmet őrzi meg az eltévelyedéstől. Ámde midőn mi, el nem fogultak, Kantnak ezen rémnézeteit, ezeknek védokaival együtt vizsgáljuk, itt mindenütt önkényes föltételezéseket és okugrásokot találunk, és amit ő a tiszta észnek magával ellenkezetinek ad ki, nem egyéb, mint az iskolai bölcselők közti elvcsata. Igaz, hogy a metafizikusok ellenkező állítmányokat védtek eleitől fogva a lélekről, a világról és a fő lényről, de ezen különbözés azon rossz módszer eredménye s gyümölcse volt, melyen keresték a filozófiai fensőbb igazságokat. Kant tehát a magával mindig egyeztetes észre róttta azt, mi sajátlag az ésszel nem jól élő bölcselők

hibája. Nemhogy szükségképp paralogizmusra, antinómiákra és ellenkező nézetekre vezetne bennünket a józan ész, sőt ez, mint följebb láttuk, mindenütt egyezményt és egységet létesít bennünk, már csak annál fogva is, hogy ennek ki nem elégíthető vágyai vannak az igaz, a jó és a szép után, melyek lényemű összhang és harmónia, és az ájultság is, melyet Kant az észre fog, nem másból ered, hanem abból, hogy az ész, mindenütt egyezményt akarván létesíteni, ezen szándékának nagy és erős akadályok szegülnek ellene, és eszméi s elvei egyezményét nem viheti tökéletességre mindenkor.

Ellentmond továbbá Kant abban is magának, hogy a gyakorlati észnek megadja azt, mit az elméletitől kerekén megtagad. Hiszen, mint följebb láttuk, e kettő egy, bár szüleményeik, az eszmék és elvek, mint legközelebb láttuk, különeműek, és tiszta elv nincs soha főeszme nélkül. Az elvekben úgy összeolvad az eszme a törvénnyel, mint a Nap sugarában a világ és meleg anyag. Kant készakarva lealázza a filozófiai tudatot a tapasztalati mellett, holott bizonyos, hogy a tapasztalás adatait is az ész emeli tudományi méltóságra, ez ad a tapasztalati tanoknak is alakot és alapzatot, ez tünteti elő viszonyait. Mit sem tudnánk mi tenni a tapasztalati tudományokban is a léleknek ezen legfőbb tehetsége nélkül. Ez az, mely a különemű ismereti adatokat és anyagokat szublimálva szilárd rendszerbe egyesíti, a tudomány szabályos eszméje szerint, ez alkalommal olyan építészeti s műalkaképző vagy plasztikai ügyességet tüntetvén ki, mely neki becsületire válik.

De a königsbergi bölcsele ezeket gondolóra nem vette, hanem mintegy iskolai botos mester, nekiment a fensőbb lélek-, világ- és hittannak, és ezeket alaptalan tudományoknak lenni kiáltá iskolai dialektikája bogár nézetéből, és bogár után indult felekezete elég kritikátlan volt ezt -- ezen valóban nagy tudományú bölcsele szavára -- elhinni. Ő olyan szerencsétlen bölcsele volt, fölötte hibás módszert választván, hogy a Hume óta mindig dülőbb kételkedést akarván megcáfolni, ezt nemhogy megcáfolta volna, sőt még jobban megerősítette azáltal, hogy az emberi ismeretben az alanyit a tárgyastól pontosan meg akarván különböztetni, elvégre azt vallá meg, hogy ezen megkülönböztetésre az alanyi alakokhoz kötött ész általában alkalmatlan és tehetetlen. Való, hogy a dogmatizmus sem képes a kételkedést elhallgattatni, mert azt mondani, tanúsítás és bebizonyítás nélkül, hogy a lények olyanok valósággal, minőknek mi azokat ismerjük tüneményeiknél fogva, és a mi ismerő tehetségünk nem ad azoknak valamely színezetet, mi azoknak lényiben nem találtaik, itt nem elég. Melyik módszer alkalmas tehát egyedül a szkepticizmus megdöntésire? egyedül az egyezményes, mely állítja, hogy a kétkedési módszer maga ellentmond magának és saját magát lerontja, mégpedig úgy, hogy ha minden fensőbb

ismeret körül attól tarthatunk, hogy abban a tárgyas közé alanyi is van keveredve, ezen gyanúnk fennmarad akkor is, midőn a tárgyast az alanyitól megkülönböztettük.

Végre ellenkezetbe jön Kant magával abban is, hogy noha ő erőtlennek lenni kiáltja az ész elméleti elveit s alapeszméit, és minden üdvet a gyakorlati ész követeléseitől vár, mégis aztán akkor, midőn az isten létét és a lélek halhatatlanságát gyakorlati követelések által gyámolítania kell, az elmélő észre szorul, és ennek eszméi segedelme által hagyja magát kihúzatni a kelepcéből, melybe iskolai dialektikája által hagyá magát kevertetni. Átlátták ezt már kortársai is, ezért mondták róla: "Kant az utcaajtón kivezeté az eszméket, hogy legyen ismét mit bevezetni, sőt belopni hátulról". Úgy van: a szemlélő ész eszméi, nem pedig a gyakorló ész követelései azok, mikre ő sajátlag a fő lény lételét és a lélek halál utáni fennmaradását építi. Elsőről szerinte kezeskedik a világ erkölcsi rendje, mely az erkölcsi célok eléérését lehetségessé teszi, sőt biztosítja. Ily nemű elméleti eszme az erkölcsi törvény, mely erkölcsi törvényadót föltételez, ilyen eszme a folytoni tökélyesedés, mely alapja a halhatatlanságnak, ilyen végre az erkölcsi szabadság és autonómia, melyek szüntelen forognak szájában.

De gyakorlatilag sem jó a kriticizmus alapítójának módszere. Mert észbírálatában kérelmieknek nyilvánítván az isten léte mellett gyámkodó kozmológiai és fizikoteológiai védokokat, és így az észvallást gyöngítvén, emberiség elleni merénnyt követett el. Az ő kikoldult erkölcsi gyámoka, mely az istent és a lélek örök létit gyakorlatilag állítja, elméletileg pedig kétségbe vonja, csak olyan pótlék az említetted védokok helyett, mintha ki a tántorgó öregtől elragadná erős pálcáját és ahelyett egy nádszálat adna kezébe. Van-e itt összhang? és nem olyan-e ez, mintha a fenyítő hatáság tisztjei tagadnák a lélek erkölcsi szabadságát, mely nélkül bűn nincs, és mégis kérlelhetetlenek lennének rabjaikra nézve az ütlegek kiosztásában?

Tetemes kárt is tesz az ilyenmű módszer a filozófia mint tudomány haladásának, mert amely bölcselő minden erejét megfeszítvén, jobb érzete ellenére, törik-szakad, kivinni törekszik azt, hogy az ész csak tüneményeket ösmerhet meg, a tapasztaláson fölül pedig kívánt sikerrel nem emelkedhetik: az ész eszméi csak üres formák, melyek ismeretet s tudatot nyújtani nem képesek, az érzékfölötti lények valamint meg nem ismerhetők, úgy be sem bizonyíthatók, a hitalapot tartó erősségek kéreményesek, és az ész ha fensőbb ismeretre tör, és metafizikát akar alapítani, ezer antinómiákba, elvharcokba és paralogizmusokba keveredik szükségképp — az ilyen elszomorító nézetek az élettanban kisdedeket szükségképp leverik, a nem-bölcselőket pedig szomorral

töltik be az emberiség sorsa iránt, mely ezek szerint örök kiskorúságra van kárhozthatva, mivel jól tudjuk, hogy azon szerény fogalmak, miket nekünk a tapasztalás nyújt, korántsem kielégítők. Az ilyen állítmányok nagy nevű bölcselők szájából eredve, bizalmatlanságot szülnek a gyöngébb fejekben: ez pedig elveszi az igazság nyomozására megkívántató kedvet, lohasztja a tüzet, amely főleg az életbölcsben nélkülözhetetlen.

Hanem szerencsére magok a németek, kik szerfölött tisztelék Kantnak még tévelyedéseit is, átlátják, hogy mindezek korántsem úgy vannak, mint a kriticizmus gondolá. Mi is, magyarok, hagyjuk magára ezen módszert, azon Fichte-, Schelling- és Hegel-féle módszerekkel együtt, melyekben, mint derék Szontágh Gusztáv megjegyze,^{*} "a német szemlélődő filozófia képtelenségeit kimerítette". Mi ne higgyük, hogy a filozófia mint tudomány, pedig alapon nyugvó tudomány — létesíthető nem volna. Ne higgyük, hogy az érzék fölött semmi tárgy nincs, azt sem, hogy minden, mit kézzel nem tapogathatunk és gondolva képzelünk, csak álom, melynek semmi való, semmi tárgy meg nem felel. Ez olyan, mintha valaki állítná, hogy saját látkörén túl semmi hegy, víz, város, csillag nem létezik. Menjen föl a magas hegycsúcsra, vegyen kezébe távcsőt, és legott eloszlik balvéleménye.

Végül, a filozófia alapjának szilárdítása tekintetéből, illő lesz nyilvánítani azon alapot is, melyre építi harmonisztikánk az élettudomány rendületlen épületét, főleg figyelemgerjesztésül és oly irányból, hogy egyezményes módszerünk eredetisége és jótékonyága annál jobban szembetűnjék.

Ha a kriticizmus az elmélő ész magával-ellenkezeteire s antinómiáira építi az elméleti filozófia alaptalan ingatagságát, egyezményes élettanunk, megfordítva, az elmélő s gyakorlati ész harmóniáin alapítja a filozófiának mint rendszeres tudománynak alaposságát.

Elsőben: Kant és a kriticizmus a hitet így határozza meg: "Igaznak tartása valaminek alanyi okoknál fogva";^{**} mi pedig így: igaznak tartása valaminek észelvekből. Ilyen észelvek: az egyezmény és az oksági szoros kapcsolat vagy következet. Van ti. nemcsak nagyságtani tudat, hanem filozófiai is, mely szintoly szembeötöltséggel — evidentia — nem bírhat ugyan mint első, nem is konstruáltatik mint idő és tér alá nem eső, de azért okos hitből eredő tudat lenni meg nem szűnik, mely mellett kezeskedik annak egyetemisége és szükségképpisége, mit a kriticizmus által fölállított alanyiség nézetéből soha ki nem magyarázhatunk. Világosabban: valamint előlegesen — a priori —

^{*}Propylaeumok, 244. o.

^{**}Krugs Fundamentalphil., 1. kötet, 235. o. (bécsi kiadás)

jóval több egyezmény és oki kapcsolat mutatkozik az isten léte, világesetisége és erkölcsi rende, lelkünk örökléte, úgy tapasztalatilag is — a posteriori — jóval több egyezmény uralkodik az ó- és újkor épeszű bölcsei, sőt a néphit között, semhogy ezen összhangot az állított alanyiságból megfejtethetők. Annyit megengedünk, hogy ezen eszmék alakja és színezete különmemű egységeknél, sőt nemzeteknél alanyszeres, mely tünemény okait nem nehéz kitalálni, de tartalmok korántsem ilyen, mert ha ilyen volna, és nem bírna egyetemiséggel és szükségképpiséggel, nem találtak volna azok oly sok millió-lelkekben visszhangra, bár legékesb szóló hithősek által terjesztetének is. Előleges egyezménye tehát ezen hitestményeknek és -elveknek — melyekről az egyezményes szellem-, világ- és hittanban lesz alkalmunk bővebben szólni — és azoknak visszhangja a minden népeknél főnnállott vallásokban, oly erős alapja azok tárgyiságának, melyek csak a bennök létező ellenkezet bebizonyítása által lehetne megrendíteni — mi teljes lehetetlen —, és azáltal, hogy a külön szertartású és alakzatú vallások filozófiái nem központosulnak csodálatos harmóniában ezen fő elembe: van isten, van halhatatlanság, van ezek létét biztosító erkölcsi törvény, mely fölötte van ezen esedékes kültermészetnek, mit megint az emberiség történetírásának filozófiája cáfol meg.

Hogy ezen egyezményi új védok érvényességiről annál jobban meggyőződjünk, tekintsük kissé részletesebben azon ellenkezetet, melybe jön legott magával az ész, ha isten létit, a tőle eredett erkölcsi törvény egyetemes szükségképpiségét, és az ebből következetesen folyó öröklétét szellemünknek tagadja. Tagadva a főbölcseesség, örök jóság és határtalan hatalom fő elvét, az istent, kénytelen leend vagy e világot isteníteni és istenelni, vele együtt a benne létező minden hiányt, bűnt, gonoszt lelkiösmerete ellen tagadni, vagy azt a fátum vagy oktalan kénytelenség vagy vakeset eredményinek mondaní, és ezáltal önkényt elzárni azon gyönyörteli ösvényt maga előtt, melyen vég nélkül halad az egyezményes bölcsező, kinek élte legszebb feladata az, hogy a kültermészetben és saját szellemében létező számtalan istenit a világszelleme istenségiből fejtse meg, és örüljön azon harmóniának, mely zsong füleiben mindenütt az isten és számtalan isteniek között e világban.

Tagadva az isteni vagy — mi mindegy — az erkölcsi törvény létét, és az erkölcsinek tartott rendet e világon a különböző szokásból és törvényhozásból magyarázni akarván: pirul, midőn a harmonisztikus figyelmezteti őt arra, hogy a pogányságban a papi haszonlesés Mylitta templomában szintűgy, mint Venus misztériumaiban, az orgiákon szintűgy, mint egyebütt, megengede a fajtalanságot, mégis Babilon és Róma szűz ifjai és leányai nem éltek ezen engedéllyel, mert azon hangegyent, mely van az erkölcsi törvény szilárd megtar-

tása és a lélek nyugalmi, a becsület és szemérmességi finom érzet között, nem akarák felbontani. Lucretia és Virginia példái ismeretesek előttünk. Erősb tehát a kebelbe mélyen beoltott észtörvény még az anyatejjel beszítt vallás főnák elveinél is. Jól tudjuk, vannak itt-ott kivételek az állatiságon alig fölülemelkedett nemzetek között. Rómában az igen öreg embereket letaszíták a hídról, hogy ne éljenek — senes Lepontani —, a masszagéták nem tartották bűnnek megölni és megenni az elaggott véneket, Spártában dicsérték az ügyes tolvajokat; ámde ezen parányi példa és ezen hajszálnyi eltérés az erkölcsi törvény katólicizmusától érdemel-e legkisebb figyelmet? Az észtörvény egyetemes egyezménye nem áll-e mindemellett is sziklaszilárd alapon? Van-e, volt-e oly nemzet, mely nem bírta volna tisztán megkülönböztetni, sőt ellentétbe tenni az erényt és a bűnt, van-e olyan, mely amazt megbüntette, emezt megjutalmazta volna? Korántsem: valamint a nagyságtan elvei nem alanyi szokáson épülnek, és nem azon, hogy a művelt nemzetek iskolái jónak találták azt megállítani, hogy: az derékszöglet éppen annyi fokú legyen, mint a háromszögben neki megfelelő két szöglet, úgy azon mondhatatlan erkölcsi egyezmény is, mely létezik a világ ó és új nemzetei között az erkölcsi elvekre nézve, korántsem az alanyiságnak, a szokásnak, a politikának műve, hanem azon, örök elvekre támaszkodó ész törvénye, mely szintoly egyetemi szükségképpiséget és tagadhatatlan tárgyiságot követel, mint a számtan amaz ismeretes elve: $2 + 2 = 4$, bár amazt elvontsága miatt némely szofisták kétségbe vonni törekednek is, ellenkezve saját jobb meggyőződésökkel, és következtelenségbe jővén elveikkel, mint Spinoza és mások, kik a lélek halál utáni személyes fennmaradását tagadták; mégis oly tisztán, oly szentül éltek, mintha az öröklét fölől tökéletes meggyőződésök lett volna.

Továbbá, az élettani főeszmék tárgyiságát védő harmonisztikai második gyámok abban áll, hogy ezek mellett erősen harcol mind a művelt nyelveknek, mind az ész kategóriáknak csoda egyezménye. Mi a művelt nyelveket nézi, akárki átláthatja, mily bámulatos összhang uralkodik minden élő és rég kiholt nyelvben az eszméket kifejező szavak között. Minden művelt nyelv megkülönbözteti az érzéki képlet után készült látmányt a fogalomtól, ezt az eszmétől. Mindenikben vannak ezen eszméknek: isten, világ, lélek, öröklét, igaz, szép, végtelen, élet, egyezmény, erő, erény stb. megfelelő igék. Már ha föl vesszük, hogy a szavak mindig kezeskednek az ismeret és fogalom tárgyisága mellett — hogy ezeknek alakja lehet alanyilag sokféle, már följobb érintettük —, ha elgondoljuk, hogy említett egyezménye az élő és kihalt nyelveknek megfejthetetlen nehézség marad mindenkor, ha említett filozófiai eszméknek nincsenek semmi aljazatai — substrata —: ezeket elgondolva kétkedhetünk-e jó alapon annak tárgyisága fölött csak egy pillanatig is, minek nemcsak egye-

temes fogalma vagy eszméje, és így gondolatalakja van minden művelt fejben, hanem efölött még ezt kifejező igéje is van minden művelt nyelvben? Az oksági elv nem kezes-e ezek tárgyisága mellett, és e nyelvek világszertei összhangja? Miért mondja hát a kriticizmus ezen következtetést oly nyakszegő ugráshoz hasonlóknak, mintha mi a lehetőről következtetnénk a létre? hiszen mi a lettről — az igékről — vonunk következtést a létezőre, az alakról a tartalomra, hüvelyről a magra, külsőről a bensőre. Hágthat-e már ennél magasbokra a kétkedés, és nem szintoly kétkedési túlzás-e ez, mintha valaki ezt mondaná: azért, hogy van ilyen ige: london, még ebből nem következtethetni azt, hogy London városa is léteznék. Csak az alak és anyagi gondolkozást egymástól elválasztó, az elméleti és gyakorlati ész ellenmondásba keverni akaró kriticizmus mondhatja tehát azt, mit Krug állít: "Amilyen bizonyos az, hogy anyagi alkalmazott gondolkozás nélkül szó sem lehet az alak vagy tiszta gondolkozásról: úgy megfordítva, mindig nyakszegő ugrás marad az, mikor valaki átugrik a csupa gondolatokról a gondolattárgyra."*

A nyelvek említettem összhangzata alapul az ész kategóriáin vagy ősalakjain, melyekről már szükség szólni. Vannak ilyen szkémái fogalomalakjai a lélek alsóbb tehetségeinek, minők: az érzékiség és az érzelem. Az érzékiség képletei — szkémái —, melyek segítségével készülnek a látványok — intuitus —, olyan sokféle módosításai a térnek és időnek, hogy valamint nincs oly nagy sokaság, melyet neki megfelelő számmal ki ne lehetne tenni, úgy nincsen a térnek olyan változatos módosítása, melynek érzékeinkben képlet ne felelne meg. Az érzéki mondományok — minők: hosszú, rövid, kerek, kék, sárga, illatos, meleg, hideg, savanyú, édes stb. — elláthatatlan serege arról tesz bizonyosságot, hogy miként a tükörben mutatkozó látványnak kültárgy felel meg mindenkor, így érzékiségünk képletei és látványai kültárgyakat és ezeknek sajátosságait föltételezik, mely föltétemény igazságát s valóságát aztán erősítik a nyelvekben föltűnő igék.

Ámde nemcsak az érzékiségnek, hanem az értelemnek is vannak képletei, szkémái és ősalakjai: miknek segélye által említett elmetehetségünk tárgyasítja saját fogalmait és öntudatába sorozza. Ilyenek ezek: mennyiség, minőség, viszony, módóság; mik alá jönnek aztán ezek: egyedi, rész-szerinti, egyetemi, igenleges, nemleges, korlátolt, államányos, oksági és viszonthatású, végre lehető, lett és szükségképpi.

Ezen eredeti mondományok alapossága már korántsem valami alanyiségben gyökerezik, hanem mint magok a kritikus bölcselek állítják,** a lények vagy

*Denklehre oder Logik, I. köt. 24. o.

**Krugs Metaphys., 83. o.

kültárgyak eredeti sajátságaikban. Olyan alakok tehát, melyek a természet tárgyai után készülnek értelmünkben, melyeknek létezésit kétségbe vonni még egy épeszű bölcselőnek sem jutott eszébe. Azon hasonlat immár és egyezmény, mely létezik az érzéki látványok és értelmi ismeret, ezeknek képleteik és szkémák-általi kezelése között, jogosít bennünket arra, hogy vegyünk fel észkategóriákat is, annál inkább, hogy ezek kétfélék, ún. alakiak és tartalmások lévén, mivel az elsőeknek létezésit senki, aki csak szabályszeresen gondolkodik, kétségbe nem vonhatja: mert senki sem tagadja az egyezmény — szokott neve principium contradictionis —, senki az egyneműség, a különműség és a folytonosság kategóriáit;* minő galádság volna tagadni a metafizikai észkategóriák tartalmasságát, minők okszeres, élő, egyezményes, államánnyos, öröklétű, isteni, igaz, szép, erkölcsi vagy erényes stb., melyek korántsem üres hangok, éppen úgy, mint ezek: kék, hosszú, édes, és ezek: egyes, többes, egyetemes; azért, mert a létezőnek nincsenek mondományai. Az ész kategóriái szerént szabályszeresen vagy észtanilag kezelt fensőbb ismeret is tehát szintoly bizonyos, mint az érzéki és érzelmi képletek után nyert, miknek, csodálatraméltóképp, tárgy felel meg a reálvilágban, és nem ok nélkül hisszük, hogy valamint érzéki és érzelmi kategóriáinkat úgy nézhetjük, mint a reálvilág törvényeinek elménkbe is benyomott képmásait, éppen ilyen csoda egyezmény létezik észkategóriáink és ezeknek tárgyai: isten, erény és a lélek önállósága között. Mely fölséges egyezményt nem bírván kimagyarázni Kant és kivált a nála következetesebb Fichte, az alanyi ismeretnek általuk köl-

*Tudjuk, hogy alaki gondolkozásunknak van olyan sajátsága, mely a fogalmakat alá és mellé rendezi: mely működésben három sarkotörvényt követ: első az egyneműség — homogeneitas —, második a különműség — heterogeneitas —, harmadik a folytonosság — continuitas — elve. Miért van ez? Azért, mert az elsőre nézve a legkülönműbbeknek látszó fogalmak közt is van némi egyneműség, például: a halak és négy lábúak között; másodikra nézve azért, mert a legegyneműbbeknek látszó lények közt is van különbség, például: az emberek és emberek között; harmadikra nézve azért, hogy az egyes különeműek közt vannak középneműek, mik ezeket mintegy összefoglaló láncok. De vajon úgy van-e ez a külvilágban is, mint ennek tükrében, a lélekben hogy így van, látjuk? Nincs különben: mit az is tanúsít, hogy ezen észteni működések könnyítésére három elmehetetséget nyerünk, elsőre az elméncséget, mely az egyneműség és hasonlat rögtön átlátására adatott. Másodikra az éles ész — sagacitas —, mely különbségnek fölvetésire szolgál, harmadikra a sejdítést, mely a mély elmék sajátja. Ennek ereje által fődözte fel Columbus Amerikát, Olbers és Piazzia a Mars és Jupiter közötti aránytalan térben bújdosó töredéket, Blumenbach a halakat és madarakat összekötő Ornithorinthust, mindnyájan szerencsésen okoskodva a folytonosság észteni elvéből. Most állítsa az alanyiág bölcse, hogy nincs egyezmény a külvilág és eszünk belvilága között, most mondja, hogy nyakszegő ugrás az, mikor mi az alaki gondolkozás ürességiből következést húzunk az annak bizonyonnyal megfelelni kellő lényekre és a főszmékről az ezekkel összhangban lenni kellő lényeknek tárgyiségára.

tött teóriájából, készebb volt oly rémnézetet fölállítani — melyet aztán Krug is* és Márton István**²² ismételni nem áttallottak —, hogy értelmünk ad és szab törvényt a nagy természetnek: mintsem ezen nézet képtelensége által óvakodásra indíttatva nevetséges alanyiségától megválni, és a normál ész csalni nem tudó fönsége ellen elkövetett vétkét megsiratni. Ha mi adunk törvényt a természetnek, miért nem szabjuk elébe azt, hogy egy nyomon járjon az erkölcsiséggel, az erényt kövesse mindig e világon is illő jutalom, az emberbaráti szándékot áldott siker?

Ilyen gyámokot nyújt harmonisztikánk az élettan alapjának szilárdítására. Most már, meggyőződve arról, hogy a jó élettani ösvényen feltalálándjuk a filozófiai alapismeretet, lássuk magát az erre vezető ösvényt.

Második fejezet

Ha lehető a fensőbb ismerethöz jutás, melyik azon ösvény, melyen ezekhez legbiztosabban és leghamarább eljuthatni?

"Bizonyos, hogy a tudományokat semmi oly igen elő nem mozdította, mint a módszerek különfélesége, melyeken keresztetett az igazság."

(Leibniz Fellelérnél)

Sok kárt tön a bölcselemben eddigelé az, hogy koronként divatozott módszerek egyoldalúak és még efölött egymást megsemmisíteni törekvők voltak. Nincs könnyebb, mint azt tanúsítani, hogy az eddigi véleményes — dogmatikai —, bírálati — kritikái — és (ha ide lehet számlálni) a kétkedési — szkeptikai — módszerek, egymással irtóháborút folytatván, semmiskedésre, valótagadásra — nihilizmus — vezettek, melyből az lön, hogy eddigi filozofálásunk igen kevés biztos eredményt nyújthatott.

A jó és alapos módszernek tehát sem nem csupán véleményesnek, sem csupán bírálatinak, sem egyedül kétkedőnek kell lenni, hanem együtt mindnyájának, nem is ellenséges szelleműnek, mint eddig, hanem egyeztetőnek, azaz egyeztetésnek vagy harmonisticának: ezt pedig azért, hogy mi háromféleképp, úm.

*Krug *Metaphysik*, 164. o.

**St. Márton: *Syst. Phil. crit.* s. Krug *Praef.* VIII. o.

²²Krug, Wilhelm Traugott (1770—1842): német filozófiai író; egyetemi tanárnaként Kant utóda Königsbergben, később Lipcsében tanít. — Márton István (1760—1831): a pápai református kollégium újjászervezője és ott a filozófia tanára, a hazai kantianizmus egyik főalakja, Krug követője.

gondolkozva, érezve és cselekedve levén munkások, de, mint följebb láttuk, nem is levén eredetileg semmi csata és antinómia elmélő, érző és akaró tehetségeink között, végre az egész bölcselés főiránya az levén, hogy az eredetileg egyező, de gyakran ellenkezetbe jöhető ezen életsarkiságok: ész és szív között összhangot létesítsen és biztosítson; úgy véljük, eltaláltuk az igaz szempontot a filozófiai módszer helyes voltának megítélésében, ha azt mondjuk, hogy az a helyes módszer, mely lényünk egészletét, nem pedig csak egy, bármily lényeges kívánatát s irányát elégíti ki.

Egyetlen helyes ösvény létezik tehát, úgy tartjuk, a filozofálásban, melynek tartjuk az egyezményes módszert, mely előadja, miként kell a bennünk létező egyezményi gyökvágy mind a három főirányát, az igazat, szépet és jót tekintetbe venni, az ezeket kereső és fürkésző észtehetségeinket miképp kell fölébreszteni, kiképezni és normalizálni, mégpedig aránylag azért, hogy igazán filozófiai vagy alapos ismeretre, szabályszeres ízlésre és önzéstelen s szilárd elvekre épített erkölcsiségre jussunk el. Ezen üdvös irányt harmonisztikai módszerünk úgy véli elérhetni, ha elsőben tekintetbe veszi ugyan az élettannak aetiológiai vagy okértelmességi ágát, mely az igazat keresi, de emellett figyelmez annak bírálati irányára is, mely a szépet öleli, ezek mellett különösen körébe vevén föl az elvtant, mely alapszabályokat állít fel, és követni tanít.

Az eddigi filozófia, mintegy részrehajolva és ellenkező párokra szakadozva, most okértelmességnek adá ki magát, szembe előtt tartván nem mást, csak az igazat és a tudatot,* majd bírálóknak kíváná magát tekintetni, mint az ismeretes kriticizmus, mely csupán alakokkal kívánt foglalkozni, az anyaggal s a tartalommal mit sem gondolva, sőt azt, mint közelebb láttuk gyanúsítva, és bámulatatos következetességgel a kriticizmus azt tanítá, miként a világtan korántsem a világról tanít, hanem csupán az elme törvényeiről a világróli gondolkozásban, miként az észvallás is ugyanazokról a fölényről el-méledésben.

Ez tehát annyi, mintha a jogtanító elégnék tartaná tanítványait a pör-folytatásra, orvostanár elégnék vélné ugyanazokat a gyógyszerkészítésre meg-

*Ezen egyoldalú nézeteknek kell tulajdonítanunk, hogy egyik filozóf, jelesen Ruszek²³ a filozófiát Okértelmségnek, másik — Elenyák²⁴ — Elvtannak nevezi, holott az igazi élettan körébe szorítja az igaz, szép és jó elemeit.

²³Ruszek József (1799—1851): veszprémi kanonok, kisebb filozófiai értekezések szerzője.

²⁴Elenyák György (1784—1853) műve: Elvtan, Pest 1840.

tanítani; de az a személyes és dolgokhozti jogok előadását, emez a kórtan fölvilágosítását mellőzné.

Immár az eddigi filozófiai módszerek, ha azokat ezen eszmény szerint bíráljuk meg, ki nem elégítők. Mert, hogy mármost szemlét tartunk az eddigi módszerek fölött, ezeket korántsem találjuk alkalmas ösvényeknek az igazi élettan egészletéhez eljutásra, noha mindegyikben sok jó, igen sok jó vagyon.

A véleményes módszer — dogmatizmus — legelőbb mutatkozik a filozófia mezéjén. Így is kelle ennek lenni, természettel. Mert ha az ébredező ész menetét figyelemmel kísérjük, azt mindig a vallásos eszmék és érzelmek serkentik fel álmából. Látja az éber lélek a természet nagyszerű pompáját, sejt ebben törvényt, rendet és egyezményt, melyeknek okát kérdi. Ámde még a gondolkozásban gyakorlatlan levén, és az okok fürkészésiben elfáradván, veti magát a költészi vallás karjai közé, mely által táplálkozik ugyan némileg a vizsgálódási vágy benne, de a szorosan filozófiai ösvényről eltérve, hódol a véleménynek, és így bölcselési önállását elveszti. De teszem, hogy a költészi vallás oly meztelenségeket mutat is ki, hogy lehetetlen józan észnek azt életvezérlőnek tartani, minő volt a görög politeizmus, mely a Napot, Földet, léget, vizet istennek tartotta; még az ezen kelepceből kiszabadult ióniai bölcselők sem jó helyen kezdték a bölcselést, mert határtalan bizalmat helyezvén az elmélő észbe, ott kezdték a filozofálást, ahol azt kezdeni korántsem kell. Vélték, hogy amit a tüzes képzelődés fölfog, ugyanazt a szemlélődés is kitanulhatja. Nem csoda tehát, ha a bölcselés, e gyermekkorában, töredékes, egyoldalú volt, és a filozófia rendszertelen, mert az ösvény egyszerre akará a még gyöngé és szárnytalan észnek annak fellegrárába fölrepíteni.

A nagy Socratés, átlátván, hogy nem a menny, hanem az élet a filozófia saját tére, levonta innen a vizsgálódást, mint láttuk, és kereken kimondá, miképp erőpazarlás oly dolgokat fürkészeni, melyek kitapogathatatlanok. Ez nagy lépés volt, de nem elegendő. A nagy athénai életfilozófiát ajánlott, de egyoldalút, olyat, mely erkölcsi és gyakorlati tekintetben fölséges volt ugyan, de az elmélő életnek nem tón eleget. Ezt mondván: "csak azt tudom, hogy mit sem tudok"; és azt: "mik fölöttünk vannak, ránk mit sem tartoznak", valamint egyfelől bizalmatlanságot árul el az elmélő ész iránt, úgy másfelől egyoldalúságra vezet a bölcselésben. A szókratizmus tehát, bár igen dicséretes, de önálló bölcselésre bennünket nem vezethet, mert az élettudomány több, jóval több, mint az erkölcsi élet bölcs elrendelésének s vezérlésének tudománya, mely annak csak egy, noha lényeges része.

Plátó és Aristotelés módszerei sem tehetnek nekünk eleget. Az első ugyan már sejtette, hogy az észből ered minden igazság, szépség és erény kútfeje,

ez az elvforrás, ez az örök egyezmény, mely törvényt szab belsőkben, és e világ tüneményeit ilyen egyezményi szempontból nézeti. Ez szép, fölséges tanítvány, mert helyrehozza ama hibát, melyet nagy tanítója elkövetett, visszahelyezi az ész saját trónjába. Ámde örök kár, hogy ezen derék bölcselő fejét a keleti ábrándos és világistenlő filozófia megzavarta, mely Pythagorastól átültetve, a forróbb éghajlat alól, hidegebb Európánkba, mondhatlan kárt tett a filozófia önállóságának, mely már oly szilárd alapra kezdett épülni a szokratikusok munkája által. Plátó módszere tehát zajos és éppen nem követendő, mivel ő hódolt a költészi bölcselésnek, a köz- és valódi élet mezejéről megint elvoná a filozófiát, világistennel, ennek szemlélésével ábrándozott, és oly eszmékkel, melyek jelentékenynek látszanak ugyan első tekintettel, de jobban megvizsgálva elvtévesztést és ingatagságot árulnak el.*

Aristotelés kerülni akará a plátói módszer hibáit. Ezen nyomós és sok tudománnyal fölkészült bölcselőnek halhatatlan érdemei is vannak az önálló filozofálási útmutatásra nézve. De ő meg éppen azon ösvényt hagyta el, mely egyedül filozófiai, ti. az elmélő ész ösvényét, bár az igaz filozófia alapját, mely a tapasztalati ösmeret, megvetette, de ezen helyes alapra építeni nem tudott, és mivel Plátó túlságait nem szívelhette, az eszmék forrását maga előtt önkényt bedugta. Eszmétlen empirizmusba esett ezen nagy lélek, kit Kelet és Nyugat egyaránt csodált, és filozófusi elvekig, melyeket egyedül a jó alapon nyugvó idealizmus képes nyújtani, el nem juthatott. Olyan tapasztalati bölcselő tehát, minő volt Aristotelés, elméleti életben kalauz nem lehet, mert dermesztő bizonytalanságban hagy afölött: isten szabad lény-e, vagy csak világgép-mozgató? e világ magába foglalja-e saját okát, vagy nem? Szellemünk szabad és halhatatlan-e vagy nem? Multa Aristoteles turbat,²⁵ így ítélt már róla Cicero, és valóban, nekünk is, kik iratait olvastuk, azt kell mondanunk, hogy az eszmékben nem gazdag ész, mely nála volt, nem bírta megemészteni azon sok tapasztalati adatot, melyet méh módjára gyűjtött s rakosgatott csodálatra méltó, rendszeres értelme.

Mi lett abból, hogy sem az ióniai, sem a Socratés-féle bölcselők ki nem találták az igazi módszert a filozófiában? Az, hogy a véleményes metódus hibáit kézzel tapogatóván a szkeptikusok, új módszer keletkezett, mely mint áradó folyam, tett ugyan sok jót, mert az ingatag alapon álló hajlékokat ledöntögette és erősb rendszerek építésire serkentésül szolgált, mi nem kis

*Bővebb igazlását ezen szigorú ítéletnek megláthatni ily című pályamunkában: A világistenlés oknyomozó történetírása.

²⁵"Sok mindent összezavart Arisztotelész."

nyereség az önállásra törő bölcselésben, de ezen pyrrhónizmus, jó darab ideig levervén, letiporván az észet, elhiteté a gyöngébb fejekkel, miként ez alkalmatlan magától a dolgok lényének megismerésire, egyetlen ismeretet is fensőbb segély nélkül meg nem alapíthat, és örök kiskorúságra van büntetve.

Miként jutott a bölcselő emberiségnek egy nagy része ezen rémgondolatra? első lépés volt az, hogy az eleai iskola az anyagi igazságot az alakítól szorosán meg nem különböztette, az okoskodás hibáit, paralogizmusait — míg ezekre Aristotelés figyelmesekké nem tön bennünket — nem ismerte.

Eleai Zénó már nagy zajt ütött ezen hibás szillogizmusával:

A hó nem más, mint megfagyott víz;
A víz színe fekete; és így:
A hó fekete színű.

Valószínűvé tevék tehát már az eleatikusok, sok gyöngé logikusok előtt, ezen szofisztikáló módszert azért, hogy kűlérzűkeink csalnak: mely torony távolról kicsinynek s kereknek látszik, azt közélrűl négyszegnek és nagynek lenni tapasztaljuk. Plátó probabilizmusa mindnyájunk előtt tudva van.* Ő ily irányból nyitá meg a nyomozó módszert, hogy tanítványi neveljék magukat mindjárt az igazság birtokában lenni; mihelyt valami nagy nevű tanítótól valamit hallottak, és jól meg sem rázva, elsajátítottak. Fűlfogva ezen filozófusi irányt Arcesilaus, és ennek követűje, Carneadés; és első ugyan, ítélve a bölcselűk egymással ellenkűzű véleményeibűl — mint Cicero véli, jó célbűl —, gyanűssá tett minden ismeretet, azt állítván, hogy "minden homályban van, ugyanazért fűl kell fűggesztenűnk ítéletűnkent, mert semmi bizonyos nincsen". Carneadés, ki ékesb szűlűsával bàmulásra ragadá Rómát nagyhírű követűsege alkalmával, már többre ment, és maga ártatlan, tiszta életű levén, vitatá a sztoikusok ellen, hogy az istent nem lehet úgy kűpzelni, mint élűt, űrű az erkűlcsi fogalmak éppen nem illenek, és az istenemberesítűs — anthropomorphismus — kűptelen. Ő már az erkűlcsi alapelveket is megrázűkűdtatá, mint elméleti kűtkedű, ** ugyanazért szkepticizmusa Rómában borzalommal fo-

*Cicero: Academica, I. 12: "In libris Platonis nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur." /Platón kűnyveiben semmi állítűs nincsen, mindkűt oldal mellett sok érű szűl, mindenrűl vizsgálűdás folyik, semmi bizonyos ki nem mondatik./

**Quintilianus: Institutionis oratoriae, libri XII.: "Romae audiente Censorio Catone — Carneades — non minoribus viribus contra justitiam dicitur disseruisse, quam pridie pro justitia dilerat." /Rómában Cato, a volt censor fűle hallatára, Carneadésű állítűlűg nem csekűlyebb erűvel érűvelt az igazságoosságo ellen, mint amilyennel elűzű napon az igazságoosságo mellett szűlűt./

gadtatott, és innen Cato indítványára, Critolaus és Diogenés követtársaival együtt kihajtatott. Nem sokkal azelőtt már törvény keletkezett — Kr. sz. e. 161-ben —, ily című: Senatus consultum de philosophis uti Romae non essent.²⁶

Meg is érdemlé ezen, nyomozóból már nyilván kétkedővé vált módszer — a porétiké —, hogy üldöztessek. Mert Aenesidemus, hogy minden ismerő tehetséget megdönthessen, tagadta még az okozati fogalom valóságát is, ezen alapon, mivel úgy megfoghatatlan az oknak az okozathoz viszonya. Sextus Empiricus-nál pedig egészen kiképezve látjuk ezen, emberi ész meggyalázó módszert, melyet érdekes leend magának Sextusnak szavaiból bővebben megérteni.

"A kétkedés" — így szól ily című könyvében: Hypotypóseón, vagy a pyrrhói alaptan első könyve, 4—14. fejezetében — "oly tehetség, mely által érzéki és gondolható tárgyakat minden tekintetben egymásnak ellenébe tehetünk, mely munka által, mivel a dolgok ellen harcoló okok egyensúlyban vannak, előben ítélet-fölfüggesztésre, azután egykedvűsége jutunk. — Egyensúlynak nevezem az okoknak egyenlő igényét a hitelességre, amennyiben a két szemközt álló okok közül egyik sem bírhat bennünket arra, hogy vagy mint igaznak mellé álljunk, vagy azt mint igaztalant félrevessük. Egykedvűség pedig nem egyéb mint lelkünknek háborítatlan nyugalma, és a kízó nyugtalanságtóli szabadulása. — Azon fő elv, melyre a szkepszis mint alapra támaszkodik, az: minden okalapnak más egyensúlyú áll átellenében; nyilván ez bír minket arra, hogy semmi vélemény — dogma — mellett ne nyilatkozzunk. Némelyek a vélemény alatt értenek igaznak állítását valamely láthatatlan és az ész által nyomozott tárgynak. Ilyen értelemben a kétkedőknek egy véleményök sincs, mivel ezek egy láthatatlan tárgyat sem tartanak igaznak. — Ezek tehát tanaik által csak azt akarják kijelenteni, mint tűnik fel előttük valamely tárgy és miképp kell nekik arról ítélniök, anélkül hogy ők azt mint bizonyost akarnák állítani, és erről mint bizonyosról akarnának nyilatkozni. — Mi nem vonjuk kétségbe azt, hogy vannak a tüneményeknek tárgyai, csupán azon minőségeket, melyeket mások ezen tárgyaknak tulajdonítanak. Mi például megengedjük, hogy a méz nekünk édesnek tetszik, de már azt kétségbe vonjuk, van-e a mézben édességi minőség, mennyiben az nem ízleltetik? Ha már az ész oly csalárd, hogy még érzéseink bizonyítványit is gyanúsakká teszi a tüneményeknél, mily bizalmatlanoknak kell iránta lennünk a kinyomozhatatlan dolgok mezején, ha csalatni általa nem akarunk. — A régibb kétkedők tíz okait adák annak, miért függesztik fel ítéletöket. Az első vétetik abból, mert az állatok különbözővén, egy és azon fogalmaik ugyanazon tárgyról nem lehetnek. Második ala-

²⁶Szenátusi határozat a filozófusokról, hogy ti. Rómában ne legyenek.

pul az emberek közti különbségen. Harmadik az érző műszerek különféle alkantán, negyedik a körülményeken, ötödik a helyzeten, távolságon és helyen, hatodik az elegyedéseken, hetedik a tárgyak nagyságán és minőségén, nyolcadik a viszonyokon, kilencedik a gyakoribb és tisztább eseményeken, tizedik a filozófiai iskolákon, erkölcsökön, törvényeken, mítoszokon és véleményeken."

Igen érdekes kivált az utolsó fejezet, melyben a legnevezetesebb bölcsek bölcseletein végigmegy Sextus, és fölvilágítja azon ingatagságot, ellenkezést és következtelenséget, mely ezeket jellemzi. "A dogmatikusok — állítja — még nem találták ki, melyik az igaznak megismertető jegye, ellenkezőleg határozzák meg és adják az ész, természet, hit és erkölcsstan fogalmait. — Nincs tehát tudomány, mert noha a tudósoknak mindent be kellene bizonyítani, de nem bizonyítanak, mivel ez lehetetlen azért, mert nincsenek ingatlan elvek, melyekre építeni lehetne a megmutatást. Ugyanazért annak, mit igazságnak nevezünk, nincs semmi érdeke, alanyi minden ismeret, és az igazi — kétkedő — bölcselési módszer nem egyébre tanít, mint nem-tudásra, és a tudományok iránti közönyösségre, s ebből folyó lelki nyugalomra."

Ha az akkori világ előtt, mely már beleunt a filozófáló álbölcsek hamis módszereibe és csalósvényeibe, kedves volt az észnek és az élettannak ilyenmő lealáztatása, csodálni lehet, hogy a critica philosophia is — melynek némely tanjai mivel ezzel egyeznek, főleg azért idéztük elő magának Sextusnak szavait — oly sokat épített az ismereti alanyiságra? Hiszen, ha közelebbről megvizsgáljuk a kétkedő módszereit az említett bölcselőnek, nyilván kitetszik az, miként ő: (1) Saját magának ellentmond; (2) Szofizmákhoz kénytelen folyamodni. Ellentmond magának, mert világos pillanatban a kétkedő is érzi, miként a valódi életet tünemények álmába ringatva tartani mindig nem lehet, kell tehát valami fogódzónak lenni, mely ingatag ne legyen. Megvallja ezt maga Sextus is, midőn így szól:^{*} "Mivel azonban mi is teljes hanyagságba nem merülhetünk, gyakorlatilag oly tüneményekhez kell folyamodnunk, melyek életünk szabályaiul szolgálnak, és következő négy osztályra tartoznak: természeti hajlamunk, érzéki vágyaink, a törvények és a szokások által nyújtott elvek, és a művészetekbeni oktatás." Minő ellentmondás már az elveket, hajlamokat, vágyakat, szabályokat és törvényeket a tünemények közé számlálni! az igazság lehetőségét, a halhatatlan dolgok létezését tagadni, és mégis életszabályokról és elvekről szólni!

Hogy a szépség a szofisztikálás szüleménye és csupán álokoskodás által tarthatja fenn magát az avatatlanok előtt, mutatják Sextusnak következő sza-

^{*}Hyp., I. 11. o.

vai:^{*} "Időtöltésül még egybehasonlítom, a képzelődésre nézve, a barmokat az emberekkel. Meglátandjuk, hogy ezeknek szintoly igényeik vannak a hitelességre, mint nekünk embereknek. Az ész, a dogmatikusoknak fölvilágosítása szerint, kik nekünk leghatározottabb elleneink, áll a hasznos kívánásában, a károstóli óvakodásban, az ezekre szükséges fogások ismeretében és azon erények megszerzésében, melyek a szenyvedelmek ellen irányozvák. Úgyde mi mind ezeket feltaláljuk a kutyában, mivel az, ahol jóllakást remél, oda fut, és elfut onnan, ahol félhet az ütlegtől. Bír erényekkel is, jelesen a jogossággal, mivel őrzi jóltevőit, az idegeneket pedig, kik őt bántják, fenyegeti. Ha ő bír jogosság erényével, úgy bír a többi erényekkel is, mivel a bölcse-lők tanai szerint ezek kapcsolatban vannak egymással. Ő saját orvosa magának, ha gyomra rossz, füvet eszik, mely őt hányásra bírja és egészségét visszaadja. A szólás tehetségéről nem szükség sokat beszélnünk. Hiszen a beszédet némely dogmatikusok úgy adják ki, mint akadályt az erény szerzésében, és tanítványaiknak a tanulási évek alatt hallgatást parancsoltak. A madaraknak legalább nagy belátást és szóló tehetséget, mivel ezek nemcsak a jelenvalókat tudják, hanem még a jövődöket is értik, és jelek által megjelentik. A barmok tehát, ha szintúgy észbeveszik a külső jeleneteket, mint mi, szintúgy különböznek ezen észbevételekben, mint mi, ezekből az foly, hogy mi megmondhatjuk ugyan, miként jelennek meg előttünk a külső tárgyak, de milyenek ezek magukban, azt, említett okoknál fogva, függőben kell hagynunk."

Ilyen volt a filozófiai módszerek ábrázatja, mikor a keresztyénség fontos méltóságban megjelent. Ez mennyből jött bölcsességnek adá ki magát és szentségtelenítésnek nyilvánítá, ha ki őt egy osztályba helyezé a csalárd emberi bölcsességgel.^{**} Szükségök is volt az akkori igaz élettudományak és életvezérlő elveknek ilyenmő szentesítésére. Csakhogy az volt a nagy baj, hogy a filozófia eszménye — melynek föladata az, hogy nem a mennyből, sem máshonnan, hanem az emberi észből magából állítson elő olyan alapelvet, melyre építve, rendületlen alapot nyújtson és kalauzt az igaz, jó és szép keresésére a magányos és társas életben — ezen fölülről jött segély által megint félretolatott, és a vegyes, vagy áthágcsáló módszer — methodus supernaturalis — életbe lépett. Mily káros volt a tiszta filozófiának ezen elmezavar, adják elő az egyetemes bölcselés történetírói: mi magyaroknak írunk, élünk tehát örömet oly adatokkal, melyek mint magyar bibliográfiából merítettek, ránk nézve jelentékeny érdekekkel bírnak.

^{*}Uo. 14. o.

^{**}"Hol van a bölcs? Nemde bolondnak nyilvánítá Isten e világ bölcsességét?" — így Pál ap.

Minő képtelenségekre nyithat utat az említett módszer, tanúsítsa amaz egyetlen példa, melyet hajdani jeles költészünk, Horváth Ádám²⁷ bölcselési ösvényén botránnyal tapasztaltunk. Ezen filozófus fő szeretettel vizsgálá a lélek természetét, és az eszmék származását nagy gonddal fejtegeté. Ily című munkájában: "Psychologia, azaz a lélekről való tudomány, Pest 1792" fölvevé magának ezen fontos kérdést: hol veszi magát az emberi ömeret, hol az ennek meghomályosodásából folyó romlottság? mivel rosszul értett hittudományából, a megülő betűhöz és nem a megelevenítő szellemhez ragaszkodva, azt tanulta, hogy mi Ádamban, az első emberben mindnyájan szerencsétlenné lettünk, véle, hogy ezen dogma kalauzsága után kell neki megfejteni amaz filozófiai kérdést, melyet önállólag is megfejthete és mondhatá: merítjük az ismeretet az érzékek csatornájából és az ezek által nyert adatokat elsajátító ész működéseiből, melyeket meghomályosítanak bennünk az észnek nyakára nőtt szennyvedelmek. Így tanítja azt a jól és filozófusi ésszel fölfogott kijelentés is.*

Ánde Horváthunk, sem a külső, sem a belső kijelentést nem értve, ellenben a vegyes hiperfizikus módszerhez szertelen ragaszkodva, ilyen rémeredményekre juta, és ilyeneket nem átalla közölni velünk. Ő a semmiből teremtés már magában megfoghatatlan, és így éppen nem filozófiába illő eszméjéből indulva ki, fölvevé — noha bölcselőnek mit sem kell föltenni, hanem a nyílt igazságokból, melyeknek bebizonyításra semmi szükségök, kell minden állítmányt helyes következtetéssel lehozni —, hogy Isten kezdetben teremt minden lelkeket, teremt ezek lakhelyéül elképzelhetetlen kicsinyiségű testeket, mely bebizonyíthatlan föltéteményt ama hitágazat valószínűbbé-tevésére gondolá ki kétségkívül, mely nem értett bibliai helyekből okoskodva állítani merész, miként az isten örökjóságát, igazságát és bölcsességét félretéve, az első ember bűnéért kárhozat alá veté az egész emberi nemet, mely befoglalva — implicite — az első törzsök-apában rejtezett, mert a milliárd lelkek éltek már őbenne és engedetlenségi vétkében hallgatva megegyeztek. Hogy őtet az áthágcsáló módszer vezeté félre, megtetszik imez szavaiból:** "Az én igen kicsiny valóságom, mely most egész ember korra nőtt, megvolt az én régi atyáimban, vagy ha tetszik anyáimban, ezer, sőt több nemzet ízekig, generá-

²⁷Pálóczi Horváth Ádám (1760—1820): költő, a filozófia területén említett munkája jelentős.

*"Mindenki saját kívánságának ereje, mint valamely csalétek által elalattva csalatik meg, mely kívánság ha tápláltatik, gonosz tényt szül."

**Psycholog., 115. o.

ciókig. S megvolt a legelső emberben is, és így könnyen elhíhetem, hogy egy ember által jött e világra a bűn. Hogy mikor magát első atyám megfertéztette, engem is megfertéztetett, mikor az ő teste az örökké-élésre, soha el nem bomlásra alkalmatlanná lett, akkor nekem is halandóvá, erőtlenné, rövid idejűvé kellett lennem, mert az én ember voltomnak, az én valóságomnak legutolsó apró része, testemnek magva már őbenne volt."

Lássuk már az okokat, melyekkel Ádámunk valószínűvé akarja tenni azt, hogy Ádámiban már élt az egész emberi nem. "Azt mondám följebb, hogy az embrióban, a még meg nem született kisgyermekben megvan az értelem — /?/ — és így megvan a lélek — mert ő, mihelyt születik, alkalmas az emlének elfogadására, és lenyeli a tejet, mik azt mutatják, hogy tudja ő, hogy belől is szopott, mert különben nyelni sem tudna, nemhogy szopni tanítás nélkül, emlékezik tehát valami elmúltra, sőt képzelődik is arról, amit tett, míg az új világra ki nem jött, itt van tehát az emlékezet; az emlékezet régi ideát, valamely dolognak régen képzett képét teszi fel, és így volt már idea, volt képezet a kisgyermek értelmében még születése előtt."^x

Azon ellenvetésre: "képtelen az, hogy a testek elemei első törzsökjökben mind benne voltak, a világ legelső kezdetében, mivel a testnek oly szörnyű apró részekre oszthatását az elme képzelni nem tudja", ezt feleli:^{**} "Ha azon famag kicsinységét, melyet most látok, s meg is foghatok, le akarom írni, amekkora lehetett ez a legelső fában, amelyről mintegy nemzetségeken — helyesebben: nemzedékeken — által vette származását, le akarom írni, még a tízezer után kétszázhuszonnyolc cifrát kell tennem, és az a szám fogja jelenteni a részeknek számát, amennyifelé kellene darabolnom ezt a már most jókora magot — föltéve azt, hogy a fa csak tízezerszerre nagyobb a maga magvánál —, mely számot csak kimondani is nehéz, mert így tenném ki annak a legelső magnak kicsinységét, ezerszer kell gondolni harmincnyolcszor milliómozott milliómot. — De hát ebből hozzam-e ki, hogy lehetlen lenni olyan kicsinységű testnek? Épen nem — mert, amit az én érzékenységem nem tapasztalhat, sőt, amit értelmem nem ér is, az még nem lehetlen. Hiszen én a legnagyobb testek teremtését szintúgy meg nem foghatom, mint a legapróbbakét, mihelyt az semmiből lesz."

Ezen általam idézett példa kellő fényben tünteti elő a hyperphysica methodus minden fonáságait. A természet-haladó bölcselő, elsőben nem értve azt, mit tesz egyenes törvényt követni a bölcselésben, azaz mit tesz magának

^xUo. 111. o.

^{**}Uo. 117--118. o.

a filozófiának egyedül igaz, és így az önkénytől nem függő, nem függhető lényitől kiindulva, hívnak maradni ennek életelvéhez, következetesnek lenni mindvégig, a mellékes dolgok csábjaira mit sem adva, s ezekről mint szirénektől fülét s szeméit elfordítva menni az élet- érdekes és életirányra vezérlő ösvényen, hevitette sokszor az ellentmondás, iskolanyitási hírvágy és gyarló érdekek által, hiúságának föláldozó legtöbbször a filozófia szent érdekeit, föl az emberiséget, és nem gondolva meg a kitapogathatatlan tartományát, áthágcsált ide, és olyan rémnézetekből, csoda elvekből indult ki, melyek ingatagok, és soha elvi méltóságra el nem juthatnak.

Miként küzdött a középkori véleményesség ellen, mely realizmus vagy valóvitatás neve alatt ismeretes, az akkori kriticizmus, saját nevéen nominalizmus, vagy névvitatás? Minő nehézségeket gördíte az ügyes bíráló Bayle Péter Leibniz, Hume pedig Locke véleményeinek ellenibe? Mint keletkezett és minő alapon nyugszik Kant kriticizmusa, és ennek megint minő tanokat teve ellenébe a természetfilozófia? Minő sikerrel akarta Hegel a dogmatizmus és kriticizmus közti őspert lecsillapítani, hogy erőlködik bebizonyítani, miképp a tudat egy és azon a léttel,^{*} most itt mellőzzük. Annyit állíthatunk, miként ezen régi küzdés tanúsítja azt, hogy a módszerek még ez ideig az élettanra vezérlő helyes ösvény föltalálására nem mutatnak, mert Demke helyes észrevétele szerint, még az újkorbéli filozófia mindig csak az élettan tempomának előcsarnokában vitatkozik az ösmeret bizonyossága fölött, mely igaz észrevétel azt tanúsítja, hogy még a kor filozófiája sem jutott fel az életbölcsesség fellegvárába.

Ezen szomorú, de igaz tapasztalat, szükségképp ezen fontos kérdés föltevésire és megfejtésire kötelez: Miben tévednek meg említett módszerek alkotói? Ezen fejezet elején nyilvánított módszer-eszmény világánál ítélve abban, hogy a dogmatizmus és kriticizmus baráti eddigelé a nélkülözhetlen taglaló vagy elemező — analytismus — módszert, mely alapja a kriticizmusnak, a hasonlóan nélkülözhetlen összesítő módszerrel — synthetismus —, mely alapja a dogmatizmusnak, egyezménybe hozni nem tudák, sőt ezeket egymással ellenkezetbe tevék, holott ezeknek csereviszonyban kell lenni és egymást kölcsönösen segíteni s támogatni. Hogyan? úgy, hogy elsőnek kötelessége ele-

^{*}Arra mégis melleleg figyelmeztetjük nyájas olvasóinkat, hogy a jó irányú hegelizmus bizonnal ott téved el, mit a följebbi fejezetben kifejtettünk, miként oly nagy egyezmény uralkodik érzéki, értelmi és észkategóriáink, viszont a kültárgyak s a lények között, hogy ezek kézenfogva vezetnek bennünket nem arra, mit Hegel hibásan állít, hogy a lét egy a tudattal, mivel ez képtelen, hanem arra, hogy a szabályszeres alanyi tudatnak mindig külső tárgy és lét felel meg.

mezni, vagy taglalni az élettan egészletét, oly irányból, hogy annak elemeire és ezek között a fő elemre eljusson, azért neveztetik az elemző módszernek. Ámde taglalák-e a kritikusok az élettan egészletét? Korántsem, mert ha ezt tevék, bizonyonnyal eljutának annak fő elemére, mely az élet. Ennek szépítésre szolgál az embertest életműve épségben tartásának filozófiája vagy a filozófiai egészségtan, mely tudományt az igazi életbölcsetnek nem kell előkelő tekintettel fogadni és a filozófiai tudományok köréből kizárni, mert az életeszmeny ez lévén: ép lélek ép testben, kérdjük, miként maradhat ki az alapi élet filozófiája az élettan egészletéből? Valóban, ezt megfogni nem lehet. Hippokratés legalább a gyógytan lelkét a filozófia kiegészítő részének lenni állítá;* az újabb korban keletkezett szellemdialektika is tanúsítja, mily igen szükség a legnagyobb bölcsetlőnek is életműszerére gondot fordítani, és azt korántsem úgy tekinteni, mint kagyló tekinteti romolhatatlan csontházát. Az élet szépítésre szolgál a gazdaság filozófiája, mit a régibb bölcsetlők, jelesen: Aristotelés felvőnek a filozófiai tudományok körébe. Életnek szolgál a metafizika — hitalaptan —, mely vezércsillaga a fensőbb vagy elméleti életnek, ennek a morál, mely elveket nyújt a gyakorlati, ennek a politika tág értelemben, mely jog- s kormányelveket nyújt a társas életnek. Ímé az élet a fő alap mindenütt, itt van tehát a taglalás útján nyert főelem.

De vajon mit tőnek a taglalató kritikusok? Ahelyett, hogy az élettan egészletét vették volna taglalás alá, bírálati és elemzési tárgyul kitűzék a filozófia műszerét, az észt, és az ismeret valóságát vették kérdés alá, mit nem tudva bebizonyítani, az egész hitalaptant, mint láttuk gyanúba hozák, és ezzel együtt a szemléelő ész szárnyait elmetszék, állítván, hogy isten, halhatatlanság létit szemléelőds útján bebizonyítani nem lehet. Elemeztek ők ugyan eleget, és taglalták kritikus bonckéseikkel a szemléelő és gyakorló észt, emennek nem érdemlett primátust adván amaz felett, de mindhiába, az iránytévesztés többé helyrehozható nem vala, legelsőben is az élettannak életirányára kelle nekik figyelmeznii, így föl lehetne találni a vezérelvet és -elemet, mely az élet.

Most már azt tekintsük meg, hogy a dogmatikusok miért nem verekedhettek filozófiai biztos ösvényre? Ezek ellenkező túlságba estek a kritikusokkal, kik mindig taglaltak, de sohasem összesítettek: a véleményesek pedig össze-

*Hip. így ír: "A gyógytan kapcsolatban áll a filozófiával, ugyanazért ezt amarra kell alkalmaztatni, mert a bölcsetlő orvos az istenekhez hasonló; nincs is az élet- és gyógytan között semmi különbség, sőt az élettan tulajdonságai kellékei a gyógytannak."

sítettek ugyan, de idő előtt, és mielőtt a taglaló működés által fő elemre és elvre jutottak volna. Elemzés segélyével egyedül nyerhető főirányt tehát nélkülözve, nekivágtatának a mély folyamnak, minek mélységeit nem ösmerve abban szerencsétlenül elbukának. Igen, van egy északmutató, mely vezérli az életbölcseket az összesítő ösvényen, ennek egyik sarka az életérdek, másik az egyezmény. Az élettan széles folyamának csupán azon része hajózható, mely életérdekes, mi pedig nem bír életérdekkel, az meglábolhatlan ösvénybe sodródó, és szirtek közé vezet. A példa világosítson. Szükség tudnunk magas életérdekből, hogy van isten, van erkölcsi törvény és szabadság, van lélekalhatatlanság, mely tanok együtt tesznek, mint láttuk, egy szép összhangzó egészet, egymást barátilag segítvén és támogatván. Ezeknek tárgyi valóságon alapult hívése nélkül az érzékiség ellenmondó csábjai között — melyek mennyet ígérnek, poklot nyitnak — könnyen baromiségbe süllyedünk, és fensőbb életirányainktól elesünk. Nem is lehetlen ezeknek léte felől tökéletesen meggyőződni, csak a létnél állapotjunk meg. De már ha mi az életérdeket szemeink elől elvetjük, és az isten, világ és lélek belső lénye vagy természete mélységeinek fürkészésibe ereszkedünk, és olyanokat feszegetünk, miknek azon kül, hogy semmi életérdekök nincs, az élettani compas másik farkát is, az egyezményt és arányt a filozofálásban elrontjuk — mely bennünket nemcsak metafizikálni, hanem alapi életünkről is aránylag gondoskodni, ennek önállást kívívni, eszméket és erkölcsi elveket gyűjteni s gyakorlatba hozni, ezek fölött a társas vagy házi, polgári és egyházi élet nagy föladatit megoldani kötelesek vagyunk, hogy életünk egészte — mit felednünk sohasem kell — szép legyen, ekkor oly szirthez csapatik sajkánk, mely miatt könnyen elmerül, és mi tévesztve az élettan főirányát és az egyezményi főelvet, s emiatt hajótörést szenvedve a tengerből alig bírunk kievickélni, hibás dogmatizmusunk miatt.

Most látják már nyájas olvasóim: miként hozza egyezménybe a harmonisztika a taglaló vagy bírálati és az összesítő vagy dogmatikai módszereket? Úgy tesz az az élettudománnyal, mint valamely folyamszabályzó hidraulikus azon folyammal, melynek eredetét, hosszát, szélét és mélységét ki akarja tanulni. Néha tehát fölfelé hajóz a víz ellenében — taglaló vagy elemző módszer —, máskor lefelé vitorláz a folyó kútfejétől annak torkolatáig — összesítő vagy szintetikai módszer —, néha pedig együtt használja eddig szerzett adatait, és elkezdi a folyó szabályzását — egyezményes vagy harmonisztikai módszer —, és megállítja azon ösvényt, melyen e nagy vállalatot létesítendi. Mert ugyan mit ér akár az elemző, akár az összesítő módszer magában? ha mi csak taglalunk, de nem építünk? vagy pedig építünk, de nem jól kiszámí-

tott és szilárd alapra, hanem a légből? Szerkesztünk tiszta légből, s azonban a tapasztalást vagy meglopjuk, vagy a létet a tudattal megbocsáthatatlanul összetévesztjük?

Leírtam ösvényen pedig, előre kimondom, csupán az erényhű lélek haladhat jó sikerrel, és az, ki az igazat, szépet és jót nemcsak keresi, hanem azt magában érzi is, és életében kifejezni s példásan előtüntetni törekszik. Igen, mielőtt ezen kimutatott pályán megindulunk, tudnunk kell, miként jelenkorunk nemzedékeit olyan rémhölgy kerülgeti, mely fogantatva a hiúság és gyönyörvadászkórság által, le akarja tapodni a humanizmus kellő virányait, dögmirigyes léggel fertőztetni az említettem háromság körét, kételkedő setéséggel bevonni ezek tiszta egét, felekezetiséget, pártot vinni be az emberiség legszentebb ügyeibe, felforgatni a legalaposb jogokat. Már is sok kárt tett ez az ingatag elmék lenge seregében, és kétséssé tett sok szilárd elemet és elvet, ha hőskeblű bölcsektől, kiknek szívéen feküdt az emberiség méltósága és nemesítése, jókor vissza nem igazítottatik, olyanoktól ti., kiknek ismerete és tudománya főleg gyakorlati, életből merített és élethez intézett volt, mely csereviszonyban állott sajátlag az ő erejükkel és nagy hatásokkal. Ez életirány volt az ő világító, melengető és derítő napjok, mely nélkül bizony semmi nagyot, semmi maradandót nem tehettek volna.

Azok voltak és lesznek igaz hősei az élettudománynak, kiknek tisztább ismeretalapjok az erődús belső életben feneklik, kiknek, mint Socratésnek, Plátónak, Locke-nak, Leibniznek élete olyan, mint tanja, tanja pedig olyan, mint élete. Úgy van: a filozófia tudományos fejtegetése, lehozata és megalapítása a legfentebb és legfensőbb életigazságoknak. Most már kérdem: oly lélek, mely a földi hiúsághoz tapad, mely az igaz, jó és szép mondhatlan vársaitól kellőleg átjárva nincs, mely szolga szellemű, mely a gyönyör hálóiba keveredve igen lelketlen és szegény, miképp leend képes a magas, sőt mennyei dolgokra? Az élettudomány hathatós ostromlója az előítéletnek, kormányzója a vágyaknak, trónraemelője az észnek, gyöngítője a széket kiütni akaró érzékiségnek, irtója a netalán fészkelő szenvedélyeknek. Ugyan kérlek: talál-e ennek ösvényén óhajtott eredményt az, ki a ködbe borult eszet éretlen mondákkal, misztifikációkkal táplálja, ki a napba nézni nem mer, kinek szívében az önzés, a nemtelen vágyak szállásolnak, és aki tíz igazságot képes feláldozni egyetlen elméncségnek? Az élettan arra törekszik, miként kell elhallgattatni az élet hangviszályait s disszonanciáit, minők a tévelygés, véték és ízetlen nehézkesség, miképp kell hangegyenre jutnunk és gondola-

tink, elveink, szólásunk s cselekvéseink közötti egyezményt helyreállítunk. Mondd meg kérlek, alkalmas-e e nehéz munka teljesítésére az, ki saját magávali megtestesült ellenkezet, aki sokkal tisztátlanabb edény, mint hogy említettem kincs őrzője lehetne. Hangászai érzék nélkül derék zene soha nem születik, bizony erkölcsileg jó szív nélkül is szerencsés előhaladás a filozófiában éppen nem remélhető.

Véljük, hogy az élettudomány alaptanaira eljutunk, és a tudományok ezen királynéja fenségét átlátandjuk, ennek élethez és tudományhozi viszonyait kitanulandjuk, magános és társas életünkre üdvös befolyását tapasztalandjuk, ha elégnek tartva magunkra nézve az eddigi ösvények- és rendszerekkel megismerkedést, a nagy tenger színén teszünk kéjhajózást, de ennek mélyére leereszkedni óvakodunk? Némely elvont tárgyakkal foglalkozni, állítólag filozófiai ösmeretet vadászni, kételkedni, bírálgatni, tudós vitázatokat kihallgatni itt még korántsem elég; ez csak készületi előgyakorlat. Szív- és elvnesítés, igazság és jogszeretet, szellemi önállásra és szabadságra jutás, emancipáltatás az előítéletek, szenvedélyek, túlzó vágyak kötelékei alól -- ezek és effélék az élettudományhoz méltó progymnasmák. Ilyen előküzdések által megerősödve indultak meg az élettani hősök a saját erőfenségök által nyitott ösvényen, és mint a bajnok Alcidés, csüggedetlen lélekkel haladtak azon ne-
továbbig, melynek bazalt oszlopainál a vizsgálat és elmélet megszűnnek üd-
vösnek lenni a szellemi és anyagi, a magános és társas életre.

T Á J É K O Z Ó D Á S

"HUMANIZMUS ÉS EMBERI ÉRTÉKEK"

MAGYAR—HOLLANDI FILOZÓFUSTALÁLKOZÓ, BUDAPEST 1986

A magyarországi Hollandi Napok keretében, 1986. október 26. és november 1. között, magyar—hollandi filozófustalálkozóra került sor Budapesten. Az ülések a Magyar Tudományos Akadémia Roosevelt téri épületében voltak, egy ülésre a Pannonhalmi Apátság épületében került sor. A filozófustalálkozót a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, személy szerint Lukács József, az Intézetnek azóta sajnálatosan korán elhunyt igazgatója szervezte; megnyitó- és záróbeszédet szintén ő tartott.

Az alábbiakban azoknak az előadásoknak a szövegét adjuk közre, amelyeket szerzőik írásban eljuttattak hozzánk. A találkozón rajtuk kívül részt vett és fölszólalt még: Almási Miklós, Hankiss Elemér, Kocsis Elemér, Kürti László; Földesi Tamás előadása megjelent a Marx és az etika c. kötetben, szerk. Takács Imre, ELTE Állam- és Politikatudományi Intézet, Bp. 1983.

A tanácskozás német és angol nyelven folyt; az eredetileg nem magyar nyelvű előadásokat Mezei György fordította. Ezeknek az előadásoknak eredeti címe — a közlés sorrendjében — a következő: P. van Tongeren: "Die Tugenden des Besitzers. Aristoteles und Thomas von Aquin über Gerechtigkeit, Reichtum und Armut"; W. Dupré: "Die Dominanz des Domestikationsgedankens als Bedrohung des Humanum im Rahmen gegenwärtiger Kultur"; Nyíri T.: "Der Wandel des Menschenbildes in unserer Zeit"; M. F. Fresco: "Science and Cultural Diversity"; A. Peperzak: "Über einen nicht-relativistischen Pluralismus in der Philosophie"; Th. de Boer: "Bemerkungen zu einem nicht-relativistischem Pluralismus"; G. M. van Asperen: "A Game-Theoretical Analysis of Ecological Problems"; H. H. Berger: "Lebenswelt und System bei Habermas"; Th. Zweerman: "Spirituality in Modern Society". — Tarnay B., Lendvai L. F. és Várdy P. szövege eredetileg is magyar nyelven íródott.

ÉRTÉKVÁLSÁG ÉS IDŐ

Tarnay Brúnó

Egyetemes emberi értékek elfogadása nélkülözhetetlen a planetáris méretekre növekedő és kulturális pluralizmusban élő emberiség fönnmaradása érdekében. Röviden arra szeretnék rámutatni, hogy a ma válságát előidéző okok egyike az idő, mint emberiségünk alapvető létformája.

1.1. Az idő jelentése sokféle. Formális leírásában, az "előbb"/"után" relációk segítségével, nem jellemzi az idő emberi jelentőségét. Ez a leírás-mód alkalmazható többek között a matematika formalizálásában, ahol az időt direkte nem érinti: valójában ez a formálisan reprezentált idő az üres idő. Az élő ember számára nem létezik; csupán mint megfigyelhető jelenségek transzcendentális—apriori föltételeként gondolható el. A természettudomány a metrikus idővel foglalkozik, figyelme fizikai mozgások periodicitására irányul; a fizikában szükséges exakt időmérés bizonyos elemek atomjai rezgésszámának sajátértékein alapul. Idő és tér ebben a szemléletben egységes absztrakt keretben kapcsolódik egymással. Így érhető el, hogy fizikai folyamatok a megfigyelő helyzetétől függetlenül, objektíve leírhatók legyenek. Elvonatkoztat tehát az alanyi adottságoktól; joggal, mert a bonyolult matematikai formulák mögött a mérhető fizikai valóság egyszerű mélystruktúrája tüntethető föl.

Mind a formális, mind a természettudományos idő-fölfogás félrevezethet azonban, ha kizárólagosságot igényel. Az első megmutatja ugyan egyik jellegzetességét: potenciális végtelenségét, indefinit jellegét, de azt a benyomást keltheti, mintha konkrét emberi mivoltunkban is határtalanul rendelkezésre állna az idő. Ám az emberi létmód mindig az időnek a halállal adott határoltságát tünteti föl. A fizikai, metrikus idő azt sugallja, mintha az időt az objektívált tudás révén nemcsak kontrollálni, hanem ténylegesen birtokba venni is képesek volnánk, személyiségünk is uralkodnék fölötte. Mindkettőnek az ellenkezője érvényes: életünk szempontjából konstitutív a szá-

momra adott, lezárt tartam; minden dekadencia és pesszimizmus nélkül kifejezve, a "halálraszánt", éppen ezért tevékenységre, alkotásra ösztönző emberi létmód.

A benső, pszichikailag átélt idő privát, fiziológiai folyamatoktól és lélektani tényezőktől formált tartalma a személy élményeinek. Sajátos, közvetlen mivoltában közölhetetlen, sőt önmagunk számára sem fejezhető ki világos fogalmakkal. A lélektan és magatartás-kutatás olyan általános kategóriákban objektiválja és rendszerezi a spontánul átélt időt, amelyek nem csupán az ember, hanem minden élőlény esetében alkalmazhatók (mint: növekedés, érési periódus, öregedés, az életben maradás válságai); esetleg megközelítheti az irodalom és művészet, amikor érzelmileg és emocionálisan árnyalt vonásait érzékelteti.

1.2. A bölcelet különböző utakat keresett a spontánul átélt lélektani idő közvetítésére. Egyrészt, az antik gondolkodástól kezdve az újkorig, arra törekedett, hogy az idő kategóriáját fogalmi keretbe rendezze és így a létezők általánosított, maradandó szubsztanciáját az idő vonatkoztatási rendszerén belül tüntesse föl. Másrészt, sohasem hiányzik egészen az időnek az emberi szubjektumra vonatkoztatott, "existenciális" fölfogása. A konkrét idő artikulálása a célja ennek a törekvésnek, az ember egyedi, egyszer adott helyzetét akarja saját világában megérteni. A bölceleti reflexiónak ez a változata is valami maradandó és "időtálló" érvényességet kíván föltüntetni: azt, ami itt és most, meghatározott szituációban föltétlen: az idő követelményeit, a történelem parancsát, az "idők jeleit". Ezt az utat követve ismerik föl, hogy csak az emberi személy állásfoglalása teszi lehetővé, hogy a magunk idejének jelentését kibetűzzük, ha ti. sorsunkat, vagy, a keresztény gondolkodás nyomán választva a kifejezést: egy ránk vonatkozó titokzatos rendelkezést készek vagyunk elfogadni, és arra cselekvéssel válaszolni. Ezt a reflexióval nyert idő-értelmezést nevezem a következőkben az idő tapasztalásának, megkülönböztetve a közvetlenül adott privát és benső időélménytől ugyanúgy, mint az elvont, objektivált és konceptualizált tudományos idő-keretektől.

1.3. Az igazi, az ember számára releváns időt sohasem ragadjuk meg közvetlenül. Mindig is adott kultúra szimbolikus kifejezési formáin át, események és folyamatok alfabétumainak segítségével olvassuk. Ebben az utóbbi szóban kifejezésre jut, hogy az emberi létmódban az idő tapasztalása: interpretáció. Vagyis nem önkényes, hanem adva van — de nem is észlelhető pusztán adottságként, mintha valamely szituációban mechanikusan, csak egyféleképpen adhatnánk meg az időnek a mi számunkra életfontosságú jelentését. Egyrészt

tehát meg van határozva ez a jelentés (a történeti helyzet értelme a mi hétköznapjainkban) fizikai és társadalmi tényezőkkel — másrészt az egyes ember szabadságára van bízva, hogy miként alkalmazza a beépült és megszokott sémákat az idő kibetűzésére, olvasására. A föladat tehát mindig az, hogy az élet, a közvetlen pszichikai benyomások "titkosírását" megfejtsük, dekódoljuk — magunk adjunk értelmet helyzetünknek. Úgy értelmezzük az igazi, a konkrét időt, hogy az adottságok minimumából a jelentés maximumát dolgozzuk ki. Más szóval: a társadalmilag-történetileg meghatározott szimbólum-rendszert, akár csak egy kód rácsozatát fektetjük a tények és helyzetek fölé, hogy magatartásformáinkat, mindennapi életmódunkat érteni, sőt szabadon formálni tudjuk. Egyes kifejezések, gyakran használt szavak, mint "foglalkozás", "munka", "szabadidő", főként ha etikai jellegűek, mint "hűség", "megértés", "szerepet", szimbolikus jelentőségűek: a beszéd minimuma a magatartásformák maximumát foglalja magába. De ugyanígy vagyunk a technika naponta használt eszközeivel is. Az "autó" jelentheti számunkra egyszerűen a gyors közlekedés lehetőségét, de lehet a pénzen vásárolható társadalmi presztízs eszköze, vagy merőben individuális életfölfogás, sőt aszociális magatartás jele: egyedül akarunk vele utazni. Amikor az "idő" konkrét jelentéséről beszélünk, a magatartásformák maximumát kell kiolvasni mindennapjainkból.

Ebben az értelemben vizsgálhatjuk a különféleképpen értelmezhető idő-tapasztalással társuló magatartásformákat, és tüntethetjük föl esetleges torzulásaikat.

2.1. A következőkben a mai megváltozott idő-tapasztalás néhány patogén vonására mutatok rá. A mindennapok ilyen kibetűzésére példával szolgál a ma túlhaladottnak tartott, ellentmondásokkal és gyakran önkényes elemzéssel vádolt egzisztencialista gondolkodás. Figyelembe vesszük azonban, hogy a válságszituációt, amelyben G. Marcel vagy J. P. Sartre írtak, nem haladtuk túl. Sőt. "Éppen napjainkban van kialakulóban az az átfogó egzisztenciális filozófia, amely fordulatot sürget emberi problémáink újra-átgondolása és megoldásának módja tekintetében." (J. Witt-Hansen: "Le futurologue", in: Le temps et les philosophes, kiadta és bevezetéssel ellátta P. Ricoeur, Párizs 1978, 235—248. o.)

2.2. Az idő-tapasztalás egységének megbomlását mutatja a földarabolt, torzult, elbizonytalanodott idő; mindenekelőtt a foglalkozásszerű kereső munka és a szabadon választott kreatív tevékenység szétválása. A munkaidőben a teljesítmény az irányadó; úgy kell tehát megtervezni és mesterségesen beosztani, hogy egyetlen pillanat se menjen veszendőbe. A foglalkoztatott figyelve apró szignálokra összpontosul, amelyeknek jelentősége a teljes munka-

folyamat szempontjából egyáltalán nem tudatosul. A munkás, a hivatalnok vagy a szellemi munkát végző értelmiségi önkéntelenül is számlálja a kötelező munkaidő pillanatait, és annak a tartamnak végére figyel, amely az előírt teljesítményhez vagy az elvárt haszon eléréséhez okvetlenül szükséges. Agyuk gépiesen működik — vagy legalábbis rutinszerűen kezeli, intézi el "tárgyát" az ügyvéd, az orvos, a mérnök is. Sajnos nagyon kevés az olyan hivatásos foglalkoztatott, aki munkaideje folyamán kreatív és produktív tevékenységet folytat, olyant, amellyel magamagát azonosíthatja, amelyben képességeit és hajlamait latbavetheti. Ritkán választhatják meg azt a munkaterületet, ahol személyiségük kibontakozhat, ahol a személy bátran és jókedvvel adja át magát föladatainak.

Gondolataik természetesen a vágyott szabadidő felé irányulnak. Ám aki naphosszat gépiesen vagy rutinszerűen dolgozik, az szabadidejét sem képes spontán, alkotó tevékenységgel eltölteni. Figyelemre méltó, hogy manapság szoktatni és tanítani kell az embereket az időtöltésre: nagy utazási irodák vagy rendezvényszervezők reklámjai tartalmazzák a Német Szövetségi Köztársaságban a sokak számára különösen hangzó ajánlatot: "Freizeitgestaltung". Jellemző a szabadidőkutatásra létesült tudományos intézet körkérdésének eredménye (1985): A huszonevesek közül minden második férfi és minden harmadik nő családi kötelezettségektől mentesen szeretné szabadidejét tölteni, ellenkező esetben — úgy érzi — stressz-hatások alatt marad. Különleges kutatások nélkül is az lehet az általános benyomásunk, hogy a szabadidejét töltő fiatalabb nemzedék hangulatát a közöny és unalom jellemzi. Arra mutat ez a tény, hogy a "kötelességek" és az egész embert igénylő, integráló életföladatok és tevékenységek más és más kategóriákba tartoznak, mereven elkülönülnek. Arra is fölfigyelhetünk, hogy a várva várt szabadidő élvezéséhez igen gyakran hosszú utazást kell vállalniuk a napi munka után hazautazóknak vagy hétvégeken az üdülőhelyekre vágyóknak. A csúcsforgalom fokozza az ingerlékenységet; az autóvezető még jó ideig gépies reakciókra kényszerül a munkája után. Természetesen vannak ajánlatok és lehetőségek a két merőben különbözőnek érzett tevékenység feszültségének enyhítésére. Betekintést nyújthatnak a munkafolyamat egészébe, az üzem gazdasági tervébe, lehetőség van szakmai továbbképzésre stb. Ésszerű követelmény, hogy a teljesítmény fokozása érdekében tekintetbe vegyék az "embert" mint a termelés egyik tényezőjét. A változatosságot mesterségesen biztosító szervezett sportolás, turizmus, utazás — mindez csak minimális hozzájárulás az emberi teljesítőképesség fönntartásához; akárcsak a futószalagnál rendszeresített váltás, ami valaha vívmánynak számított. Ez lehet az oka gyakran annak, hogy a dolgozó ember maga védekezik az idő ket-

téhasadása ellen: munkaidejében is álmodozik, cseveg, tervezget és lustálkodik. A "szabadidő" elméleti biztosítása és elválasztása a munkaidőtől — korunkban csak csillapítószer. Nem felel meg teljesen a célnak, ami munka és pihenés ritmikus egységének helyreállítása, nem pedig ezek teoretikus és lát-szólagos különválasztása. Egyébként a programozott szabadidő veszít spontaneitásából, megszűnik a műveltebb rétegek számára igazában bőséggel kíná-lkozó lehetőségek szabad és önálló kezdeményezéssel történő szelektálása. Már az is önállóság kifejeződése, ha valaki maga választja ki és vásárolja ked-venc hanglemezeit, s nem passzíve fogadja el a diszkóban készen tált mű-sort. — Az is lehetséges, hogy az időtöltés egyetlen módjaként a "hobby" kí-nálkozik, vagyis izolált-privát, egyoldalú szórakozás, saját fejletlen igé-nyeinek megfelelően, amelynek szenvedélyesen adja át magát az iskolából meg-felelő műveltség nélkül kibocsátott fiatal.

Aki rutinszerűen, érdeklődés nélkül végezte kereső munkáját, csak a maga szellemi-kulturális színvonalán formálhatja szabadidejét is — kelleetlen, szellemileg tompító tevékenység után aligha következik pszichikai fölszaba-dulás és a személyt a maga emberi környezetébe, családi körébe, csoportjába integráló cselekvés.

2.3. A helyzet válságos volta még inkább előtűnik, ha az időt nemcsak mesterségesen földaraboltan éljük és értelmezzük. Az életben ritmusra és harmóniára van szükség. Életünk nem válhat foglalkozásszerű és privát ügyek egydimenzióban lefuttatott sorozatává. Mint az igazi polifón kompozíció, ritmusban és dallamban különböző szólamokból adódó harmonikus egység kell legyen. A teljességre törekvő, a fizikai világgal és embertársaival szolidá-ris ember hivatástudata adhatja meg ezt a harmóniát. Mennyire vagyunk még összhangban a természettel? Nosztalgia és életidegen romantika nélkül is meg kell állapítanunk a szimbolikus horderejű tény: a régmúlt embere a napra és a csillagokra nézett, amikor az időt tudakolta; manapság az órára, a határ-időnaplóra, a menetrendre kell figyelniük. Az évszakok változása sem idéz e-lő lényeges változást életünk folyásában, az átmenetek nem jelentenek nehézséget, de nem szereznek említésre méltó megkönnyebbülést sem, a múlttal ösz-szehasonlítva. A fizikai időt — mondhatjuk — hatalmába kerítette korunk. Az elmúlt évszázad folyamán közlekedés és információközlés sebessége koráb-ban elképzelhetetlen mértékben gyorsult. Napóleonnak még körülbelül ugyan-annyi időre volt szüksége, hogy Párizsból Rómába jusson, mint ezer évvel e-lőtte Julius Caesarnak az ellenkező irányban — a modern repülőgépek lehető-vé tennék, hogy ezt az utat akár egy óra leforgása alatt tegyék meg. Még bá-

mulatraméltóbb a hírközlőeszközök fejlődéstörténete a kőkorszak tűz- és füstjeleitől kezdve a műholdakról sugárzott televízió-közvetítésekig.

De föltehetjük a kérdést: mennyire tett képessé bennünket idegen kultúrák és távoli embertársak problémáinak megértésére, együttérzésre, a technikával lehetségessé vált turizmus és tömegkommunikáció? Olyan lehetőségeink vannak új világok fölfedezésére és szellemi birtokbavételére, amelyekről Marco Polo vagy Cortez nem is álmodhatott — de nem lett-e ezzel ellentétben képtelen a turista vagy a képernyőt figyelő polgár a részvételre, az eleven beleélésre, a "participatio"-ra, amire a közelmúlt egzisztenciális irányzatai hívták fel figyelmünket?

2.4. Még inkább tapasztalható a megértés és kölcsönös elismerés hiánya a nemzedékek között. A lélektani idő problémáját nem sikerült az embernek megoldania. Az okok jórészt fejlett technikával átszőtt kultúránkban keresendők. Az információ növekedése csaknem minden tudományágban és szakmában kérdéssé teszi a gyakorlat, az élettapasztalat értékét. Pusztán csak az emlékezetben megtartott hozzáértés nem elég ahhoz, hogy az ipari, kereskedelmi funkciók vagy a tudományos kutatás bonyolult folyamatait a szakértő megfelelően tervezze meg és hajtsa végre. Állandó továbbképzésre van szükség, erre pedig az idősebb nemzedék nem mindig érez kedvet. Így az élet alkotásra képes szakasza sokkal rövidebb lett, mint azt a biológiai öregedés magával hozza, az öregebbet túl korán sorolják be a jelentéktelen, társadalmi funkciójától megfosztott generációba. De még kevésbé képes az idősödő megérteni a fiatal nemzedék megváltozott szokásait, életszabályait.

Innen ered az értékek síkján érezhető zavar. Nem egészen alaptalanul panaszoznak fel, hogy ma szellemi és erkölcsi ügyesség, rugalmasság, alkalmazkodóképesség kell az élet helyes alakításához, míg a tegnapot még a bölcsesség, megbízhatóság, az elvek és kötelességek eszményítése jellemezte. Az időhiányt itt már generációk nagyságrendjében kell mérni: egy hosszú és egészséges élet is túl rövid ahhoz, hogy az egyén lépést tartson a gazdasági és társadalmi fejlődés gyorsuló ütemével. Nem az anyagi-technikai természetű innovációk, hanem az értékek síkján megmutatkozó hasadások okozzák a diszharmóniát közös életünkben. A technikai hozzáértés tradícióját fontolgatás nélkül föl tudjuk adni, ha új követelményekkel állunk szemben. Másként áll a dolog az élet értelmének, értékének tradícióival. Normális körülmények között személyes erőfeszítéssel el tudunk fogadni újonnan fölfedezett értékeket, s beillesztjük őket a tradicionális értékrendbe — így történik napjainkban a testápolás, higiéné, utazás, turizmus és sport elfogadásával. De hogyan viszonylik a társadalom azokhoz az értékekhez, amelyek a múltban időt-

állónak bizonyultak, mint az önkéntes fegyelem, az önzetlenség, áldozatkészség és altruizmus? Újabb szakmai tudás elsajátítása nem lehetetlen bizonyos erőfeszítés árán — az új értékek felismerése és elfogadtatása sokkal nehezebb, gyakran egyedül az élet kemény szükségyszerűsége vagy a mesterségesen kialakított közvélemény kényszeríti ránk. Az érték azonban csak tiszta látás és szabadság légkörében bontakozhat ki, sohasem maradhat csupán betanult magatartásminta.

2.5. Sajnos, az idősebb generáció térvesztése ritkán válik az új nemzedék javára. Abel Jeannière, a jog- és társadalomtudományok professzorának (Beirut—Párizs) kifejezése szerint a fiatalság "marginális" időben él, vagyis kiképeztesének ideje folyamán a társadalom egészétől elkülönülve éli át a változásokat és értelmezi a konkrét időt. Előnyös az volna számára, ha foglalkozásához szükséges szaktudását és az élet ismeretét úgy szerezne meg, hogy eleven kontaktusban marad a már felelősséget hordozó generációval. A társadalomlélektan elég későn látott hozzá, hogy az ifjúság idő-tapasztalását és annak pszichikai tükröződését kutassa. Az eredmény egyértelműen rámutat az elkerülhetetlen, mégis aggasztó tünetekre. Ellentétben a régi szokásokkal, amikor is a fiatal fiú vagy leány családi vagy családszerű csoportkeretekben, a felnőttekkel együttélve élte át a lélektani érés folyamatát, ma nélkülözhetetlen a hosszabbra nyúló tanulmányi idő. Itt újra csak az idő földarabolásának egyik jelét állapíthatjuk meg: a fiatalság 6—12 éven át a társadalom peremén, a közösség egészétől elkülönült marginális időben él. Ennek a helyzetnek előnyei és hátrányai vannak: nincsenek többé a merev szokások és intézmények kereteihez kötve, szaktudásukat dinamikusan, a jövő feladataihoz igazodva szerezhethék meg. Adott helyzetükben azonban hiányzik a valóságos élettel való érintkezés. Nem tanulhatják meg eleven tapasztalásból, hogy hol, milyen körülmények között, milyen módon fogják adottságaikat és készségüket érvényesíteni. Karl Popper elég élesen jellemzi felsőoktatásunk visszasságait: tölcséren át mint az edénybe töltik a fejekbe a választ arra, amit a fiatal hallgatóság nem kérdezett — viszont mellőzik a választ azokra a kérdésekre, amelyekre a hallgatók feleletet sürgetnek.

Ez a "peremen-elhelyezkedő" életforma tehát telítve van tudatos vagy tudat alatt élő bizonytalansággal. Az idő értelmezésének vázolt visszasságai egyáltalán nem azt jelentik, hogy a gazdasági és társadalmi szisztéma alakulása a fejlődő vagy fejlett országokban önmagában véve hibás lett volna. Csak arra hívja föl a figyelmet, hogy e szisztémákon belül kialakult életforma az embertelenedés, a hasadások, a diszharmónia veszélyét rejti magában.

2.6. Ami végül is minden csoportosulást nyugtalanít, az a jövő bizonytalansága. Pedig az idő jövendő nélkül nem más, mint létezés értelem és cél nélkül. A jövőre vonatkozóan a legkülönbözőbb elméleteket lehet gyártani: a történelembölcseletben vannak utópisták, relativisták, pesszimisták, ciklikus teoretikusok. Ma úgy tűnik, hogy egyetlen biztos belátásnak kell helyet adniuk: a történelemnek nincsenek előre meghatározott kivételt nem ismerő törvényei, valamint hogy mindig és minden kultúrában vannak kitüntetett időpontok, amelyek az embertől életfontosságú döntéseket kívánnak.

Annak, hogy az emberi létezés a jobb jövő előrevetítése nélkül nem lehetséges, bizonyítéka az a lelkesedés, amely annak idején két, merőben különböző alkotást kísért: 1959-ben jelent meg Teilhard de Chardin L'avenir de l'homme és Ernst Bloch Das Prinzip Hoffnung c. munkája. A mai futuroológia új hulláma mutat rá, hogyan kell érteni az ilyen víziókat. A főtebb idézett Witt-Hansen szigorúan tudományos alapon leplezi le a hamis reményeket. Az energiakészletek földünkön végesnek bizonyultak és a környezetszennyezés nem folytatódhatik minden határon túl. A múlt közgazdászai nem számoltak azzal, hogy bolygónkon az entrópia gyakorlatilag, a ténylegesen fölhasználható energiaforrásokat számba véve, növekszik. Vagy hajlandók vagyunk jelenlegi tudásunk alapján bioszféránkban és "szocioszféránkban" lemondások árán is rendet teremteni — ebben az esetben legalábbis hozzávetőlegesen számítható időtartamra meghosszabbíthatjuk fejlett életszínvonalunk idejét —, vagy tovább folytatjuk materiális és szellemi készleteink pazarlását és kizsákmányolását, amivel a végső katasztrófát idézzük elő. Fred Hoyle, az új futuroológiának egy másik jeles képviselője szerint: ezek az esélyek állnak fenn bármely ember lakta bolygón, mert minden világ egy és csak egyetlenegy választás elé kerül. (Of Men and Galaxies, London 1965.)

Történelmünk jövendőjének előrejelzése akkor volna lehetséges, ha helyzetünk minden releváns tényezőjéről kimerítő ismereteket szerezhethetnénk, ami elvileg lehetetlen. Az extrapoláció az eddig történetek törvényszerűségére épít, ami föltételezi, hogy a történelemben szigorú determinizmus érvényesül, és hogy a múlt elemzése alapján olyan törvényszerűségeket ismerhetünk meg, amelyek a jövőre is alkalmazhatók. Ezzel szemben: még az sem állapítható meg, milyen tényezők formálták a múlt történéseit, hogy milyen előre nem látható faktorok léphetnek föl a jövőben, hogy ezek növelik vagy mérséklék-e majd a feszültségeket, helyreállítják-e az egyensúlyt vagy robbanást váltanak ki? A legkevésbé kiszámítható tényező pedig az ember. Teilhard és Bloch prófétizmus nem futuroológia, hanem az embernek szóló fölszólítás: megújulás, benső átváltozás sürgetése.

3.1. A diagnózis után néhány, a terápiát illető gondolat következnek. Az idő patogén struktúrájával szemben védekezhet a személy. Ha világa ma nemcsak pluralitást, hanem hasadásokat és feszültségeket tüntet föl, ha magasfokú szervezettségében olyan óraszerkezethez hasonló, amelyben minden a maga helyén van, a fogaskereknek hibátlanul illeszkednek egymásba, csak éppen a rugó, a hajtóerő hiányzik, akkor az instrumentális-technikai racionalitás kiegészítéseképpen az értékfölismerő és értékformáló személy hivatása: helyreállítani a "szív és szellem nélküli korban" azokat a kötelekeket, amelyek térben és időben elidegenült csoportok, geográfiaailag és történetileg távoli kultúrák és egy adott fejlett civilizáció keretében az elkülönülő nemzedékek között burkoltan még fönállnak: a közös sors, az egyetemes rendelkezés, a "conditio humana" egységének fölismerése és elfogadása a föladat.

3.2. Nélkülözhetetlen etikai követelményként merül föl a fáradhatatlan kísérletezés, újrakezdés, kockázatvállalás. Az az "exisztenciál", amelyet Heidegger a "gondoskodás" (Fürsorge) névvel jelöl. A feminin elem hangsúlyozására és rehabilitálására van igény a mi tipikusan patriarkális eredetű férfi-kultúránkban, ahol a nők igyekeznek férfias szerepet vállalni, de ritkán tapasztaljuk ennek a törekvésnek fordított változatát. Pedig a gondoskodás az anyaság természetzerű velejárója.

3.3. A foglalkozásszerű és szabad alkotótevékenység merev elkülönülését illetően figyelemre méltóak Erich Fromm gondolatai. Az elidegenedéssel ellentétes tevékenység bizonyos értelemben a szülés folyamatához hasonló. A produktum és a cselekvő alany kapcsolata maradéktalanul fönáll. Nem kell okvetlenül valami újat és eredetit kitermelnünk. Újszerű műalkotás vagy tudományos dolgozat lehet nagyon is improduktív és steril, hatástalan. Ezzel szemben produktív lehet bárki tevékenysége, aki önmaga legmélyéről eredő tudatossággal egynek érzi magát a műalkotással, a tudomány eredményeivel, foglalkozásával és integrális emberi hivatásával. "Aki a fát nemcsak nézi, hanem látja is... a produktív ember, mindent életre kelt, amit csak érint. Életre kelti saját képességeit és életet ad a dolgoknak és az embereknek." (Haben oder Sein? 13. kiad., 1983, 91–92. o.)

Le kellene győznünk továbbá a jövőtől való aggodást, a "történelemtől való rettegést", amelyet M. Eliade az archaikus mintájú vallásokban részletekbe menően kimutat, és amelyet elsőként a Próféták és az Evangélium oldának föl, rámutatva a "Most", a jelen pillanat megváltó, döntő fordulatot előlődni képes szerepére.

A világnézeti és kulturális pluralitás fönntartása mellett is lehetőségek találkozások, amint azt jelen együtletünk, e filozófiai munkahét alkal-

mával, bizonyítja. A virágzó antik világ megsejtette az ilyen pillanatok emberfölötti karakterét. "Ó istenek! — kiált föl Euripidész drámájában Heléna —, hiszen egy isten jelenik meg, amikor szeretett lények találkoznak." Plinius Maior is kifejezést ad ennek a meggyőződésnek: "Deus est mortali iuvare mortalem." (Nat. hist. II. 18.)

Ebben a referátumban szándékosan terjesztettem elő szétágazó gondolatokat, amelyek a vita irányát nem fogják eleve meghatározott irányba kényszeríteni. Összefoglalás helyett csak hangsúlyt teszek alapgondolatomra: az Ember úrrá lehet az idő felett. A fizikai-objektív, a lélektani-szubjektív, az adott kulturális sémákban folyó időt a személy szabadon értelmezheti, és ezzel jelentést adhat létének, sorsának, jövőjének.

A TULAJDONOS ERÉNYEI

(Arisztotelész és Aquinói Tamás az igazságosságról, gazdagságról és szegénységről)

Paul van Tongeren

Előadásomban a tulajdon kérdésének néhány aspektusát szeretném tárgyalni egy klasszikus-teleológiai etika szemszögéből. Az etikai megközelítés (ráadásul egy meghatározott etika álláspontja) magátólértetődően rendelkezik korlátokkal. Másfelől azonban úgy hiszem, hogy ekként mégis láthatóvá tehetjük a téma néhány olyan aspektusát, amit a mai elméletek nem szoktak érinteni.

A következő kérdésre keresek választ: milyen fogadtatásra talál Aquinói Tamásnál mindaz, amit etikájában Arisztotelész a tulajdonnal kapcsolatban kifejt, s ez miként kapcsolódik gondolkodásában össze a keresztény motívumokkal, különösen az evangéliumi tanításnak a XII–XIII. században fontos szerepet játszó szegénység-ideáljával, amit figyelembe kell vennünk mind Tamás, mind a dominikánus rend megítélésénél.

1. ARISZTOTELÉSZ

A Nikomakhoszi etikában két helyütt kerülnek szóba a tulajdonra vonatkozó kérdések. Itt egészen röviden idézem föl e különböző passzusokat.

1.1. "Dikaioszüné" avagy igazságosság

Arisztotelész egyetlen erénynek szentel teljes könyvet, s ez az igazságosság. (Az ötödik könyvről van szó.) Úgy vélem, erre nemcsak azért kerül sor, mert az igazságosság átfogó értelemben a cselekvés és a társadalmi élet minden más erényét magában foglalja, hanem azért is, mert az igazságosság specifikus értelemben (s csak az a vonatkozás érinti a tulajdon kérdéseit) olyan erény, ami nem illeszkedik minden további nélkül a többi erény sémájába.

Problematikusnak tűnik ugyanis az a próbálkozás, hogy az erény középként való általános meghatározását alkalmazzuk az (arányos vagy kiigazító¹) igazságosságra. Az arányos igazságosságról szóló fejezetben alig esik szó két véglet közötti középről, s még kevésbé azokról a végletekről, melyek között az erény a középet alkotná. Arisztotelész a kiigazító igazságosságról szóló rész vége felé pedig a következő megjegyzést teszi: az igazságosság e formája középen van az igazságtalan tett elkövetése és elszenvedése között. Ehhez rögtön hozzáteszi azonban, hogy az igazságosság nem ugyanazon a módon közép, mint a többi erény. Az igazságtalanság ugyanis itt mindkét végletet átfogja, melyek két különböző életközösségben vagy személyben ölthetnek testet (1134a). Azt is hozzá kell tennünk, hogy az igazságtalanul cselekvő igazságtalansága eltér az áldozatul esett vagy hátrányosan érintett ember igazságtalanságától.

Ez a sémától való eltérés részben talán megmagyarázható azért, hogy itt két szemszög vetül egymásra: egyfelől a cselekvő, érző ember tulajdonképeni etikai aspektusa, akinek a szenvedélyei és hajlandóságai által meghatározott végletes lehetőségek között kell megtalálnia a középet. Másfelől pedig a politikus szemszöge játszik bele a képbe, aki mások számára írja elő és rója ki a helyes mértéket. Aki jogtalanul oszt el vagy ítélkezik, ezzel még nem hozza önmagát hátrányos vagy előnyös helyzetbe.²

Ám az erény középként fölfogott sémája akkor is problematikusnak bizonyul, amikor az etikai látásmódot próbáljuk meg rekonstruálni. Arisztotelész mind az első könyvben, mind az ötödik könyv második pontjában, az igazságosságról szóló fejtegetését, bizonyos értelemben csaknem habozás nélkül, egy rossz jellembeli tulajdonság leírásával kezdi: az a pleonexia, a kapzsiság, vagyis az a késztetés, hogy többet akarjunk annál, mint amennyit az igazságos ember a saját magát megillető részként megkíván. A kapzsi többet akar, mint amennyire joga van, egyenlőtlen (aniszosz) részre törekszik (1129b). Ezen erénnyel ellentétes tulajdonságból kiindulva az igazságosság erényét

¹Az arányos igazságosság annak a helyes elosztásával törődik, amit valamely társadalom tagjai között el lehet osztani, vagyis az "érdemek szerinti" elosztással (EN 1131a). Az arányosság értelmében vett egyenlőséget realizálja. Mindig ugyanolyannak kell lennie az érdem és a részesedés közötti viszonynak. A kiigazító igazságosságot pedig Arisztotelész a gazdasági csere modelljének megfelelően gondolja el. Egy jogtalanság, kedvezményezés vagy adomány olyan egyenlőtleniséget idéz elő, amit — akár a cserénél — ki kell egyenlíteni (1132a).

²Ez a politikai és jogi szempont (mely Arisztotelésznél az ötödik könyv hatodik pontjától fogva válik explicitté, de már érzékelhető a mű kezdetétől fogva), úgy tűnik, az igazságosság modern filozófiai elméleteiben is főszerephez jut.

olyan diszpozícióként foghatjuk föl, mely a javak elosztásában, cseréjében, elsajátításában és elidegenítésében jogos középre törekszik. S Arisztotelész ezt a specifikus igazságosságot valójában összekapcsolja a gyönyörre való törekvéssel, amely kitüntetésből, anyagiakból vagy biztonságból származik (1130b).

Az etikai erényként fölfogott igazságosság tehát az a tartás, mely a véletlennek alávetett dolgokkal kapcsolatban (1129b) csak a jogos mennyiséget kívánja önmagának. A jog és a politika annyiban mondható jogosnak, amennyiben megfelelnek ennek a célnak. Ez a politikai és törvényekre vonatkozó igazságosság különbözik azonban az erkölcsi erénytől, mely abban rejlik, hogy az ember csak annyit akar birtokolni, amennyit a jogos törvény előír. S a tisztes résznek ezt a birtokolni-akaratát fölfoghatjuk végletek közötti középként. Föltűnő azonban, hogy Arisztotelész csak a kapzsiság végletére tér ki, s az ellentétes végletet említés nélkül hagyja. Erre a mozzanatra még vissza fogok térni.

1.2. "Eleutheriothész" és "megaloprepeia"

A nemes lelkű adakozás (eleutheriothész) a tulajdonnal (khrémata) szembeni bizonyos alapállásban rejlik. (Negyedik könyv első pont.) Ez a tartás csak a szabad ember (eleutheriosz) számára lehetséges, s nem csak abban az értelemben, hogy az illető nem rabszolga. A szóban forgó beállítódás főleg a pénz és a tulajdon fölhasználásában nyilvánul meg, vagyis a ráfordításban, nem pedig a tulajdon fölhalmozását és biztosítását szolgáló olyan cselekvésekben, mint a szerzés, takarékoskodás, őrzés stb. Tehát khrésziszben valósul meg, nem pedig ktésziszben (1120a). Ennek az erénynek az eltérése az igazságosságtól már itt jelentkezik, mert ez utóbbi nagyon is vonatkozik a szerzéssel összefüggő tevékenységekre. Hogy Arisztotelész figyelmének előterében a javak fölhasználása (nem pedig megszerzése) áll, ezt azzal magyarázza, hogy az erényhez inkább a szép és kiváló dolgok megtétele tartozik, semmint a tartózkodás a szégyenletes tettektől. Mindez azonban érdekes fényt vet az igazságosságra. Nem kell-e ugyanis oly módon fogalmaznunk, hogy a (specifikus erényként vett) igazságosság nem annyira egy morális optimumot valósít meg -- amint más erények esetében ez a helyzet --, hanem inkább egy minimumot, egy minimális társadalmi morál szabályát juttatja érvényre? Ennél az oknál fogva kezdődik Arisztotelész igazságosságról szóló fejtegetése a pleonexia, tehát egy olyan, erénnyel szemben álló tulajdonság elemzésével, melynek elkerülésében rejlik mindenekelőtt az igazságosság? Az igazságosságnak így sajátos helyzete volna az arisztotelészi etika gondolatmenetében?

Anélkül, hogy mindezekre a kérdésekre határozott választ adhatnánk, azt megállapíthatjuk, hogy az eleutheriothész különbözik az igazságosságtól, s mégsem kevésbé fontos nála.

Arisztotelész szerint mármost a javak helyes használata abban rejlik, hogy megfelelő módon adjuk ki őket: a megfelelő összeget az arra érdemesnek a megfelelő időben stb. Nem abszolút norma szerint mérhető, hogy mennyi a megfelelő összeg, hanem az ember saját tehetőségéhez viszonyítandó. Aki többet ad ki, mint amennyit vagyona lehetővé tesz, az saját lényét (ouszia) kótyavetyéli el, s végül teljesen tönkremegy. Az a nyomaték, amivel Arisztotelész ezt a veszélyes lehetőséget ecseteli, arra utal, hogy etikailag kívánatos adományokat és kiadásokat viszonylag nagyvonalúan kell mérni.

Ezenkívül: aki erkölcsösen cselekszik, az szívesen cselekszik így, s nem kell önmagát kényszerítenie vagy belső ellentmondást megélnie. Akinek kényszerítenie kell önmagát valamely cselekvésmódra, az legfőljebb csak az erkölccsel egyetértésben, de nem erkölcsösen cselekedhet.³ S hogy az ember szívesen adhasson és ráfordíthasson, ehhez az szükséges, hogy ne kötődjék tulajdonához. Vagyonával szemben az embernek meg kell őriznie szabadságát. Különböző összefüggéseknek megfelelően, Arisztotelész épp ebben látja az eleutheriotész lényegi tulajdonságait.⁴

Az aneleutheria ezzel szemben a nem szabad ember beállítódása, aki túlságosan is ragaszkodik vagyonához, s ezért nem tud adakozó lenni. Fukarként fog viselkedni, túl keveset ad, s bizonytalán túl sokat akar magának. Az aszó-tia (pazarlás) pedig annak az embernek az erénnyel ellentétes tulajdonsága, aki magának túlságosan keveset vesz el, másfelől túlságosan sokat ad és költ. Olyannyira kevésbé kötődik vagyontárgyaihoz, hogy teljességgel eljuttassa őket. Az önmagát ily módon tönkretevő ember menthetetlen. Az ilyen típus (az aszótosz) azonban — Arisztotelész szerint — meglehetősen ritka, s tulajdonképpen nem annyira rossz, mint inkább balga.

³Vö. a negyedik könyv végének és a hetedik könyv 1—10. pontjának az önuralomra (enkrateia) vonatkozó fejtegetéseit, amit épp a készség hiánya miatt nem sorol Arisztotelész az erények közé.

⁴Az eleutheriosz épp azért jut nem jogtalanul a javaihoz, mert nem "csüng" vagyonán; hiszen miért is kellene az embernek azt elvennie, amihez nem ragaszkodik? Ezért könnyen előfordulhat, hogy vele szemben jogtalanságot követnek el; nem törődik ugyanis a pénzzel, s inkább azzal foglalkozik, hogy eleget fizessen, mintsem azzal, hogy őt jól megfizessék, s ezért nem fél attól, hogy többet fizet a kelleténél (1121a). Világos dolog, hogy egy ilyen ember nem gazdagszik meg, mert ehhez arra van szükség, hogy az ember szerezzen és súlyt helyezzen a fölhalmozásra (1120b). Ezért sem tartoznak a szerzés, takarékoskodás és őrzés cselekedetei az eleutheriotészhez.

Ezzel szemben közelebb áll a valósághoz annak az embernek az alakja, akire a séma kevésbé illik. Az ilyen ember túlságosan sokat költ, ezt nem illelő módon teszi (például arra méltatlan személynek ad), s nem azért, mert adományozni szép dolog, hanem egészen más megfontolások nyomán. Ráadásul túlságosan sokat szerez magának, hogy fedezhesse kiadásait vagy adományait.

Csak e túlságosan-sokat-szerzés nyomán — amihez az aneleutheria és az aszótia gyakran kapcsolódik — bontakozik ki az az összefüggés, amely az erénnyel ellentétes tulajdonságok e konkretizálásai és az igazságtalanság között áll fenn. Az igazságtalanság alapján a saját vagyontól való túlságosan nagy függés rejlik, vagy az, hogy túlságosan fontos számunkra, amire a pénz révén szert akarunk tenni (például méltóság). Ekként világos: az eleutheriotész tulajdonképpeni ellenpólusa az aneleutheria, azaz a saját vagyónkhoz való túlságosan nagy ragaszkodás (1122a).

A megaloprepeia (szó szerinti fordításban: a nagyokat megillető viselkedés, a "grandezza") lényegében ugyanaz, mint az eleutheriotész, mindössze azzal a különbséggel, hogy itt nagy vállalkozásokra kiadott nagy pénzösszegekről van szó. Bár a terjedelem nagysága relatív a személy tehetőségének, körülményeinek stb. megfelelően, e relativitás egy abszolút mértéken belül mégis korlátozott. Egy szegény ember nem lehet megaloprepész, egyszerűen már csak azért is, mert nem rendelkezik az ehhez szükséges pénzeszközökkel (1122b).⁵

1.3. Következtetések

Emeljük ki Arisztotelészről adott áttekintésünk alábbi mozzanatait. Az igazságosságon kívül, mely abban rejlik, hogy az ember nem törekszik az őt

⁵ Az erény megvalósításához arra van szükség, hogy a jómódú ember tehetőségének keretei között vagyonából bőségesen juttasson másoknak is. Ezt készséggel és szívesen kell tennie, a dolgok értékével nem sokat törődve, a költségeket nem számolva. A kiadásokat szép és jelentős dolgokra kell fordítani, mindenképp olyanokra, amelyek az istenekkel és a közösség életével függenek össze (például templomok és hadihajók építésére kell költeni, színielőadásokat kell szervezni stb.). Magánügyek is szóba kerülhetnek, amennyiben azokkal az ember oly módon lép a nyilvánosság elé, hogy egyúttal a közösséget is érinti; például házépítés vagy lakodalom megszervezése stb. — Ha valaki kívülről nagy emberként lép föl, ez egyfelől fontosnak tűnik, ugyanakkor azonban mutatja a túlságosan sokat birtoklás erénytelenségével szembeni különbséget is. A banauszia vagy a közönséges fényűzési mánia azért tesz ilyet, hogy önmagát és gazdagságát fitogtassa. Leleplezi azonban önmagát azáltal, hogy olyan dolgokra ad ki pénzt, amik nem érdemlik meg, illetve hogy ezt arra alkalmatlan időben teszi. A másik véglet pedig a mikropepeia. Ez annak az alapállása, aki nagy vállalkozások során állandóan azzal van elfoglalva, nehogy túlságosan sokat adjon ki.

megillető résznél többre, vannak más olyan erények is, melyekben a vagyonnal szembeni erkölcsi tartás jut kifejezésre. Ilyen például a nemeslelkűen adakozó ember, aki nem ragaszkodik túlságosan a saját tulajdonához.

Az adományozás és ráfordítás erényeinek eltérése az igazságosságtól abban is jelentkezik, hogy Arisztotelész alig különbözteti meg az adományozást a ráfordítástól, s hogy az az ember sem jut különösebb szerephez, aki a javakat kapja. Rámutat ugyan a filozófus, hogy hízelgőknek ne adjunk, hanem csak azoknak, akik szerénységük és erkölcsi kiválóságuk okán megérdemlik (1121b). Ám azokról az emberekről nem esik szó, akik szükségét szenvednek, vagy akiknek kevesebb van, mint ami megilletné őket.

Az igazságossággal összefüggésben azt láttuk, hogy Arisztotelész végletek közötti középként fogta föl, ugyanakkor azonban csak az egyik végletről emlékezett meg. Hogy valaki kevesebbet akarjon annál, mint ami megilleti, ez Arisztotelész számára nyilván oly kevésbé valószínű alapállásnak tűnt, amit még megemlíteni sem érdemes. A helyes közép sémáját a többi erénynél világosabban lehetett fölismereni. Arisztotelész ugyanakkor annak az embernek az alapállásával sem számolt reális lehetőségként, aki önmagát a létezés minden eszköztől megfosztja, s akit inkább bolondnak, semmint gonosztevőnek tartott.

Arisztotelésznek a tulajdonra vonatkozó megfontolásai ennyiben tehát különböznek a későbbi keresztény — mondjuk az evangéliumi szegénység-ideálnak szentelt — okfejtésektől. Az ilyen eszmény Arisztotelész számára szükségképpen jelent volna meg az erénnyel szemben álló vagy bolondságról tanúskodó ideálként. Ennélfogva értelmesnek tűnik számunkra az a kérdésfeltevés, hogy Aquinói Tamás mennyiben vette át Arisztotelész meglátásait, s mennyiben lépett tovább rajtuk.

2. AQUINÓI TAMÁS

2.1. Az arisztotelészi erények tomista fölfogása

Tamás egyetlen helyen sem distanciálja magát egyértelműen és explicit módon Arisztotelésztől. Sem kommentárjaiban (In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio), sem a Summa Theologiae etikai részeiben, ahol a korábban említett arisztotelészi erényekkel, a justitia, liberalitas és magnificentia elemzésével találkozunk. Ugyanakkor érzékelhetők olyan különbségek, amelyek jelentéktelennek tűnnek ugyan, mégis fontos eltéréseket takarnak.

Tamás egyfelől Arisztotelészhez képest erősebben kapcsolja a nemes lelkű adakozást (eleutheriotész) a temperantia (szóphroszuné) erényéhez, s ezt elsődlegesen a tulajdon iránti vágy megzabolázásaként értelmezi. A vagyonhoz való eme ragaszkodás Tamás szerint a szóban forgó erény materia propinquá-ja.⁶ Ez az erény már Arisztotelésznél is fontos szerepet játszott, de nála ez inkább a cselekvésekre (az adásra és a ráfordításra) koncentrálódik, amelyek innen adódnak. A két gondolkodó között főnnálló eme hangsúlykülönbség több vonatkozásban is manifesztálódik.⁷

E különbséggel függ többek között össze, hogy Tamás a liberalitas-t kifejezetten olyan erényként értelmezi, amit mindenki megvalósíthat, ami tehát nem korlátozódik a tulajdon bizonyos körére. Bár Arisztotelész is fogalmaz úgy, hogy a nemes lelkű adakozó (eleutheriosz) mindenkor saját vagyonának megfelelően kell hogy adjon, leírását azonban olyan embernek az alakja vezeti, aki képes nagyvonalú adományok megtételére is. Tamás ezzel szemben azt állítja, hogy a szegények is liberalis lehetnek (S. Th. 117, 1. ad 3). Még a magnificentia is jellemezheti tulajdonképpen a szegény embert. Mert ez az erény mindenekelőtt a benső választásban rejlik. Mindössze a cselekvés realizálása kívánja meg, hogy az ember, a szerencsés körülmények folytán, gaz-

⁶Vö. Kommentar 652. §; S. Th. 117, 2 ad 1 (NB: Minden hivatkozás a Summa Theologiae, secunda secundae pars-ára vonatkozik, hacsak külön mást nem jelzünk.) Tamás a liberalitas-t (a justitiával és a magnificentiával együtt) azok közé az erények közé sorolja, melyek nem a szenvedélyeket, hanem a cselekedeteket szabályozzák (S. Th. la pars 21, 1 ad 1). A cselekvéseket azonban nem abban az értelemben szabályozzák, hogy külső dolgokra vonatkoznak (különösen az igazságosság ilyen), hanem amennyiben szenvedélyek hajtják őket (S. Th. 58, gad 2). A szenvedélyek mégis emez erény tulajdonképpeni objektumát alkotják.

⁷Így Tamásnál a liberalitas — Arisztotelészhez képest erősebben — külsődleges dolgok megszerzésére és birtoklására is vonatkozik. Bár Tamás etika-kommentárjában hitelesen adja vissza, hogy a liberalitas a pénz használatára vonatkozik, s ezáltal inkább a (ki)adásra, nem pedig a pénz szerzésére és őrzésére (659. §), ennek az erénynek az elemzését mégis úgy kezdi, hogy a temperantiával összefüggésben — és anélkül, hogy mindeközben hivatkozhatna Arisztotelészre — a kívánság mérsékléseként értelmezi a külsődleges dolgok megszerzésével és birtoklásával összefüggésben. — Míg Arisztotelész számára az aneleutheria mindenekelőtt a kiadni-nem-tudásban rejlik, Tamás ezt mindenekelőtt azzal a belső tartással kapcsolatban jellemzi, amely alapjául szolgál: ez szerinte a tulajdon megszerzése és birtoklása során tanúsított mértéktelen hév (655. §) Arisztotelész ama megjegyzésével kapcsolatban, hogy aki tulajdonát nem önmaga szerezte, hanem például örökölte, az általában nagyobb mértékben eleutherios, mert az, aki nem ismert szükséglet, gondtalanabul fog költekezni (1120b) — nos, ezzel kapcsolatban Tamás megjegyzi, hogy ha valaki épp ezen oknál fogva nagyobb mértékben liberalis, az a liberalitas erényével nem igazán rendelkezik. Az ember benső szabadsága ugyanis — amely Tamásnál oly központi helyet foglal el — annál nagyobb, minél nagyobb megpróbáltatásokon esett át az illető (S. Th. 117, 4 ad 1).

dag is legyen. Ez az aspektus azonban sokkal kevésbé fontos (S. Th. 134 3 ad 4). Ez a demokratizálás tehát azáltal válik lehetővé, hogy Tamás bensővé-teszi a szóban forgó erényt.

Egy vonatkozásban azonban Tamás véleménye egybeesik az Arisztotelészével, ugyanis hogy a liberalitas esetében az adományozóról, nem pedig arról van szó, aki az adományt kapja. A liberalis abban a mértékben ad, in hoc considerat propriae virtutis bonum (S. Th. 58, 12 ad 1). Ez különbözteti meg ezt az erényt a caritas tulajdonképpeni keresztény erényétől. Hiszen a caritas esetében arról az emberről van szó, aki kap (117, 5 ad 3 és 6 ad 1). A liberalitas-t nem jellemzi ez az intenció. Ez utóbbi erény ugyanakkor, a vagyonhoz való ragaszkodástól eloldódásként, mégis előfeltételeztetik, hogy meg lehessen valósítani a caritas intencióját. Itt Arisztotelészhez mérten ismét csak különbséget érzékelünk: míg ugyanis a görög gondolkodónál ez az erény a sikerült életvezetés része, Tamásnál viszont — legalább részben — instrumentális jelentésre tesz szert. A keresztény felebaráti szeretet szolgálatában áll.⁸

A különbözőségnek ez az első mozzanata (a szóban forgó erény bensővé-tetele, ennél fogva demokratizálása és instrumentalizálása) összefüggésben áll egy további különbséggel. Arisztotelészhez képest Tamás erősebben kapcsolja a liberalitas-t az igazságossághoz, amit úgy értelmez, hogy mindenkinek az őt megilletőt adjuk (S. Th. 58, 11).⁹ Azt szeretném megmutatni, hogy a libe-

⁸Lásd még S. Th. 118, 1 ad 2 és 123, 12 ad 5. Ezzel összefüggésben talán arra is utalnunk kellene, hogy Tamás etika-kommentárjában Arisztotelész ama fölfogását, miszerint az erényes emberek között az eleutherioi találkoznak a legnagyobb szeretettel és megbecsüléssel, azzal a megjegyzéssel adja vissza, hogy ez nem jelenti azt, mintha ez az erény volna a legmagasabbrendű (665. §, vö. S. Th. 117, 6 ad 3).

⁹Tamás a liberalitas-t — hasonlóan a magnificentiahoz és mindahhoz a többi erényhez, amelyek az emberek közötti viszonyokra vonatkoznak — nemcsak virtutes justitiae annexaként tárgyalja (S. Th. 80, 1), hanem sok helyütt arra is föl hívja a figyelmet, hogy a liberalitas és az igazságosság között vonatkozásoknak és finom megkülönböztetéseknek egy hálója áll fenn. Erre vonatkozóan néhány példa: az igazságosság mindenekelőtt a cselekvés külsődleges oldalára vonatkozik, a liberalitas pedig inkább az ugyanazon cselekedeteket hajtó belső szenvedélyekre (S. Th. 58, g ad 2 és 117, 2.1 és ad 1 és ad 3). A liberalitas mérsékli a birtoklás iránti belső vágyakozást, amely — ha nem kerülne sor megzabolozására — jogtalan cselekedetekre készítetne (S. Th. 157, 1). Az igazságosság a legális adósságra, a liberalitas pedig inkább a morális adósságra vonatkozik (S. Th. 117, 5 ad 1 és 118, 3 ad 2). Az igazságosság abban rejlik, hogy mindenkinek azt kapja, ami megilleti, a liberalitas pedig abban, hogy másoknak adom azt, ami engem illet meg (S. Th. 117, 5). Ahhoz azonban, hogy másoknak adhassak az engem megillető dolgokból, először is rendelkeznem kell az engem jogosan megillető résszel (S. Th. 58, 12 ad 1).

ralitas e fölfogásában, s mindenekelőtt az ide tartozó erénnyel ellentétes vonások értelmezésében, a vagyonnak és a tulajdonosi viszonyoknak egy olyan fölfogása munkál, ami idegen Arisztotelésztől, s aminek Tamásnál elvi okokból kell kapcsolódnia az igazságossághoz.

Ez a legvilágosabban ama leírásban lép elénk, amit Tamás az avaritiáról ad. Itt fontos körülmény, hogy Tamás az avaritia kifejezést kettős értelemben használja: egyfelől arra utal vele, hogy elmaradunk az igazságosság által megköveteltéktől (pleonexia), másfelől pedig a nemes lelkű adakozással kapcsolatos erénnyel ellentétes tulajdonságokra vonatkozik (pl. aneleutheria). Tamás tehát különbséget tesz ugyan a fogalom két jelentése között (S. Th. 118, 3), ez a disztinkció ugyanakkor azonban a közös alapjelentésre vet fényt. Az avaritia mindig abban rejlik, hogy az ember túl sokat birtokol. Ezt immediate érthetjük, hiszen igazságtalanság; vonatkoztathatjuk ugyanakkor az erre vonatkozó benső tartásra is (arra az alapállásra tehát, amikor az embernek túl sok van és semmit sem hajlandó adni), s akkor a liberalitas-szal szembeni vétség ölt benne testet. Mindkettő abban található, hogy az ember némileg adós marad. Egyfelől a legális adósságról (debitum morale), másfelől a morális adósságról (debitum quoddam morale) van szó. Egy és ugyanazon dolog két aspektusáról van tehát szó, egyfelől külsődlegessége alapján véve (amikor az embernek többje van, mint amennyi megilleti), másfelől pedig benső tartásként (S. Th. 117, 5 ad 1 és 118, 3 ad 2).

A "túl sokról", ami mindkét, erénnyel ellentétes tulajdonságban közös, Tamásnál a következő figyelemre méltó megjegyzés olvasható (S. Th. 118 1 ad 2). Minthogy az időbeliségnek alávétett javakat egyszerre nem birtokolhatja több ember, ezért ha az egyik oldalon túl sok a vagyon, úgy ez a másik személy kárára történik. Hiszen ahol az egyik oldalon a javak túlságosan nagy mennyisége a másik oldalon túlságosan kis mennyiségüket vonja maga után, ott mindenkinek csak annyija van, amennyi éppen elegendő. A szűkösségnek itt megjelenő tézise, ami Arisztotelésztől idegen volt, következményekkel bír az igazságossággal kapcsolatban. Az az engem megillető rész ugyanis, amelynél nem kívánhatok többet, annyi, amennyire szükségem van. Ezért fogalmazhat úgy Tamás, hogy ha többel rendelkezem, mint amennyire szükségem van (és ennek megfelelően egy másik ember kevesebbet bír, mint amennyire szüksége van), akkor éppenséggel az övé van az én tulajdonomban (S. Th. 66, 7 ad 2). Bármily tisztességes módon is juthattam a túl sokhoz, a vagyonnak ez a része mégis jogtalan.

Ez a motívum visszatér Tamásnak a személyes tulajdonról szóló tanításában. Itt különbséget tesz a tulajdon igazgatása és használata között (potes-

tas procurandi et dispensandi). Míg a tulajdon igazgatásához arra van szükség, hogy azt személyesen birtokoljuk, az időbeliségnek alávetett javak használata viszont közösségi kell legyen (S. Th. 66, 2). Ez utóbbinak azt kell jelentenie, hogy mindenkinek csak arra van joga, amire szüksége van. Ahol tehát úgy tűnik, hogy Tamás a személyes tulajdont és ezzel annak egyenlőtlen eloszlását védelmezi (S. Th. 1 a 2 ae 94, 5 ad 3 és 105, 2), az a hely csak a tulajdon igazgatására vonatkozhat.

Az eddig kifejtettekből a következő konklúzióra juthatunk. Míg Arisztotelésznél azt látjuk, hogy a kérdés: miként tudnánk vagyonunkkal a legmegfelelőbbben bánni, meglehetősen világossággal elválik a vagyon igazságos eloszlásának kérdésétől, a két vonatkozás Tamásnál viszont szorosan kapcsolódik egymáshoz. Hogy mit kell vagyonunkkal tennünk, azt elsősorban abból tudhatjuk meg, ha az igazságosság mértékével mérjük mindazt, amink van. Ha többet birtokolunk, mint ami megillet bennünket, úgy a haszonélvezetből mindenesetre juttatnunk kell a rosszabb helyzetűeknek.

Arisztotelésznél az erények az emberlét pozitív megvalósulásának formái; normatív ideálokként mindenki számára érvényesek. Másfelől ezeket az erényeket csak a legjobbak (az arisztói) képesek megvalósítani, s ezáltal bizonyos kizáró jellegre tesznek szert. (Ezáltal kézenfekvő, hogy az igazságosságot a társadalmi erkölcs minimális szabályaként megkülönböztessük a többi erénytől.) Tamásnál eltűnik azon erényeknek ez a kizáró jellege, amelyek a tulajdonnal kapcsolatos bánásmódra vonatkoznak. Ama hangsúly által, hogy mivel a tulajdonhoz való ragaszkodás meghaladása belső alapállás, ezért a megvalósulás mindenki számára lehetővé válik, anyagi körülményeitől függetlenül. Ezek az erények továbbá azáltal válnak egyetemes követelményekké, hogy sor kerül az igazságossággal való összekapcsolásukra, valamint hogy megfogalmazódik a tézis, miszerint mindenkinek csak a szükségesre van joga.

2.2. Az önkéntes szegénység

Mindez ismét visszavezet a szegénység ideáljának kérdéséhez. Viszontláthatjuk-e ebben az arisztotelészi erény pozitív felhangjait? Miben rejlik a szegénység erkölcsi szépsége? Miként viszonyul a szegénység azokhoz az erényekhez, amelyeket Arisztotelésztől vesz át Tamás? Mivel több ez az érték az igazságosság ama követelményénél, hogy senki sem birtokolhat többet az életéhez szükséges javakon kívül.

Tamás az önkéntes szegénységet magát nem nevezi erénynek, hanem a vallási élet összetevőjeként fogja föl. Mint már sejtettük, nem illeszkedik az erények sémájába. A tulajdon iránti ragaszkodás meghaladásának gyökeres for-

májaként a liberalitas-hoz tartozik; s Tamás, úgy tűnik, ténylegesen is ide sorolja. Annak a végleteként azonban, ami mértékletes formában erénynek számít, mégis úgy látszik, hogy az erénnyel szemben álló tulajdonságokhoz kell sorolnunk. S Tamás többször is elveti az önkéntes szegénységnek a prodigalitas-hoz fűződő illetén kapcsolatát.¹⁰ Ez azt jelentené, hogy a nemeslelkűséget, amivel adományait a liberalis juttatni szokta, nem szabad túlságosan abszolút minőségi meghatározásokban fölfognunk. S mint ahogy nem lehet a prodigalitas-hoz hozzárendelni (ez az az erényt nélkülöző tulajdonság, ami illiberalitas-ként szemben áll az avaritiával), éppoly kevésbé foglalhatja el igazságtalanságként az avaritiával szemben Arisztotelésznél üresen maradt helyet. Ez a hely Tamásnál is üresen marad, mert — miként fogalmaz — ha kevesebbünk van, mint amennyire szükségünk lenne, akkor nem bűnösök, hanem büntetéssel sújtottak vagyunk (S. Th. 3 ad 3). Ez a megfogalmazás azonban problematikusnak tűnik: korrekt módon Tamásnak úgy kellett volna fogalmaznia, hogy az ember kevesebbet akar birtokolni, mint amennyi megilleti, hiszen az avaritia (pleonexia) abban rejlik, hogy az ember az őt megillető résznél többet akar. Az önkéntes szegénységre azonban ilyen megfogalmazás tűnik helyénvalónak. Azt jelentené ez, hogy az önkéntes szegénységet az erényről szóló tanításon kívül kellene tárgyalni?

Az önkéntes szegénység másfelől azonban sok közös vonással rendelkezik az arisztotelészi értelemben vett erényekkel. Mivel a tökéletesedés egy formájához tartozik, ezért olyan fölhívás indul ki belőle, ami mindenkire vonatkozik, szupererogatorikus jellegétől függetlenül. Nem válhat mindenki számára kötelezővé.¹¹ Az (erkölcsileg) gyöngék számára ugyanis jobb, ha nem szenvednek szükségletet, mert így elkerülik a szegénységből fakadó jogtalan tetteket (S. Th. 186, 3 ad 1 és ScG III, 131, 6). Az önkéntes szegénységet Tamás ennél fogva a vallásos tökéletesedéssel összefüggésben tárgyalja, miként arra a különböző szerzetesi rendekben törekednek. A cölibátussal hasonlítja össze.¹² Az önkéntes szegénység a liberalitas végletes formája,

¹⁰Vö. S. Th. 119, 2 ad 3 és Summa contra Gentiles (ScG) III, 131, 7 és 134, 7.

¹¹Vivere absque proprio supererogationis est és ad ea quae sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto adstringat (S. Th. 185, 6).

¹²S. Th. 186, 4. Tamás azon észrevételéhez, hogy a szemérmesség (ami mindenki számára kötelező) úgy viszonyul a tökéletes szüzességhez, mint a liberalitas a magnificentiahoz (S. Th. 152, 3), bizonyonnyal hozzátehetjük, hogy a magnificentia helyén akár az önkéntes szegénység is állhatna.

mely, végletessége ellenére, bizonyos helyzetekben a helyes mértéket való-
síthatja meg (ScG III, 134, 7).

Ekként egyúttal az önkéntes szegénység egy fontos vonása vált érzékelhe-
tővé. Mert ha ugyanis az igazságosság általános szabálya azt kívánja meg,
hogy saját fölhasználásunkhoz ne rendelkezünk többel, mint amennyire szük-
ségünk van; s ha az önkéntes szegénység egyfelől különbözik a prodigalitas-
tól, vagyis nem olyan életvitel, ami aláásná saját fönntmaradásunkat, másfel-
ől pedig bizonyos nélkülözésben ölt testet (követése épp ez oknál fogva nem
tanácsos a gyöngé jellemű embereknek), akkor el kell fogadnunk azt a fölté-
telezést, hogy az "amennyire az embernek szüksége van" különböző fokozatokat
enged meg, s hogy az önkéntes szegénységet vállaló ember — akinek ugyanak-
kor kötelessége önmaga fönntartása — a szükséges dolgokat egy minimumra kor-
látozza.

Az önkéntes szegénység egy további vonása azonban még fontosabb. Mitől
nyeri el ugyanis tulajdonképpen fennkölt minőségét, miben rejlik erkölcsi
szépsége? Ilyen formában a kérdést talán túlságosan is arisztotelészi módra
fogalmaztuk meg. Az arisztotelészi erény a gyakorlat egy formája, mely cél-
ját önmagában realizálja. Azt is láttuk már azonban, hogy az önkéntes sze-
génységet nem lehet minden további nélkül beilleszteni az erények sémájába.
Ezenkívül azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Tamás etikai arisztotelianizmu-
sát teológiai keretben kell szemlélnünk, s ennél fogva a természetes gyakor-
lati belátás nyitott a teológiai tökéletesedésre.¹³

Tamás meglehetősen gyakran világossá teszi, hogy a szegénység mint olyan
nem eszmény vagy perfectio.¹⁴ A vallási perfectio szolgálatának eszköze,
mely a caritas tökéletesítésében áll. A felebarátaink és az Isten iránti
szeretet csak akkor lehet nagyobb, ha más dolgok (például a tulajdon) szere-
tete kisebb. (Itt, úgy tűnik, ismét munkál a szűkösség tétele. Azt a szere-
tetet, amivel valakihez fordulok, immár nem szentelhetem valaki másnak.) Az
ember mármost azt, amit birtokol, Ágoston szerint éppenséggel jobban szereti
annál, mint amire vágyik. Ennél fogva az önkéntes szegénységet a kívánatos
tökéletesedés primum fundamentumának tarthatjuk.¹⁵ A tulajdonhoz való eme

¹³Vö. W. Kluxen: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. kiad.,
Hamburg 1980, 87. o.

¹⁴Tamás néhány textusában érzünk némi arisztokratikus lebecsülést a (ki-
kényszerített) szegénységgel szemben. Vö. pl. ScG III, 132, 24 skk. és 135,
20 skk.

¹⁵Tamás ezt az instrumentális köteléket sokkal lazábbnak is megengedi.
Nemcsak azt állítja, hogy (S.Th. 185, 6 ad 1) az önkéntes szegénység nem e-

látszólag elkerülhetetlen kötődéshez még az társul, hogy a tulajdon bizonyos gondozást kíván meg (sollicitudo). Az embernek törődnie kell vele, figyelmet kell neki szentelnie. S minthogy olyan külső dolgok birtoklásáról van szó, melyekre Fortuna is hatással van, ennél fogva minden tulajdon bizonyos fokig nyugtalanságra ad okot.¹⁶

S ezáltal világossá válik az a másik tulajdonság, amire már korábban utaltam. Az önkéntes szegények minimális tulajdona közösségi kell legyen. Ezáltal a tulajdonnal kapcsolatos elkerülhetetlen gond a minimumra korlátozódik, hiszen azt a közösség viseli (illetve a közösség egyes tagjai viselik, ScG III, 135, 5). A közösség legtöbb tagja ennél fogva minimumának minimális tulajdonosa, s ezért ők annak a maximális lehetőségére tesznek szert, hogy a caritas ilyen vagy olyan formájának szenteljék magukat. Másfelől a közösségi gondoskodásnak (vagy egyesek közösség iránti gondoskodásának) ez a formája nem az önszeretet formája, hanem maga is a caritas egyik formája (S. Th. 188, 7). Épp azt a tökéletességet valósítja tehát meg, amelyre az önkéntes szegénység is törekszik.

Összefoglalásul megállapíthatjuk: az önkéntes szegénység két vonatkozásban is egy általánosan érvényes szabály szupererogatorikus radikalizálásának számít. Mindenkire vonatkozóan érvényes az, hogy nincs többre joga, mint amennyire szüksége van. S minden tulajdonosra érvényes, hogy a fölhasználásnak közösséginek kell lennie. Általános előírásként ez csak annyit jelent, hogy mindenkinek csak hasonló részhez van joga, úgy, hogy az, ami meghaladja ezt a részt, nem engem, hanem a rosszabban ellátottakat illeti. Ez nem zárja ki azt, hogy mint valamely vagyon igazgatója többel rendelkezem, mint amennyi személyes fogyasztásomhoz szükséges. A vallásos tökéletesedés nemcsak azt kívánja meg, hogy az ember megszabaduljon az élethez nem feltétlenül szükséges javakhoz fűződő gondtól, tehát nemcsak arra szólít föl, hogy az élethez szükséges dolgok körét egy minimumra korlátozzuk. Inkább az ezzel kapcsolatos gondokat, lehetőség szerint, minél kevesebb emberre ruházza rá.

Fejtegetéseimet szerény következtetéssel fejezem be. Úgy vélem, Arisztotelész és Tamás nyomán világossá válhat számunkra: elszegényedés volna, ha a

légséges föltétel a vallásos tökéletességhez, mégpedig abban az értelemben, hogy a nagyobb szegénység nem vezet nagyobb tökéletességhez; hanem ezenkívül még azt is megjegyzi, hogy még csak nem is szükséges föltétel: a legnagyobb perfectio összefér a legnagyobb gazdagsággal is. Azonban általában szigorúban fogja föl ezt az instrumentális köteleket.

¹⁶Bár Tamás ezen a ponton is hivatkozik Arisztotelészre (vö. S. Th. 186, 3 ad 4 és 188, 7), mégis úgy tűnik, hogy ebben az esetben sztoikus mozzanatról van szó.

tulajdonnal szembeni erkölcsi alapállást a jogos elosztás általános normája iránti tiszteletre akarnánk korlátozni. Ezt természetesen nem szabad úgy fölfognunk, hogy le akarnánk becsülni a világban de facto uralkodó igazságtalanságot és szegénységet. Azt a követelményt sem akarjuk gyöngíteni ezzel, hogy minden emberileg lehetségeset meg kell tenni ezen áldatlan állapotok fölszámolásáért. Az a tehetetlenség azonban, amelyet ezekkel az áldatlan állapotokkal szemben élünk át, éppoly kevésbé mentesíthet bennünket a vagyonnal és tulajdonnal összefüggő más morális föladataktól annak okán, hogy milyen mértéket öltött immár az igazságtalanság és a szegénység, vagy hogy a szegények gyakran közvetlen hatókörünkön kívül élnek. Saját, talán szükségképpen be-mocskolt kezünkkel is többé-kevésbé pozitív módon bánhatunk a ténylegesen rendelkezésünkre álló vagyonnal. A megvalósult igazságosság sem szabadítana meg bennünket ettől, a föladataktól, s nem szüntetné meg azokat a különböző lehetőségeket, amelyek adottak számunkra a rendelkezésünkre álló résszel kapcsolatban. Az arisztotelészi erények és a szegénység eszményének tamási értelmezése számunkra itt — egyébként igen különböző — példáknak számíthatnak.

A kettejük álláspontja közötti különbséget nem szabad alábecsülnünk, de eltúlzásuk sem volna tanácsos. Az önkéntes szegénység annak radikalizálása, amit az aretairól szóló arisztotelészi tanítás is előír a vagyonnal szembeni kívánatos viselkedéssel kapcsolatban, hogy ugyanis meghaladjuk a tulajdonhoz való ragaszkodás álláspontját. Talán olyan lehetőségeket kell fölkeresnünk, amelyek biztosítják az igazságosságért folytatott harcot és egyben saját érdekeink tisztaságát is anélkül, hogy nem-szabad módon igényt formálnánk arra, amihez az emberek, saját érdekeiket követve, jogosan jutnak hozzá.

A DOMESZTIKÁCIÓ-GONDOLAT DOMINANCIÁJA:
HUMÁNUM ELLENI FENYEGETÉS KULTÚRÁNKBAN

Wilhelm Dupré

A "humánium" szóval az embernek konkrét alakjában elgondolt lényegére és mint föladatra utalok. Arra gondolok, amivé nekünk embereknek válnunk kell tényleges és lehetőség szerinti létünk feszültségében, és amivé válunk is, hiszen létezésünk mindig egyszerre jelenik meg lehetőségként és föladatként.

Azon lehetőségek mellett, amelyeket korunk a humánium konkretizálására kínál, ugyanakkor érzékelek egy olyan tendenciát, mely a létezés problémáit egy — a tudományhoz és a technikához közel álló — domesztikációs formulával próbálja megoldani.

Midőn a humánusra vonatkozó kérdést összekapcsolom a domesztikáció-gondolattal, akkor nem Konrad Lorenznek a biológia felől motivált megfontolásaira utalok, melyek az ember saját maga általi "házasítását" teszik felelőssé eredendő természete elvesztéséért.¹ Már Arnold Gehlen rámutatott, hogy az ilyen kérdésföltevés nem felel meg a kulturális létezés valóságigényének.² A domesztikáció-probléma jelentőségét valójában azokban a perspektívákban látom, amelyeket az emberi létezés megértése számára, valamint történelme szempontjából föltár, ha ezt kultúrspecifikus problémaként fogjuk föl. Számomra tehát a következőkről van szó:

Először is az a véleményem, hogy az állatok és növények domesztikációja az ember lényeges kulturális teljesítményei közé tartozik.³ S e vonatkozás-

¹Vö. K. Lorenz: "Die angeborenen Formen menschlicher Erfahrung", Zeitschrift für Tierpsychologie 5. köt. (1942), valamint "Psychologie und Stammesgeschichte", a G. Heberer szerkesztette Die Evolution des Organismus (1959) című kötetben.

²A. Gehlen: Anthropologische Forschung, Rowohlt, Hamburg 1964, 58 skk. o.

³Vö. F. Pirchner: "Tierzucht", lásd: H. G. Gadamer, P. Vogler (szerk.): Neue Anthropologie 3. köt. (Sozialanthropologie), Thieme, Stuttgart 1972, 93—133. o. Lásd még: K. Hutterer: "The Natural and Cultural History of Southeast Asian Agriculture", Anthropos 78 (1983), 169—212. o.

ban abból indulok ki, hogy a kultúrát egy olyan, az ember által kialakított és kialakítandó élet- és valóságtérként kell fölfognunk, amely egyúttal őt is formálja, s amelyben vallásos-etikai lényként otthonra talál.⁴

Másodszor arra szeretnék rámutatni, hogy ama fölfogás mellett, mely a domesztikációt kulturális lehetőségek kifejeződésének tartja, kialakult egy olyan tendencia is, melyben a domesztikáció az emberi cselekvés és önmeghatározás paradigmájának és orientációs mintájának meghatározott lehetőségévé értékelődik föl. Amikor arról beszélek, hogy korunkban dominanciára jutott a domesztikáció-gondolat, úgy ezzel azt szeretném kifejezni, hogy az újkor történelme során kulturális paradigmaváltás ment végbe, melyben a domesztikáció-gondolat történelme a modern mítoszok egyik rejtélyes elbeszélésévé vált.⁵ Ebben az értelemben például az édenkertet immár nem az emberi találékonyság érzékletes képeként fogják föl, hanem olyan célként értelmezik, ami kulturális teljesítményként egyúttal mércét is kínál annak eldöntésére, hogy milyen kell legyen a kultúra mint olyan. Az édenkertről szóló elbeszélés értelme így belebonyolódik a kép racionalitásába. Nem az számít, hogy ez számunkra fölidézi az emberi létezés nagyobb összefüggéseit, hiszen ennek néhány aspektusát szabaddá teszi, hanem annak "megcsinálhatósága", amiről a kép álmodni enged. Vagy gondoljunk az állatok háziiasítására: az ebben érvényes meghatározások (mint elfogás és védelmezés, uralhatóság és tervezés, idomítás és tenyésztés, hozam és teljesítmény stb.) paradigmaticus jelentésekre tesznek szert, amiket immár nem a lehetőség és szabadság kifejeződésé-
ként tapasztalnak, hanem azonosítanak lényegükkel. Ezek, paradigmaként, nem a létezés értelme felől határoztatnak meg, hanem maguk veszik át az értelem-
adás funkcióját.

Véleményem szerint nem szabad lebecsülnünk az arra irányuló tendenciát, hogy létezésünk problémáit a domesztikáció-gondolat fényében értelmezzük és ezzel az élet értelmének kérdését e paradigma révén vagy annak szellemében válaszoljuk meg; s megfordítva, aligha lehet túlbecsülni azt a fenyegetést, amely e megoldási minta látszólagos racionalitásából fakad.

⁴Vö. W. Dupré: Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilo-
sophy, Mouton, The Hague 1975, 15 skk. o.

⁵A paradigma fogalmát Th. Kuhn The Structure of Scientific Revolution
(Chicago University Press 1985) című könyvéhez kapcsolódva használom, amikor
azonban arról van szó, hogy az egyáltalában vett életforma számára mérvadó
vonatkoztatási keretre utaljak, akkor kulturális paradigmáról beszélek. (Vö.
Th. Munson: The Challenge of Religion, Pittsburg University Press 1985, 9
skk. o.)

E föltevés alapjait mindenekelőtt az emberi lény kultúrtörténeti értelmezésének és sajátos dialektikájának keretei között kell keresnünk. Tézisem megvilágításához vissza kell nyúlnunk a kultúrtörténetre, azért, hogy onnan ne csak a válaszokat, hanem magukat a kérdéseket is nyerjük. S ennek következményeként ki kell térnem az emberi lét általános jelentésére is — ám az érintett problémákat persze csak vázlatosan tárgyalhatom. Tisztában vagyok vele, hogy tanulmányom minden egyes részéről önálló monográfiát lehetne írni. Ugyanakkor az a véleményem, hogy abban az esetben utalásokkal is szabad beérnünk, amikor a középponti gondolat érzékeltetéséhez az ilyen teljesség elengedhetetlenül szükséges.

1. MIBEN REJLIK AZ EMBER LÉNYEGE?

Létezésünk történelmi tapasztalataihoz tartozik, hogy nincsenek emberek ethosz nélkül; vagyis hogy az ethosz éppúgy az ember lényegéhez tartozik, miként az ember is az ethosz lényegéből táplálkozik.

Mivel az "ethosz" szó, görög eredetének megfelelően, első pillantásra csak annyit jelent, hogy az emberek bizonyos szokásokkal és erkölcsökkel élnek, ezért úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ethosz fölidézése arra a sajátos kultúrára utal, amelyben az emberi közösségek (mint népek és társadalmak) életformájukat megtalálták és megtalálják. Így megközelítve a problémát: a görögök úgy élnek, ahogy a görögöknél, a rómaiak pedig úgy, ahogy a rómaiaknál szokás; vagyis úgy, amiként az az előbbieknél ethosz-ának és az utóbbiaknál mos-ának megfelel.

Ha azonban arra gondolunk, hogy ugyanaz az ember, aki önmagát a görög ethosz közegében görögnek tartja, a római körülmények közepette fölnövekedvén rómaivá válna, úgy rögtön fölmerül a kérdés: miként is lehetséges ez; s hogy a különböző kultúrák megtapasztalása mit is jelent az ember lényege számára.

Induljunk ki abból, hogy egy római minden valószínűség szerint akkor is római marad, ha fölnőttként évekig görögök között él (s tapasztalatai annál pregnánsabbak, minél nagyobb a két kultúra közötti távolság) — s ennek fényében világos, hogy az az életforma, melyben fölnövekedtünk, nem hasonlítható holmi öltözkéhez, amit le lehet vetni vagy föl lehet mással cserélni, hanem lényegünkhöz tartozik. Az ellenkező lehetőségéből pedig az következik (abból ugyanis, hogy ugyanez a római akár görög is lehetne), hogy a mindenkori életformához való viszonyunk nem természettől fogva adott, hanem létre

kell jönnie neveltetésünk folyamatában; vagyis hogy az életforma csak ebben az értelemben tartozik lényegünkhöz.

Az itt kirajzolódó elv, meglátásom szerint, számos vonatkozásban releváns. Mivel az ember és az életforma azonosságát csak akkor rögzíthetjük, ha egyúttal elismerjük nem-azonosságukat is, először is elkerülhetetlen, hogy az ember lényegét önmagunkban és egyúttal önmagunkon kívül is keressük. Mivel azonban ennek csak akkor van értelme, ha azzal, amivé születésünk alapján váltunk, egy olyan valóság áll szemben, amivé mondhatni e születést megelőzően és ezenkívül válhattunk volna (vö. Arisztotelész: De anima 430a), szükségképpen kell másodszer az ember lényegét elvi szintézisként fölfognunk, amit nem lehet sem a nem /Gattung/ meghatározására redukálni, sem arra korlátozni, amivé — elvont módon tekintve — egyáltalában válhatunk, hanem ez egy saját valósággal rendelkezik. S minthogy továbbá az, amivé válhatunk, nem egyszer s mindenkorra rögzített mozzanatként, hanem csak lehetőségként valóságos, harmadszor az adódik, hogy értelmét az emberi létezés, szigorúan szólva, kizárólag e szintézis létrejövetelében bírja és csak mint ilyen jut beteljesülésre. Minthogy az emberi létezés szintézise mind a nemet, mind az individuumokat elemekként fogja át, rá kell mutatnunk negyedszer arra, hogy az ember lényege ugyanazon szintézisben mindig (azaz szükségszerűen) a nemre és az individuumra specifikálódik, vagyis az egyes ember megelőző kultúráként, ugyanakkor a kultúrát megelőző személyként (kultúrateremtő elvként és a kultúra céljaként) jelenik meg.

2. AZ EMBERLÉT MINT FÜLADAT KULTÚRA ÉS SZEMÉLYES LÉT KÖZÖTT

Rár aligha lehet fölülmúlni ezeknek a meghatározásoknak az általánosságát, annyit mégis fölismerhetővé tesznek, hogy mind az ember lényege, mind ennek megvalósítása olyan föladat, amely a történelmi fejlődés és létezés minden fázisában ismétlődik, s amelyet mindig újra föl kell vetni és meg kell oldani.

Hogy ki és mi az ember, ez olyan kérdésként jelenik meg, amely nemcsak hogy az emberiség történelmében nyer többé-kevésbé adekvát választ, hanem amelyre maguk a kultúrák és e kultúrák története válaszolnak.

Mivel ez a kérdés az emberlét értelmére, vagy — ami ugyanaz — a humánus valóságára vonatkozik, úgy is fogalmazhatunk, hogy a humánus valósága az, ami körül az emberiség történelme forog, amelynek a kontinuitását a kultúrák megőrzik, amire a kultúrák, értelmükben vagy értelmetlenségükben, irányulnak.

Hogy valójában mi is a kultúra és annak történelme, ennél fogva tehát attól függ, hogy miként és milyen mértékben vált bennük valósággá a humánium. Ebben az összefüggésben az egyes kultúrák ethosza olyan útként jelenik meg, mely a mindenkori életforma kontinuitásában teljesíti be célját. Ezzel ugyanakkor szemben áll a személy és annak valósága (azaz a személyek közössége), aki saját létében a humánium értelmét nem utolsósorban annak alapján ítéli meg, hogy őt magát miként erősíti meg saját kultúrája azon igényében, hogy ezt a kultúrát meghaladhassa. Ami mármost az ethosz felől nézve mindig ismét a humánium igazolásaként jelenik meg, az — minthogy a humániumot személy nélkül nem mérhetjük ki — a személy valóságigénye által annyiban relativálódik, hogy az ethosz maga is csak annyiban rendelkezik valóságos megalapozással, ha a személyes létezéshez biztosítja az e létezéshez tartozó teret.

Más szavakkal: ha nyomon követjük az ember lényegét, amiként ez a kultúrák történelme során kibontakozott, úgy ezek egyfelől azokat a különböző megvalósulásokat mutatják, amivé létezésének mindenkori (és adottságukban egymástól függő) föltételei között az ember válhatott. Másfelől olyan válasszoként is megjelennek, amelyek, a szintézisbe belejátszó lehetőségek minden különbözősége ellenére, abban megegyeznek, hogy az embert mint személyt egyáltalában szabaddá teszik; eszerint tehát a humánium kontinuitása és beteljesülése (ellentétben a diszkontinuitással és pusztulással) lényegében attól függ, hogy miként és milyen mértékben hagyják érvényre jutni az embert mint személyt és mint közösséget.

Mindezt empirikus viszonyokra vonatkoztatva arra szeretnék rámutatni, hogy az itt jelzett meghatározások már a gyűjtögetők és vadászok életközösségi kultúráiban is szerepelnek. Mindezt kultúrmorfológiailag tekintve úgy is fogalmazhatnánk, hogy az életközösségi kultúrában (mint amilyen a gyűjtögetők és vadászok társadalma is) a kulturális folyamat alapvetően beteljesülésre jutott.⁶

3. A HUMÁNUM A TÖRTÉNELEM ÉS A FELELŐSSÉG KÖZÖTT HÚZÓDÓ FESZÜLTSGEI TÉRBEN

Hogy előrebocsássam az eddig kifejtetteket, erre mindenekelőtt a következő két motívum késztetett:

Először, ilyen módon meg akartam mutatni, hogy a humánium megvalósulása nem olyan föladat, ami csak az egyes emberre vonatkozna a számára föladott

⁶Vü. W. Dupré: "Das Pragma in schriftlosen Kulturen", H. Stachowiak (szerk.): Pragmatik 1. köt., Meiner, Hamburg 1986, 1--23. o.

ethosz fényében, hanem egy olyan vagy még inkább: ama) probléma, amin a kultúráknak és e kultúrák történelmének az értelme áll vagy bukik.

Másodszor arra kívánok utalni, hogy, a humánus meghatározása szempontjából, szintézisének kontextusában két fókuszpont mérvadó: egyfelől a kulturális, melyben a bennünk rejlő humánus olyan valóságként jelenik meg, ami tőlünk függetlenül áll fenn és ilyenként fejlődik; másfelől a személyes jellemű, amelyben a tőlünk független humánus visszatér önmagához s az egyessel mint személlyel egységben, minden kultúrában és minden kultúrát megelőzően, valóságra jut.

S ha fölvetné valaki, hogy mire jutunk ezzel a két megjegyzéssel, a következőképpen válaszolnék:

Egyfelől a figyelmünk ráirányul, hogy etikai tudatosságunkról nem szabad túlságosan sokat tartanunk, hiszen általában mégiscsak úgy élünk, gondolkodunk és cselekszünk, ami megfelel a mindenkori kulturális életformának; s hogy, megfordítva, az ethosz problémáját nem tudjuk eléggé magasra értékelni, mivel ezen határoztatik meg emberlétünk értelme mind egyetemes, mind konkrét jelentésében, vagyis ily módon válik kritikaivá mind a személy létében, mind a kultúrtörténet mint olyan ábrázolásában.

Másfelől e két utalás nyomán azt is fölismerjük, hogy a humánussal való törődést a kulturális folyamat lényegi ismérvének kell tartanunk, egyúttal azonban ama kérdést is benne kell látnunk, ami a személyes lét keletkezésére és fejlődésére vonatkozik minden kultúrában és egyúttal minden kultúrát megelőzően.

Végezetül utalásaink nyomán kulcsot kapunk ahhoz is, hogy miként kell saját helyzetünket értelmeznünk, s miként határozhatjuk meg pontosabban a jelenkor kulturális helyzetében a humánusért viselt felelősségünket.

Ezzel egyfelől arra gondolok, hogy a jelenkort a kultúrtörténet háttérén fogjuk föl és az egymást megvilágító kultúrák egybevetése révén értsük meg; másfelől pedig nemcsak arról van szó, hogy a fönnálló viszonyokat megvilágítsuk, hanem mindenekelőtt a humánus érvényes megértését kell összekapcsolnunk az egyáltalában vett kulturális folyamat (azaz a kontinuitás és diszkontinuitás, épülés és pusztulás, igazság és fejlődés dialektikája) tudatosításával, s ebből az összefüggésből kell közelebbről kibontanunk a létünk értelméért viselt felelősségünket.

4. A HUMÁNUM ÉRTELME MINT A JELENKOR PROBLÉMÁJA ÉS FŐLADATA

Ha megértettük, hogy a jelenkor tudományos és technikai változásai közepette milyen jelentőséggel rendelkezik megfontolásaink kontextusában a humánus értelmére irányuló kérdés, úgy mindenekelőtt két mozzanatot szeretnék kiemelni. Az egyik a kulturális folyamat saját valóságára vonatkozik, a másik pedig a személyes és a kulturális komponensek feszültségére az ethosz alakításában és megvalósításában a jelenkori létezés föltételei közepette.

Ami a kulturális folyamat saját valóságát illeti, ezzel összefüggésben arról az igen általános megállapításról van szó, hogy a folytonosság a kultúra lényegéhez tartozik; tehát magvához tartozik, hogy történéseinek logikai következményeként az individuumok alkalmazkodnak és integrálódnak a kulturális folyamatba. Leegyszerűsítő módon (és a dolog "mikéntjét" megkerülve) úgy fogalmazhatunk, hogy ez idáig nem volt még olyan kultúra, amely "önmagából" ne gondoskodott volna róla, hogy az egyes ember — statisztikai értelemben — a rendszerhez alkalmazkodjék. Az idők változását fájlaló minden panaszunk ellenére, de facto nincs okunk föltételezni, hogy mindez alapvetően másként lenne manapság, mint korábban mindig is volt (a kultúra meglétét persze föltételezve). Minthogy a jelenkor is kultúrából született, ezért inkább abból kellene kiindulnunk, hogy a kulturális alkalmazkodás és integráció princípiuma nem tűnt el, hanem mindvégig működik, még akkor is, ha ezt nem (vagy csak föltételelesen) tudjuk megérteni és pontosítani.

Ami ezzel szemben a személy és a kultúra viszonyát illeti, e vonatkozásban azt a tételt szeretném megfogalmazni, hogy az ethosz személyes komponensei a kulturális fejlődés nyomán (nem pedig azért, mert az emberek jobbak vagy rosszabbak lettek) a korábbiakhoz képest jóval erősebben szorultak vissza, s hogy ezért ma minden eddigi korhoz képest tanácsosabbnak bizonyul, hogy megválaszoljuk — az emberhez méltó jövő megtalálása érdekében — az itt fölmerülő kérdéseket.

Mindjárt magyarázatot adok rá, hogy ezzel mire is gondolok. Előtte azonban még megjegyezném: a két mozzanat annyiban összetartozik, hogy az első jelöli ki a második kereteit. Az előbbi, e minőségében, a kultúrtörténet menetére és az egyes kultúrákra vonatkozik, nem pedig a szabadság fölépítésére és lehetőségeire, amelyek a személy és a kultúra feszültségében vannak adva. E vonatkozásban jogosnak tűnik számomra, hogy a következőkben mindenekelőtt a második mozzanatra koncentráljak.

5. A RENDSZER DOMINANCIÁJA A SZEMÉLY KÁRÁRA

Azzal a tézissel, hogy a jelenkor kulturális konstellációjában visszazorul a személyes komponens, egyfelől egy állapotot kívánok leírni, amely közvetlen viszonyban van a filozófia, tudomány és technika újkori fejlődésével. Másfelől egy föladatra is utalok, mely már ma is minden eddigénél sürgetőbben jelentkezik, s melyről meg szeretném jegyezni: általános jelentőségét tekintve éppannyira lényeges, mint az éhezés, a kizsákmányolás és az analfabetizmus, a fegyverkezési verseny és a környezetpusztítás megszüntetése.

Talán furcsán hangzik, ha egy olyan korban, amelyet az emberi jogok meghirdetése jellemez, az ethoszbeli személyes komponens visszazorulásáról vagy ha tetszik veszélyeztetettségéről és csökkenéséről beszélek. S ha mégis erre vállalkozom, ez mindenekelőtt azzal a megfigyeléssel magyarázható, hogy — nézetem szerint — mindenütt a domesztikációs gondolat uralmát kell konstatálnunk. Ezzel azt akarom mondani, hogy meglátásom szerint korunkban olyan fejlődés rajzolódik ki, melynek az a hallgatólagos konszenzus szolgál alapul, miszerint a létezés értelmének meghatározásánál paradigmikus jelentőséggel rendelkezik a természetre már sikerrel alkalmazott domesztikáció, s hogy, ennek következményeként, problémáink megoldását egy átfogó domesztikációs formula kínálja.

Itt a nyugati demokráciák bürokratizálódására gondolok; azon törekvésükre, hogy az ember létezését minél átfogóbban rögzítsék és szabályozzák; az életnek a szabad piacgazdaság önszabályozása nevében kialakított uralására és technokratizálására; s hasonlóan arra az általános tendenciára, hogy minden nagyobb és központosítottabbá váljék — a központi iskoláktól kezdve a földuzzasztott településekig, a mezőgazdaság iparosításától kezdve az energiaellátás hallatlanul összpontosított megszervezéséig, a tudomány művelésétől kezdve a polgárok általános lelki istápolásáig. S erről szólva a reálisan létező szocializmus társadalmi rendszerére és emberképére is éppúgy gondolok, mint az ezzel összefüggő központosított tervgazdálkodásra és annak összefüggéseire. Ha e fejlődéseket tendenciájuk szerint nézzük, úgy is fogalmazhatunk: az alapelv szerint mindenkiről gondoskodnak, föltéve hogy működni hagyják a rendszert; illetve az embernek úgy kell viselkednie, miként azt a rendszer megkívánja.

Az itt jelzett fejlődések részben már csak azért is elkerülhetetlennek tűnnek, mert a népesség sűrűsége és a kommunikációs lehetőségek mindezt kikényszerítik. Ha azonban összehasonlítjuk a problémáinkra kínált megoldások

jellegét korábbi korok ilyen megoldásaival — különösen a gyűjtögetők és a vadászok társadalmát véve —, úgy rögtön föltűnik (s ezt tézisémmel együtt szóló további érvekként említem), hogy kultúránkat az ipari forradalom óta a ma funkciók és dimenziók egyre nagyobb mérvű elhalványulása jellemzi, amelyekkel az életközösségi kultúrák kontinuitást-biztosító teljesítményei rendelkeztek. Ugyanis a mai ember sem mondhat le — miként azt mindenekelőtt Max Scheler és az életvilág filozófiája megmutatta — az életközösségi föltételekről, ha mint ember egyáltalán fönn akar maradni. Ugyanakkor azt is föl kell ismernünk, hogy a lehetséges kulturális teljesítmények e kötelekek kereteiben csak föltételesen jutnak érvényre, mivel elnyomja őket az iskola, a tömegtájékoztató és az intézményesült specializáció. Hogy mindez milyen nagy kiterjedéssel rendelkezik, s hogy merre keresendők az életközösségi kultúrprincípium igényei és a kulturális mező szükségszerű implikátumai közötti határok, ezt konkrétan nehéz volna megmondani. Magát a jelenséget azonban, úgy gondolom, nem tagadhatjuk le.

Ha ezzel szemben abból indulunk ki, hogy az életközösségi kultúrák mozanatai konstituálják az embereket az ő személyes létükben, úgy legalábbis ebből a fölismerésből az adódik, hogy ma olyan körülmények közepette léte-zünk, amelyek következményeként a fölnövekvő személy már olyan stádiumban kerül át az életközösségből a kulturális mezőre, amikor erre tulajdonképpen még nincs fölkészülve; vagyis amikor még nem találta meg saját (kulturális) önállóságát. Azok a következmények, amelyek mindebből a személyiségfejlődés számára adódnak, részben az individualitásnak és szubjektivitásnak a személyiséggel szembeni túlhangsúlyozásában, részben pedig abban jelentkeznek, hogy a mindenkori körülményekhez való alkalmazkodás fontosabbá válik a hagyomány és életforma eleajátításánál. S miközben individuum és kollektívum ezáltal kibékíthetetlen ellentétekként kapcsolódnak egymáshoz, oly módon, hogy önmagukat egyúttal ismét meghaladják, a személy és az őt jellemző olyan alapértékek, mint szabadság, méltóság és felelősség — a rendszernek és értékeinek marginális mozanataiként jelennek meg.

Sor került ugyan az emberi jogok meghirdetésére. Ezek azonban elvontak maradtak; vagyis messzemenően proklamációkként kezelik őket, amelyek csak addig üdvözlendők, amíg a rendszert és propagandáját szolgálják, azonnal felejtésre ítéltetnek azonban, mielőtt ellentétbe kerülnek a hatalom és a vagyon érdekeivel. Miközben még mindig vita folyik róla, hogy vajon az állam törvényfölöttiséget élvez-e, vagy rá is vonatkoznak a törvények, a kérdés annyiban már a rendszer javára dőlt el, hogy a személyes létezés princípiumának abban a mértékben kell nélkülöznie a közvetítéshez szükséges életkö-

zösségi kultúra területét, amilyen mértékben a rendszer igénybe veszi és be-
léje hatol.

6. AZ ÉLETKÖZÖSSÉGI KULTÚRÁK KORLÁTOZÁSA A MAGASKULTÚRÁKBAN

Az a problematika, amely az életközösségi kultúrának a kulturális rendszerrel szembeni háttérbeszorulásából adódik a humánus értelme és megvalósítása szempontjából, önmagában véve nem az újkor "találmánya", hanem olyan örökség, amely a magaskultúrák létrejöttével, pontosabban szólva a létnek az életközösségi kultúra határait magában foglaló intézményesülésével keletkezett.⁷

S ha itt a zsidó—keresztény tradícióból indulok ki, úgy — e problematika illusztrációjaként és ami érvényrejutásának princípiumát illeti — minde-
nekelőtt a prófétákra kell gondolnunk, hiszen ők az embert keresték és hozzá fordultak a különös kultúrák minden partikularizmusa előtt, s ezzel olyan közösségre és kultúrára törekedtek, mely az egyes kultúrákban és ugyanakkor ezeken túl is érvényességre és elismerésre tartott igényt. Vagy gondolhatnánk (J. Royce-szal⁸) az egyházra mint univerzális közösségre (universal community), amennyiben ez önmagát, az intézményekben és azokat megelőzően, Isten népeként fogja föl, mely institúciók a "profán" létezés történelmileg meghatározott rendező instanciáit alkotják. Kultúrtörténeti értelmük szerint a próféták föllépte és az egyház egyetemes közössége egyfelől arra a hiányosságra utal, mely az életforma intézményesülésével és a különböző tradíciók integrációjával szükségképpen létrejön,⁹ másfelől olyan válaszként jelenik meg, amely ezt a hiányosságot próbálja kiegyensúlyozni; s számomra úgy tűnik, hogy ez, változó sikerrel, valóban meg is történt.

Ennek ellenére azon a véleményen vagyok, hogy a humánus fenyegetettsége a domesztikáció gondolatának árnyékában (s ehhez kapcsolódóan: minden probléma "megoldása", hacsak lehetséges, egy általános domesztikációs "kalkulus" révén) tipikusan újkori probléma, s nemcsak azért, mert a tudomány és technika területén végbemenő fejlődések új lehetőségeket teremtettek, amelyeket

⁷Vö. Th. Luckmann: "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Geschichtsstruktur", Gadamer—Vogler, i. m. 169. o., illetve H. Fischer: Theorie der Kultur, Seewald, Stuttgart 1965, valamint R. Redfield: The Primitive World and its Transformation, Peregrine, New York 1968.

⁸The Problem of Christianity, 1. köt., New York 1913, 91 skk. o.

⁹Itt arra a történelmi körülményre utalok, hogy a magaskultúrák a szomszédos népek leigázásával (integrálásával) kezdődtek.

a kulturális rendszer tradíciója ilyen formában nem ismert, hanem mindeneke-
lőtt azért is, mert a tudomány és a technika kulturális jelenségekként szim-
bólumokká váltak, melyek a modern tudat önértelmezésében új mítosz kialaku-
lását idézik föl, illetve, mivel nincs kultúra mítosz nélkül, e két szféra,
paradigmatikus közvetítés nyomán, részévé vált ennek a mítosznak.

E fejlődés alapjait részben magának a tudománynak és a technikának az
igényeiben kell keresnünk; ezek az okok másrészt abból a kulturális konstel-
lációból adódnak, melyben fölléptek és kibontakoztak.

7. A DOMESZTIKÁCIÓ-GONDOLAT PARADIGMATIZÁLÁSA A FÖLVILÁGOSODÁS ÖRÖKSÉGEKÉNT

Hogy a második ponttal kezdjük, a fölvilágosodásról általánosságban is
és konkrétan is — Th. Hobbesra és R. Descartes-ra kitérve — szeretnék
szólni.

A fölvilágosodást kultúrtörténeti szempontokból fogva föl, olyan törek-
vésként jellemezhetjük, amely a hagyomány addig érvényes orientációs mintáit
a nevelés és az államberendezkedés kigondolt elveivel akarta fölcserélni. E
próbálkozást mint ilyet egyfelől tehát a hagyománynak és e tradíció önértel-
mezésének az elvetése jellemezte; vagyis az embert, ahogyan ő eddig önmaga
rendeltetését és üdvét értelmezte, föl kell világosítani saját természetéről
és — miként Kant fogalmazott a fölvilágosodásra gondolván — meg kell sza-
badítani önmaga-előidézte éretlenségétől. E gondolatot vitathatatlanul jó-
szándékkal fogalmazták meg, ám ellentétébe csap át, ha az az elképzelés mun-
kál benne, hogy a hagyományokban élő ész azonosítani lehet az állati tudat-
lansággal. E törekvést másfelől az a fölfogás táplálja, hogy csak az indivi-
duum valóságos, és hogy a polgári berendezkedést konstruktív módon kialakí-
tani csak az atomisztikusan fölfogott nembeli általánosból (Hobbes) vagy a
res cogitans-ból (Descartes) lehet. Descartes ugyan meg volt győződve róla,
hogy "nem lehet megkezdeni csak lebontani azt a házat, amelyben lakunk, ha
együttal nem kezdünk újat építeni" (s nem gondoskodunk menedékről a közötte-
s időre).¹⁰ Ez a meggyőződés azonban nem okozott törést abban az általános
fölfogásmódban, hogy (a) az individuum közvetlen vonatkozásban áll az emberi
létezés átfogó rendjéhez, s hogy (b) a létezés problémáinak megoldása attól
függ, rendelkezünk-e helyes programmal és munkatervvel. Bár Descartes racio-
nalizmusa világosan ellentétben áll Hobbes empirizmusával, mindkét irány ta-
lálkozik azonban abban, hogy a személyt individuumra és szubjektumra redu-

¹⁰Discours de la methode III. 1 (L. Gäbe, Meiner, Hamburg 1960, 37. o.).

kálják, s hogy konstruktív mértékek szerint berendezett illetve berendezendő rendszerként vetítik a kulturális mezőt a nem életformájára.

Minthogy, nem utolsósorban, a tudományra és technikára való hivatkozás igazolta a fölvilágosodás alapvető föltevéseit és értelemadási igényeit, épenséggel elkerülhetetlenné vált, hogy ezek töltsék be a személy redukciója és a rendszer projekciója közötti vákuumot. Ennek megfelelően a humánus értelmét immár nem a személyes lét üdvözülésének igényében és az ehhez kapcsolódó hagyományban keresték, hanem azokban a jótéteményekben, amelyeket a tudomány és a technika fejlődésétől vártak, illetve amelyekben e két szféra égisze alatt bizonyosak voltak. Mivel azonban ennek a fejlődésnek is szüksége volt — az ezt megalapozó kulturális folyamat alapján — tradicionális fundamentumra és közvetítésre, fölmerül a kérdés, hogy hol is lehetett megtalálni őket. Úgy vélem, nem járunk el helytelenül, ha e helyütt a domesztikáció-gondolat paradigmatiszálására utalunk, először is lehetséges válaszként, másodsor pedig — amennyiben ez a lehetséges válasz, magyarázó ereje révén, igazolja magát — a tényleges válasz egy lényegi összetevőjeként.

Nem kell külön hangsúlyoznom, hogy a modern tudat itt jelzett fejlődése csak olyan mozzanatokra utal, amelyek meghatározóvá váltak egy későbbi kibontakozása során. Azt sem állítanám, hogy ez a fejlődés ellenhatások nélkül jutott érvényre, vagy hogy a lét és a kultúra ezzel megindult szekularizálódását — csak azért, mert szembefordult a hagyománnyal — negatív módon kellene megítélnünk. Megfordítva, nemcsak a francia ideológusok programja és, ehhez dialektikusan kapcsolódva, nemcsak a gazdasági, politikai és társadalmi viszonyok marxi értelemben vett újrendezése beszél világos nyelvet, hanem ugyanezeket az alapvető föltevéseket találjuk a restauráció fölfogásmódjaiban és az egyházak önértelmezésében is, amennyiben ugyanis Hobbes meggyőződését, hogy a köztörvény valójában a polgárok lelkiismerete, ugyanazzal a magátólértetődőséggel veszik igénybe saját üzenetükhöz.

8. A DOMESZTIKÁCIÓS „KALKULUS” MINT A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI GONDOKODÁS SUGALMA ÉS KÖVETKEZMÉNYE

Az a tendencia, hogy valamely kigondolt rendszerben lássuk az emberi lét kérdéseire adott adekvát választ, s hogy ezzel összefüggésben a megoldást egyfelől a személynek individuumra és szubjektumra való redukációjában, másfelől a domesztikáció-gondolat történelmére való implicit visszanyúlásban keressük — nos, ez a tendencia nemcsak a fölvilágosodás jellegzetessége, hanem olyan irányzat, ami a tudomány és a technika fejlődésével egyre erősebbé vá-

lik. Ezt, a szó közvetlen értelmében, csak pszichológiai megállapításként értem.

Mivel a tudomány elsődlegesen nem a személyhez, hanem az individuális szubjektumhoz és annak képességeihez fordul, ezért megfelel a tudományos gyakorlat tapasztalatainak, ha a tudományos munka szubjektumaként az individuumot részesítjük előnyben a személlyel szemben. Mindennek az felel meg a technika alkalmazásában nyert tapasztalatokban, hogy az itt érvényes dologi kényszerek alapján a közösség kollektíváját részesítjük előnyben, s e közösséget individuumok együtteseként fogjuk föl, amit bizonyos célokkal és munkamegosztásos programokkal összefüggésben definiálunk. Ha e tapasztalatokat összekapcsoljuk azzal a fölfogásmóddal, amely a tudományban és a technikában mondhatni az "üdvözülés szimbólumait" látja, úgy e kapcsolódásban érthetően olyan motívumot látunk, amely több-kevesebb nyíltsággal arra készlet bennünket, hogy a tudomány és technika körében érvényes meghatározásokat kiterjesszük az egész létezésre és a humánus értelmét is ennek megfelelően fogjuk föl. S ez, megfordítva, azt is jelenti azonban, hogy épp azokhoz a példaképekhez térünk vissza, amelyekben a tudományos-technikai ész már igazolta magát. S mielőtt mindezt ténylegesen is megértettük volna, késznek mutatkozunk rá, hogy új fejezetet írjunk vagy nyissunk a domesztikáció-gondolat történelmében.

Ezen túlmenően, a tudománynak és a technikának azt a belső sodrását, hogy a domesztikáció-gondolat (vagy specifikusabban szólva, a domesztikációkalkulus) rendszerét alakítsa ki, kultúrtörténeti implikátumként is értelmezem, ami már magának a tudománynak és a technikának a kulturális jellegével is adva van. Röviden a következőképpen írnám körül mindezt:

A tudomány számára és különösen azon ágazatai esetében, amelyek az emberen-kívüli természet megértését célozzák, a természet szükségképpen kultúrává válik (amennyiben persze sikerül megérteni a dolgokat és összefüggéseiket, és sikerül őket ilyenként tudatosítani), s mivel ez már előfeltételezett, ezért nem fordított a helyzet, tehát nem arról van szó, hogy a kultúra válna a dolgokat integráló természetté. Ennek következményeként különösen a természettudományok nem ismernek más természetet azon a természetén kívül, amelyet önmaguk tanulmányoznak és leírnak. Mint ilyenek bizonyos értelemben azt az állapotot anticipálják, amelyben a kultúrtörténet különbségei éppúgy, mint a belátás és megismerés által létrehozott technikai szintézisek differenciái közömböskékké váltak, s csak az ember marad meg a tudományok művelő-

jeként és olyan organizmusként, amely minden létrehozható dolgot előállít.¹¹

Ha meggondoljuk azonban, hogy kulturális tetteként a természettudományok nem önmagukban állnak, hanem létezésre és alakra a kulturális folyamattal összefüggésben tesznek szert, úgy a tudományos gyakorlat kulturális egyoldalúsága alapján az adódik, hogy a tudománynak és technikának ezzel adott önértelmezését az őket létrehozó kultúra (kulturák) impulzusaként (nem pedig motívumaként) kell értelmeznünk.

Ez az impulzus rendelkezhet mind gyakorlati, mind technikai következményekkel. Gyakorlati szempontból akkor fejt ki hatást, ha a tudomány művelésének és a technológiai folyamatnak a kulturális kontextusában kultúrán-beli és kulturák-közötti viszonylatok mértékévé emelik, s ekkor a tudományos-technikai kultúra találkozik a múlt imperiális tendenciáival. A birodalom-alapítások evidenciája és hatalma a tudományos teljesítmények hatalmává és azzá a magától-értetődősséggé változik át, hogy rendelkezni kell velük és el kell terjeszteni őket. Nem az embertársi létezés igazsága számít, hanem a programok keresztülvihetősége, amelyeket a tudományos belátás és a technikai know-how segítségével lehet elgondolni.

Elméleti szempontból a mondott impulzus azonban abba az irányba hat, mintha csak az az egyetlen kultúra létezne, amelyben így és nem másként gondolkodnak: s így találkozik a tudományos kultúra a tradíciók etnocentrizmusával, azzal a különbséggel persze, hogy a közösség mítoszát a tudományos szubjektum módszerei, az áthagyományozott tradíciókat pedig az instrumentális, azaz technikai ész által létrehozott modell váltja föl. Immár nem a személyes létezés értelmességéről és konfliktusainak értelmetlenségéről van szó, hanem arról, hogy a modellek mennyire racionálisak az alapjukul szolgáló konstrukciós elvek fényében. Ennek megfelelően a valóság sem a személyes látásmód és kulturális mezője tükrében jelenik meg, hanem megtörik a technokratikus képességen, amely mértéket és értelmet kölcsönöz számára. A tett kerülőútján az eredethez térünk vissza. Minthogy azonban a tett elméletileg és gyakorlatilag mindent jelent, az eredetet is csak oly módon tapasztalhatjuk, ahogyan azt a tett megengedi. Vagy, a domesztikáció-gondolat szellemében fogalmazva: e gondolat paradigmájában tulajdonképpeni értelmeként jelennek meg megvalósításának meghatározásai. Nem marad semmi, ami a rendszeren

¹¹Vö. P. Kampits: "Die Machbarkeit des Menschen...", G. Pfligersdorffer (szerk.): Blickpunkte philosophischer Anthropologie, Pustet, Salzburg 1983, 26–42. o.

kívül állna. Ennek következtében a technokratikus nihilizmus világa bizonyul az egyetlen valóságnak. A cselekvést tételező princípiumként úgy jelenik meg, mint minden kérdéshez kulcsot kínáló válasz.

9. AZ ÉLETKÖZÖSSÉGI KULTÚRA MINT AZ EMBERI IGAZSÁG KRITÉRIUMA

Ha a modern tudat kialakulását a fölvilágosodás szemszögéből és az azon impulzusokra való vonatkozásában vesszük szemügyre, amelyek a tudomány és a technika megjelenésével keletkeztek, úgy világossá válik, hogy a kulturális folyamat személyes komponense igen jelentős mértékben ténylegesen visszaszorult. Még ha az újkor és saját jelenünk pozitív oldalait teljességgel érvényre juttatjuk is, ennek ellenére a humánus fenyegetettsége jelentkezik azon fejlődések fényében, amelyek mondhatni történelmi szükségszerűséggel visznek bennünket egy nagy "rendszer" irányába és — mint már utaltam rá —, úgy tűnik, kényszerítően visznek egy kigondolt domesztikációs kalkulus felé. S ezt a veszélyeztetettséget persze föl és el kell ismernünk a humánus érdekében.

S ha az itt jelzett értelemben a humánus fenyegetettségéről beszélek, akkor ezzel nem valamiféle nosztalgikus pátoznak adom át a szót, s azokat a lehetőségeket sem tagadom, amelyek korunk föltételeiből adódnak. Mivel a nosztalgia csak akkor virágozhat föl, ha az ember önmagát biztosabbnak tartja koránál, ezért nem a problémák megoldását kínálja, hanem inkább elleplezi azt, amit tenni kellene. Ezért nemcsak céltalan volna, ha elfordulnánk a számunkra adott lehetőségektől, hanem így értelmetlenül és felelőtlenül is lépnénk föl. Épp ha a személyes létezés értelmében követeljük a szabadságot és az önmeghatározást, ez csak azt jelentheti, hogy meg is akarjuk valósítani őket a lényegüknek megfelelő és számunkra rendelkezésre álló eszközökkel. Mindebben persze problémák is rejlenek.

A domesztikáció-gondolatot az újkor és a jelenkor megítéléséhez kulcsfogalomként alkalmazva ugyanakkor hangsúlyoznom kell, hogy korunk is a múlt kulturális teljesítményeiben gyökerezik. Ez egyúttal azt is kifejezi, hogy az emberiség sorsa saját kontinuitásától függ, s hogy valójában csak innen érthető meg. Vagy másként szólva: korunk különböző diagnózisait áttekintve szembeszökőek kultúránk hiányosságai. S a kérdés csak az, hogy miben keressük a terápiát? Nem szokás-e túlságosan gyakran folyamodni olyan "orvossághoz", amely maga is felelős a "betegségért"?

Formális értelemben — elemzésünk elveinek megfelelően — a humánusnak a domesztikáció-gondolat magától értetődő uralma általi fenyegettetését

szembeállíthatjuk azzal a meglátással és követelménnyel, hogy az életközöségi kultúra fönntartása és ápolása olyan kritérium, mely nemcsak az emberlét értelme és célja szempontjából szükségszerű (s ezzel a mindenkori kultúrát abban a mértékben igazolja és irányítja, amennyiben ez hozzájárul megvalósulásához vagy ellenáll neki), hanem azért is, hogy létezésünk állandóan a spontaneitás és a kreativitás szellemében formálódjék. Hogy tartalmilag ezt miként tehetjük pontosabbá, azaz hogy a jelenkor kulturális folyamatában miként valósíthatjuk meg a személyes komponens integrációját és fejlődését, ezt néhány szóval aligha lehet megválaszolni.¹² Ez azonban minden bizonnyal olyan kérdés, amely el kell hogy kísérje tevékenységünket fejlődésének minden stádiumában és felelősségünk minden szintjén. Ide tartozik az is, hogy legalább a problémát tudatosítsuk. E vonatkozásban abban reménykedem, hogy nem volt teljesen haszontalan a problematika néhány mozzanatának általam adott áttekintése.

¹²Vö. W. J. Hollenweger: Umgang mit Mythen, Kaiser, München 1982.

AZ EMBERKÉP VÁLTOZÁSA KORUNKBAN

Nyíri Tamás

Az a föladatom, hogy keresztény szempontból beszéljek az emberkép korunkban végbemenő változásáról. Ma már nem úgynevezett keresztény világban élünk. A kereszténység története sokak számára szektások olyan történelmeként jelenik meg, amely immár — úgy tűnik — nem találkozik az ember életközegéül szolgáló konkrét világgal. Ha azonban nekünk keresztényeknek valamenynyire is szívügyünk a keresztény küldetés, akkor nem-keresztény felebarátaink felé is tisztességes szolidaritással kell fordulnunk. Ez a szolidaritás a kortársakkal megkívánja, hogy mi keresztények racionális és ennél fogva mindenki számára érthető alapelvekkel lássunk munkához.

Ilyen racionálisan megalapozható és általánosan érthető alapelv az emberi méltóság. Ebben minden jóakarátú ember azt a fundamentumot ismeri föl, mely a mai megosztott és pluralisztikus világban, a dialógust egyáltalán lehetővé teszi. A szolidaritás a nyelvhasználatban és az egymás megértésére irányuló törekvésben, nem jelent azonban minden további nélkül azonosságot a megalapozás és a tartalmak tekintetében. A keresztény ember nem várhatja el, hogy mindenki egyetértsen az ő emberképével. A keresztényektől ugyanakkor mindenki elvárhatja, hogy azt adják elő, amivel ők járultak hozzá az ember emberré-válásához és a világ humanizálásához.

Kétségtelen, hogy a modern társadalmak már nem rendelkeznek egységes világ- és emberképpel. A világnézetek és a világról alkotott elképzelések pluralitásának fenyegetésével szemben leggyakrabban az emberi méltóság általános, azaz mindenki számára érvényes princípiumára térünk vissza, mely által lehetővé válik a rendezett együttélés, s talán még a közös cselekvés is. Úgy tűnik, az emberi méltóságban leljük meg azt a közös nevezőt, melyre korunkban a humanitás iránti minden igény vonatkoztatható.¹

¹J. Reiter: "Die Probe auf Humanum", lásd: Stimmen der Zeit 111 (1986), 435—453. o.

Elöljáróban szeretném megfogalmazni előadásom fő tézisé, s majd azután lépésről lépésre fogom kibontani annak tartalmát.

Az utóbbi évszázadok fejlődése során az európai emberkép mélyreható változáson ment keresztül, ami, előre nem látott következményként, az újkori ember talajvesztéséhez vezetett. Az újkort megelőzően a világ szolgált az emberi meditáció archimedesi pontjául, az újkori ember azonban önmaga vált gondolkodása kiindulópontjává. Ez a szubjektumhoz-fordulás hamarosan elvi kritikával találkozott, mely az ember megalázottságában teljesedett ki. Ezeket a megbántásokat a modern ember a gyakorlathoz fordulva próbálja földolgozni. S így "az ember filozófiailag felelősségteljes és tudományosan megalapozott fogalma helyére egy jövőbe-tekinthető utópia lép, vagy olyan rezignáció, mely egy immár nem létező ember iránt táplál bizalmat".²

A SZELLEMTÖRTÉNETI HÁTTÉR

A történelem számos ellentmondásainak egyike abban rejlik, hogy épp az a humanizmus járult hozzá sokban az emberi méltóság elvesztéséhez, amely ezt a méltóságot — gondoljunk Pico della Mirandola-ra — az ember és az Isten közötti hasonlóságról szóló fejtegetések révén próbálta megalapozni. Machiavelli a humanizmus közegében bontakoztatta ki államelméletét, mely inkább csak a hatalmat birtokló erős embereket ismeri, a jelentéktelen emberek sokaságát pedig "csőcselékként" és "tömegként" ítéli értéktelenségre. A humanizmus közepette testesítette meg Cesare Borgia azt az erőszaktól áthatott embert, aki mintegy ragadozóként, "szőke bestiaként" keresztülgázol mindenben, ami egoista céljainak útjában áll.

Az ember méltóságvesztésének egyik szellemtörténeti okát az újkor beköszönte kor kibontakozó analitikus gondolkodásban találjuk. A Galilei zsenijében született analitikus módszer azt írta elő a tudósoknak, hogy önmagukat az anyag "lényeges" tulajdonságaira korlátozzák: a mennyiségileg mérhető formákra, számviszonyokra és mozgásokra. A más jellegű minőségek — mint például a szín, hangzás, íz vagy szag — a szubjektum sajátlagos projekciójának számítottak, amiket ki kellett zárni a tudományok kutatási területéről. Ennélfogva a modern természettudományok módszerbeli absztrakciója tematikus redukciót hozott magával. Szinte minden ellenállás nélkül jutott érvényre az a hajlandóság, hogy az önmagában zárt magyarázati összefüggést redukciós

²P. Eicher: "Du sollst dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute", lásd a G. Bitter és G. Müller által szerkesztett Konturen heutiger Theologie című kötetben (München 1976, 30. o.).

összefüggésként mutassák be; vagyis hogy a természettudományok módszerét tartalmi ontológiai kijelentésekké változtassák. S e tényállás fölött a gyanúsan sztereotip beszédfordulattal siklanak át: "nem egyéb, mint".³

AZ ÉLET MECHANIKUS KÉPE

Így René Descartes-nál a világegyetem géppé vált, számára az univerzum "nem egyéb, mint" mechanizmus. Az embernek eszes lelket is tulajdonított ugyan, testét azonban állati géppel tette egyenlővé. Az ember ily módon csak egy gép (res extensa) és egy angyal (res cogitans) véletlenszerű kapcsolódása. Az újkort megelőző és az újkori látásmód különbsége e vonatkozásban abban rejlik, hogy míg a középkori elképzelés szerint az állathoz társul a szellem, Descartes után viszont inkább arról van szó, hogy a szellem bezáratik az érzékiségbe. A szellemnek az érzéket mindenesetre egyfajta alacsonyabbrendűként kell uralnia és kordában tartania. Így érthető, hogy a későbbi természettudomány az emberben rejlő "angyallal" hamarosan egyáltalán nem törődött, s ezért inkább csak egy bonyolult gépet látott az egész emberben.

Ugyanakkor már Blaise Pascal fölhívta a figyelmet a karteziánus gondolkodásnak erre a vészterhes konzekvenciájára. "Veszedelmes dolog túlságosan meggyőzni róla az embert, mennyire egyforma az állatokkal, ha egyúttal nem mutatunk rá nagyságára is. Ugyancsak veszedelmes az is, ha túl sokat hangoztatjuk nagyságát, de hallgatunk gyarlóságáról. Még ennél is veszedelmesebb, ha mindegyik felől tudatlanságban hagyjuk. /.../ Nem helyes, ha az ember azt hiszi magáról, hogy állat vagy angyal, és az sem, ha sem nagyságáról, sem alacsonyágáról nem vesz tudomást — neki tudnia kell mindegyikről."⁴

A redukcionista módszer mindamellett egyre nagyobb sikereket könyvelhetett el a biológiában. Ennélfogva nem meglepő, hogy tudományuk nagyszerű eredményei a biológusokban mindinkább megszilárdították azt a meggyőződést, miszerint majdan az élő szervezetek s így az ember minden tulajdonsága és funkciója visszavezethetővé válik kémiai és fizikai folyamatokra. "Az élő organizmusok olyan kémiailag hajtott gépek", fejtette ki a Nobel-díjjal kitüntetett Jacques Loeb, "amelyek képesek a fönmaradásra és a szaporodásra. Minden fizikai tudomány végső célja az, hogy a jelenségeket a tömegesen elő-

³Hogy a lehetséges félreértéseket megelőzzem: itt természetesen nem a modern természettudományok kritikájáról van szó, hanem eredményeik kritikátlan filozófiai általánosításairól, amit a "redukcionizmus" szóval illehetünk.

⁴B. Pascal: Gondolatok, Gondolat, 1983, 193. o.

forduló részecskék csoportosulásaiból és szétválásaiból magyarázza; s mivel nincs hiátus az élő és az élettelen világ matériája között, ezért a biológia célját is ugyanebben a szellemben fogalmazhatjuk meg."⁵ Jacques Monod szerint pedig "az élet egy óriási sorsjáték eredménye", melynek köszönhetően az ember tudja, hogy "a világegyetem szélén olyan cigányként foglal helyet, akinek zenéje iránt az univerzum süket, s teljesen közömbös reményeivel, szenvedéseivel és büntetteivel szemben is".⁶

Mindezek nyomán teljesen következetesnek tűnik, ami egy szupermarket-há-lózat fogyasztóknak szóló lapjában olvasható: "Tudta már Ön? Az ember a kö-vetkező összetevőkből áll: 6000 gyufányi foszfor, 50 kisebbfajta gyertyára vagy 15 szappanra elegendő zsiradék, annyi mész, amivel ki lehetne festeni egy tyúkólat, három centiméter hosszú türe elegendő vas, 20 púpozott evőka-nálnyi konyhasó, 15 kg robbanóanyag előállításához elegendő glicerin, negyed font cukor, 14 kg csont, 1,1 kg bőr, mintegy 50 liter víz és még pár további csekélység."⁷ Mindez összesen nem kerülne többé 100 márkánál. Nos, ennyit az átlagfogyasztó emberképéről a második évezred végén.

• LELEPLEZÉSI ELMÉLETEK

Nemcsak a fizikalizmus analitikus gondolkodása, hanem a XIX. és XX. szá-zadi biológia gondolkodása is hozzájárult az ember méltóságvesztéséhez. S megdöbbenő, hogy milyen mazochisztikus örömmel kezdik megfosztani az embert méltóságának utolsó maradványaitól is. Már Arthur Schopenhauer "nyamvadt fajzatnak" /Krötengezucht/ és a "természet csinálmányának" /Fabrikware der Natur/ mondta az embert. Ez oly gyűlöletes teremtmény, hogy aligha lehetne elviselni az életet ezen a világon, ha nem volnának — állatok is. Friedrich Nietzsche a darwini elmélet filozófiai értékelésében az erős embereket "sző-ke bestiáknak" nevezi, a többiek pedig "barmoknak", "csőcseléket" és "tö-meget" alkotó "tucatembereknek" mondja, akiknek csak azért van joga a léte-zésre, mert eszközül szolgálhatnak az Übermenschen számára, "egyébként vigye el őket az ördög és a statisztika".

⁵ Idézi F. Capra: Wendeseit. Bausteine für ein neues Weltbild, 7. kiad., Bern--München--Wien 1984, 124. o.

⁶ J. Monod: Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris 1970, 188. o.

⁷ O. H. Pesch: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg--Basel--Wien 1983, 16. o.

Ennélfogva nem meglepő, ha Sigmund Freud híres 1917-es tanulmánya⁸ arra emlékeztet bennünket, hogy történelme során az emberiség három nagy sérülést szenvedett el. A pszichoanalízis az utolsó súlyos csapást hozta magával, amit "az emberiség narcizmusa, önteltsége addig /.../ a tudományos kutatás felől megtapasztalt". Először is Kopernikusz idézte elő a kozmológiai "megaláztatást, megdöntötte ugyanis azt a narcisztikus illúziót, hogy az ember lakhelye alkotná a dolgok nyugvó középpontját. Azután következett a biológiai megaláztatás, amikor Darwin véget vetett annak a hiedelemnek, hogy az embert szakadék választaná el az állatvilágtól, s ezzel támadást indított sajátlagos eredetének idáig hangoztatott előjogával szemben. Végül pedig a pszichológiai megaláztatásra került sor: az embernek — miután be kellett látnia, hogy nem ura sem az univerzumnak, sem az élővilágnak — arra is rá kellett ébrednie, hogy még saját pszichikuma fölött sem rendelkezik, s ennek nyomán az ész autonómiája illúzióként, pusztá vágyálomként lepleződött le.

E keretek között nem elemezhetjük behatóan Freud gondolatait.⁹ Arra azonban utalnunk kell, hogy nem a tudatot mint tudatot sértette meg, hanem fennhájzását és önteltségét. És ami ezt a narcizmust megsérti, az épp a megtisztított tudat, az önmagában vett "megvilágítás", miként Freud, következetes racionalistaként, fogalmaz. Ugyanakkor azonban emlékeztetnünk kell Pascal szavaira: veszedelmes, ha az ember alacsonyosságát nagyságának megmutatása nélkül tárjuk föl.

A "FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA" EMBERKÉPE

A szűkebb értelemben vett "filozófiai antropológia" fogalma azt az antropológiai szemléletmódot jelöli, ami Max Scheler Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928) című könyvétől eredeztethető, majd Helmut Plessner,¹⁰ Ar-

⁸S. Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Gesammelte Werke 12. köt., 6 sk. o.

⁹Aligha kételkedhetünk abban, hogy Freud a modern ember öntudatára éppoly jelentős hatást gyakorolt, mint Marx vagy Nietzsche. Bár a kétkedés e három mestere nagy "rombolást" vitt véghez a múlt átöröklött eszméi között, mégsem voltak a szkepticizmus hívei. S csak e "destrukción" túl vetődik föl az autentikus emberkép "rekonstrukciójának" kérdése. Lásd ehhez: P. Ricoeur: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, 68–73. o.

¹⁰H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, 2. kiad., Berlin 1965.

nold Gehlen¹¹ és mások¹² munkássága nyomán fejlődött tovább. Az általuk kidolgozott emberkép messzemenően megfelel a mai meglátásoknak és a mindennapos emberi önértelmezésnek.

A fejlődéstörténet során egy élőlény valamikor elveszítette az állati érzékelésnek és a környezetre adott reakcióknak átöröklött organikus programját. Az "ember" így szert tett a világgal szembeni távolságtartás és nyitottság képességére, melyek révén alkalmassá vált kultúra létrehozatalára. Az állatokkal ellentétben, számára "nyitott" a világ, amit nemcsak különbözőképpen értelmezhet, hanem — és mindenekeelőtt — alkotó módon átformálhat. Immár nem hagyatkozhat ösztöneire abban, hogy miként viselkedjék az "ingerek kaotikus túltengésével" (Gehlen) szemben. E "hiánylény" számára nem marad más hátra, mint hogy létrehozza kultúrájának nevezett mesterséges környezetét. Ez az állati ösztön helyére lépő új rendezett világ biztosítja az ember számára az életbenmaradás lehetőségét.

A kultúrateremtéshez mindenekeelőtt szellemiségének "dinamikus" lehetőségei adóttak, melyek a maguk részéről impulzusok biológiailag megalapozott "túltengésében" gyökereznek. Bár Gehlen nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az "impulzus-túltengés" fogalmával nem pusztán graduális, hanem kvalitatív különbségre utal, mindez még korántsem ad magyarázatot az ember szellemiségének létrejöttére és sajátyszerűségére. Hogy az embernek van szelleme, ez a filozófiai antropológiában nem egyszerűen csak magyarázat nélkül marad; képviselői szinte fönnen hirdetik, hogy az ember szerencsétlenséget zúdított magára, amikor meghaladta az állatvilág kereteit.¹³

Az állathoz képest az ember, Gehlen számára, mindenekeelőtt "hiánylény", aki állandóan cselekvésre kényszerül, hogy egyáltalán életben maradhasson. E föladat teljesítésében ki is merül az emberi szellem tulajdonképpeni funkciója. Az ember "hiánylény" és — miként Plessner fogalmaz — "invalidus" voltának megfelelően, az emberi szellem és működései, az életbenmaradást szolgáló eszközök. Hogy az ember ugyanakkor reflektáló és elméletalkotó lény, az

¹¹A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 4. kiad., Bonn 1950.

¹²Lásd ehhez a következő, igen precíz összefoglalást: K.-H. Weger: "Der Atheismus und die philosophische Anthropologie", lásd: Zeitschrift für katholische Theologie 99 (1977), 314–326. o. Továbbá W. Pannenberg: Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 25–76. o. Az irodalomról: O. H. Pesch, i. m. 26–28. o.

¹³H. Plessner: "Der Mensch als Lebewesen", in: R. Rocek—O. Schatz (szerk.): Philosophische Anthropologie heute, München 1972, 62 sk. o.

a gyakorlatra orientálódó filozófiai antropológia számára lényegében az evolúció fölösleges mellékterméke. Csak egy leleplező pszichológia segítségével magyarázható meg -- hangsúlyozza Gehlen¹⁴ --, hogy miként jönnek létre az elméletek. A reflexió képessége, amelyre az embernek mint invalidus lénynek élete fönntartásához szüksége van, Plessner szerint egy figyelemre méltó aspektussal rendelkezik. "Ez az excentricitás az ilyen helyzetű lény számára önmagában föloldhatatlan ellentmondást jelent. Beletagolódik ugyan általa külvilágába és környezetébe, s önmagát is valóságként ragadja meg. Drága árat fizet azonban a léttel való eme kontaktusért. Excentrikus helyzetű lényként az ember ott áll, ahol áll, s ugyanakkor nem áll ott, ahol áll."¹⁵

Nem a filozófiai antropológia találta ki a világnézeti és értékrelativizmust, kétségtelen azonban, hogy hozzájárult aktiválásához. Ennek megfelelően legitim a legalább alapvetően hasonló értékkel rendelkező -- az ember mint élőlény sajátyszerűségében megalapozott -- világnézeti meggyőződések pluralizmusa. Ha a "véletlen" relativizmust von maga után, akkor Plessner szerint maga az emberré-válás (hominizáció) is relativálódott, "hiszen az ember méltóságából semmit sem vesz el, ha önmagát egy véletlennek vagy valamely vakon végbemenő tendenciának (mondjuk az agy törzsféjlődésbeli növekedésének) köszönheti".¹⁶ A filozófiai antropológiából hiányzik bármiféle mérték az ember kulturális és viselkedési formáinak értékeléséhez. Így Plessner számára az ember maga is csak egy organikus alakzat "más organikus alakzatok között".¹⁷ Mindehhez kapcsolódik Gehlen megállapítása: "Ellentmondásokkal átszőtt kultúrában és társadalomban élünk, melyben egymás hegyén-hátán élnek együtt különböző hitvallások." S végkövetkeztetése: "El kell viselnünk e szomorú idők terheit -- hogy a Lear király szavaival éljünk."¹⁸

Foglaljuk röviden össze a mondottakat. A "világra-való-nyitottság" kulcsszava a filozófiai antropológiában arra szolgál, hogy fogalmi kifejezéshez jusson az ember és az állat közötti különbség. Az ember "nyitottsága a világra" mindenekelött azt jelenti, hogy ösztönökben szegény és nem egy környezetre specializált lényként univerzális szerveivel magának kell lét-

¹⁴K-H. Weger, i. m. 318. o.

¹⁵H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, 2. kiad., Berlin 1965, 342. o.

¹⁶H. Plessner: Conditio humana, Pfullingen 1964, 25. o.

¹⁷I. h.

¹⁸A. Gehlen: "Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung", lásd: R. Rocek—O. Schatz (szerk.), i. m. 114. o.

rehoznia azokat a föltételeket, amelyek életbenmaradását lehetővé teszik. E föltételek összességét kultúrának nevezzük. A kultúra az ember "második" és egyben "tulajdonképpeni" természetévé válik, s áthidalja azokat a hiátusokat, amelyek az állati—öszönös biztonság elvesztése nyomán keletkeztek. A "kulturális lény" fogalma elégséges lehet az élet "állatspecialistáival" szembeni elhatároláshoz, arra azonban nem alkalmas, hogy kimerítő módon leírja és megalapozza szellemiségének és méltóságának "világra-való-nyitottságát".¹⁹

AZ IMMÁR NEM LÉTEZŐ EMBER

Miként néz ki mármost az az ember, aki immár nem létezik? E rövid áttekintésben csak igen vázlatos képet adhattunk az emberkép újkorban végbement változásáról.

Az antropológia viszonylag újkeletű tudomány. Kezdetei a fölvilágosodás időszakáig nyúlnak vissza, tehát pontosan abban a korban találhatóak, mely a teológián kívül hozta létre az emberi méltóság fogalmát. Kant és az egész európai fölvilágosodás számára szilárd igazságnak tűnt egykor: az ember, a tiszta és gyakorlati ész szubjektumaként, lényegileg szabad, nem lehet rá piaci árat kiszabni. Az ember a gyakorlati ész szubjektumaként minden árnál magasabban áll; méltósága van. Magányos csúcst alkot a teremtés világának közepette. S valóban: egy ilyen lény természetes módon tartotta egyenesen a gerincét és tekintett föl a csillagokra. Milyen hosszú ideig lehetett azonban fönttartani a büszke önigenlés e pillanatát?

Már abban az időben is működtek egészen másfajta erők. Diadalútját járta az analitikus gondolkodás. Az ember mindenekeelőtt a tompán értelmetlen természettel, a növény- és állatvilággal foglalkozott, mely a világ rendjében jóval az ember alatt kapott helyet. Az ember még óvakodott — meglehetősen gondossággal — minden olyan analógiás következtetéstől, amely saját természetére vonatkozhatna. Darwin 28 éven keresztül habozott, míg megjelentette a fajok keletkezéséről szóló művét, mintha az emberi nemnek /Gattung/ és önmagáról szőtt illúzióinak még egy legutolsó békés időszakot akart volna biztosítani. És Darwin nem ok nélkül habozott. Könyvének megjelentetésekor világméretű fölháborodás robbant ki vele szemben. Az ember állatvilágból ere-

¹⁹ Jót tenne-e az emberi méltóságnak, ha Plessnernek ténylegesen is igaza volna? Ha tehát az ember valóban az evolúció véletlen terméke volna, mely — hasonlóan a legtöbb ilyen véletlen produktumhoz — hosszú távon nem rendelkezik esélyekkel.

deztetett filogeneziséről szóló tanítása egyáltalán nem illeszkedett ahhoz az emelkedett képhez, melyet a német idealizmus rajzolt meg, és — amellett, hogy áthatotta a köznapi gondolkodást — még a romantika is megerősített. A teremtés koronája egyik pillanatról a másikra elveszítette hovatovább isteni auráját. De mit használt a kétségbeesés és a fölháborodás? Darwin kezében voltak a jobb, vagyis — miként azt széles körben akkor vélték és mindmáig vélik — a tudományos érvek, melyekkel szemben a filozófia mezején látszólag nem termett orvosság. Annál is kevésbé, mert időközben az analitikus—reduktív módszer titokban a filozófiát is meghódította.

Ennélfogva a kései XIX. század fölvilágosult műveltségének hívei mintegy mazochisztikus elégtétellel hajtogatják, hogy az ember majmoktól vagy majomszerű előemberektől származik. Az ember semmi más nem akar lenni, mint intelligens "ismeretlen állat", miként Nietzsche fogalmazott; vagy a XX. század szavaival: egy "önmagát háziasító" főemlős. S az ember önmaga iránti bizalma szertefoszlan kezdi. Nincs hiány olyan hangokban, melyek elátkozzák a specifikusan emberit, a magasan fejlett tudatot, a szellemet, s a "teremtés koronáját" a természet epifenomenonjának, beteges kreációjának tartják.²⁰

Mindeközben új antropológiai diszciplína bontakozik ki, a pszichoanalízis, mely hallatlanul nagy átütő erővel rendelkező tanításnak bizonyul. Freud mélyebb önismerethez akarta segíteni az embert. "Az emberiség mindig is tudta, hogy rendelkezik szellemmel; nekem meg kellett mutatnom számára, hogy ösztönök is léteznek." S olvasóit olyan utazásra invitálja, mely ezekbe a mélységekbe kalauzol el. S mindez józanodás és önismeret helyett megdöbbenést és viszolygást vált ki, hiszen a freudi világ hemzseg a véres és szörnyű, gyilkos gondolatoktól; a köztudat azonban hamarosan ezeket deklarálja tulajdonképeni emberként.

Századunkban már tökéletesnek tűnt az ember leleplezése vagy redukálása: a szerves kémia szövetséget kötött a biológiával, közösen hatolnak be az emberi testbe, hogy annak legfinomabb struktúráiban föltárják reakcióinak törvényszerűségeit, s hogy e reakciókat, ahogy csak lehet, manipulálják. A személy egyszerűségében, az individualitás titkában molekuláknak génekben tárolt bizonyos rendjét ismerik föl, s a szabadság eszméje szertefoszlik a biológiai determinizmusok nyomása alatt.

²⁰ Legkétségtelenebb most ki kellene térnem Karl Marx nagyszabású vállalkozására, aki az elmúlt évszázadban utolsóként tett kísérletet rá, hogy megmentse az emberi szubjektivitás szerepét. Mostani eszmecserénk keretében azonban e föl-
adatát át kell engednem a marxista résztvevőknek.

Teljessé vált volna az ember detronizálása? S mindez az emberi szellem legcsodálatraméltóbb erőfeszítéseinek és legnagyobb szerűbb fölismeréseinek köszönhetően? A modern tudományosság lélegzetelállító és nélkülözhetetlen dialútja nyomán? S mégis föltolul a kérdés: nem lehetne az ember méltóságát az önmagáról nyert ismeretek révén megalapozni? De elégséges összefüggésrendszert kínál-e az újkori emberkép a személyiség szabadságának, sérthetlenségének és méltóságának megalapozásához?

A REDUKCIÓ MEGFORDÍTÁSA

Legkésőbb most azonban a döntő pontra jutottunk el. A filozófia legalább Anaximandrosz óta törekszik rá, hogy a megjelenő és egy mögöttes irányában kauzálisan meghaladható valóságot egy háttérként és megalapozásul szolgáló valóságra visszavezesse. A visszavezetés, a redukció már ezzel is az emberi gondolkodás alapvető alakzatának bizonyul. A visszavezetés iránya persze nincs eleve rögzítve.

Az újkori gondolkodás arra törekedett, hogy a valóságot racionálisan belátható funkcionális viszonyokra, magyarázati és megalapozási összefüggésekre vezesse vissza. Ennek megfelelően az a vélemény uralkodott, hogy a komplex jelenségeket akkor lehet megérteni, ha föloldják és összetevőikre redukálják őket. Ez a redukcionizmusként ismert beállítódás olyannyira mélyen gyökerezett az újkori kultúrában, hogy még ma is gyakran azonosítják a tudományos módszerrel mint olyannal. A tudományok a klasszikus fizika redukcionisztikus és analitikus fölfogásmódját az egyáltalában vett valóság helyes leírásaként értelmezték, s ennek megfelelően modellálták saját elméleteiket is. Ha pszichológusok, szociológusok, antropológusok vagy nemzetgazdászok tudományosak akartak lenni, akkor mindig egészen természetes módon fordultak a fizikalizmus alapvető fogalmaihoz.

Időközben azonban kiderült, hogy a redukcionizmus programját még a fizikában sem lehet maradéktalanul végigvinni. "Valójában még a kémiának fizikára való gyakran leírt redukciója — legyen bármily fontos és eredményes is — sem jutott befejezéshez és végső formához, s elképzelhető, hogy mindezt nem is lehet megvalósítani."²¹ Karl Popper számos olyan példát idéz, amelyek azt mutatják, hogy még a fizikában is okunk van a redukcionizmus programjával szembeni bizalmatlanságra. Amikor pedig a tudattartalmak megvilágításáról

²¹K. R. Popper—J. C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn, München—Zürich 1982; 40, 59 sk., 60, 88 sk. o.

van szó, teljességgel csődöt mond a redukcionista törekvés. Hiszen "ha véleményeim az agyamban végbemenő kémiai folyamatok eredményei volnának, úgy a kémia, nem pedig a logika törvényei határoznák meg őket".²²

Ennélfogva fölmerül a kérdés, hogy az analitikus redukció útját nem kelen-e kiegészíteni a szintetikus redukcióval? Logikailag ugyanis megfér egymás mellett a két szemléletmód: a valóság redukciója legkisebb tömegű összetevőire — az anyag lehetséges föloldása a semmi részecskéivé²³ — nem zárja ki a gondolkodás mozgásának azon másik irányát, mely a valóságot a létre vezet vissza. Hogy melyik utat részesítjük előnyben, nyilván attól függ, hogy milyen alapvető elképzelést táplálunk a valóságról. Magukat ezeket a valóságról alkotott fundamentális fölfogásmódokat események megfigyelése alapján nem lehet sem verifikálni, sem falszifikálni. Ugyanakkor azonban világos, hogy alapvető fölfogásmód nélkül nincs magyarázat: e fundamentális elképzelés alapján döntjük el ugyanis, hogy mi számít magyarázatnak és mi nem tekinthető annak. Azt a föltételezést például, hogy minden, ami megtörténik, tisztán véletlenül történik, szigorú tudományos értelemben persze nem lehet sem verifikálni, sem falszifikálni, hiszen mindazzal összeegyeztethető, ami megtörténik és ami nem történik meg, s ugyanez érvényes egyébként e föltételezés ellentétére is. Ám ha ezt a nézetet vallanánk magunkénak, képtelenné válnánk rá, hogy bármit is megmagyarázzunk, előre jelezzünk vagy megalapozzunk.

S ez esetben nem tudnánk mit kezdeni az emberi méltósággal sem. Hiszen ha az emberi méltóságot Kanttal az ember "benső értékeként" fogjuk föl, úgy szükségünk van egy végső mértékre, amelyen a szóban forgó érték megméri, föltéve persze, hogy nem érjük be olyan értékekről szóló elmélkedéssel, amelyek nem kötelező erejűek.

Az értékelés és értékadás végső mértékének per definitionem abszolútnak kell lennie, önmagára kell alapozódnia, s nem kérdezhet mögé érvényességét firtató kérdés. Számomra ez az abszolút mérték csak Isten lehet. Létezését elfogadva nem ejtethet zavarba bennünket az emberi méltóság problémája. Végtelen tudata mindig is tudott az emberről és örökké emlékezni fog rá. Akarata

²²I. m. 105—113. o.

²³Ingeborg Drewitz új regényében (*Eingeschlossen*, Düsseldorf 1986) az atomfizikus azt mondja, hogy akik a kezdetet keresték, "most megtalálták a véget, az anyag lehetséges fölbontását a semmi partikuláivá" (196. o.),

preformálta az embert és minden létezőt, s illesztette be egy mindent átfogó tervbe. Ennélfogva az ember saját méltóságát minden létező dologgal megosztja, s így adományul végre új otthonra lelünk a számunkra testvérien megnyíló természetben.

Mindez persze már hitvallás, nem pedig argumentum.

TUDOMÁNY ÉS KULTURÁLIS SOKFÉLESÉG

Marcel F. Fresco

Tanulmányomban alapvetően arra kérdezek rá, hogy a nyugati tudomány és technológia bevezethető-e más kultúrákba — károk előidézése nélkül. Meggyőződésem szerint: elméletileg igen, gyakorlatilag nem. Az értékek összeütközése azonban végső soron ahhoz a következtetéshez vezethet, hogy mégis egyet kell értenünk a szóban forgó terjeszkedéssel — még ha azt mindig is a legnagyobb körültekintéssel kell érvényesíteni —, mert sok esetben ez a kisebbik rossz, s elvileg egyáltalában nem kellene rossz következményekhez vezetnie. A Harmadik Világ országainak nehézségei ugyanakkor egyfajta tükörként szolgálhatnak, melyben a Nyugat világában elfoglalt helyünkkel szembesülünk: valódi értékek után kutatva semmiféle segítséget nem várhatunk a technokrata gondolkodásmódtól.

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Szükségét érzem néhány terminológiai pontosításnak, akkor is, ha a használt fogalmaknak nem adok szokatlan jelentéseket.

— A "tudomány" szót az angolszász hagyományban megszokott értelemben alkalmazom, tehát a természettudomány(ok)ra utalok vele, nem pedig a német Wissenschaft jelentésében, bár néhány kontextusban beleértem a manapság a terminológiában is egyre inkább megjelenő társadalomtudományokat (social sciences).

— "Technológia": a tudomány eredményeinek alkalmazása olyan eszközök termeléséhez, amelyek képessé teszik az embert a természet és a társadalom kontrollálására (mindkét szférát igen széles értelemben veszem); ezért nem zárom ki a "társadalom-mérnökséget".

— "Érték": ez elég nehezen kezelhető terminus. Jelentése abban az esetben kézzelfogható, ha bevallottan korlátozott és tisztán szubjektív értelem-

ben alkalmazzuk. A "Szeretnék egy csésze kávé" óhaj mindössze azt jelenti, hogy az illető a jelen körülmények között szívesen inná egy csésze kávé; nem tagadja azonban, hogy valaki más ugyanabban a helyzetben mondjuk egy csésze teát részesítene előnyben. A probléma persze abban rejlik, hogy a többé-kevésbé homogén társadalmakban vagy más kulturális egységekben objektívnak szokás tekinteni az értékek — konzisztens vagy ellentmondásos — rendszerét, s hogy ez az objektivitás manapság igen jelentős mértékben megkérdőjeleződik.

— A "csoport" terminust átfogó, nem-technikai értelemben alkalmazom, beleérttem a legkisebttől a legnagyobbakig vett csoportosulásokat, s nem tételezek föl semmit belső szerveződésükkel, struktúrájukkal kapcsolatban. Tehát akár nemzetre, társadalomra, filozófiai társaságra vagy csövöző fiatalok együttesére is gondolhatunk.

— A "kulturá"-t főleg semleges értelmében veszem, tehát abban a jelentésben, hogy valamely csoport tagjai mindannyian magukénak vallanak bizonyos fogalmakat, értékeket, rituálékat és magatartásmódokat stb. Azt a hipotézist is megfogalmazom, hogy az érintett képződmények értékekkel vannak átitatva, úgyhogy az implicit — és bár kisebb mértékben: explicit — értékek adják azt a fő tartalmat, mely meghatározza vagy inkább megalkotja a kulturális identitást.

Ha mindezt joggal teszem, úgy az következik, hogy igen sokféle különböző — kicscsoportok, törzsek, szubkulturák stb. életében megtestesülő — kultúra létezik, s hogy félrevezető volna föltételezni a nagyobb kulturális entitások tartós homogenitását. — Azt persze nem tagadom, hogy, számos gyakorlati oknál fogva, nem tekinthetjük a nyugati világ (viszonylagosan vagy ténylegesen) nagy csoportjait olyan képződményeknek, amelyek nem ugyanazokban a fontos kulturális vonásokban osztoznak, bár vitatható, hogy ezek mindig a legfontosabb sajátosságok-e — néha azok, néha nem.

(Minthogy a "kulturúra" és "civilizáció" közötti különbségtétel igen homályos és mindig megállapodás kérdése — ha ebben az angol nyelvű kontextusban egyáltalán megtehető —, ezért az utóbbi terminust nem használom.)

— "Nyugati" világ ill. kultúra: az Európában létrejött kultúra.

— "Racionalitás": itt nem vállalkozom ezen igen sokféle jelentéssel rendelkező fogalom definiálására, csak arra mutatok rá, hogy élesen meg kell különböztetnünk a "racionalizmus"-tól. Az ember lehet racionális, cselekedetei, céljai lehetnek racionálisak stb. Az ember, mint Kant rámutatott, animal rationale, lehetőség szerint racionális, bár — emócióinak, "Neigung"-jainak hatására — gyakran nem cselekszik túlságosan racionális módon. Hogy ez az "irracionalis" hatás mindig valamiféle negatív befolyásnak tartandó-e,

ez más lapra tartozik, a racionális gondolkodás területéhez tartozhat azonban, hogy eldöntsük: az érzelmek hatása mikor és milyen mértékben tekintendő pozitívnak?

S persze mindannyian emlékezünk ama híres mondásra, miszerint az ember megpróbálhat fölöttébb irracionális célokat megvalósítani racionális eszközök segítségével ("problem of 'halved rationality'").

A PROBLÉMA

A problémának, melyre föl szeretném hívni figyelmüket, legalább két vonatkozása van:

— Az újkori (racionális tudomány önérték-e, vagy pedig csak instrumentális értéke van, s mint ilyen a modern technológiának szolgáltató eszközöket?

— A modern tudomány vajon a tipikusan nyugati kultúrából, szellemi alkatból eredeztethető-e? Vagy legalábbis technológiai alkalmazása tipikusan nyugati eredetű-e? S ha így van, akkor mit jelent a nem-nyugati kultúrák számára, melyek nem vonhatják ki magukat a modern technológia illetve a többé-kevésbé nyugati életmód és gondolkodásmód hatása alól? Lehet-e adaptálni ezeket a nyugati eszközöket, ezeket a nyugati magatartásmódokat úgy, hogy illeszkedjenek a másfajta kultúrákhoz, s milyen árat érdemes még megfizetni bevezetésükért, ha ez egyáltalában lehetséges? Általánosabban fogalmazva: ha a modern tudomány és technológia tipikusan nyugati eredetű, akkor milyen mértékben és milyen értelemben gyakorolnak a más kultúrákra elkerülhetetlen, hasznos, káros vagy akár katasztrofális hatást?

Ami az értéket illeti, az általam elemzésre javasolt problémák persze nemcsak a nem-nyugati kultúrákra vonatkoznak. Valójában — s ez szilárd meggyőződésem —, bár e problémák önálló jogosultsággal rendelkeznek s a fölmerülő kérdések megválaszolásának jelentőségét a nem-nyugati kultúrák szempontjából nem lehet túlbecsülni, mindamellett a szóban forgó kérdések fölvetése és tárgyalása számunkra, a Nyugathoz tartozók számára is hasznos és fontos.

A nyugati társadalom szempontjából legfontosabb egyik (vagy talán a legfontosabb) probléma abban rejlik, hogy bomlásnak indultak és háttérbe szorultak a tradicionális értékek; ugyanakkor az is kiderült, hogy a tudományos és technológiai fejlődésre alapozódó új értékekbe vetett optimizmus (beleértve a "társadalom-mérnökség" eredményeivel kapcsolatos optimizmust is) legalábbis korai. Ez számos oknál fogva alakult így, melyek közül néhányra föl hívom itt a figyelmet. Emlékezzünk mindenekelőtt arra, hogy az értékproblé-

mának több síkja van, amelyeket egymástól leválasztva kell kezelnünk. Más szavakkal, az épp említett új értékek valószínűleg más kategóriába tartoznak, úgyhogy előtérbe kerülésük aligha jelent valóságos megoldást a tradicionális értékek fölbomlására.

Véleményem szerint a nyugati és a nem-nyugati világ problémái között nem pusztán analógia áll fenn, hanem végső soron azonos töről fakadnak. A fő különbség abban rejlik, hogy a nem-nyugati világban ezek a nehézségek még sürgetőbben jelentkeznek, s ezeknek az országoknak a gyakorlatát tanulmányozva nemcsak vizionlátjuk saját problémáinkat, hanem mondhatni — ahogyan Platón utal rá Az államban — fölnagyítva, nagyítólencse alatt vehetjük szemügyre őket.

Hisz fő problémájuk nem abban rejlene, hogy válaszokat találjanak az egyre inkább fölgyorsuló társadalmi, gazdasági és technológiai — vagy röviden szólva: kulturális — változásokra, melyeket a nyugati eljárásmodok, a nyugati technológia és a nyugati értékek bevezetése váltott ki?

A KULTURÁLIS SOKFÉLESÉG

A kulturális sokféleség empirikusan rögzített tény. Hogy fundamentális tény-e vagy sem, az más lapra tartozik. Az is empirikusan bizonyított ugyanakkor, hogy sok — talán a legtöbb — kulturális entitás részesei igen nagy becsben tartják saját kulturális identitásuk fönn tartását. A nyugati társadalmak sok csoportjának tagjai veszélyeztetve érzik magukat azáltal, hogy fokozatosan elvész a hit a korábban biztosnak és alapvetőnek tartott értékekben, amelyek gyakran vallásos keretben vagy legalábbis társadalmilag táplált hitvallásokban alapozódtak meg. Mi a helyzet mármost a nem-nyugati kultúrákban?

Az az utilitárius credo, hogy a legtöbb ember legnagyobb boldogságára kell törekedni, igencsak csúszós alapzatnak bizonyult. Miként lehetne ugyanis pontosan meghatározni ennek a krédónak a tartalmát? Van-e a boldogság elnyerésének és megtalálásának az egész emberiség számára egyetlenként üdvözítő útja? Vagy valószínűsíthető-e, hogy a különböző fejlődési lehetőségek között akad egy talán megbízhatóbbnak tűnő út? Kétségeim vannak efelől — és nem azért, mert eleve fönn tartásaim vannak Bentham kalkulusának alkalmazhatóságával szemben.

Kiindulhatunk persze bizonyos antropológiai premisszákból, félek azonban, hogy ekkor inkább csak az előfeltételekre mutatunk rá, nem pedig valódi kritériumokat adunk az emberi boldogság megítéléséhez. Másfelől mindazok,

akik valamilyen teológiai vagy metafizikai építményből indulnak ki, nem érthetnek egyet azzal a fölfogásmóddal, hogy (a mi világunkban) az emberi boldogság az, ami végső soron számít. S ezzel még azoknak sem szükségképpen kell egyetérteniük, akik nem valamilyen az egyes emberen túli ontológiai kiindulópontot vallanak, hanem például egy deontológiai vagy pedig valamely, deontológiát és teleológiát ötvöző elmélet hívei. Magam ezen az állásponton vagyok, bár itt most nem mehetek bele a részletekbe.

De tegyük föl az érvelés menetének kedvéért, hogy a boldogság (jólét) az erkölcsi értékek kialakításának fontos kritériuma. Akkor az imént említett előfeltételeknek — úgymint jó egészség, mentesség az éhezéstől, általában véve szűkölködéstől — meg kell lenniük; ettől fogva azonban bonyolulttá válnak a dolgok. Hiszen sok — bár nem minden — ember számára a jólét előfeltétele a szellemi biztonság is. S ezt a szellemi biztonságot nagyban kikezdte a tradicionális értékek fölbomlása; ebben a kontextusban a "hagyomány" és a "hagyományos értékek" gyakorlatilag azonos jelentéssel bírnak. Ugyanakkor a Harmadik Világ minden országában, a nyugati kultúra és a nyugati "management" bevezetésének hatásaként, igen gyors változásokkal szembesülnek. Mindezen tényezők bevezetésére általában jószándékkal kerül sor, a leggyakrabban azonban szélsőségesen zavart keltő eredményekkel jár. Nemcsak a tranquillitas animi már említett vonatkozásában, hanem társadalmilag és gazdaságilag is. Jól ismertek az ilyen káros hatások példái: a nagyban végzett mezőgazdasági tevékenység bevezetése gyakran fölszámolja a törzs teljes társadalmi szerkezetét, aláássa az asszonyoknak a családban korábban elfoglalt biztos pozícióját vagy a szűkebb földművelésben játszott szerepüket; az export-szemponatok által motivált monokultúrák bevezetése pedig azzal az aligha üdvözlendő következménnyel járhat, hogy az alapvető élelmiszereket importálni kell.

S gyakran — ha nem is mindig — tényleges értékkonfliktusok is keletkeznek; ami rövid távon hasznos lehet, viszont hosszú távú negatív következményekkel járhat, amint például ez a mérgező hatású permetezőszerek (DDT) esetében volt, de gondolhatunk azokra a társadalomszerkezetbeli változásokra is, amelyek immár ellenőrizhetetlenné válnak. S mindebben, úgy hiszem, tettenérhetjük a Nyugat problémáit is.

Ezek a konfliktusok azonban nem merülnek ki abban, hogy a kormányzatok a kisebb rosszat választják az éhezés és a környezetszennyezés, a hosszú távú gazdasági fejlődés és a rövid távon kezelhetetlen társadalmi problémák dilemmáiban; szubtilisabb és nem kevésbé fontos értékek is árnyalják a képet. A rítusokban, szimbólumokban stb. testet öltő hagyományos értékek aligha egyeztethetők össze ezekkel az új fejlődésekkel. A tradicionális értékeket

— fölöttébb öntelt, ám gyakran mégis helyes módon — babonáknak szokás tartani, ez azonban egyáltalán nem kisebbiti fontosságukat a kulturális egyensúly szempontjából. És, amint mindjárt világossá válik, amellet érvelek, hogy az ilyen egyensúly valóban igen jelentős érték; még pusztán utilitarista szempontból is.

A nem-nyugati országokban számos csoport számára a kulturális identitás problémái sokkal élesebben jelentkeznek, mint a nyugati országokban. S fölmerülhet a kérdés, hogy mennyire kell komolyan venni ezeket a problémákat? A kulturális identitás, mint olyan, önérték volna, vagy inkább olyan fontos érték, melynek részleges vagy teljes elvesztésével kapcsolatban — illetve azzal összefüggésben, ha másokat fosztunk meg tőle — pontosan tudnunk kell, hogy milyen árat fizethetünk érte? Más kultúrák fontos összetevőinek bevezetése gyakran járhatott jótékony következményekkel. Gondoljunk például az arab kultúrának és filozófiának a középkori Nyugat-Európára gyakorolt hatására.

Dolgozatomban a nyugati racionalisztikus és empirikus tudomány valamint technológia hatására korlátozom figyelmemet. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a mondott hatáshoz képest a Nyugat meghatározó jellege sokkal messzehatóbb és összetettebb. Nem kell azt hinnünk, hogy, miközben elismerjük jelentős instrumentális értékét, a nyugati tudomány és minden velejárója bármiféle önértéket képviselne. De fontossága még ebben az utóbb említett vonatkozásban is korlátozott. Először, saját hatókörén belül is egyre több negatív hatást eredményez; másodsor, az emberi jólét szempontjából csak részleges instrumentális értékkel rendelkezhet, hiszen az alapértékek problémájának fölmerülésekor már nem nyújthat segítséget — épp ezért beszéltem az imént különböző síkokról. A tudományos technológia eredményeivel kapcsolatos optimizmus vagy pesszimizmus valójában felszínes értékek, melyek nem fogják megoldani az alapvető axiológiai problémákat. Lehetséges az is, hogy ezek egyszer s mindenkorra szóló megoldása meghaladja az ember képességeit; számomra bizonyosnak tűnik, hogy sem ilyen módon, sem kizárólag az emberi racionalitás révén nem lehet megoldásukra vállalkozni.

Nos, ez a tipikusan nyugati tudomány átvihetőnek bizonyul más kultúrákba, járjon bár ez jó vagy rossz következményekkel. S ebből az következik, hogy "nagybani" átvétele és bevitele során igen óvatosan kell eljárni. Bizonyosan igaz, hogy — legalábbis ami az értékeket illeti — nemcsak az eredményeket (a technológiát), hanem a nyugati gondolkodásmódot, annak tudományos racionalizmusát is át lehet venni. Említhetnék számos olyan modern arab filozófust, akik meg vannak győződve róla, hogy a (neo)marxizmus tudományos

megközelítésmódja kínál gyógyírt az országaikat kínzó nehézségekre, s az a benyomásom, hogy tudják, mit beszélnek, bár eszméiket elsősorban másodlagos forrásokból ismerem. Persze föl lehetne hozni, hogy ők kisebbséget alkotnak és hogy az iszlám-hagyománybeli racionalitás (gondoljunk pl. S. Vouzee-re) valami egészen más, de én úgy látom, hogy ez az ellenvetés nem igazán cáfolja azt az eszmét (vagy, ha tetszik, hipotézist), miszerint az emberi lények összessége nemcsak néhány egészen nyilvánvaló közös tulajdonsággal rendelkezik, melyek alapján a fönti előfeltételeket fölhoztam, hanem egyben mindannyian animal rationabilék is, olyan képességekkel rendelkeznek tehát, hogy befogadják — jó és rossz következményeket előidézve — az egész nyugati kultúrát. Hogy a modern nyugati kultúra épp Európában jött létre, számomra bár nem véletlen, de kontingens ténynek tűnik; ezen állítás mellett itt nem érvelhetek a maga részleteiben.

KÖVETKEZTETÉS

Ez azt jelenti, hogy gyakorlatiaknak kell lennünk. A nyugati kultúra vagy e kultúra elemei átvitelének során a helyi értékeknek egyfelől nem szükségképpen kell veszendőbe menniük, s ezért másfelől igen körültekintően kell eljárni. Az egyoldalú nyugati kultúra könyörtelen bevezetése valóban igen vészterhes lehet. Ez azonban nemcsak a nem-nyugati kultúrákra vonatkozik. Szemünk elé tarthatjuk a nagyítólencsét és megállapíthatjuk, hogy épp ez történik magukban a nyugati világ országaiban is. A technokrácia — vagyis az az elmélet és gyakorlat, miszerint minden problémát meg lehet oldani a tudomány és a technológia eszközeivel — bennünket nem kevésbé fenyeget, mint a glóbusz más területeit.

Nagyon jó dolog, ha eszközöket találunk ahhoz, hogy otthonná tegyük glóbuszunkat, hogy változtassunk a világon (miként azt egy híres filozófus írta volt), a racionális technológia azonban nem segít számunkra abban, hogy olyan értékeket és mércéket találjunk, melyeken lemérhetjük ezeket a változtatásokat, s melyek megmutatják, hogy mit kell tennünk földgolyóink otthonnátétele érdekében.

Másként fogalmazva, ahol be lehet vezetni a Nyugat tudományát és technológiáját, ott ezt érdemes megtenni hasznos instrumentális értéként, másfelől azonban rendkívüli körültekintéssel kell eljárni, nehogy az önértéket képező kulturális vonások megsemmisüljenek.

Ez nem von magával semmiféle kulturális relativizmust. Néha talán hajlok ugyan rá, hogy elítéljem más kultúrák bizonyos szertartásait és szokásait

(miként ezt saját kultúrámmal kapcsolatban is megtehetem), ezt azonban igen óvatosan kell tenni; hiszen könnyű elítélni valamit, figyelmen kívül hagyva azokat a hatásokat, melyekkel az ilyen ítékezés járhat. Gondoljunk a sok arab és afrikai országban végzett klitoridektóniára. A rítust egyszerűen megszüntetve az érintett nők társadalmi helyzetére negatív hatást gyakorolnának; elő kell tehát készíteni a talajt. Ez a probléma azonban meghaladja előadásom kereteit.

Az azonban következik a mondottakból, hogy a kulturális sokféleség mellett teszem le voksomat. A kulturális sokféleség — beleértve a nagyobb társadalmak szubkultúráit is — hozzájárul az élet gazdagságához és változatosságához. Életünk nem az egész világot átfogó monotonitás, hanem a kultúrák kölcsönös egymásrahatása által lesz érdekessé és őrzí meg vonzerejét.

EGY NEM-RELATIVISZTIKUS FILOZÓFIAI PLURALIZMUSRÓL

Adriaan Peperzak

Következő megfontolásaim során előfeltételezem, hogy az emberek életük értelmét kereső lények, s hogy nem létezhetnek e nélkül az igény nélkül. Hogy életünk értelmének megtalálása és megvalósítása lehetséges kell hogy legyen, ez olyan posztulátumnak tűnik számomra, amit végeredményben senki sem vethet el; de hogy miféle értelem az, ami egy életet "értelmessé" és emberhez méltóvá tesz — e probléma nemcsak a mindennapi életnek, hanem a filozófiának is alapkérdése.

1. A filozófia mai helyzetét két szélsőséges álláspont segítségével határozhatjuk meg: egyfelől üdvtannak szokták tartani, amelytől olyan válaszokat remélhetünk, amelyeket korábban a hit és a teológia kínált; másfelől vannak, akik a filozófiától egyáltalán nem várják el, hogy az élet nagy kérdéseire választ adjon, hanem tudományos vagy gyakorlati (például gazdasági, politikai) problémák pusztá tisztázását tartják hivatásának, amik semmiféle közvetlen kapcsolatban nincsenek az egzisztenciális törekvéssel. Ez utóbbi típus nagy hatású irányzata az "analitikus" filozófia, mely a bölcséletet leszűkíti a tudományos, tudományelméleti és metaetikai problémák fogalmi elemzésére, az emberi élet szempontjából mérvadó kérdések megoldását pedig átengedi az érzelmeknek és az emócióknak. A szűkös fogalmi racionalizmusnak és az egzisztenciális szentimentalizmusnak ez a keveréke igen közeli rokona bizonyos "kontinentális" filozófiáknak, melyekben immár nem "magukról a dolgokról" van szó, hanem csak arról a lehetőségről, hogy a fontos problémákat "metafizikai" hitvallástól eltérő utakon és módokon gondolják el. A mai agnoszticizmus már elhagyta a századunk negyvenes—ötvenes éveiben divott abszurditás-filozófiák felhangjait; azonban annál inkább anti-metafizikussá és anti-(onto)teo-lógiaivá lett.

Az első véglet, a filozófiának mint üdvtannak az értelmezése az európai civilizáció teljes szekularizációjának a szimptomája. E fölfogásmód híveinek

várakozásai olyannyira magasröptűek, hogy minden bizonytalansággal csúszniuk kell majd, s így annak a veszélynek vannak kitéve, hogy a másik végletbe esnek át. A filozófia e két véglet között azt igyekszik megállapítani, hogy milyen tapasztalatok és a tapasztalat mely területei alapvetők és autentikusak; leírásukra és nyelvi-fogalmi elemzésükre törekszik, hogy ilyen elemzések révén az ember, a világ és a történelem átfogó értelmezésére tegyen kísérletet.

A valódi filozófia ismérveként, az autentikus tapasztalatok iránti érzéken kívül, azt a törekvést nevezném meg, mely az adekvát leírást, elemzést, fogalomképzést, argumentációt és szintetikus gondolkodást célozza. A filozófia retorikus és ideologikus mozzanatainak manapság szokásos hangsúlyozása azzal fenyeget, hogy elmoszuk az igazi filozófia és a népszerű fölfogásmód közötti különbséget, mintha minden filozófia maga is csak "egy vélemény" volna. Ennek az oldalnak a hangsúlyozása annyiban azonban mégis helyes, hogy a filozófiát bevonja a hús-vér, harcoló és szerető emberek egzisztenciális és történelmi kommunikációjába. Az ökonomiai utilitarizmus civilizációja felelős azért, ha a manapság vagy egykoron előadott filozófiákat a gondolkodás piacának "vélelemszerű" áruiként értelmezik és fogyasztják.

2. A mai filozófiák eme közbülső formájában látszólag immár nem találunk dogmatizmust. Az egyetlen, sokak által — legtöbbször implicit módon — vallott dogma ugyanakkor abban a meggyőződésben rejlik, hogy az emberi létezés legfontosabb kérdéseit nem lehet racionális megfontolások révén egyértelműen megoldani, hogy minden ezekkel kapcsolatos véleményt egyformán értékesként kellene tisztelnünk. Legalább egy dogmatizmusról beszélhetünk tehát: a "demokratikus" relativizmus dogmatizmusáról. A dogmatizmus többi fajtája — mint a tomista, kantianus, hegelianus, marxista stb. —, úgy látszik, hogy a monoton ismétlések és a fölemelt hangerő nyomán életképtelenné vált. A következetes relativizmus azonban minden filozófiai tevékenység alapját fölszámolja, hiszen félretolja a különböző vélemények kvalitatív megmértetésének mindenféle kritériumát: a hároméves gyermek "gondolata" így éppoly súllyal rendelkezik és éppoly "igaz" volna, mint egy Platon- vagy Hegel-textus. A relativizmus szükségképpen szkepticizmushoz és filozófiai nihilizmushoz vezet.

A viszonylagos relativizmus azonban védhető álláspont. Csak azt kell tudatosítanunk magunkban, hogy egyfelől, a gondolkodás alapjaként és vezérfonalaként előfeltételezi, hogy az igazság föltárható (kerüljön sor erre bár korlátozott és akár pusztán implicit vagy föltételezésszerű formában); s hogy másfelől meg kell határozni azt a szempontot vagy azokat a szempontokat, ahonnan a relativizmus e fajtája viszonylagossá tehető.

Mindazon aspektusok, amelyekre a relativizmus saját legitimációja érdekében hivatkozik, magát ezt az álláspontot is viszonylagossá teszik: gondoljunk a historicizmusra, pszichologizmusra, lingviszticizmusra, ökonomizmusra, biologizmusra, fizikalizmusra, matematizmusra, szentimentalizmusra, fenomenalizmusra, logicizmusra és valamely szemszög mindazon abszolutizálására, melyek révén a relativizmus ismételten kiereszti kezéből részleges és alárendelt igazságát. E formákon a következő kérdés fényében szokás elgondolkodni: mennyiben korlátozzák vagy akadályozzák az igazságra irányuló kérdés megválaszolását? S mindeközben szükségképpen előfeltételezzük azt, hogy az igazságot célzó kérdés értelmes és nincs eleve kudarcra ítélve. Azaz előfeltételezzük az igazság föllelésének horizontját és tényleges lehetőségét. Ez azonban nem mond ellent a minden filozofálást relativáló mozzanatoknak, amely — mint minden emberi dolog — történelmileg, kulturálisan, jellembe-lileg, nyelviileg és testileg stb. föltételezett, partikularizált és individualizált.

Az a jelentős nehézség, amely egyszerre fenyeget a dogmatizmus és szkeptizmus közötti ellentét kiélezésével és a megoldás elvétésével, abban rejlik, hogy a lehetséges igazság és a relativáló mozzanatok közötti jelzett különbséget nem tudjuk a két oldal élesebb elválásaként ábrázolni. Ha lehetséges volna az ilyen elválasztás, akkor egy jó filozófia oly módon fogalmazhatná meg az örök igazságot, hogy az egyszer s mindenkorra érvényes volna, s nem adhatná át helyét egy újabb filozófiának. Ha Platón, Arisztotelész, Aquinói Tamás, Kant vagy Hegel már elérte volna az igazságot, úgy föladatunk mindössze az egyszer már elérték pusztá lefordításában és alkalmazásában rejlene. — Világos dolog azonban, hogy nem szabadulhatunk meg a relativáló mozzanatoktól, miközben nyomára akadunk az igazságnak, vagy akár megtaláljuk és szavakba foglaljuk. Az igazság megközelítésére irányuló egész vállalkozást relativitások hatják át. Az igazság "örök magvának" bármely ábrázolása maga is különös gondolati képződmény, amire rányomja bélyegét a meghatározott korszak és az individuális körülmények együttese. Ennek ellenére mégis gyökeres különbséget takar az — mely különbség egyébként mindig újra és újra tudatosul bennünk —, hogy az igazságra orientálódunk-e és szeretjük-e azt, amikor a viszonylagossá tévő faktorok (például testünk, nyelvünk és történelmünk) által meghatározottan lépünk föl vagy sem.

Ha azonban a filozófust nem az különbözteti meg az igazság iránt közömbös cinikusoktól, hogy a tiszta és abszolút igazság birtokában van, hanem az, hogy a mindig pusztán relatív, korlátozott és egyoldalú formákban megjelenő igazságra törekszik és orientálódik, úgy fölmerül a kérdés, hogy a

puszta benső kívánságán kívül megkülönbözteti-e őt valami a nihilista világlátásától?

Ilyen megkülönböztető tényezőként legalábbis arra a pátozra utalhatunk, melytől támogatva vállalkozni mer az igazság megismerésének folyamatára, s ez olyan pátoz, ami maga után vonja az igazság lehetséges, és bizonyos körülmények között ténylegessé váló elérését.

3. Minden filozófia alapzatát az emberi élet tapasztalatában találjuk. S ezen mindig kettősséget kell értenünk: 1. azon tárgyak, események, érzéki és egyéb benyomások tapasztalatát, melyek meglepnek, érintenek, "afficiálnak" stb. bennünket; másrészt 2. e tapasztalat megtapasztalását, azaz egy többé-kevésbé tudatos élményt, mely az (1)-ben jelzett tapasztalat magunk számára is gyakran jelentős részben rejtve maradó átélését jelenti, mely által arra teszünk kísérletet, hogy kiismerjük magunkat világunkban és életünkben, s mint ilyet értékeljük. A közvetlen (1) tapasztalat kísérletezés a dolgokkal, eseményekkel stb. és önmagunkkal (egyebek között azon képességünkkel, hogy helyes módon tapasztaljunk). Ezzel az életbeli kísérletezéssel mindig egy (2) ellenőrző tapasztalat jár, mely megállapítani igyekszik, hogy milyen értéke van a közvetlen tapasztalatoknak. Már a közvetlen élettapasztalatok filozófia-előtti szintjén is találunk tehát reflexív szerkezetet. A konkrét (onto-)logika gondolkodó reflexióját az különbözteti meg, hogy a közvetlen érzékelés, érzés, vélemény, látás és lelkiismeret stb. tapasztalatszerű experimentumaiban gyökerezik. A gondolkodás föladata e vonatkozásban az, hogy az azt megelőző kétoldalú és ugyanakkor egységes tapasztalatot pontosan leírja és kritikailag elemezze.

Az emberi tapasztalat alapvető rétegének két fő mozzanata van: a) egyfelől szigorúan individuális, másfelől b) rendelkezik kollektív és történelmi dimenzióval. Minden egyes ember tapasztalatára meghatározó hatást gyakorolnak azon társadalmi, kulturális és történelmi hagyományok, melyek közepette felnőtté vált. Azok a történelmi tapasztalatok, melyeket valamely emberi közösség fölhalmozott, s a tapasztalásnak azok a módzatai, melyek által ez a közösség megkülönbözteti önmagát, hordozzák és meghatározzák tagjaik életét, érzésvilágát, képzeteit és gondolkodását. Mi mindannyian egyszerre több közösséghez, korszakhoz és kulturális egységhez tartozunk, amelyek bonyolult és szerves módon kapcsolódnak egymásba, s már azelőtt sokrétűen meghatározottak, hogysem tetszésünknek megfelelően választani tudnánk közülük. Individuumokként azonban mindig magányosak maradunk; az ember sem valamely közösségben, sem a történelemben nem oldódhat föl; senki sem kerülheti meg azt a föladatot, hogy az önmaga körül és önmagában talált meghatározásokat a ma-

ga saját és egyszeri módján földolgozza. Ez a földolgozás az élet, a tapasztalat, a képzetvilág, az érzéskultúra és a gondolkodás stb. eredeti módozatát eredményezi.

A filozófia és az autentikus tapasztalatok gondolati értelmezéseként az élettapasztalatok és a bennük gyökerező tradíciók individuális és történelmi földolgozásának, fogalmi tematizálásának mozzanata. Maga is közösséget ("République des lettres philosophiques") és történelmet alkot, mely történelemben a filozófusi közösség továbbfejleszti a maga sajátos (gondolati) tapasztalatát. Minthogy az egyes filozófusok nélkül a filozófia elveszíti hangját, maguk a filozófusok is egyszeri és megismételhetetlen individuumok. A bölcsélet egyik művelőjének gondolata nem válhat minden további nélkül egy másik művelőjének sajátjává, hiszen minden egyes gondolkodó a maga saját individuális módján sajátítja el a hallottakat és olvasottakat.

Az igazság kereséseként a filozofálás az értelmet akaró emberi élet egyik lényegi és radikális aspektusának kifejeződése. Ha "a jó" az emberi követelmények horizontját jelölő név, úgy az igazság a jó egy aspektusa. Hogy föltárhassa az igazságot, ehhez az embernek a jóra kell orientálnia. E gondolatot Platón dolgozta ki a Politeiában, s fölismeréséhez mindama gondolkodók csatlakoztak, akik az igazi filozófiai gondolkodást etikai föltételekhez kötötték. Az igazság elgondolásához nem elég, ha helyesen, logikai pontossággal és koherenciával, a leírás, elemzés, fogalomképzés és szintézis-teremtés technikai virtuozitásával gondolkodunk; szükség van még az orientáció helyességére is. S ez csak azáltal válik lehetővé, ha a filozófus rendelkezik azokkal az erényekkel (vagy legalábbis szereti őket), amelyeket a jó, a maga fundamentumaiként előföltételez. Etika nélkül nem lehetséges metafizika. Minthogy azonban megvilágosodás nélkül nincsen jó orientáció, ezért az etika is előfeltételezi a metafizikát. A metafizika és az etika ugyanarról a töről fakadnak és kölcsönösen föltételezik egymást.

Ha helyes az a megállapítás, hogy a filozófiai gondolkodás az élet és a történelem individuális és kollektív tapasztalatában gyökerezik, s hogy az (individuális és kollektív) filozofálás a "gondolkodás saját tapasztalatát" képezi, akkor lehetőségességét nem-teoretikus, etikai tényezőknak is köszönheti. A gondolkodó beállítódásának "tisztának" kell lennie, hogy képes legyen dolgokat meglátni, meghallani és megérezni, s hogy lehessen lelkiismerete. Mivel a gondolkodó lelkületét a tapasztalat elmélet-előtti mozzanatai is meghatározzák, ezért a filozófusnak "meg kell tisztítania önmagát", miként azt Szókratész mondja a Phaidónban.

Arról a megtisztulásról, melyen az egyes ember átesik az igazsághoz vezető úton, könyvtárnyi művet találhatunk minden egyes, irodalmat teremtett kultúrában. A Nyugat kultúrájában mindenekelőtt Platón volt ama módszer nagy teoretikusa, melyben állítják és ápolják az elmélet és erény egységét. Az igazság közösségi és történelmi keresésének területén, ehhez képest, sokkal kevesebbet írtak a hasonló megtisztulás etikai föltételeiről. Föl kell vetnünk azonban a kérdést, hogy miként készíthetik önmagukat elő az igazság föltárására az emberi közösségek azáltal, hogy az emberi jóra orientálódnak, s hogy szorgalmazzák az ehhez szükséges erények elterjedését. A közösségek igazságkeresésében munkáló ilyen etikai háttérnek itt csak egyetlen aspektusát érintem: a közösség tagjai egymással folytatott beszélgetéseinek nemcsak a logikai helyesség szabályaihoz kell igazodniuk, hanem más vonatkozásokban is jó beszélgetéseknek kell lenniük.

A jó beszélgetéshez először is az tartozik hozzá, hogy a közösség tagjai egyáltalában érdekeltek legyenek a beszélgetésben, s hogy ne zárkózzanak el egymástól — amint az kultúránkban szokásos volt — monológok révén. A nyugati filozófia monologikus jellege annak a fölfogásnak a következménye, hogy az igazság minden egyes ember számára érvényes általánosság, s hogy kialakításában a gondolkodó individualitása nem jut lényegi szerephez. Ha azonban az ember individualitása (haecceitas-a) nem közömbös akcicens, hanem éppen-séggel az emberi élet realitásának döntő mozzanata, úgy világos, hogy nem léteznek személytelen igazságok, s hogy valamely gondolkodó filozófiája nem ismételhető meg ugyanabban a formában, melyben gondolati kifejezést nyert. Ennek fényében lehetetlenné válik ugyanakkor egy olyan monológ is, amely már minden igazság tárháza volna. Az igazság több, igazságot kereső ember beszélgetése nyomán keletkezik, akik odafigyelnek és reagálnak egymásra, hogy az együttesen fölfedezett igazság kritikaibb, tisztább és teljesebb legyen, mint ami bármely monologikus alakzatban elérhető volna.

Ha az egyik gondolkodó egy másik gondolkodóra figyel vagy írásait olvasja, úgy ez korántsem a megismert gondolat egyszerű átvételéhez vezet. A kritikai földolgozás saját gondolkodásunk elemévé teszi a másik gondolatát, melynek horizontjai különböznek a másik gondolkodó horizontjaitól. Individualitásunk horizontjai oly mélyrehatóan különböztetnek meg bennünket egymástól, hogy végső soron magányosak maradunk. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy tanuljunk egymástól, s hogy eszmecseréinkben közeledjünk egymáshoz és kimunkáljunk valamiféle összhangot. Az igazság általános és szereti a közösséget. Mivel azonban szereti a valóságot is, ezért általánossága nem számolhatja föl az egyes ember megszüntethetetlen magányosságát. Az

általánosság és a magányosság egysége mármost abban rejlik, hogy változó affinitással és önálló tartással veszünk részt a közös eszmecesterében. Eredetiség és közösségiség, egyszerűség és általánosság, különbözőség és konvergencia nem kell hogy szükségképpen kizárják egymást; mindezek az embernél egyenes arányban vannak egymással.

A múlt nagy filozófusai még ma is beszélgetőpartnereink közé tartoznak. Nem különböznek elvi szinten ma élő kollégáinktól, hiszen ez utóbbiak is másokként és hozzánk mérten kisebb-nagyobb távolságból érintkeznek velünk; másfelől a "régiekben" is rokonlelkeket találunk, akiket az igazságnak ugyanaz a pártosa lelkesít és ugyanannak a történelemnek a részesei, amelyhez mi is tartozunk. Ebből a szempontból a filozófia története nem más, mint bemutatása és elemzése az igazságról folytatott ama hosszú beszélgetésnek, melybe mi magunk csak későbbi időkben kapcsolódtunk bele. E történelem értelme egybeesik a szisztematikus filozófia értelmével; a szisztematikus filozófiának másrészt nincs olyan kritériuma, hogy időbeli határok révén válassza el az aktuális beszélgetőpartnereket a "csak történelmi érdekességgel rendelkező" gondolkodóktól. A releváns különbség egyetlen kritériuma a régi vagy mai bölcselő által megfogalmazott gondolat szisztematikus kvalitásában rejlik. E minőséget csak valamely rendszeres filozófián belül határozhatjuk meg, s nem választhatjuk el az egyes gondolkodóktól, akik értékelésüket érvelő beszélgetésekben próbálják ki -- s mindegyikre nem kerülhet sor trendek, divatok, demokratikus szavazások vagy önmagukat értelmesnek beállító többségi csoportosulások révén.

S annak a kérdésnek nem sok köze van az igazság problémájához, hogy egy filozófia réginek vagy újnak számít. Immár elveszítettük a folytonos haladásnak fölvilágosodásbeli hitét, s még nincs világos válaszuk arra a kérdésre, hogy milyen mértékben válhatnak felnőtté az emberi közösségek (valamely nép, a République des Lettres, egy civilizáció mint egész) az igazság megismerésében. A történelemben is lehetséges mind a tanulás, mind a felejtés. Amit korábban fejtettek ki, azért még nem kevésbé igaz, mint az új vagy legújabb. A történelem elveszítette autoritását szemünkben.

Az persze nem járható út számunkra, hogy teljességgel azonosuljunk Platón, Spinoza, Kant vagy Marx gondolatvilágával, hiszen mi más korban vagyunk otthon. Az a tény azonban, hogy bizonyos kortárs filozófiákat (tehát nem az összeset!) jobban értünk és stílusukhoz több affinitás kapcsol bennünket, még nem jelenti, hogy kapcsolatunk hozzájuk az igazság vonatkozásában bensőségesebb, mint a korábbi gondolkodókhoz fűző ilyen kötelékek. Így lehetséges, hogy Kant e vonatkozásban közelebb áll hozzánk, mint Wittgenstein vagy

Heidegger, s ettől még egyáltalán nem kell önmagunkat régimódiaknak tartanunk. A "régiekkel" való érintkezés helyes módszere abban is segít, hogy distanciát nyerjünk saját korunk bizonyítatlan előfeltevéseihez. Ha azonban izoláljuk magunkat saját korunk stílusától, akkor elveszítjük annak lehetőségét, hogy kifejlesszük saját gondolatainkat. A szisztematikus filozófiának és a filozófia történetének az elválasztása éppoly nagyfokú naivitásról tesz tanúbizonyosságot, mint amikor mai gondolatokat vetítünk vissza a régi szövegekbe.

A kortárs filozófia atmoszférája egyfajta fin de siècle hangulatot idéz. Egyfelől hatalmas mennyiségű módszertani, formális és formalisztikus vizsgálódás születik; másfelől egyfajta rezignáció annak a lehetőségnek az elvesztésével kapcsolatban, hogy továbbvigyük a tartalmas gondolkodás régmúltú tradícióját. Hogy "fölbomlottak" hagyományunk "metafizikai" előfeltevései és hogy kiegyeztünk saját képtelenségünkkel egy másik, igazabb gondolkodás művelésére — nos, e körülmények egyfajta várákosásban csapódnak le, ami gyakran inkább csak hallgatás és kivárás, semmint törekvés és keresés. E helyzetben az egyetlen lehetőségünk — úgy tűnik — az áthagyományozott szövegekben rejlik. E hagyomány elsajátítása azonban legalább azt föltételezi, hogy rendelkezünk a jövőt előlegző horizont (lelki)ismeretével. Ha ezt nem is tudjuk adekvát módon kifejezni, táplálnunk kell a reményt és abból kell kiindulnunk, hogy a filozófiai pátosznak köszönhetően már most szert teszünk a jó felhangoltságra. A jó érzülettel rendelkező gondolkodás az a talaj, amit az önmagát megtisztító tapasztalat révén elő kell készítenünk.

MEGJEGYZÉSEK EGY NEM-RELATIVISZTIKUS PLURALIZMUSRÓL

Theo de Boer

Egy nem-relativisztikus pluralizmus még nem jelent ellentmondást önmagában véve. Előadásomban ezt a tézist szeretném megvilágítani. Miért szokás a pluralizmust már első pillantásra relativizmushoz, sőt szkepticizmushoz és nihilizmushoz kapcsolni? Az igazság egy és oszthatatlan volna? Sokan úgy vélik, hogy a sokrétűen értelmezett igazság ellenkezik magának az igazságnak a fogalmával. S manapság, a módszertani anarchizmus és externalizmus hatására, mintha a tudományokba is behatolna a relativizmus. Ám jelen dolgozatomban csak a világnézeti relativizmussal foglalkozhatom, a jog és a morál szűkebb területén.

A relativizmus maga is történelmi probléma, ami szorosan összefügg a XIX. század historizmusával. Magát ezt a historizmust a társadalom iparosítása váltotta volna ki, melynek következtében bomlásnak indultak a természetadta közösségek és talajtalanná váltak az egykori tradíciók? A dolog hátterével kapcsolatban beérem itt az összefüggés megállapításával. Filozófiai szempontból az a fontos, hogy az áthagyományozott világnézetek elveszítették egykori, ontológiából és metafizikából nyert (lex naturalis, isteni világrend) "természetes" fundamentumukat. Ez az az Entzauberung der Welt, amiről Max Weber beszélt, s aminek következményeként, véleménye szerint, az ember ki van téve a világnézeti relativizmus eldönthetetlen problémájának. A pluralizmus Weber számára politeizmus volna.

Én azonban úgy látom, hogy valamely pluralizmus csak akkor jár szükségképpen együtt relativizmussal, ha a világnézetek fundamentumát valamely létrendben kell keresnünk. Az ontológiai megalapozás ugyanis nem egyeztethető össze pluralizmussal: mert hiányos és ideiglenes lehet ugyan ez az alapzat, sokféle irányba mutató azonban nem (hiszen ez azt jelentené, hogy maga a lét volna plurális). A történelmileg megrendített világnézet helyett maga a tör-

ténelem kínálkozik. Erre azonban csak akkor kerül sor, ha maga a történelem rendelkezik objektív értelemmel vagy kitüntetett iránnyal. Ha a történelem dönt valaminek az igazságáról vagy hamisságáról, úgy a "történelmi" világnézet nem relatív, s ugyanakkor nem is sokrétű. Csak reakciós vagy progresszív lehet.

Vajon miért jelenik meg számunkra életünk gyakorlati szempontjából a pluralizmus egyszerre negatív és pozitív dologként? Miért tűnik úgy, hogy a pluralizmus az emberi társadalmat egyszerre veszélyezteti és segíti? Magyarázatot kínálhat e bonyolult dolgokra egy filozófia, melynek mindig életfilozófiaként kell föllépnie?

I

Fontos leszögezünk, hogy a látszólag oly relativisztikus historizmust magát is egy éthosz hordozta. Nem véletlenül szokás a történelmi korokba való "szeretetteljes" belehelyezkedésről beszélni, nem véletlen az "egyetemes szimpátia" (Dilthey) terminusa sem. Ranke ismert mondása szerint jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, vagyis Istenhez minden korszak egyformán közel van. Ezzel azt akarta mondani, hogy minden korszakot saját előítéleteinek segítségével kell megértenünk, s ezen kívül, hogy minden korszaknak önértéke van. Nem szabad egyetlen korszakot sem egy valamely későbbi kort pusztán előkészítő lépcsőfokként értelmeznünk. A haladáshittel szemben folytatott küzdelem egyúttal annak elismertetéséért is folytatott harc volt, hogy minden kornak joga van a sajátosságára. Ranke aforizmája persze nem teljesen problémamentes és többféleképpen értelmezhető. ha a mondás azt akarná jelenteni, hogy minden kornak ugyanaz az értéke, úgy ténylegesen relativizmust, sőt nihilizmust fogalmazna meg. Nem rendelkezik minden történelmi korszak ugyanazzal az értékkel. Vannak napfényes és pokolian sötét idők. Talán itt is alkalmazhatjuk azonban a szokásos fordulatot: Rankét megérteni annyi, mint őt magát önmagánál jobban érteni. Az imént minden kornak ama "jogáról" beszéltem, hogy önmaga legyen. Ez pluralisztikus elv. Ám egyúttal nem-relativisztikus is?

Az azonosértékűségnek nyilván kétféle értelme van. Jelentheti azt a lényegében nihilisztikus gondolatot, hogy mindennek ugyanaz az értéke. Azt is jelentheti ugyanakkor, hogy mindent ugyanazzal a mértékkel kell megítélnünk. Legalábbis ami az individualitás szintjét illeti. Amikor emberek azonos értékéről beszélünk, akkor ezzel nem empirikus értékük azonosságát állítjuk, hanem azt a jogukat szögezzük le, hogy ugyanazzal a mértékkel méressenek, az-

az ítéltessenek és kezeltessenek. Értelmetlen volna, ha az emberek egyenlőségének elvét empirikus tényként akarnánk fölfogni (s ebből adódóan nem is lehet az empirikus egyenlőtlenséggel cáfolni). Azt nevezzük emberhez méltó bánásmódnak, ha ez mindenkivel szemben egyforma. Össze kell függenie tehát az ember méltóságával.

Ebben az értelemben kell fölfognunk, nézetem szerint, a történelmi periódusok azonosértékűségét is. Normatív princípiumról van szó. A "Minden korszak egyformán közel van Istenhez" elvet tehát a törvény előtti egyenlőség analógiájára kell fölfognunk. Vagyis minden korszak azonos joggal rendelkezik a maga sajátosságára, ami (sajnálatosan) leggyakrabban azt a negatív jelentést idézi föl, hogy minden korszaknak joga van a jogtalansággal szemben Istenre hivatkozni. Így fölfogva ez antihistorisztikus princípium (ha a historizmust Popper szellemében értelmezzük). Semmilyen jogtalanság sem igazolható a jobb jövőre hivatkozva. Az "Isten ítélete" kritikai instancია a történelem ítéletével szemben, s nem esik egybe a történelemmel.

Az eddig mondottakról talán úgy látszhat, hogy paradox módon a historizmus, a relativizmus szószólója számára próbálunk egy (nem-relativisztikus) morált nyerni. De ez talán nem is olyan különös, mint első pillantásra látszhat. Mielőtt rátérnénk e morál "megalapozásának" kérdésére, vizsgáljuk meg a tartalmát közelebbről. Egyfelől a relativizmus látszatával rendelkezik, amennyiben a jogunk arra, hogy önmagunk legyünk és önértékkel bírjunk, minden egyes ember ama jogát is magában foglalja, hogy saját joggal és saját morállal rendelkezék. Mindenkinek a maga sajátos módján kell boldoggá válnia. Másodsor, ez a morál formálisnak vagy üresnek tűnik. E morál szerint ugyanis mindenki rendelkezhet saját moráljával. Harmadsor, úgy látszhat, hogy ellentmondásos, hiszen mintha a normátlanságot állítaná normának. Ehhez azt jegyezném meg, hogy a historizmusnak — vagy helyesebben szólva a historikus világnézetnek vagy történelmi fölvilágosodásnak — saját tartalma van, s ennyiben nem relativisztikus és nem ellentmondásos.

Tanulságos egybevetnünk ezt a morált az értékmentesség elvével, hiszen ezzel történetileg szorosan összefügg. Az a princípium, hogy tartózkodjunk az értékítéletek alkotásától, nem csupán tudományelméleti jelentéssel rendelkezik. Azt is jelenti, hogy érdemes vennünk a fáradságot, s törekednünk az adott történelmi jelenség objektív megítélésére. Saját előítéleteink epocháját (a fenomenológia értelmében) kívánja meg, föltételezi a visszafo-gottságot mint etikai erényt (amit ezért a fanatikuskok, érthető módon, vitatni szoktak). Saját előítéleteinket zárójelbe téve saját érdekeinket is zárójelbe tesszük ("des-intéressement", mondaná Levinas). Hiszen ismeret és ér-

dek összefügg, miként azt Habermas kimutatta számunkra. A historizmusban is szó volt a saját személyiség megsemmisítéséről, önnönmagunk kioltásáról. (Ami ismeretelméletileg azt jelenti, hogy félreértjük önmagunkat; etikai szempontból azonban tanulságos.) Az epoché, vagyis saját előítéleteink zárójelbe tétele azt vonja maga után, hogy a másoknak (a másik korszaknak, a másik személynek) megadjuk a szólás jogát. Akinek joga van szót emelni, annak joga van a fönnmaradásra is. Ennek a jognak az elismerése tehát azt is jelenti, hogy az én létezésre-való-jogom nem magától értetődő. Az eltérő történelmi világok fölfedezése, a mássággal való találkozás ténylegesen annak fölfedezését jelenti, hogy saját kultúránk nem magától értetődő, s ennyiben "relatív" és kritizálható. A relativitás fölfedezése azonban nem relativizmus. Maga a pluralizmus is norma. A saját morálra való jog azt vonja maga után, hogy nincs jogunk tagadni ezt a jogot. A pluralizmus összeegyeztethetetlen a totalitarizmussal.

Nem jelent a nem-relativisztikus morál, mindennek fényében, ellentmondást? Nem ellentmondás-e abban az értelemben, amit a "Nincs igazság" kijelentés mutat? (Az etika területén – ellentétben a logikával – a relativizmus ellentmondás nélkül elgondolható.) Ugyanakkor azonban paradoxon, vagyis látszólagos ellentmondás, ami a "formalitásával" függ össze. Azt a morált, miszerint mindenki rendelkezhet saját morállal ("the agreement to disagree"), meta-morálnak nevezném, nem abban a szokásos értelemben azonban, hogy az magasabb szinten lévő semleges szemlélet volna, az alacsonyabb szint tartalmaz etikai kijelentéseitől eltérően. Tehát nem valamely tárgynyelvről szóló metanyelvre gondolok. A "meta" szót úgy kell fölfognunk, ahogyan a "Meta-fiziká"-ban szerepel. A meta-etika egy minden etika mögött rejlő etika, mely morálisan kötelező szabályok rendszerét alkotja. Akár proto-etikának is nevezhetnénk.

II

Eddig amellet érveltem, hogy a pluralizmus egy morál (vagy meta-morál), és hogy nem alapozható meg ontológiailag vagy teleológiai-történelmi módon. Elképzelhető a pluralizmus valamilyen más megalapozása? Vagy csak annyit mondhatunk, hogy bizonyos történelmi föltételek közepette jött létre (a klasszikus metafizika alkonyán, a történelem fölfedezésekor)? Meg lehetne elvi-filozófiai módon is alapozni, s nem csak pragmatikusan-politikailag?

Az ilyen morál védelmezésére irányuló érdekes kísérletet találunk az etika Habermas és Apel által adott transzcendentálfilozófiai megalapozásá-

ban. Itt csak az utóbbival foglalkozom. Apelnek az a véleménye, hogy azt, amit a klasszikus metafizika létezőnek vélt -- azt unum bonum és verum tétélezéséről van szó --, azt a modern filozófiának "értelemkritikailag szükség-szerű posztulátumként" kell előfeltételeznie (Transformation der Philosophie, II. köt., 406. o.).

A "Rationale Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" (Az etika racionális megalapozása a tudomány korában) című dolgozatában Apel annak kimutatására törekszik, hogy maga a tudomány is etikát előfeltételez. S nemcsak abban az értelemben, hogy már a következetes gondolkodás logikai szabályainak alkalmazása is egy etikát képvisel, hanem abból a szempontból is, hogy az etika a tudomány lehetőségfeltételei közé tartozik. Apel a racionális érvelés előfeltételeit (vö. i. m. 399 sk. o.) három lépésben bontja ki:

1. Az érvek logikai érvényessége először is föltételezi gondolkodók valamely közösségének meglétét. "Egyes-egyedül" követni nem lehet egy szabályt.

2. Apel föltételezi másodsor egy morális alapszabály követését is: az érvelési közösség tagjai kölcsönösen azonos jogú diszkussziós partnereként ismerik el egymást.

3. Ez az elismerés továbbá azt is implikálja, hogy az eszmecsereben részt vevő minden ember egy Hegel értelmében vett "személynek" számít, hiszen minden nyelvi megnyilvánulás, továbbá minden értelmes cselekvés és minden testi kifejezés (amennyiben verbalizálható) érzékelhető argumentumként is fölfogható. Apel a morális eszmecsere következményeként megfogalmazza továbbá azt a követelményt, hogy (megjelenő igényekként) az emberek szükségleteit a kommunikációs közösség ügyévé kell tenni. Ez az egyetértésen alapuló demokratikus akaratképzés alapszabálya (425 sk. o.).

A morál ezen megalapozásához a következő megjegyzéseket fűzném:

1. Ez az etika az általunk mondott értelemben pluralista. A dolog lényege abban rejlik, hogy minden embert el kell ismernünk a logikai argumentáció szubjektumaként. Nem írják elő számára, hogy milyen tartalmú etikai argumentumokkal kell rendelkeznie. Ezt a transzcendentálisan megalapozott etikát tehát meta-etikának (vagy proto-etikának) is nevezhetjük. Ez minden eszmecsere (beleértve a morális eszmecsereket) lehetőségfeltételeire vonatkozik. Alapelve szerint mindenkinek joga kell legyen ahhoz, hogy saját etikája mellett érveljen. Szándékának megfelelően pedig korlátozások nélküli érvelési közösségeket céloz meg.

2. Másrészt ez a transzcendentálisan megalapozott etika nem üres (vagy "formális"), mint ahogyan gyakran a szemére vetik (ugyanaz a helyzet egyébként magának Kantnak a transzcendentális etikájával -- amit Apel transzcen-

dentálpragmatikailag akar rekonstruálni —, amelyről Max Weber joggal hangsúlyozta, hogy nem üres: Methodologische Schriften, 244—246. o.). Ez az etika persze "eljárásszerű" abban az értelemben, hogy nyitva hagyja az érvelés eredményét. Ennek ellenére, fontos morális norma, messzeható következményekkel; hiszen egyáltalában nem mindegy, hogy valamely közösség a maga problémáit érvekkel vagy erőszakkal próbálja megoldani.

3. Harmadrészt úgy vélem, Apellal ellentétben, hogy ez az etika nem kategorikusan, hanem csak hipotetikusan érvényes. Kizárólag előfeltevés vagy hipotézis mellett válik döntő tényezővé, hogy megvan az eszmecserére való készség. Apel látja azt, hogy az etika mint a tudomány előfeltétele rendelkezik ugyan meggyőzőerővel a tudomány korában, ám csak akkor "szükségszerű posztulátum", ha maga a tudomány is szükségszerű. A tudomány azonban tény-szerű adottság. Apel azzal válaszol erre az ellenvetésre, hogy nemcsak a tudomány, hanem már maga a racionális érvelés is — amit minden probléma kezelésében és értelmezésében fölteszünk — egyetemes etikai normákat föl-tételez. A morális normát az igazság akarása, "mágának a teoretikus észnek a gyakorlati érdeke" motiválja (i. m. 396 sk., 404 sk., 415, 424 sk. o.).

Nézetem szerint azonban különbséget kell tennünk aszerint, hogy valamely nyelvi közösséghez, vagy valamely érvelési közösséghez /Diskussionsgemeinschaft/ tartozunk-e hozzá. Apel azon érvét persze nem akarom vitatni, hogy minden értelmesen cselekvő ember már implicit módon elfogadta a kritikai kommunikáció föl-tételeit, s hogy a közösség elismerése nélkül nem érthetjük meg önmagunkat és nem találhatjuk meg saját identitásunkat, amit nézete szerint meg lehet erősíteni a klinikai pszichopatológia értelmében is (414, 416. o.). A kommunikációs közösség azonban még nem érvelési közösség /Argumentationsgemeinschaft/, mint amilyen például egy egyetem. A kommunikációs közösségeket (akár sajnálatosnak tartjuk ezt, akár nem), nem lehet az egymással való eszmecserére transzcendentálisan kötelezni. A transzcendentális argumentum nem ér el a szociális csoportokig, s ha azok egymás föl-számolására törnek, ez nem a szociálpatológia szimptomája. Az eszmecsere föl-számolása nem számolja föl magát a nyelvet. S hogy az érvelési etika jelentősen nyomjon a latban, akkor az ember először is az érvelést kell hogy kötelességként elismerje. Ez az etika a szabad elismerés eme tényére alapozódik, tehát empirikus és nem transzcendentális föl-tételekhez kötődik. Apel azért nem akar egyetérteni ezzel, mert nézete szerint az érvelés racionális akarását minden filozófiai eszmecserében föl "lehet és kell" tételni, mivel egyébként nem volna értelme mágának az eszmecserének (415. o.). A mi (nemzeti és nemzetközi) közösségünkben azonban sajnálatosan az a helyzet, hogy a benne részt ve-

vők nem az eszmecserében hívő filozófusok. E közösség minden tagjának persze — már ha közölni akar valamit — előfeltételeznie kell a nyelv szabályait. Önmagából a nyelvből azonban nem lehet etikát levezetni.

Az érvelési etika — akárcsak a historizmus implicit etikája — tehát a tényszerűség jegyével rendelkezik. Ezt Apel is elismeri azáltal, hogy különbséget kell tennie racionális (vagy ideális) illetve faktuális akarat között. Az ember — akár tetszik, akár nem — részt vesz a transzcendentális nyelv-játékban, ezt a részvételt azonban másfelől akarnia is kell életének minden pillanatában (415, 421. o.). A racionális akarat: transzcendentálisan föltételezett. Irracionális volna, ha nem akarnánk az érvelési közösséget. Ennek ellenére — s ebben egyet kell értenünk Popperral — az akaratot nem lehet arra kényszeríteni, hogy meg is hozza a racionalitás mellett szóló racionális döntést (413. o.). A racionális érvelés nem válhat a jóakarat megszerzésének satujává.

III

Kezdeti kérdésünk így hangzott: meg lehet-e alapozni transzcendentálfilozófiailag a nem-relativisztikus pluralizmust? Ez a próbálkozás — véleményem szerint — sikertelen maradt. Ennek ellenére mélyebb bepillantást nyerünk a pluralisztikus etika implikációiba. Ez az etika transzcendentális etika, s ennyiben nem is annyira az etikára, mint inkább az etika lehetőség-föltételeire vonatkozik. (Ebben rejlik úgynevezett formalitása.) Ezek antropológiai jellegű föltételek. A pluralizmus szabad érvelő szubjektumokat előfeltételez, akik egymást kölcsönösen elismerik. Elemzésünkéből továbbá nyilvánvalóvá lett még egy fontos antropológiai előfeltevés: a kölcsönös elismerést nem lehet kikényszeríteni. Fülmerül azután az a kérdés is, hogy a szabad szubjektumok szabadsága alkothatja-e a pluralisztikus világnézet végső fundamentumát. Már említettem: a másik elismerése föltételezi, hogy megkérdőjelezzük saját nézeteinket. Ez saját előítéleteink epochéja, ami magában foglalja saját érdekeink megkérdőjelezését is. Peirce szerint (idézi Apel, i. m. 404, 424. o.) van ilyen etikai mozzanat a természettudósok közösségében. A tudósnak késznek kell lennie rá, hogy önmagát egy korlátlan kutató közösség pótolható tagjának tartsa. Ez magában foglalja az egoizmus elvi meghaladását. Peirce még többről, önfeláldozásról (selfsurrender) beszél. Maga Apel is szól az érvelők közösségének arról a kötelezettségéről, hogy saját igényeiket érvekkel igazolják, s ezen kívül figyelembe vegyék minden virtuális tag minden virtuális igényét. "A személyes szükségletek igazolásá-

nak e megkívánt készségében ... ennyiben analógiát találunk a Peirce-féle 'selfsurrender'-rel, amennyiben ugyanis az egoista érdekérvényesítés 'szubjektivitását' persze föl kell áldoznunk az argumentatív érdekképviselőt 'transzszubjektivitása' érdekében." (I. m. 425. o.). Ha az eszmecserének ez a készsége még nincs adva magával a nyelvi közösséggel (s nekem ez a véleményem), úgy ez azt jelenti, hogy nem minden egyes ember szabadsága képezi a pluralisztikus világlátás alapját, hanem inkább ennek a szabadságnak a váltsága, pontosabban szólva a másik szabadságának elismerése, ami maga után vonja a saját szabadságom megkérdőjelezését. Az eredendő etikai szituáció — Levinas szavaival — aszimmetrikus.

A pluralizmusnak a szabadság révén történő megalapozása, véleményem szerint, éppoly problematikus, mintha a felebarátaink iránti szeretetet próbálnánk az önszeretetre alapozni. Azt a parancsot, hogy felebarátunkat ugyanúgy szeressük, mint önmagunkat, gyakran annak az arany szabálynak a mintájára értelmezik, miszerint "cselekedj úgy, ahogy másoktól is elvárod, hogy veled szemben cselekedjen". Felebarátunk szeretetének alapja eszerint az egyetemessé tett önszeretet kellene hogy legyen. Mi más lehetne azonban ez, mint egyetemes egoizmus? Az önszeretettől nem következtethetünk felebarátunk szeretetére, anélkül hogy az előbbit alaposan ne problematizálnánk — miként ezt Nietzsche igen helyesen látta. Az önzetlenség, az önfeláldozás (tehát épp azok az erények, melyeket Peirce és Apel említettek) azt implikálja, mondja Nietzsche, hogy az "ember nem saját fönntartására, kifejlesztésére, fölemelésére, támogatására és hatalmának bővítésére fordítja egész erejét és eszét" (*Die fröhliche Wissenschaft*, Par. 21; *Unzeitgemässe Betrachtungen* I. 209 skk., 274. o.). Eszerint az embernek önmaga vonatkozásában szerénynek és közömbösnek kell lennie. Épp ezt a szerénységet és közömbösséget föltételezi az arany szabály. Tehát nem a természetes önszeretetet, hanem ezen önszeretet zárójelbetételét.

Nietzsche ebből a tényből arra következtet, hogy az önzetlenség dicséretét nem zenghetjük el felebarátunk révén. "'Felebarátunk' azért dicséri az önzetlenséget, mert ennek révén előnyökre tesz szert. Ha ő is 'önzetlenül' gondolkodna, akkor az ő javát szolgáló minden erőfeszítést és áldozatot elhárítana magától..." Az igazi önzetlenség tehát azt kívánja meg, hogy felebarátunk szeretetének parancsát éppenséggel ne általánosítsuk. Csak első személyben — tehát aszimmetrikusan — fogalmazhatjuk meg.

Vonjunk mérleget. A pluralizmus nem relativisztikus, mert tartalmi morális ideált védelmez. Nevezhetjük metaetikának, hiszen a jót nem definiálja és nem írja elő, hanem elvi szinten engedi meg másoknak. A pluralizmus nem alapozható meg ontológiailag, amennyiben a bonum nem unum, hanem multum. Valamely kommunikációs közösség szabad szubjektivitására sem alapozható transzcendentálfilozófiailag, mert a jó éppenséggel a szabadságot kérdőjelezi meg. Mindennek az a ténszerű, általánossá nem tehető tapasztalat az alapja, hogy saját előítéleteink, érdekeink és jogaink nem magától értetődőek. Az a próbálkozás, hogy etikai szabályok rendszerét konstituáljuk (legyen az bármennyire is legitim), már elhagyta ezt a tulajdonképpen (proto)morális szintet. Ez a tapasztalat azonban megóvhatja a rendszert attól, hogy dogmatikus morállá merevüljön, s eltagadja az eredendő pluralizmust.

ÉRTÉKVÁLTOZÁS ÉS ÉRTÉKVÁLSÁG A MODERN TÁRSADALMAKBAN

Lendvai L. Ferenc

Mielőtt arról kezdenék beszélni, hogy a modernnek nevezett társadalmakban milyen értékváltozások mentek végbe és miféle értékválság van jelen, először szükségképpen szólnom kell arról, hogyan lehetséges egyáltalában véleményem szerint egy marxista megalapozású értékelmélet. Immanuel Kant annak idején azt mondta, hogy amennyiben a világon valaminek egyáltalán önmagában-való értéke lehet, akkor ez csakis az ember, az emberi méltóság. Az ember emez önértéke, méltósága azonban — ha van ilyen — nem fakadhat fizikai létezéséből, hiszen ebben a fizikai vagy biológiai létezésben az állatokkal osztozunk — itt viszont épp valamiféle különbséget keresünk ember és állat között. A filozófusok az idők során sok ilyenféle különbséget véltek fölfedezni, de talán egyik sem vált oly klasszikussá, mint az egyik legelső (ahogyan a klasszikussá-váló jelenségekkel ez általában lenni szokott), tudniillik az arisztotelészi meghatározás: az ember zoon politikon. Hogy az ember "társas állat", az persze itt nem azt jelenti, hogy csak olyan állat, mely csoportosan él, hanem azt, hogy különleges "állat" — vagyis nem állat —, mert képes megalkotni valami olyasmit, ami a természetben eredetileg nincs: poliszt, közösséget. Ezt Arisztotelész egyúttal mindjárt államnak is érti, s Marx megjegyzi erről, hogy éppoly jellemző Arisztotelész antik szemléletmódjára, mint Benjamin Franklin modern szemléletmódjára az ő meghatározása: az ember toolmaking animal, szerszámkészítő állat. De erről később.

Először azt vegyük szemügyre, hogy a közösség, és például ahogy Arisztotelész érti, az állam, hogyan létezik. Létezése nem objektív, hiszen nem kezelhető valóság, de nem is "interszubjektív", hiszen nem a szubjektumban van, hanem a szubjektumoktól függetlenül. Létezése tehát objektívált létezés, olyan létezés, melyet az emberek tevékenysége hoz létre, de amely épp e létrehozás eredményeként mégis kvázi-objektív formában fennmarad. Létezése így egyszerre tekinthető érzékinek és érzékfölöttinek, immanensnek és transz-

cendensnek -- megint csak Kanttól kölcsönözve, bár némileg más értelemben használva a szót: transzcendentálisnak. Mármost Marx, amikor A tőkében az értékről -- közgazdasági értelemben -- beszél, éppenséggel azt mondja, hogy az áru értéke valami "érzékileg érzékfölötti" (sinnlich übersinnliches) dolog. Az áru értéke fizikailag nem megragadható -- mint Marx megjegyzi, még egyetlen kémikus sem fedezett föl a gyémántban csereértéket --, ámde mégis létezik: létezését a fizikailag is megragadható használati érték hordozza -- e létezés így érzékfölötti, de érzéki formában, transzcendens, de immanens formában. Könnyű belátnunk, hogy minden más -- nem csupán a közgazdasági -- érték létezésénél ez a helyzet. Egy festmény esztétikai értéke például nyilván nem azonos a vászonra hordott festék összességével, jóllehet másként, mint ezáltal, nem létezik: érzékfölötti létezését érzéki létezésék hordozzák. Egy piros-fehér-zöld vagy piros-fehér-kék vászondarabot nem szoktunk fölmosórongynak használni: mert immanens létezésükben valami transzcendens létezés is adva van. Egy kadáver önmagában csak eltakarításra váró hulladék: s mégis joggal szentségtelennek érezzük, ha holttestekből szappant főznek.

Szándékosan profán példákat hoztam, nem pedig vallásiakat, de remélem, hogy épp ezáltal sikerült érzékeltetnem: a valamilyen értelemben vett transzcendencia föltételezése minden emberi létezéshez hozzátartozik. Hogy egy háromszínű vászondarab tisztelet tárgya, hogy egy holttetem kultusz tárgya lehet, embermivoltunk szükségképpen velejárójának tűnik föl. S ebben az értelemben joggal állíthatjuk, hogy az olyan ember, akinek számára, mint mondani szokás, "semmi sem szent", már nem is lenne ember. Az érzékileg érzékfölötti létezés, az immanenciában objektivált transzcendencia föltételezése alapvetően megkülönbözteti a marxizmust a materializmus egyéb változataitól. Marx azonban az áru érzékileg érzékfölötti létezésével kapcsolatban, mint tudjuk, "fetisizmus"-ról is beszélt. Nem estem-e itt, valamiféle transzcendensnek a föltételezésével, eme fetisizmus hibájába? Úgy gondolom, nem: Marx ugyanis valóban reálisnak tartotta az áruk értékének említett, "érzékileg érzékfölötti" létezését, s csupán azt minősítette fetisizmusnak, ha megfelelünk emez érzékileg érzékfölötti létezés létrejöttének körülményeiről. Mivel azonban ez ideig éppen arról beszéltem, hogyan és mi módon létezhet valami, amit érzékfölöttinek, transzcendensnek, szentnek minősíthetünk, s mindezek létezését rendre az érzékihez, az immanenshez, a profánhoz kötöttem, úgy vélem nem estem a fetisizmus bűnébe, mert hisz nem transzcendens álláspontot foglaltam el, bár nem is pusztán immanenset, hanem: transzcendentálisat. Még egyszer Kant terminológiáját parafrázálva, hadd fogalmazzak tehát úgy, hogy nézetem szerint a marxizmus: transzcendentális materializmus.

Vegyük mármost észre azt is, hogy az érzékileg érzékfölötti létezés föltételezése összefügg az arisztotelészi ember-meghatározással: csakis annak révén, hogy az emberek társadalmi viszonyokba lépnek egymással, adódik egyáltalán lehetőség az említett, immanenciában objektivált transzcendencia létezésére. Ennek folytán viszont nem fogunk csodálkozni azon sem, hogy a polgári társadalom létezése előtti társadalmakban, az ún. prekapitalista társadalmakban, az emberlét emez önértékét, az emberi méltóságot mindig a közösség és a közösség által szentnek minősített kultuszok meglétébe, végső soron a közösségi vallásba helyezték. Marx egyenesen úgy vélte, hogy az ember lényege ezekben a társadalmakban közvetlenül a közösségben valósult meg, s az egyes ember itt csak azáltal vált tényleg emberré, hogy közvetlenül közösségi lény (Gemeinwesen) volt. Éspedig — Marx kategóriahasználatát követve — a keleti patriarchalizmus rendszerében törzsi lény (Stammwesen), az antik városállamokban állambani lény (Staatswesen), a rendi társadalomban céh-beli lény (Zunftwesen) volt. A közösség és a közösségi kultusz szentsége adta az egyes ember méltóságát. A világvallások közül a kereszténység már nem ilyen közvetlen-közösségi lényként tételezte az ember ember-mivoltát, de szintén valamely transzcendenciaiban, jóllehet később már a modern világ racionális-tudományos fölfogásával egyeztetett transzcendenciaiban. Mint Marx írja: "Az árutermelők társadalma számára, akiknek általános társadalmi termelési viszonya abban áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát mint értékekhez viszonyulnak és magánmunkáikat ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatják egymásra, a legmegfelelőbb vallási forma a kereszténység, az elvont ember kultuszával, kivált a kereszténység polgári továbbfejlődése, a protestantizmus, deizmus stb."

E sorok leírása előtt Marx már leszögezte: "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, azáltal teszik egyenlővé egymással különböző munkáikat mint emberi munkát." Majd hozzáfűzi: "Nem tudják ezt, de cselekszik." Nyilván utalva arra, hogy megbocsáthatunk nekik, mert hiszen "nem tudják, mit cselekesznek" (Lk. 23: 34). De álljunk meg egy pillanatra! Mit is kell megbocsátanunk az embereknek? Nos hát azt, hogy ők most valóban a fetisizmus bűnében leledzenek, éspedig kettős módon is. Először elméletileg, amennyiben nem tudják, hogy az árukban saját munkájuk objektívációt cserélik ki mint egyenlő értékeket, hanem úgy vélik, hogy az áru értéke mint önérték vonatkoztatja magára a vele és egymással egyenlő emberi munkákat. Másodsor

gyakorlatilag, mert ahelyett, hogy magát az embert mint olyat tartanák önértéknek, az áruvá-lett dolgok jelentik számukra az igazi értékeket, holott ezek épp csak az ember érték-tételező tevékenységéből nyerik értéküket. Az elméleti fetisizmus a gyakorlatiból — a gyakorlati fetisizmus az elméletiből következik. A modern társadalom eszerint tehát attól modern — legalábbis én itt ebben az értelemben használom a szót —, hogy a régi, az antik viszonyokat, a közvetlen közösségeket fölbomlasztja, s az ember mint önérték elvét előbb úgy értelmezi át, hogy az ember nem mint közösség, hanem mint egyén tekintendő önértéknek; majd pedig az egyén értékét az általa birtokolt javak értékén méri, hiszen ezek révén és csak ezek révén képes rá az egyén, hogy önmagát mint embert megvalósítsa. Ezért jellemző Franklin ember-definíciója a modern korra: a közösség a meghatározásból eltűnik, viszont, egy instrumentalista és eldologiasodott kor szimbólumaként, döntő szerepet kap a szerszám, az eszköz, a dolog.

Ámde Marx éppúgy nem hiszi azt, hogy az emberi történelem ezzel egy fatális tévútra jutott, egy szerencsétlen zsákutcába tévedt, mint ahogy nem hitték ezt a német klasszikus filozófia nagy gondolkodói, Kant, Fichte, Schelling és Hegel sem. (Akkor sem, ha mind órájuk, mind pedig Marxra hatott a preromantika és a romantika is, Rousseau-tól Savignyig.) Marx is világosan látja, hogy az egyén nem maradhatott örökké a közösség járszalagján, sőt nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a polgári fejlődés egyik legfőbb célja és értelme a szabad egyéniségek kialakulása. Valósággal dicshimnuszokat zeng a szabad amerikai munkavállalóról, aki önmagát a legkülönfélébb munkaágakban kipróbálja és a legkülönfélébb vállalkozásokba mer belevágni. (Nyilván nem véletlen az sem, hogy a múlt századnak a "klasszikust" követő ún. "vulgáris" közgazdaságtanáról szólva szükségesnek tartja megjegyezni: John Stuart Millt nem úgy tartja számon, mint ennek valamiféle tucatképviselőjét.) Egy más dolog viszont az elidegenült gépi nagyüzemben dolgozó proletár helyzete, amelyről azonban nyomatékosan le kell szögezmem, hogy ezt Marx nem mint bérproblémát, nem mint az életszínvonal kérdését szemlélte. Ezért fogalmaz ilyen élesen: "/.../ abban a mértékben, amelyben a tőke felhalmozódik, a munkás helyzetének rosszabbodnia kell, bármilyen is a fizetése, akár magas, akár alacsony". A helyzet rosszabbodásán tehát Marx egyáltalán nem az életszínvonal romlását értette, hiszen ő maga megfigyelte és leírta a javulásnak már akkor látható jeleit; hanem azt, hogy a munkát végző és szolgáltatásokat nyújtó emberek — filozófiai nyelven szólva — egyre jobban elidegenednek saját emberi, társadalmi lényegüktől, mivel tevékenységük egyetlen értelme, hogy szabadidejük és fogyasztásuk számára minél több értéket vagy annák lát-

szó dolgot gyűjtsenek össze, s így egyre inkább e szenvedélyük (vagyis Marx szerint: az így akumulálódó tőke) rabjaivá lesznek. A következmény: növekvő külső, anyagi gazdagság; fokozódó belső, lelki kiüresedés. (A modern társadalmak tömegkultúrájával kapcsolatban, miután az "erkölcsi elnyomorodás"-ra is utalt, Marx megjegyzi, hogy ezzel együtt jár egy "értelmi elsivárosodás" — "amelyet éretlen emberek pusztá értéktöbblet-gyártó gépekké való átváltoztatása mesterségesen kitermel — és amelyet nagyon meg kell különböztetni attól a természetadta tudatlanságtól, amely a szellemet parlagon heverteti, de magát a fejlődőképességét, természetes termékenységét nem rontja meg".) A német klasszikus filozófia képviselői közül talán Schelling volt az, aki a legszebben és legplasztikusabban fogalmazta meg, hogy az Istentől való emez elpártolás, elbukás (Abfall) és elkalandozás, az ember és az emberiség "iliásza" után egy visszatérésnek, "odisszeának" kell következnie, s valamilyen formában Kant, Fichte és Hegel történetfilozófiájában is szerepel ez a követelmény. Marxnál e gondolatnak felel meg természetesen a forradalom illetve az ezt követő szocialista-kommunista fejlődés eszméje.

Mit tapasztalunk azonban ténylegesen? A "modern" társadalmaknak napjainkban már két változatát ismerjük: az általában és az egyszerűség kedvéért kapitalistának illetve szocialistának nevezett társadalmakat. (Hogy ne bonyolódjunk terminológiai vitákba.) A kapitalista társadalmakban egyelőre nagyjában és egészében tovább folyik a főntebb vázolt fejlődés, habár legújabbban jelentkezik egyfajta fordulat az ún. materiális értékvilágtól az ún. posztmateriális értékvilág felé. Ez a folyamat azonban, melyet Ronald Inglehart egyenesen "csöndes forradalomnak" nevezett, nagyon hamar és nagyon erős korlátokba ütközik egy olyan társadalomban, amelynek egész működési mechanizmusa a materiális értékek folytonosan növekvő fogyasztására van fölépítve, s így kérdéses, hogy válhat-e valóban a társadalmat átalakító csöndes forradalommá. Bizonyos szempontból és pillanatnyilag még rosszabb a helyzet a szocialista országokban, ahol a forradalmi átalakulás során voluntarista és erőszakos módon igyekeztek előrehaladni a közvetlenül közösségi formák felé, s lefojtották az individuumok szabad fejlődését, majd ennek az utópikus—voluntarista időszaknak az elmúltával és a gazdasági fejlesztés érdekmotívumainak színrelépésével az individuális törekvések csak még nagyobb erővel robbantak ki. A posztmateriális értékek felé való fordulás ezért itt még szűkebb körre korlátozódik, bár létezik és talán növekszik is. A jövőre nézve mindig kockázatos dolog bármit is kijelenteni, annyi azonban nagyon is valószínűnek látszik, hogy belátható történelmi perspektívában a mostani tendenciák fognak folytatódni. Hogy mikor következhet be egy fordulat lehe-

tősége, arra nézve csak annyit lehet mondani, hogy a kapitalista országokban akkor, ha mostani, a materiális értékeket minden más fölé helyező alapelvüket valamely más alapelvvvel fogják helyettesíteni; a szocialista országokban pedig akkor, ha már nemcsak arra fognak kényszerülni, hogy — mindenekelőtt és mindenáron — a Nyugattal szembeni több évszázados lemaradásuk behozásán fáradozzanak.

Ezzel nagyjából leírtuk empirikusan az értékváltozás történelmi tendenciáit. Most még két kérdésünk van hátra. Az egyik részben szociálpszichológiai, részben filozófiai; a második tisztán filozófiai jellegű. Az első kérdés úgy hangzik, hogy az értékek változása miért jár együtt értékválsággal. Nos, az hogy az ember közösségi lény, végül is nem pusztán követelmény vele szemben, hanem meglétének szükségszerű adottsága. Közösségen kívül ember nem létezhet, s ezért minden ember gondolatvilágában szükségképpen ott van a tudat, hogy ő valamely — tényleges vagy elgondolt — közösséghez tartozik. Freuddal szólva: a fölöttes-én minden egyes ember tudatának konstitutív eleme. S ha az egyes ember, illetőleg az emberek nagy tömege mégis e fölöttes-én ellenére él, az végül is nem vezethet máshoz, mint rossz lelkiismerethez és az értékek zűrzavarához: értékválsághoz. Ennyit az első kérdésről. A második kérdés úgy hangzik, hogy mindazok, akik a hagyományos humanista eszmerendszerekben hisznek: az eredeti kereszténységben vagy a szekularizált kereszténységben, a marxizmusban, mit tegyenek az adott helyzetben. Németalföld címerében évszázadok óta ott áll a büszke fölirat: "Je maintiendrai!". A humanizmus mindkét eddig létrejött illetve létező, átfogó koncepciójának, tehát a kereszténységnek és a marxizmusnak a hívei sem mondhatnak mást. Bár-melyik "modern" társadalomban éljenek is, értékvilágukban nem moderneknek, hanem konzervatívoknak kell lenniük. Konzervatívoknak, de mint mondom nem politikai vagy egyéb közönséges értelemben, hanem értékörzésben: a modern társadalmak viszonyainak megértésével és ezek közepette kell azon fáradozniuk, hogy a hagyományos közösségi értékeket — nem a régi, direkt módon, hanem a modern világ szabad egyéniségeinek életformájában — ismét, naponta újra és újra, valóságossá tegyék.

ÖKOLÓGIAI PROBLÉMÁK JÁTÉKELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSE

Gertrud M. van Asperen

Előadásomban azt a tézist védem, hogy az ökológiai problémákat akkor elemezhetjük a legjobban, ha a stratégiai interakció problémáiként fogjuk föl őket. Ezt igaznak tartom a legtöbb ökológiai problémával kapcsolatban. Mivel tehát a stratégiai interakciós problémák jellegével rendelkeznek, ezért a megoldást nem lehet kizárólagosan attitűd-váltásból kifejezni, bármilyen szükséges legyen is az. Az attitűd-váltáson kívül minden ilyen problémát az jellemez, hogy az érintettek mindegyikének sajátja az a várakozás, miszerint a többiek is kooperatív módon fognak viselkedni. A folyamatos kooperatív attitűd megalapozásához és biztosításához azonban kormányzati beavatkozás szükséges. Elemzésem kulcsfogalmai a következők: stratégiai interakció, kooperáció és ennek ellentéte: "cserbenhagyás", valamint kölcsönösen táplált várakozási minták.

Hadd illusztráljam mindenekelőtt tételtemet, miszerint tehát minden ökológiai problémát eredményesen lehet a stratégiai interakció problémáiként elemezni. Az én hazámnak és más halász-nemzeteknek a tengerből élő munkásai századunk hatvanas éveitől kezdve fokozatosan lecserélték elavult hajóikat, s ma nagy teljesítményű, radarral és más elektronikus eszközökkel felszerelt hajókat alkalmaznak. Számos ilyen hajó fedélzetén halföldolgozó eszközök is vannak, ennél fogva majdhogynem kisebbfajta úszó "halgyárákként" foghatók föl. Az ilyen modern eszközökkel történő hajózás és halászat a tulajdonosnak és a legénységnek számos előnyt biztosít a tradicionális hajókat alkalmazó halászokkal szemben. Mindig, amikor egy halásznak le kell cserélnie régi bárkáját, a választás meglehetősen egyszerűnek tűnik. A befektetés a nagy teljesítményű és technológiailag jól felszerelt hajókba — ki fog fizetődni. Ráadásul az elavult eszközökhöz való ragaszkodás egyre hátrányosabb helyzetbe hozza az embert a többiekhez képest. Röviden szólva tehát minden halásznak jó oka van rá, hogy befektessen a fejlettebb eszközökbe. A hetvenes évek-

től azonban nyilvánvaló lett, hogy ezeknek az új hajóknak az alkalmazása nyomán túlságosan gyors üteművé válik a halászat, abban az értelemben, hogy a halutánpótlás rátája lecsökken, s így az a veszély fenyeget, hogy néhány halfajta kipusztul. Erre a helyzetre adott válaszként a Közös Piac szabályozta a halászat föltételeit. Minden, halászattal foglalkozó ország bizonyos arányban részesül az összesen kifogható halak mennyiségéből. Ez a szabályozás abból a törekvésből született, hogy tisztas egyensúlyt hozzanak létre a halászok érdekei és ama kívánság között, hogy megőrződjék minden olyan halfajta, amely e korlátozások nélkül kipusztulna. A halászatból való részesülés arányait rögzíti eme megállapodásnak a kidolgozása minden érintettnek érdeke volt: gondoljunk akár a halászokra, akár a halfogyasztókra vagy a természet kedvelőire. Ami azonban mindenkinek az érdeke, az nem szükségképpen esik egybe minden egyes ember érdekével.

Az arány-megállapodás minden egyes halászt vagy halászati társaságot a következő választás elé állít. Egyrészt mindegyikük elismeri, hogy a korlátlan halászat épp megélhetési forrásukat, a halat fenyegetné kipusztulással. S ez senki számára sem biztató perspektíva. Mindenki elismeri továbbá azt is, hogy ha mindenki tartja magát a megállapított mennyiséghez, akkor lesz a legjobb a végső soron előálló eredmény: így nem fenyegeti a halakat kipusztulás, ugyanakkor minden érintett tisztas megélhetéssel rendelkezik. Minden egyes halászt nyomaszt ugyanakkor az a tény, hogy vissza kell fizetnie az ultramodern halászati eszközökbe kölcsönként befektetett tőkét. S az mellékes kérdés, hogy vajon bankkölcsönről vagy saját zsebből fedezett beruházásról van-e szó. Ennélfogva minden egyes halásznak az volna az érdeke, hogy minden más halász tartsa magát az előírt mennyiséghez, ő maga azonban annyi halat fogjon, amennyire csak képes, hogy ily módon megtérüljön számára a beruházása. A legrosszabb eshetőség ennek a helyzetnek a diametriálisan ellentétes változata volna, amikor mindenki más ignorálná az előírt mennyiségeket, s csak ő maga tartaná be őket. Ennélfogva az egyes döntéshozónak négy választási lehetősége van, amiket a kedvező jelleg csökkenő sorrendjében sorolok föl:

- én magam kedvemre halászok, a többiek pedig betartják az előírásokat (leíratom a többiek tisztességének gyümölcseit);
- mindenki, önmagamat is beleértve, tartja magát az előírásokhoz (mindannyian optimális eredményhez jutunk, amiért ugyanakkor árat fizetünk);
- senki sem igazodik az előírásokhoz (s ekkor a legrosszabb eredmény következik be: kipusztul a halállomány);

— magamon kívül senki sem tartja be az előírásokat (ez esetben is kizárva a halállományt, s én vagyok az egyetlen, aki árat is fizet).

E lehetőségeket mátrixban is ábrázolhatjuk: k jelöli a kooperációt, m pedig az előírások megsértését. Mindenkinek két lehetősége van: kooperáció vagy megsértése a szabályoknak.

		<u>B</u>	
		k	m
<u>A</u>	k	k,k	k,m
	m	m,k	m,m

Ugyanez a mátrix a "költtségeket" fölüntetve a következőképpen alakul:

		<u>B</u>	
		k	m
<u>A</u>	k	1	5
	m	-5	-3

Két megjegyzést hadd fűzök ehhez a szituációhoz: mint a mátrixokra pillantva érzékelhető, a választást a társadalmi interakció körülményei közepette kell meghozni. Senki sem jutna előre egy jottányit sem, ha a helyzet kimenetele csak az ő választásától függne. Az ilyen szituációk létezését már David Hume is fölismerte. A jóakarát eredményét ő olyan falhoz hasonlítja, "amit több munkáskéz épít, s amely minden egyes újabb kővel együtt tovább növekszik, arányban minden egyes munkásember szorgalmával és gondosságával", s ezt szembeállítja az igazság termékével, amit boltívhez hasonlít, "melyből minden egyes kő önmagában véve aláhullana, s ahol az egész szerkezetet a megfelelő részek kölcsönös együttese és kombinációja tartja fenn". Az első esetben minden egyes individuális aktus kontribúciónak számít; a második esetben az individuális aktusok értéke döntően a résztvevők hasonló aktusaitól és ennél fogva a koordinációtól függ. A szituáció tehát elvárást, döntést és cselekvést tartalmaz, kölcsönös függőség közepette. Minden résztvevő legjobb cselekvési választása a többiek cselekvésétől is függ, s ennél fogva attól, hogy az illető mit tart a többiekről, ami — mint tudjuk — megint csak attól függ, hogy a többiek miként vélekednek az illetőről, vagyis a

többiekéről. Az ilyen helyzeteket nem tarthatjuk azon szituációk egyszerű általánosításainak, amelyekben a döntéseket izolált individuumok hozzák meg. Ezek a helyzetek számos olyan személyt foglalnak magukban, akik nem viselkedhetnek úgy, mintha a többiek cselekedetei adottak volnának, s akik ezért nem hozhatnak elszigetelten döntéseket; ezek a személyek inkább lényegében oly módon cselekednek, hogy nem lehet bölcsen választani annak figyelembevétele nélkül, hogy az eredmény függeni fog a résztvevők kölcsönös elvárásaitól. Az ilyen helyzeteket nevezik a stratégiai interakció helyzeteinek.

Másodsor hadd jegyezzem meg, hogy a választásnak ez a modellja természetesen nem csak a halászsokra vonatkozik. Számos olyan választási helyzet van, aminek ugyanilyen a szerkezete. Ezekben a szituációkban valamely közös jó elérése vagy valamely közös rossz elhárítása minden érintett cselekvésétől függ. Ugyanakkor minden résztvevőnek az volna a legjobb, ha addig halaszthatná cselekvését, amíg ki nem derül, hogy bizalmat érdemlő, megfelelő módon cselekszik-e a többi érintett. Más szavakkal: mindenkiben megvan a hajlam "a többiek cserbenhagyására", ám ha mindenki ilyen, nem-kooperatív módon lép föl, úgy a szituáció mindenki szempontjából a lehetséges legrosszabb eredményhez vezet. Említsünk még néhány példát az ökológia területéről. Gondolhatunk a környezetet szennyező gyárakra: minden egyes üzem számára olcsóbb, ha semmit sem tesz a környezetszennyezés ellen, s ha minden más gyár megtenné a szükséges beruházásokat, úgy saját környezetszennyezése elenyésző volna. Vagy az autót vezető egyes emberekre: a kipufogógáz összkibocsátása jelentős fenyegetést jelenthet a környezetre nézve, ugyanakkor minden egyes autós érvelhet amellett, hogy az ő része a probléma előidézésében jelentéktelen. A természeti források kimerítése — gondoljunk a trópusi erdők irtására — újabb példa. Ezeknek az erdőknek a pusztítása rendkívüli következményekkel jár az állat- és növényvilág, valamint a légkör és az éghajlat vonatkozásában. Mégis, minden egyes ország számára kísértést jelent az, hogy meggondolások nélkül használja föl természeti erőforrásait.

Az áttekintett szituációk a híres fogoly-dilemma típusához tartoznak. Vajon rendelkeznek megoldásokkal ezek a helyzetek? Mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy nem elégséges az individuális résztvevők viselkedésének megváltozása. Megváltoztathatom viselkedésemet és a korábban említett második legjobb módozat szerint tevékenykedhetek, hogy elérhetővé váljék a közös jó. De ha más résztvevők a nem-kooperatív úton haladnak, úgy nem a helyzet általános javulására kerül sor, hanem az én tönkremenetelemre. Nem létezik társadalmi mágia abban az értelemben, hogy az én kooperatív viselkedésem valamiféleképpen a többieket is kooperatív föllépésre készítetné. Mivel a fogoly-

dilemma problémája mindenütt jelen van a társadalom életében és nagy jelentőséggel bír, ezért különböző diszciplínákhoz tartozó számos tudós foglalkozott már e dilemma lehetséges megoldásaival. Empirikus kutatás alapján megállapították azt, hogy kis csoportok képesek a probléma megoldására. Ennek az az oka, hogy egy kis csoportban mindenki szemmel tarthat mindenkit. Ilyen közegben mind a kooperatív, mind a "cserbenhagyó" viselkedés viszonzásra talál. Másként szólva tehát az a fontos, hogy képesek legyünk a kooperatív vagy cserbenhagyó viselkedés azonosítására, hogy annak megfelelően lépessünk föl. Axelrod, joggal híres könyvében, a The Evolution of Cooperationban rámutatott, hogy a társadalmi kooperáció alapja a kölcsönösség. A probléma ugyanakkor abban rejlik, hogy ami kicsocsoportokban működik, az nem föltétlenül működik nagyobb csoportokban is. Nagyobb csoportokban — mint amilyenek a modern nemzetállamok is — az emberek nem tudják megállapítani, hogy a többiek kooperatív vagy cserbenhagyó módon lépnek-e föl, hiszen túlságosan sokan volnának ehhez. Ennélfogva könnyen áldozatul eshetnek az individuum jelentéktelenségéről szóló eszmefuttatásoknak: jelesül annak a gondolatnak, hogy mivel oly sokan vannak, ezért a mindenkori saját cselekvés, végső soron, tulajdonképpen nem számít. Olyan mechanizmusra van tehát ennélfogva szükség, amely az embereket nagy csoportokban is biztosítja arról, hogy föllépésük nem jelentéktelen. Mindannyiuk által osztott elvárásai mintákra van szükség. Ilyen mintákat létre lehet hozni, azáltal, ha kiválasztják és megbüntetik a közösség nem-kooperatív tagjait. Ha az emberek biztosítva vannak róla, hogy nem ők az egyetlen kooperáló-attitűdű cselekvők, akkor kooperálni fognak. A kiválasztás és büntetés mechanizmusát bárki megvalósíthatná. A politikai filozófiában ugyanakkor van egy olyan régmúltú tradíció, amely szerint ez a központi kormányzatnak a legfontosabb föladata.

Elemzésem iránya egyébként afelé mutat, hogy a természeti források megőrzésének, szennyezésének és kimerítésének modern problémái történelmi jellegű problémák. Nem hiszek a tudomány és a technika eredendő bűnében. Az emberek mindenütt és az egész történelem folyamán saját javukra használták a természeti forrásokat. Korábban nem voltak annyian, mint mi, és nem tudták olyan nagy szakértelemmel manipulálni a természetet, ahogyan mi tudjuk. Az a tény, hogy manapság sok embertársunkkal élünk együtt, s hogy sikerrel manipuláljuk a természetet, olyan szűk keresztmetszeteket idézett elő, amilyenek korábban sohasem jöttek létre. A történelem során még sohasem nézett farkasszemet a világ egész közössége egy világméretű ökológiai katasztrófával. Voltak ugyan korábban is ökológiai problémák, ám ezek mindig helyi jellegűek, és kis léptékűek voltak. Ha be tudnánk érni azzal, amink van, s ha a természet

iránti tisztelet alapján át tudnánk szervezni tevékenységeinket, úgy volna még remény. Említettem már, hogy az egyes emberek megtérése szükséges ugyan, ám nem elégséges föltétel helyzetünk hatékony jobbításához. Szervezett biztosítékokra van szükségünk, hogy bizonyosak lehessünk afelől: minden érintett tartja magát bizonyos korlátokhoz.

IRODALOM

- Axelrod, Robert: The Evolution of Cooperation, New York 1984.
- Barry, Brian—Hardin, Russell (szerk.): Rational Man and Irrational Society? An Introduction and Sourcebook, Beverly Hills 1982.
- Hardin, Garrett (1968): "The Tragedy of the Commons", Science 162, 1243—1248. o.; in: Shrader-Frechette, 242—252. o.
- Neumann, J. von—Morgenstern, O.: Theory of Games and Economic Behavior, Princeton 1944.
- Shrader-Frechette, K. S.: Environmental Ethics, Boxwood Press, Pacific Grove USA 1981.
- Taylor, M.: Anarchy and Cooperation, London 1976.

ÉLETVILÁG ÉS RENDSZER HABERMAS-NÁL

H. H. Berger

Jelen dolgozattal az a célom, hogy Jürgen Habermas Die Theorie des kommunikativen Handelns című könyvének centrális eszméit mutassam be és egyúttal kritikai értékelésnek vessem alá.

A kommunikatív cselekvés elméletében Habermas kiindulópontját Weber ismert problémafölvetése adja: a modern társadalom racionalizálódási folyamat eredménye, ugyanakkor azonban irracionalitások jelentkeznek benne.

A racionalizálódás Weber számára a differenciálódás folyamatát jelenti. A mitikus törzsi társadalom elmosódó egységet alkot, s a differenciálódás mondhatni két irányban megy végbe. A világ objektív világra (melyről igaz kijelentések tehetők), valamint társadalmi világra (amit normák határoznak meg) és szubjektív világra tagolódik (melyről hitelesen, őszintén beszélhetünk, illetve hamis, őszintétlen módon szólhatunk). Ezzel egyidejűleg lép egymással szembe társadalom, személy és kultúra, mely szférák mindegyike saját törvényeknek engedelmeskedik. A kultúra szférája tudományra, autonóm művészetre, formális jogra és formális etikára tagolódik. A társadalomban kialakul a gazdaság és az állam célracionális szférája. A személyes életszféra egy "módszeres életvezetés" kialakulása nyomán válik autonómmá.

Eme racionalizált társadalmat azonban az értelemvesztés és a szabadság elvesztése jellemzi. Az értelemvesztés annak következménye, hogy immár szertefoszlott minden, egységes látásmódot biztosító világkép. A szabadságvesztés pedig a szférák és világok egyenlőtlen fejlődéséből adódik: az objektív világ erősebben fejlődött a másik kettőnél — a gazdaság és állam specifikus racionalitása, a célracionális az értékracionális háttérbeszorításának árán bontakozott ki.

Habermas onnan indul ki, hogy Weber nem tudott kielégítő magyarázatot adni a racionalizálás e paradox voltára. Ez egyfelől abból adódik, mondja, hogy Weber egyoldalúan előnyben részesítette a célracionális elemzését —

mintha ez volna a racionalitás egyetlen igazi fajtája. E fölismerés nyomán tűzi ki Habermas maga elé azt a célt, hogy Weber cselekvéseméletét a kommunikatív cselekvés elméletévé fejlessze tovább.

Habermas azonban nem áll meg a teoretikus horizont eme kiszélesítésénél. Marxhoz is kapcsolódik. S ennél fogva Webernél jobban tud különbséget tenni racionalizálás és értelemvesztés között. Az értelemvesztés nem következménye a racionalitásnak mint olyannak, nem adódik logikai szükségszerűséggel a társadalom szimbolikus reprodukciójából, hanem azon történelmileg kontingens föltételek nyomán jött létre, melyek közepette a materiális reprodukció mindenkor végbemegy (II, 222). Mindehhez, Habermas szerint, hozzá kell vennünk még a rendszerelméleti megfontolásokat. A rendszer logikailag szükségszerű, a kommunikáció (az "életvilág") és a rendszer viszonya viszont nem. Itt tehát mindenestre egy második bővítésre volt szükségünk: a cselekvésemletről rendszerelméletre tértünk át. Habermas szerint ugyanis a társadalomelmélet csak ily módon tesz szert "megbízható fundamentumra ahhoz, hogy a társadalmi racionalizálás problematikáját a siker reményével vethesse föl" (I, 366). Egyébként bármiféle metafizikai vagy transzcendentálfilozófiai háttér nélkül kíván munkához látni (I, 198). Számára hitelüket veszítették a totalitásfilozófiák. Ennek fényében kell látnunk azon kijelentését, hogy "a rendszer- és cselekvésemélet a totalitás dialektikus fogalmának független tagjai: disiecta membra" (I, 460).

Milyen álláspontból lehet mármost rákérdezni a racionalitásra és a racionalizálódás folyamatára? Erre a nyelv felől keríthetünk sort. Azáltal hogy kiindulópontul a "nyelvet" választjuk, megkerüljük a metafizika és transzcendentálfilozófia, sőt minden "tudatfilozófia" kockázatát. (A "tudatfilozófia" kifejezés azon bölcsesetekre utal, melyek a tisztán objektív világgal szemben álló monadikus szubjektum modelljével dolgoznak.) A nyelv adja a kiindulás megfelelő bázisát, a nyelv a teljes, a kommunikatív racionalitás hordozója, mert a beszélőt és a hallgatót racionális módon — tehát nem valamilyen külső szankció alapján — kapcsolja össze. A nézetegyeztetés a nyelv télosza (I, 387). Mindez világossá válik Austin és Searle elemzéseiből is: a szimmetrikus viszonyt létesítő illokúció közvetlenül annak jelentéséből adódik, amit az érintettek kimondanak. S mindezzel nem kerül sor perlokúció esetén. Ez aszimmetrikus, és csak azáltal jön létre, hogy a beszédcselekvést kívülről hozzák vonatkozásba a szándékolt hatással. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az illokúció logikailag megelőzi a perlokúciót, úgy a nézetegyeztetés, a megértés is logikailag előbb van a nyelv tetszőleges célracionális használatánál.

E fölismerés módszertani következménye szerint a résztvevő látásmódja e-redendőbb a szemléelő álláspontjánál. Ez utóbbi csak akkor merül föl (s ekkor szükségszerűen), ha a résztvevők bizonyos területet lényegi vonatkozásokban nem képesek megérteni (I, 1. fejt., 4). Ekkor meg kell próbálniuk, hogy az ilyen területekkel szemben foglaljanak el valamilyen álláspontot. Ezek "nyelvmentes" /entsprachlichte/ területek. A nyelvvel szemben ugyanis az ember nem foglalhat el álláspontot, a nyelv Habermas szavaival "féltranszcendencia" (II, 190).

Mielőtt azonban ilyen nyelvmentes területekre akadnánk, a "nyelviesítés" /Versprachlichung/ jelenségével találkozunk. Amennyiben a nyelv a racionalitás hordozója, annyiban a racionalizálás folyamata egyben nyelviesítési folyamat. Durkheimmel fölteszi Habermas, hogy az egykori törzsi társadalmak a rítusokban szóltanul ünnepezték normáikra vonatkozó konszenzusukat. Ebben a kezdeti állapotban "a nyelv ünnepele" (II, 133). Hogy a rítust mítoszokkal kell kiegészíteni, arról tanúskodik, hogy ez az állapot nem lehetett tartós. A szent dolgok "megbabonázó" erejét egyre inkább fölvaltja a nyelv "kapcsolatot teremtő" ereje (II, 119). A racionalizálódás folyamata a kommunikációhoz vezető fejlődés, melynek keretében a résztvevők arra törekednek, hogy cselekvési normáikban konszenzusra jussanak.

A Weber által megkülönböztetett három öntörvényű területre alkalmazva ez azt jelenti, hogy a kultúra nem egyszerűen reprodukálja önmagát, hanem benne is folyamatos megújulásra kerül sor; a társadalom kritizálja saját normáit, miközben egyre univerzálisabbakká teszi őket (eloldva a tradíció mozzanatát alkotó partikularitástól); az individuum pedig saját, autonóm szubjektív világot fejleszt ki. A közösség egyre inkább kommunikációs közösséggé válik. S ennek során persze kritikai kommunikációt igyekeznek elérni, amelyben csak a legerősebb argumentum rendelkezik érvényességgel. Ebben a közösségben tehát az eszmei kommunikációs közösség nyomait őrizzük, melyben nem munkál kényszer, s a résztvevők "uralommentesen" kommunikálnak egymással (II, 147 és 163–169).

Ez a kép azonban egyoldalú: csak a szimbolikus reprodukcióval számol, s figyelmen kívül hagyja a társadalom materiális újratermelését.

Hogy mindezt kiegészítsük, ismét a kommunikációval kezdjük, ám most annál a ténynél, hogy a kommunikációhoz vezető fejlődés a résztvevőkre egyre nagyobb nyomást gyakorol. Minél inkább háttérbe szorulnak a tradíciók, annál több időre és erőfeszítésre van szükség a kommunikációhoz, s ezzel párhuzamosan növekszik annak a kockázata is, hogy az érintettek nem jutnak konszenzusra. Habermas mármost azt állítja, hogy maga a nyelviesítéshez vezető nyo-

más itt diszkrepancia létrejöttére kényszerít: a nyelvi nézetegyeztetés mellett kialakulnak nyelvmentes tehermentesítő mechanizmusok is, melyek közül egyesek sűrítik a nyelvet, mások pedig helyettesítik: e második esetben a pénz és a hatalom normamentes irányítási közegeiről beszélünk (II, 269—270).

Miként jut Habermas erre a következtetésre? Először a résztvevő álláspontjára helyezkedik. A kommunikációhoz vezető fejlődés — mint láttuk — egyúttal a normák univerzalizálódásához vezető fejlődés is. S ez ellentmondásos folyamat: megszabadít ugyan bennünket a hagyomány "megbabonázó" erejétől, ugyanakkor elold bennünket az érték partikularitásától is. Ebben a mozgásban a cselekvés két fajtára hasad szét: az egyik típusú cselekvés — hasonlóan a korábbiakhoz — a konszenzus általánosságára irányul, a másik fajta, a stratégiai cselekvés pedig a cselekvő partikularitására, saját sikerére törekszik. Ez a magányos és nyelv nélküli szubjektum cselekvése. Ő elmegy a többi szereplő cselekvéseinek szándéka mellett, ugyanakkor azonban minden más cselekvés hatást gyakorol rá, mint ahogy maga is minden más cselekvésre hatást gyakorol; ily módon a cselekvések hatásainak koordinációjára kerül sor. Ez a koordináció a pénz és a hatalom nyelvmentes irányítási közegeinek alapján valósul meg (II, 268—296).

S mindezt — még mindig a résztvevő álláspontjáról — tovább lehet pontosítani. Első lépés: hasonlóan ahhoz, ahogyan a "célracionális cselekvésről" áttértünk a "kommunikatív cselekvésre", úgy most a "kommunikatív cselekvésről" az "életvilágra" térünk át. Arról folytatunk eszmecserét, ami problematikusnak tűnik számunkra; ez az eszmecsere azonban csak azáltal válik lehetővé, ha nem tér el minden egyes vonatkozásban a meggyőződésünk: ha valami objektummá válik a három világ egyikében, ez előfeltételezi, hogy háttértudással rendelkezünk az életvilágról. A "kommunikatív cselekvés" és az "életvilág" komplementer fogalmak (I, 337). Az illokúciónak a perlokúcióval szembeni primátusa, a résztvevő álláspontjának primátusa a szemlélő álláspontjával szemben: föltételezi az életvilág eredendőségét. Arra van szükség, hogy az életvilágot ne rövidítsük meg "kulturalisztikusan": a kultúra mellett (Schütz) a társadalom (Durkheim) és az individuum (Mead) is az életvilág összetevői közé tartoznak (II, 211—212).

Hasonlóan ahhoz, ahogy a nyelv is minden nyelvhasználónak bensőleg hozzáférhető, úgy az életvilág is alapvetően elérhető a kommunikációs közösség minden tagjának. Az életvilág reprodukciójának tehát (a résztvevők saját interpretációjára révén) tisztán racionálisan kell létrejönnie. Ez várható is, s a "megértő" szociológia képviselői úgy vélik, mindezt ténylegesen is sor kerül. Ők föloldják a társadalmat az életvilágban. Eszerint a társadalomban

nem munkálnának szisztematikus mechanizmusok. Ám a "megértő" szociológia képviselői ezáltal három fikcióba bonyolódtak bele: hogy a résztvevőknek minden szituációt uralniuk kellene; hogy a kultúrának minden külsődleges kényszer-től mentesnek kellene lennie; hogy a nézetegyeztetés lehetőségeinek teljességgel egyetemeseeknek kellene lenniük, s így nem jöhetne létre egyetlen szisztematikus zavart kommunikáció, látszat-konszenzus sem. Ez azonban idealizmus, mondja Habermas. A résztvevők számára persze rendelkezhet látszattal. Cselekvéseiket ténylegesen azonban nemcsak a nézetegyeztetés koordinálja. Mi bizonyítja mindezt? Az, hogy léteznek az intuícióval ellentétes összefüggések is. A piac például világosan rendszerintegrációs mechanizmus. Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy a társadalmak "szociálisan integrált csoportok rendszer-stabilizált cselekvési összefüggései". Fejlődésük során a társadalom rendszerre és életvilágra vált szét (II, 228).

Ez utóbbi mondat már a szemléltető álláspontjáról íródott. S a Parsons-szal folytatott vita is ihlette, hiszen ő helytelenül redukálta a társadalmat rendszerre; Habermas mindig ismételten hangsúlyozza: az életvilág állandóan a résztvevők benső perspektíváját és kommunikációs elméletet kíván meg; s hogy a rendszerépítés csak a történelem során lépett föl és ezért nem lehet rendszerbelileg megmagyarázni. Ez utóbbit tudja Habermas, mert — az életvilágra vonatkozó tudása alapján és az empirikus tudományoktól vezetetté — az együttélés formáinak racionális rekonstrukcióját tudja nyújtani: egalitárius törzsi társadalom, hierarchikus törzsi társadalom; politikailag rétegzett osztálytársadalom (a modernség előtti állam); gazdaságilag konstituált osztálytársadalom (a modern állam). Az első kettőben nem különbözik egymástól a rendszer és az életvilág. A résztvevők számára minden viszony — beleértve a munka, a csere és a közigazgatás viszonyát — intuitív módon hozzáférhető. A nagy váltásra a (modernség előtti) állammal kerül sor, az osztálytársadalommal, melyben a hatalom leválik a résztvevőkről és ellentétbe kerül intuíciójukkal, fölváltva a racionális eszmecserét külsődleges szankciók révén: a hatalom nyelventes irányítási közege által. Az együttélés negyedik formájában végezetül önállósul a gazdasági rendszer és a pénz közege, miáltal a politikai rendszer arra kényszerül, hogy alapjaiban szervezze újjá önmagát (II, 233—247).

Amikor az életvilág és a rendszer elválik egymástól, úgy ez szükségképpen visszaüt az életvilágon belüli kommunikációra is. Az életvilág, a kommunikáció területe kisebbé válik. Minden életközösségnek egyetlen saját nézetegyeztetési formája van, amit a nézetegyeztetés és a rendszeren belüli kényszer közötti kompromisszumként lehet meghatározni, s a kényszerrel nem lehet

az életvilágon belül tematikusan rendelkezni. Habermas azt állítja, hogy ez a kényszer a szakrális szférájában fejti ki hatását, ezen a területen ugyanis a három érvényességi igény (az igazság, a normatív érvényesség és az autentikusság) sokkal kisebb mértékben különbözik egymástól, amint ez az együttélés ugyanazon formájának profán területén van (II, 278—292).

Legalább ennyire fontos annak a viszonynak a meghatározása, amely az életvilág és a rendszer között áll fenn. A dolog magva abban rejlik, hogy a rendszeralkotás csak a nyelviesítés bizonyos szintjétől, tehát csak ezáltal a nyelviesítés által válik lehetővé (II, 259). A rendszer mentesíti a résztvevőket a túlzott kommunikációs nyomástól. Marx ezt nem vette észre. Ő elvette a rendszeralkotást mint olyat (II, 499). A rendszerek azonban a fejlődés logikájához tartoznak. Ugyanez a logika azt kívánja meg, hogy a levált rendszert a formális jog révén visszakapcsoljuk az életvilághoz. A fejlődés dinamikája csak akkor bontakozik ki, ha választunk ama két alternatív lehetőség közül, amelyekkel kapcsolatban nem dönt a fejlődés logikája: (a) az életvilág normatív korlátozás marad a rendszerrel szemben, vagy (b) hagyjuk, hogy a rendszer negatív hatást gyakoroljon az életvilágra. Marx óta tudjuk, hogy a Nyugat nem az első utat választotta. Ezért, és csak ezért (nem pedig fejlődéslogikailag, mint Weber gondolta) vezetett a racionalizálódás paradox következményekhez.

Habermas itt gyarmatosításról beszél. Arra gondol, hogy a második lehetőség érvényre jutása esetén a rendszer követelményei — melyek a rendszer önfenntartására irányulnak — kihatnak az életvilág területére és az ottani kommunikációt szisztematikusan rombolják. A gyarmatosításnak persze sohasem kell teljesnek lennie. Megmarad az életvilág primátusa: a rendszer lehetőségföltételét alkotja. Kétlem, mondja Habermas, hogy lehetséges volna az Orwell által vizionált állapot: a rendszergondolat abszolutizálásának gyöngeje abban rejlik, hogy kiindulópontja szerint erre az abszolutizálásra már sor került (II, 462).

A gyarmatosítás a kommunikáció szempontjából persze egész bizonyosan objektív erőszakot jelent. Az életvilág magán részét aláássa a fogyasztási és birtoklási individualizmus, a teljesítmény-hajszra és a konkurencia kényszerre. A kommunikáció mindennapi gyakorlata egyoldalúan racionalizálódik a célracionalitásnak megfelelően. Az életvilág közéleti része a bürokratikus állam következtében egyre inkább kiüresedik: a politikai döntések híjával vannak a legitimációnak, amit csak valódi életösszefüggések révén lehetne megteremtteni; a véleménykialakítás és döntéshozatal spontán folyamatai át kell adják helyüket a tömeg-lojalitás mobilizálásának: a gyakorlati kérdéseket

technikai problémákká értelmezik át, a materiális igazságosság követelményeit pedig formális eljárássá változtatják. Az eldologiasodásnak és a kulturális elszegényedésnek ezeket a komplementer jelenségeit Habermas a szabadság elvesztésének nevezi (II, 480—483). Az értelemvesztést Weber arra vezette vissza, hogy megrendült minden egységteremtő elv. Aki egyébként ez után sóvárog, az vissza akar térni az egységhez, s ezzel a fölvilágosodást megelőző időszakhoz. Habermas ezzel szemben tartja magát "a modernség projektjéhez" (II, 482, 593). A beszédnek differenciálódnia kellene, hogy kommunikatív beszéd alakulhasson ki, s ez utóbbinak létre kellene jönnie, mielőtt rendszerek keletkezhetnének. S miután a rendszerek kiterjesztették követelményeiket az életvilágra, a kommunikatív beszéd maradt a gyarmatosítással szembeni ellenállás egyetlen eszköze. Az értelemvesztés — mondja Habermas — a mai tudat széttagolódásának következménye. Ezzel azt akarja mondani, hogy korunkban elenyészett az átfogó értelmezés /Gesamtdeutung/ minden lehetősége; hamisak voltak ugyan a világképek és az őket követő ideológiák is, mind a világképeknek, mind az ideológiáknak azonban egyetlen funkciója volt: hogy immunissá tegyenek bennünket a disszonáns tapasztalatokkal szemben. Ezt a funkciót manapság a tudat széttagolódása vette át: immunissá tesz bennünket és akadályoz annak meglátásában, amit ma — a modern nézetegyeztetési formában — elsőként kellene látnunk, ami azonban túlságosan fájdalmas ahhoz, hogy szembe merjünk vele nézni: hogy a rendszer követelményeit végre már alá kellene vetnünk az életvilág normatív korlátozásainak.

KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK

Kapcsolódom Johannes Berger megállapításához: "Habermas könyvének alapvető kategoriális megoldását abban látom — s ebben össz pontosul vonzereje is —, hogy a célracionalitás (vagy stratégiai cselekvés, a terminológiáról később) fogalmát nem egyszerűen fölcseréli a kommunikatív racionalitás fogalmára, hanem a racionalizálódás folyamatát erre a két egymással szemben ható fogalomra bontja szét."¹

A könyv alapvető kategoriális megoldása tehát az életvilág és a rendszer közötti különbségtétel. A következőkben nem "szétválásukat" vizsgálom meg, s nem is azt az állítást, hogy az életvilág racionalizálódása megelőzi a rendszer létrejöttét. Habermas maga két problémát vetett föl. A történelmi

¹Johannes Berger: "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie", Zeitschrift für Soziologie 11 (1982), 355. o.

problémafölvetés arra kérdez rá, hogy miként viselkedik a rendszer és az életvilág a társadalomfejlődés különböző fázisaiban? A konstrukciós probléma-fölvetés kérdése pedig: hogyan lehet összekapcsolni a belső és a külső szempontokat? Kérdéseimmel én ehhez a konstrukciós problémához kapcsolódok. A kritikusok általában egyet szoktak érteni abban, hogy Habermas nem oldotta meg a konstrukciós problémát.² Magam is ezen a nézeten vagyok. Arról azonban, hogy mindebből mi következik, igen eltérő fölfogásmódok fogalmazódtak meg.

1. A dichotóm fölbontás alapját Habermas a nyelv elemzéséből nyerte. Az első kérdésnek tehát az illokúció és a perlokúció viszonyára kell vonatkoznia. Searle szerint a perlokúció nem tartozik a beszédcselekvés lényegéhez. Ennek két következménye van: egyfelől a hallgató kizáratik a jelentéskonstitúcióból; másfelől a beszélőnek adekvát módon kell kifejeznie szándékát.³ Az ezzel szélsőségesen ellenkező álláspontot Derrida fogalmazta meg Searle-lel folytatott polémiájában: a jelentés nem-jelenlétet kíván (vagyis hogy egy szöveg jelentése megkívánja, hogy a szerző, intenciói, az eredeti kontextus ne legyen jelen).⁴ Témánk szempontjából persze mindenekelőtt az a fontos, hogy Searle az illokúció és a perlokúció radikális elválasztását analitikus és módszertani szempontokból védelmezi: nincs ugyanis fogalmi összefüggés a "kommunikatív szándékkal" és a "stratégiai szándékkal" folytatott beszéd között, ezért tehát a nyelvfilozófiának az illokúcióval, nem pedig a perlokúcióval kell foglalkoznia. Habermas figyelmen kívül hagyja Searle analitikus és módszertani megközelítésmódját: a különbséget két különböző valóságterületté "dologiasítja el".

2. Nem helytálló az a megállapítás, hogy Habermas teljesen elválasztja egymástól a stratégiai és a kommunikatív cselekvést, mert a (három világra irányuló) kommunikatív cselekvés átfogja a stratégiai cselekvést is (mely utóbbi csak az objektív valósággal dolgozik). A rendszerben azonban csak a stratégiai cselekvés érvényes, hiszen ott minden kommunikatív cselekvés "fönntartás alá esik" (II, 460). Az életvilág pedig csak a kommunikatív cselekvés területe.

²Gerard de Vries: "Leefwereld en systeem: een theorie die mank gaat", *Kennis en methode* 4 (1983), 313–328. o.; Joh. Weisz: "Verständigungsorientierung und Kritik", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35 (1983), 107–120. o.; lásd még az 1. jegyzetben említett Joh. Berger-tanulmányt és az 5. jegyzetben szereplő M. Korthals-írást.

³J. Mertens: "Habermas en Searle", *Tijdschrift voor filosofie* 48 (1986), 66–93. o.

⁴J. Derrida: *Marges de la philosophie*, a "Signature événement contexte" c. fejezet, 365–393. o.

3. A perlokúció aszimmetriája nyilván elválasztatik a szimmetrikus kommunikációtól (I, 395). Habermas számára idegenül hangzik az a megállapítás, hogy az aszimmetria nem szükségképpen zavaró tényezője valamely szimmetriára irányuló folyamatnak.

4. Habermas nem jól oldotta meg a konstrukciós problémát. Ebből először is annak az elismerése adódik, hogy a hatalomnak szerepe van az életvilágban. (Hatalmon itt igen általánosan egy aszimmetrikus viszonyt értek, vagy legalábbis azt, hogy cselekvők valamely viszonyában munkál az aszimmetria egy mozzanata.) Korthals erről azt jegyzi meg, hogy Habermas az életvilágot "a romlatlan szubjektumnak" látja, ami "saját objektuma révén dologgá válik".⁵ Egy 1980-as interjúban Habermas ténylegesen is úgy fogalmazott, hogy "a hagyományos életnek azokban a szféráiban, ahová még nem hatolt be teljességgel a kapitalizmus, valószínűleg léteztek az interakciónak szimmetrikus és ezzel expresszívabb formái".⁶ A mindennapi életről folytatott történelmi vizsgálódások azonban egészen más képet festenek. Említsünk mindehhez két példát: gondoljunk egyfelől a nők helyzetéről folytatott kutatásokra, másfelől Michel Foucault munkásságára. A nőkről végzett kutatások ráirányították a figyelmet a patriarchátus hatalmi struktúráira és az asszonyok elnyomására. Ezek a struktúrák az együttélésnek abban a két első formájában is megtalálhatók, amelyekből még nem jöttek létre rendszerek. Idézzük föl még egyszer Korthals szavait: "Az életvilágok nem a kommunikáció és a kreativitás oázisai. Az elnyomatásnak itt tipikus formái nem objektív folyamatokként jelennek meg, hanem a meghittség és a szolidaritás álarcai mögött." Michel Foucault vizsgálódásai pedig a Nyugat történelmével foglalkoznak, bizonyos szempontokból a klasszika kezdetétől, más szempontokból a XIX. század elejétől fogva. Nem lehet azonban minden további nélkül gyarmatosításnak nevezni a hatalomnak azt az átalakulását, amit ő írt le. Mindenekelőtt a fegyelmező hatalom gyökeresen más rendhez tartozik, mint a politikai rendszer hatalmának nyelvmentes irányítási közege. Nem lehet redukálni a gazdasági rendszer hatására sem. Foucault ezt az államhatalommal ellentétben "a hatalom új stratégiájának", "mikro-hatalomnak" nevezi.⁷ Ez a hatalom testeket ragad meg ahhoz, hogy gépezetté tegye őket — a testeket olyan cselekedetek elkövetésére veszi rá, amelyekben nem vesz részt tudat, mondhatni idomítják és fegyelme-

⁵M. Korthals: "Rationele en eenzijdige ontwikkeling van het alledaagse leven", Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 75 (1983), 289. o.

⁶Angelo Baloffi: "An Interview with Jürgen Habermas", Telos 39 (1979–80), 171. o.

⁷M. Foucault: Surveiller et punir, Paris 1975, 31 sk. o.

zik ezeket a testeket. Az "életidő" ily módon — mondja Foucault — "munkaidővé" válik.⁸ S ez a hatalom nagyon is az életvilágban dolgozik. A "munkaidő" terminusa azt implikálná, hogy ez a gazdasági hatalom következménye volna? Foucault ezt megkérdőjelezné: a nagy hatalommal csak kevesek rendelkeznek, ezt a hatalmat azonban nem lehet lokalizálni, mindenütt jelen van. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez a gazdasági hatalom föltétele, ha hozzátesszük, hogy a XVIII. század végétől sor került minden európai test megfigyelésére.

5. Úgy tűnik, hogy Foucault mindent (a szubjektumot, a humánomot) névtelen hatalmi stratégiák hatásaira redukál. Axel Honneth úgy fogalmaz, hogy Foucault számára a szociális paradigmája (hasonlóan Nietzsche-hez) a hatalom, s így ellentétben áll Marx-szal, mert számára a munka jelentett paradigmát, és Habermas-szal is, akinél a nézetegyeztetés a paradigma.⁹ Hogy Habermas eltávolította a hatalmat az életvilágból, valójában annak a törekvésnek a fölnagyítása (eldurvítása), ami a Technik und Wissenschaft als Ideologie (1968) című műve óta meghatározta munkásságát: eszerint "a munka vagy célracionális cselekvés" függ a normákról való interszubjektív nézetegyeztetés folyamatától.¹⁰ Axel Honneth még korábbra is visszanyúl, egészen a Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962) című monográfiához, ahol Habermas a fölvilágosodás eszményét azáltal jellemzi, hogy abban fontos szerephez jutott a kényszer nélkül eszmét cserélő nyilvánosság, mely persze, a hatalom és a tulajdon egyenlőtlen elosztása révén, beleütközik saját korlátaiba. A Theorie des kommunikativen Handelns ezen alapvető meggyőződést dolgozza ki. Mivel a nyelv bensőleg mindenki számára hozzáférhető, s mert a résztvevő álláspontjának vitathatatlanul primátusa van, ezért a nézetegyeztetést — nem pedig a hatalmat — illeti meg az első szó. S az még akkor is így van, ha most kiderül, hogy a hatalmat magába az életvilágba is be kell vezetnünk.

6. Mindezzel párhuzamosan nyerjük azt a konklúziót, hogy a kommunikációt be kell vezetni a rendszerbe. Habermas azt mondja, hogy ez csak "fönntartással" működik, mert a "fönök" mindig fennen hangoztatja azt, hogy ő a "fönök", ami a mondott viszonyok formális-szervezeti jellegével függ össze. Azt persze Habermas is elismeri, hogy a rendszerek a formális jog révén az "élet-

⁸M. Foucault: "Le pouvoir et la norme" lásd G. Deleuze et M. Foucault: Mélanges, pouvoir et surface, é. n. (Előadás a Collège de France-ban 1973, német fordítás: Mikrophysik der Macht, Merve Verlag 1976, 117. o.)

⁹Axel Honneth: Kritik der Macht, Frankfurt am Main 1985, 268. o.

¹⁰J. Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1968, 62. o.

világban" gyökereznek, ugyanakkor azonban "a legitim önkény területei" (II, 458). Ami az "állam" rendszerét illeti, erről meg kell jegyeznünk, hogy a közigazgatást végző állam nem az egész állam, hanem legfőbb Hegel szükség- és értelemállama. A gazdasági rendszer vonatkozásában Habermas a későbbiekben elismerte, hogy az életvilágban lezajló, a gazdasági rendszerre vonatkozó nézetegyeztetési folyamatok magában a rendszerben súrlódások előidézte veszteségekhez vezetnek.¹¹

7. E kettős kritikából Korthals és Honneth számára az következik, hogy a rendszerfogalom fölösleges.¹² Én nem osztom e nézetüket. Különbég van a cselekvési szándékok és a cselekvési hatások hozzárendelése között. A (szabad) piac ténylegesen úgy működik, mint egy önszabályozó rendszer (a kereslet és a kínálat kölcsönhatása nyomán). A gazdasági rendszer ellenállása az életvilág hatásával szemben ténylegesen azzal az egyetlen "választással" függ össze, amivel kapcsolatban a rendszer folyamatos állásfoglalásra kényszerül: önfenntartás vagy (állandóan növekvő) entrópia.

8. Annak az alapja, hogy Habermas élesen elválasztja egymástól az életvilágot és a rendszert, mindenekelett az észről alkotott fölfogásában keresendő. Ha mindenfajta metafizikát és transzcendentálfilozófiát félretolunk (s ide tartoznak a történelemfilozófiák is), úgy az ész elveszíti egységét és tartalmát. Habermas az észnek ténylegesen is csak "eljárási" egységet tulajdonít: az embernek minden véleményt "jó alapokra" kell építenie. Ezeket a jó alapokat azonban nem lehet és nem szabad tartalmilag meghatározni: a beszédszituáció formális szerkezetének következményei.¹³ Az igazságot az eszmei konszenzus határozza meg, a konszenzust pedig az eszmei beszédszituáció határozza meg, s ez akkor eszmei, ha mentes minden kényszertől. A racionalizálódás folyamata ennek megfelelően a szakrális cseppfolyóssá-tételének processzusa. Ennek — mint kiderül — kettős jelentősége van: a folyamat nemcsak a tényleges tartalmakról old le bennünket (amelyek bizonyonnyal a hatalom hatására jöttek létre), hanem minden "tartalmiságról" mint olyanról is (így leválunk az erkölcsről, a vallásról, minden an sich képződményről).

¹¹M. Korthals—H. Kunneman: "Vraaggesprek met Habermas", Kennis en methode 7 (1983), 296. o.

¹²M. Korthals, i. m. 285. o.; A. Honneth, i. m. 323. o.

¹³J. Habermas: "Wahrheitstheorien", a Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns című kötet második fejezete, Frankfurt am Main 1984. (Először a Helmut Fahrenbach szerkesztette Wirklichkeit und Reflexion című kötetben jelent meg, Pfullingen 1973, 211—266. o.)

9. Amennyiben ez a radikális elválasztás háttere, s amennyiben ez az elválasztás a maga radikalitásában tarthatatlan, úgy Habermas-szal szemben joggal védelmezhetjük azt az észet, amely ténylegesen differenciálódik, ezáltal azonban nem veszíti el egységét és tartalmait. Schnädelbach utal rá: nem véletlen, hogy "Karl-Otto Apel oly mereven ragaszkodott transzcendentálpragmatikai programjához".¹⁴ Én még tovább is mennék: hogy az ész egységes és önmagában differenciálódnia kell, olyan történelemfilozófiára utal, amelyben a differenciálódás nem a cseppfolyóssá-válást, hanem az egység fejlődését szolgálja. S ez az egység végeredményben mégiscsak rokonnak bizonyul az eszmei kommunikációs közösséggel, amely — mint Habermas mondja — minden értelmes folyamatban munkál, s amely minden értelmes folyamatot megelőz. Ebből a szemszögből az értelemvesztés ismét a rejtőzködés eredményeként jelenik meg, annak következményeként értelmezhető, hogy visszahúzódik a "teljes ész", amit eltakar az instrumentális "értelem". S Johannes Berger fölfogása nyomán azt a lehetőséget sem kerülhetjük meg, hogy a rendszer belsőleg korlátozott jellegű. Valamely fejlődés — mutat rá — fölemésztheti saját maga előfeltételeit, s ezáltal fordulópontra vagy strukturális törésre kerülhet sor. Szociológusként jegyzi meg: "Sok minden szól amellet, hogy ilyen 'strukturális törésre' került sor a hetvenes évek közepén."¹⁵ A filozófus a maga részéről ez esetben Hegelre, sőt talán még valamely metafizikára is orientálódhat. Ekkor ismét kutathatná annak az állításnak az alapjait, hogy az értelemvesztés európai folyamata benső határba ütközhet.

10. Habermas az ilyen fölfogásmódot neokonzervativizmusként és antimodernizmusként vethetné el. Az észről adott ama kritikát, amit Nietzschehez kapcsolódva Foucault végzett el, Habermas posztmodernizmusnak nevezi. Ő maga ragaszkodni kíván "a modern kor projektjéhez".¹⁶

¹⁴H. Schnädelbach: "Transformation der kritischen Theorie", Philosophische Rundschau 29 (1982), 178. o.

¹⁵Joh. Berger, i. m. 364. o.

¹⁶J. Habermas, "Die Moderne — ein unvollendetes Projekt", lásd Kleine politische Schriften 3. kötet, Frankfurt am Main 1981, 444—464. o.

(Széljegyzetek a népi—urbánus vitához)*

●

Várdy Péter

Ligeti György egy önéletrajzi írásában olvasható a következő pályakép: "1932-ben, Erdélyben születtem, román állampolgárként. Románul azonban nem beszéltem. A szüleim sem voltak erdélyiek. Budapestről költöztek a vidéki kisvárosba, Dicsőszentmártonra, amikor Erdély még Magyarországhoz tartozott. Anyanyelvem magyar, én magam azonban nem tősgyökeres magyar, hanem zsidó vagyok. Viszont nem vagyok az izraelita hitközség tagja, tehát asszimilált zsidó vagyok. Azonban teljesen asszimilált sem vagyok, mivel nem vagyok megkeresztelkedve. Ma Ausztriában ill. Németországban élek, és évek óta osztrák állampolgár vagyok. De tősgyökeres osztrák sem vagyok, csak egy jött-osztrák, a német szavakat pedig életem végéig erős magyar akcentussal fogom ejteni."¹ Első pillantásra olyan ez az önéletrajz, mintha csak gúnyt akarna űzni az úrlapok rubrikáiból. Mégsem karikatúráról van szó. Az abszurditás ma, és nemcsak mifelénk, többnyire hétköznapi sors. Kapásból csak néhány példa.

Egyik barátunk, erdélyi menekültek fiaként, Szegeden született, Münchenben nevelkedett, verseit magyarul írja, előadásait francia nyelven tartja, de a Hollandi Királyi Tudományos Akadémia tagja. Él Párizsban egy zsidó származású magyar tudós, aki az év felét Tokióban tölti és ott, japániul, "kremlinológiát" ad elő. Egy másik a sok kiváló párizsi magyar közül — Fejtő Ferenc — nagykanizsai ember: unokatestvérei a Monarchia négy utódállamának polgárai. Egyik unokafivére olasz katonatiszt, a másik jugoszláv partizán volt a háborúban. Édesapját és fivérét Auschwitzba deportálták; ő maga mint harcos szociáldemokrata, József Attila barátja és útítársa, a Horthy-rendszer korábbi politikai menekültje, 30 éve francia állampolgár, kitüntetett irodalmár és publicista.

*Köszönettel nyugtázom Hamburger Mihály szakmai és baráti tanácsait.

¹In: Mein Judentum, szerk. H. J. Schultz, Stuttgart 1978.

A mi közép-kelet-európai mintára formált életrajzaink, azonosságválsága-ink és identitás-konstrukcióink korszakos típusokat alkotnak. A nemzetiségi konfliktusok, a permanens polgárháborúk és a növekvő menekülttömegek korában kulcsfogalom az identitásválság.

A gyökértelenség a XX. század irodalmának is egyik alapfogalma,² de az azonosságtudat nemcsak a gyökerekből ered, hanem múlt, jelen és jövő eredője. Az eredeten kívül szerepet játszik benne az is, hogy egy közösségre, melybe születünk, szüksége van-e a társadalomnak;³ továbbá, hogy van-e ennek a közösségnek társadalompolitikai programja, melyből az egyén öntudatmín-tát meríthetne. Erikson kiemeli, hogy az identitás kevésbé azzal a kérdéssel függ össze, hogy "ki vagyok?", hanem inkább azzal, hogy "ki akarok lenni?". Illyés lényegében ugyanezt így fogalmazta meg egy ízben: nem az a kérdés, honnan jössz, hanem az, hová mész.⁴ A dél-molukkai nemzetiség válságát, példának okáért, nem ambon-szigeti származásuk és hollandiai száműzetésük okozta, hanem — harminc évvel később — jövőjüket illető elbizonytalanodásuk, mely főként a fiatalokat sújtotta. Hasonlóak az iszlám családstruktúrából idegen környezetbe szakadt muzulmán csoportok problémái.

A magyar értelmiségi múlt érdekes példáját szolgáltatja egy olyan identitásválságnak, melyben két társadalompolitikai program és mögöttes értékrend ütközött meg (velük azonban az azonosságtudat múlt- és jelenbéli elemei is összeszővődnek): a harmincas évek, egészében véve még földolgozatlan népi—urbánus vitájára gondolok.⁵ Ez a hírhedt vita, részben változó szereplők-

²Lásd pl. Kafka és Beckett kapcsán: A. Karátson—J. Bessière: Déracinement et littérature, Lille 1982.

³I. Lévinas: Totalité et Infini, Hága 1968 hívta föl rá a figyelmet, hogy az Idegen konstitutív jellegű az Én számára.

⁴Lásd pl. "Egy népfihoz" c. epigrammáját 1936-ból, melynek címzettje alkalmasint maga a Puszták népe szerzője.

⁵A témát rendkívül gyakran említik; annál ritkább a valóban tudományos földolgozás. Kivételt képeznek Lackó Miklós munkái: Szerep és mű. Kultúrtörténeti tanulmányok, Bp. 1981 és Válságok és választások, Bp. 1975, melyek többek közt az "Új Szellemi Front" történetével, Illyés Gyula és Németh László munkásságával foglalkoznak. Belőlük több szempontot merítettem. — Az alanyi visszaemlékezések többsége utólagos beállítás eredménye, néhányuk azonban elsőrangú forrásanyag. Így pl. Szabó Zoltán: "Szárszó", Új Látóhatár (München) 1959, 1. sz.; Ignótyus Pál: "Népiség", uo. 1959, 1. és 2. sz.; Vas István: "Mért vijjog a saskeselyű?", a Kortárs 1974 skk. évfolyamaiban; Illyés Gyula: "Egy vita vége és eleje", in: Itt élned kell 2. kötet, Bp. 1974. Kortánók emlékeznek továbbá in: Huszár Tibor: Beszélgetések, Bp. 1983, passim; "Két élet — egyben", Fodor Ilona párizsi beszélgetése Fejtő Ferencel, Irodalomtörténet 1983, 1. sz.; "József Attilának szüksége volt rá...", Litván György beszélgetése Fejtő Ferencsel, Kritika 1986, 8. sz.

kel, meg-megújuló hullámokban, a sajtó, a klubok és kávéházak fél- és egész nyilvánosságában zajlott, háttérében Európa és az ország két világháború közötti válságával.

Az urbánus irányzat a századforduló után lépett föl Magyarországon teljes vértzetben. Szemléletében piacközpontú, s a várost, az iparosodást, az intézményesen szavatolt demokráciát, a nyugat-európai orientációt, a modernítást képviseli az irodalomban, s a társadalom megújítását egy radikális értelemben: általános, titkos választásokat, földreformot, a tőkekoncentráció korlátozását és aktív szociálpolitikát követel. Az első világháborút lezárólag megtorpan, ill. lelassul a társadalom korszerűsítése, az ipar, a kereskedelem és a hitelhálózat, az urbanizáció és a szellemi élet modernizációja. Európa-szerte erőre kap az autokratikus, illiberális, nacionalista közgondolkodás, melyet az ország értelmiségi körei is recipiálnak. Az elvesztett háborút, a gazdasági összeomlást, az őszirózsás forradalmat, a Tanácsköztársaságot, az ellenforradalmat és a katasztrofális békeszerződést járulékos következményeivel együtt (Szabó Dezső, Szekfű Gyula, Prohászka Ottokár és mások nyomán) a liberalizmus és kapitalizmus csődjeként értelmezik. Ebben az összefüggésben egyben hitelét veszítette hosszú időre mindaz, amit a radikális, liberális és szociáldemokrata ellenzék képviselt és a háború utánra ámentett.⁶ A profit-elv rovására évtizedekre a szanalási elv erősödik meg (Szabó Miklós szavával: a szociálprotekciónizmus). Jobboldali ellenzéki követelés, hogy a piactörvények fölfüggesztésével, politikai megfontolásból, mesterségesen tartsanak fenn hanyatló gazdasági ágazatokat és társadalmi rétegeket: "A magyar polgárosodás húszas évek eleji bírálata lényegében a szociálprotekciónista gondoskodás hiányát veti a kiegyezésemes kor szemére: azt, hogy a történelmi földbirtokot, a későbbi dzsentrit, valamint a parasztságot és a kézműves elemet nem védte meg szociálprotekciónista gazdaságpolitikával a prosperitásorientált szabadversenytől."⁷ Ez a szociálprotekciónizmus képezi, Szabó Miklós értelmezésében, a populisták társadalomkritika háttérét is, bár annak fókuszában a parasztság sorsa áll.

1920 után tehát az urbánus ellenzék hatékonysága megrendül, programja, szemlélete válságba jut. Ezen a ponton lép föl a népi értelmiségi mozgalom

⁶Vö. Hajdú Tibor—L. Nagy Zsuzsa: "A baloldali gondolat válsága Magyarországon a két világháború között", Valóság 1985, 9. sz.; L. Nagy Zsuzsa: "A Horthy-rendszer liberális ellenzéke", in: A két világháború közötti Magyarországról, szerk. Lackó Miklós, Bp. 1984.

⁷Szabó Miklós: "A nemzetfogalom változása és a magyar társadalom modernizációja", kézirat.

— mint az ellenforradalmi kurzus ellenzéke, ám egyszersmind mint az urbánusoké is. A kormányzatot, a földkérdés kapcsán, balról támadja: ez a program-pont tartalmilag megfelel az urbánus követeléseknek, ha nem is azonos hullámhosszon fogalmazzák meg; s így az urbánusoktól mint hagyományos ellenzékétől való elhatárolódásuk annál is inkább nehéz feladat, mivel (a hangsúlykülönbségek ellenére) a népiek és az urbánusok társadalompolitikai követeléseivel voltaképp messzemenően fedik egymást. Révai József és Lukács György korabeli és retrospektív szemrehányásai olvastán,⁸ miszerint az urbánus polgári értelmiség az egész paraszt- és földkérdést legföljebb valami hűvös tárgyilagossággal tárgyalta, meglepetéssel olvassuk a korabeli forrásokat, melyekben Ignóty (Hugó), Zsolt Béla, Braun Róbert és Ignóty Pál a szegényparaszttság, a nincstelenek, a nagybirtok problémáit a legégetőbb társadalmi problémák: a nagytőke, az ipari munkásság, a demokrácia, a fenyegető nemzetiszocializmus kérdései közé vagy éppen elé sorolják.⁹ Ezekben a döntő kérdésekben elvileg alig mutatható ki lényegi nézeteltérés az urbánusok és a népiek között. Az elhatárolódás igényét a népi mozgalom részéről valójában mindenekelőtt az a tény szabta meg, hogy 1920-at, de főként az 1930–31-es átmeneti baloldali föllendülés utáni jobbratulódást követőleg, egy baloldali ellenzék esélytelen az országban. A népi mozgalom csak a nacionalista áramlatok retorikájától remélhette, hogy politikai befolyáshoz juthasson.

1934-re bontakozik ki az a máig ható irányzat, melyet "népi mozgalomnak" szoktak nevezni. Milyen értékírányt képvisel? Lényegében az agráriánus világszemléletet: a használati értéket a csereértékkel szemben, a fönntartásokat a piac, a kereskedelem, a város irányában. Küzd a nagybirtok, a kapitalizmus, a liberalizmus ellen; a magyar paraszttság fölemelkedését autoritariánus és nemzeti színekben követeli. A népi írók agrárradikalizmusát politikai kétértelműség kíséri: egyrészt a harmincas és ötvenes évek legfontosabb magyar ellenzéki áramlatainak egyike, másrészt a harmincas—negyves években a jobboldali radikalizmus illetve a kommunista párt potenciális szövetségese.

⁸Révai József: "Népiesek és humanisták" (1938), in: Válogatott történelmi írások 2. kötet, Bp. 1966, 24. o.; Lukács György: "Harc vagy kapituláció" (1940), in: Magyar irodalom, magyar kultúra, Bp. 1970, 200 sk. o. Lásd továbbá Ignóty Pál és Lukács György levélváltását 1945–46-ból, Kritika 1985, 4. sz., 13. o. E vád szekundér-irodalmi átvételére példa Borbándi Gyula: A magyar népi mozgalom, New York 1983, 192. o.

⁹Ignóty: Magyar Hírlap 1933. október 27.; Ignóty Pál: A toll 1934, 74. sz., 174–184. o.; 76. sz., 276–279. o.; 1936. 84. sz., 15–29. o.; Braun Róbert: Századunk 1936, 33–37. o.; 1936, 268–271. o.; A toll 1937. július 10., 159–167. o.; Zsolt Béla: Újság 1934. május 27.

A népi és urbánus értelmiségi csoportok közötti vitákat (több előzménnyel) többnyire 1933 végétől tartják számon.¹⁰ Valóban az ezt követő időkben, néha egymástól nehezen elkülöníthető hullámokban kerül sor az összecsapásokra. A kölcsönös félreértések, gyanúsítgatások, sértegetések maradandó sebeket ütöttek, melyek máig (még az emigrációban is) érezhetők. A vitákban főként a következő társadalmi kérdésekről van szó:

- város és vidék viszonya;
- a parasztság jelentősége a nemzeti identitás szempontjából;
- a legsürgetőbb társadalmi kérdések megoldásának politikai útjai;
- az ún. zsidókérdés.

(A két világháború közti Magyarországon a zsidókérdés egy fogalmilag elmosódó, de kegyetlenül valós probléma, mely a társadalompolitikai viták egyik súlypontját alkotja és a két ellenzéki csoport szembekerülésében is központi szerepet játszik. A zsidókérdés összekötő és áthidaló szerepet játszott ott is, ahol az egyes csoportokon belüli nézeteltérés gyakran és pontonként nagyobb volt, mint a népi és az urbánus tábor között. Ez ugyan a zsidókérdésben vallott álláspontokra éppúgy érvényes — ám éppen ez jelzi, hogy áthidaló szerepét nem értelmi, hanem mélyebb, érzelmi síkon játszotta.)

Itt a népi—urbánus vitának csak az 1933 és 1935 közé eső első nagy hullámait érintem, eltekintve az előzményektől.

1933—34: Pusztulás-vita. A Nyugat szeptemberi száma közzéteszi Illyés Gyula baranyai útinaplóját, mely az egyke-kérdés, a magyar falvak pusztulása és a német kisebbség előrenyomulása kapcsán riasztja a magyar köztudatot. Illyés szerint a nagybirtok kisajátítása elsődleges nemzeti föladat. Népeségszempontokból érdekből földosztást és örökösödési törvényt követel: a kistermelői gazdaságok arányos kisajátítását családonként négynél kevesebb gyermek esetén. A Pusztulást Illyés nem a polgárság, hanem a nagybirtok ellen írta, de hangvételében a nemzetiszínű retorika felé nyitott. A nyomában kibontakozó polémia során Illyést két ponton támadják. A ténykérdések vonatkozásában Braun Róbert és főként Kovács Alajos (a Statisztikai Hivatal igazgatója), a hivatalos statisztikai adatok alapján, visszautasítják azt a tézist, hogy a német népesség a baranyai magyarok rovására nőne. Második szempontként Illyést ideológiai síkon bírálják: Schöpflin Aladár a Pusztulás városellenes

¹⁰Ezzel szemben úgy tűnik, hogy Lackó Miklósnak van igaza, aki a Pusztulás bírálatában nem lát még urbánus "tömörülést", s a vita kezdetét 1934 késő tavaszára datálja. Lásd "A nemzedéki tömörülésről és a szakadásról. A népi mozgalom kezdetei", in: Válságok, választások, Bp. 1975, 46 sk., 20. jegyzet.

népemzeti felhangjait kifogásolja, Braun Róbert pedig azt, hogy az egyke problémáját nemzeti létkérdéssé teszi. Ezzel szemben Ignotus (A Dunántúl ja-ja) minden szempontból pozitívan értékeli Illyés írását. A kulcskérdésben: hogy a parasztság sorsa égető probléma, egyáltalán nincs vita; sőt Ignotus Pál és Zsolt Béla majd csak a Kalangya-vita során emelnek kifogást Illyés nacionalista színezetű megközelítései ellen is. Azaz: a népi—urbánus vita nem a Pusztulás nyomán robbant, hanem csak 1934 tavaszán, Németh László önéletrajzi reflexióit követőleg. Illyés ekkor nemcsak Németh László pártjára áll, de — már korábban is — egyoldalú sértődöttséggel fogadja a zsidó származású publicisták bírálatait, míg Schöpflin Aladár és Kovács Alajos kritikája fölött inkább elsiklik.

A népi—urbánus vitát tehát valójában, 1934 elején, Németh László megjegyzései robbantják ki, melyeket az irodalmi zsidókérdés kapcsán a jugoszláviai Kalangya c. folyóiratban ill. az Ember és szerep egyik nyitófejezetében publikál. A döntő mondat (melyet egy évvel később maga is kihagy a könyvpublikációból) körülbelül így rekonstruálható: "Egy helyére szorított és képességei és problémái irányában bontakozó magyar zsidó irodalom: szerencse; egy ránkburjánzó, bennünket is elhamisító zsidó magyar irodalom: csapás."¹¹ Németh ezt az ő félreismerhetetlenül sajátos, organisztikus stílustelevényéből kiszökkenet mondatot főként Ignotus, Hatvany és Osvát irányába dobta: mindhárman zsidó származású irodalmárok, kritikusok és mecénások, akik a magyar irodalmi élet század eleji megújulásában döntő szerepet játszottak. Ettől fogva a két vita, egymást erősítve, összefonódik. Az urbánusok a konzervatív kultúrkritikus Németh és az agrárradikális Illyés szemére hányják, hogy a fajnacionalista mítosszal kokettálnak. Ez a vád elnagyolt, a népi írók többségusa az urbánusokkal szemben azonban félreismerhetetlenül kirekesztő. Pe-

¹¹Kalangya 1934, 1. sz. E mondatot története is jellemzi egy kissé: mindig sajtóhibákkal lett kinyomtatva, s a későbbi szövegkiadásokból hiányzik. Nemcsak Németh László mai összegyűjtött munkáiból: a szerző kihagyta már az Ember és szerep könyv-kiadásából is, melyet az impresszum 1934-re datál, de előszavából következtetve csak 1935-ben jelent meg (a szövegszerkesztés tehát már a viták nyomát is magán hordja). Lényegében azonban nem erről az egy mondatról van szó, hanem arról a koncepcióról, amiben gyökerezik: az irodalmi antiszemitizmusról. Németh az évek folyamán hol érdekesebben, hol több tapintattal fogalmazott: Szárszón, 1943-ban pl. elmondja rettenetes mondatát Shylock bosszúszomjáról, de az 1944-es könyvnap kiadásban ezt elhagyja. De soha nem tagadja meg azt az egész szemléletet, melyből mindez burjánzott, s melyet leginkább az 1941-ben publikált Készülődés a Tanú előtt c. kötet koraival, 1927—28-as tanulmányai mutatnak: a "Faj és irodalom", az "Ihlet és ügyesség", az Ignotus- és a Hatvany-tanulmány. Egyetlen ponton korrigálja magát: elismeri az asszimiláció lehetőségét (ha nagy erőfeszítés árán is).

dig az urbánusokat, mint polgári baloldalt, és részben mint zsidókat, amúgy is az üldöztetés, emigráció, illiberalizmus és antiszemitizmus terheli 1919 óta, s ez a sodrás rövidesen, 1938 után, egy sor ténylegesen is kirekesztő törvénybe fog torkollni.

Időközben azonban új hullámokat ver a népiek és urbánusok közötti vita. 1935 árpilisában Gömbös Gyula találkozik a népi írók egy reprezentatív csoportjával, köztük Illyés Gyulával és Németh Lászlóval. Gömbös egy időre megnyeri a népi írókat, akik abban a reményben támogatják, hogy a kormány rövidesen földreformtervezetet bocsát az országgyűlés elé. Elvárásaikat és bizalmukat azonban Gömbös hamarosan meghazudtolja, s a népi írók nevében Sárközi, és a maga nevében Németh is, elhatárolja magát tőle. Ezek a fejlemények az urbánusokat igazolják, akik, élükön József Attilával, ezt az "Új Szellemi Frontot" élesen elutasították.

Ugyanebben az évben újabb vita alakul ki az asszimiláció kérdésében. A Németh táborához húzó zsidó irodalmár, Pap Károly, Zsidó sebek és bűnök c. esszéjében amellettt érvel, hogy a zsidók vonuljanak ki teljesen a magyar társadalmi életből, s az önszántukból magukra vállalt elkülönülés gettójában keressék a megtisztulást a kapitalizmus, a szocializmus és a cionizmus vétkeiből, mint a zsidó küldetéssel szembeni hűtlenség formáitól. Reakcióként többen is fölshózlalnak az asszimiláció kérdésében.¹² Jellegzetes álláspontot foglal el Illyés recenziója: a zsidók asszimilációja nem kollektív nemzeti-ségi folyamat, hanem egyéni döntések eredménye, mellyel a zsidóság tagja megtagad minden közösséget a zsidósággal, s kizárólagosan a magyar sors, a magyar nép és nyelvi közösség ügyét választja. De itt álljunk meg egy pillanatra: miben is áll tulajdonképpen ez az ügy, a magyar nép ügye, mellyel szemben a zsidó egyénnek kizárólagos lojalitást kell vállalnia? Hiszen éppen ez a kérdés alkotja a népi--urbánus vita tárgyát, ezen a ponton ütközik a két program és két értékrend; mindkettő egy-egy identitás lobogója, de az egyik, az urbánus, válságba jutott, a másik, a népi, válságból született. Ezt a tételt két önarckép segítségével szeretném illusztrálni.

Zsolt Béla 1937-es önéletrajzi regényének, a Villámcsapásnak hőse, Schwarz András, 16 éves korában, a világháború kitörésének napján, Komárom örömházában indul el fölnőtt életútjára, mely azután a háború káoszában és a kurzus éveiben útvesztőbe torkollik. Schwarz András így foglalja össze életének mérlegét: "Megbuktam mint magyar, mert nem tudtam a feudális és kapitalista érdekeknek megfelelő szellemben hazafi lenni. Megbuktam mint zsidó,

¹²Németh László, Illyés Gyula, Németh Andor, Kardos Pál, Komlós Aladár.

mert nem tudtam értékelni a zsidóban az elfogultságot, a konzervativizmust, a klerikalizmust, az előítéleteket, a szellemi lustaságot, a skrupulustalanságot, amit a nem zsidóban gyűlöltem. Ném tudtam zsidóvá, cionistává lenni politikai értelemben sem — mert hazám Európa. Viszont megbuktam mint európai is, mert Európa nagyobbik fele megtagadta és meggyalázta az európai hagyományokat. Megbuktam mint világpolgár, mert a világon alig van hely a polgár számára, aki békésen és civilizáltan akar élni. Megbuktam mint humanista, mert rá kellett jönni, hogy senki sem védtelenebb, mint aki emberséges akar lenni mindenáron, s az emberségesség eszméit és intézményeit sem lehet más-kép megvédeni és fenntartani, mint — szükség esetén — embertelen eszközökkel... Behúzott nyakkal, tehetetlenül s már a védekezés ösztöne nélkül várom az új villámcsapást." A fölvilágosult liberális polgárság értékeit Zsolt Béla tehát esélytelennek tartja Közép-Kelet-Európában. Ennél is kiábrándultabb a zsidó kispolgárról, hamis tudatáról, kilátástalanságáról, kiszolgáltatottságáról festett képe, még 1934-ből. Gerson és neje c. regényében önkínzó gyűlölettel rajzolja bele a csúszó-mászó asszimiláns Gerson arcképét abba a társadalmi keretbe, mely előbb-utóbb ki fogja őt taszítani magából: "A bogár mászik így a fűben, mert nem tudja, hogy a következő pillanatban ráléphet egy cipőtalp — vagy még inkább: a bogár mászik így a falon, mert nem tudja, hogy a következő pillanatban jöhet a cián, amellyel békében a rovarokat, háborúban az embereket irtják." Zsolt, a publicista, az urbanitás értékrendjének védelmében száll síkra; Zsolt, az író regényeiben kimutatja, hogy ez az értékrend a valós társadalom világán megtört.¹³ Az urbanitás mélyeséges váltságba jutott: úgy látszik, hogy a világháború utáni világban nincs jövője.

A népiesség itt nyújthatna alternatívát. Programja kiutat keres a nemzetállam, a szabadpiac és a magyar etnikum válságából. Megoldási javaslata: a nagybirtok fölosztása, telepítés, mezőgazdasági kisüzemek, a gyermekszaporulat jogrendi szavatolása. A népi program ezáltal kiutat keres nemcsak a parasztság nyomorából és elmaradottságából, hanem egyben a romlott városok szellemi fertőjéből és a kapitalizmus—bolsevizmus alternatívából. Úgy tűnik, hogy ez a társadalompolitikai program egy olyan természetes személyazonosság gyümölcse, amely mélyen a magyar történelem és a magyar népjelleg talajában gyökerezik. A látszat azonban csal. Az etnikus magyar agráridentitás és programja nem a magyar föld spontán természeti gyümölcse, hanem a nemesi

¹³Lásd Kőszeg Ferenc: "Zsolt Béla két kiadatlan regénye", in: MIOK Évkönyv 1973—74, Bp. 1974; továbbá utószavát Zsolt Béla: Kínos ügy (Bp. 1970) c. könyvéhez.

nemzet és az urbánus identitás negatív alternatívájaként kiművelt termény. Ezt kívánom most Illyés példáján paradigmaticus módon megmutatni.

Illyés az Apponyiak dunántúli nagybirtokán, Rácegrespuszta szegény cselédei között nevelkedett. Családja a pusztai elithez tartozik: két nagyapja bogárnár ill. számadó juhász, apja pusztai gépész. Mindkét nagyszülői család emelkedő társadalmi ágon mozdul: "Anyám szülei előtt ugyanaz a cél lebegett, mint apáméi előtt: a felemelkedés."¹⁴ Illyés útja a nyomorult pusztából, nagyfalvakon és vidéki kisvárosokon át, Budapestre vezet, az egyetemre; majd öt év Bécs és Párizs után ismét vissza a fővárosba, ahol, Babits halála, majd 1945 után végképp, a poeta laureatus szerepébe nő, melyet azután egészen a nyolcvanas évekig lesz betöltendő. Ez az életút mélységes társadalmi és kulturális szakadékokat hidal át: urak és cselédek, katolikusok és protestánsok, Nyugat-Európa és a magyar limes, kommunizmus és nacionalizmus, irodalmi avantgárd és nemzeti költészet ellentéteit. A harmincas években véglegesen elkötelezi magát a legszegényebb földműves nép mellett. Küldetés-tudata, mely szerint a költő, a nép nevében, a nemzet társadalmi problémáinak megszólaltatója, a század legbefolyásosabb identitáskonstrukcióinak egyike, mely (a nemzeti színezetű népi ellenzék kultúrpolitikai programjában) ma is hat. És éppen ez az illyési azonosságtudat a század egyik legpregnánssabb, mert művészi formatökéllyel uralt identitásválságainak szülötte.

Illyés 1934 és 1936 között írta remekművét, a Puszták népét. Egy meredeken fölfelé ívelő élet kínjait tükrözi a mű. A tízéves kisfiú Dombóvárra kerül középiskolába: "A mezővároskában kezdetben szenvedtem, kegyetlenül szenvedtem, mintha naponta egy-egy bőrt nyúztak volna le rólam." Illyés a hasonulási folyamatot, melyben a városi civilizáció illataihoz és hanglejtéséhez, a polgári életforma szokásaihoz asszimilálódik, "kínos vedlési folyamat"-ként írja le; úgy érzi magát, mint aki "cserzésen, gyúrásan, vakarásan" megy keresztül a gyors emelkedés következményeképp. Közérzetén a társadalmi keszonbetegség tüneteit észleli: "fölkavarodott a gyomrom, ütőerem gyorsabban vert, értelmem megbénult, meginogtam, és levegő után kapkodtam". A kísértés, hogy az úri társadalommal azonosuljon, erős. Hazalátogatásaikor pusztai leánypajtása riadtan észleli rajta az elidegenedés jegyeit, "az úrhatnámsságot, a gőgöt, melyet egy-egy év alatt felszedtem", a "fellengzősséget" és "kérdéskést". Az intézők, számadók, segédtiszték egyenrangúként kezelik a világgjárt írórt. A borozgató társaságot, mely az ágyasként használt béreslányokkal kapcsolatos kalandokkal múlatja az időt, beborítja az egyivásúak

¹⁴Illyés Gyula: Puszták népe, 15. kiad., Bp. 1962, 54. o.

cinkossága: "Velük nevettem én is, és egy-egy körívás vagy virtuskodó ex rövid csöndjében, amíg tekintetem a vöröslő arcokról a mennyezetre szállt pihenni, döbbenve állapítottam meg, mily kevés kellene, hogy elkeveredjem ebben a társaságban, mily kevés ahhoz, hogy osztozkodásom a derűben egészen őszinte legyen."

Az antropológiai, társadalmi, politikai és esztétikai kokettériák és kísérletek egész sora után (többek közt nemesi elődökkel, a szürrealizmussal, a munkásmozgalommal) Illyés végül mérleget készít és így következtet: "Nem menekülhetsz."¹⁵ Döntésének első érett terméke, a már említett baranyai úti-napló a fajmagyar parasztlakosság pusztulásáról, 1933–34 fordulóján a népi mozgalom egyik kristályosodási pontját alkotja. Illyés identitásválsága nemcsak egyedi jelenség, de egyben nemzedéki probléma is, mely a maga módján az elsőgenerációs népi értelmiség problémáit képviseli, az írók közül Erdélyi, Veres, Sinka, Sértő életútját. Illyés emberi és művészi rangját jellemzi az is, hogy milyen mélyen élte meg azonosságválságát, állandó kételyeit önmagában mint költőben és emberben. Naplójegyzeteiben található a következő bejegyzés: "Nekem mindig problémám volt az őszinteség, bár ritkán tudtam őszinte lenni." Valóban, Illyés rejtőzködő író, ott is, ahol kíméletlen önmagával szemben. Agrár-népi identitásáért meg kellett küzdenie saját életútja irányával-hajlamával, melyet most menekülésként és árulásként értelmez. Ettől fogva kéri német és zsidó származású asszimilánsoktól is számon a népi értelemben fölfogott nemzeti ügyhöz csatlakozó kizárólagos lojalitást. E fölfogás sokuknál, bizonyosan Pap Károly, talán még Szerb Antal, Sárközi, Radnóti és mások esetén, az önmegtagadásig ment, esetenként saját múltjuk, jelenük, jövőjük föladásáig, anélkül hogy a magyarság ügye ettől az áldozattól bármely értelemben is előremozdult volna. Az egyetlen közösséghez tartó lojalitásnak ezt a kizárólagos fölfogását Illyés következetesen képviseli, 1935-ös Pap Károly recenziójától¹⁶ kezdve egészen 1981-ben publikált késői drámájáig, a Sorsválasztókig. Ma ez a közösség szemlélet, érzésem szerint, Illyés oeuvre-jének halott ágához tartozik.

A kisebbségek kérdése társadalmaink mai fejlettségi fokán új viszonyok megvalósítását igényli: az egyenjogúsággal egyidejű kulturális autonómia lehetőségét. A kisebbségek lojalitása, a civil society értelmében pluralista társadalmakban, sajátos kulturális hagyományaik és életstílusuk ápolását nem

¹⁵Vö. Tüskés Tibor: Illyés Gyula alkotásai és vallomásai tükrében, Bp. 1983.

¹⁶Lásd újabban in: Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában, szerk. Mészli-vetz Ferenc—Simon Róbert, Bp. 1985, 521 skk. o.

zárja ki, hanem föltételezi. Enélkül a társadalmi emelkedést jelentő integráció csak az egyéni önfeladás, a saját identitás elvesztése árán lehetséges. Úgy gondolom, hogy a muzulmán, ambonéz, zsidó vagy épp cigány kisebbségeknek csak akkor lehet kiegyensúlyozott társadalmi helyzetük, ha megőrizhetik saját identitásukat. A sajátos érdekek legitim képviselője, az olyan átfogó közösségekkel szemben tanúsított lojalitásnak, melyek védik kisebbségeik érdekeit, nem akadály, hanem záloga. Az igazi demokrácia nemcsak a többség, de éppen a kisebbség jogainak is a védelme.

De mi lehet az egykori urbánus és népi programok jelentősége mai szemmel nézve? Az urbánus értelmiségieket az interbellum, a háború, a német megszállás és a zsidóüldözések is megtizedelték. Akik túléltek ezeket az éveket, azok jó részét 1948 után a Rákosi-kor újra elnyomta, elűzte vagy bebörtönözte. Egy részük pedig csatlakozott a kommunista párthoz. Az urbanitás mint szemlélet azonban túlélte a kort, és, a társadalom többé-kevésbé sikeres modernizációja nyomán, a 60-as évek vége óta újra aktuális társadalompolitikai program, mely a tulajdonjog, a racionális elosztás, a piacelvű termelés, az intézményes demokrácia, az emberi és szabadságjogok kérdéseit szintén érinti. E szemlélet társadalmi bázisa így ma erősebb, mint a 30-as években. A népi mozgalom viszont 1938 után ellentétes szélsőséges politikai szárnyakra bomlott, anélkül ugyan, hogy képviselői közt megszűnt volna az érzelmi kötődés. 1945-ben, újjászületve, a népi irány a parasztpárton belül és kívül figyelemre méltó kettős szerepet játszik: egyrészt posszibilis koalícióspartner, másrészt az a nemzeti-ellenzék, mely 1956 októberében bontakozik ki. E népi ellenzék ma aktuális programjait egyrészt az erdélyi és szlovákiai magyar ajkú kisebbség elnyomására vonatkoznak; másrészt a mai magyar társadalom belső problémái közül a népességpolitika, a családstruktúra, a csökkenő átlagéletkor, alkoholizmus és öngyilkosság kérdéseit érintik; végül a nemzettudat gyöngülését problematizálják. A népi mozgalom, érzésem szerint, egy jó értelemben konzervatív kultúrkritika szerepét is átvette.

Az identitásválsággal kapcsolatos problémák a közeljövőben — minden valószínűség szerint — mindenütt tovább fognak nőni. Hollandia, Magyarország és a többi állam többségének növekvő akkultúrációs problémákkal kell megküzdeniük mobilis többnépi társadalmaikban. Egész iparágak elsorvadása, tömeges munkanélküliség, alvó bolygóvárosok, migráció, szegénység, növekvő szubproletariátus, éhínség, ökológiai és politikai katasztrófák menekültmilliókkal — egész tájegységek, országok, kontinensrészek hagyományos társadalmi integrációs formáit teszik tönkre. Az együttélés új formáit kell keresnünk.

A harmincas évek népi—urbánus vitája, mai szemmel nézve, magyar társadalom polgárosodási folyamatának törésvonalát mutatja. "A zsidó polgár helyéreszorítása a fajmagyar parasztság javára" — így jelentkezett a korabeli program. Kizáró gesztusai, korlátozó intézkedése, jogegyenlőséget megszüntető törvényei ellenére, a két világháború közötti húsz esztendő kora, sőt az 1944 utáni kor is, nem a zsidó polgárság disszimilációját eredményezte: a zsidóság asszimilációja, az újabb kutatások szerint, nemcsak 1919, de 1944 után is tovább folyik.¹⁷ De vajon sikeres asszimilációról beszélhetünk-e? Igen, ha az asszimilációs folyamat különféle stratégiáit és mutatóit vesszük figyelembe: a megkeresztelkedések, a névmagyarosítások, a vegyesházasságok mutatóit, a munkáspártokhoz, a szakszervezetekhez való csatlakozás és beilleszkedés mértékét. Az asszimiláció annyiban nem volt sikeres, ha a század polgári életpályájának tragikus vonásait is figyelembe vesszük: kiúttalanságát vagy végzetes kimenetelét, vagy a határokon túl fekvő végcélját. Mi itt az összefüggés a fölgyorsuló asszimiláció sikerei és egyidejű sikertelenségei között? Talán az, hogy az asszimiláció formái jórészt kompenzációs stratégiák voltak: a veszélyeztetett polgári existenciák menekülése a még lehetséges, többnyire nem-autentikusan polgári lét formáiba; nem a kibontakozó magyar társadalom XIX. századi vonzása, hanem a XX. századi válságok taszítása. Azaz: az asszimiláció fölgyorsulása és megtörése lényegében egy és ugyanaz a folyamat — a magyar polgárosodás megtörése, melynek nyoma a népi—urbánus vita is.

¹⁷Vö. Karády Viktor: "Szociológiai kísérlet a magyar zsidóság 1945 és 1956 közötti helyzetének elemzésére", in: Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon, szerk. Kende Péter, Párizs 1984; "Les juifs de Hongrie sous les lois anti-semites", in: Actes de la Recherche en Sciences Sociales 1985, 56. sz., 3 skk. o.; "Les conversions des juifs de Budapest après 1945", uo., 58 skk. o.; "Vers une théorie sociologique des mariages interconfessionnels. Le cas de la nuptialité hongroise sous l'Ancien régime", uo., 57. sz., 47 skk. o.; "A magyar zsidóság helyzete az antiszemita törvények idején", Medvetánc 1985, 2—3. sz., 41 skk. o.

LELKISÉG A MODERN TÁRSADALOMBAN

Theo Zweerman

(I. Bevezetés)

Jelentőségteljes az a tény, hogy ebben a bencés kolostorban foglalkozunk a modern társadalmak lelki életével. A bencés életvitel — hasonlóan a szerzetesi lelkiség minden más formájához — két alapvető intenció paradox összekapcsolására épít. Egyfelől ugyanis az a tendencia jellemzi, hogy a szerzetes magára vállaljon bizonyos korlátozásokat, egyebek között egy sajátos területi limitáció — az úgynevezett stabilitas loci — vonatkozásában. Másfelől pedig sajátja az a várákozás, hogy az ember ilyen körülmények között élve — kontempláció és némi manuális munka segítségével — kibontakozhat és alaposan kifejlesztheti bizonyos képességeit.

Korlátozás révén történő kibontakozás; az emberi képességek fejlesztése önkéntes limitációk segítségével — nos, az ájtatosság nagy hagyományának ez az öröksége, úgy vélem, nem teljesen idegen az igazi filozófia törekvéseitől.

Kibontakozás korlátozás révén — nem tartozik hozzá ez ahhoz a jeles szókratészi örökséghez, mely iróniával kapcsolta össze a "bábaasszonyi alapállást"? a szabadság nagy kanti tradíciójához, mely ugyanakkor elfogadta a valóság teoretikus megközelítésének korlátait? Bárhogyan legyen is, a korlátozottságnak és a teljes kifejlődésnek ez az összekapcsolása, úgy tűnik, egyfajta modelljét kínálja annak a jelentőségteljes szerepnek, amit a lelki tényezők játszhatnak modern kultúránkban. Talán fogalmazhatnék úgy is: "poszt-modern" kultúránkban, mely, a nyugati világ számos filozófusa szerint, manapság formálódik.¹ Egyre többen értenek egyet azzal a véleménnyel, hogy a huszadik század végére a modern kultúra kudarca immár bizonyossá vált, s hogy

¹Vö. pl. J-F. Lyotard: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979.

földadatunk valójában e kultúra újraformálásában keresendő, azoknak a gyökere-
resen megváltozott alapvető attitűdöknek az alapján, amelyek technológiai ci-
vilizációkat irányítják.

Vajon elképzelhető, hogy egy ilyen váltáshoz hozzájáruljon egy új,
"posztmodern" lelkiség, vagyis az életnek egy olyan új orientációja, mely
két lényeges mozzanatot foglal magában: ama források föl kutatását, amelyek a
világunkban élő Isten iránti új nyitottságban rejlenek, valamint ehhez kap-
csolódóan gyakorlati elköteleződést, mind társadalmi, mind privát értelemben
vett új életmódok vitelét?

E kérdést fölvetve tisztában vagyok azzal, hogy a társadalmainkat uraló
erők lényegében közömbösen -- ha ugyan nem tagádólag -- viszonyulnak ahhoz a
jelentőséghez, amellyel a vallásos mozzanat rendelkezik a tulajdonképpen-
ként föl fogott kultúra nélkülözhetetlen részeként. Meggyőződésem szerint a-
zonban a modern technológiai kultúra tényleges növekedésének zsákutcai és
kelepcéi elkerülhetetlenül szembesítenek bennünket azzal a kérdéssel, hogy
korunkban vajon fönntartható-e egy ilyen zárt és rögzített álláspont? Nem
egy teljességgel különböző, nem-technológiai megközelítésmódra van szüksé-
günk ahhoz, hogy kiépíthessük kultúránk új útjait?

E kérdéskörrel kapcsolatos véleményem kifejtésére három lépésben keríték
sort: a modern társadalom néhány sajátos holtvágányával foglalkozom. Először
is arra szeretnék emlékeztetni, hogy mi megy végbe világunkban az ökológiai
tények szintjén; másodsor a modern kultúrára vonatkozó néhány kortárs kri-
tikát idézek föl; ezekre utalva már a reflexió szintjére térek át, ahol,
harmadszor, néhány azzal kapcsolatos meglátásomat fejtem ki, hogy társadal-
munk lelkisége milyen lehetséges utakon-módokon juthatna ki a zsákutcából.
Ezzel összefüggésben néhány megjegyzést szeretnék tenni a ferences lelkiség-
ről, mely a premodern ájtatosságot példázza számunkra, s melyből még ma is
meríthetünk némi inspirációt.

II

A mai társadalommal szembeni kihívás mértéke jól ismert mintegy tizenöt
éve, amikor a Római Klub nyilvánosságra hozta első jelentését.² Ez, ismere-
tesen, ijesztő képet fest a világgazdaság kilátásairól, ami egyfelől a vi-
lágunk végességének (és ezzel az erőforrások mennyisége végességének) tuda-

²D. Meadows: The Limits of Growth — A Report for the Club of Rome Pro-
ject on the Predicament of Mankind, New York 1972.

ta, másfelől pedig ama történelmi tény közötti diszkrepancián alapul, hogy a tudomány és technológia folyamatos fejlődése, s ezeknek a gazdasági hatékonyság szellemében történő alkalmazása nyomán a Föld népessége rendkívüli mértékben megnövekedett; hogy állandóan fokozódik a termelés és a fogyasztás; hogy egyre pazarlóbban folyik a természeti erőforrások fölhasználása, s egyre nagyobb mértékű a talaj, a tengerek és a levegő szennyezettsége. Meddig engedheti meg mindezt önmagának az emberiség?

Az első jelentés címe — A növekedés korlátai — azóta mintegy programatikusan jelszavává lett a világ jövőjével foglalkozó felelős elemzéseknek. Ez a jelentés ténylegesen is programot tartalmazott arról, hogy milyen korlátozások szükségesek az erőforrások kiaknázásának és a termelékenység növelésének domináns értékeivel kapcsolatban.

Ezt az első jelentést azóta kiegészítették és helyesbítették a Római Klub újabb jelentései, melyben a tisztán gazdasági elemzést fokozatosan bevonták a politikai, társadalmi s végül kulturális kutatások kontextusába. Egyre határozottabbá vált az a fölismerés, hogy nem lehet gazdasági tényállásokra utalni az őket megalapozó vagy átfogó kulturális világnézetek vagy értékbeli hitvallások figyelembevétele nélkül. A gazdasági és ökológiai "világhelyzetnek" erről az ábrázolásáról még mindig folynak a szakértői viták. Annak a szükségszerűsége azonban tagadhatatlannak tűnik, hogy drasztikusan fölülvizsgálják a gazdasági növekedés uralkodó elvét, s hogy alapvetően átértékeljék a természeti erőforrások korlátlan pazarlásának domináns eszményét.

Milyen következményekkel járnak e fölismerések az életvitelre vonatkozó tudatosságunkkal kapcsolatban? Nos, óhatatlanul az "Egyetlen világ vagy egy sem" kényszerűsége a meghatározó. Ám vonzó-e a drasztikusan redukált "egyetlen" világ perspektívája? Ténylegesen arra volnánk ítélve, hogy véges lényünkkel mintegy börtönben éljünk a korlátozott világban, hogy kilátások nélkül adjuk meg magunkat a behatároltságnak és a korlátozásoknak?

Valójában életvilágunk már ma is paradox módon kapcsolja össze a mértékek hatalmas kiterjesztését — akár egy nap alatt átrepülhetünk Ausztráliába — és ugyanakkor a folyamatos szűkülést (a televízió egész világunk eseményeit elhozza hozzánk, mindezt azonban egy képernyőre redukáltan, amit gyakran az életnek a panem et circenses szellemében történő elkerülhetetlen trivializációja jellemez).

A "bebörtönzödés" volna jövőnk? Vagy elképzelhető, hogy a természeti kincsekkel folytatott rablógazdálkodás kikényszerített megzabolázásának és egy jóval kisebb világba való visszavonulásunknak köszönhetően létrejön majd

az a lehetőség, hogy az emberi élet egy teljességgel különböző módon újabb virágzásnak indul és új termékenységre tesz szert?

III

Hogy választ adhassunk erre a dilemmára, a ténylegesnek a szintjéről át kell térnünk az aktuális kultúránk fundamentumaival kapcsolatos reflexió szintjére.

Tény persze, hogy a modern kultúra alapvető motivációival és természetével foglalkozó megfontolások (mely kultúrát a XVII. századtól kezdve egyre erőteljesebben formálta a modern tudomány és az alkalmazott technológia) nemcsak tizenöt évre vezethetők vissza. Romano Guardini korunkat már az ötvenes években a "Das Ende der Neuzeit" megjelöléssel jellemezte.³ A modern kultúrával kapcsolatban az otthontalanság érzése már a századfordulón jelentkezett a művészetben és az irodalomban; s mindezt az első világháborút követően a teológiában és a filozófiában követte az alapvető pozíciók gyökeres megváltozása (gondoljunk például Fr. Rosenzweig, K. Barth, L. Wittgenstein, M. Heidegger műveire). A második világháború csak megerősítette azt, ami már az első világháború nyomán is világossá vált a legjobb és legérzékenyebb elmék számára: a modern társadalom óriási és bonyolult építménye, ha nem is omlik össze, de alapjaiban inog.

Az az alapvető bizalmatlanság, aminek hangot adtak az olyan nagy (és bizonyos értelemben profetikusan föllépő) kritikusok, mint Pascal, Hamann, Kierkegaard, Marx és Nietzsche, manapság századunk széles körben elterjedt köztulajdonává lett. Immár világosan elviselhetetlenné vált az a dichotómia, mely a hivatalosan vallott szándékok és eszmék (vagy ideológiák) és a brutális dehumanizáció között feszül. Meglehetősen furcsa módon, azok a komplex intézmények és konstrukciók, melyeket a gazdaságilag és politikailag vezető nemzetek nagy találékonysággal hoztak létre a törékeny emberi szabadság megvédelmezésére és továbbfejlesztésére, valójában e szabadság korlátozóinak és elnyomóinak bizonyultak. Ha a védelmezés fegyverek képében jelentkezik, úgy ez az egész emberiséget halálos veszedelem fojtogató szorításában tartja.

Vajon mi siklott félre alapvetően az utóbbi három évszázad technológiai fejlődésében? Ez a kérdés specifikusan annak a fölvetését hozza magával, hogy a fölvilágosodás (mely kulturális mozgalomban a XVIII. század intellektuális és társadalmi elitje azt képzelte magáról, hogy már az emberiség el-

³R. Guardini: Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950.

jövendő Új Korszakát képviseli) mennyiben bizonyult a későbbiekben egy igen kétértelmű érettség szálláscsinálójának: egyfelől némely racionális képesség csaknem "rákos" fejlesztésére korlátozódva bizonyos fokig hozzájárult a gyarapodáshoz, ugyanakkor azonban rendkívüli mértékű elszegényedést idézett elő azáltal, hogy érvényre juttatta a valóság utilitarista megközelítésmódját, s háttérbe szorította az emberi tudatosság és kreativitás más aspektusait, az emberi létezés úgynevezett sötét oldalait, mint például bűn, betegség, halál.

Az életnek minél általánosabban elfogadott eszményévé és mintájává vált a fölvilágosodás, ez a hatalmas kollektív aszketizmus (amely többek között a mindenütt jelenlévő bürokrácia eredménye) annál inkább idézett elő egy teljességgel kiegyensúlyozatlan társadalmat, mely a domináns életvitelben (a bennünket körülvevő és az önmagunkban rejlő) természet és a többi ember leigázásának és manipulálásának attitűdjeként fejeződik ki. Az olyan értékek, mint az alázat és a tisztelet (ha létezésük még egyáltalán szóba kerül) a "puha" értékek közé sorolhatók, melyek semmiféle fontossággal sem rendelkeznek a társadalmi élet vitelében. A kényszerű társadalommérvénység sem tudja elrejteni azonban a tényt, hogy a francia forradalom híres diktuma valójában a "Szabadság, Egyenlőség, Magány" világaként valósult meg.⁴

Ha tudatában vagyunk a (többek között a Római Klub által föltárt) rettenetes ökológiai helyzetnek, az olyan óriási politikai bűntetteknek, mint a sztálinizmus vagy a náciizmus, továbbá a nagyhatalmak közötti fegyverkezési versenynek (s föltételezve, hogy nem adjuk meg magunkat a széles körben elterjedt morális és művészeti nihilizmusnak), úgy olyan problémákon is el kell gondolkodnunk, amelyek messze meghaladják az általunk befolyásolható dolgok körét, tervezhetőségükről vagy manipulálhatóságukról már nem is szólva. Ha mindazonáltal nem tekinthetünk el tőlük, némi vigaszt nyerhetünk abból a meglátásból, hogy az új és jelentősebb problémák új és gyümölcsöző megoldásai föl kutatásának nem kell mindig ahhoz vezetnie, hogy a korábbi gondolati sémákat újabb és átfogóbb gondolati sémákkal fedjük le.

E vonatkozásban tanulhatunk a múlt század azon költőitől és filozófusaitól, akik gyermek képében szimbolizálták azt a minőségi ugrást, ami a gondolkodás egy másik szintjére vezet át.⁵ Hiszen a belátás, hogy a növekedés fogalma nem azonos a termékenység fogalmával, valóban hasznos lehet azon emberek számára, akik a kvantitatív növekedés szükségképpen korlátairól gon-

⁴E. W. Hofstee jelentetett meg egy írást holland nyelven ezzel a címmel, az Universiteit en Hogeschool című folyóiratban: 27 (1981), 229–251. o.

⁵Például Dosztojevszkij, Nietzsche és Péguy.

dolkodnak. Valóban, az igazi gyümölcsöző jelleg csak annak a hanyatlásában és halálában nyilvánulhat meg, ami első pillantásra az élőlények legnagyobb virágzásának látszhat.

Vajon rendelkezik esélyekkel és lehetőségekkel egy új típusú kultúra, amely valóban másként bizonyulna termékenynek, s amely teret nyithatna az ember egy új kiútjának ahhoz képest, amelyen a fölvilágosodás megindult?⁶

Ez az általános megjegyzés kérdéseket vet föl a filozófiai reflexió csaknem minden területén. Mindezekben a területeken azonban egyaránt találunk egy központi mozzanatot azokkal a sürgető problémákkal kapcsolatban, amelyek kultúránk (bennünket sajátos módon kihívó) expanzív tendenciáinak korlátozásával függenek össze. Arra gondolok, hogy elmozduljunk a szókratészi ironikus attitűd irányába, mely oly termékenynek bizonyult a nyugati filozófia legkorábbi kezdeteitől napjainkig.

Minden valódi filozófia összetevőjeként, az önelégült dogmatizmussal szembeni kritikai irónia újra és újra egyengette a "bábaasszonyi attitűd" és termékenység útját, mely beállítódás minden józan filozófia kiegészítő mozzanatának tűnik.

A mi történelmi szituációnk iróniája azonban az a szókratészi irónia, amely "docta ignorantia"-jában fejeződött ki, s amit a kulturális jelenségek más területeire is ki kell terjesztenünk, azaz a javak birtoklására, a hatalom gyakorlására és a presztízs megszerzésére. Úgy tűnik, egy újfajta iróniára van szükség, nemcsak a tudás pretencióinak vonatkozásában, hanem kiterjesztve azt a hatalom alkalmazására és a tisztelet megszerzésének igyekezetére. Nemcsak nem-tudásunk felismerése és elismerése, hanem az érdekmentesség érdeke, a nem birtoklásra beállított attitűd gazdagsága, az erőszak- és hatalommentes alapállás hatalma, a támogatás nélkül maradtak iránt érzett önzetlen tisztelet becsülete — mindez, úgy tűnik, egy új iróniához tartozik, mely egy új kulturális termékenység útját egyengeti.

"In order to arrive at what you do not know
You must go by a way which is the way of ignorance
In order to possess what you do not possess
You must go by the way of dispossession
In order to arrive at what you are not
You must go through the way in which you are not
And what you own is what you do not own
And where you are is where you are not."

⁶Vö. Kant: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1783).

(Hogy elérj oda, amit nem ismersz,
A tudatlanság útját kell járnod.
Hogy amid nincs, hozzájuss ahhoz,
A nincstelenség útját kell válaszd.
Hogy azzá lehess, ami még nem vagy,
Az úton kell járj, amelyen nem vagy.
S így az a tiéd, ami nem tiéd,
És ott vagy te épp, ahol nem vagy ott.)

T. S. Eliotnak ezek a szavai⁷ azt visszhangozzák, amit Keresztelő Szent János hasonlóképpen fogalmazott meg, a Karmel hegyére való fölmenetről írván.

Meglátásom szerint sorsunk és föladatunk abban rejlik, hogy világméreteken és igen földi módon ismerjük föl az iróniának ezt az új fajtáját. Nietzsche híres fölhívása, hogy maradjunk a földhöz hűek ("Bleibt der Erde treu!"), manapság azon imperatívusz formájára tesz szert, hogy nyugtázzuk hálával "lakóhelyünk" (a Föld) korlátait, s hogy fogadjuk el testi létezésünk limitált föltételeit és szeressük meg ezt az állapotot.

Remélhetőleg Nietzschétől és más nagy, szellemében útmutató filozófustól is tanulhatunk; hogy ti. földi létezésünk föltételeinek szerény elfogadása nem szükségképpen vezet az abban az értelemben vett reaktív életvitelhez, melynek legbecsesebb értéke a privát hasznosság volna, s mely általános gyakorlatként tartaná fönn a harag érzületét. Nietzsche metaforája arról az emberről, aki kihajózik a végtelen óceánra, mintegy meghívásul szolgálhat a részvételhez ama kalandban, amit a "lemondás jutalma" már lényegileg is magában foglal:⁸ hogy korlátok között tapasztaljuk a korlátlant; hogy restrikciónak között jutunk a szabadsághoz; hogy a földi éthosz keretei között teszünk szert eszkatológiára.

A limitációnak és a termékeny gazdagságnak ez a kettős föladata van tehát számunkra adva (másként fogalmazva, hogy elfogadott keretek között hozunk létre új gazdagságot): mindez nem a huszadik század új kihívásainak szintjén jelentkező közös felelőssége a jelenkori kultúrfilozófiának és a felelős lelkeségnek?

⁷T. S. Eliot: "Four Quartets. East Coker" (1940), a Collected Poems 1909—1962 című kötetben, London 1963, 201. o.

⁸Vö. G. Morel: "Sur Nietzsche et Jean de la Croix", lásd: Études 330. (1969), 208—230. o., különösen 216 skk. o.

E felelősséget föl vállalva immár járhatatlanná válik a pusztá redukció útja mind a filozófiában, mind a lelki életben. Többre van szükségünk a negatív vonások egyszerű negációjánál. S ez a "több" csak abban állhat, ha pozitív módon ismerjük el és keltjük életre a modern időkben figyelmen kívül hagyott értékeket. Írásom hátralevő részében néhány gondolati kezdeményt igyekszem kifejteni azzal kapcsolatban, hogy a józan lelkiség milyen szerephez juthat társadalmunkban. "Józan lelkiségen" olyan életrend vagy életbeli orientáció létrehozatalát értem, melyben kétoldalú törekvés a meghatározó: egyfelől valamiféle lelki ösztönzés, vagyis hajtóerő kialakítása, mely állandóan készíthet és irányíthat bennünket; másfelől pedig a gyakorlatban kell konkrétan megvalósítanunk azokat az értékeket és felszínre hoznunk azon forrásokat, amelyeket belső vagy külső tapasztalat révén fölismertünk.

Más szavakkal: egy töről fakad a folyamatos elmélyedés saját szívünkben és a valóságos társadalmi elköteleződés.

Ennek az igen általános megközelítésmódnak konkrét formát egy premodern lelkiség földidézésével adok: az Assisi Szent Ferenc életében testet öltött és Írásaiban⁹ érzékelhető lélekrajzzal foglalkozom. Mindezt abban a meggyőződésben teszem, hogy az ilyen kitérő, a modern kort megelőző időszakba, segíthet életünk azon aspektusainak megvilágításában, amelyekről a modern időkben gyakran megfeledkezünk.

Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznom, hogy Ferenc nem volt sem filozófus, sem teológus, bizonyos értelemben ugyanakkor több volt, mint egy teológus, mert rendelkezett a szentek bölcsességével. Testamentumában, élete végén visszatekintve, Ferenc utal erre az őt vezető erőre. S mindezt nem eszmény vagy utópia, még csak nem is társadalomelmélet fölrajzolásával teszi, egyszerűen csak elmondja: "Az Úr engem, Ferenc testvért, a következőképp vezetett a bűnbánat útjára. Míg bűnben leledztem, addig igen nehezemre esett a leprások látványa. De maga Urunk középük vezetett és kegyeletteljes volt irántuk. S elhagyván őket az, ami korábban keserűnek tűnt, most a lélek és a test édességévé változott; ezután tanakodtam egy ideig, majd kiléptem a világból."¹⁰ Az események alapvető egymásutánja tehát a következő: mindenekeelőtt egy cselekvés (a kitaszítottak öntagadó értékelése), majd reflexió sa-

⁹ Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, szerk. C. Esser, Róma 1978. E kritikai kiadás angol fordítása: Francis and Clare. Complete Works, fordította és bevezette R. Armstrong és I. Brady, New York 1982.

¹⁰ Opuscula, 307. o.; The Complete Works, 154. o.

ját viselkedésével és motívumaival kapcsolatban, s végül harmadszor az a döntés, hogy változtat eddigi életének egész irányultságán (a "világban élésen"), hátat fordít az uralkodó társadalmi konvenciók igazságtalanságának és könyörtelenségének, s a társadalmi élet alternatív típusának keresésére indul.

Mindama két mozzanat jelen van a megtért élet eredetének ebben a leírásában, melyeket az igazi lelkiület jellemzése során említettem: egyfelől motivációinak és szándékainak tisztázása, másfelől pedig az a radikális elköteleződés, hogy az új motivációknak megfelelően változtassunk addigi életvitelünkön.

Társadalmi szinten a "megtérés" (konverzió) szó szerinti értelemre tesz szert: Ferenc gyökeresen elutasítja életét. Búcsút mond a város központjában elfoglalt társadalmi helyének, hogy részt vegyen a nincstelenség és a társadalom peremére szorítottak (a korabeli "harmadik világ") életében. Ahelyett hogy megindult volna egy a társadalmi ranglétrán fölfelé vezető úton, leszállt a társadalom legalacsonyabb szintjére, hogy együtt éljen a szegényekkel, gyöngékkal és elhagyottakkal.

Ettől fogva új lelkierő munkál életében — nem lehengerlő, nem is első-sorban intellektuális erő, hanem a szív ereje: az a bátorság, hogy meghaladja az élet utilitárius, önérdekű megközelítésében magától-értetődőnek számító korlátokat.

Fontos paradoxon rejlik a rögzített társadalmi és kulturális korlátok meghaladásában: a rögzített osztályhatárok meghaladásával Ferenc valójában új bebocsátást nyert az emberi szabadság és testvériesség szférájába. De erre pontosan azért került sor, mert szembe akart szállni az őt akkor még uralmában tartó törekvéssel, hogy saját életét a többieket figyelmen kívül hagyva alakítsa ki. Más szavakkal: Ferenc azáltal, hogy tiszteletteljes megbecsüléssel fordul ahhoz a konkrét korláthoz, ami a másik férfi vagy nő sebezhető bőrében manifesztálódik (ez esetben a leprás beteghez), mindenfajta korlátot meghalad és belép egy új, testvéries közösség keretébe. Egy bizonyos társadalmi növekedés limitációja képezte az emberi lényként vett új termékenység föltételét és kezdetét.

A társadalmi szinten történő megtéréssel összhangban sor kerül azzal a két vágygal kapcsolatos konverzióra is, amiket Ferenc alapvetőnek tart: itt a tulajdonszerzés vágyáról (amit a még többet bírás — "plus habere" — vágyának is nevez) és az embertársaink szemében való igazolódás vágyáról (amit "öndicséretnek" is mond) van szó. A valóságos megtérés két kulcsszava tehát ezeknek a vágyaknak a gyökeres fölszámolására utal: visszaadni ("reddere")

egyfelől; hogy tehát mindent hálával adjunk vissza Istennek, mert minden hozzá tartozik (s ez a visszaadás magában foglalja a szegények jogainak elismerését is).¹¹ Másfelől segíteni vagy támogatni ("sustinere"), vagyis segíteni a nincsteleneket, tisztelettel fordulni az elesettekhez és "szomszédunknak abban a mértékben segítséget nyújtani esendőségében ("fragilitas"), amilyen mértékben nekünk is szükségünk volna az ő segítségére, ha hasonló helyzetbe kerülnénk".¹² Ferenc szerint mindkét alapvető beállítódásnak ("visszaadni" és "támogatni") alapvető jelentősége van egy új testvériesség vagy emberek közötti testvériségek kialakításában.

A bírni-akarás önkéntes korlátozása megszünteti a birtoklásnak és tulajdonnak azokat a falait, amelyek az emberek közé állnak. A segítőkészség pedig annyiban lényegi vonása az új testvériességnek, amennyiben Ferenc meggyőződése szerint összefügg a lelki anyasággal. Ferenc meglátásának megfelelően akkor nincs őszinte testvériesség, ha nem vagyunk hajlandóak túllépni jogainkon és az egyenlőség és szabadság pusztá értékein. Hogy támogassuk a másikat, ehhez — posztmodern nyelvezettel azt mondhatnánk — szükséges, hogy "szub-jektuma" ("alávetettje") legyünk, hasonlóan ahhoz, miként az anya hordozza gyermekét, alázattal és türelemmel élve, Jézus Krisztus nyomdokain haladva.

Az átfogó metafora, a testvéries élet ezen új típusának a metaforája a vándorlás vagy exodus oda, amit Ferenc "az élet földjének" nevez. Ez az utazás azonban nem zárja ki az otthonlétet, mert az ember a testvéries életben lel otthonára. S mindez ismét csak azért válik lehetővé, mert az őszinte testvériesség föltételezi, hogy egymással a lelki anyaság viszonyában álljunk. A gyermek születésének eredeti metaforájában minden bizonytalansággal az emberi élet e három elsődleges metaforája fut össze, a vándorlás, az otthon és a termékenység metaforája.

Mindezek az említett mozzanatok mármost — az önkéntes szegénység, a vándorlás, az új testvériesség /brotherhood and sisterhood/, az új otthon, az anyaság — a Ferenc által írott Törvény központi részében együttesen is megfogalmazódnak.¹³

¹¹Th. Zweerman: "Reddere und Sustinere — Sokratische Gedanken zur Freiheitsauffassung des hl. Franziskus von Assisi", lásd: Franziskanische Studien 63 (1981), 70—98. o.

¹²Admonitio 18, Opuscula, 74. o.; The Complete Works, 33. o.

¹³Az 1223. törvény, 6. fejezet; Opuscula, 231. o.; The Complete Works, 141. o.

"1. A testvérek semmire se tegyenek szert sajátjukként, sem házra sem lakóhelyre vagy bármi másra. 2. Ehelyett zárandokokként és idegenekként (vö. 1Pt 2, 11) induljanak szegénységben és alázatban szerte e világba az Úr szolgálóiként, s bizakodva kolduljanak alamizsnáért. 3. Nem kell szégyenkezniük sem, hiszen miattunk tette Urunk szegénné önmagát ezen a világon. (Vö. 2Kor 8, 9). 4. Ez a legnagyobb szegénységnek az a csúcса, ami érettetek hozatott létre, legkedvesebb testvéreim, ti örökösei és királyai a mennyek birodalmának; ez a dolgokban szegénné tesz benneteket, erényességben azonban fölemelkedtek általa. (Vö. Jak 2, 5) 5. Legyen ez a ti részetek, amely az élők országába (vö. Zsolt 141, 6) vezet. 6. Ezeknek a dolgoknak szentelve önmagatokat, legkedvesebb testvéreim, sohasem akarjatok többek a mennyek ege alatt a mi Jézus Krisztus urunk nevében.

7. Amikor a testvérek együtt vannak vagy más testvérekkel találkoznak, juttassák kifejezésre, hogy egy és ugyanazon család tagjai. 8. S mindegyikük őszintén hozza a többiek tudomására szükségét, hiszen, ha az anya ilyen gondosságot és szeretetet tanúsít az ő testéből született fiának (vö. 1Thesz 2, 7), akkor a testvérünk iránt a Szellemnek megfelelően táplált szeretet és gondoskodás nem volna még gyöngédebb? 9. S ha bármelyikük megbetegszik, a testvéreknek úgy kell ápolniuk őt, mint ahogy maguk is elvárnák a gondoskodást. (Vö. Mt 7, 12)"

Befejezésül még néhány szót. Fölvethetné valaki, hogy mi közünk nekünk mindehhez? Épp ez volna az a lelki táplálék, ami után a világ manapság áhítozik? Jámbor szavak ezek, de csak szavak és szavak — nem pusztán egy középkori naivitás kifejezői?

Vagy fölmerülhetne: bölcs dolog egyáltalán egy zárandok vagy bőbeszédű ember eme bölcsességeire odafigyelni akkor, amikor már mi a saját társadalmunkban otthontalan személyek, idegenek vagyunk, olyan utazók, akik egy új Jégkorszakkal találkoznak? "Ist és nicht kälter geworden?" — kérdezi Nietzsche bolondja.¹⁴ "Jött a hideg, jutott nekünk" — jegyzi meg T. S. Eliot versének mágusai.¹⁵

Amit premodern elődeinktől, homines viatores, megtanulhatunk, az az, hogy a társadalmi újjászületés új alternatív életközösségekben fejleszthető ki, ahol mindenki testvériesen részt vesz az imádságban, szimbolikus cselekedetekben és tevékenységeikben, s bizalommal élnek egymás iránt, hiszen egyaránt részt vesznek a szegénységben és a föld javainak élvezetében, részt vesz-

¹⁴Fröhliche Wissenschaft, 125. §.

¹⁵"Journey of the Magi", Collected Poems, 109. o.

nek a döntéshozatalban, s részt vesznek egymás hiányosságainak-bajainak kezelésében-vitelében: tanúi a többiek bűnének, betegségének, halálának. Talán ilyen közösségek jönnek létre Latin-Amerika úgynevezett bázisközösségeiben.

Persze bizonyosan van némi naivitás, amikor olyan lelkipásztorra figyelünk oda, mint Szent Ferenc, aki nem foglalkozott tudományokkal és elmélettel, s a középkorban élt. Ugyanakkor — vagy talán éppen ezért — Ferencben igen figyelemreméltó irónia ölt testet a modern idők uralkodó tendenciáival szemben: arra a tendenciára gondolok, hogy bizonyos módon racionálisak legyünk, hogy törekedjünk az autonómiára, s hogy igazoljuk önmagunkat. Ferencet önkéntes választása nyomán járta át a szegénység, a szolgálat és az alázat ereje (vagy erénye), s ezeket az erényeket közvetlenül fordította át a közösségalkotás és a testvériesség terminusaiba.

Az ilyen élettípus paradox jellege abban rejlik, hogy így önnön lényünk beteljesülését azáltal érzük el, ha szerényen elismerjük az ember tökéletlenségét, esendőségét; lévén evilági, halandó és bűnre hajlamos lények. A humánnum ezen úgynevezett "sötét oldalait" elfogadva egészen másfajta racionális jön létre: a szegények, a test bölcsessége. Egy olyan bölcsesség, amit Kierkegaard-ral és Ricoeur-rel második naivitásnak nevezhetnénk.¹⁶

Ez a "második naivitás" olyan naivitás, ami a modern bizalmatlanság és kritika után következik; nem visszaesés ez a fölnőttkort megelőző, infantilis viselkedéshez, hanem inkább a nagy pressziót gyakorló modernitásunkat meghaladó tudatosság.

Ezenkívül Ferenc példájából érzékelhető egy olyan második heteronómia, ami talán meghaladja majd a modern autonómiát; ez nem valamely embertelen rabszolga-helyzetbe való visszaesés, hanem amely felelőseri és szabadon átengedi az első helyet az erőtlenné másoknak (Levinas).¹⁷

S végül ehhez a második naivitáshoz és második heteronómiához talán még hozzátehetünk egy második alázatot és második tiszteletet: ekként megbecsüléssel fordulunk a másik méltóságához, támogatva őt, függetlenül attól, hogy mi je van, mit tud, milyen névvel vagy hírnévvel rendelkezik — nagylelkű tisztelettel adózva a másik sebezhető és gyakran sérülékeny bőrének.

Ez a második tisztelet Ferenc sebezhető öröksége: s ez olyan örökség, amire világunkban rendkívül nagy szükség van, mert hiszen a "tisztelet" — hasonlóan az alázathoz vagy a szegénységhez — csak más elnevezés az Isten velünk és bennünk élő misztériumára.¹⁸

¹⁶P. Ricoeur: La Symbolique du Mal, Paris 1960, 326. o.

¹⁷E. Lévinas: Totalité et Infini — Essai sur l'Exteriorité, La Haye 1961.

¹⁸Th. Zweerman: "The Forgotten Light", The Cord, 36 (1986), 196–200. o.

S Z E M L E

FILOZÓFIA A MÚLT SZÁZADI FELSŐ-MAGYARORSZÁGON*

Mariana Szapuová

A múlt szellemi örökségének minél sokrétűbb föltárására irányuló figyelem minden civilizált társadalmi közösség szellemi tevékenységének nélkülözhetetlen alkotórésze. Figyelembe véve a filozófiai tudat szerepét az egyes történelmi korszakok és társadalmi alakulatok eszmei szférájában, nem szükséges talán külön hangsúlyozni, hogy a nemzeti filozófiatörténetírás keretében végzett kutatások nemcsak a filozófia immanens fejlődésének megismerése szempontjából bírnak jelentőséggel, de szerves alkotóelemei minden szélesebb körű kultúrtörténeti vizsgálódásnak is. A nemzeti filozófiatörténetírás természetesen nem választható el abszolút módon a "nemzetekfölötti", tehát az egyetemes filozófiai irányzatok fejlődésének vizsgálatától, mint ahogyan az egyes nemzeti kultúrákban létrejövő filozófiai tanítások fejlődése sem határolható el élesen más nemzeti kultúráktól, ill. ezek hatásaitól. Minden nemzeti filozófia tükrözi egyrészt azokat a specifikus törvényszerűségeket, amelyek a hazai társadalmi viszonyokra, föltételekre és eszmei hagyományokra jellemzők, másrészt viszont minden nemzeti filozófia bizonyos módon kapcsolódik a filozófia fejlődésének egyetemes irányvonalához is. Ezen jellemvonásokkal körvonalazható a nemzeti és "nemzetekfölötti" filozófiatörténetírás dialektikus kapcsolata. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azonban azt a tényt, miszerint a nemzeti filozófiatörténetírás rendelkezik olyan specifikus sajátosságokkal, amelyek elsősorban specifikus föladataiból következnek. A nemzeti filozófiatörténetírásnak ugyanis, amellet, hogy nyomon követi a filozófia fejlődésének fő vonalait az egyes nemzeti filozófiák és filozófia-rendszerek változásaiban, vizsgálnia kell az európai nemzetek közös filozófiai irányzatainak az egyes nemzeti kultúrákba való beolvadását, s az ezekre ki-

*Mészáros András: Vandrák András filozófiai rendszere, Madách, Bratislava 1980, 196 oldal.

fejttett hatásukat is. E metodológiai irányelvekkel összhangban elemzi az eperjesi evangélikus líceumban működő filozófustanárokat, s közülük is elsősorban Vandrák András munkásságát Mészáros András a Vandrák András filozófiai rendszere című munkájában.

A szerző, az eperjesi kollégiumban működő filozófiai iskola történetének föltárására irányuló igyekezete önmagában véve is figyelemre méltó kezdeményezés, hiszen ez idáig a mai Szlovákia területén működő, magyarul író filozófusok jobbára elkerülték a filozófiatörténeti kutatásokkal foglalkozó szakemberek figyelmét. Mészáros András elsősorban az eperjesi iskola filozófus-tanárainak bemutatását tűzte ki célul, figyelmét azonban nem kerülték el az eperjesi iskola egyetemes-filozófiai előzményei sem: Kant és Fries hatása. Ami Vandrák jelentőségét illeti a magyarországi filozófia történetében, a szerző ezt elsősorban a filozófus liberalizmusának korabeli progresszivitásában látja. Annak ellenére, hogy nem foglalkozik mélyrehatóbban az eperjesi iskola filozófusainak a magyar filozófia történetébe való besorolásával, nem hagyja figyelmen kívül e filozófia kapcsolódását a szélesebb körű magyar történelmi-társadalmi és szellemi atmoszférához. Részletesen vázolja az eperjesi kollégiumban uralkodó viszonyokat és hatásukat Vandrák András gondolati rendszerére, kiemelve azt a szellemi légkört, amelyben meghatározó szerepet játszott a különböző nemzeti kultúrák együvértartozásának hagyománya. Hangsúlyozza, hogy a nemzeti kérdés Magyarországon "politikai tartalommal telített hagyomány volt, közvetve vagy közvetlenül a polgári nemzetté ébredés fontos tényezője" (16. o.). Az a tény, hogy az eperjesi kollégium szellemi életére a nemzeti tolerancia volt jellemző, kedvezően befolyásolta az ott tevékenykedő filozófus-tanárok társadalomelméletét, s érdemben járult hozzá progresszív irányultságukhoz.

Amint a mű címe is utal rá, Mészáros — eredeti forrásmunkákra támaszkodva — elsősorban Vandrák András bölcséleti rendszerét mutatja be, részletesen elemezve Vandrák gnoszeológiáját, esztétikáját, etikáját, jogfilozófiáját és vallásfilozófiáját. Rámutat, hogy Vandrák a korabeli materializmussal, idealizmussal és dualizmussal szemben a Spinoza–Kant-féle parallelizmus álláspontjára helyezkedik: "Vandrák ezzel az állásponttal igyekszik kikerülni a materializmust és a spiritualizmust, nem veszi azonban észre, hogy közben az azonossági elmélet idealista formáját veszi fel filozófiájában" (41. o.). Ez a filozófia, Kant hatása következtében, axiológiai töltéssel bír. A filozófiának okfilozófiára és célfilozófiára való fölosztásával, amely a lét és érték dualizmusával párosul, Vandrák — amint azt a szerző megállapítja — tulajdonképpen anticipálta az újkantiánus iskola, mindenekelelt Windelband

fölfogását. Vandrák fölfogásában az értékesség független a léttől, s a filozófia elsőrendű föladata nem a lét, hanem az érték vizsgálata. Ez az érték-elméleti beállítottság jellemző Vandrák filozófiájára mint egészre; az egyes diszciplínák (logika, esztétika, etika) az egyes normákat (a cél megvalósítását szolgáló eszközöket) tárgyalják, melyek elvezetnek az igazsághoz, a szépséghez és a jószághoz. Mészáros hangsúlyozza, hogy "Vandrák axiológiája az értékek lényegének értelmezésével (az általános értékek mint az emberi élet céljai) teleologikus történelemszemléletet implikál" (43. o.).

Külön figyelmet érdemel a mű azon fejezete, amelyben a szerző Vandrák filozófiájának nyelvezetét és a magyar filozófiai műnyelv kialakításáért folytatott küzdelemben betöltött szerepét tárgyalja. Ismeretes, hogy a magyarországi reformkor társadalmi-politikai mozgalmainak idején az evangélikus iskolák, a papi fölügyelettől való függés csökkenésével, gyakran váltak haladó szellemű újítások kezdeményezőivé. Így történt ez az eperjesi kollégiumban is, ahol bevezették a magyar nyelvű oktatást. A tudományos élet magyarosításában fontos szerepet játszott a Magyar Nyelvművelő Társaság és a diákok köréből alakult Magyar Társaság. Vandrákot, mint a társaság elnökét és az anyanyelvűsítés legnagyobb hívét, többirányú hatás is készítette a magyar filozófiai terminusok megalkotására -- "elsősorban saját filozófiai rendszere, abban is a nyelv és műveltség, valamint a nyelv és a nemzet kapcsolatáról elmélkedő rész, amelyben a filozófia nyelvének megújítását követeli" (56. o.). Ugyancsak hatással volt rá tanárának, Greguss Mihálynak magyar nyelvű pedagógiai munkássága. Harmadik hatásként a Nyelvművelő Társaság programját és célkitűzéseit említi a szerző. A legfőbb okot azonban egy sajátos kényszerhelyzetben látja, ami abból következett, hogy Vandrák, aki több tantárgyat is tanított, nem rendelkezett megfelelő tankönyvekkel, s így ezeket saját magának kellett megírnia. Amint Mészáros András megállapítja, "Vandrák terminusai közül némelyről ma már nehéz megállapítani, hogy az ő magyarításának eredményei-e, vagy másoktól vette át azokat, megállapíthatjuk azonban, hogy Vandrák szóalakítása és szóhasználata része annak a folyamatnak, amely az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításához vezetett. És ebben a folyamatban Vandráknak, a magyar nyelvű filozófiai könyvek szerzőjének, fontos és úttörő szerepe volt." (59. o.)

A könyv további fejezeteiben Mészáros András Vandrák esztétikájával ismerteti meg az olvasót. Részletesen elemzi az eperjesi filozófus esztétikum-fölfogását, valamint a szépről, a fenségesről, a tragikumról és komikumról alkotott fogalmait.

Az eperjesi kollégiumban működő tanárok közül Greguss Mihály, Serédi Péter Alajos és Szlávik Mátyás bemutatása teszi árnyaltabbá Vandrák András filozófusi portréját. Az említett filozófusok munkásságának bemutatása hozzájárul annak az útnak az ismertetéséhez, amelyet az eperjesi filozófia megtett a társadalmi folyamatok interpretálásában. A politikai mozgalmakkal, pontosabban a liberalizmussal szorosan összefonódó XIX. századi eperjesi filozófia fejlődésében a szerző három stádiumot különböztet meg. Az elsőbe, megállapítása szerint, Greguss és Vandrák filozófiája tartozik. Az ő gondolatrendszerük progresszív tényezőként hatott, mivel a polgári fejlődés föltételeinek kidolgozását egy magasabb fejlődési szint szorgalmazásával társították. Időrendben a második stádiumot Serédi pozitivistá filozófiája képviseli, amely "hűvös hallgatással megy el a társadalmi kérdések mellett" (181. o.). Őt követi Szlávik Mátyásnak a megszilárduló kapitalista rendszer apologetikájára irányuló tanítása. S "a kör így bezárul, a burzsoázia céljaival azonosuló XIX. századi eperjesi filozófia teljesítette azt a küldetését, amely a tőkés rend kiharcolásában rejlett, de a cél elérésével és a már meglévő fejlődési tendenciák meg nem értésével elveszítette létjogosultságát" (182. o.) — jegyzi meg Mészáros András. Rámutat azonban arra is, hogy ez a filozófia bizonyos vonatkozásban túléltte saját bukását — a kanti filozófia vandráki értelmezése lehetővé teszi, hogy az eperjesi kantianizmusra mint a kanti filozófia alkotó továbbgondolására tekintsünk, mely hidat képezett a századvég újkantianizmusa felé.

Mészáros András az elemzett filozófiai rendszerek vizsgálatát a marxista metodológia azon követelményének szellemében végzi, amely szerint az egyes filozófiai tanítások elbírálásakor, azok originalitásának megítélése mellett, figyelembe kell venni ezen tanítások konkrét, egy társadalom és egy nemzet életében betöltött szerepét is. Művében az eperjesi filozófusok tanainak mélyreható elemzéséhez sokrétű korrajz kapcsolódik, amely nemcsak a XIX. századi Felső-Magyarország szellemi légkörébe enged bepillantást, de magyar–szlovák kapcsolattörténeti jelentőséggel is bír. S itt nem csupán arról van szó, hogy e két nemzet földrajzilag egymás mellett élvén alkotta meg saját kultúráját — ezen kultúrák, egymást kölcsönösen befolyásolván úgy is tükrözik egymás hatását, mint a közös tágabb pátria, Európa korabeli szellemiségét. Mészáros András könyve fölhívja a figyelmet a hasonló jellegű kutatások fontosságára, s egyben hasznos segítséget nyújthat a magyar–szlovák komparatív eszmetörténet iránt érdeklődőknek is.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Gergye László: MTA Irodalomtudományi Intézet, 1118 Budapest, Ménesi út 11—13;

Szabó Z. Zoltán: 1028 Budapest, Hidegkúti út 37;

Tarnay Brúnó: Római Katolikus Hittudományi Főiskola, 9090 Pannonhalma, Vár 1;

Nyíri Tamás: Római Katolikus Hittudományi Akadémia, 1053 Budapest, Eötvös L. u. 5—7;

Lendvai L. Ferenc: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófia II. Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10;

Várdy Péter: Technische Hogeschool Twente, Postbus 217, NL-7500 AE Enschede;

Paul van Tongeren, Wilhelm Dupré, Adriaan Peperzak: Katholieke Universiteit, Centrale Interfaculteit — Faculteit der Wijsbegeerte, Thomas van Aquinostraat 3, NL-6500 HK Nijmegen;

Marcel F. Fresco: Centrale Interfaculteit der Rijksuniversiteit te Leiden, Matthias de Vrieshof 4, NL-2300 RA Leiden;

Theo de Boer, Gertrud M. van Asperen: Vrije Universiteit Amsterdam De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam;

Henrik H. Berger: Theologische Faculteit Tilburg, Academielaan 9, NL-5000 LE Tilburg;

Theo Zweerman: Katholieke Theologische Faculteit Utrecht, Jacob Simonsz de Rijkstraat 125, NL-3554 CJ Utrecht;

Mariana Szapuová: Universita Komenského, Filozofický fakultet, Katedra marxisticko-leninskej filozofie, Gondova ul. 2, Bratislava, Csehszlovákia

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989. Nyomdai táskaszám: 18108

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 19,95 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025-0090

SZEMLE

MARIANA SZAPUOVÁ: Filozófia a múlt századi Felső-Magyarországon (Mészáros András: <i>Vandrák András filozófiai rendszere</i>)	388
--	-----

CONTENTS

LÁSZLÓ GERGYE: Formation of Philosophical Views of the Young Besseneyi in the Mirror of His Poem "On Spirit"	165
ZOLTÁN Z. SZABÓ: János Hetényi — the Scientist, the Dilettante	183

DOCUMENT

JÁNOS HETÉNYI: Detailed Analysis of the <i>philosophia harmonistica</i> (Introduction and Notes by Zoltán Z. Szabó)	205
---	-----

REFLECTION

"Humanism and Human Values". Hungarian—Dutch Meeting of Philosophers, Budapest 1986	262
— BRÚNÓ TARNAY: Crisis of Values and Experience of Time	263
— PAUL VAN TONGEREN: The Virtues of the Proprietor (Aristotle and Thomas Aquinas on Truth, Wealth and Poverty)	273
— WILHELM DUPRÉ: Dominance of the Thought on Domestication: Threat for Humanum in Our Time	287
— TAMÁS NYÍRI: Changes in the View on Man in Our Age	303
— MARCEL F. FRESCO: Science and Cultural Diversity	315
— ADRIAAN PEPPERZAK: On a Not-Relativistic Pluralism in Philosophy	323
— THEO DE BOER: Notes on a Not-Relativistic Pluralism	331
— FERENC L. LENDVAI: Change and Crisis of Values in Modern Societies	340
— GERTRUD M. VAN ASPEREN: A Game-Theoretical Analysis of Ecological Problems	346
— HENRIK H. BERGER: Life-World and System at Habermas	352
— PÉTER VÁRDY: Crises and Programs of Identity (Notes to Debate Popular—Urban)	364
— THEO ZWEERMAN: Spirituality in Modern Society	376

REVIEW

MARIANA SZAPUOVÁ: Philosophy in the 19. Century Upper-Hungary	388
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАСЛО ГЕРДЕ: Формирование философского мирозерцания молодого Бешенеи в зеркале поэмы «О душе»	165
ЗОЛТАН З. САБО: Янош Гетени — учёный и дилетант	183

ДОКУМЕНТ

ЯНОШ ГЕТЕНИ: Подробнее характеристика <i>философии гармонии</i>	205
---	-----

Ára: 106 Ft

Előfizetés egy évre: 318 Ft

ОБЗОР

«Гуманизм и достоинства человека». Совещание венгерских и голландских философов. Будапешт 1986	262
— Б. ТАРНАИ: Кризис ценностей и испытание времени	263
— П. ван ТОНГЕРЕН: Достоинства собственника (Аристотель и Фома Аквинский о справедливости, богатстве и бедноте)	273
— В. ДЮПРЕ: Первенство мысли о доместикации: угроза против гуманности в нашей культуре	287
— Т. НИРИ: Изменения образа о человеке в наше время	303
— М. Ф. ФРЕСКО: Наука и многосторонность культуры	315
— А. ПЕПЕРЗАК: О нерелятивистическом плюрализме в философии	323
— Т. де БУР: Замечания к нерелятивистическому плюрализму	331
— Ф. Л. ЛЕНДВАИ: Изменение и кризис ценностей в современных обществах	340
— Г. М. ван АСПЕРЕН: Подход к экологическим проблемам со стороны теории игр	346
— Х. Х. БЕРГЕР: Жизненный мир и система у Габермаса	352
— П. ВАРДИ: Кризисы и программы идентичности (Примечания к контroversии народного и городского)	364
— Т. ЗВЕРМАН: Душевность в современном обществе	376

РЕЦЕНЗИЯ

МАРИАНА САПУОВА: Философия в Северной Венгрии прошлого века	388
---	-----

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).

01220

HARMINCHARMADIK ÉVFOLYAM

1989/5

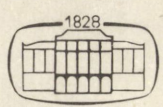
T.

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)
TENGYELI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÓKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1989/4

TARTALOM

LUDASSY MÁRIA: Egy szabadelvű-szocialista történelemteológia 1841-ből (Lamennais: A nép múltja és jövője)	393
FRITZ PAEPCKE: A sikeres fordítás hermeneutikai útjai	413

DOKUMENTUM

MARTIN HEIDEGGER: Schelling értekezése „Az emberi szabadság lényegéről” (1809). A schellingi értekezés első fejtegetéseinek értelmezése (Fehér M. István bevezetőjével)	434
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

Filozófia az Egyesült Államokban (Laurent Stern és Fehér Márta eszmecseréje)	508
--	-----

SZEMLE

KELEMEN JÁNOS: Fordításban élni (Fritz Paepcke: Im Übersetzen leben)	531
--	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

EGY SZABADELVŰ-SZOCIALISTA TÖRTÉNELEMTEOLÓGIA 1841-BŐL

(Lamennais: A nép múltja és jövője)*

Ludassy Mária

Félicité Lamennais, az 1820-as években az ultramontán katolikusok szellemi vezére, 1830-tól a liberális katolicizmus apostola, hosszú utat tett meg a Sainte-Pélagie börtönig, ahol az Ország és a kormányzat című brosúrájáért az 1841-es esztendő-töltötte, s ahol az Une voix de prison c. patetikus erkölcsi kiáltványa mellett legjelentősebb történelemfilozófiai és politikai elméleti művét: a Du passé et de l'avenir du peuple címűt írta. A liberális katolicizmus össz-európai visszhangot kiváltó eszméinek korlátoltan konzervatív elítélése (XVI. Gergely: Mirari vos enciklikája) után személyes kétségbeesését és optimista világtörténelmi vízióit leghíresebb művében, az Egy hívő szózatában (Paroles d'un croyant 1834) foglalja össze Lamennais, s a kis könyv a múlt század egyik bestsellere lesz, amihez csak hozzájárul a következő kondamnáló enciklika, a Singulari nos, mely végképp megpecsételi számára a Rómával való szakítást. Lamennais, aki a gazdasági laissez faire-re redukált szabadelvűséggel sohasem elégedett meg, nem az 1830-as évek második felétől egyre inkább apologetikussá váló félhivatalos liberalizmus táborában keresi új szellemi hazáját, hanem egy átkeresztényesített szocializmus eszmerendszerében. Ám ezek az eszmék nála sohasem jelentik az 1830-tól az Avenir lapjain hirdetett szabadságeszményekkel való szembefordulást: Lamennais szocializmus-konceptiója éppoly élesen szemben áll Cabet Ikáriájának "nyers" kommunizmusával, valamint Louis Blanc etatista munkaszervezési ideáljával, mint Guizot "gazdagodjatok meg!"-jelszavának amorális maximájával. Ugyanakkor ez az 1841-es eszkatologikus történelemteológia meglepő összecsengést mutat Condorcet 1793-as (a guillotine árnyékában írt) ultra-racionalista történelemteológiájával, Az emberi szellem fejlődésének történelmi vázlatával. Lévéen mindkettőjük számára az ember szellemi és erkölcsi fejlődése a

*Egy készülõ Lamennais-monográfia részlete.

történelmi haladás fokmérője, s a társadalmi fejlődés a szabadság és egyenlőség kibontakozása. S mindkettőjük számára bête noir az embert erkölcsi autonómiájától megfosztó, szellemi kiskorúságban tartó teljhatalmú állam, a materiális és morális, intellektuális és politikai szférát totális módon megszabó egyházállam hatalma. Condorcet a jakobinus diktatúra gazdasági dirigizmust és vallási kultuszt államhatalmilag megszabó uralmának előzetesét látta az egyiptomi papkirályok uralmában, Lamennais az egyiptomi teokráciát az etatista szocializmus előfutárának tekinti: "A papi rend vezetése alatt abszolút hatalom valósult meg"; a föld kizárólagos tulajdonosa az államegyház volt, a rabszolgasorban tartott nép megművelte azt és cserében megkapta a termékek azon részét, melyet a közhatalom kijelölt számára. "Nem volt tehát tulajdon, ami nélkül nem lehetséges személyes szabadság. Ez az első példa, melyet a történelem szolgáltat a modern szocialista elméletek alapelveinek alkalmazására." (Ch. VI., 247. o.)¹

Mózes, az emberi történelem rossz lehetőségei közül az exkluzív-etnikai alapú vallást valósította meg, "egy nemzeti isten ideáját, Ábrahám, Izsák, Jákob istenét, fajuk kizárólagos védelmezőjét és a pogányok isteneinek kérelhetetlen ellenségét. Innen a gyűlölködés ama szörnyű szelleme, mely a népek közötti háborúságot vallásháborúvá, népirtássá tette." (Ch. VII., 249. o.) Condorcet számára a görögség jelenti az emberi nem fejlődésének egyik csúcspontját, s a katolikus periódusában a görögség kritikai racionalizmusával szemben oly igen ellenséges Lamennais is elismeri, hogy "az ember itt tett szert személyiségének és szabadságának tudatára, s ezzel egy új korszak kezdődött az emberiség fejlődésének világtörténelmében". (Ch. VIII., 252. o.) A személyes szabadság érzülete nem maradt elvont etikai kategória: a polisz alkotmányában meghatározott politikai-jogi formát öltött — persze kizárólag szabad polisz-polgárok számára. Ezért az egyenlőség — s kiváltképp a testvériség — érzülete nem tette teljessé az antik népek szabadságfogalmát.

Az emberi testvériség jelszavával jelentkezett a kereszténység, az antik világ legnagyobb forradalmi mozgalma. "Egyenlőség, testvériség és ezek folyományaként a szabadság, íme az evangéliumi erkölcs summája, melynek eredménye — hosszú századok munkája gyümölcseként — az emberi nem tökéletes egysége... Ám miközben arra vágyott a kereszténység, hogy a népek egyetlen nyáját alkossanak egyetlen pásztor alatt, megelégedett a pusztán spirituális egységgel." (Ch. X.) Ahogy megelégedett a pusztán spirituális egyenlőséggel

¹A Du passé et de l'avenir du peuple oldalszámái a következő kiadásra utalnak: Garnière frères, Párizs /é. n./.

is — ezért válhatott a rabszolgák fölszabadítását ígérő vallása a cézárokról államvallásává. De a természetfölötti többlet mindig megakadályozta, hogy a kereszténység olyanképpen váljon a hatalmat mindenben kiszolgáló vallássá, mint az ázsiai természetvallások: "A földi rend, a maga szükségszerű feltételeivel inkább csak akadályt jelentett a kereszténység számára, valami olyasmit, ami gátolja s a rosszhoz kötődik, mivel kizárja ama tökéletes jót, amit a keresztény teológia szerint az ember valaha birtokolt, s amit az embernek még valaha birtokolnia kell." (265. o.) Megint a már idézett rokon-gondolat: Bibó István is a kereszténység e morális távolságtartásában látja a (nyugati) kereszténység történelmi fölényét a bizánci cezaropapizmus fölött.

A jobbágyság előnyét a rabszolgassal szemben azonban nemcsak morális megfontolások igazolják, hanem a többlettermék is, s az, hogy a jobbágy nemcsak megszűnt személyében ura személyi tulajdona lenni, de az általa megművelt föld szinte az ő személyi tulajdonába ment át: "Íme a tulajdon kezdete, ami mindig a szabadság kezdetét vonja maga után". (Ch. XI.) A kézművesek könnyebben szabadultak meg feudális kötöttségeiktől, mivel könnyebben tettek szert tulajdonra. S nemcsak egyéni szabadságra tettek szert, kollektív szabadságokat is kivívtak a maguk számára — a községek szabadságjogai a középkori fejlődésben gyökereznek.

A vallási közömbösség szerzője annyit két évtized után is megőriz protestánsellenes elfogultságából, hogy a katolikus egyház tekintélyét kikezdő individuális kritika szerinte szükségképpen szkepszishez vezet. (Ch. XII.) A könyvnyomtatás föltalálását azonban — szinte Condorcet-val szó szerint megegyező módon — az emberi szellem szabadságharcának vívmányait visszafordíthatatlanná tevő találmányként értékeli. A természetfölöttitől a természet tanulmányozása felé fordul az ember: a skolasztikus filozófia XII--XIII. századi csúcspontját (ami, qua teológia, megdönthetetlen csúcs marad Lamennais szemében!) a fizikai fölfedezések XVI--XVII. századi csodái követik. Az egyház nem tud magában elszámolni ezekkel az eredményekkel, ezért le akar számolni velük (Galilei-pör). Majd meghátrál: a veritas duplex doktrínájával elismeri, hogy a hitigazságok mellett létezhetnek az evilági tudomány igazságai is.

Azonban a természettudományok módszere nem maradt meg a saját szférájában: empirikus-megfigyelő módszerét a morális tudományok területére is kiterjesztette, s ami haladás volt a természet megismerésében, az destruktív erőnek bizonyult az emberi erkölcs előírásai vonatkozásában. "A tudomány, elszakítva az embert Istentől, az embert tisztán természeti lényként, az emberi dolgokat természetiekként vizsgálta. A materializmus és a szenzualizmus

eszméi elárasztották a társadalmat, s az emberi világot, miként a természeti rendet, vak végzet uralma alá vonták. Szabadság híján az erkölcs alapzata omlott össze." (Ch. XIII.)

A redukcionista antropológiának nemcsak az a filozófiai hibája van, hogy "a testben, az organizmusban keresi az intellektus törvényeit", hanem hogy az erkölcsöt is a materiális érdekre redukálja, s "az egoizmus e rendszerében a kötelesség értelmetlen szó lesz". (274—75. o.) Nemcsak a morál-filozófiában veszedelmes világnézet Lamennais szerint a materializmus, de még inkább az a politikai gyakorlatban: "a hasznos kerül az igazságos helyére", s megszűnik a főnálló hatalmak minden morális-természetjogi kontrollja. A középkori egyház — legalábbis idealiter — "a jogot képviselte a nyers erővel szemben". A reneszánsz tudományosság és a protestáns individualizmus által meggyöngített egyház tekintélye többé már nem tudja ellensúlyozni a fejedelmek hatalmi ambícióit, az ember természetes jogainak új eszméje még nem: "a haszonelvűség, az egoizmus doktrínái szétzúzták a közéleti erkölcs bázisát és a szuverének zsarnoki hatalmának megerősítéséhez vezettek, mert a fejedelmek a saját uralmuk alatt egyesítették az eleddig elválasztott egyházi és világi hatalmat". (Ch. XIII.) Már Morusnak is ez volt a fő kifogása a protestantizmus ellen.

A pusztá érdek-etika a népjogban is káros következményekkel járt: a pusztító nemzeti háborúk semmiféle természetjogi normát nem ismertek többé. Ám ha a katolikus egyház megingott tekintélye nem is, az evangéliumi erkölcs örök igazságai lassan újra tért nyertek az uralkodó osztályok materialista hedonizmusának élvezeteiből kismimizzett tömegek között: "az egyenlőség, a testvériség, a szabadság evangéliumi elvei lassacskán áthatották az erkölcsöket, és, még lassabban, de átformálták az intézményeket is". Krisztus után 18 évszázaddal diadalmaskodott az erőszak ellenében "a keresztény jog, mely az emberi természet egységén alapul" — mégpedig az emberi jogok nyilatkozatában. És a nép szuverén lett.

Ám az egyenlőség és a szabadság szent elvei csupán az alkotmány holt betűiben léteznek, nem az emberek lelkiismeretének és öntudatának élő közegében. A katolicizmus többé nem képes ezen eszméket bevinni a tömegek tudatába, mivel megmerevedett hierarchiája szembeállította a népszuverenitás elismeréséhez vezető fejlődéssel. A természettudomány önmagában megalkalmatlan a jog megalapozására; a szabadság és egyenlőség eszméje sohasem vezethető le a leíró természettörvényekből. A természettudomány deskriptív módszere destruktív a természeti jogi normák vonatkozásában, mivel ha sehol sincs szabadság, ha sehol sem tartják tiszteletben az emberi jogokat, miként lehetne

megalapozni empirikus módon ezek követelésének jogosságát?! A természettudományos módszerrel dolgozó társadalomtudomány "az emberi társadalom problémáit pusztán materiális feltételeire redukálja", mint Lamennais szerint a politikai gazdaságtan (283. o.). A jogot levezetni képes törvény a fejlődés törvénye, de olyan fejlődéstörvény, mely "megérti, hogy az igazi okok immateriálisak". (Uo.)

SZELLEM ÉS SZERETET

Nem valami vulgáris idealizmus az, ami Lamennais-t a pusztán fiziológiai organizációként fölfogott emberből kiinduló materialista morál elvetésére készíti: Adorno és Horkheimer mutatta ki a Dialektik der Aufklärung-ban, hogy az emberi erkölcs haszonelvű-instrumentalista fölfogása egészen a fasisztoid konzekvenciáig vezethet (Diderot már 1774-ben hasonlóan érvelt Helvétius egoizmus-elmélete ellenében). Ha nem tudjuk valamiképp bebizonyítani az emberi természet kitüntetett voltát (mely persze nem szükségszerűen metafizikai megalapozása az "emberi természet" nem tiszta természeti voltának: lehet mondjuk kantiánus vagy marxista is), nagyon nehéz megmagyarázni, hogy miért kell az ember számára a személyi szabadságot, a magánéleti függetlenséget vagy az egyenlő méltóságot biztosítani; hogy miért tekinthető természetesnek, ha a marhákat villamosárammal töltött szögcsdrút mögé zárják a nagyobb őrzési biztonság céljából, s miért tartjuk viszont természetellenesnek, ha az embereket marhavagonokba terelik. Hogy Lamennais számára az Isten képmására való teremtettség dogmája jelenti a biztosítékot, ezt lehet naiv hitnek tekinteni, de az a fölvilágosodott materializmus, mely nivelláló naturalizmusával semmiféle garanciát nem tud -- és nem is akar -- adni az embert állattá degradáló politikai hatalmasságok ellenében, jobb, ha nem tekintünk magát az emberi emancipációért küzdő fölvilágosodás örökösének. Lamennais szerint az emberi történelmet előrevivő fejlődéstörvény "az ember kizárólagos privilégiuma" (Ch. XIV.) -- és ezzel a jövő perspektíváját naturalista-redukcionista fejlődéstörvényekkel bebiztosítani vágyó fejlődésfilozófiáknak éppúgy hadat üzen, mint a mindenkori konzervativizmus különféle koncepcióinak.

Csak az ember lehet személyiség, s csak az lehet személyiség, aki szabad: az ember fejlődése tehát a személyiség szabad kibontakozását jelenti. A történelem: "Az emberi nem fejlődése a szabadság felé, a szellem és a szeretet szimultán fejlődése révén". (286. o.) A szellem alkalmas az emberi jogok fölismerésére, de csak a szeretet képes a személyes szabadságjogokat ösz-

szekapcsolni a másik emberhez fűző morális kötelességeinkkel: a szeretet nélkül a szellem csupán "a mindenki magáért" moráljához vezetne.

A tudományos haladás nagyban hozzájárult az emberi szellem fölszabadításához, de a tudományos haladás önmagában olyan eszköz, melyet a rossz cél érdekében is föl lehet használni: "A tudomány fejlődése csodás eredményeket hozott: mindennap új és új győzelmeket arat az ember a természet fölött, de ez nem mindig szolgál az emberiség javára, néha a természet fölötti győzelmek csak rosszabbá tették az emberi társadalmat, mivel az igazságosság elve, mely a tudomány eredményeit mindenki hasznára fordíthatná, nem létezik sem a politikai intézményekben, sem az egoizmus által megromlott erkölcsben." (288. o.) A természet törvényeit kutató tudomány eredményeit sem lehet tisztán a természet törvényeire támaszkodva az emberi nem közös kincsévé tenni: a hasznosság anyagelvű ideája egyáltalán nem involválja azt, hogy valaminek mindenki számára hasznosnak kell lennie. Ehhez csak a nem-naturalista természetjog (alias isteni igazságosság) ideája vezethet el, és Lamennais e jog — mint maga mondja — "dogmatikai megalapozását" tekinti társadalomfilozófiája fő föladatának, s e jog-fogalom alapján bírálja a következő fejezetben a kortársi szocialista koncepciókat.

Az owenisták rendszerével szemben az a legfőbb kifogása, hogy ateizmusuk embertagadásba torkollik, mivel az embert társadalomátalakító tervezeteik puszta tárgyának tekintik: "Az owenisták tagadják Istent és vele az emberi jogokat, minden erkölcsi törvényt, ami szükségképpen naturalista fatalizmus-hoz vezet, a tények síri sötétjéhez... Mi az ember ebben a rendszerben? Meghatározhatatlan lény, szabadság nélküli fantom, felelősség nélküli alkatrésze egy vak mechanizmusnak." (Ch. XV.) A saint-simonisták spiritualista fatalizmusa sem jár jobban Lamennais értékrendszerében, "ez az absztrakt fatalizmus, melyet a materialisták fizikai fatalizmusának helyébe raktak", s melyben jog és kötelesség, egyéni szabadság és felelősség éppúgy lehetetlenné válik. (Uo.) Márpedig miképp lehetséges az emberi emancipáció a személyes szabadság szétzúzásával? A fourieristák toleránsabbak ugyan az emberi természettel: nem szétzúzni, hanem fölszabadítani akarják testi vágyainkat, érzelmi élvezeteinket, de ezzel "azonosítják a hajlamot a joggal, minden természeti vágyat legitimnek tekintenek, ekképp lehetetlenné téve a jó és rossz közti fundamentális különbségtevést, következésképpen a kötelesség megalapozását: az abszolút naturalista individualizmus elmélete az, mely ebben a vonatkozásban a benthamisták doktrínájára megy vissza, meg azon materialistákéra, akik nem ismernek más erkölcsi elvet, mint a hasznosat, más morált, mint az érdeket". (Uo.) Márpedig Lamennais szerint a magánérdekek abszolút

laissez-faire-jéből sohasem bontakozhat ki az ösztársadalmi harmónia, a kollektív szolidaritás szelleme.

Ezen szocialista elméletek az egyenlőséget a természeti elvre vezetik vissza, s ekképp szembekerülnek a nyilvánvaló tényekkel: a természetből ugyanis csupán az individuális különbségeket lehet levezetni. Ezen egyéni eltérésekkel jól megfér az Isten előtti egyenlőség keresztény elve, míg a naturális egyformaság posztulátuma csupán a személyi szabadság eltiprása árán realizálható, a természetadta individuális eltérések, ízlés- és hajlambeli különbségek erőszakos elfojtásával. Márpedig lehet-e másról szó bármely jövő-tervezetben, "mint a szabadság realizálásáról, mivel nem lehet elképzelni egyenlő lények közt más kapcsolatot, mint a reciprok szabadság viszonyát, s az egyenlőség, ami az emberi természet egységével azonos, önmagában semmire sem képes, csupán a jogforrás primér tényét jelenti". (294—295. o.)

Súlyosabb Lamennais azon ellenvetése a kortársi kommunista koncepciókkal szemben, amely a tulajdon teljes tagadásával és a politikai participáció visszautasításával kapcsolatos: "Bebizonyítottuk, hogy a szabadság két egymástól elválaszthatatlan feltételtől függ: a tulajdontól és a kormányzás, a törvényhozás ügyeiben való részvételtől, a közösség ügyei adminisztrálásában való közvetlen participációtól." Márpedig a vizsgált elméletek "explicite elvetik ezeket a feltételeket": elosztási rendszerük hierarchikus társadalomszervezetet követel meg, melyben a társadalmi javakban központi redisztribúció révén részesülő ember kevésbé lehet polgár, mint akár a régivágású liberális államszervezetében. "A jogot hierarchikusan szervezi meg, mely hierarchia minden reális jogot abszorbeál és egy abszolút diktatórikus hatalomban ölt testet, ami nem lehet más, mint totális tirannia." (295. o.) Nagyon fontos itt annak kiemelése, hogy Lamennais a társadalmi egyenlőség (és nemcsak a személyes szabadság) számára tartja végzetesnek a társadalomszervezők diktatúráját. És abban is igaza van, hogy a XVIII. századi szocialista utópiáktól kezdve mily kevésbé érdekelte e koncepciók készítőjét a politika szférája, a centralizált politikai hatalom társadalmi kontrolljának kérdése: Mably és Morelly például a királyságot is elfogadható államformának tartotta az egalitáriánus társadalom számára! "E szekták képviselői igen keveset törődnek a politikai problémákkal, kizárólag arra fordítják figyelmüket, amit a szociális kérdés megoldásának mondanak, azaz a tulajdon problémájára." (Uo.)

Lamennais szemében a személyi tulajdon kialakulása személyi szabadság kibontakozásának előfeltétele volt az emberiség eddigi történelmében, s úgy véli, hogy e kettő a jövőben is elválaszthatatlan: "Ki ne látná, hogy az egyéni elsajátítás, melynek jogosságát manapság kétségbe vonják, képviselte

a társadalomfejlődés során a tulajdon fokozatos individualizálódását, összefonódva a személyek fokozatos individualizálódásával, azaz a szabadság növekedésével?" A tulajdontól való teljes megfosztottság nemcsak személyes javaitól, hanem személyes jogaitól is megfosztaná az embert; Lamennais szerint ekképp hangzik a kor problémája és a reá adott "nyers" kommunista megoldás.

"Probléma: olyan társadalmi szervezetet találni, melyben mindenki tulajdonos.

Megoldás: egy olyan társadalomszervezet, melyben senki sem tulajdonos.

Probléma: megvalósítani az univerzális szabadság feltételeit.

Megoldás: az általános rabszolgaság alapjainak konstituálása." (302. o.)

Azért nevezi Lamennais általános rabszolgaságnak e rendszert, mert a munkák központi kiosztása és a termékek elosztása szigorúan hierarchikus társadalmat involvál: "Meg kell szervezni a közösség életének minden mozzanatát, mindenki munkáját irányítani, akképpen, hogy a szükségleteket ki lehessen elégíteni, irányítani magukat a szükségleteket egy általános terv alapján, szabályozni az elosztást a központi koordináció alapján: mindez a funkciók hierarchiáját implikálja, következésképpen a funkcionáriusok hierarchiáját." (300. o.) A szocialisták a képességek szerinti munkát követelik meg — de ki képes megállapítani az emberek képességeit? A kommunisták a szükségletek szerinti elosztást hirdetik — de ki tudná a szükségletek végtelen variációjában hatalmi szóval eldönteni, hogy kinek mi az ő társadalmilag jogos szüksége? A munkával szerzett személyi tulajdon rendszere elkerüli ezen dilemmákat. "Ahhoz, hogy a szabadság individuális legyen — márpedig a szabadság vagy személyi, vagy nem szabadság —, szükségszerű, hogy a tulajdon is individuális legyen." (301. o.)

Fokozza a szabadságra és az egyenlőségre nézve Lamennais szerint veszélyes implikációit a magántulajdon megszüntetésén alapuló szocialista programoknak az a pontja, mely a személyi tulajdont nem igazán kollektív-társadalmi tulajdonnal váltja föl, hanem az államot teszi meg egyedüli tulajdonosnak: "Minden tulajdonnak az állam kezébe való koncentrációja az az eszköz, melyet a proletariátus megszüntetésére és a proletár felszabadítására javasolnak... Íme, az állam egy egyedüli tulajdonos. De mi az állam? Egy absztrakció, hacsak nem az állam vezetőit értjük rajta, akik nyilvánvaló módon ténylegesen rendelkeznek a köztulajdon fölött, ami nem csupán a dolgok, hanem a személyek fölötti diszponálást is jelenti, hogy a szükségszerű termelést biztosítani lehessen. Márpedig ez nem más, mint az ókori papi rendnek uralma...; az állam vezetői szabják meg a munkás számára munkáját és a mun-

kájáért járó bért, s a munkás csak azt csinálhatja, amit parancsolnak neki, csak azt kapja, amit kiosztanak neki, minden vita lehetősége eleve kizárt, csupán a passzív és néma engedelmesség lehetséges. Márpedig mi ez, ha nem rabszolgaság? (302. o.)

Lamennais verdiktje egyértelmű: a munkásosztály olyan "fölszabadítása", mely a polgári demokráciák formális szabadságjogainál is kevesebbet biztosít a társadalom tagjai számára, nem nevezhető igazi történelmi előrelépésnek, sőt visszalépést jelent — igen jelentős szférákban — az eddig elért eredményekhez képest. Mert a formális demokrácia óriási előnye — minden materiális igazságtalansága ellenére —, hogy nem az uralkodó hatalom jó vagy rossz kedélyétől, megvesztegethetetlen vagy korrupt mivoltától függ a törvényesség rendje. A törvények uralmának, a jogállamiságnak ezen klasszikus elvét visszavenni látszik az az etatista szocialista fölfogás, amely az állam urainak személyes kvalitásaitól teszi függővé az általuk — és csak általuk — biztosítandó társadalmi igazságosság érvényesülését. Ez pedig a legjobb esetben is csak öncsaló illúzió lehet.

"Jóhiszeműen föl lehet-e tételezni, hogy hasonló hatalommal felruházott emberek, olyan hatalom birtokában, mely mindent és mindenkit korlátlanul kiszolgáltat nekik, hatalmukat kizárólag az igazság érdekében használják, teljesen megfélelkezve magánérdekeikről, csupán mindenki közös javára gondolnak? Hogy nagyobb hatalom birtokában, mint amekkorával bármely korábbi király rendelkezett rabszolgánépei fölött, az ő hatalmuk elegendő garancia önnön hatalmi visszaéléseik ellenében? Hogy nem használják hatalmukat saját személyes érdekükben, nem akarják azt mindörökké megőrizni saját maguknak, sőt továbbörökíteni utódaikra? Hogyha egyszer már minden dolog és személy teljhatalmi urai voltak, valaha is beleegyeznek, hogy újra szolgák legyenek? Íme, igencsak magasztos felfogása az emberi erénynek, amit a történelmi tapasztalat ugyebár nagyon jól alátámaszt! Álmodozók! Hogyan van, hogy nem látjátok: a kasztrendszer visszaállításán dolgoztok?" (303. o.) És nemcsak hatalmi visszaélésekről van szó: még veszedelmesebb illúzió föltételezni, hogy az abszolút hatalom birtoklása nem jelent anyagi előnyöket is, hogy minden társadalmi termék fölötti korlátlan rendelkezési jog mellett megmaradhat a materiális egyenlőség, tehát az, amiért a személyes szabadságról és annak alkotmányos garanciáiról lemondott a társadalom.

Nemcsak a politikai zsarnokság és gazdasági egyenlőtlenség újratermelő-dése képviseli a kortársi kommunista koncepciók veszedelmes implikációját Lamennais szerint, hanem a teljhatalmú állam által involvált szellemi diktatúra művészet- és tudományellenes hatása is. "Az állam tehát teljesen ellen-

őrzi az intellektuális fejlődést, a morál minden mozzanatát, megakadályoz a magán kívül minden más befolyást, következésképpen meg kell határoznia mindazon tanításokat, amelyeket kizárólagosan és kötelezően oktatni kell: az állam lesz az egyedüli meghatározója a Szép, a Jó és az Igaz fogalmainak, előírója a vallásnak, minden jognak és kötelességnek, ellenőre minden tudománynak és művészetnek. Íme, abszolút úr a szellem szférájában csakúgy, mint a materiális rendben. Szellem és tudat, minden tőle függ, minden neki van alávetve." (305. o.) Elég elolvasni Louis Blanc L'organisation du travail-jából az irodalmi munka megszervezésére vonatkozó fejezetet, hogy ne találjuk túlzónak Lamennais félelmeit. Nem volt olyan keleti despotizmus, mely ennyire totálisan meg tudta volna valósítani az ember testi és szellemi alávettségét.

Persze, pozitív programját tekintve jóval gyöngébb Lamennais szellemi szabadságon és szeretetvalláson alapuló szocializmusa, mint a rivális szocialista elméletek szellemi szolgaságot és a mindenható állam vallásos kultuszát involváló tendenciáinak bírálatában: a fokozatos átalakulás hívének vallja magát, mivel a túl gyors, morálisan megalapozatlan változások csupán hatalomváltást hoznának, szabadság és egyenlőség helyett csupán elnyomást és erőszakot. (Ch. XVI.) A szabadság és egyenlőség elvei nem forradalmi proklamációk, hanem természetjogi — mintegy metafizikai — princípiumok, ezért föltétlen tiszteletbentartásuk minden jövőbeli társadalmi átalakulás kiinduló- és végpontja kell legyen. Nem lehet az egyiket a másik érdekében korlátozni — mint a polgári liberálisok az egyenlőséget a szabadság érdekében vagy az etatista szocialisták a szabadságot az egyenlőség érdekében —, mert ez mindkettő visszavételét jelenti. A gazdasági kiszolgáltatottságban nem lehetséges az emberek egyenlő szabadságáról beszélni, ahogy a politikai kiszolgáltatottságban képtelenség az emberek egyenlőségéről szónokolni. Mindkét fölfogás kizárja a társulás, az egyesülés szabadságát — a laissez-faire liberalizmus igen kevésbé liberális a munkások szervezkedési szabadságát illetően, ám a jövő ideális államában a jelen társadalom ellen szervezkedő szocialisták sem engedik meg többé a szabad szervezetek létezését: "Márpedig aki egyesülést mond, az szabadságot mond, minden társult egyén szabadságát a társadalom többi tagja vonatkozásában, mindenki szabadságát a közhatalommal szemben. Márpedig lehet-e az igába fogott ökor és az igába fogó közti szabad társulásról beszélni? És kit érdekel, hogy az igát ránk rakót Pierre-nek, vagy államnak hívják?" (Lamennais kiemelése — 310. o.)

Hogy megmeneküljön "Pierre, vagy az állam" — vagy az állam nevében uralkodó Pierre — igájától, a proletariátusnak töretlenül meg kell őriznie sza-

badság és egyenlőség egységét: "Proletárok, a nép fiai, óvakodjatok a csaló rendszerektől, melyek eltérítenek az isteni gondviselés kijelölte természetes utakról és még nagyobb nyomorba taszítanak, ... emlékezzetek, hogy az egyenlőség szükségszerű folyománya és attól elválaszthatatlan a szabadság, ahogyan a szabadság szükségszerű implikációja minden ember testvérisége és attól elválaszthatatlan! és hogy szabadság—egyenlőség—testvériség csupán üres szavak, ha nem a lélek egésze vallja magáénak hatalmas hittel, ha nem az örök és szent dogma, az abszolút törvény tekintélyével bírnak." (316. o.) Ezen abszolútumok levezetéséhez azonban kevés A nép múltja és jövője lapjain kifejtett történelemfilozófia: ehhez történelemteológia és az emberi természet ama metafizikája kellek, amely a priori kizárja az empirikus emberek olyan választását, mellyel lemondának isteni jogon birtokolt szabadságuk és egyenlőségük szent tulajdonjogáról.

FILOZÓFIAI KÍSÉRLET

A szellem és a szeretet vezérelte szocializmus metafizikai megalapozásának igénye mellett talán az is motiválta Lamennais-t 1840 és 46 között három kötetes Filozófiai vázlat² megírására, hogy egy év levegőtlen börtönélet után szeretett volna kissé kevésbé veszedelmes kérdésekkel foglalkozni. Mert sok rossz elmondható ugyan Lajos Fülöp rendszeréről, de az azért mégsem, hogy elvont filozófiai spekulációk miatt — legyenek bár azok a legelvadultabb metafizikai konstrukciók — üldözték volna a szerzőt. Ám hagyjuk az a-lantasabb motívumok keresését (bár az vesse Lamennais-ra az első követ, aki egy 2x3-as cellában leült év után nem keres olyan témát, melyet teoretikus tisztességgel lehet művelni, és mégsem tesz visszaeső vádlottá!), hisz kétségtelen tény, hogy Lamennais legradikálisabb politika-filozófiai és társadalomelméleti elképzelései sem állnak meg pusztán társadalmi-politikai, immanens érvekből kifejtve: szocializmuselmélete csak azért lehet olyan magasztosan és magabiztosan erőszakellenes, mert transzcendens garanciák szavatolják a szellem és a szeretet békés hatalomátvételét.

Az emberi természetből levezetni az erkölcsi és politikai világ törvényeit — a naturalista deduktivizmus XVII—XVIII. századi képviselőinek bevett módszere, mely a "körülmények", az emberi természetnek meg-nem-felelő társa-

²Az Esquisse d'une philosophie első kiadása (Párizs 1840—46) megtalálható az MTA könyvtárában.

dalmi törvények megváltoztatásának imperatívuszába torkollott.³ A társadalom megváltoztatásának, az új politikai világrend kialakításának radikális programja persze Lamennais-tól sem állt távol (hisz az Esquisse első kötetének megjelenésekor épp börtönbüntetését tölti, túlzottan is radikálisnak ítélt társadalomátalakító tervezetei miatt), ám ez nála nem jelenti "a kereszténység befolyása alatt 18 évszázad óta végbement fejlődés" totális tagadását, még kevésbé az emberi természet olyatán való, parancsra történő átalakítását, melyről a legkevesebb, amit elmondhatunk, hogy újjátermeli "a nevelők nevelésének" fölvilágosodás kori antinómiáját (még inkább az önjelölt nevelők kontrollálhatatlan parancsuralmi ambícióit). Totálisan új erkölcsöt hirdetni az embernek — írja a Bevezetőben —, "olyan új erkölcsöt, mely maradtalanul felváltani hivatott az elavultnak minősített régi morált, ez az élet totálisan új törvényeinek felfedezését vagy inkább diktálását jelenti, következésképpen egy totálisan új emberi természet kialakítását; mivel minden létező számára az élet törvényei természete törvényeit jelentik, olyan törvényeket, melyeket ösztönszerűleg mindig ismert, és amelyek természete lényegi részét alkotják". (Esquisse I., Introduction, XXVI. o.) Az emberi természet tökéletes transzformálhatósága kapcsán nemcsak Lamennais keresztény jusznaturalizmusa alapján merültek föl kételyek: lényegében ugyanazon ellenvetéseket fogalmazták meg a materialista Diderot ill. Condorcet annak idején Rousseau ill. Robespierre "az emberi természet teljes átalakítását" célzó tervezeteivel szemben. Ha nincs valamely konstans-kikezdehetlen rezervátuma az ember erkölcsi természetének, mely ellenállni képes az embert eredeti természetéből embertelen célok érdekében kiforgatni vágyó politikai plánumoknak, akkor veszélybe kerül a minima moralia is (tegyük csak Rousseau vagy Robespierre hazafias nevelési tervei helyébe mondjuk a Hitlerjugend nevelési tervezetét, s rögtön belátjuk, hogy az aggodalom nem alaptalan!).

Katolikus tradicionalizmusán már rég túl van Lamennais (bár az Esquisse d'une philosophie ismeretelméleti-termesztontológiai része lényegében a Szent Péter Kongregáció keretében tartott filozófia előadásaira megy vissza, melyeket Ch. Maréchal publikált Essai d'une philosophie catholique címmel);⁴ ám az emberi történelmet az Esquisse dinamikus fejlődés-filozófiájában is tradíciók történeteként fogja föl: "Az emberiség az egymás után következő

³Lásd erről Marx híres fejtegetését "A szent család"-ban (Marx és Engels Művei 2. köt., 129. o.).

⁴Maréchal: Essai d'un système de philosophie catholique, Bloud, Párizs 1906.

nemzedékek számára megőrzi és átadja mindazon ismereteket, melyek szükségszerűek az ember számára, a szellem konstitutív felfedezéseit, az intellektus igazságait, melyek mindegyike az általános tudat fontos mozzanatát hordozza; átörökíti ezenkívül a megfigyelési, tapasztalati ismereteket is, a természeti világ változatlan tényeit és a történelmi változások tényeit. Ezen ismeretek összességét nevezzük hagyománynak; s a tradíciónak talán legjobb definíciója, ha az emberi nem kollektív emlékezetének nevezzük, amely az emberi nem önazonosság-tudatának legfontosabb alkotórésze..." (I. kötet: Livre I., Ch. I, 15. o.) Azonban saját tradícióját tekintve — csakúgy mint az új igazságok fölfedezése esetében — az emberi intellektus alapvető attitűdje a szabadság, a folytatás vagy megszakítás, az elfogadás vagy elutasítás szabad választása: "az emberi szellem alaptörvénye nem a passzív engedelmesség, hanem a szabadság, a kreatív és aktív viszonyulás mind a már ismert igazságokhoz, mind az új felfedezések vonatkozásában". (Uo. 16. o.)

A kortársak között Lamennais filozófiájának (pontosabban szeretet-metafizikájának) trinitológiai fejtegetése váltották ki a legnagyobb fölzúdulást és a legtöbb viszolygást: a szabadgondolkodó-szimpatizánsok nemigen tudtak mit kezdeni az Atya—Fiú—Szentlélek és az erő—intellektus—szeretet identifikációjával, e masszívan spiritualista konstrukciókkal, a hajdani ortodox-katolikus barátok pedig Lamennais krisztológiájának eretnek-elvilágiasított mozzanatait panaszolták föl, a tulajdonképpeni természetfölötti elkonfiskálását egy átisteniesített fizikai természet és deifikált emberi természet fejlődéstörvényei javára.

Lamennais trinitásában a szeretetelv, tehát a Szentlélek dominál: "Az Atyát és Fiút megelőzi a Szentlélek, és őt semmi sem előzheti meg, mivel nincs elv, mely megelőzhetné a szeretet elvét." (Livre I., Ch. IX.) Ebből társadalomfilozófiájában majd az következik, hogy az erő és az intellektus szervezőelveinél is fontosabb az egységbeforrasztó szeretet, mint az emberi társadalom alapprincípiuma. A keresztény társadalomszervezési modell fölényének titka az orientális társadalmak stagnációjával szemben, a görögségtől átvett szellemi szabadság és kritikai racionalizmus mellett, a szeretetelv érvényesülése: ezért egyedül Európában vált lehetővé a társadalmi fejlődés. (Livre I., Ch. XVI.)

A természetfilozófiai részek jelentik talán a lamennais-i spekulatív filozófia legnehezebben emészthető részét. A mozgás az erő manifesztuma, a fény a formáé, a meleg a szeretet (Livre III., Ch. III.) — íme, a hármaság a természetontológia legelvontabb síkján is érvényesül. Hasonlóképpen a szervetlen—szerves—intelligens lények trinitásában. És a szeretet képvisel

minden összefogó és dinamikus princípiumot az egész világegyetemben: "A világmindenségben a szeretet az energia, a vonzás, az az erő, mely közelít és egyesít minden dolgot, mely életet lehel a dolgokba..." (Livre III., Ch. VI.) Elérkezvén az emberekhez, "az intelligenciával és szabad akaratral felruházott lényekhez", itt a szeretet "az erkölcs és a társadalmi élet alap-törvényeit" konstituálja. (Livre III., Ch. XI.) Mert az intellektus csak az individualitáshoz, a szabadság a személyiség konstitúciójához elegendő, de az emberek egymás közti kapcsolatát — és az Istennel összefűző kapcsolatot — az egyedüli centripetális erő, a szeretet képes kialakítani: "A szociabilitás a szeretet fejlődésének következménye, s a legtökéletesebb létezési mód, melyben az értelmes lények manifesztálódhatnak." (Livre IV., Ch. VIII.)

Az erő, az intellektus és a szeretet az ember metafizikailag megalapozott fejlődésének törvényeit is biztosítják: "az ember számára végtelen fejlődési lehetőség adatik erőben, intelligenciában és szeretetben, mivel természetesen lehetővé teszi, hogy határtalanul részesedjék ezen isteni attribútumokban, és az emberi természetnek nincs más célja, mint maga a végtelen fejlődés". (Livre VI., Ch. IV.) A fejlődés határtalansága a jó végtelen kiteljesedését jelenti: "minél jobban megsokszorozódnak, annál inkább megsokszorozódik a jó, és egyesülésük révén minden egyes java mindenki java lesz". (Livre VI., Ch. VII.) Ilyen optimista teodiceáról talán még Pangloss mester sem álmodott!...

A második kötetben azonban elsötétül a kép: a kozmikus optimizmust némi antropológiai pesszimizmus árnyalja, és Az emberről szóló fejezeteket szinte a lisszaboni földrengés ártatlan áldozatai fölött filozofáló Voltaire keserű tónusa vezeti be: "Az ember boldog akar lenni, az ember nem tud nem boldogságra vágyani, és valamely furcsa elvakultság folyamán olyan területen keresi boldogságát, melyen sohasem képes kielégíteni boldogságvágyát. Szenvedés, remegés, aggodalom és életundor — ezek lettek az emberi lét alapelemei. I-szonyú rejtély, ki képes megmagyarázni ezt? A rossz a világban van." (II. kötet; Deuxième partie, Livre I., Ch. I.)

A rossz az emberi szabadság terméke: "egyedül a szabadság léte magyarázza meg a rossz létezését, és a rossz léte bizonyítja a szabadság létét". (Ch. III.) Az embernek egyedül van szabadsága arra, hogy visszautasítsa az isteni kegyelmet is. A rossz az individualizmus sátáni elvének lázadása a teremtés harmóniája ellen: "Az erkölcsi rossz, azaz az akarat, hogy mindent saját magának rendeljen alá, ahelyett, hogy magát vetné alá a mindenség törvényeinek, nem más, mint a szabad lényben az individualitás elvének predominanciája; azon princípium uralma, mely elválasztja az embert embertársaitól és terem-

tőjétől azon elv felett, mely egyesítené velük; az erkölcsi rossz az izoláció, a befeléfordulás." (Ch. VI.)

A rossznak az individualitás dominanciájával való azonosítása azonban kizárja a keresztényi bűnfelfogást: Lamennais az Esquisse-ben explicite is elveti az eredendő bűn eszméjét. Annál ortodoxabb a rossz ontológiai objektivitását tagadó nézetében — a privatio boni patrisztikából átvett koncepcióját fogalmazza újra: "Önmagában nézve, a legáltalánosabb megközelítésben, a rossz semmi pozitív elemet nem tartalmaz, nem más, mint fogyatkozás a létben." (Uo.) Ahogy a tévedés sem pozitíve létező valami, pusztá priváció: "A tévedés nem más, mint egy nem-létező reláció állítása vagy egy reális reláció tagadása. Nincs benne, nyilvánvaló módon, semmi pozitív; nem más, mint az igazság hiánya." (Uo., Livre III., Ch. VII.) Így a Jó és az Igaz esélyei nagyban növekednek, hisz nem létező rossz és valódi hazugság ellen kell harcolniuk, csupán léthiánnyal állnak szemben.

Az eredendő bűn dogmája, mely a legnagyobb örültséggé tenné az emberi nem szaporodásán való munkálkodást (ez is meglehetősen fölvilágosodás kori stílusú valláskritika!), a XVI. század óta erkölcsi ellenhatalom voltáról lemondott, és az evilágról szóló birodalmak piszkos politikai játszmáiban bemocskolódtott egyház számára csupán az apológia tisztátlan eszköze lett: "az ember elbátortalanítását szolgálja, szörnyű és elkerülhetetlen végzettel riogatja", és a világi hatalom visszaéléseit az ember kikerülhetetlen fátumaként tünteti föl. "A hatalom, akár a legzsarnokibb is, az isteni igazságszolgáltatás és a gondviselés eszköze, az embert elkerülhetetlenül sújtó büntetés végrehajtószerve, melynek alá kell vetnie magát evilági életében. Ellenállni a hatalomnak, harcolni ellene, midőn a zsarnokság már elviselhetetlennek tűnik, ez magával Isten rendelésével való szembeszállást jelent, lázadást Isten ítéletei és büntető akarata ellen." (Uo. 62. o.) A Paroles és a Discussions critiques témái tehát eme metafizikai magaslaton is újrafogalmaztatnak.

Lamennais az emberi természet kitüntetett, tehát nem tisztán (fizikai) természeti, de nem is hagyományos értelemben vett természetfölötti törvényeiben keresi a garanciát az embert az ekképp fölfogott isteni parancsolatok vagy a fizikai törvények nevében fatalizmusra és szolgaságra ítélő filozófiai elméletek és politikai gyakorlatok ellenében.

Ezt a "kétfrontos harcot" kétszáz esztendővel korábban Cudworth és a cambridge-i platonikusok már megvívták Hobbes naturalista determinizmusa, ill. a predestináció kálvinista dogmája ellenében: a szép—jó—igaz isteni ideáitól áthatott dinamikus teremtésben való participáció az embert kiszaba-

dítja a fizikai törvények vak végzetének és egy arbitrálisnak fölfogott isteni akaratnak fogságából. Lamennais érvei így hangzanak a naturalista deduktivizmussal szemben: "Minden olyan filozófia, mely az emberi természet törvényeit a megfigyelési tények összességéből akarja levezetni, anélkül hogy felismerné a természeti tények és az emberi természet közti radikális különbséget, amin a jó és rossz megkülönböztetésének képessége alapul, először is oda vezet, hogy az emberi természet törvényeit a fizikai organizáció törvényeivel azonosítja, azaz az állati természet törvényeire redukálja; másodsor annak tagadásához vezet, hogy az ember természettől társadalmi lény, azaz minden megkülönböztetett morális törvény tagadásához; a tökéletesedési képesség tagadásához, annak tagadásához, hogy az emberi intellektusban az érzékelés a gondolkodásnak van alávetve; harmadszor az embert tökéletesen kiszolgáltatja érzéki természetének, lerombolja az igazságosság, az erkölcs, az emberi társadalom egyetemes eszméit." (Uo., Livre IV., Ch. I., 276–277. o.) Mivel a fizikai természet csak individuumokat ismer, ezért nem sikerülhet Lamennais szerint azon szocialisták kísérlete, akik a társadalmi bajok ellenében naturalista antropológia alapján hadakoznak: ez sohasem vezethet kollektív kibontakozáshoz, morális megoldáshoz. (Uo., lábjegyzet.) Mert "egyedül a szeretet vezérelheti az elszigetelt organizmust, az izolált intellektust a társadalmi egységhez". (Ch. III.)

Nem kevésbé kritikus Lamennais a tradicionális természetfölötti tanításával szemben, azaz a Teremtő és a Teremtés "örök, változtathatatlan törvényeinek" harmóniáját megzavaró harmadik (azaz a csodák) föltételezésével szemben. Már a Discussions critiques-ben is találhatunk egy, a csodákról elmélkedő, Hume tollára méltó fordulatot: "csak akkor léteznek csodák, ha hisznek bennük, ha nem hisznek többé a csodákban, megszűnnek létezni". Az Esquisse-ben egyenesen a teremtett természet rendjébe történő természetfölötti beavatkozás logikai lehetetlenségét hirdeti: "Isten részéről történő természetfölötti intervenció feltételezése a teremtésben ezen általános feltételezésbe torkollik: bizonyos körülmények között a teremtett lények természetfölötti módon fejlődnek, természetfölötti formában léteznek; ami teljességgel értelmetlen feltételezés vagy legalábbis ellentmondásos, hacsak nem változtatjuk meg a szavak elfogadott értelmezését. Csupán az az aktus nevezhető természetfölöttinek, mely révén valamely dolog Istenen kívül kezd létezni: mivel a Teremtő Hatalom megjelenési formája a Természet, mely semmiképpen sem formálhatja át magát egy természetfölöttinek fölfogott esemény következtében." (III. köt., 88. o.) Ami az ember vonatkozásában azt jelenti, hogy különbejáratú csodák, közvetlen isteni intervenció nélküli is -- a teremtés

isteni törvényeiben való participáció jóvoltából — "az ember mindaz lesz, amivé lennie kell a teremtés isteni tervezete következtében". (III. köt., Livre VII., Ch. III.) Ez a fejlődés azonban csak az egész emberi nem számára jelent egyértelmű haladást, az individuum nem mindig nyer e közvetlenül természetátalakító tevékenységéből: "Az ember eme fenséges munkája, mellyel megváltoztatja az alsóbbrendű világot, mintegy a maga képeire formálja a természetet, mely immár nem más, mint az ember expanziója, és amely tevékenységével az ember mintegy magával emeli az egész természetet az Istenhez történő felemelkedése folyamán, ez nem az izolált individuum eredménye és nem is mindig eredmény az egyén számára; a fejlődés csak a fajra vonatkozik, és csupán a nem szintjén érvényesül." (Uo.)

Lamennais maga is kissé konfúzusnak ítéltette az emberi természet kitüntetett voltát állító és a tradicionális természetfölöttit tagadó, a krisztusi megváltás művét állító, ám az isteni kegyelem hagyományos katolikus koncepcióját tagadó vallásfilozófiáját, ezért 1841-ben De la religion⁵ című kis könyvecskéjében foglalta össze ismét vonatkozó nézeteinek fő állításait. A könyv az első ember bukásából levezetett eredendő bűn koncepciójának kritikájával kezdődik: nem lehet az egész emberiséget a harag gyermekeinek tekinteni. És az emberi nem megváltása sem természetfölötti kegyelem műve, hanem azé a Krisztusé, aki "az emberi nem ideáltípusa". "Vegyétek vissza a természetfölötti ellentmondásos eszméjét, és minden világossá válik, miként az igazság evidenciája: megértjük a Teremtő és a Teremtés szükségszerű és természetes egységét; megértjük a jót, ami nem más, mint a teremtmény participációja az isteni természetben; megértjük a rosszat, ami nem más, mint eme participáció korlátja; megértjük a kegyelmet, ami nem más, mint Isten közreműködése teremtményei tevékenységében és ami a szabadságuknak nem akadály, hanem előfeltétele; felfogjuk Krisztust, az emberiség megváltóját, aki az élet törvényét képviseli önkéntes áldozata révén, és nem más, mint az emberiség szimbóluma..." (I. m. 163—164. o.) Lamennais ezen fölfogása nem volt kivételes a korban — Ballanche: Paligénésie sociale (1833) c. műve és Quinet: L'ultramontanisme ou l'Eglise romaine et la société moderne (1844) c. munkája szinte szó szerint hasonló kereszténység-koncepcióval operálnak. S mindhárom kereszténység-koncepcióra az a jellemző, hogy az európai fejlődés főlényét, Ázsia szolga-szellemű tradicionalista társadalmaival szemben, a szabad individualitás kibontakozásából vezették le; az emberi természet szabá-

⁵A De la religionnak a Bibliothèque Nationale-ban található első kiadására hivatkozom: Pagnerre, Párizs 1841.

lyai szerint szervezett társadalom fölényéből a természeti fatalizmust és természetfölötti önkényt vegyítő keleties társadalomszervezési elv ellenében. És ezt a specifikusan európai (nyugati) keresztény vonást veszélyezteti a természetfölötti ideológia dogmája, mely a cezaropápiszmus teokratikus államszervezési modelljének ideológiája: "A társadalom az emberi természet törvényeitől függ, és nem szervezhető meg az emberi természet alatti vagy fölötti törvények alapján. Különben ez a természetfölötti törvényhozás saját törvényhozásának szentesítése lenne, azoké, akik eme dogma értelmében kizárólagos képviselői és értelmezői a természetfölötti törvényeknek, s természetfölötti jogcímen a társadalom legfőbb urai, ami szükségképpen a legabszolútabb teokráciához vezet, a hierarchiának való passzív engedelmesség doktrínájához, mely engedelmesség összeegyeztethetetlen mindenfajta szabadsággal, az emberi méltósággal, és végül egyedül az állam szabadságát hagyja meg a társadalomban." (I. m. 166. o.)

A De la religion szabadságfilozófiáját fejleszti tovább Lamennais az 1846-ban megjelenő Evangélium-kommentárokban⁶ — valósággal egy a XX. századi fölszabadítás-teológiaiak krisztológiai koncepcióját előlegző Jézus-portréval. Krisztus, "a jövő királya" a hatalom-ember (l'Homme-pouvoir) Heródes országában az ember fölszabadításának szeretetvallását prédikálta: "A szeretetét, mely minden törvény lényege, mivel mindent a szeretet szül, ami tiszta, szent és jó. Benne van minden emberi erény gyökere és minden erkölcsi regeneráció lehetősége: visszaadja a lélek hatalmas energiáit, melyet megbénítottak a múlt hatalmasságai és szinte már megszűnt igazi életet élni. Meggyógyítja a beteg népeket, meghirdeti megújulásukat és az egész emberi nem tökéletes átalakítását készíti elő." (I. m. 245. o.) Amikor a főnálló hatalom képviselője kimondta híres-hírhedt Ecce homo-ját, nem is tudta, hogy milyen mély igazságot mond — folytatja Lamennais: "Igen, íme az Ember, az igazi ember, és ebben az emberben az egész emberiség megtestesült. Az egész emberi nem vezetője tanításával, életpéldájával, magába foglalja mindazt, ami naggyá teszi az embert; minden igazság modellje, az egész emberiség ideális típusa." (I. m. 331. o.) Schleiermacher szelleme járja be Lamennais Evangélium-kommentárjainak e lapjait — ám Le Guillou professor kiemeli, hogy a hagyományos Isten-fiúság éppúgy megmarad Lamennais liberátor Krisztus-képében, mint az emberi nem erkölcsi ideáltípusának kvázi-szociniánus felfogása.⁷

⁶Les Evangiles, traduction nouvelle avec des notes et des réflexions à la fin du chaque chapitre par F. Lamennais, Pagnerre, Párizs 1846.

⁷Vö.: L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, 364. o.

Egyébként az Evangélium-kommentárok jelentik Lamennais leghatározottabb eltávolodását a katolikus dogmáktól: ez a Krisztus, mint a már hivatkozott Cudworth mondaná, magister vitae, non scholae, lényege az élet-modellben, nem pedig a holt dogmák halmazában található. Valóban: "Krisztus nem dogmatizált, nem alakított ki valamely teológiai tanítást vagy filozófiai doktrínát egyszer s mindenkorra meghatározott módon; a társadalom, melyet megvalósítani vágyott, a jog és a kötelesség mindöröktől létező szabályain alapult, a népek közös törvényein, az emberi erkölcs általános elvein, melyeket újrafgalmazott. Eme törvényen kívül, mely koronként fejlődik, nem változatlan elveit tekintve, hanem alkalmazási formáiban, e törvényen kívül, mely valóban az utat és az életet jelenti az emberi faj számára, Krisztus teljes szabadságot hagyott a spekuláció számára, a gondolkodás szüntelen munkálkodása számára, melyből a mindig megújuló tudomány születik." (I. m. 170. o.)

A vélemények különbözősége nem választhatja el egymástól a szeretet által egyesített embereket: ez az elválasztás csupán azok érdeke, akik elméleti tanítások megszabásával nagyon is praktikus hatalmi pozícióikat akarják biztosítani. A nép azonban, Krisztus fölszabadító tanításának igazi örököse, kezdi fölfogni az elméleti különféleségek mellett megőrzendő erkölcsi egység példabeszédeit. Nekik szól Jézus üzenete: "Elnyomottak vagytok e világban, de legyetek bizalommal, én legyőztem a világot." (Uo. 376. o.)

RESUMÉ

Mária Ludassy: Une théologie de l'histoire liberale--socialiste de l'an 1841
(Lamennais: Le passé et l'avenir du peuple)

Félicité Lamennais (1782—1854) a commencé sa carrière de penseur politique parmi les ultramontains catholiques: dans la compagnie de De Maistre et de Bonald avait lutté contre l'instrumentalisation de l'Église catholique par la politique impériale et contre les concessions libérales de la Charte pendant la Restauration. 1830, la révolution (victorieuse) des catholiques belges et surtout la révolte vaincue de la Pologne convertit Lamennais au libéralisme. Mais son libéralisme n'était jamais

la politique de laisser-faire économique de la royauté citoyenne, une liberté réduite à l'"enrichissez-vous!". Les exigences de la politique sociale étaient toujours décisives dans la philosophie politique de Lamennais depuis l'Avenir, journal du catholicisme libérale en 1830—31 jusqu'à Le Monde, organ des démocrates radicaux en 1834—35. La question sociale a amené la pensée de Lamennais au socialisme, mais pas au socialisme autoritaire des néojacobins, à l'utopie étatique des partisans de la dictature

(Louis Blanc, Cabet). Le socialisme de Lamennais est fondé sur une philosophie de l'histoire — celle du livre écrit dans la prison en 1840, intitulé Le passé et l'avenir du peuple — et cette philosophie de l'histoire considère l'évolution de l'humanité comme l'évolution de la liberté personnelle, comme l'émancipation de la personne humaine de toute autorité religieuse ou politique. L'émancipation finale de l'humanité présuppose la solution de la question sociale, la suppres-

sion de la misère, de l'exploitation économique. Or la solution des penseurs socialistes contemporains — de Saint Simon à Louis Blanc, de Considérant à Cabet — implique la suppression totale de l'individualité humaine, de l'autonomie morale et des libertés politiques communes pour les pays de l'Europe civilisée depuis la Déclaration des droits, alors pour Lamennais cette solution ne peut être l'avenir du peuple mais un retour honteux au passé, au despotisme oriental.

A SIKERES FORDÍTÁS HERMENEUTIKAI ÚTJAI

Fritz Paepcke

Andrzej Przyłębskinek

A) A FORDÍTÁS MINT AZ EREDETI SZÖVEGGEL FOLYTATOTT KÜZDELEM

A többnyelvűség korában nélkülözhetetlen a fordítás.

Nem nyelveket, hanem szövegeket fordítunk egymásra. A célnyelv eszközeivel fogalmazzuk meg azt, ami kifejeződik a kiindulási nyelv sajátosságai révén. Ennélfogva az a gyakorlati készség, hogy mindkét nyelvet szabadon birtokoljunk, a szövegek fordításának nem célja, hanem előfeltétele.

A fordítás révén az adott szövegeket a lehető legadekvátabb módon adjuk vissza a fordító által életre hívott nyelven. Mindeközben a fordító azt tapasztalja, hogy a szavakkal és mondatokkal mondhatni kulcscsomóként jár el, állandóan arra törekszik, hogy a bezárultat, a szöveg értelmét, előrehaladva újra és újra fölnyissa. A kiindulási és célnyelv eszközei — jelentéseikkel, szókészleteikkel, szintaktikai funkcióikkal vagy a világgal kapcsolatos aspektusaikkal — ugyanis nem vetíthetők egyértelműen egymásra. Az ekvivalencia nem tartozik a szövegek fordításának kategóriái közé — mérvadónak a lefordítandó nyelv számít.

A fordítás a nyelvbéli élet bemutatása. A fordítás során a nyelvek életét mondhatni a bőség zavaraként tapasztaljuk meg. A fordítást számos vonatkozásban fölfoghatjuk úgy, hogy általa mindig némileg sikertelenül próbálunk meg az eredeti szövegen maradni. A nyelvészeti modellek azonban mindig alkalmazhatlanok rá, hogy számot adjanak "a sikeres fordítás útjairól". Hiszen a fordítói szándék mindaddig nem talál megnyugvásra, amíg nem sikerül a kiindulási nyelven adott szöveg értelmének visszaadása.

"Ne szót a szóval, hanem értelmet az értelemmel fejezz ki." (Hieronymus)

A fordítás: konkrét filozófia a tudományok madártávlati képe és a költészet szemléleti hatalma között feszülő erőterben. A fordítás leírásához az a mód tűnik a legalkalmasabbnak, amely a nyelvtörténet és a nyelvtan, valamint

a hermeneutikailag orientálódó nyelvfilozófia között vezet. S a szemantika problémái itt egyúttal a retorika és a stilisztika megítéléséhez is tartoznak. A lexikális és szintaktikai racionalitás helyességének szempontjaihoz mindig hozzáfűződik itt a fordító kreativitása, amiben lelki érzékenysége is föltárulkozik.

A "sikeres fordítás útjaival" számos publikációban foglalkoztam. A nyelvfilozófiai-hermeneutikai alapokról az utóbbi időben a következőket jelentettem meg:

Im Übersetzen leben, hg. v. Klaus Berger és Hans-Michael Speier, Gunther Narr Verlag, Tübingen 1986, XIX + 538 oldal;

"A műfordítás távlatai", Helikon 1986. évf. 1—2. sz., 198—279. o.;

"Die Illusion der Äquivalenz", in: Suche die Meinung — Karl Dedecius, dem Übersetzer und Mittler zum 65. Geburtstag, hg. v. Elvira Grözinger és Andreas Lawaty, Wiesbaden 1986, 116—151. o.;

"Wie verändert Übersetzen ein Gedicht? — Charles Baudelaire, 'La Mort des Pauvres' — Paul Celan, 'Der Tod der Armen'", in: Celan-Jahrbuch I. (1987), hg. v. Hans-Michael Speier, Heidelberg 1987, 183—215. o.

B) SZÖVEGEK

1. Kulturális aspektusok

a) Cum dignitate otium (Cicero, Sest. 98)

Cicero i. e. 56-ban hirdette meg a cum dignitate otium programatikus formuláját. Manfred Fuhrmann (1982) ezt a "mit Würde gewahrter Friede" /méltósággal óvott béke/ fordulattal adta vissza. Ez nem föltétlenül felel meg annak az értelemnek, amire Cicero gondolt. Az otium "nyugalom és rend", a "Würde" (dignitas) pedig nem alkalmas annak a megfontolt méltóságérzetnek a jelzésére, melynek jelenlététől a politikai élet jogszerűsége függött. Ha pedig M. Fuhrmann úgy fogalmaz, hogy e cicerói fordulat esetében az ember "belső békéjéről van szó a társadalom rendi berendezkedésének megkérdőjelezetlen érvényessége alapján", úgy ez sem teljesen pontos, hiszen a politikai berendezkedésről, e berendezkedés jogszerűségéről volt szó. Cicero megfogalmazása ugyanis azt a hallatlan—nyugtalanító fölismerést foglalja magában, hogy a jogszerű berendezkedés biztosítására irányuló törekvés és a benső béke megőrzését célzó igyekezet elkezdett egyre inkább távolodni egymástól, a szenátusi kormányzás elveszítette ugyanis alapját, ami az érdekek mélyen gyökerező egybeeséséből fakadt. A szövegnek és fordításának tehát a közeleső

és a távolbamúlt közötti sajátos közöttes állapotot, annak feszültségét kell kifejezésre juttatnia, tehát: "Sorge um inneren Frieden auf der Grundlage der rechtmässigen Ordnung" /törekvés a jogszerű rendből fakadó benső békére/, mint a KÖZÖS MINIMUM alapelve.

b) "La loi du 28 mars 1882 a instauré l'ECOLE LAIQUE, OBLIGATOIRE, GRATUITE ET NEUTRE" — tandíjmentes, világnézetileg közömbös, kötelező oktatás, állami monopóliumként, laikusokból álló tantestülettel.

Először 1873-ban jelenik meg a laïcité abban a kanonisztikus jelentésben, hogy laïcité du personnel (enseignant) — világi rendekből kikerülő (nem papi vagy szerzetesi) tanerők. A laïcité fogalmával az állam és az egyház közötti viszonyokat szabályozzák. A laïcité mindenekelőtt az állam függetlenségét jelenti, él ugyanis azzal a jogával, hogy az oktatásban kibontakoztassa állampolgárainak nagykorúságát, s hogy rámutasson az egyháznak közügyekben való inkompetenciájára.

Public/publique:

1: "Il est entré dans la fonction publique" (Staatsdienst, Öffentlicher Dienst). /Közzszolgálatba lépett./

2: "De nombreux manifestants sont venus troubler une réunion publique" (Öffentliche Versammlung). /Számos tüntető érkezett a nyilvános gyűlés megzavarására./

3: "Le procès a lieu en séance publique" ("Im Beisein der Öffentlichkeit", versus: "à huis clos"). /Nyilvános tárgyalásra került sor./

Gratuit/gratuite:

1: "Entrée gratuite" (libre). /Szabad belépés./

2: "Supposition gratuite" (arbitraire). /Önkényes föltételezés./

3: "Injure gratuite" (absurde, injustifiée). /Alaptalan sértés./

4: "Acte gratuit" (immotivé — André Gide: "Personfreie Tat"). /Célta-
lan, oktalan tett).

2. Lehetőség — passzivitás

a) "-bar, -lich"

"Strafbar, haftbar, unfehlbar, wandelbar" /büntetendő, (anyagilag) szavatoló, tévedhetetlen, változékony/.

"Unverbesserlich, unverbesserbar" /javíthatatlan, meg-, följavíthatatlan/.

"Brauchbar, unbrauchbar", "Utile, inutile" /használható, használhatatlan/.

"Wirklich, unwirklich", "Réel, irréel" /valóságos, nem-valóságos/.

"Freundlich, unfreundlich", "Aimable, peu aimable" /szívélyes, barátságatlan/.

"Ergiebig, unergiebig", "Fécond, stérile" /termékeny, terméketlen/.

b) "Un libro aconsejable" ("Empfehlenswert") /ajánlható/.

"Un esfuerzo digno de elogio" ("Rühmlich") /dicsérhető/.

"Un trabajo que hay que hacer" ("Notwendig/Erforderlich") /szükséges/kívánatos/.

"Las normas a cumplir" ("Verbindlich") /kötelező/.

"Este trabajo hay que terminarlo como sea en tres días" ("Zu leisten/bewältigen") /teljesíthető, kiküzdhető/.

"El cuarto no deberia ser demasiado lujoso, si se puede organizar de algún modo" ("Sich einrichten/arrangieren lassen") /berendezkedni/elrendezni/.

c) Nemes Nagy Ágnes:

A formátlan, a végzetetlen.

Belepusztulok, míg mondatomat

a végtelenből kirekesztem.

"Das Gestaltlose das Unerreichbare.

Ich gehe zugrunde, bis ich meinen Satz

abtrenne vom Unendlichen."

(Fritz Paepcke)

Infixumként a magyar "-hat, -het" a lehetőség dimenziójára utal, a "-lan, -len" pedig szuffixumként tagadja a szemantikai tartalmat. A lehetőségnek és tagadásnak az összekapcsolása a németben és a franciában szintaktikai átorientálódást kíván: olvasható — "lesbar"; olvashatatlan — "unlesbar, nicht lesbar, unleserlich, nicht leserlich".

3. Szintaktikai változatok

a: "I happened to meet him." /Összefutottam vele./ — "Ich traf ihn zufällig." /Véletlenül találkoztam vele./

"La présence de M. Mitterrand à la tête du pouvoir" /M. Mitterrand a hatalom csúcán/ — "Mitterrand als Staatschef" /Mitterrand mint államfő/.

b: "Je te promets de venir." — "Ich komme. Ich verspreche es dir." /Megígérem, hogy eljövök./

"Je te permets de venir." — "Du darfst kommen." /El szabad jönnöd./

c: Il entendit, dans la rue silencieuse, une auto qui démarrait. /Hallotta, amint a csöndes utcán egy autó tovaindult./

"Er hörte, wie auf der stillen Strasse ein Auto losfuhr."

"He heard the sound of a car starting in the silent street."

"Udì, nel silenzio della strada, un auto mettersi in moto."

"Oyó arrancar un auto en la noche silenciosa."

"Z cichej ulicy doszedł doń odgłos odjeżdżającego samochodu."

4. Lexikális túlkínálat

"España mantiene pacíficas relaciones con todos los pueblos que respetan nuestra personalidad." (1962)

"L' Espagne entretient de bons rapports avec tous les peuples qui respectent sa personnalité."

"Spanien hat gute Beziehungen mit allen Völkern, die die Eigenart unseres Landes respektieren."

"La Spagna a ottime relazioni con tutti i popoli che rispettano la sua individualità."

"Spain maintains normal relations with all peoples that respect her national identity (or: character)."

/Spanyolország mindazokkal a népekkel jó viszonyokat tart fenn, amelyek tiszteletben tartják önállóságát./

5. Aspecifikus pontosság — Nem redukció, hanem gazdagabbá-tétel

Albert Camus: L'Homme révolté — Essais (1951, 707. o.)

"La vraie générosité envers l'avenir consiste a tout donner au présent."

/A jövővel szembeni igazi nagylelkűség abban áll, ha mindent a jelennek adunk./

"Die wahre Grosszügigkeit der Zukunft gegenüber besteht darin, in der Gegenwart alles zu geben." (Ford.: Justus Streller, Rowohlt)

"Der Zukunft zugewandt leben heisst ganze Hingabe an die Gegenwart.

Der Zukunft leben heisst ganze Hingabe an die Gegenwart.

Der Zukunft lebt, wer alles der Gegenwart schenkt."

6. A szöveg produktív kezelése

a: Blaise Pascal: Pensées (Frg. 277, éd. Brunschvicg.)

Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point. /A szívnek vannak olyan motívumai, amiket az ész egyáltalán nem ismer./

"Der Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt."

"Die Gründe des Herzens sind für die Vernunft unergründlich."

"A szívnek vannak érvei, melyeket egyáltalán nem ismer érvelő eszünk."

"A szív érveit egyáltalán nem ismeri érvelő eszünk."

"Racje serca sa dla rozumu całkiem niepojęte."

"Serce zna racje dla rozumu niepojęte."

b: G. W. Heinemann

"Wir müssen von Gegeneinander über das Nebeneinander zum Miteinander kommen."

/A szembenállástól a kiegyezésen át el kell jutnunk az együttműködésig./

"Il faut parvenir de l'affrontement au dialogue, en passant par l'action commune."

"We must move away from mutual obstruction and, not content with mere co-existence, aspire to active cooperation."

7. A fordítás átváltoztatás, nem pedig azonosítás

Fritz Paepcke: Übersetzen

Duft in Wohlgeruch verwandeln —
das ist Übersetzen,
damit das Leben einer anderen Sprache
in sich selbst pulsieren kann.

Übersetzen ist sehen, tasten, hören
in dem Wort das Tun,
der Vernunft ein breiteres Bett
für neues Strömen schaufeln.
Übersetzen heisst doppelt reden
und mit mehreren Stimmen singen.

Fordítás

Fordítani annyi mint az illatot
aromává változtatni,
hogy a másik nyelv léte önmagában
tudjon lüktetni.

Látni, érezni és hallani
a szóban a cselekvést,
az ész folyójának nagyobb medret ásni
a párbeszéd megduplázását
és a dal megsokasítását jelenti.

Traduire

Traduire c'est transformer
le parfum en arôme
pour que la vie d'une autre langue
puisse palpiter en elle-même.

Voir, percevoir, entendre
l'action dans la parole,
creuser un lit plus large
au discours de la raison.
Traduire c'est redoubler le langage
et rendre plus puissant le chant.

Traducit

Traducir es convertir
el perfume en el aroma
que la vida de otro idioma
pueda en el propio latir.

Es ver y palpar y ior
en la palabra la accion
al rio de la razon
dar mas cauce al nuevo curso:
es duplicar el discurso
multiplicar la cancion.

Tradurre

Tradurre à transformare
il profumo in aroma
affinchè la vita d'un altra lingua
possa palpitare in essa stessa

Vedere, percepire, intendere
l'azione nella parola,
scavare un letto piu large
al discorso della ragione.
Tradurre è duplicare il logos
e rendere più possente il canto

(Rolando Certa)

Tłumaczyć

Woń w aromat przemienić --
to jest tłumaczenie,
by życiu pozwolić innego języka
pulsować w nim samym.

Widzieć, czuć, słyszeć
w słowach czyn
wydrażyć szersze łożo
myśli strumieniowi.
Tłumaczyć znaczy podwoić mowę
i wzomocnić śpiew.

(Andrzej Pieńkos)

8. A nyelvi välözlás útjai a megjelenítés eszközeiként

"Air France: Un monde chaleureux" /Az Air France egy szívélyes világ/.
(Lásd: L'Express 1977. június 20–26.)

La première classe d'Air France — Elle est dans la meilleure tradition française, celle qui veut que le savoir-vivre joue un rôle essentiel dans le luxe. Elle est le reflet du monde qu'Air France crée pour vous: un monde chaleureux."

/Az Air France első osztálya a legjobb francia hagyományt testesíti meg, mely úgy véli, hogy az élni-tudás lényeges szerepet játszik a luxusban. Első osztályunk azt a világot tükrözi, amit az Air France teremtett az Ön számára: a szívéllyesség világát./

"Un monde privilégié — Dès que vous pénétrez dans l'aéroport, vous suivez un parcours spécial où les formalités sont simplifiées au maximum et vous disposez de salons d'attente réservés dans les principaux aéroports."

/Privilegizált világ — A reptérre való belépésétől fogva speciális elbánásban részesül, melynek során a formalitásokat a lehető legnagyobb mértékben leegyszerűsítettük, s fenntartott várótermek állnak rendelkezésére a fő reptereken./

"Un monde accueillant — Notre personnel a le sens des petites attentions qui comptent. Il répond à vos moindres souhaits avec une grande efficacité et une grande gentillesse."

/Előzékeny világ — Személyzetünknek érzéke van azon legárnyaltabb figyelmességek iránt is, amelyek csak számítanak. A legkisebb óhajaira is nagy hatékonysággal és nagy figyelemmel válaszol./

"Un monde succulent — Les menus servis en première classe sont dignes des meilleurs restaurants français. Et ils sont accompagnés par des champagnes de grande renommée, par des vins et des liqueurs de grands crus."

/A bőség világa — Az első osztályon felszolgált ételek méltók a legjobb francia éttermekhez. S a finom ételeket nagyhírű francia pezsgőkkel, s tömény borokkal és likőrökkel öblítheti le./

"Un monde détendu — Le confort, le calme de notre première classe constituent l'atmosphère idéale pour le travail et la détente. C'est cela le monde d'Air France. Découvrez-le vous-même: AIR FRANCE ouvre la voie."

/A lazítás világa — Első osztályunk kényelme, nyugalma ideális környezetet kínál a munkához, a pihenéshez. Ilyen tehát az Air France világa. Fedezze föl Ön is önmaga számára: az AIR FRANCE az Ön útitársa./

"Air France: Eine Welt, die sie umsorgt

Die First Class der Air France steht in der besten französischen Tradition: Savoir-vivre als bestimmende Note des Luxus. Typisch für die Welt, die Air France für Sie geschaffen hat. Eine Welt, die Sie umsorgt.

Eine Welt der Sonderleistungen — Gleich der Ankunft im Flughafengebäude erwartet Sie eine bevorzugte Abfertigung, und bei Erledigung der Formalitäten wird Ihnen so leicht wie möglich gemacht. In den wichtigsten Flughafen der Welt hält Air France eigene Wartesaale für Sie bereit.

Eine Welt des guten Service — Unser Flugpersonal weiss, worauf es ankommt. Auch Ihr kleinster Wunsch wird genau und zuvorkommend erfüllt.

Eine Welt erlesener Tafelfreuden — Sie speisen in der First Class wie in den französischen Spitzenrestaurants. Dann werden Ihnen weltberühmte Champagner sowie erstklassige Weine und Liköre serviert.

Eine Welt der Erholung und Entspannung — Ruhe und Komfort in unserer First Class schaffen eine ideale Atmosphäre für Arbeit und Erholung. Das ist die Welt der Air France. Sie müssen sie selbst erleben: AIR FRANCE öffnet Ihnen die Tore der Welt."

9. A metafora funkciója és fordíthatóságának problémája

a) André Maurois, "Un style de vie" /Életstílus/

"John F. Kennedy était un remarquable écrivain. Atteint d'une grave maladie de la colonne vertébrale, contraint de passer dans son lit des mois, des années, il avait trompé l'ennui en composant un beau livre: Profiles in courage. Ces portraits d'hommes d'État qui avaient tout risqué: situation, avenir, popularité, pour rester fidèles à leurs idées, lui avaient valu le prix Pulitzer qui est, aux États-Unis, la récompense littéraire la plus haute. Ce succès contribua grandement à le faire sortir du peloton et à le mettre en course pour le post suprême: la Présidence." (Lásd: Les Nouvelles Littéraires, 1963. november 28.)

"John F. Kennedy war ein namhafter Schriftsteller. Trotz eines schweren Bandscheibenleidens, das ihn Monate, ja jahre hindurch ans Bett fesselte, hatte er ein herrliches Buch geschrieben und sich so die Langeweile vertrieben: Profiles in courage. Für diese Portraits von Staatsmännern, die aus Anhanglichkeit an ihre Ideale alles: Position, Karriere und Popularität aufs Spiel gesetzt hatten, wurde ihm der Pulitzer-Preis verliehen, in den Vereinigten Staaten die höchste Schriftstellerauszeichnung. Durch diesen Erfolg liess er das Feld seiner Konkurrenten weit hinter sich und kam für das höchste Amt im Staat bis zur Präsidentschaftskandidatur ins Rennen." (Ford. Fritz Paepcke)

/John F. Kennedy neues író volt. Súlyos porckorongi megbetegedése ellenére, ami hónapokig-évekig ágyhoz kötötte, kitűnő könyvet írt "Bátor arcélek" címmel, elűzve ily módon unalmát. Ezekért az államférfiakról rajzolt portrékért — akik eszméikhez ragaszkodván mindent: pozíciót, karriert és népszerűséget kockára tettek — megkapta a Pulitzer-díjat, ami az Egyesült Államokban a legmagasabb irodalmi kitüntetés. E siker révén hagyta messze

maga mögött versenytársainak mezőnyét, s szállt versenybe az állam legmagasabb hivataláért, egészen az elnöki jelöltségig./

b) Albert Camus, "L'Homme révolté" /A lázadó ember/

"Les hommes d'Europe oublient le présent pour l'avenir, la proie des êtres pour la fumée de la puissance, la misère des banlieues pour une cité radieuse, la justice quotidienne pour une vaine terre promise. Ils désespèrent de la liberté des personnes et rêvent d'une étrange liberté de l'espèce, refusent la mort solitaire, et appellent immortalité une prodigieuse agonie collective. Ils ne croient plus à ce qui est, au monde et à l'homme vivant; le secret de l'Europe est qu'elle n'aime plus la vie." (I. m. BP 708. o.)

"Die Menschen in Europa vergessen die Gegenwart im Blick auf die Zukunft, das Opfer an Leben, das die Illusion der Machthaber fordert, das Elend in den Vorstädten wegen einer Strahlenstadt, Tag um Tag Gerechtigkeit für die Utopie einer verheissenen Erde. Sie verzweifeln an der Freiheit der Menschen und träumen von einer unbezugsfähigen Freiheit des Menschengeschlechts; sie sind gegen den Tod in Einsamkeit, und für sie ist ein gewaltiges Sterben der Massen Unsterblichkeit. Sie glauben nicht mehr an das, was ist, an die Welt und an den lebendigen Menschen. Europa hängt nicht mehr am Leben — das ist sein Geheimnis." /Ford. Fritz Paepcke./

/Az európai emberek a jövőre tekintve elfeledkeznek a jelenről, az életbeli áldozatokról, amit a hatalmon lévők illúziója kíván meg, egyfajta napállam kedvéért megfeledkeznek a külvárosok szegénységéről, az ígéret földjét kémlelve elvész látókörükből a mindennapi igazságosság. Kétségbe vonják az ember szabadságát, ugyanakkor az emberi nem ésszel fölérhetetlen szabadságáról álmodoznak; ellene vannak a magányos halálnak, de a tömegek egymást mérsárlása számukra halhatatlanság. Immár nem hisznek abban, ami van, ebben a mi világunkban és az abban létező eleven emberben. Európa immár nem szereti az életet, s ebben rejlik a titok./

c) Hilde Domin: "Worte"

Worte sind reife Granatapfel,
sie fallen zur Erde
und öffnen sich.
Es wird alles Innre nach aussen gekehrt,
die Frucht stellt ihr Geheimnis bloss
und zeigt ihren Samen,
ein neues Geheimnis.

"Mots"

Les mots sont des grenades mures,
tombant à terre
elles éclatent.
L'intérieur pénètre le dehors,
le fruit dévoile son mystère
et laisse paraître sa graine —
nouveau mystère.

(Fritz Paepcke)

/Magyar vázlat:/ "Szavak"

A szavak érett gránátalmák
földre hullanak
s megnyílnak.
Minden, mi belső, napvilágra nyílik.
A gyümölcs felfedi titkát,
maggját mutatja
s az új titok.

"A szó"

Érett gránátalma
lehull a földre
s fölhasad.
Megnyílik belseje,
feltárul titka:
a mag —
egy új titok.

(Horváth Géza—Fritz Paepcke)

d) ad "a"

"Un style de vive" /Életstílus/ című írásának egyik rövid esszéjében André Maurois fölidézte J. F. Kennedyyel kapcsolatos emlékeit. Az e helyütt megrajzolt Kennedy-kép mentes az érzelgősségtől vagy a hamis dicsőítéstől. A Kennedy halála miatti fájdalmas megdöbbenés ellenére (a dallasi gyilkosság 1963. november 22-én történt) szimpatikus és történeti hitelességre is törekvő Kennedy-portrét rajzolt. Elsőként ennek az amerikai embernek a fiatalos-

ságát, lendületességét és vitalitását mutatja be. Majd nyitottságát és intelligens cselekvőképességét dicséri. Fiatal kortársával, a sportos Harvard-hallgatóval Maurois a televízió képernyőjéről mint a választási küzdelemben részt vevő elnökjelölttel ismerkedett meg. S e helyütt az elbeszélést eleve-nebbé teszi az összehasonlításból fakadó képzelőerő. A kifejtendők ecsetelése során a szerző a minden évben sorra kerülő "Tour de France" kerékpárversenyzőjéhez hasonlítja Kennedyt, mintegy a francia olvasóra kacsintva. Ez az egybevetés az olvasót, hallgatót, fordítót életbeli tapasztalatokra és olvasmányélményekre emlékezteti. Az író kiemeli az ilyen tapasztalatokat a mindennapok folyamatosságából és váratlanul áttekinthetővé teszi őket. Ebben a metaforában az a meglepő, hogy a választási és a kerékpáros küzdelem evidenciát közvetít az olvasónak. Evidencián itt a dologra irányuló megérzést értem. E metaforában nem arról van szó, hogy mondjuk egy szó fölcserélődne egy másikkal, ez a metafora — W. Heinrich véleményével ellentétben — a szó-ra irányuló determinációt sem szünteti meg; e metafora valójában a szövegbe beleszótt esemény. A szerző nyelvi eszközökkel foglalja össze a véghajrával célba jutó kerékpárversenyző sajátos vonásait. Az ilyen metafora fordításánál először az összképet csak a maga részleteiben érzékeljük, majd a cél-nyelv eszközeivel plastikusan visszaadjuk: a kerékpárverseny mint konkurenciaharc, a versengés a mezőnyben, azután az elszakadás a mezőnytől és végül a véghajrá a célig. A szövegbéli metaforák fordítása mindig részben többet, részben kevesebbet mond az eredeti képnél, lexikai és szintaktikai rövidítésekre kerít sort, s a metaforához nem az eredetivel való egybeesés értelmében hűséges, hanem az eredeti szöveghez való közeledés révén.

e) ad "b"

Albert Camus lázadásról szóló írása azért klasszikus, mert minden egyes olvasóhoz igen közel álló témával foglalkozik. A fordításnál nagy értelmezés-beli erőfeszítéseket kell tennünk. Eközben nem engedünk háttérbe szorulni bizonyos részeket a szöveg egészéből, hanem abból indulunk ki, hogy minden helyhez számos további hellyel való kapcsolódásokat kell keresni és találni. Az ilyen eljárás nem szelektív, hanem az egyes megfogalmazások különbsége megkívánja, hogy a fordító nagymértékben rendelkezék szellemi és emotív képességekkel, hogy közvetíthesse az olvasónak az ilyen szövegek emfatikus tartalmát. A fordító munkája során reflexív módon koordinálja a situációkat. E szöveg megértésére nem egyszerűen értelmének lépésenkénti fölfejtése révén kerül sor, hanem az egészéből fakadó egységes értelemről újra és újra jelen-

tésbéli többlet fakad, mely a szöveg minden elemét mondhatni ismételten be-
tájolja.

Albert Camus rövid szövegében a valóság és az utópia dialektikáját lát-
juk. Camus nem azt mondja, hogy a hatalom füst (la fumée de la puissance),
hanem hogy a világban megkövetelt áldozatok váltanak ki a hatalomból mond-
hatni gátló ködösítést. Ily módon e helyütt a korlátlan hatalom utópiája és
a hatalmon lévők illúziója jut be a megfejtett létezés napvilágába.

Ha valamely kontextus keretein belül a szavak általában meghatározzák
egymást, úgy a fumée nem a puissance jelentésbeli mezejéhez tartozik. H.
Weinrich szerint a szavak jelentéséhez bizonyos meghatározottsági várakozás
kapcsolódik. Az itt szóban forgó metafora esetében azonban csalódást okoz a
jelentésben rejlő meghatározottság. A francia nyelv olyan társításokat is-
mer, mint a la fumée du feu, de la bougie, de la cigarette /tűz, gyertya,
cigaretta füstje, vagy az a fumée qui sort d'une locomotive /mozdony füst-
je/, továbbá fumées qui s'élèvent d'un étang /tó fölött lebegő pára/. A vi-
lággra vonatkozó tapasztalatunkat átható német nyelvhasználat közvetlenül a
franciának felel meg, a "Dunst" jelentésudvarában azonban idiómákat is talá-
lunk: "schädliche Dünste" /káros haszontalanságok/, "blauen Dunst vormachen"
/"bepaliz"/, vagyis "vorgaukeln", "falsche Hoffnungen machen" /hiteget/. A
hitegetésnek, ámításnak, illúzióknak és utópiáknak ebben a használati szöveg-
összefüggésében a nyelv meglepetést idéz elő és olyan feszültséget eredményez,
ami a fumée szemantikai mondandója és a kontextusban előtölködő váratlan je-
lentés közé ékelődik. Ez utóbbi jelentés a metaforát ellen-determinációként
definiálja. E szöveghelyek fordítása tehát nyilvánvalóan nem orientálódhat az
egyed szavak által szolgáltatott és mérlegelhetővé tett jelentésekre. Ez ugyan-
is az a beszámított hiba volna, amit Paul Ricoeur a metaforák esetében lát. A
metaforát tartalmazó szöveg a fordítás számára csak arra vonatkozó utalást
tartalmaz, hogy – nyelvi és történeti szempontból nézve – a vonatkozó szöve-
get nem szabad "tisztá szószerintiségben" vennünk, anélkül hogy ne figyel-
nénk az érintett szöveghelyeknek a textus más részeivel való összefüggéseire.

f) ad "c"

Hilde Domin "Worte" című versénél megpróbálom bemutatni a metaforának azt
az aspektusát, ami általában túl kevés figyelmet kap. A költői valóság maradandó
jelenbeli és jövőbeli jelentésére gondolok. S manapság, amikor a "tisztá histo-
rizmus" egyre inkább bomlásnak indul, ez a föladat egyre sürgetőbbé válik. So-
káig tart, amíg megértjük, hogy miként is kell megérteni egy ilyen rövid köl-
teményt. Megértésünk először még rugalmatlanul önmagába zárult, korlátozott,

mindenféle előítélet fogja vissza, úgyhogy nem könnyű meglátni, miről is van tulajdonképpen szó. Az első megfelelő megközelítéshez akkor jutunk, ha tudatosítjuk, hogy a "Wort" szóval milyen képzetek kapcsolódnak össze. Az ilyen képzeteket a nyelvtudományban már pontosan kifejtették. Ha azonban ezekkel a nyelvtudományból magunkkal hozott elképzelésekkel közeledünk ehhez a szöveghez, úgy igencsak tökéletlen és hézagos válaszokat kapunk.

Paul Valéry szerint a költészet kreatív meglepetési hatásképessége a valószínűtlen valószínűségében rejlik. (BP I. köt., 1453. o.: La probabilité de l'improbable). Egy ilyen utalással mármost nem szabad azt állítanunk, hogy a "szó" nyelvtudományi státusára vonatkozó kérdés helytelen vagy rossz volna föltéve. Ha azonban a költeménytől izoláltan tekintjük vagy ha a verset többé-kevésbé mellékesnek tartjuk, úgy lényegében teljességgel elveszíti jelentését, s a költeményt így azután immár nem tudjuk megfelelően értelmezni tulajdonképpeni jelentésében.

A vers gránátalmákról és szavakról szól. Az almák lehullanak a fáról, a földön szétrepednek, s az addig rejtőzködő magvaik láthatókká válnak. A költő az azt mondja a szavakról, hogy olyanok, mint a gránátalmák. Ezzel hasonlatot intonál, amely végighúzódik a versen, első szavától az utolsóig. Nem választja el egymástól a gránátalmákat és a szavakat. A versben tehát az áll, hogy a szavak /sind/ érett gránátalmák /1/. Ebben a költeményben a "sein" funkciója a hozzárendelés és azonosítás. A gránátalmákat nem önmagukból fogjuk föl a gránátalmafa finom, először vörös, majd sárga gyümölcseiként. A szavak sem alkotják a hangzás és tartalom önálló nyelvi egységeit. A költemény olvasója semmit sem tud meg a gránátalma botanikai struktúrájáról, s a szavak poliszémiájáról vagy más szavakhoz való kapcsolódásaik módozatairól sem. A költeményben az áll: a szavak /sind/ almák valamely széttagolhatatlan egybelátásban, ahol is a titok a szavaknak és az almáknak ebben a mondhatni közösségében rejlik. A titok tehát a hozzárendelésnek és azonosításnak ebben a létmódjában rejlik, s ez az együttlátás persze nem a természetben van, hanem a művészetben válik lehetségessé. A gránátalmák azért pattannak szét és a szavak azért indulnak megannyi irányban szerteszét, mert valamilyen belső hatalom erre készíti őket. Ezt a rejtőzködő hatalmat a költemény titoknak mondja /5/. A versben nem olyan világról van szó, ami a valóságban valahol előttünk van, hanem az almák és a szavak a világnak egy másfajta látásmódját idézik föl. S a titok-értelmezése szemantikai szinten némileg eltér egymástól a gránátalma lehullása előtt /5/ és után /7/; új /7/ a differenciáló magyarázat nélküli súlyozás.

Aki a tárgyi viselkedés szokásos módozatai és a történeti-fölvilágosult érzékelési és gondolkodásmód alapján akarja megközelíteni ezt a költeményt, annak nagy nehézségei lesznek ezzel a verssel. Az almáknak és a szavaknak ezt a versbéli azonosítását semmiféle tudás sem szüntetheti meg vagy oldhatja föl. Itt ugyanis újfajta látásmódról van szó. Aki e költeményt hallgatja vagy olvassa, váratlan dologgal szembesül: a nem-azonosak azonosítása olyan rejtett itt, hogy a szavak rejtőzködését csak abban a szemléletben haladhatjuk meg, mely fölidézi a földre hulló érett gránátalmákat. Mindez arra bátorítja az olvasót/hallgatót, hogy változtasson látásmódjain, és hogy egységként lásson különböző aspektusokat.

Ennél a szemléletes megértésnél a metaforának nem pusztán dekoratív funkciója van, hanem a valóság egy újfajta leírását tárja föl számunkra. A "Worte" című költeményben Hilde Domin a szavak titkát csak a természet tükrében és titkában és csak a gránátalmákkal vont hasonlóságban látja. E versben nem egy szót ("gránátalma") helyettesít egy másik szó ("szó"), hanem a gránátalmák és a szavak predikációja révén magán a kijelentésen belül olyan új értelem képződik, amelyben a titokban rejlő hasonló a nem-hasonlatossal kapcsolódik össze, s a gránátalmák ezáltal különböznek el a szavaktól. Az ilyen kapcsolatteremtési módot analógiának nevezzük. Az analógia ebben a költeményben a természettől való függést jelenti vagy természet általi föltételezettségre utal, de a természet helyén állhat tudomány-előtti tudásunk is: analogia entis, vagy a szavakban rejlő jelenségek fordítása: analogia nominum (imaginum). A metafora esetében tehát analogia nominumról van szó, aminek analogia entis szolgál alapul. A metafora tehát nem számol semmivel, hanem szemléletes és szemléltető beszédmód. Általánosítani nem lehet, egyetlen összefüggéshez kapcsolódik, ami folytatásra és újbóli fölfedezésre szorul. A metaforát alkalmazó szóhasználat a hasonló szemléléséből adódik. A metafora inkább képi valóság, semmint egymáshozrendelése képnek és valóságnak.

Hilde Domin "Szavak" című költeményében nem szűnik meg és nem rekesztődik ki a szavak helyi jellege. A metafora sohasem a mondottak elhárítását szolgálja, hanem a fölfedezés funkciójával rendelkezik: a vers a nyelvben adott szavakat alkalmaz (gránátalma, szó), hogy az olvasót megragadó jelenségeket írjon le, melyek hatása azon alapul, hogy addig nem ismertük őket. A metafora nem teremt új valóságot, hanem maga is képi valóság a kép és a valóság benső egymáshozrendelése révén, hiszen a valóság képi létében a valóság nyelviileg megformált mélységeit találjuk. A metaforikus beszédmódban megtapasztaljuk a valóság titokzatos átváltozását. Mivel a valóság mélységeit még nem ismerhetjük meg, azért azt titok övezi, ami az empíriában meglepi a szemléletet.

Számomra az a kijelentés, hogy minden metafora szemantikai anomália, mindössze felületes filológiai megállapításnak tűnik. A nyelv közegében, mely hordoz bennünket s mely életünk keretéül szolgál, a metafora számára a legdöntőbb a valóság elrejtésének és föltárásának korlátozása. A "Worte" című költemény analógiájában föltárási analógiát látok, mely a titkot /5 és 7/ a költemény igazságaként tárja föl.

A fordításnál a költeménynek ezt a jelentésbeli egészét kell kinyerni a mondott korlátozottságtól. Amikor a versek fordítója mondatok és szavak révén eljut a költemény ősképehez, a helyes szó és a találó kifejezés keresése közben megtapasztalja: értelem- és világértésünk még mélyebb rétegből táplálkozik, mint szóértésünk. A fordítás során arra törekedtem, hogy plasztikus szemléletességben idézzem föl azt a képi gondolkodást, ami minden metafora alapjául szolgál. S dinamikusan fölerősítettem a föltárukkozásnak és rejtekezésnek ezt a folyamatát: a "fölszédni" és az "éclater" radikalizálják ezt a folyamatot. Azok az almák, amelyek lehulláskor szétnyílnak, meg-
lepnek és átvezetnek a 4. sorhoz. A német szövegben a külső és a belső /4/ egymást korlátozza. A "belső" kifejezésére rendelkezésre áll az "intérieur" és a "belső" (az ember belseje), a francia "dehors" pedig a külső oldalt jelent a belsővel ellentétben. A "pénétrer"-nek megvan az a konnotációja, hogy erő alkalmazásával kerül sor a behatolásra vagy áthatolásra. A magyar "nyitni" a "sich öffnen"-nek felel meg (a virág nyílik). A magyar "meg-" ige-
köző pedig arra szolgál, hogy kifejezze a folyamati lefolyás eredményét. A "megnyitni" tehát magyarul adja vissza a francia "pénétrer"-t. A "titka" a "titok" (Geheimnis) alapszó birtokviszonyt kifejező formája, a "feltáruklni" pedig a "sich auf-tun, sich öffnen, aufgehen, explodieren" megfelelője. A magyar nyelv szintaktikai kapcsolási lehetőségei révén a magyar fordítás ritkán lehetővé váló jól sikerült megoldást mutat. A 4—7. sorokban a mindenkor a versek végén található olyan szavak vannak, amelyek sajátos súllyal rendelkeznek a költemény egészében. S a fordításban megrajzolt kép lexikális rövidítés révén jött létre. A két ige alkalmazása ("nyílni" és "feltáruklni") révén a metafora íve átfogja elejétől a végéig az egész költeményt, anélkül, hogy a "Frucht" szó /5/ előfordulna.

A német vers magyar fordítása egészében véve sokkal zártabbnak, koherensebbnek és következetesebbnek tűnik, mint a francia fordítás. A német versben rejlő dinamika a metaforikus kiélezés emelőjévé válik. Hilde Domin poétikai koncepcióját e versében tehát a szó—alma metafora határozza meg. Ez az összefogott, sűrített, csaknem szófukar költemény — miként fordításai is — kétség nélkül nagymértékben telítve van a conditio humana gazdag élményével.

10. A fordítás: konkrét filozófia

A fordításra vonatkozó elméleti kijelentéseinket a filozófiai hermeneutika határozza meg. Mi mármost ez a hermeneutika? Alapvetését Hans-Georg Gadamer foglalta össze Igazság és módszer című könyvében (németül első kiadása: 1960, ötödik kiadása: 1986, magyarul: Gondolat 1984). A hermeneutika: gyakorlati tevékenység, mindenekelőtt a szövegek megértésének és megértetésének művészete. Számos vonatkozásban félreértésekkel terhelt. E hermeneutikai filozófiát ugyanis sokan úgy fogják föl, hogy lemondást jelent a módszeres racionalitásról. Azóta pedig, hogy minden interpretáció hermeneutikának nevezi önmagát, a kívülállók e tevékenységben olyan módszertani fölfogást látnak, melynek révén a módszerbeli tisztázatlanság vagy ideológiai ködösítés igyekszik legitimációhoz jutni. Egy harmadik csoport pedig rossz néven veszi a hermeneutikában azt a kritikai és emancipatív reflexiót, ami autonómmá tesz bennünket a hagyománnyal szemben. A metodológia fanatikusai a "trial and error" racionalitást úgy állítják be, mintha ez az emberi eszeség ultima ratiója volna, mások pedig fölismerik ugyan az ilyen racionalitás ideológiai elfogultságát, nem vetnek azonban kellő mértékben számot ideológia-kritikájuknak saját magukra vonatkozó implikációival. Gadamer látásmódjában a tapasztalati tudományok mellett megjelenik a művészet tapasztalata is. Hiszen a művészet — hasonlóan a történeti tudományokhoz — tapasztalásmód, létmegértésünk közvetlenül munkál bennük.

A hermeneutikában föltárulkoznak a nyelvbéliség (nyelvre vonatkoztatottság) dimenziói, s a hermeneutika minden világgal kapcsolatos ismeretben és orientációban a megértés mozzanatát igyekszik kidolgozni. A fordítás általam adott elméletében a megértés egyfajta túlhatoló elsajátítás. Kiindulópontomat Hans-Georg Gadamer alapvető tétele képezi: "Sein, das verstanden wird, ist Sprache." /A megértett lét a nyelv./ E megállapítást oly módon alakítottam át és tettem dinamikusabbá, hogy "Sein, das verstanden wird, wird Sprache". /A megértett lét nyelvvé lesz./ A fordításnak nincs metodológiája, nem lehet tantételekből álló konstrukciókkal ábrázolni. A fordításra nyelvbéliségünk közegében kerül sor, s ezáltal még akkor is biztosak lehetünk abban, hogy sajátos módon sikerült átvinnünk a szöveg utáztatát, ha a megértésre irányuló törekvésünk kudarcba fullad és félreértéshez vezet. A fordítás sajátos mivolta az, hogy minden konkrét lépésében visszavonatkoztatjuk az új szöveget arra, amit megértünk. Ez tehát a számunkra föladott jelentés megértése. S itt ez az értelem elsődlegesen irányt szabó jelentés, nem pedig

mondjuk annak a rekonstrukciója, hogy a szerző miként fogta föl alkotófolyamatának eredményét. A fordításra ugyanis időbeli létezésünkben kerül sor.

A fordítás során a fordító hermeneutikai, nem pedig mondjuk funkcionalisztikus dimenzióban áll. Véges lényként nem mondjuk múltbeli vagy jövőbeli dolgokkal rendelkezik. Hiszen a nyelv közegében mozog. A múlt felől elrugaszkodva adottságként fogadja el a szöveg nyelvviségét, s az előfeltételezettek kiterjeszti a nyelvi formálás közelgő pályáira. A fordító énje — melynek irányításában részt vesznek érzelmi adottságok és ami mélyen a tudat alatt helyezkedik el — áthatja magát a fordítást. A hermeneutikailag orientált fordítás a szó ismeretalkotó erejében gyökerezik. A német költőnő, Hilde Domin "Dennoch jeden Buchstaben" /Minden betűből csakazértis/ szavainak a lengyel költő, Zbigniew Bienkowski a "Für mich in Versuchung von Wort zu Wort" /Kísértéseim szókról szókra/ fordulatot feleltette meg.

Annak a viszonynak a meghatározásához, amely a szöveg és fordítása között áll fenn, a nem-azonosság vagy másság kategóriáját alkalmaztam, élesen szembeállítva őket az ekvivalenciával. E kategóriát a nem-másiknak nevezem, amivel meghaladom a szöveg és a fordítás közötti megosztottságot. A fordítás során a szöveg mindig a "háttérben" marad, s tartalmilag nem a textus föl-számolására kerül sor, hanem "tagadására" és "megőrzésére" az aufgehoben-jelleg kettős értelmének megfelelően. Megértésen egyfajta túlhatoló elsajátítást értek, ami mély megosztottságot idéz elő az önmegértés és a másik között, akit másságában keresek föl. Ebben az én és a másik között végbemenő ide-odamozgásban olyan keresési folyamat játszódik le, amire az intuitív evidencia kategóriáját vezettem be: az a priori módon ottlévő igazságként teljesül be ebben az én és a másik között végbemenő ingamozgásban, amire érzékeny értelemmel teszünk szert és amit mindig ismét meghaladunk. Ez a részesülés (méthexisz, participatio) módozatában vett igazság. A részesülés során nem kerül sor részekre bontásra, a fordításban nem részekre bontunk valamit analitikusan, hanem megosztunk valamit a másikkal, úgy hogy mindegyikünk rendelkezik az egészszel. A szöveg és a fordítása között fönnálló viszonyt a beszélgetés szerkezete jellemzi. A beszélgetésnél egy dolog fejeződik ki a nyelvben, úgy, hogy a beszéd és a viszontbeszéd folyamatos ide-odamozgásában a beszéd nem ráterelődik valamire, hanem az előadott válik jelenlevővé, szemléletessé, nyilvánvalóvá és megjelenővé, s az egyikünk által megfogalmazott dolog az, amiben a másik részesül.

Husserl ezzel kapcsolatban transzcendentális beleélésről beszél — Edith Stein pedig 1916-ban a beleélés kérdését az idegen szubjektumok és élményviláguk megtapasztalásaként írta le. S ennek során a pszichofizikai indivi-

duum jelenségéből indult ki, "az érzékelő testből, amelyhez én tartozik, érzékelő, gondolkodó, érző, akaró én... s akinek a teste a fenomenális világban való orientáció centruma". Edmund Husserl, Edith Stein és Gabriel Marcel nyomán az ember testiségében látom világban-létének alapját, a nyelvben való részesülésének föltételét, a fordítói létezés figyelmen-kívül-hagyott és tabuvá-tett alapvonását. Kísérletet teszek itt arra, hogy strukturális analógiákat mutassak föl a fordítás és az atlétikai mozgásformák között. Megmutatom, miként van az, hogy a textusok és fordítások univerzumában nem a ratio, hanem a fordító teste a maga affektusaival és emócióival egyetemben az a legkonkrétabb és legközvetlenebb tényező, amivel az ember rendelkezik. S mérvadó itt a játéknak Gadamer által kifejtett fogalma, miszerint a játék számomra sem puszta objektum, hanem azok számára létezik, akik részt vesznek benne. A játék elosztatja az öntudat illúzióit és a tudatidealizmus előítéleteit. Ugyanakkor döntően túllépek Gadameren, amikor a szövegek megértését és fordítását játékként az ember szellemi-testi teljességébe helyezem.

A hermeneutikai megértés szövegek értelmezése, s a hermeneutikailag orientálódó fordítás előfeltételezi a már megértett szövegek ismeretét. A fordítás ennél fogva nem a szöveg teljes és abszolút reprodukálása, hanem csak a közöltek reflektált és viszonylagos rögzítése. Ezzel szemben csontkítást követünk el akkor, ha valamely kódra korlátozódunk. A számítógépek kódja valójában nem a megértés eszköze, hanem a hiány megszervezése. A kód nem egy cél elérését szolgáló eszköz, hanem a világ értelmezésének egy sajátos módja. Hiszen a komputerezáció esetében nem a világ technikai alakításáról van szó, hanem a világhoz fűződő közvetlen viszonyról. A komputerezáció nem hoz létre gazdagságot, ahogyan azt a megértés lehetőségeinek sokfélesége teszi, a számítógép ezzel szemben aszyndetikus módon működik, ugyanis működtetése során értelemmel nem rendelkező megértésbeli egységeket kell egymás után fűznünk. A komputer a szavaknak azokra a körére van korlátozva, amelyek programjába fölvétettek. Ennél fogva a számítógép mindössze olyan kommunikációs eszköz, mint a morse-távíró, s az ilyen önkorlátozás a spontaneitás teljes föladásához vezet, ahhoz a komputer-némethoz vagy komputer-magyarhoz, melyekkel mint a modern kor dadogó gépi nyelveivel kell számolnunk.

A nyelv tulajdonképpeni létezése a dialogikusság, megvalósulásának szerkezete pedig a beszélgetés. A fordításra is beszélgetésszerű mozgásban kerül sor, hiszen a fordítás a szövegre adott válasz, s minden egyes mondatot csak akkor érthetünk meg, ha ezzel egy kérdés fölül próbálkozunk. Ekként minden kérdés nyilvánvalóan megértésbeli horizontot határoz meg, ami a válaszban horizont-összeolvadássá fonódik egybe.

A fordítást tehát a hermeneutikai filozófia gyakorlataként fogjuk föl. E gyakorlatban döntő az igazlétel öt különböző rendje: episztémé, techné, sophia, nousz és phronészisz. (1) Az episztémét mint tudományt a megtanulható (didaszkalia) révén határozzuk meg. (2) A techné annak a tudásnak a módja, amely tisztában van azzal, hogy miként készül valami. De a megcsinálhatóság sem abszolút. A tudás esetében különbségek megtételére van szükség, hiszen a szakember csak a szaktudás, csak az alternatívák ismerete révén rendelkezik privilegizáltsággal, ugyanakkor azonban annak az embernek sikerül a legjobban valami, aki nemcsak technikai gyakorlattal rendelkezik, hanem szerencsés is: a techné és a tykhé összefügg egymással. (3) A sophia az a bölcsesség, amely hosszú tapasztalaton nyugszik. (4) A nousz a megérzőképesség. Az észleltségnek ez a közvetlensége mindig vonatkozásban áll tudásunk feltételezésével. (5) A phronészisz a tudás és igazság harmadik formája. A phronészisz a gyakorlati dolgok tudása, olyannak a tudása, amit sem tudomány, sem technikai jártasság révén nem lehet eldönteni. A phronészisz önmagáért vett tudás, annak a tudása, hogy miként kell az embernek döntéseket hoznia. A phronészisz a gyakorlati, ész.

(Ford. **Mezei György**)

RESÜMEE

Fritz Paepcke: Hermeneutische Wege zum geglückten Übersetzen

Der bekannte Professor aus Heidelberg analysiert hier anhang äusserst reichen Materials Probleme der Theorie des Übersetzens. Mit sprachphilosophischen und sprachwissenschaftlichen Mitteln erörtert er kulturelle Aspekte, Möglichkeit und Passivität, syntaktische Variationen, lexikalische Überangebot, unspezifische Genauigkeit, sowie Wege von produktiver Wiedergabe in der Zielsprache des Sinnes vom Text der Ausgangsprache. Vergleichend verschiedene Übersetzungen von Hilde Domins Gedicht "Worte" stellt der Verfasser über die Funktion der

Metapher fest, dass sie keine dekorative Funktion hat, sondern sie erschliesst eine Neubeschreibung der Wirklichkeit. Übersetzen ist eine Art von Hängenbleiben an der Text durch Verstehen, was eine übergreifende Aneignung ist. Das hermeneutisch orientierte Übersetzen soll verschiedenen Aspekte (zeitliche, kulturelle, emotionale--persönliche, anschauliche Dimensionen) in Betracht ziehen, so dass die Möglichkeiten der Mechanisierung der Übersetzungstätigkeiten von vornherein äusserst beschränkt sind.

HEIDEGGER ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET

Fehér M. István

Szilasi Vilmos írta a Heidegger hatvanadik születésnapja alkalmából megjelent kötet egyik tanulmányában, hogy Hegelen és Schellingén kívül aligha volt kiemelkedő filozófus, aki életműve oly jelentős részét szentelte volna a filozófiatörténet értelmezésének, mint Heidegger.¹ Heidegger nem úgy művelte a filozófiát — fogalmazott hasonlóképpen egy ízben Gadamer —, mint Hegel óta a kiemelkedő gondolkodók mindegyike, akik félretolták az európai tradíció nagy gondolati teljesítményeit; nem olyan forradalmárként, aki a múlttól mit sem akart tudni, hanem mint aki egy megváltozott, új kérdéseket fölvető világba menti át a nagy gondolati hagyományt.² S valóban: a filozófiai hagyomány — nem pusztán historiográfiai beállítottságú, hanem az alkotó megújítás szándéka által vezérelt — ápolása, a vele való intenzív alkotó párbeszéd Heidegger gondolkodói útjának állandó jellemzője. Jelen van az első világháború éveitől a Sein und Zeit megjelenéséig húzódó időszakban, amikor Heidegger a husserli fenomenológia módszerét előbb a filozófiatörténetre "alkalmazza" — görög filozófiai (elsősorban arisztotelészi) szövegek értelmezésére használja föl —, majd az ilyen módon végigvitt értelmezés segítségével magának a fenomenológiának az alapokból kiinduló megújítására, az európai metafizika tradíciójának felülvizsgálatára, átépítésére törekszik; s jelen van azután — mindig más-más módon — a Sein und Zeit időszakában, illetve késői gondolkodói korszakában.

Ha az első világháború előtt illetve alatt íródott akadémiai értekezésekben a filozófiatörténeti hagyomány (elsősorban a középkor) megközelítésének gondolati horizontját még a kortársi neokantianizmus és fenomenológia anti-

¹Vö. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, Bern 1949, 73 skk. o.

²Gadamer rádióelőadása, idézi Paul Hühnerfeld: In Sachen Heidegger, Hoffmann und Campe, Hamburg 1959, 58 sk. o.

pszichologisztikus szemléletmódja alkotja, úgy az első világháború utáni előadásokban Heidegger csakhamar magát e horizontot is kérdéssé teszi, amikor a fenomenológia hermeneutikai transzformációja révén a "tényleges élet" fenomenológiai perspektívájából nyúl vissza a görög—keresztény gondolkodás csomópontjaihoz. A "tényleges élet" tematikája s az ebből a perspektívából végigvitt filozófiatörténeti értelmezések most a fenomenológia és a metafizikai tradíció megújításának, a létkérdés szisztematikus-történeti feltevésének-kidolgozásának jegyében állnak, s vezetnek el az 1927-ben megjelent műhöz, a Sein und Zeithoz, melyben a filozófiatörténet kiemelkedő alakjaival (Arisztotelész, Descartes, Kant, Hegel) való konfrontáció gondolati horizontját az ebben az értelemben fölfogott fundamentálonológia illetve egzisztenciális analitika alkotja. A mű töredék volta, befejezetlensége, a létkérdés szisztematikus-fogalmi kidolgozásának végigvihetlensége Heideggert a metafizikai tradíció alapfogalmaival való újfajta, még radikálisabban történeti konfrontációra ösztönzi. Ennek keretében alakul ki a harmincas években a "léttörténet" perspektívája; ama történet vázlata, melynek során a lét az európai történelem folyamán különböző módokon, egyre radikálisabban húzódott vissza, illetve vontta ki magát a mindenkori gondolkodók pillantása alól, s melynek végpontja a "hatalom akarásának" nietzschei elvében kifejezésre jutó kiteljesedett nihilizmus és szubjektivizmus. Ez a harmincas évek végén kiépülő perspektíva alkotja már bizonyos értelemben az 1936-os Schelling-előadások kimondatlan gondolati hátterét is — a Nietzsche-re való ilyen jellegű kitekintés ill. a metafizika "onto-teológiai" fölfogásának vázlata az alábbi szemelvényben is fölbukkan —, ám az értelmezési horizonton jelen van még a Sein und Zeit korszakára — a létkérdés szisztematikus-filozófiai formában történő kidolgozásának korszakára — való visszatekintő vonatkoztatás is. A Sein und Zeit rendszeres formában kívánta a létkérdést föltenni és kidolgozni, s a Schelling-értelmezés — az alább közreadott fejezetben különösen szembetűnő módon — a filozófiai rendszer lehetőségére, a rendszergondolat újkori történetének kibontakozására, valamint a schellingi értekezésben megvalósult formájára vonatkozó kérdés köré összpontosul. Hogy a német idealizmus filozófiai rendszerei fundamentumának újraalapozási kísérletében Schelling egy olyan pontig nyomul előre, mely az idealizmust nem csupán kilendíti odáig elfoglalt helyéből, hanem amelynek az idealizmus szellemében történő rendszerre formálása végbevihetetlen föladatnak bizonyul: e belátás, érthető módon, különös élességgel jelentkezik azon gondolkodó számára, akit saját szisztematikus törekvésében a "dolog maga" ugyancsak megtorpanásra készítette. Ha tehát kezdetben azt írja Heidegger: "aki ennek a /schellingi/ ku-

darcnak az okát valóban tudná és tudó módon képes volna úrrá lenni fölötte, az az európai filozófia új kezdetének megalapítója kellene, hogy legyen"³ — akkor itt nem csupán a filozófiatörténész, hanem egyúttal a filozófus is beszél, s nyilvánvaló a saját gondolati törekvésre, a létkérdés szisztematikus kidolgozásának törekvésére való vonatkoztatás.⁴ Hiszen épp erről az "új kezdetről" van most szó Heidegger gondolkodásában; arról, hogy a létet létezőnek tekintő, eldologiasító, azaz a létfelejtésbe zuhant, belőle élő európai filozófia (a "metafizika", ahogy most Heidegger nevezi) történetében lehetséges-e — a görögök első kezdete után — "új" kezdetet nyitni.

E perspektívában — miként más-más módokon Heidegger egyéb "filozófiatörténeti" elemzéseiben is — megszűnik a különbség filozófia és filozófiatörténet között. Nem a filozófiatörténész beszél itt, aki mint később jövő eleve mindent jobban tud, s e tudás birtokában helyezi el az értelmezett filozófust, ad vélten "objektív" magyarázatot annak szövegeiről — s akinek a saját "filozófiai" nézetei többnyire valamely populáris filozófia illetve "iskola" fölül nem vizsgálta, közelebbről nem is tudatosított "igazságaiban", azaz közhelyeiben merülnek ki —, hanem a gondolkodó, aki saját törekvését korábban élt filozófusok gondolataival való kontinuitásban látja; aki a múlt filozófusait nem egy abszolútnak vélt jelen álláspontjáról megítéli, hanem velük a — múlthoz hasonlóan éppannyira történetinek tudott — jelenkor szemszögéből gondolkodó párbeszédet folytat.⁵

*

Heidegger tanítványai és kortársai különböző visszaemlékezések alkalmával többször is megpróbálták megfogalmazni, mit jelentettek számukra Heidegger filozófiai-filozófiatörténeti előadásai. Hiszen egyetemi óráinak a híre már jóval azelőtt bejárta Németországot, hogy Heidegger valami komolyabb művet publikált volna: a Sein und Zeit megjelenése előtt több mint egy évtizedig semmit sem tett közzé, s a mű megjelenését követően is Heidegger első-sorban egyetemi órái révén hatott.

³M. Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), sajtó alá rendezte H. Feick, Niemeyer, Tübingen 1971, 4. o.

⁴S fordítva: az e belátásra épülő Schelling-elemzés föltehetően aligha jöhetett volna létre a saját törekvésre való előzetes vonatkoztatás nélkül. Lásd ezzel kapcsolatban ugyancsak Alfred Jäger: Gott. Nochmals Martin Heidegger, Mohr, Tübingen 1978, 268, 285. o.

⁵"Az úgynevezett historicizmus naivitása abban áll, hogy /.../ elfelejtkezik saját történetiségéről. A valóban történeti gondolkodásnak gondolnia kell saját történetiségére is" — írja Gadamer, föltehetően épp Heidegger gondolkodását tartva szem előtt (H.-G. Gadamer: Igazság és módszer, magyar kiadás: Gondolat, Budapest 1984, 212. o.).

Így pl. Gadamer, az első világháború utáni időszakra emlékezve, Heidegger óráinak "páratlan kisugárzásáról",⁶ "a kérdések lélegzetelállító örvényléséről"⁷ beszél; arról, hogy Heidegger előadásai fölnyitották a hallgatók szemét: "/.../ az ember a dolgokat úgy látta maga előtt" — írja —, "mintha hús-vér valójukban tudná megragadni őket"; "Heidegger előadásain a dolgok olyannyira ránk telepedtek, hogy többé már nem is tudtuk: vajon Heidegger most saját nevében vagy Arisztotelész nevében beszél?".⁸

Az első világháború után a német egyetemek — írja a második világháború után megjelent művei révén világszerte ismertté vált Hannah Arendt — vagy az iskolákat nyújtották (neokantianizmus, neohegelianizmus stb.), vagy a régi akadémiai diszciplínákat (ismeretelmélet, logika, esztétika, etika), melyekben a filozófia nem annyira eleven átadásra került, mint inkább az unalom óceánjába veszett. Heidegger óráin ezzel szemben pl. nem egyszerűen Platónról vagy az ideatanról volt szó, hanem inkább egy egész szemeszteren keresztül egyetlen dialógus került kifejtésre, lépésről lépésre, egészen odáig, amíg eltűnt a két évezredes tanítás, s csak a belőle kibontott eleven problematika állt előttünk.⁹ Előfordult — írja ismét egy másik tanítvány, a neves Husserl-Heidegger-kutató Walter Biemel —, hogy egy szemeszter alatt egy filozófusnak csupán két-három oldalnyi szövegét olvastuk; ám e nagy gonddal kiválogatott néhány lap alapján az illető filozófust — korával együtt — jobban megértettük, mintha évekig tanulmányoztuk volna. Heidegger órái után az ember úgyszólván föl villanyozva hagyta el a freiburgi egyetem első emeleti kis szemináriumi helyiségét.¹⁰

Ez a sajátos vonzerő sugárzik mármost ki a Schelling-előadások H. Feick által 1971-ben sajtó alá rendezett szövegéből. Hogy a filozófiatörténet a vítnak hitt szövegei Heidegger keze alatt új életre keltek, új nyelven kezdtek el beszélni: ez a Heidegger-tanítványok által oly gyakran ecsetelt benyomás¹¹

⁶H.-G. Gadamer: Philosophische Lehrjahre, Klostermann, Frankfurt 1977, 210. o.

⁷Uo. 214. o. — Vö. még uo. 216. o. és H.-G. Gadamer: "Die phänomenologische Bewegung", Kleine Schriften III. köt., Mohr, Tübingen 1972, 156. o.

⁸Philosophische Lehrjahre, i. k., 213, 216. o.

⁹H. Arendt: "Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Merkur 10 (1969), 893 skk. o.; idézi W. Biemel: Martin Heidegger, Rowohlt, Hamburg 1973, 10 sk. o.

¹⁰W. Biemel: i. m. 16. o.

¹¹Lásd pl. Gadamer visszaemlékezéseit Heidegger Arisztotelész-interpretációjára: "Martin Heidegger und die Marburger Theologie", O. Pöggeler (szerk.): Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, 2. kiadás, Athenäum, Königstein 1984, 171. o.

nagyon is érthetővé válik, ha az itt vázolt interpretációt kicsit közelebről követjük. Hogy ez a kevés figyelemre méltatott Schelling-tanulmány — melyről Hegel úgy vélekedett: "mély, spekulatív jellegű, de külön áll magában, pedig a filozófiában nem lehet semmit sem külön kifejtteni"¹² — alkalmasint nem csupán megszívlelendő gondolatokat tartalmaz, hanem a német idealizmus — s rajta keresztül az egész európai filozófia — egyik fordulópontját alkotja¹³ (úgyhogy ily módon "Hegelnek erre a tanulmányra vonatkozó elismerő ítélete" alapján véve "balítélet", hiszen az a "részkérdés", amit a schellingi értekezés tárgyal, gondosabb szemügyrevételkor "Hegel 'Logiká'-ját, még annak megjelenése előtt, alapjaiban megrendíti"¹⁴): ezt az interpretációs beállítottságot Heidegger nagyívű és mélyreható elemzések révén teszi plauzibilissá.

A filozófiatörténet avíttnek hitt szövegei új életre keltek: ezt a benyomást a Schelling-értelmezésben mindeneelőtt az a mód kelti, ahogyan Heidegger az interpretáció horizontját fölvezet. Egy filozófiai szöveget persze sokféle módon lehet kommentálni, vélt vagy valódi értelmét föltárni. Az értelmezést vezérlő szempont itt a filozófia alapvető történetiségének és rendszerességének — a léttörténet vezérfonalán kifejtett, egymással termékeny konfliktusban álló — tézise. Az a mód, ahogy Heidegger a schellingi értekezés bevezető mondatait aprólékos gonddal megvilágítja-kommentálja,

¹²Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. köt., ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1977, 480. o.

¹³"/.../ mert Schelling a német filozófia ezen egész korszakának igazán alkotó és legmesszebbre ható gondolkodója. Olyannyira az, hogy a német idealizmust belülről, saját alapbeállítottságáról kilendíti" (Schellings Abhandlung, i. k., 4. o.).

¹⁴M. Heidegger: Schellings Abhandlung, i. k., 117. o. Schelling az idealizmus rendszerei által az "önmeghatározás", az "önnön lényeg akadálymentes kibontakoztatása" jelentésében — kimondottan vagy kimondatlanul — alapul vett szabadságfogalmat "jóra és rosszra való" szabadságként mélyíti el, s az idealizmus gondolati horizontját e szabadságfogalom révén rendíti meg. "A rossz problémája az" — írja Otto Pöggeler —, "ami a szabadságról szóló schellingi tanulmányt a hegeli fenomenológiával szemben újra és újra előnyben részesíti. Vajon lehetséges-e, ha nem is a konkrét rosszat, de a rossz lehetőségét arra hivatkozva igazolni, hogy a rossz melletti döntés eme lehetősége nélkül a szabadság /.../ nem volna lehetséges? /.../ Schelling azáltal lép túl Hegelen, hogy Istent akként a szeretetként gondolja, amely az embert a maga szabadságában igenli /.../" (O. Pöggeler: "Gibt es auf Erden ein Mass?". W. Brüstle—L. Siep (szerk.): Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx. Verlag die Blaue Eule, Essen 1988, 136. o.; vö. Heidegger: Schellings Abhandlung, i. m. 114., 176. skk., különösen 182. o.).

ahogy az itt fölbukkanó fogalmaknak nem egyszerűen a schellingi gondolkodás — illetve az elemzett tanulmány — kontextusában kölcsönöz jelentést, értelmet, hanem egyúttal olyan összefüggésbe ágyazza őket, melyben az egész európai filozófia — és háttérben az egész európai történelem — hirtelen megelevenedik előttünk, életre kel: mindez a korszakos gondolkodó keze nyomát viseli magán. Heidegger oly módon képes az egész filozófiatörténetet mozgásba hozni, az európai történelem menetének a mindenkori filozófusok gondolatrendszerén átszűrt képét fölvezetni, hogy egy pillanatra sem lép ki a schellingi szöveg értelmezéséből, végig a fogalmi magyarázat keretén belül marad. A "filozófiatörténeti" elemzés ezen a módon, szinte észrevétlenül, monumentális történeti tablóvá terebélyesedik: egy-egy schellingi kifejezés, fogalom mögött — s mindenekelőtt persze az alapvető kérdésfeltevés: szabadság és rendszer összeegyeztethetőségének kérdése mögött — évszázadok, évezredek erőfeszítései villannak föl: az európai történelemnek a léttörténet perspektívájába ágyazott lenyomata, melyben az egyedi gondolkodók az illető korszakok legbensejét mondják ki, a maguk módján a léttörténeti kihívásnak, a lét hozzájuk intézett kérdésének meg-felelnek.

De vajon valóban a filozófiai nagyság s nem inkább a gyöngesség jele, hogy a Schelling-előadásokról nem tudjuk eldönteni: itt most filozófiatörténetről avagy filozófiáról — ti. Heidegger filozófiájáról — van-e szó? Hiszen régóta rögzült gondolati szokásaink szerint más dolog az, ha valaki filozófiát művel — valamilyen filozófiai témával, problémával kapcsolatban önálló gondolatokat ad elő, netán új elméletet fejt ki —, s megint más, ha filozófiatörténetet ír, vagyis arra törekszik, hogy a múlt egy gondolkodójának a nézeteit lehetőleg "objektívan" ábrázolja, "helyreállítsa" összefüggésüket, illetve egyáltalán: rekonstruálja a dolgokat, úgy, ahogy azok voltak. Vajon nem teremt-e kétes félhomályt — kérdezhetnénk —, vajon nem a műfajok megengedhetetlen összekeverése-e akkor az, ha valaki nem elégszik meg azzal, hogy egy filozófiai szöveget "önmagában", "önmagáért" értelmez, hanem azt egyúttal "átfogó" filozófiatörténeti perspektívába törekszik állítani?

A kérdés bizonyosan igen összetett, s e helyen csak néhány megjegyzésre szorítkozhatunk. Mindenekelőtt jelezzük, hogy a heideggeri gondolatvilág egyik fontos "elméleti" eredménye annak megmutatása, hogy filozófia és filozófiatörténet fonterebb vázolt, megszokott dualizmusának háttérben olyan filozófiai előfeltevések húzódnak meg — e dualizmus értelmessége olyan filozófiai előfeltevések függvénye —, melyek legalábbis nem magától értetődők, vagy talán egyenesen fonákak (elsősorban a jelen történetfelettségének, abszolút voltának látens előfeltételezéséről van szó). Ennek részletezésébe

itt nem bocsátkozhatunk, érdemes azonban meggondolnunk, hogy a filozófiatörténet bármilyen "átfogó" ábrázolása szükségképpen valamilyen filozófiai "a priori"-ra épül,¹⁵ a filozófiatörténet megalkotójának filozófiai szemléletmódjába ágyazódik.¹⁶ Az alternatíva itt valamilyen gondolattalan (filozófiatörténeti) pozitívizmus volna, elszigetelt tények összefüggéstelen, kusza, jelentés nélküli halmaza;¹⁷ avagy az alapul szolgáló filozófiai előfeltevé-

¹⁵A "tényeket" megelőzik az "elméletek": ezt a fontos kanti belátást századunk tudományfilozófiájában Karl Popper juttatta nagy erővel érvényre, s aligha van okunk rá, hogy e belátás hatóköre alól épp a filozófiatörténetet vonjuk ki. E nézőpont megtalálható egyébként a Sein und Zeit-ben is, abban a formában, hogy a hétköznapi világban fölbukkanó eszközök mindenfajta észrevevése már önmagában véve megértő-értelmező, és a megértés ún. elő-struktúrája, valamint az értelmezés ún. mint-struktúrája szerint megy végbe (vö. Sein und Zeit 32. §, Niemeyer, Tübingen 1979, 148 skk. o.).

¹⁶Hegel filozófiatörténeti szemléletmódját pl. bevallottan a fejlődésre vonatkozó ama nézetei hatják át, melyek saját filozófiájának legbenső magjából, a Logikából erednek: "/.../ azt állítom mármost" — hangzik Hegel filozófiatörténeti előadásai bevezetésének egy jellegzetes helye —, "hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az egymásután az eszme fogalmi meghatározásainak logikai levezetésében. Állítom: ha a filozófia történetében megjelent rendszerek alapfogalmait megtisztítjuk mindattól, ami külső alakulásukat /.../ illeti, akkor megkapjuk maga az eszme meghatározásának különböző fokait logikai fogalmukban" (Hegel: Előadások a filozófia történetéről, I. k., I. köt. 42. o.). Megemlítendő, hogy Hegel eme — saját filozófiájára alapozott — filozófiatörténeti szemléletmódjának mint programnak a konkrét filozófiatörténeti anyag tekintetében történő keresztülvitelét az újabb Hegel-kutatás sikertelennek, ill. elégtelennek tartja. "Hogy a filozófiatörténet szükségszerű fejlődést fut be, mely a rendszer felépítésének logikai fokozatait az időben képezi le" — írja Heinz Kimmmerle —, "azt filozófiai rendszere konzekvenciájaként Hegel ugyan megköveteli. E követelmény azonban az erre a témára vonatkozó előadásokban nem kerül megvalósításra. Hegel kifejtése az összképet tekintve az említett szisztematikus igényre orientálódik, a részleteket illetően azonban a létező filozófiai elméletek tényleges időbeli lefolyásának ábrázolása dominál (H. Kimmmerle: "Religion und Philosophie als Abschluss des Systems". O. Pöggeler (szerk.): Hegel. Eine Einführung in seine Philosophie. Freiburg/München, Alber, 1977, 153. o.). A Kimmmerle által hangoztatott kételyek a történetfilozófia és a logika viszonyát illető kételyekkel állnak összefüggésben. "Még berlini előadásában is" — írja újabban Otto Pöggeler — "Hegel azt a nézetet képviselte, mely szerint a szellem történetét 'logikailag' kell megragadni. A történelem menetének /.../ logikai-spekulatív szemléletmódját azonban Hegel aligha volt képes végső következményeiben kifejteni. /.../ A filozófia történetében Hegel különös nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a történeti alakzatok a logika mozzanatainak felelnek meg; az állított párhuzam azonban homályos és ellentmondásos marad /unklar und widersprüchlich/" (O. Pöggeler: "Ansatz und Aufbau der Phänomenologie des Geistes". Kézirat, megjelenés alatt; idézet a gépirat 33. lapjáról).

¹⁷"Ahhoz azonban" — írja Hegel —, "hogy abban az empirikus alakban és jelenségben, amelyben a filozófia történetileg fellép, menetét mint az eszme fejlődését ismerjük fel, természetesen már magunkkal kell hoznunk az eszme

sek "magától értetődőként" való kezelése, filozófiai reflexió keretében történő rendszeres átgondolásokról való lemondás illetve az ilyen reflexió előli elzárkózás. Ha egy gonoolkodónak sikerül organikus összefüggést teremtenie filozófiatörténeti "a priori"-ja és saját filozófiai nézetei között — az előbbit az utóbbiakba ágyaznia —, akkor ez (tisztán módszertanilag szemlélve) bizonyára érdemének tudható be; mindenesetre föltehetően a legtöbb, amit egy filozófiatörténészről (filozófusról) méltányosan el lehet várni. És éppen Heidegger emeli ki — nagy hangsúllyal, a német idealizmus megkülönböztető jegyeként — filozófia és filozófiatörténet összekapcsolását. "A német idealizmusban kerül egyáltalán a történelem először metafizikailag megragadásra" — írja az elemzések egy pontján. "Csupán a német idealizmus filozófiája óta létezik a filozófiának olyan története, melyben maga a történelem az abszolút tudás önmagához vezető útjává válik. A történelem itt már nem az a múlt, amelyet az ember maga mögé hagyott..."¹⁸

Ha azonban Heidegger nagyon is tisztában van filozófia és filozófiatörténet összekapcsolásának — avagy (ami ugyanennek tágabb kifejezése) a rendszergondolatnak — a német idealizmusban s mindenekelőtt persze Hegel filozófiájában játszott kitüntetett szerepével — sőt egyedülállóan plasztikus mó-

ismeretét/.../. Máskülönb az eszme nélküli szemnek — mint oly sok filozófiatörténetben látjuk — persze csupán vélemények rendetlen halmaza kínálkozik. /.../ Mivel a megfigyelőnek a dolog fogalmát már magával kell hoznia ahhoz, hogy e fogalmat a dolog megjelenésében meglássa és a tárgyat igazán értelmezhesse, így nem csodálkozhatunk azon, ha oly sok üres filozófiatörténet van, ha bennük a filozófiai rendszerek sorát mint pusztá vélemények, tévedések, gondolatjátékok sorát adják elő /.../. /.../ismeretek gyűjteménye nem alkot tudományt." (Előadások a filozófia történetéről, i. k., I. köt. 43. o. — kiemelések tőlem, F. M. I.; Szemere Samu fordítását helyenként módosítottam, vö.: Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, 18. köt., 49 sk. o.).

¹⁸M. Heidegger: Schellings Abhandlung, i. k., 58. o. — "/.../ noha történetet, benne mégsem az elmúlttal van dolgunk", írja Hegel a filozófia történetéről (Előadások a filozófia történetéről, i. k., I. köt. 48. o.). — Hogy a filozófia történetiségének, illetve filozófia és filozófiatörténet egymásra vonatkoztatásának tekintetében a német idealizmus, s mindenekelőtt a hegeli filozófia örökségét a XX. században éppenséggel Heidegger juttatta a legnagyobb erővel érvényre, s hogy e tekintetben, Hegel iránti összes fenntartása ellenére, gondolkodása lényegi párhuzamokat mutat Hegelével, arra Gadamer utalt nagy hangsúllyal (lásd "Hegel und Heidegger", H.-G. Gadamer: Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien, Mohr, Tübingen 1971, 83 skk. o.). A Schelling-előadások e tekintetben különösen kiváló példát jelentenek. Arról a módról, ahogy Heidegger a Schelling-mű értelmezését átfogó filozófiai — lét-történeti — perspektívába állítja, mutatis mutandis elmondható ugyanaz, amit főntebb ő maga mondott Hegelről: hogy ti. gondolkodásában a történelem "metafizikailag kerül megragadásra".

don képes fölmutatni ezen összekapcsolásnak a rendszergondolat összefüggésében mutatkozó jelentőségét —, vajon miért nem teszi akkor minden további nélkül magáévá az ennek alapját képező filozófiai "a priori"-t: az abszolút tudás fogalmi építményét? S a Schelling-tanulmány értelmezése révén miért törekszik — épp ellenkezőleg — ezen "a priori" törékeny voltának bemutatására?

A történelemhez — s így a filozófiatörténethez — való viszonyunkat (az említett "a priori"-t) alapvetően a jelenkorhoz való viszonyunk szabja meg. A történelemnek az abszolút tudás önmagához vezető útjaként való hegeli fölfogásában illetve az önmagát visszavonó lét heideggeri történetében rejlő "a priori" kétfajta jelenkor, s kétfajta viszonyulás terméke. S szinte kísértést érezhetünk arra, hogy egyfajta "logikai" egymásutánt fedezzünk föl közöttük. Hiszen a hegeli abszolút filozófia történeti alapját bevallottan — s filozófiája fogalmi építményében termékeny ellentmondást okozva¹⁹ — egykor hanyatlása alkotta. "A filozófia egy reális világ pusztulásával kezdődik", írta Hegel. "A szellem a gondolat térségeibe menekül, s a valóságos világgal szemben a gondolat birodalmát alakítja ki magának."²⁰ Vajon messze járunk-e akkor az igazságtól, ha úgy véljük: "a reális világ pusztulásának" elemi erejű élménye — s tőle elválaszthatatlanul, egy új világ eljövételébe vetett reménység: a görögök első kezdete után egy "új kezdet" reménye s az érlette való gondolati fáradozás — alkotja a harmincas évek totalitárius Németországában élő gondolkodónak az önmagát elvonó lét története (s amit ez magával hoz: a jelenkorban kicsúcsosodó létfelejtés, szubjektivizmus, nihilizmus, elszabadult technika és manipuláció) körül összpontosuló gondolatai "a priori"-ját?

E véleményünkkel ugyanakkor csöppet sem "historizáljuk el" Heidegger gondolatait. Hiszen ha plauzibilitással rendelkezik az, amit a Schelling-értelmezés során épp Heidegger igyekszik nagy erővel megmutatni, hogy ti. a "rendszerre" való törekvés éppenséggel nem a mindenkori (s ily módon történetfelettinek gondolt) filozófia sajátja, hanem meghatározott történeti felté-

¹⁹Hiszen a hegeli filozófia egésze — a tanítványok által történetileg ránk hagyományozott alakban — azt sugallja, hogy a történelem az abszolút filozófia egy részévé válik, mely utóbbi ily módon megszünteti-magába szívja a történelmet. A fönti helyből — s más hasonlókból (lásd pl. A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége; magyarul: Ifjúkori írások, Gondolat, Budapest 1982, 158 skk. o.) — viszont inkább az látszik kitűnni, hogy a történelem bírja le a filozófiát, s nem a filozófia a történelmet.

²⁰Előadások a filozófia történetéről, i. k., I. köt. 58. o.

telek eredője — ha úgy tetszik: meghatározott "léttörténeti" korszak jellemzője²¹ —, akkor e perspektívában "történet" és "rendszer" (relativitás és időtlen érvényesség) között nem feszül kibékíthetetlen ellentét. E kölcsönös vonatkozás ugyanakkor — a hegeli perspektívával ellentétben, az abszolút korra és az abszolút tudásra vonatkozó, a hegeli szemléletmód alapját képező előfeltevés föladásából következően — sajátosan negatív: nincs rendszer és — amennyiben a történelem is a rendszer tagjaként értelmes csupán, egyfajta történetfilozófiai rendszerként — nincs történelem sem. S mindez mégsem szól a filozófia alapvető történetiségének és rendszerességének — a kettő szoros egymásra-vonatkoztatásának — heideggeri tézise ellen. A történetfilozófia nem egyenlő a történetiséggel, a rendszer pedig a rendszerességgel. "Minden filozófia rendszeres, ám nem mindegyik rendszer, éspedig nem csupán azért, mert nem 'készül el'."²² — hangzik az elemzés folyamán Heidegger egyik megvilágító kommentárja, s ez az állítás méltán vonatkoztatható saját gondolkodására is.²³

Rendszeresség — szemben a rendszerrel; történetiség — szemben a történetfilozófiával: ebben összegezzhető, jelen beállításban, az átmeneti korban, az "elszökött istenek" korában élő gondolkodónak a szellemisége. Hogyan is lehetne másképp, amikor a helyzet az, hogy a történetileg létezett "rendszerek" mind elvesztették eleven létalapjukat, amikor a rendszerre voksolni annyi volna, mint magunkévá tenni valami halottat, külsődlegeset; olyat, mely a jelenben teljesen kiüresedett, s az eleven élettapasztalatban minden igazolást nélkülöz? Vagyis annyit: hátat fordítani a történetiségnek, elhanyagolni a jelen problémáit?²⁴ És hogy is lehetne másképp, amikor — fordít-

²¹Lásd ezzel kapcsolatban "Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája" c. írásomat a Magyar Filozófiai Szemle 1982/3. számában.

²²Schellings Abhandlung, i. k., 35. o. Az abszolút tudásra alapozott filozófiai rendszer kiépülése azután a történetfilozófia lehetőségfeltétele (vö. uo. 58. o.).

²³A fenomenológia iskoláját kijárt gondolkodó számára természetesen gyanús minden önmagát nem igazolt, szemléleti megjelenítés híján lévő elméleti konstrukció. "A 'fenomenológia' kifejezés, ahogy Husserl használta" — írja Gadamer —, "polemikusan állt szemben minden homályos rendszerkényszerből fakadó teoretikus konstrukcióval" (H.-G. Gadamer: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, Mohr, Tübingen 1983, 104. o.). Lásd pl. a Logische Untersuchungen II. kötetének bevezetését, ahol Husserl egy "naiv-tárgyi érvényességből kinövő tételrendszerrel" /Sätzesystem/ szemben világosan előnyben részesíti a "filozófiai világoosságot" illetve a "belátást" (Logische Untersuchungen II. köt. 1. §).

²⁴Ebben az értelemben már Hegel — ismét csak: saját filozófiája számára termékeny ellentmondást okozva — úgy vélte: nem lehetséges egy filozófiát

va — az eleven élettapasztalatra, a történetiségre voksolni annyit jelentene, mint az értékvesztést fölpanaszolni, irracionálisba menekülni, hátat fordítani a szisztematikus filozófiának — amint azt századunk első harmadában különösképp az életfilozófiák tették? Heidegger saját álláspontját, mint a kettő közötti egyfajta — az átmeneti kor számára egyedül lehetséges — tertium daturt jól jellemzik a Schelling-előadások következő megfontolásai. "Lehetséges" — mondja Heidegger —, "hogya ma a rendszerről való lemondás szükségszerű; de nem azért, mert a rendszer önmagában valami lehetetlen és semmi, hanem — fordítva —, mert a legmagasabb és leglényegibb. /.../ A rendszerről való megalapozott filozófiai lemondás csak a rendszer lényegébe való bepillantásból és a rendszer lényegi nagyrebecsüléséből fakadhat; a megalapozott lemondás akkor azonban valami alapvetően más, mint a rendszer iránti pusztá köztöny vagy a rendszerre irányuló kérdéssel szembeni pusztá tanácsstalanság."²⁵

"A rendszerről való megalapozott filozófiai lemondás", mint ami az iránta való "pusztá közönytől" illetve "pusztá tanácsstalanságtól" élesen elválik: mily nagyon jellemzők e szavak egyúttal magára a heideggeri gondolati beállítottságra is! Arra a szellemi tartásra, amely e megkülönböztetés révén szerencsésen képes közvetíteni racionalizmus és irracionális között, azaz — pontosabban — a racionalizmus—irracionális ellentétpárjával szemben értelmes alternatívát képes javasolni, s ily módon e hagyományos szembeállítást kiüresíteni.²⁶

restaurálni. Az ember, írta, "egy korábbi filozófiában nem talál kielégülést. /.../ abban az alakban és azon a fokon, amelyben és amelyen a platóni és az arisztotelészi filozófia föllépett, a filozófia már nem létezik. Nem maradhatunk állva náluk, nem éleszthetjük fel őket többé. Ezért nem lehetségesek manapság platonikusok, arisztotelianusok, sztoikusok, epikureusok" (Előadások a filozófia történetéről, i. k., I. köt. 53. o.; vö.: Werke in zwanzig Bänden, i. k., 18. köt. 65. o.). Vajon, kérdezhetnők ebben a szellemben, lehetséges-e akkor ma hegelianusnak lenni? A hegeli történetmetafizika teleológiai szemléletmódját mindenestre nem kell osztanunk ahhoz, hogy a "restaurációgondolat" lehetetlenségét magunkévá tegyük. Ma hegelianusnak lenni annyit jelentene — fogalmazott egy ízben Gadamer —, mint "a bennünket Hegeltől elválasztó másfél évszázadot /.../ letagadni" (lásd Gadamer: "Das Erbe Hegels", H.-G. Gadamer—J. Habermas: Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises, Suhrkamp, Frankfurt 1979, 56. o.).

²⁵ Schellings Abhandlung, i. k., 29. sk. o.

²⁶ Lásd ezzel kapcsolatban a következő megjegyzéseket: "A fölfoghatatlan /das Unbegreifliche/ nem zavaros félhomályként vagy összerosódó zürzavarként értendő, hanem világos határként és elrejtőzéseként /Verhüllung/. A megmagyarázhatatlant /das Unbegreifliche/ csak az birtokolja igazán, aki egészen tisztán lát — nem pedig a zavaros fejűek és azok, akik az 'irracionálisból' elvet csinálnak /.../" (Schellings Abhandlung, i. k., 65. o.). "Az irracionálisra való /.../ hivatkozás mindig is gyáva menekülés marad, mindaddig,

A hegeli rendszergondolat összeomlása óta, válságoktól gyötört századunkban a filozófia — s vele együtt az egész európai kultúrtradíció — alapjaiban vált kérdésessé. A technikai civilizáció kiépülése s önelégült önmagába-zárkózása azzal a veszéllyel fenyeget, hogy feledésbe burkolja saját múltunkat — azt, ahonnan jövünk, s amik vagyunk —; hogy gyökértelenné tesz bennünket. Századunk legkülönbözőbb filozófiai áramlatai vélték: a múlt egyszerűen leírható; hogy mi magasabban állunk elődeinknél, olyannyira nyilvánvaló, hogy még megokolásra sem szorul. Ahol pedig a filozófiatörténeti hagyományt ápolták, ott az jobbára a jelentől való elfordulás jegyében, egyfajta antikvárius érdeklődés kifejezéseként történt; esetenként éppenséggel a jelen "szisztematikus" filozófiáival szembeni ellenérzések kiváltotta "történeti" érdeklődés termékeként. Hogy a — filozófiatörténeti — hagyomány ápolását hogyan lehet a jelen problémáihoz való szenvedélyes odafordulással párosítani, s ezáltal a — korántsem abszolút jelennek tudott — jelenkort éppannyira történelemként érzékelni, az európai kultúrtradíció kontinuitásába állítani: nem utolsósorban erre mutathatnak példát a száz esztendővel ezelőtt, 1889-ben született Martin Heidegger gondolati erőfeszítései. Azok az erőfeszítések, melyeket — úgy véljük — a Schelling-előadásokból kiválasztott alábbi (magyar nyelven eleddig hozzá nem férhető) szemelvény különösen szemléletesen jelenít meg.*

amíg a visszahőkölést nem az kényszeríti ki /.../, hogy a fogalom útján már nem jutunk tovább; csupán a fogalom és a kérdészés végső megfeszítése révén jut a nem-tudás beismerése a maga jogaihoz. Máskülönb az ellentétes hivatkozás, mely szerint minden egy és ugyanazon szabály alapján gond nélkül megmagyarázható, éppannyira jogosult, mint az irracionálisba való visszahátrálás" (uo. 70. o.). "/.../valami nagyon is lehet fölfoghatatlan /unbegreiflich/, s mégsem kell, hogy a fogalmi megragadást /begriffliche Fassung/ kizárja. Épp fordítva: ha a fölfoghatatlanságnak /Unbegreiflichkeit/ a helyes módon kell megnyilvánulnia, akkor az csak a neki megfelelő, azaz az egyúttal a maga határaiba ütköző fogalmi értelmezés /begriffliche Auslegung/ révén történhet. Máskülönb a fölfoghatatlanság úgyszólván néma marad." /Phänomenologie und Theologie, lásd M. Heidegger: Gesamtausgabe, 9. köt.: Wegmarken, sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1976, 62. o.)

*E helyen is köszönetet mondunk a Max Niemeyer Kiadónak (Tübingen) az engedélyért, ill. Walter Biemel professzornak (Aachen) szíves közbenjárásáért, mely az alábbi fordítás megjelenését lehetővé tette, ill. jelentős mértékben elősegítette. — Jelen Bevezetés — csakúgy, mint az engedélyezéssel kapcsolatos megállapodás — egy az Alexander von Humboldt-Stiftung által támogatott ösztöndíjas tanulmányút alatt született, melynek lehetővé tételéért az Alapítványnak e helyen ugyancsak köszönetemet fejezem ki.

SCHELLING ÉRTEKEZÉSE "AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL" (1809)

A schellingi értekezés első fejtegetéseinek értelmezése
Bevezetés a bevezetéshez. I. rész, VII. 336—338. o.

Martin Heidegger

1. A SZABADSÁG A TUDOMÁNYOS VILÁGNÉZET EGÉSZÉN BELÜL

A "Beharangozást" kezdetben figyelmen kívül hagyjuk, és nyomban hozzá-
kezdünk az értekezés értelmezéséhez. (Az idézeteket az Összes művek nagy ki-
adásának kötet- és oldalszámai szerint adjuk meg: ezeket az oldalszámokat ki-
nyomtatták szövegkiadásunk belső margóján. A szabadság-értekezést az Összes
művek I. részének VII. kötete közli a 336—416. oldalon.)

Az értekezés folytatólagosan íródott, anélkül hogy a tagolást tartalom-
jegyzék, fejezetcímek, vagy a fejezetek számozása külön fölismerhetővé és
áttekinthetővé tenné. Mégis, az értekezésnek megvan a maga igen szigorú és
világos belső fölépítése. Az értelmezés feladata, hogy ezt a belső fölépí-
tést folyamatosan felszínre hozza.

A Bevezetés a 336-tól a 357. oldalig terjed.* Azt a feladatot tűzi célul
maga elé, hogy a filozófia birodalmának lényegi fogalmait, amelyek Schelling
ítélete szerint már kezdettől fogva, de különösen az utóbbi időben nagymér-
tékben összezavarodtak, kiigazítsa, és ily módon előkészítse a tulajdonkép-
peni kérdés tárgyalását.

"Az emberi szabadság lényegéről szóló filozófiai vizsgálódások részint a
szabadság helyes fogalmára irányulhatnak, mivelhogy a szabadság ténye — bár-
mennyire közvetlenül van is jelen minden emberben — még sincs semmiképp sem
olyannyira a felszínen, hogy akár csak szavakban történő kifejezéséhez is ne
szükségeltetné az érzék megszokottnál nagyobb tisztasága és mélysége, ré-
szint e fogalomnak egy tudományos világnézet egészével való összefüggését é-
rinthetik."

*Vö. Schelling közlését a 357. oldalon.

Schelling ezzel a bevezető mondattal két feladatot tűz ki célul az emberi szabadság lényegére vonatkozó vizsgálódás elé: 1. A szabadság fogalmának körülhatárolását. 2. E fogalom beillesztését "egy tudományos világnézet egészének" zárt összefüggésébe.

(1) Mennyiben tekinthető egyáltalán feladatnak a szabadság fogalmának körülhatárolása? Hiszen nem éppenséggel ez — az ti., amit a "szabadság" és a "szabadnak lenni" jelent — az a dolog, ami minden ember számára minden további nélkül világos? Nem kell-e ennek már eleve világosnak lennie, mivel-hogy a szabadság éppen mint "tény", mégiscsak, minden ember számára magamagánál és minden időben hozzáférhető? Schelling rámutat, hogy e tény "érzete" mindenki-ben közvetlenül jelenvaló. A szabadság tényének érzete — ez nem jelent más, mint annak közvetlen tapasztalatát, hogy mi szabadok vagyunk. Ám Schelling további gondolkodásra ösztönöz azáltal, hogy hozzáteszi: ez a tény még sincs olyannyira a felszínen, hogy egy szempillantás alatt megtalálhatnánk a ráillő szót, azt a szót, amelynek feladata volna tudtunkra adni, mi is mármost sajátlagosan ez a "szabadnak lenni". Amire bennünk magunkban, mint a szabad mivoltunk előidézte benyomásra, egy érzés alakjában rábukunk, nem elegendő ahhoz, hogy fogalom-meghatározást alapozhassunk rá. Végül is már itt, az első hozzáfordulás kezdetén lényegi döntések születnek a szabadság-kérdéssel kapcsolatban, annak megfelelően, hogy miként rögzítjük magunkban és miként formáljuk tudássá a "szabadnak lenni" tény érzetét. A későbbiek vonatkozásában a következőket kívánjuk már most megkülönböztetni: (a) az ember szabad voltának tényét; (b) az e tényről keletkező érzetet és egyáltalán egy érzet igazságát; (c) annak értelmezését, amit ebben az érzetben érzünk, és az itt megragadó fogalom megragadásmódját.

Hogy van orrunk, hogy a szívünk dobog, hogy dolgokat veszünk észre, hogy beszélünk és hallunk — ez mind tény, amelyet magunkon és magunkban találunk. Hogy szabadok vagyunk, vajon szintén ilyen, vagy inkább valamilyen másfajta tény? Mit jelent itt a "tény" kifejezés?

Hogy ma április 21-e van, tény ez is. Hogy léteznek kutyák és macskák, éppennyire tény. Miben áll egyáltalán egy tény tényszerűsége? A szabadság ténye éppúgy fölmutatható, mint mondjuk a gyomorfekély lelete a röntgenképen?

Egy tény érzete. — Hát csakugyan elégséges forrás a tapasztalat számára az érzet, vagy az érzet gyakorta nem éppenséggel csak egy érzés, meghatározatlan sejtés és megtévesztő vélekedés? Jóllehet beszélünk biztos megérzésről is, amire mint valami végsőre hivatkozunk. Schelling mindenesetre kifejezetten hangsúlyozza: az érzék szokatlan tisztasága és mélysége szükségeltetné ahhoz, hogy a szabadság tényét megfelelően átérezzük és szavakba foglaljuk.

Melyik érzékkel ragadjuk meg a szabadság tényét, ha egyszer sem nem látjuk, sem nem halljuk, sem nem tapintjuk, szagoljuk és ízleljük? Egy érzület érzéke ez? De melyiké? És miben áll ennek az érzéknek a tisztasága és mélysége, amelynek révén az érzetből kiérezzük a szabadság tényét? A szabadság biztos érzése alapul a helyes érzületen vagy megfordítva? Vagy netán sem az érzület, sem pedig az érzés nem az a végső ill. első, ami igazsággal, vagyis fölvilágosítással szolgál a szabadságról? Egyik kérdés a másik után, pedig itt még csak arról van szó, hogy ideiglenesen szert tegyünk a szabadság megfelelő fogalmára. Az akaratszabadságra vonatkozó szokványos fejtegetéseknek és a mellette vagy ellene szóló bizonyításkísérleteknek mindnek megvan az az alapvető hibája, hogy ezeket a most említett előzetes kérdéseket vagy túlságosan könnyedén veszik, vagy egyáltalán föl sem teszik. Ha ugyanis komolyan föltennék őket, akkor az akaratszabadságra vonatkozó eme látszatkérdés, amelynek semmissége az erkölcsstanban, a jogelméletben még nem lepleződött le, már rég eltűnt volna, s világossá válnék, hogy a szabadságra vonatkozó tulajdonképpeni kérdés valami egészen másra irányul, mint ami "az akaratszabadság problémájában" szóhoz jut.

(2) Az emberi szabadságra vonatkozó vizsgálódás második feladata a fogalomnak "egy tudományos világnézet" egészébe történő beillesztését öleli föl. Úgy tetszik, ez a feladat nem szorul további magyarázatra: hiszen a szabadság egyedi tény: még ha lényegét általánosságban határozzuk is meg, ez az általános lényeg — ami a szabadság — akkor is ráutal bennünket más összefüggésekhez tartozó más lényegmeghatározásokra: pl. a szabadság az embernek mint személyiségnek, mint szellemnek a jellemvonása: az ember azonban egyúttal test és természet is; a szabadságot mint meghatározást el kell határolni a természettől, azaz kapcsolatba kell hozni vele. Ilyen kapcsolatból pedig vélhetőleg még több is van. Így tehát világos, hogy a fogalommeghatározást ki kell egészíteni azzal, hogy a fogalmat beillesztjük egy egészbe. Schelling itt "egy tudományos világnézet egészéről" beszél. Az a feladat, hogy megvizsgáljuk, vajon minden további nélkül helyesen értjük-e itt a schellingi kifejezést. Óvakodnunk kell attól, hogy későbbi ill. mai jelentéseket tulajdonítsunk a "tudományos világnézet" kifejezésnek.

Ma az ember "tudományos világnézetben" a természet és a történelem dolgaiban rejlő összefüggésnek azt a fölfogását érti, amely a tudományos kutatás eredményein alapul. A schellingi kifejezés jelentése azonban nem ez. Schelling ugyanis mind a "világnézet" szót, mind pedig a "tudományos" megjelölést más, és pedig eredeti értelemben érti. Tudomány a német idealizmus korában mindenekelőtt és tulajdonképp annyit tesz, mint: filozófia, az a tudás, amely

a végső és első alapokat tudja, és annak a lényegét, amit egyáltalában tudni lehet, ezen alapvető tudás szerint egy megalapozott lényegösszefüggésben föltárja. Ebben a jelentésben használja Fichte főműve címeiként a "tudománytan" szót (tudomány a tudományról -- a filozófia filozófiája). Hegel a "tudomány rendszeréről" (I. rész: "a szellem fenomenológiája"), "a logika tudományáról" beszél. Amit az ember egyébként, ma pedig kizárólagosan a "tudományok"-nak nevez, csak annyiban tudomány, amennyiben és amilyen mértékben filozófia, vagyis a tulajdonképpeniben és a lényegiben megalapozott, és az ő zsinórmértéke szerint illeszkedő. Minél kevesebb tulajdonképpeni lényegi tudást tartalmaz egy megismerési terület és megismerésüzem, vagyis minél kevésbé filozófia, annál tudománytalanabb ez a tudás, úgyhogy csakis nem valódi értelemben nevezhető "tudománynak". Ha ma rákényszerülünk, hogy -- a tudomány megváltozott és leszűkülte fogalma szerint -- kijelentsük, a filozófia nem tudomány, akkor ez nem azt jelenti, hogy az ötleteknek és a vélekedéseknek van kiszolgáltatva, hanem csak azt, hogy a filozófia mint az eredetibb nem határozható meg a levezetett által és az ő mércéje szerint. A tudomány alapvető értelme (filozófia) és a levezetett, mai értelemben vett tudomány közti ezen szükségszerű összefüggést azonban nem a német idealizmus tette először láthatóvá: ott csak egy sajátos megformáláson ment keresztül. A dolog maga oly régi már, mint maga a nyugati tudás és a nyugati tudomány. A mai, szűkebb értelemben vett tudományok ugyan sohasem a filozófia kezdeményezésére és nem is a filozófia által jönnek létre -- ám a filozófia nélkül éppoly kevésbé alapozhatók meg, azaz vázolhatók föl, biztosíthatók valóságosan és indíthatók rendezetten útjukra. A filozófia itt persze nem csupán külső máz, hogy filozofikus címek gyakori használatával az egésznek valamilyen mélyértelmű kinézetet biztosítsunk. A filozófia a tudományok számára csak az ő benső, hallgatag erejüként lényeges. Csak egy kész örült képes azt gondolni, hogy a tudományok csak a filozófia egyidejű beszüntetése és törvényen kívül helyezése által újíthatók meg. Az erre irányuló kísérlet éppoly képtelenség, mint mondjuk az, amely az úszást azáltal akarná megtanítani, hogy folyamatosan a víztől való iszonyodásra nevelne.

A "tudományos világnézet" schellingi kifejezésben a "tudományos" tehát pontosan azt jelenti, hogy "filozófiai", ami annyit tesz: föltétlen, önmagát végső alaptételekben és lényegi belátásokban megalapozó tudás az egészként tekintett létezőről. A "világ szemlélet" szó jelentése azonos az akkoriban éppoly gyakran használt "világ szemlélet" /Weltanschauung/ szóéval. Hogy ezeket a szavakat világosan és megalapozottan használjuk-e, mindenekelőtt attól függ, hogy rendelkezünk-e kielégítő világ-fogalommal, és hogy ezt szabtuk-e

mértékül. A világ-fogalomra vonatkozó kérdést azonban mind a mai napig érteni is alig értjük, nem szólva arról, hogy valósággal kérdeznénk. (Vö. "Sein und Zeit", a világ-fogalom történetére nézvést pedig a "Vom Wesen des Grundes" II. szakaszában találhatunk néhány utalást. Vö. még: "A tiszta ész kritikája" A 698, B 726: "Ez az eszme tehát" (a világtól különböző legmagasabb alapról) "eszünk világhasználatát tekintve alapozódik meg egészen" /"A világ ésszerű szemléléséről"/.)

A "világszemlélet" szó igazán markáns körvonalait Kant adta meg, aki e szót "Az ítélőerő kritikájá"-ban alkalmazta (2. kiad. 92. o.). A szó jelentése itt még szűkebb és meghatározottabb; amire utal, az az érzékileg adott, a jelenségek közvetlen tapasztalata. "A világ /.../ az érzéki tárgyak egészét jelenti (universum, universitas rerum). Ezek a tárgyak dolgok /Sachen/, ellentétben a személyekkel." (Kant WW Akademieausg. XXI. 70.) Az ember "cosmotheoros /világszemlélő/, aki a priori önmaga teremti a világról szerzett azon ismeretek elemeit, amelyből az eszmében — úgy is mint e világ lakója /Weltbewohner/ — a világszemléletet /Weltbeschauung/ ácsolja" (uo. 31. o.). Ám a világ szónak ilyen használata mögött kétértelműség lappang, amely abban a kérdésben kerül a felszínre, hogy ugyanis hány világ létezhetik. Csak Egyetlen Világ lehetséges, ha a világ = a dolgok összessége. Világok sokasága létezik azonban, ha a világ az összességnek mindig csak egy bizonyos nézőpontból történő szemlélete (uo. 30. o.).

A "világ" és a "világnézet" fogalmának használata Schellingnél a világ-fogalom e második jelentése felé mutat, amelyet úgy ragadhatunk meg, mint az összességnek mindenkor meghatározott irányultságú és ennek megfelelően korlátozott föltárását. A világnak ez a fogalma is ott formálódott már Kantnál és mindenekelőtt Leibniznél. Schelling aztán a "világ" szót a kilencvenes évek végén keletkezett természetfilozófiai írásaiban használja mértékadó módon, a gondolkodásában elfoglalt új pozíciónak megfelelően. A "világnézet" szó használatában érezhető ama leibnizi gondolat hatása, amely szerint minden monád, minden magában álló lény, növény, állat, ember az univerzum egésze, vagyis az első értelemben vett világ, mindenkor egy meghatározott nézőpont felől, és így mindenkor a megfelelő korlátozottságban tekintve, második értelemben vett világ, mundus concentratus. Ebben az értelemben mondja Schelling:

"Amiként ugyanis az emberi ész a világot pusztán egy meghatározott típus szerint jeleníti meg, aminek látható lenyomata az emberi szervezet, úgy minden szervezet /élőlény szélesebb értelemben/ a világszemlélet egy bizonyos

sematizmusának a lenyomata. Mint ahogyan mi nagyon is belátjuk világnézetünk eredeti korlátozottságunk általi meghatározottságát anélkül, hogy meg tudnánk magyarázni, miért épp így vagyunk meghatározottak, miért épp ez a mi világnézetünk és nem más, úgy az állatok élete és megjelenítésmódja is csak egy eredeti meghatározottság különös, jóllehet megragadhatatlan fajtája lehet, és csak a meghatározottság ezen fajtája különböztetne meg bennünket tőlük." (WW I. III. 182.)

A világszemlélet magában véve nem más, mint a világ mindenkor meghatározott irányultságú, és ebben a meghatározottságban megragadott föltárása, valamint e föltártságban való megőrzése. A világszemlélet magában véve mindig "perspektivikus", mint ilyen a pillantást egy meghatározott irányba terelve, és így őrizve azt a föltártságot, amely egy körbepillantás által jön létre. A világszemlélet mindenkor kibontja a maga sematizmusát: még az állatoknak és a növényeknek is megvan a maguk világnézete, jobban mondva ők maguk egy-egy világnézet, módozat, amelyben a világ — jóllehet tompán és homályosan — föltárul. A világszemlélet hozzátartozik minden létező alkatához, amennyiben a létezőt monadologikusan gondoljuk el.

A "világszemlélet" itt minden egyes létező lény metafizikai meghatározásának az a része, amely szerint e létező viszonyul — az önmaga felé törekvés világosságának és tudatosságának más-más fokán — a létező egészéhez, és amely szerint, ezen alapviszonyból kiindulva, viselkedik és cselekszik. A szó ezen jelentése felé mutat az, ahogyan Hegel "A szellem fenomenológiája" egy címében (II: 453.) a "morális világszemléletről" beszél; esztétikai előadásában szó esik arról, hogy "világnézettípusok" azok, amelyek "a vallást, a népek és korszakok szubsztanciális szellemét" alkotják (X. 2, 229.).

Ugyanezt célozza a "világszemlélet" mint cím is. "Tudományos világszemlélet" szövegünkben ezért az egészként tekintett létező azon vázlatát célozza, amelynek mértékadó egységét és tagolását a filozófia értelmében vett sajátlagos tudás határozza meg. A tudománynak mint olyanak nincs szüksége világszemléletre, mert ő maga az, föltéve, hogy egyáltalában tudomány. A tudomány a világszemlélet sematizmusainak egyike, föltéve, hogy a "világszemléletet" ebben a metafizikailag jól körülhatárolt értelemben vesszük.

A "világszemlélet" szó a 19. század folyamán igen gyorsan átkerült a köznyelvbe, s ezáltal elveszítette kezdeti metafizikai meghatározottságát. A szó most már csak a világlátásnak emberek, embercsoportok, osztályok számára lehetséges és nyomatékosan jelenlévő módját jelöli. ("Ideológia", felépítmény az "anyag" és az "élet" ellenében.) Ugyanakkor még a 19. századi libe-

ralizmus vulgárfilozófiájának is fő címszavává válik. A szó azóta megszokottá vált használatát jól jellemezte K. Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" című művében (1919, 1. §): "/.../ amikor világszemléletekről beszélünk, akkor az ember erőire vagy eszméire valamiként mint az emberben levő végsőre, totálisra gondolunk, mind szubjektíve élményként, erőként és érzületként, mind pedig objektíve tárgyi módon megformált világgként." A világszemlélet — így foglalhatnánk össze röviden — mindig jelent életszemléletet /Lebensanschauung/ is. És a "szemlélet" itt nem pusztán szemrevételezést és nézetet jelent, hanem megfordítva, a cselekvés és a magatartás erőit és irányulásait. Ám mindaz, amire ilyképp e szó vonatkozik, már magában véve talajtalan, nincs igazi helye, hanem csak azért kerül elő egyáltalán, mert az emberek nézeteket alkotnak maguknak az egészből, ilyen nézetek közepette nőnek föl, ilyenekbe nőnek bele. A világszemlélet már csak a "pszichológia", a tipológia tárgya. Mint ahogyan a talaj és a klíma változatosságának megfelelően eltérő növény- és állatfajok vannak, úgy vannak a világszemléletnek is különböző fajtái: a "sertéstenyészítő" "világszemlélete" válik egyáltalán a világszemlélet mértékadó "típusává". Még elhanyagolódott formájában is elárulja azonban a "világszemlélet" szó és fogalom, hogy Leibniz (Kant) és Schelling egészen meghatározott metafizikájából származik: német metafizikáról van szó, s ezért van, hogy a "világszemlélet" szót és fogalmat eredetének határain túl mindig nehéz megragadni.

A szó jelentésváltozása igen világos tükör, amelyben kirajzolódik minden megalapozott és biztos metafizikai gondolkodásnak a 19. században bekövetkezett hanyatlása.

Ezek az utalások szükségesek voltak annak megakadályozásához, hogy a "tudományos világnézet" kifejezést Schellingnél, a késői 19. század modorában, egy vértelen és talajtalanra vált értelemben értsük. Sokkal inkább azt kell a továbbiak érdekében alaposan átgondolnunk, hogy e cím mögött a német idealizmus filozófiájának egyik meghatározó feladata rejtőzik, az a feladat, amelyet az akkori filozófia kulcsszava mutat meg leginkább: a rendszer.

Az emberi szabadság lényegére vonatkozó filozófiai vizsgálódásnak a következőket kell végrehajtania:

1. ezt a lényegeset kielégítő fogalomban körülhatárolni;
2. rögzíteni eme fogalom helyét a rendszer egészében, vagyis megmutatni, miként kapcsolódik össze az ember szabadsága és szabad mivolta a létező egészével, s hogy miként illeszkedik bele ebbe az egészbe.

"Mivel azonban egyetlen fogalom sem határozható meg elkülönülten, és a végső tudományos teljességet számára csakis az egészszel való összefüggés fölmutatása adja meg — márpedig a szabadság fogalmának esetében kiváltképp erről van szó, amely, ha egyáltalán realitással bír, nem lehet pusztán alárendelt, vagy éppenséggel mellékes fogalom, hanem egyike kell hogy legyen a rendszer fő középpontjainak —, ezért a vizsgálódás két oldala itt, mint mindenütt, egybeesik." (336. o.)

Három dologra kell itt különös figyelmet fordítanunk.

Miről is van itt szó? 1. Egy fogalom meghatározása mindig és szükségképp belenyúlik egy tágabb összefüggésbe. Egy fogalmat magáértvalóan meghatározni magábanvéve lehetetlen, mivel a meghatározás egy meghatározóra megy vissza, ami maga ismét fogalom. Ám az a tény, hogy minden fogalom meghatározás rá van utalva egy további fogalmi összefüggésre, nem tökéletlenségének vagy korlátoltságának jele, hanem a fogalom csakis a további fogalmi összefüggésre visszamenőleg kapja meg végső tudományos, vagyis teljességgel megalapozott meghatározását.

Ez mármint magában foglalja a 2. pontot: a vizsgálódásnak korábban még elválasztottan kezelt feladatai, a fogalom körülhatárolása és beleillesztése a tudományos világnézetbe, alapjában véve egyek. Ám ha most visszagondolunk a korábban mondottakra, akkor ebből lényegi következtetések levonására nyílik lehetőség. A fogalmat a megragadandóra, az érzetben adott tényre való rátekintés alapján alkotjuk meg. A fogalmat magát előzetesen meghatározza a teljes fogalmi összefüggés, amely a létező egészét és ezáltal minden egyedi tényt — benne egyúttal a szabadság tényét is — átfogja. A szabadság tényének már az első, érzetbeli megtapasztalását is fogalmi megjelenítések, előzetes fogalmak vagy elő-fogások (Vor-griffen) irányítják. Tiszta tények egyáltalán nincsenek: már a közvetlen érzés is mindenkor értelmezett jellegű. Megfordítva azonban érvényes az is, hogy egyetlen fogalmi összefüggés sem aghalható ki, teremthető elő csak önmaga számára a semmiből, hanem az egészről alkotott vázlatot az első tények eredeti tapasztalatainak kell hordozniuk és mintegy röghöz kötniük. Ehhez azonban tisztázni kell, és kielégítően meg kell alapozni, melyek is a létező egésze vonatkozásában az első tények.

Hogy miként érezzük ki és tapasztaljuk a szabadság tényét, már az is az irányadó és kimondatlan előzetes fogalomtól függ, amelynek fényében a ténynek meg kell világosodnia. Az a mód pedig, ahogyan az előzetes fogalom kibomlik, ama kiézés irányától és mélységétől függ, amelyben a tényre akadunk. Az emberi szabadságra vonatkozó filozófiai vizsgálódás, amennyiben filozó-

fiai, a vizsgálódás helyéül nem választhatja sem a tényt és az érzetet, sem a fogalmi összefüggést és megalapozását, sem pedig e kettő külsődleges egybekapcsolását. A vizsgálódás helyének kezdettől fogva olyannak kell lennie, hogy benne a tény kiérzése és a fogalmi vázlat egyforma eredetiséggel és szükségképp legyen véghezvihető. Hogy e helynek ilyennek kell lennie, nem magától értetődő, és ahhoz, hogy el tudjuk foglalni, különös neveltetésre van szükség. A józan ész és a köznapi vélekedés sajátossága abban rejlik, hogy mindenkor az egyik oldal mellett kötelezik el magukat, a tények vagy a fogalom oldala mellett. Tetteket a tettes tesz, tudást pedig a tudós tanít. Zsömlét a pék árul, kolbászt pedig a hentes. Ott azonban, ahol a végsőről és az elsőről van szó, az ember nem gondolkodhatik és nem járhat el ilyen egyszerűen. Különösen érvényes ez a szabadság tényére és fogalmára nézvést.

A 3. pont, amire itt különös figyelmet kell fordítanunk, az, amit Schelling a közbeékelt mondatban fejez ki: "márpedig a szabadság fogalmának esetében kiváltképp erről van szó, amely, ha egyáltalán realitással bír, nem lehet pusztán alárendelt vagy éppenséggel mellékes fogalom, hanem egyike kell hogy legyen a rendszer fő középpontjainak". Arra van szükség, hogy minden fogalmat az egészből határozzunk meg. A szabadságfogalom nem pusztán egy a sok közül, hanem a létel egészének középpontja. Ennek a fogalomnak a meghatározása tehát kifejezetten és sajátlagosan magának az egésznek a meghatározásához tartozik (vö. erről Hegel ítéletét).

A szabadság fogalma nem pusztán egy a sok közül, aminek csak egy akármilyen helye van a rendszeren belül, hanem — ha egyáltalán realitással bír — a rendszer fő középpontjainak egyike.

"Ha egyáltalán realitással bír" — mit jelent ez: egy fogalom realitással bír? Ez a beszédfordulat Kantra megy vissza. Realitás az, ami a res, a dolog alkotója a tekintetben, ami: a dolog dologisága, lényege. "Egy fogalom realitással bír" a következőt jelenti: ami a fogalomban előttünk áll, amire a fogalom irányul, nem pusztán kieszelt valami, hanem a dolog lényegén alapul, a dolognak ez a lényege alkotja. Ami a fogalomban elgondoltként jelen van, az magának a valóságosnak a törvénye. A szabadság fogalmának akkor van realitása, ha a szabad-lét mint a létel egy módozata szintén hozzátartozik a létel lényegéhez és lényegalapjához. Ha pedig ez így van, akkor a szabadság fogalma sem tetszőleges többé.

Ezáltal a szabadságra vonatkozó kérdés lényegileg az alapvető mozzanatra összpontosul. Ha a szabadság az egyáltalában vett létel lényegi meghatározása, akkor a tudományos világnézet egészének vázlata, amelybe a szabadságnak bele kellene foglaltatnia, végül tulajdonképpen célként és középpontként

éppen a szabadságot látja maga előtt. A rendszer -- amelynek megalkotása a feladat -- nem pusztán mint egyet a sok közül tartalmazza a szabadság fogalmát, hanem a szabadság a rendszer középpontja. A rendszer maga "a szabadság rendszere". A szabadság tényének lényegi körülhatárolása a filozófia rendszerének megalapozása a maga sajátlagos alapján; a szabadság besorolása a rendszerbe pedig nem más, mint az alaptény megjelenítése és tényszerűségének megvilágítása.

A rendszer maga a szabadság rendszere. Schelling törekvése 1809-től haláláig, ennek a 45 esztendőnek csöndes munkálkodása, a szabadság rendszerének egy jól formált műben történő megalapozására és fölépítésére irányult.

"A szabadság rendszere -- éppoly nagy vonalakban, ugyanazzal az egyszerűséggel, ám a spinozai rendszer tökéletes ellenképeként -- ez volna tulajdonképpen a legfőbb." (Münchener Vorlesungen 1827, X. 36) (5, 106.)

Már említettük: a munka zátonyra futott. Mégpedig belső, lényegi nehézségek következtében -- amelyeket Schelling mint ilyeneket maga is oly világosan látott, hogy az alapvető nehézséget mindjárt a mértékadó értekezés, éppen a mi szabadság-értekezésünk, kezdetén már tárgyalja is; és már eleve megszünteti az elsietett és méltatlan öncsalás veszélyét. A következő mondat megnevezi a szabadság mindenfajta rendszerének ezt a nehézségét, ám ezzel egyúttal megnevezi a bevezető fejtegetések különös tárgyát is:

"Egy régi mondás szerint, amely azonban még ma sem szűnt meg hatni, a szabadság fogalma a rendszerrel teljességgel összeegyeztethetetlen kellene hogy legyen, és minden olyan filozófiának, amely egységre és az egészre tart igényt, a szabadság tagadásába kellene torkollnia."

A szabadság fogalma a rendszerrel teljességgel összeegyeztethetetlen. Amikor tehát egy olyan filozófia fölépítésére kerül sor, amely valóban filozófia, tehát a lényegi tudás megalapozott egységére és egészére tart igényt, és e tudás kialakításában érvényt is szerez ennek az igénynek, akkor a szabadságot tagadnia kell. A szabadság ugyanis a másvalamit előidéző okok illetve alapok azon fajtájához tartozik, amely tisztán önmagából hat, amely tehát értelme és lényege szerint éppenséggel nem vezethető vissza másra, s nem alapozható meg más által. A szabadság kizárja a megalapozást. A rendszer, ezzel ellentétben, megköveteli a megalapozásnak kivételeket nem ismerő összefüggését. "A szabadság rendszere" -- olyan, mint egy négyszögletű kör, ti. magában véve tökéletes összeegyeztethetlenség. Amennyiben Schelling

erre a nehézségre irányítja filozófiájának legbenső törekvését, tudja, mennyire ellentmond kérdésfeltevése bizonyos régebbi és saját korában újjáéledő nézeteknek, s hogy nyilvánvalóan ellent is kell hogy mondjon, mivel a "szabadság rendszere" mint kérdésfeltevés már magában tekintve eleve lehetetlennek látszik.

A szabadság-értekezés egész szándékának ez a legbenső nehézsége válik mármost a bevezetőben az elemzés tárgyává, s ezáltal átláthatóbbá válik maga a kérdés is. Vagyis e bevezetésben olyan lényegi fogalmak és tárgyi vonatkozások tisztázódnak előremutató módon, amelyek a tulajdonképpeni értekezésben jutnak majd szóhoz.

Maga a bevezetés egy általános tárgyalással kezdődik, amelynek tárgya a "szabadság rendszerének" önmagában ellentmondásos gondolata. (A 336. oldalon a főt említett mondatról a 338. oldalon a "Triumph wäre" kezdetű bekezdésig: a szabadság egyáltalában vett rendszere belső nehézségeinek általános tárgyalása.) A 338. oldaltól, a "Bestimmter ausgedrückt"-től a 350. oldalon a "Bis zu diesem Punkt"-ig terjed a nehézségnek a kérdés egy különös formájára és történeti alakzataira vonatkozó analizálása.

2. MIT JELENT A RENDSZER, ÉS HOGYAN VÁLIK A FILOZÓFIÁBAN IS ELKERÜLHETETLENNÉ A RENDSZERALKOTÁS?

Mielőtt a szabadság rendszerének lehetetlenségét vagy lehetőségét illető eme megfontolást rekonstruáljuk, szükségünk van egy előzetes megfontolásra. Annak a kérdésnek ugyanis, hogy összeegyeztethető-e a szabadság fogalma és a rendszer, nyilvánvalóan csak akkor van súlya, és csak akkor vetődik föl lényegünket érintő, nyugtalanító élességgel, ha egyrészt maga a rendszer számunkra szükségszerűség és elengedhetetlen követelmény, s másrészt ha a szabadság és e szabadság kinyilvánítása az ittlét legbenső kényszere és legigazibb mértéke. Ahol azonban sem az egyik, sem a másik nem érvényesül, ott megszűnik a rendszer és a szabadság közti valódi feszültség minden lehetősége. Az a kérdés, hogy miként volna föloldható és föloldandó a rendszer és a szabadság közt feszülő — általunk egyáltalán nem tapasztalt és bennünket egyáltalán nem nyomasztó — ellentmondás, ekkor a legközömbösebb dolog a világon, és ezért nem alkalmas rá, hogy ezen a helyen tárgyalásra kerüljön.

És valóban: ma számunkra a rendszer nem szükségszerűség, és a szabadság sem kényszer. A "ma" pedig nem a mai napot jelenti, nem is ezt az évet, még csak nem is ezt az évtizedet, hanem a 19. századból a 20.-ba való átmenetnek egész korszakát, ezt az átmenetet egyúttal annak egész európai kiterjedésé-

ben. Annak ellenére, hogy ez a "ma" áttekinthetetlenül sokalakú, és a megelőző korok átláthatatlanul és a legkülönbözőbb módokon áthatják, mégis megvan a maga határozott, sajátos arculata, azaz az ittlét fölötti történeti uralmának igen határozott, sajátos irányultsága és jellege van.

Mindez könnyebben megragadható, ha legelőször azt tekintjük, ami ebben a mában nincs, mégpedig már nincs meg.

Nietzsche fölismerése volt, hogy a ma állapota "a nihilizmus följevetele". A nihilizmus Nietzsche számára azt jelenti, hogy a legfőbb értékek elértéktelenednek, a "miért" és a "mivégre" kérdésekre adott válaszok elveszítik összekapcsoló és alakító erejüket. "Kopernikusz óta az ember kiperdült a középpontból az x-be, a meghatározatlanba" (A hatalom akarása, 1.). Amilyen foglalatosságot az ember úz és ahová az ember tartozik, amit az ember becsül, ezt mind együtt tesszük egy önmagát elbódító megszokásban. Van kultúra és vannak kulturális intézmények, van egyház és van társadalom. Egyesek ugyan a személyes tisztesség keretein belül még megkapaszkodhatnak és megelégedettségre találhatnak bennük, ám mindebből mint egészről már semmi sem emelkedik ki, nem ered már belőlük sem mérték, sem teremtő ösztönzés, minden csak üzemel tovább. A benső elhanyagolódás és elveszettség mértéktelenné fokozódik. Ami alulra tartozik, fölültre kerül; ami csak ravasz koholmány, azt teremtő műnek adják ki; a megfontolás hiányát tetterőnek tartják, s a tudomány a lényegi megismerés látszatát kelti.

(Az ittlétnek ez az értékekre tekintő értelmezése azonban megmutatja, mennyire bensőleg tartja fogva Nietzscht a 19. század; megmutatja azt a kööttséget, amelyet valamilyen formában ugyancsak magára kell vállálnia minden gondolkodónak, költőnek és cselekvő embernek. Ám ez, mivel szükségszerű határ, nem hiány, amelynek alapján közvetlenül, lényegi kifogást emelhetnénk.)

Itt nem mutathatjuk meg, hogy Nietzsche miként alapozta meg, miként alakította ki ezt a nagy fölismerést, milyen ellenirányú mozgást indított el. Elég, ha meggondoljuk, hogy itt nem egy félrevonult töprengő pusztá gondolatáról van szó, hanem egy olyan tudásállapot életrehívásáról és kialakításáról, amely már maga történelemformáló, s nem pusztán kíséri az eseményeket, mint holmi hatástalan tükrözés. A nihilizmus legbenső lényegéhez tartozik, hogy csak úgy haladható meg, hogyha egyre mélyebben tudatosítjuk, tehát semmiképp sem azáltal, hogy az ember egy napon úgy dönt, hogy szemet huny fölötte. Ezért hát föleszmélést, egyre élesebb föleszmélést! Tudást, egyre kímeletlenebb tudást. Olyan tudást, amely nem mindenki számára jó és elviselhető, azok számára azonban kikerülhetetlen, akiknek az emberi tevékenykedés valamennyi területén lényeges tennivalójuk van.

Nem véletlen, hogy ma az a kérdés: miként viszonyul egymáshoz szabadság és rendszer, hogy vajon lehetséges-e a szabadság rendszere vagy nem, hogy tehát egyáltalában a rendszerre vonatkozó kérdés már nem szólít meg bennünket — mindez nem véletlen, hanem az uralkodó nihilizmus szükségszerű következménye, annak következménye, hogy számunkra egyáltalában a gondolkodás és a fogalmi megragadásra való törekvés a lepergő valóság láttán kilátástalan fáradozásnak tűnik. A rendszerről való kifejezett lemondás azonban akkor mégis azt jelenti, hogy komolyan számot vetünk a helyzettel és a tudás ma főnnálló értékelésével. A helyzettel való komoly számvetés csak az első lépés a föleszmélés és annak a gondolkodásnak a becsületessége felé, amely elutasít minden elkendőzést és hamisítást. Akkor azonban a rendszer iránti közömbösségünk és a tudás rendszere iránti teljes érzéketlenségünk, ez az egész a legnagyobb rendben van, s nem más, mint annak jele, hogy már nem ámitjuk magunkat; az első lépés, még ha csak negatív is, a becsületesség és ezzel a nihilizmus meghaladása felé. Ezzel a rendszer iránti közömbösséggel akkor Nietzsche tulajdonképpeni akarátának tennénk eleget, hiszen ő a nihilizmust csak azért állította előtérbe, hogy meghaladja, illetve hogy kezdeményezze ezt a meghaladást.

De mit szól Nietzsche a rendszerhez? Egyik utolsó írásában, az 1888 őszén Sils-Mariában írott "Bálványok alkonyá"-ban az első szakasz a "Mondások és nyilak" címet viseli; a 26. így hangzik: "Bizalmatlan vagyok minden rendszeralkotóval szemben, és kitérek az útjukból. A rendszer akarása a jóra való hiánya." (VIII. 64.) Valamivel korábbi időszakból, "A hatalom akarása" (1884) első megformálásának éveiből származik a következő megjegyzés: "A rendszer akarása: egy filozófus esetében, morálisan kifejezve, a romlottság finomabb változata, jellembetegség; — immorálisan kifejezve: a filozófusnak az a szándéka, hogy butábbnak tettesse magát, mint amilyen — butábbnak, azaz: erősebbnek, egyszerűbbnek, parancsolóbbnak, műveletlenebbnek, kommandírozóbbnak, zsarnokibbnak..." (XIV, 353.) Önmagáról azt mondja Nietzsche, hogy nem elég bornírt egy rendszerhez. (XIV, 354.)

A rendszerről való lemondás ezzel — úgy tűnik — elvvé emelkedett. És így nyomban meg is takaríthatjuk magunknak a szabadság rendszerére és egyáltalában a rendszerre vonatkozó kérdést mint olyat, amely már jócskán elavult, és adott esetben még gyanús is — ezáltal azonban megtakaríthatjuk az egész schellingi értekezésben való elmélyedést is. Ha ugyanis Nietzsche számunkra tévedhetetlen és ennek megfelelően hiteles autoritás volna. — Ám éppoly kevéssé az, mint bármelyik más, nagy gondolkodó. Ezenkívül és mindenképp előtt: Nietzsche imént idézett és ma különös előszeretettel emlegetett sza-

vai a filozófiai rendszer-"ról", azaz ebben az esetben a filozófiai rendszer "ellen", nem merítik ki azt, ami mondanivalója van erről, sőt a döntő mozzanatot még csak nem is érintik.

Hiszen lehetne úgy is, hogy most a rendszerről való lemondás szükségszerű, ám nem azért, mintha a rendszer magábanvéve valami lehetetlen és semmi dolog volna, hanem ellenkezőleg, azért, mert ez a legfőbb és a leglényegesebb. És valójában ez Nietzsche legbenső meggyőződése. A rendszer akarása mindenesetre a jóra való hiánya, tudniillik akkor, amikor ez az akarat a nihilizmus meghaladása nélkül és az előtt tombolja ki magát, mivel akkor csak támogatja a nihilizmust, a bódulatot az általános szellemi elhanyagolódáson belül.

Nietzschének a rendszerhez való viszonya alapvetően más, mint Kierkegaard-é, akit ebben a tekintetben szívesen emlegetnek Nietzschével együtt. Kierkegaard ugyan teljesen elutasító álláspontot foglal el a rendszerrel szemben, azonban 1. a "rendszer" itt csak a hegeli és ráadásul a félreértett hegeli rendszert jelenti; 2. a rendszer elutasítása Kierkegaard-nál nem filozófiai alapokon történik, nem filozófiai szándékkal, hanem vallási alapokon. Amit Kierkegaard a keresztény hívő álláspontjáról a rendszer ellen fölhoz, szellemes; mint amikor például ezt mondja: "A rendszer filozófusa mint ember olyan, mint az, aki fölépít egy kastélyt, és mellette a fészkerben lakik." Ez valóban szellemes, filozófiailag azonban semmi jelentősége sincs, mert hiszen "a rendszert", és még ráadásul hegelinek vélt alakjában, dogmatikusan valami magától értetődőnek tekinti a filozófiában.

Mindezt csak mellékesen említettük, hogy jelezzük: az, hogy ma szokásossá vált Kierkegaard-t és Nietzschét együtt említeni, némely szempontból jogosult, alapjában véve azonban filozófiailag igaztalan és félrevezető. Kierkegaard közvetett jelentősége a filozófia számára egészen más irányban keresendő.

Kierkegaard 1841 őszén Berlinbe ment, hogy ott Schellinget hallgassa: "a szabadság rendszerét". Négy és fél hónapig maradt ott, és csalódottan tért vissza Koppenhágába.

A rendszerről való megalapozott, filozófiai lemondás csak a rendszer lényegébe történő beelátásból és a rendszer lényegi értékeléséből eredhet; akkor azonban a megalapozott lemondás alapvetően más, mint a rendszer iránti pusztán közömbösség, mint a rendszer kérdésével szembeni pusztán tanácstalanság.

Persze, azt a rendszergondolattal szembeni közömbösséget és tanácstalanságot ma nálunk közvetlenül és könnyen megállapítjuk. Ám ha az, amit "mi"

Így vélünk, és amit az ember meg úgy gondol /man so denkt/, éppoly kevésbé, sőt még kevésbé lehet föltétlenül és látatlanul autoritás, mint nagy gondolkodók szava, akkor nem tehetjük meg azt, hogy a rendszer kérdésével szemben jelentkező tehetetlenségünket minden további nélkül, meghamisítva, a rendszerkérdés tárgyi értékének tagadásává változtassuk át.

Az, hogy a szabadság rendszerének lehetőségére valamint az egyáltalában vett rendszerre vonatkozó kérdés elsősre a legkevésbé sem szólít meg bennünket, nem a kérdés ellen szól, hanem miellenünk; ellenünk szól nemcsak az, hogy már nincs pontos tudásunk erről a kérdéstről, hanem még inkább az, hogy a komolyságnak és a föleszméléshez való bátorságnak az elcsökevényesedése fenyeget bennünket.

Maga Schelling is hangsúlyozza, a rendszer és a szabadságfogalom állítólagos összeegyeztetlenségére való utaláshoz kapcsolódva a következőket:

"Az ilyenfajta általános bizonygatások ellen nem könnyű hadakozni; mert ki tudja, milyen korlátozó elképzelések kapcsolódnak már a rendszer szóhoz, úgyhogy jóllehet az állítás valami nagyon igazat, ám egyúttal valami igen-csak szokványosat is mond ki."

A következőket kérdezzük tehát: 1. Mit jelent egyáltalában a rendszer? 2. Hogyan és milyen föltételek mellett válik a filozófiában is elkerülhetlenné a rendszeralkotás? 3. Miért éppen a német idealizmus filozófiájában lett a "rendszer" harci jelszó és legbenső követelés? 4. A szabadság rendszerének lehetőségét és egyáltalán a rendszer lehetőségét illetően Schelling mely kérdéses pontokat ragadja meg bevezetésének általános fejtegetésében?

(1) Mit jelent egyáltalában a rendszer /szisztéma/? A szó a görögből származik — mint sok más szó, amely akár közvetlenül, akár jelentésátvitel útján hozzájárult ittlétünk körvonalainak markánsabbá tételéhez. Amikor ezt megállapítjuk, akkor ezzel nemcsak azt a nyelvet nevezzük meg, amelynek szótárában ez a szó előfordul, hanem a népet is, annak a népnek a teremtőerejét, amely költőiben, gondolkodóiban, államférfaiban és művészeiben véghezvitte a létel egészének /das Ganze des Seyns/ legnagyobb, alakító megragadását, amely a nyugati történelemben valaha is megtörtént. A lényegi szavak nem mesterségesen kitalált jelek és jegyek, amelyeket csak megismerhetővé tételük érdekében ragasztottak rá a dolgokra. A lényegi szavak cselekvések, amelyek azokban a pillanatokban történnek meg, amikor a világegész egy nagy megvilágosodás villáma járja át.

A szó jelentését legelőször tárgyi lehetőségeinek megfelelően bontsuk ki. A rendszer /szisztéma/ a görög *συνίστημι*-ből származik: "összeállítok"; ez

pedig kétfélét jelenthet. Egyrészt: olyanformán rendezek el /füge in eine Ordnung/, hogy nemcsak meglévő és bárhol előforduló dolgok oszlanak el és helyezkednek el helyek valamilyen már meglévő hálózatában, ahhoz illeszkedve — valahogyan úgy, ahogyan az üveglapot csúsztatják bele a kész ablakkeretbe —, hanem ez olyképp történő elrendezés, hogy maga a rend /Ordnung/ is csak ezáltal vetül ki /entworfen wird/; ez a kivetés /Entwurf/ azonban, ha igazi, nemcsak a dolgokon túlra való átalvetés /Überwurf/, olyasvalami, amit csak hanyagul rájuk dobtak, hanem az igazi kivetés úgy veti szét mintegy a létezőt, hogy az most már éppen legsajátabb elrendeződésének /Gefüge/ egységében válik láthatóvá, valahogy úgy, mint az az elrendeződés, amely egy élő dolgot, egy élőlényt határoz meg, *σύστημα τοῦ σώματος*; még ma is beszélünk az idegrendszeréről, az emésztés és a szaporodás rendszeréről.

Az "összeállítok" jelentheti azonban emellett pusztán a következőt is: tetszés szerinti dolgokat "hozok össze" tetszés szerintiekkel, válogatás és vég nélkül, előre adott rendező háló nélkül is. Ennek megfelelően jelenthet a *σύστημα* pusztán fölhalmozást és összetoldást. A jelentés eme szélső ellentétei — a belső illesztés /Fuge/ és a pusztá tákolmány /Geschiebe/ — között helyezkedik el az, aminek nyomán a rendszert rendszernek nevezzük: keret, nem belső rend, de nem is pusztá külső összetoldás.

Az, hogy a rendszer több dolgot is jelenthet: belső, a dolognak alapot és tartást adó elrendezést, de pusztá külső tákolmányt, és végül e kettő közt valamiféle keretet is, ez arra utal, hogy a rendszerhez mindig hozzátartozik az elrendezés, a tákolmány és a keret közti ingadozásnak ez a belső lehetősége. Az összes valódi rendszert tehát mindig fenyegeti a nem-valódivá történő hanyatlás, tehát minden nem-valódi rendszer állandóan önmaga előtt hordozhatja a valódiság látszatát. A görögök nyelvhasználatában mindenesetre újra megtaláljuk a megmutatott jelentés minden elágazó irányát: belső elrendezés, külső tákolmány, keret.

A *κόσμος*-t *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς*-nek nevezik, égből és földből álló elrendezésnek, ami bizonyosan nem a kettő pusztá külső összetétele; beszélnek a *σύστημα τῆς πολιτείας*-ről, a közösség formaadó rendjének rendszeréről. Másként értjük a *σύστημα*-t a *τὸ τῆς φάλαγγος σύστημα* fordulatában, ami egy csapatnak a "falánx" alakjában és sorrendjében történő fölállása; itt az összetevés jöllehet külső, azonban mégsem külsődleges, hanem a harc menetének és rendjének meghatározott fölfogása, s az erre való fölkészülés irányítja. Valami külsődlegeset értenek *σύστημα* alatt, amikor csak ennyit jelent: halom, banda; vagy az orvosoknál: a vér és a nedvek fölgyülemlése és megalvadása.

Később fölhasználták a rendszer szót a megismerés, a tudás területén is, és a szónak ez a használata különösen ismertté vált: beszélünk a filozófia rendszeréről, a tudományok rendszeréről. Azok után, amit alapvetésként elmondtunk a rendszer szóról és fogalmáról, gyanítható, hogy a rendszert itt is érthetjük és használhatjuk valódi és nem-valódi értelemben, sőt még inkább az, hogy a kettéhasadás e benső lehetősége miatt, ami a rendszer lényegéhez tartozik, maga a rendszer körüli fáradozás is kettéhasadt kell hogy legyen, de mindenesetre semmiképp sem lehet magától értetődő. Magától értetődő csak ott lehet, ahol a filozófia, de még a tudományok rendszerét is egészen külsődlegesen értjük. Így mindig újra akadnak megvadult népiskolai tanítók vagy nyugállományba helyezett tartományi-bíróági tanácsosok, akiknek — saját hivatásukban derék embereknek — eszükbe ötlik, hogy egy filozófiai vagy világnézeti rendszert kell "csinálniuk". Válogatás és cél nélkül összeolvasott írások alapján azután nagy táblázatokat és skatulyákat vázolnak föl, amelyekbe az egész világot becsomagolják, lehetőleg illően sok számmal, ábrával és nyíllal ellátva. És vannak olyan emberek és hivatalok, akik és amelyek az efféle holmit komolyan veszik és támogatják. A végzetes azonban nem az, hogy vannak ilyenek; ez éppoly szükségszerű, mint a szőlőpréselésnél a törköly. Végzetes csak az, hogy az emberek azt gondolják, hogy egy ilyen, címkékből tetszőlegesen összefoltozott rekeszhálózat képviseli a "rendszer" egyedül igaz alakját, és ezért az a helyes, ha a rendszer kérdésével egyáltalán nem foglalkozunk. Az persze bizonyos, hogy a rendszer nem-valódi alakját és a rendszerépítéset újra és újra vissza kell utasítanunk, ám csak azért, mert az igazi értelemben vett rendszer a filozófia számára valószínű feladat, sőt a legfőbb feladat.

Ezzel azonban még mindig nem azt állítottuk, hogy minden korban a rendszer volna az elsőrendű fontosságú és egyetlen feladat; még kevésbé mondtuk azt, hogy a rendszer formája és értelme valamilyen külsődleges módon mindig ugyanaz maradna. Van nagy filozófia rendszer nélkül is. Az egész görög filozófia bizonyíték rá. A nyugati filozófia kezdete nem ismerte a rendszert; ennek ellenére azonban, sőt éppen ezért, ez a filozofálás keresztül-kasul "rendszeres" volt, azaz a kérdésnek egészen meghatározott belső rendelése /Fügung/ és rendje /Ordnung/ irányította és hordozta, ama kérdésé, amely egyáltalában a lényegi előfeltevést teremtette meg minden rendszerezés /Systematik/ és egy lehetséges rendszer számára. Sem Platónnak, sem Arisztotelésznek nem volt "sajátja" egy filozófiai "rendszer", sem abban az értelemben nem, hogy kiépítették, sem abban, hogy akár csak fölvezölték volna. Igenis megteremtik azonban az előfeltevéseket a rendszeralkotás követelése és vég-

hezvitele számára, mégpedig, akaratuk ellenére, mindenekelőtt épp egy külsődleges és nem-valódi rendszeralkotás számára. Aki tehát Platón rendszeréről vagy Arisztotelész rendszeréről beszél, meghamisítja a történelmet, s elrekeszti az eme filozofálás benső mozgása és igazságigényének megértése felé vezető utat.

Még a középkori teológia és filozófia úgynevezett "summái" sem rendszerek, hanem csak a tudástartalom tanításra alkalmas közlésének bizonyos formái. Jóllehet a summákban – ellentétben a többi iskolai előadásmóddal, a commentarokkal, disputatiókkal és quaestiókkal – keresztülviszik a tananyag olyan összerendezését /Anordnung/, amely független az éppen terítéken lévő tárgy és az egyes tanítási feladatok és vitakérdések alkalmi követelményeinek véletlenétől; mégis, a summák elsősorban az oktatáshoz vannak szabva, tehát tankönyvek.

Már Aquinói Tamás híres Summa theologiaeja is olyan tankönyv, mégpedig kezdők számára, amelynek figyelmét arra kell fordítania, hogy a lényeget egyszerűen és rendezetten adja elő. Tekintsük a mű prológusát! Quia catholicae veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinere etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I ad Corinth. 3,1-2: Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam), propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tractare secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

"Mivel a katolikus igazság tanítójának nemcsak az előrehaladottakat /provecos/ kell oktatnia, hanem az ő tiszte az is, hogy a kezdőket /incipientes/ tanítsa (az Apostol ama szavának megfelelően, I. Kor. 3,1-2: Mint kisdedeknek, akik vagytok, téjnek italát és nem kemény eledelt adtam néktek), mivel tehát arról van szó, hogy a kezdőket tanítsuk, e művel kapcsolatos szándékunk előre-mondása /Vor-satz/ az, hogy mindazt, amit a keresztény hit érint, oly módon fogjuk tárgyalni, hogy az megfeleljen a kezdők kiművelésének."

A summa célját és ezzel a mű összjellegét világosabban már nem is tarthatnánk föl. Mindennek ellenére azonban azt látjuk, hogy a summákat gyakran és szívesen hasonlítgatják középkori dómokhoz. Mármost igaz ugyan, hogy minden hasonlat sántít; a teológiai tankönyveknek a középkori dómokkal való e-mez összehasonlítása azonban nemcsak hogy sántít, de teljességgel lehetetlen is. A középkori dómok és tornyaik lépcsőzetesen tagolódva az ég felé emelkednek; ennek az felelne meg, hogyha a summa széles alapzaton épülne föl egészen az égbe nyúló csúcsig, azaz Istenig. A summa mármost éppenséggel a csúccsal kezdődik, és a későbbiekben jut el a gyakorlati-morális emberi élet széles alapzatához. Ha egy iskolai tankönyv illetve egy műalkotás közti ösz-

szehasonlítás már egyáltalában véve is kérdéses, akkor ez teljesen lehetetlenné válik, ha e kettő fölépítésének rendje — amire azért csak kell némi figyelmet fordítanunk — éppen egymás ellentettjének bizonyul.

A fogalmak összezavarása azonban akkor válik mértéktelenné, amikor ezeket a summakat, már mint a középkori gondolkodás állítólagos rendszereit, Hegel és Schelling valóságos vagy Platón és Arisztotelész állítólagos rendszereivel hasonlítják össze. Az ilyenfajta szellemtörténet apologetikai szempontból ügyes és hatékony lehet, ám a történelem megismeréséhez nincs köze, és legfőképp azt akadályozza meg, hogy magát a középkort és a tudás középkori formáját helyesen ismerjük meg. Ez a félreértelmezés azonban akadályozza azt is, amire itt mindenekelőtt törekszünk, a rendszer lényegének és — ami ebben bennfoglaltatik — lehetőségfeltételeinek helyes megismerését.

Ha a tudás középkori alakzatában van összecsengés a rendszerrel, akkor az a létel-tartományok fölosztásának és rangsorolásának módjában van. Ide tartozik a Karoling-korszak legnagyobb nyugati gondolkodójának, az ír Scotus Eriugenának műve: *Περὶ φύσεως μερισμοῦ*, De divisione naturae, amelyet 860 körül írt. Itt azóiban megmutatkozik az újplatonizmus befolyása is, ama késő görög filozófiáé, amelyet már áthatott a zsidó-keresztény és a római gondolkodás, és amely valójában később hatással volt a rendszerek kialakulásának mikéntjére is.

A "rendszer" nem már meglévő tananyag pusztja összerendezése /Anordnung/ egyszerűen a kezdők tudományba való bevezetésének céljaira. A rendszer egyáltalában nem pusztán és nem is elsősorban a tudás már meglévő anyagának és értékének rendje /Ordnung/ a tudás megfelelő közlésének céljaira, hanem magának a tudhatónak /Wissbare/ benső rendelkezése /Fügung/, saját magát megalapozó kibontakozása és formába öntése, sőt még sajátlagosabban: a rendszer maga a létel elrendeződésének /Gefüge/ és illesztésének /Fuge/ tudásként föltáruuló /wissenmässige/ rendelése /Fügung/. Ha így a rendszernek lényegében nincs köze az anyagnak címkék és számozás segítségével kivitelezett, mesterkélts rekeszekbe-osztásához, akkor a rendszerek kialakulása egészen meghatározott föltételekhez van kötve, és történetileg nem következhet be tetszés szerinti korszakokban.

Ezzel a 2-es ponthoz érkezünk:

Hogyan és milyen föltételek mellett válik a filozófiában is elkerülhetlenné a rendszeralkotás?

Egy olyasvalami, mint a rendszerről való gondolkodás lehetősége, éppen úgy, mint kezdeményezésének és véghezvitelének lehetősége, sajátos előfölté-

telekhez van kötve. Ezek nem kevesebbet érintenek, mint a létel, az igazság és a tudás fölfogását általában véve.

Rendszerek lehetősége, abban a meghatározott, történeti alakban, ahogyan ezeket eddig ismerjük, attól a pillanattól fogva nyílik meg, amikor az ember történeti ittléte a Nyugaton amaz új föltételek közé kerül, amelyeknek együttes hatása hozza létre azt, amit újkornak nevezünk. A tudás rendszerének lehetősége és a rendszerre mint az ittlét egyfajta újonnan való megalapozására törő akarat maguk is hozzátartoznak az újkor lényegi jegyeihez. Az a törekvés, hogy e korszak előtt a történelemben rendszereket találjunk, a rendszer fogalmának meg-nem-értésén vagy pedig külsődleges félreértelmezésén alapul.

Persze az újkor tulajdonképpeni és egyedüli rendszereiből és rendszerkísérleteiből kiindulva visszamehetünk a múltba, és fölmutathatunk összecsengéseket. Ezzel azonban még nem mutattuk ki, hogy az összecsengés előre-csengés /Vor-klang/ is volna, a rendszer akarásának határozottan kiemelkedő előzetes formája /Vorform/ és sürgetése /Nötigung/. És amennyiben hozzátartozik az egyáltalában vett létel lényegéhez az illeszkedő jelleg /Fugencharakter/ — amit persze külön meg kell mutatni —, annyiban minden filozófiában mint a lételre való rákérdezésben benne rejlik az illesztésre /Fuge/ és az egymáshoz-rendelésre /Fügung/, a rendszerre való irányulás. Minden filozófia rendszeres, de nem mind rendszer, és nemcsak azért nem, mert nem "készültek el". Ahol pedig megfordítva, a látszat szerint rendszerrel van dolgunk, ott azért még nincs mindjárt rendszeres gondolkodás, azaz filozófia is. Mindebből pedig az következik: az embernek mindig világosan tudnia kell, miről van szó akkor, amikor valaki "rendszer"-ről beszél.

Messze túllépnénk a feladatunk megszabta határokat, ha meg akarnánk kísérteni, hogy a rendszer gondolat lehetőségének és kialakulásának történeti és egyúttal tárgyi föltételeit a maguk összességében adjuk elő. Ezek a föltételek ezenkívül nincsenek is mind egyöntetűen, egyidejűleg jelen, hanem az újkori történelem lefolyása során, a világosság különböző fokozatain és különböző erősségű hatás kifejtésén át bontakoznak ki, egymást kölcsönösen föltételezve, de akadályozva is. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a rendszer gondolata és megvalósításának módja olyan, egészen meghatározott vágányokra kényszerül, amelyek a német idealizmus rendszeralkotásában futnak össze.

Ennél fogva itt most meg kell elégednünk azzal, hogy csak fölsorolásszerűen nevezünk meg néhányat azon főbb föltételek közül, amelyek mellett a rendszer követelése kibontakozhatott, s eljuthatott a rendszeralkotás első kísérleteihez. Ám ezt az általános áttekintést is csupán arra való tekintet-

tel szabad megkockáztatnunk, hogy a továbbiakban, a schellingi értekezést követve, meghatározott alakban lényeges pontok mutatkoznak majd meg.

Nem igényel részletes bizonyítást az, hogy a rendszeralkotás lehetőségének ezek a föltételei egyúttal az újkori tudomány keletkezésének és fönnállásának lényegi előfeltételei is, annak az előföltevései, amelyet ma "tudományként" ismerünk. Ittlétének jellegét tekintve ez az újkori tudomány éppúgy különbözik a középkortól, mint a középkori az antiktól. A még nem elhalt elképzelés az "igazi" tudományról, mint ami magában véve korszakokat ível át, és amely mégiscsak meg kell hogy őrizze örökkévaló értékét — ennek az elképzelésnek ugyan szintén megvannak a maga meghatározott keletkezési föltételei —, épp azt akadályozza meg, amire pedig törekszik: a tudományos szellem megőrzését. Ez utóbbi csak annyiban őrződik meg, amennyiben, korának megfelelően, mindig alapjaiban újul meg, éppen úgy, mint ahogyan egy szint csökkenése is csak azáltal kerülhető el, hogy állandóan emeljük.

Az első rendszeralkotás fő föltételei a következők:

1. A tudáscélok formálódásában és a tudásformák megalapozásában egy egészen új igény jelentkezik: ezt röviden a matematikai uralmának nevezzük. A matematika az egyáltalában-vett tudás lényegének meghatározott irányultságú fölfogása. Eszerint a tudáshoz hozzátartozik a tudhatónak /Wissbare/, megalapozásra nem szoruló első tételekből — és bennük — történet, önmagát létrehozó megalapozása. Ezzel követelményként lép föl a tudásegész számára a tételek első tételek által hordozott és nekik megfelelően szabályozott megalapozási összefüggésének az egysége. A matematika újszerű kibontakozása, ami maga is meghatározza az újkor kezdetét, végül is nem alapja a matematikai uralmának, hanem következménye. (Vö. ehhez: "Die Frage nach dem Ding".)

2. A matematikai, amely ilyenformán mint az egész tudás mércéje lép föl, ettől a tudástól végső és teljességgel bizonyossá tett megalapozást követel. Ennek a követelésnek a jelentése: a létező egész birodalmán belül valami olyan tudható utáni kutatás, amely magában lehetőséget ad a megfelelő önmegalapozásra. Olyan tudás utáni kutatás, amely azáltal válik megalapozott tudássá, hogy önmagát tudja, és csak ezt engedi meg tudottként. A tudás akkor tartja magát megalapozottnak, ha önmagában bizonyos. Ez a bizonyosság valamint ennek a bizonyosságnak a biztosítása minden tudás alapjává és ezáltal a tudható igazságának alapjává válik. Most mindenekeelőtt arról van szó, hogy egyáltalában legyen valami, ami mindenkor közvetlenül és megrendíthetetlenül tudható, és csak másodsorban arról, hogy tárgyi tartalma szerint mi is az, amit ekkor tudunk, azaz mi az, amit mint megnyilvánultat /Offenbare/, vagyis mint igazat, elsajátítunk. A bizonyosságnak ez az igazsággal szembeni elsőbb-

sége oda vezet, hogy magát az igazságot bizonyossággént fogják föl. Ehhez kapcsolódva jelenik meg az eljárásnak (a módszerek) a dologgal szembeni elősőbbsege.

3. Ez a matematikai bizonyosságkövetelés mint mindenfajta tudás mércéje történetileg egészen meghatározott módon érvényesül. Oda vezet, hogy az elsőül és sajátlagosan tudhatóként, és így igazként az ego cogito tételeződik: gondolkodom, és ennek során gondolkodóként tudom magam, létezőként találok magam, énként való létezésem /mein Ich-sein/ teljességgel bizonyos. Descartes ezzel megteremtette a matematikai bizonyosságkövetelésnek a számára elégséges alapot és talajt, s az egyáltalában vett tudást az "én gondolkodom, én -- vagyok" alaptétel önmagában való bizonyosságára helyezte.

4. A gondolkodás önmagában való bizonyossága dönt, mégpedig mint alaptétel, és ezzel alapvetően arról, ami "van". A gondolkodás és bizonyossága válik az igazság mértékévé. És csak az, ami igaz, ismerhető el igaz módon létezőként. A gondolkodás önmagában való bizonyossága lesz az ítéltőszék, amely dönt arról, hogy mi létezhetik, és mi nem, sőt még többről: arról, hogy mit jelent egyáltalában a lét.

5. Az egyházi tanítás kizárólagosan mértékadó volta az igazság és a tudás mindenfajta rendjére és formájára nézvést megtörik, s kitér az önmagát megalapozó kutatás növekvő uralma elől. A mértékek visszájukra fordulnak: a hit igazsága és a hitszerű tudás, jogosultságuk tekintetében, most a tiszta gondolkodás önmagában való bizonyosságán méretnek meg.

Olyan gondolkodók és emberek, mint Pascal, még egyszer megkísérlik, hogy a tiszta gondolkodást és a tiszta hitet, mindkettőt a mindenkori eredetiségében és élességében, egyidejűleg és egyben ragadják meg. Az értelem logikája mellé lép "a szív logikája".

Azáltal azonban, hogy az egyházi tanítóhivatal elveszti a kizárólagos hatalmat, melyet mint az igazság első és sajátlagos forrása birtokolt, nem kerül ki egyúttal a látókörből a létező össztartományának a kereszténység által veretessé tett /geprägt/ formája is. Épp ellenkezőleg, a maga egészében tekintett létezőnek a rendje — Isten, a teremtő, a teremtettnek a világa, az ember, aki a világhoz tartozik és meghatározottságában Istenre irányul — ez a maga egészében így tapasztalt létező most egyenesen új elsajátítást követel az önmagát megalapozó tudás alapján és az ő eszközeivel.

Ehhez kapcsolódva persze még azt is meg kell gondolnunk, hogy a reformáció során a német protestantizmus nemcsak a római dogmát változtatta meg, hanem átalakította a keresztény léttapasztalat /Seinserfahrung/ római-keleties veretét /Prägung/ is. Ami a középkorban már Eckhart mesternél, Taulernál és

Susónál és a "Német teológiá"-ban készülõben volt, az Nicolaus Cusanus, Luther, Sebastian Frank, Jacob Böhme — és a mûvészetben Albrecht Dürer — által új kezdeményekkel és átfogó módon jut most érvényre.

6. Az egyház kizárólagos uralmának megtörését a tudás és a cselekvés törvényadásának területén mint az embernek önmaga számára való fölszabadítást fogják föl. Ám az, hogy mi az ember, mint õ maga, és hogy miben is álljon az õ saját-léte /Selbstsein/, azt csupán a fölszabadítás során, és magának e fölszabadításnak meghatározott irányultságú története határozza csak meg. Az emberi "gondolkodás" (ez pedig most itt éppenséggel annyit tesz: az ember alkotó erõi) válnak maguknak a dolgoknak alaptörvényévé. Kezdetét veszi a világ meghódítása a tudás és a cselekvés területén. Nemcsak kiterjedésében, hanem elsõsorban jellegét tekintve egészen más ez, mint ami korábban volt. A közlekedés és a gazdaság sajátos hatalmakká válnak, a legszorosabb kölcsönös összefüggésben a technika keletkezésével, amely valami más, mint az addigi szerszám-föltalálás és szerszámhasználat. A mûvészet szintén az emberi teremtés szabad kibontakozásának mértékadó módjává, ugyanakkor pedig a világnak a szem és a fül számára történõ meghódítása sajátos módjává válik. A szabadon teremtõ, és a teremtésben önmagát tökéletesítõ ember, a zseni válik a tulajdonképpeni emberi lét /Menschsein/ törvényévé. A mûvészet befogadását, ápolásának módját és kiterjedését pedig elsõsorban ismét csak az ember szabadon önmagára alapozott ítélõereje, az ízlés határozza meg.

A "szuverenitás" gondolata egy új államalakulatot és a politikai gondolkodás és követelés új formáját hozza magával.

Mindezekben az éppen csak fölsorolt mozzanatokban egy bensõ összefüggés ad hírt önmagáról, az európai ittlét változása egy olyan alapból kiindulva, amely elõttünk mind a mai napig homályban van. Talán a mi évszázadunk is túl közel áll ma még mindenhez, túl közel éppenséggel még a meghaladás szándékával ahhoz, hogy fölmérje, mi is zajlott le tulajdonképpen. Ezt talán "magában véve" egyáltalában sohasem tudhatjuk meg, mivel az elmúlt történelem, jövõje által, a maga részérõl múltként mindig új lesz.

Mi köze van mármost mindennek a "rendszerhez"? A fogalomnak egy tárgyilag még meg nem határozott jelzésében /Anzeige/ elõzetesen ezt mondtuk: a rendszer magának a létnek elrendezése, nemcsak egy hozzájáruló keret a léte-zõ számára, és éppen nem tetszõleges összecsúsztatás.

Mi kell tehát hogy történjék ahhoz, hogy "rendszerhez", vagyis maga a lét elrendezõdésének elõtérbe állításához és fölállításhoz juthassunk? Nem kevesebb, mint a létel, e létel meghatározhatósága és igazsága olyan fölfo-gásának elérkezése, valamint az embernek a létellel szemben elfoglalt olyan

helyzetének kialakulása, amely a "rendszer" követelését lehetségessé, sőt történetileg szükségszerűvé teszi. Ilyesvalami jött létre az újkor kezdetén, pontosabban: ilyesvalami játszódott le mint az újkor kezdete

Egy olyan történelmi pillanatban, amikor az emberi ittlét akként ragadja meg és nyilvánítja ki önmagát mint fölszabadulást arra, hogy a lételt önmagára alapozva hatalmába kerítse, mint legfontosabb és első céltételezés kellett hogy kialakuljon ezen ittlét számára az az akarat, hogy az egészében tekintett lételt egy uralható elrendezésben a vezető tudásba emelje. A maga elrendezésében tekintett létel fölötti, szabadon alakító, tudó rendelkezésre törő ezen akaratot az embernek zseniként való új megtapasztalása lényegileg lelkesíti és megerősíti.

Ezen elrendezés formájának meghatározása azonban ugyanakkor a matematika uralmán keresztül rajzolódott elő. Mivel ez a gondolkodás a létel fölötti törvényszerűként fogja föl önmagát, maga a létel csakis matematikai elrendezést kaphat. Mivel azonban az embernek ez az önmaga számára való fölszabadulása az ember szabaddá-tétele az egészként fölfogott létező közepette, ezt az egészet (Isten--világ--ember) egy elrendezés egységéből és mint egy ilyen egységet kell hogy fölfogják és elrendezzék.

Az egészként tekintett létező keresztény módon megtapasztalt birodalmát átgondolják és átalkotják a minden lételt meghatározó gondolkodás törvényszerűségeinek megfelelően, a matematikai megalapozás-összefüggés formájában: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. A lételnek mint elrendezésnek tudó meghódítása, a rendszer és a rendszer akarása, nem különös emberek hóbortos ötlete, hanem ezen egész korszak ittlétének legbenső törvénye. "A rendszer", a tudás rendszerakarása jelzi a tudás megváltozott helyzetét a középkor intellectus-ával szemben, sajátlagos alapja és kiterjedése tekintetében.

"A rendszer" fogalmában ez mind kiváltképp együtt vibrál: a matematikai, a gondolkodás mint a létel törvénye, a zseni törvényadása, az ember fölszabadulása a szabadságra az egészként tekintett létező közepette, maga az egész az egyediben: omnia ubique. Semmit sem fogunk föl abból, amit véletlenül a "barokk" névvel illettek, ha nem fogjuk föl ennek a rendszeralkotásnak a lényegét.

Ezért határozzák meg a rendszeralkotást is nyomban markáns ismertetőjegek. Mivel az egyáltalában vett lételt, lényegét tekintve, az elgondolhatóság és a gondolkodás törvényszerűsége határozza meg, ez a gondolkodás azonban matematikai, ezért a létel elrendezése, azaz a rendszer, matematikai kell hogy legyen, és ugyanakkor a gondolkodás, a ratio, az ész rendszere. Nyugaton

a kifejezett és tulajdonképpeni rendszeralkotás mint a matematikai észrendszer akarása veszi kezdetét.

3. AZ ÚJKORI RENDSZERTERVEZETEK VÁZLATOS ÁTTEKINTÉSE (SPINOZA; A RENDSZERRE VALÓ TÖREKVÉS KANTNÁL; KANT JELENTŐSÉGE A NÉMET IDEALIZMUS SZÁMÁRA)

Ennek a rendszerépítkezésnek a története egyúttal az újkori tudomány tulajdonképpeni és legbensőbb értelemben vett keletkezéstörténete is. Ez a történet mármost mindenesetre történet, nem pedig valamifajta program egyszerű lefutása. Az ész uralmának a létező egészében történő ezen kiépülése felé haladva, és e kiépülés során is, megjelennek ellenkező irányba tartó mozgások és visszahatások, tévutak és kerülőutak is. A rendszerre formálás módja, terjedelme, üteme a természetmegismerés, az államalkotás, a művészi munka és a műalkotástan különböző területein, a nevelésben és a rendszeres tudás megalapozásában — a filozófiában — igen eltérő. Sőt a rendszerkísérletek magán a filozófián belül is különböző kiindulási pontokat választanak, és a kivitelezés tekintetében is eltérő irányultságú változatokat mutatnak föl. Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Wolff és a wolffiánusok rendszerei nem állíthatók egy sorba, s nem becsülhetők föl valamilyen egyenletes fejlődés nézőpontja szerint. Néhol a rendszer akarása egészen világos, mint például Descartes-nál, vagy egyedülállóan határozott, mint Leibniznél, a kivitelezés azonban rejtve marad a kezdeményekben, vagy pedig igen különböző nekiindulások közt teljesen átláthatatlanná válik, mint Leibniznél. Néhol azonban a rendszer akarása a külsődlegesség-válás határán áll, a kivitelezés pedig széles ívű, hiánytalan és száraz.

Az egyetlen teljes, megalapozási összefüggését tekintve teljesen kiépített rendszer Spinoza metafizikája, amely, szerzőjének halála után, a következő címen jelent meg: Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta /.../ Az öt rész a következőkről szól: I. De Deo; II. De natura et origine mentis; III. De origine et natura affectuum; IV. De servitute humana seu de affectuum viribus; V. De potentia intellectus seu de libertate humana.

Már a cím is a matematikai tudáskövetelmény /ordine geometrico/ uralmát juttatja kifejezésre. Hogy ez a metafizika, azaz a létezőről mint egészről szóló tudomány, etikaként jelöli meg önmagát, azt juttatja kifejezésre, hogy az emberi cselekvés és magatartás a tudás és a tudás megalapozásának területén követett eljárás mód számára döntő jelentőségű.

Ez a rendszer azonban csak egy olyan egyedülálló egyoldalúság alapján vált lehetővé, amelyről még majd szót kell ejtenünk; ezenkívül pedig még azáltal, hogy a középkori skolasztika metafizikai alapfogalmait Spinoza, ritkán látható kritikátlansággal, egyszerűen beépítette a rendszerbe. Magának a rendszernek a kivitelezéséhez Descartes módszertanát, a mathesis universalis-t vette át, a tulajdonképpeni metafizikai gondolat pedig még részleteit tekintve is Giordano Brunótól származik. Spinozának ezt a rendszerét azonban mindeneelőtt azért kell itt szóba hoznunk, mert a 18. században még egyszer nagy szerepet játszott azokban a vitákban, amelyek Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder és Goethe nevéhez kapcsolódnak, azokban a vitákban, amelyek még a schellingi szabadság-értekezésre is rávetik árnyukat. Spinoza rendszerének igen különböző irányultságú fölfogásai is hozzájárultak annak a megszokásnak a létrejöttéhez, hogy filozófiai "rendszer"-en egyáltalában olyasvalamit értsenek, mint ez az egészen meghatározott és egyoldalú rendszer. A valamennyi filozófiát érintő, mindenkori kortársak általi félreértelmezések ama figyelemre méltó történetéhez tartozik, hogy Schelling filozófiáját spinozizmusnak nyilvánították. Ha volt olyan rendszer, amely ellen Schelling minden erejével küzdött, akkor az a spinozai rendszer volt. És ha volt olyan gondolkodó, aki fölismerte Spinoza tulajdonképpeni tévedését, akkor ez Schelling. Itt azonban le kell mondanunk arról, hogy a 17. és 18. század rendszereit pontosabban jellemezzük — ezek közül a rendszerező erő kimeríthetetlen-ségét tekintve magasan a többi fölé emelkedik a leibnizi filozófia.

Összefoglalóan a következőket mondhatjuk el az első újkori rendszerek kialakulásának fő föltételeiről:

Az újkori és első rendszerépítkezés lehetőségének föltételei egyúttal a mai tudomány keletkezésének és fönnállásának előföltételei is.

1. A matematikainak a tudás mértékeként való uralma.
2. A tudás önmegalapozása — ennek a követelménynek abban az értelmében, mely szerint a bizonyosság elsőbbséget élvez az igazsággal szemben. Az eljárás (a módszer) elsőbbsége a dologgal szemben.
3. A bizonyosságnak az "én gondolkodom" önmagában való bizonyosságaként történő megalapozása.
4. A gondolkodás, a ratio, mint törvényszék a létel lényegmeghatározása számára.

5. A tudás artikulálásának területén az egyházi hit kizárólagos uralmának megtörése, mely ugyanakkor a létegész /Seinsganze/ addigi keresztény tapasztalatának az új kérdésföltevésbe való egyidejű átvételével megy végbe. Nem most hajtják végre először tudás és hit, intellectus és fides megkülön-

böztetését, a tudásnak — lehetőségeinek és jogkörének — önértelmezése azonban nagyon is megváltozott.

6. Az ember fölszabadulása a létezőnek teremtő meghódítására, újraformálására és a fölötte való uralkodásra, az emberi ittlét minden területén.

Ennek az egész változásnak a tulajdonképpeni alapját homály fedi. Nem ismerjük a történelem egészét. Tényekből pedig sohasem fogjuk minden további nélkül megragadni.

Azt azonban képesek vagyunk megérteni, hogy az emberi ittlét eme változásában s eme változás szolgálatában a rendszer igénye milyen értelemben lép elő.

Amikor az embernek az egészként tekintett létező közepette végbemenő teremtő fölszabadítása megtörténik, akkor maga az egész létező már előzetesen rendelkezésre kell hogy álljon — főképp, ha arról van szó, hogy az ember a létezőt szabadon hatalmába kerítse.

Az egészként tekintett létező fölötti szabadon alakító, tudó rendelkezés-re /Verfügung/ törő akarat éppen mint ez az akarat vázolja föl a létel elrendezését /Gefüge/.

A tudás- és bizonyosságkövetelménynek megfelelően ez az elrendezés maga is matematikai. A gondolkodás (az ész) léttörvénykénti /Seinsgesetz/, önmagában való bizonyosságának megfelelően, az elrendezés maga ésszerű.

A rendszer matematikai észrendszer. A rendszer az újkori ittlét létel-törvénye /Seynsgesetz/, és a rendszer valamint a rendszerjelleg jelzik a tudás megváltozott helyzetét, tulajdonképpeni alapja és kiterjedése tekintetében.

A rendszerek történeti kialakulása nem mutatja sem a fejlődés, sem a hanyatlás egyenletes sorát. A rendszerező akarat világossága és mélysége s a kivitelezés közt aránytalanság mutatkozik.

Most, tulajdonképpeni feladatunk keretében (lásd fentebb), a 3. pontnak megfelelően, a következőt kérdezzük: miért "a rendszer" a német idealizmus harci jelszava és legbenső követelménye?

A válasz e 3. kérdésre a következő: azért, mert itt a rendszer azon meghatározásaihoz, mely szerint matematikainak és észrendszernek kell lennie, még az a lényegi belátás is hozzájárul, hogy egy ilyen rendszer, a tudás terminusaiban fogalmazva, csak akkor található meg és alakítható ki, ha a tudás abszolút tudás. A német idealizmusban "a rendszert" kifejezetten az abszolút tudás követelményeként ragadták meg. Ezenkívül a filozófia mint olyan számára a rendszer maga is teljességgel abszolút követelménnyé és ennél fogva vezérmotívummá vált. A 17—18. századi rendszergondolatnak a 19. század ele-

jén a német idealizmus rendszergondolatává történt ezen átváltozása, ennek megfelelően, előfeltételezi, hogy a filozófia abszolút, végtelen ismeretként fogja föl önmagát. Ebben az emberi észben rejlő teremtő mozzanat lényegesen nagyobb mértékű hangsúlyozása rejlik, vagyis egyúttal az ész lényegére vonatkozó, eredetibb tudás. Egy ilyen tudást csak magára az észre történő, újfajta eszmélődés során lehetett nyerni. Ez az eszmélődés: Kant műve. Amilyen kevésbé fogadta el Kant maga valaha is a német idealizmus alapállását, amilyen messze túlmént a német idealizmus Kanton, olyannyira bizonyos, hogy ez csakis a Kant által az emberi ész lényegére való alapvető eszmélődés alapján és ezen eszmélődés vezérfonalának segítségével történhetett meg. Ez az eszmélődés alapvető módon "A tiszta ész kritiká"-jában megy végbe, a kritikai eszmélődés azután kiegészül "A gyakorlati ész kritiká"-jában, végül pedig saját mércéjének megfelelően beteljesül "Az ítélőerő kritikájá"-ban. Ennek a kérdésnek a tárgyalásába sem mehetünk most bele. Csupán azt a kérdést tesszük föl, hogy miként viszonyult Kant a rendszer követelményéhez, hogyan határozta meg a rendszer fogalmát, és mit jelent filozófiája a rendszerre történő akarat további fejlődése számára.

Az észuralom kibontakozásának föltételei és a rendszerre törő akarat közti belső összefüggést már vázoltuk. Könnyen kiemelhetjük belőle a következőket: a rendszerakarat határozottsága, a biztonság a rendszer megalapozásában és hatótávolságának fölmérésében, a rendszer végső szükségszerűségébe történő belelátás — mindez a matematikus és az ész lényegére vonatkozó tudás fajtájától és fokától fog majd függeni. Mert hiszen ez a két mozzanat határozza meg "a rendszert" az eddigi alakjában. "A tiszta ész kritikájá"-nak egyik lényeges törekvését azonban épp a filozófiai ismeretnek mint tiszta ismeretnek a matematikaitól való elhatárolása alkotja. Ezért nem véletlen, hogy egyáltalában véve Kantnál találkozunk először a rendszer lényegére történő kifejezett, rendszeres reflexióval, valamint a rendszer fogalmának az ész lényege felől történő meghatározásával.

Az, amit az iskola nyelvén rationak neveztek, és hol értelemnek, hol pedig észnek fordítottak, egészen Kantig többértelmű volt. A ratio érzékiségtől való elhatárolásának nem volt sem világos alapelve, sem kielégítő megalapozása. Az ész tulajdonképpen csak értelem volt: adott megjelenítések /Vorstellungen/ fogalmakká alakítása, fogalmak megkülönböztetése és összehasonlítása. Kant tette először ésszé az értelmet, vagyis ő határozta meg először sajátlagosan az ész lényegét, s ő határozta el az értelmet az észről, miközben egyúttal alá is rendelte neki. Az észfogalom meghatározásának ez az egész menete Kantnál az ész fogalmának egy tágabb és egy szűkebb értelmű

nasználatát eredményezte. Tágabb értelemben véve az ész felsőbb megismerő képességet jelent; szűkebb értelemben: a legfelsőbb képességet ama felsőbb megismerő képességek közül, amelyek közt Kant az értelmet, az ítélőerőt és az észet különbözteti meg. Az ész, szűkebb és ugyanakkor lényegi értelemben véve, Kant számára az eszméknek mint alapelveknek a képessége. Párhuzamosan az észfogalom tisztázásával végbemegy az idea-fogalom tisztázódása is, amely mindeneke előtt — Descartes óta — megjelenítést /Vorstellung/ jelent. Az eszmék egy egészként fölfogott régió tagolt sokfélesége egységének megjelenítései. A legmagasabb eszmék azok, amelyekben a létező lényeges fő régiói kerülnek megjelenítésre: Isten, a világ, az ember eszméje. Ezek az eszmék azonban mint az ész megjelenítései Kant szerint — "A tiszta ész kritikájá"-ban nyert belátások alapján — nem "osztenzívák", számunkra magukat a gondolt /gemeinte/ tárgyakat nem adottként, jelenlévőként mutatják, hanem csak az eszmében. Istenképzetünk csak egy eszme. Ezzel Kant nem azt akarja mondani, hogy Isten nem létezik, és hogy csak puszta képzelődés /Einbildung/; Isten léte Kant számára minden kétség fölött áll. Csak azt akarja mondani: sem az Isten fogalmában gondoltakkal kapcsolatos puszta vélekedés /Meinen/, sem pedig ezeknek a megjelenítéseknek a fölosztása által nem lehet Isten soha a maga létezésében bizonyossá számunkra. Ugyanez érvényes az egészként fölfogott világra, és ugyanez érvényes ennek megfelelően az emberre is mint olyan lényre, amelyet a szabadság határoz meg (figyeljük meg a szabadság-eszme megváltozását "Az ítélőerő kritikájá"-ban; 2. kiad., 1793, 465 skk. o.). Az eszmék — egyedül a megjelenítés puszta aktusa által — nem hozzák elének a megjelenítettet a maga hús-vér valójában, hanem csak azt az irányt jelzik, amelyben az adott sokféleségét összefüggésére, vagyis lehetséges egységére való tekintettel kutatnunk kell. Az eszmék nem "osztenzívák", hanem csak "heurisztikusak", "regulatívák", vagyis a kutatásnak adnak irányt és a megtalálást szabályozzák. Az ezen eszmékre való képesség az ész. Szemléletünknek és gondolkodásunknak tehát az ész adja előzetesen a létező egészének átfogó egységére és egységes tagolására való irányvételt. Ezzel ugyanakkor eljutottunk a rendszer kanti fogalmához is.

A rendszer "a sokféle ismeret egysége egy eszme alatt" (A 832, B 860). "/.../ az ismeret rendszeressége /.../, azaz egy elvből való összefüggése" (A 645, B 673). "Az észnek ez az egysége mindig előfeltételez egy eszmét, tudniillik az ismeret valamely egésze formájának az eszméjét, amely a részek meghatározott ismeretét megelőzi, és azokat a föltételeket tartalmazza, amelyek minden résznek meghatározzák a priori a maga helyét és a többiekhez való viszonyát. Ez az eszme ennél fogva az értelmi ismeret teljes egységét

posztulálja, ami által ez az ismeret nem pusztán véletlen aggregátum, hanem szükségszerű törvények szerint összefüggő rendszer lesz." (Uo.) Az ész az, ami értelmünk valamennyi cselekedetét "rendszeressé" teszi (A 664, B 692). Az ész tette az, hogy minden szembejövő dolog esetében már előzőleg "kitekintettünk" (A 655, B 683) egy alapösszefüggés egységére. Az ész az egy bizonyos irányba való kitekintés képessége, a horizont-alkotó képesség. Így tehát maga az ész nem más, mint a rendszerre való képesség, az ész érdeke pedig az ismeret lehető legnagyobb sokféleségének a lehető legmagasabb egységben történő kidomborítására irányul. Ez a követelmény maga az ész lényege.

Az ész az előre-tételező /voraus-setzende/, a sajátlagosan kinyúló és átfogó képesség. Az általa fölállított előföltetés az az egység, amelynek alapján egyáltalán lehetséges egy tárgyi régióra ill. egy világra vonatkozó ismeret. Az olyan előföltételeket, amelyek lehetővé teszik az emberi megismerés átlépését (transzcendenciáját) a megismerhető valamely egészébe, Kant transzcendentális észfogalmaknak nevezi.

Az "ész-előjáték" ("Az ítélőerő kritikája", 2. kiad. 194. o.): elő-játsszani és rájátszatni arra, amire a tapasztalatban soha sincs példa /Beispiel/.

Az ész Kant szerint egy olyan focus imaginarius-t, egy olyan gyújtópontot tételez (A 644, B 672), amelyben a dolgok kutatásának és a tárgyak meghatározásának valamennyi sugara összefut, illetve megfordítva, amely felől minden megismerés egységessé válik. Az ész — így mondhatnánk — az előre-nyúló összegyűjtés képessége — λόγος, λέγειν. Anélkül, hogy igazán tudatában volna — amint ez gyakran megtörténik —, Kant egy alvajáró biztonságával vagy pontosabban: a valódi filozófiai rokonlelkűség révén, visszatalál a görögök filozófiai ősfogalmainak alapjelentéséhez. Az ész magában véve rendszeres — a rendszerre való képesség és annak követelménye egyszerre. Az ész lényegének, belső fölépítésének és képességének, lehetséges eljárás módjainak, azaz az ész módszertanának vizsgálata ennél fogva az ész a rendszeralkotás föltételeire nézvést is — ahogyan Kant mondja: a "rendszerek művészetére" vonatkozólag is — meg kell hogy vizsgálja, és meg kell hogy határozza. Ez a feladata "a tiszta ész architektonikájának".

Az "architektonika" terminust már a Kant előtti filozófiában is használták, mégpedig a lételről szóló tanítás /Lehre von Seyn/ kifejtésének címe-ként: "Az architektonika vázlata, vagyis a filozófiai és a matematikai ismeret első és legegyszerűbb elemeinek elmélete J. H. Lamberttől", I—II., 1771.

Az "architektonikus" szó a következőket foglalja magában: tektonikus — fölépített, elrendezett és ἀρχή — vezető és irányító alapok és elvek szerint.

"A tiszta ész architektonikája" a transzcendentális módszertan 3. főrésze (A 832 skk., B 860 skk.). "Rendszeres egység" az, ami a "közönséges ismeret", azaz ismeretek pusztja fölhalmozását "tudománnyá" teszi; a rendszeresség az, ami tudománnyá teszi a tudományt. A rendszeresség azonban a gondolatok szerint nem egy rekeszek és paragrafusok szerinti tetszőleges összerendezés külsődlegessége, hanem a mindenkori tárgyi régió tárgyszerű, belső lényegességének előrenyúlva kiragadó szemlélése, és ugyanakkor azon összefüggés tagolásának előrajzolása, amelyben a régió sokféle jelenségei egymással állnak. Az architektonika ennél fogva "a megismerésünkben egyáltalában rejlő tudományosság tana", vagyis annak a tana, ami benne a tudományosságot alkotja.

Kant volt az, aki elsőként fedezte föl — és ez a filozófiában egyúttal mindig azt is jelenti: először öntötte formába — az ész belső rendszer-jellegét mint szellemi törvényt. Ennek értelmében fogta föl egyáltalában a filozófia fogalmát. Amennyiben a filozófia ama fogalmakra és megjelenítésekre tekint ki, amelyek a létező mindenfajta megismerését vezérik és amelyekre a megismerés visszavezettetik, úgy olyasmire irányul, amely a tudható egészét a maga (ezen egészet lezáró) végéhez juttatja — olyan lezáráshoz, amely ugyanakkor kezdet is. Ezt a lezárást hívják görögül $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ -nak, és a tudás valamennyi sugarához hozzátartozó eme legvégső és legfőbb gyújtópontnak a tudás általi, a tudásban történő napvilágra hozatala, maga ez a $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, a $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ -ra vonatkozó $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: teleológia. Ez az oka annak, hogy Kant a filozófia lényegét röviden a következő formulával határolja körül: a filozófia teleologia rationis humanae (A 839, B 867). Senki sem tudta Kant előtt ilyen világosan, hogy az észre és az ész birodalmára vonatkozó ezen ésszerű tudás mindig maga az emberi ész. A filozófia idézett fogalmi meghatározásában egyszerűen és világosan ez jut kifejezésre. Kant meggyőződése mindenesetre az volt, hogy a tiszta ész eszméi "számunkra eszünk természete által vannak föladvá", és hogy "spekulációnk valamennyi jogának és igényének e legfőbb törvénytörvényiséke /.../ nem tartalmazhat eredeti ámitásokat és szemfényvesztéseket. /Ezen eszmék/ jó és célszerű rendeltetése tehát föltehetően benne rejlik eszünk természeti hajlandóságában /Naturanlage/" (A 669, B 697).

Az emberi ész alaptényének igazságában való eme bizalom Kant filozófiájának alap-előfeltétele. Hogy a gondolkodás és a fogalomhasználat módja, az ész használata, emez észhasználat akadályozása, elősegítése és irányának megválasztása például az ivarmirigyek működésének föltételei alatt állnak, az nem bizonyít semmit, sem a gondolkodásban föltártak igazsága mellett, sem ellene. Az igazság megtalálásának föltételei (avagy egyenesen korlátai) nem

azonosak az igazságállomány törvényeivel. És amíg az igazság lényegét olyanmire homály fedi, mint jelenleg, addig az igazságállomány törvényei is egészen biztosan homályban fognak maradni. Ha volt olyan gondolkodó, aki megmutatta, hogy az ész mindig emberi ész, akkor az Kant volt. Megállapítani manapság, hogy ez a Kant még semmit sem tudott az észhasználat lehetséges történeti változásairól, másfél évszázad történeti, néprajzi és lélektani kutatásai után nem nehéz; csak éppen ellenszenves és terméketlen. Az azonban mindenestre nehéz, hogy a feladatot, és a munkát ismét a kanti gondolkodás színvonalára emeljük.

A kanti filozófia, az ész és a rendszer lényegének általa adott meghatározása azonban előfeltétele és ugyanakkor ösztönzője annak, hogy a német idealizmusban "a rendszer" válik a legmagasabb szintű gondolkodói erőfeszítések döntő céljává, követelményévé és végrehajtásának terepévé.

Még ha az újkor kezdete óta — a fölsorolt föltételek szerint — a rendszerre való vonatkozás általános marad is, mégis, Kant által és Kant óta a megváltozott ész-fogalommal valami más kerül be a rendszerre törő akaratba. Ez a más azonban csak abban a pillanatban válik teljes egészében láthatóvá, amikor a filozófiát Kanton túlra úzi valami. E Kanton való túllépés ösztönzője pedig nem más, mint a rendszer feladata.

A Kant és a német idealizmus rendszerfölfogása és rendszeralkotása közti különbségeket először csak nagy vonalakban vázolhatjuk. A rendszerkövetelmény kialakulása ugyanis épp abba az irányba vezet, hogy a rendszert egyre kevésbé a létezőről való tudás pusztá kereteként, s egyre inkább magának a lételnek az illeszkedéseként /Fuge des Seyns/ fogják föl és dolgozzák ki. A rendszernek a német idealizmus filozófiáján belüli lényegét és helyzetét ezért csak akkor tudjuk megragadni, ha ezt a filozófiát a maga gazdagságában és egységében birtokoljuk. Ettől most igen messze vagyunk. Ha azonban el akarunk jutni egy ilyen tudáshoz, akkor mégiscsak szükségszerű, hogy a rendszerépítés irányát megjelöljük.

Azáltal fogjuk ezt megkísérelni, hogy a német idealizmus filozófiai alapállását elkülönítjük a Kantétól. Eközben eltekintünk a német idealizmuson belül a vezető gondolkodók — Fichte, Schelling, Hegel — belső, partikuláris különbségeitől, és észben fogjuk tartani, hogy az effajta megkülönböztető elkülönítésnek mindig csak a kérdezés irányára való rávezetés szerepe juthat, s hogy sohasem jelentheti a tényállásról kimondott utolsó szót. A német idealizmus Kanttól történő elkülönítésére a filozófia fogalmának vezérfonala mentén teszünk kísérletet.

Kant szerint a filozófia teleologia rationis humanae, lényegi tudás arról, amire az emberi ész -- tehát az ember az ő lényegét tekintve -- irányul. A filozófia fogalmának eme meghatározásában az emberi észet nem pusztán akként a szerszámként kell értenünk, amivel a filozófia megismer, hanem az ész a filozófiai tudománynak a tárgya, mégpedig arra való tekintettel, ami az ész irányító és átfogó egységét alkotja -- az ész rendszerére való tekintettel. Ezt a rendszert Kant a legfőbb egység- és célfogalmak -- Isten, világ, ember -- szerint határozza meg. Ezek azok az ősképek, amelyekben előzetesen -- mégpedig a megjelenítés módján -- kivétel az a terület, amelyet betöltenek az ott létező /daseiende/ dolgok. Ez a rendszer nem a tapasztalatból van levezetve, hanem éppenséggel a tapasztalat számára lesz fölállítva.

Miért nem jut el Kant a rendszerhez? A ratio humana λόγος-ának (gen. obj. és subj.) filozófiáját most kifejezetten rendszeralkotásként fogják föl. "Az ítélőerő kritikájá"-t a rendszerért folytatott küzdelemként értik. De miért nem kerül a rendszer egyszerűen kidolgozásra? Miért nem Kantot magát gondolják végig rendszeresen? Miért a rajta való túllépés? És hogyan néz ki az új álláspont? Mielőtt azonban elkülönítenénk egymástól a filozófiáról alkotott fogalmakat, szükséges, hogy láthatóvá tegyük a kanti rendszerben rejlő, továbblépésre ösztönző nehézséget. Erre szolgáljon egy pillantás Kant utolsó rendszer gondolataira, amelyeket akkor gondolt, mikor már napvilágra kerültek a német idealizmus első lépései.

Arról van szó, hogy "Egy rendszer, amely a minden és egy, bővítés és javítás nélkül áll fenn" (XXI. 8), (Opus postumum, I. rész). "A tiszta ész rendszerének legfőbb elve a transzcendentális filozófiában mint Isten és a világ eszméjének ellentétes viszonya" (uo. 18). De mitől függ és miben áll ez az "ellentét"? És ehhez jön még "az őket egyesítő szubjektum fogalma, amely eme fogalmakba (Isten és világ) szintetikus egységet visz (a priori) azáltal, hogy ama transzcendentális egységet maga az ész alkotja meg" (uo. 23).

"A transzcendentálfilozófia rendszere három szakaszban /mint cím/. Isten, a világ, az universum és én magam, az ember mint morális lény. Isten, a világ és e világ lakója, a világban létező ember. Isten, a világ és ami e kettőt egymással szemben reális viszonyban gondolja el, a szubjektum mint eszes világlény."

"A medius terminus /copula/ az ítéletben itt az ítélő szubjektum (a gondolkodó világlény, az ember, a világban). Szubjektum, predikátum, kopula" (uo. 27.).

A közvetítő egység, az emberi ész a rendszer sarkpontja.
Isten — a teljességgel magában való és önmagában álló;
világ — a kimondott, ami a szóban lett;
ember — mint a kopula
(mindez Hamannra emlékeztet).

Régóta tudjuk, hogy éppen a rendszer feladata volt az, ami Kantot egészen utolsó éveig teljes egészében lefoglalta. Régóta ismeretesek kivonatok is ebből a kéziratos hagyatékból, azonban csak néhány hete van kezünkben a hagyaték első része egy teljes kötetben, Kant írásai akadémiai kiadásának XXI. köteteként. Itt látható, hogyan veselkedik neki Kant újra meg újra a rendszer fölvezetésének — miközben egyes gondolatok számos alkalommal ismétlődnek —, és itt látható először teljesen tisztán, hogy egész törekvésével belebonyolódik — és hogy miért bonyolódik bele — egy első látásra föloldhatatlan nehézségbe, olyan nehézségbe, amely végigvonul az egész újkori filozófián, Descartes-tól Nietzschéig.

(Rendszer és szabadság)

(Lételezés és ittlét)

A legfőbb vezérfonalak — Isten, világ, ember — eszmék, és csak heurisztikus jellegük van. Ezekben a megjelenítésekben maga a megjelenített mint létező nincs hozzácsatolva /beigestellt/, és nem is teremthető elő /beibringbar/. Istent csak az ismeret számára való vezérfogalomként gondoljuk el, és ugyanez a helyzet a többi eszmével is. Nincs szó annak állításáról, hogy Isten nem létezik. Csak az kerül rögzítésre "A tiszta ész kritikája" alapján, hogy Isten léte /Dasein/, a világ mint egész, az ember mint személy teoretikusan nem bizonyíthatók.

Miért szükségszerűek mármost ezek az eszmék, és miért éppen ezek, és miként kellene megalapozni tulajdon összefüggésüket, ha egyszer nem az általuk célba vett létezőből magából merítettük őket — és így nem is e létező ennek megfelelő, közvetlen megragadásából? Erre Kantnak nincs más válasza, mint az arra való hivatkozás, hogy ezek az eszmék az emberi ész természetéhez szükségszerűen hozzátartoznak. Itt az ideae innataeről szóló régi tanítás hat még tovább, amely persze mélyebb értelmű annál, ahogyan azt általában gondolják.

Ám a kérdés továbbra is fennáll, hogy az emberi ész természetes hajlandóságára és az általa birtokolt eszmékre való hivatkozás valóban a rendszer értelmében vett rendszer rendszeres megalapozása-e, és hogy ezáltal létrejött-e e rendszer számára a rendszeres alapzat. Még Kant sem tudja itt elhá-

rítani magától a kételyt; vázlataiban így, amint azt most már láthatjuk, hirtelen effajta kérdések bukkannak föl: "megengedhető-e az Istenre és a világra történő fölosztás?" (i. h., 5. o.). Ha a fölosztásra vonatkozó e kérdés mint kérdés még fönáll, akkor maga a rendszer kérdéses. Az sem sikerült Kantnak, hogy a teleologia rationis humanae értelmében vett filozófia megismerésmódját kellőképp világossá tegye és megalapozza. A tapasztalatként értett megismerés kritikáját, azaz lényegi pozitív körülhatárolását, sikerült ugyan Kantnak végrehajtania, a kritikaként végbemenő megismerés lényegének a megalapozását azonban elmulasztotta. Maga a kritika mint kritika megalapozására nem kerül sor. (Mennyiben határozható meg a kritika eljárása mint "transzcendentális reflexió"? vö.: "A tiszta ész kritikája" A 260 skk., "reflexió" és teleologia.) Az ember azt gondolhatná, hogy egy ilyen vállalkozás a végtelenbe és ezáltal minden talaj elvesztéséhez vezet, s hogy ezért a kanti értelemben vett kritika egyáltalában nem lehetséges. Nem megyünk bele ennek a kérdésnek a tárgyalásába; ebben a formában egy egészen külsődleges, formalisztikus meggondoláson nyugszik. Csak annak szentelünk némi figyelmet, hogy a kritika alapjainak nem megfelelő megalapozása maga is olyan ösztönzővé vált, amely hozzájárult a Kanton való túllépéshez. Ám az alapok meghatározásának követelménye egyúttal a rendszer követelménye.

Az újabb gondolkodók beleütköztek a kanti rendszernek mint olyan eszmék rendszerének a kérdésségébe, amelyeknek úgymond csak heurisztikus, s nem pedig osztenzív jellegük van. Éppen azért mert a rendszerre vonatkozó kanti követelményt teljes mértékben helyeselték, épp ezért tértek le arról az útról, amelyen Kant ennek a követelménynek eleget akart tenni.

Másfelől azonban az új út is csak azon új meghatározás által vált lehetővé, amelyet az ész lényegéről Kant adott, s amelyet transzcendentális meghatározásnak nevezett. Ebben a meghatározásban ugyanis az ész — a regulatív funkcióra való korlátozás ellenére — teremtő képességként kerül megragadásra.

Még egyszer, röviden összefoglaljuk azokat a lényegi nehézségeket, amelyeket Kant filozófiája a rendszer vonatkozásában megoldatlanul hátrahagy. Az ész mint az eszmék képessége, az egészként tekintett létező megismerése számára való vezérlő képzetek képessége, magában véve a létel egészére és annak összefüggésére irányul. Az ész Kant szerint magábanvéve rendszeres. Az eszmék eredetét, azaz a rendszer alapját Kant azonban mégsem mutatta meg. Sőt, még tovább menve: ameddig az eszmék csak ezzel a szabályok szerint elő-rejelző jelleggel rendelkeznek — ahogyan azt Kant tanítja — ameddig és amennyiben ezek az eszmék mint képzetek, mint elő-állítások /Vor-stellungen/ a bennük gondolat nem állítják egyúttal oda /beistellen/ mint őt magát, ad-

dig és annyiban az eszmék egésze, a rendszer magából a dologból, az egész-ként tekintett létezőből semmiképp sem alapozható meg. A rendszer alapja nem mutatható föl. (Az eszmék csak útmutatók, útjelzők a megtalálás számára, ma-guk azonban nem leletek /Befund/!) Röviden:

A rendszer alapját homály fedi; a rendszerhez vezető út nincs biztosít-va. A rendszer igazsága teljességgel kérdéses. Másfelől viszont: a rendszer követelménye megkerülhetetlen. Hiszen egyedül a rendszer kezeskedik a tudás belső egységéért, tudományosságáért és igazságáért. Ha az igazságra, a tudás-
ra törekszünk, ezért kell legelsősorban és mindenekelőtt magára a rendszerre kérdezni, lényege szerint megalapozni, s fogalmának megfelelően kialakítani. Így kell értenünk, hogy a német idealizmus számára a rendszer jelszóvá vá-lik, és hogy ez a jelszó nem jelent mást, mint a lényegi tudás egészének, az egyáltalában vett tudománynak, a filozófiának az igazi önmegalapozását.

Fichte első, nyomtatásban megjelent meghatározó írása a "Tudománytan", azaz a tudományról szóló tudomány, a lényegi tudás értelmében. A tudománytan pedig a rendszernek a maga rendszertani keretek közt való megalapozása. Schelling első írásai "A filozófia egy formájának lehetőségéről", "Az énről mint a filozófia alapelvéről" szólnak. (A filozófia "formája" itt nem a kül-ső keretet jelenti, hanem kifejezetten tartalmának belső rendjét, pontosab-ban azt, hogy itt e kettő összetartozik és ugyanaz: rendszer. A filozófia "alapelve" a meghatározó alap tudásösszefüggése -- a rendszer -- lehetséges meghatározásának egysége számára.) Hegel első nagyobb értekezésének témája: "A fichtei és a schellingi rendszer különbsége".*

Ezt a viharos rendszerakarást ugyan valódi fiatalos szellem lelkesíti, ám mégsem pusztán a nehézségek fiatalos átugrásáról van szó és egy tudásépít-mény magáért-való-fönnállásának valamifajta még idő előtti akarásáról /vor-zeitiges Für-sich-haben-wollen/. Ezt a rendszerakarást tudatosan a Kant mű-vével, mégpedig mindenekelőtt utolsó művével, "Az ítélőerő kritikájá"-val való polémia (és amit ez itt ugyanakkor jelent: a Kant iránti páratlan tiszt-elet) hordozta és vezette. Bármennyire éles is sok tekintetben a kritika, mégis az évek múltával ezekben a gondolkodókban egyre inkább erősödik a be-látás, hogy tulajdonképpen csak Kant által jutottak el oda, ahol vannak. Ugyanaz érvényes valamennyiüknek Kanthoz való viszonyára is, amit ezen gon-

*Fichte Wissenschaftlehreje 1794-ben jelent meg, Schelling Über die Mög-lichkeit einer Form der Philosophie überhaupt című írása szintén 1794-ben, a következő pedig, a Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbe-dingte in menschlichen Wissen 1795-ben. Hegel értekezése, a Differenz des Fi-cteschen und Schellingschen Systems der Philosophie... 1801-ben jelent meg.

dolgozók egymáshoz való viszonyáról már el kellett mondani: a polémia hevesége mögött az elhivatottság szenvedélye áll, és az a tudat, hogy velük és általuk valami lényeges történik, nevezetesen olyasvalami, ami a maga idején, megváltozott formákban, mindig újra rendelkezni fog jövőt-teremtő erővel.

4. A KANTON VALÓ TÚLLÉPÉS (INTELLEKTUÁLIS SZEMLÉLET ÉS ABSZOLÚT TUDÁS SCHELLINGNÉL)

Most még a következő kérdés maradt hátra: milyen is a német idealizmusnak a kanti rendszerkövetelmény igazi megvalósítására irányuló munkája. Ennek a munkának egy lényeges darabját épp Schelling értekezésének tárgyalásakor fogjuk megismerni, s ráadásul olyan darabját, amelyben a rendszer idealista kidolgozása már önmagából kiindulva válik kérdésessé, és az önmagán való túllépésre ösztönöz.

Ennek ellenére előzetesen már most kíséreljük meg a rendszeren végzett, Kanton túllépő munka jellegének meghatározását, mégpedig oly módon, ami megfelel a kanti rendszer gondolatok fönti ábrázolásának. Ez utóbbiakat pedig a filozófia lényegének ama kanti meghatározásában foglaltuk össze, mely szerint a filozófia nem más, mint teleologia rationis humanae. Ezzel szemben hogyan fogja föl a német idealizmus a filozófiát? Eme gondolkodók alapfölfogását ennek megfelelően a következő meghatározásban fejezhetjük ki: a filozófia az abszolútum intellektuális szemlélete. Ennek a tételnek a megvilágítása által fogjuk belátni azt, hogy Kanthoz képest milyen módon alakul át a rendszer kérdése a német idealizmusban.

Az ész alapmegjelenítései /Grundvorstellungen/ Kant szerint az Isten, a világ és az ember eszméi. Ezek azonban Kant szerint csak vezérfogalmak, nem pedig tárgyi képzetek, azaz olyan megjelenítések, amelyek magát a gondolt tárgyat is szolgáltatnák. Mármost azonban — így foglalhatnánk össze röviden a német idealizmus megfontolásait — ezekben az eszmékben mégiscsak elgondolunk valamit; azt pedig, amit elgondolunk — Istent, a világot, az embert —, oly lényegi módon meghatározónak tartjuk, hogy csak ezeknek a gondoltaknak az alapján lehetséges egyáltalán tudás. Tehát az, amit az eszmékben megjelenítünk, nem lehet valamifajta szabadon kiagyalt dolog, hanem ezt magát is valamilyen tudásban kell hogy tudjuk. Ennek az egésztől való tudásnak ráadásul — mivel az összes többi tudást hordozza és meghatározza — a tulajdonképpeni és elsőrendű tudásnak kell lennie. A tudás azonban — amint azt maga Kant ismét fölfedezte — alapjában véve szemlélet, az elgondolt /Gemeinte/

közvetlen megjelenítése a maga létező, önmagakénti jelenvalóságában /Selbst-anwesenheit/. Az első és tulajdonképpeni tudást alkotó szemléletnek ennél-fogva a létel egészére, Istenre, a világra, az ember lényegére (szabadság) kell vonatkoznia.

Ez az egész lényege szerint már nem határozható meg viszonyok által, valami máshoz való viszonyokból -- hiszen ekkor nem az egész volna. A lételnek ezt az egészét nem fűzik viszonylatok másvalamihez, nem relatív, és ebben az értelemben teljességgel el van oldva /abgelöst/ minden mástól, ki van szabaddítva /herausgelöst/ a relációkból, mivel egyáltalán nem enged meg ilyen relációkat. Ezt a másokhoz fűző viszonylatokat teljességgel nélkülözöt, ezt a teljességgel eloldozottat nevezik az ab-szolútumnak /Ab-solute/.

A szó könnyen félrevezető lehet, ha az ember szó szerint és a közönséges értelem módján abszolút dologként érti. Erre az elképzelésre /Vorstellung/ vonatkozólag ugyanis azt kell mondanunk, hogy hiszen az a dolog, amely el van oldva a másiktól, azért még mindig a másikra vonatkozik, még ha csak a tőle való eloldás formájában is, és eme vonatkozás, eme viszonylat alapján relatív, és nem abszolút.

Ameddig gondolkodásunkban az elgondoltat /Gedachte/ ténylegesen mindig csak dologként vesszük célba /meinen/, addig az abszolútum nem gondolható el, mivel abszolút dolog nincsen, és az abszolútum nem lehet dolog. A schellingi értekezés kifejtésének folyamán lesz még elegendő alkalmunk arra, hogy megszabaduljunk a közönséges gondolkodás kizárólagos uralmától, és hogy begyakoroljuk a filozófiai gondolkodást. Képtelenség volna természetesen ennek a fordítottja: ha ugyanis a filozófiai gondolkodást kívánnánk alkalmazni, vagy ezt szeretnénk alkalmazva látni a dolgok mindennapi intézésében és a velük való foglalatосkodásban. A filozófiai gondolkodás nem fordítható a megszokott gondolkodás irányába, ez utóbbi azonban minden bizonnyal átfordítható /umwenden/ a filozófiai gondolkodásba.

Az egészre vonatkozó tudás, amennyiben egyáltalában tudásról van szó, szemlélet kell hogy legyen. Az abszolútumnak ez a szemlélete mindazonáltal olyasvalamire vonatkozik, amit nem az érzékekkel veszünk észre. Ez a szemlélet tehát nem lehet érzéki. A nem-érzéki ismeretet azonban annak idején intellectus általi ismeretnek, azaz intellektuális ismeretnek nevezték. A nem-érzéki szemlélet intellektuális szemlélet. A létezőre mint egészre vonatkozó tulajdonképpeni tudás -- vagyis a filozófia -- az abszolútum intellektuális szemlélete. Innen kiindulva átalakul az ész fogalma; azt mondhatnánk, az "ész" szó /Vernunft/ visszakapja eredeti szójelentését: észlelés /Vernehmen/, közvetlen megragadás; az intellektuális szemlélet ész-szemlélet.

Ismétlésképpen foglaljuk össze:

Schelling "a szabadság rendszerét" kívánja megvalósítani. Eme szándék tisztázásához négy közbülső kérdést vetettünk föl (lásd föntebb):

1. Mit jelent egyáltalában a rendszer?
2. Mely föltételek mellett került sor az újkori filozófiában az első rendszerek megalkotására?
3. Miért "a rendszer" lett a német idealizmus filozófiájának a jelszava? Most e harmadik kérdés megválaszolásánál tartunk. A negyedik kérdést később fogjuk megvizsgálni.

Kialakulásának első szakaszában, a 17. és a 18. század során a rendszer először is a matematikai észrendszer. Kant az ész lényegének új módon történt megközelítése által megmutatta, hogy az ész önmagában véve "rendszeres", és hogy miként az.

Ha a filozófia nem más, mint teleologia rationis humanae, akkor ez azt jelenti, hogy legbenső és tulajdonképpeni feladata a rendszer.

Élete utolsó tíz esztendejében — filozófiai erőfeszítéseit tekintve — Kant kizárólag ezen észrendszer megalapozásán fáradozott. Ez a fáradozás nem járt eredménnyel; nem külsődleges akadályok miatt, hanem belső okokból. A rendszer egysége és ezzel együtt maga a rendszer nem volt megalapozható. "Megengedhető-e az Istenre és a világra történő fölosztás?"

Maguk az eszmék — Isten, világ, ember — Kant fölfogása szerint nem teszik lehetővé megalapozásukat annak alapján, amit megjelenítenek. Az eszmék nem osztenzívák; nem mutatják föl közvetlenül azt, amit célba vesznek; nem mások, mint egy — persze természeti szükségszerűséggel létrejövő — "ész-előjáték" ("Az ítélőerő kritikája").

Az eszméknek és az eszmék egységének, azaz a rendszernek az alapja homályban maradt. Nincs biztosítva a rendszerhez vezető út. A rendszer igazsága kérdéses. És mégis — a rendszer követelménye megkerülhetetlen.

A rendszer szükségszerűségét Kant egyfelől az ész lényegéből igazolta. Ugyanez a Kant azonban másfelől a rendszert lényegi nehézségekkel terheltlen hagyta hátra.

Minden a rendszer kérdésétől függ tehát. Fichte, Schelling, Hegel első nyilvánosságra került filozófiai írásai ennél fogva a rendszert illető kérdést járják körül.

Merre tartanak a német idealizmusnak a rendszerre irányuló erőfeszítései?

Ezt filozófiájuk megváltozott alapállásán keresztül mutatjuk meg, mégpedig úgy, hogy vezérfonalunk az ő filozófia-fogalmuknak a kantitól való elkülönítése lesz. A filozófia most: az abszolútum intellektuális szemlélete.

Kant szerint is, és a kanti követelmény szerint még inkább, a filozófia a rendszerre, Isten, a világ, az ember eszméje belső egységének, azaz az egészként tekintett létezőnek a megragadására törekszik.

Ebben az egészként tekintett létezőben áll az ember; tud erről az egészből. Hogy milyen mértékben és milyen világossággal, mennyire biztosan és milyen gazdagságában látjuk át és tudunk erről az egészből, az teljességgel eltérő és változó; ennek ellenére azonban és már mindig is van tudásunk az egészként tekintett létezőről. Tudjuk: létezik.

Állandóan benne állunk ebben a lételre vonatkozó tudásban. A feladat tehát az, hogy ama kritikai korlátozás ellenére, sőt épp annak a kedvéért, amit Kant állított föl, ezt a tudást megvilágítsuk és megalapozzuk. Kant kritikája ugyanis, negatív módon kifejezve, ahhoz az előföltevéshez kötődik, hogy az egészként tekintett létezőnek vagy a tapasztalat értelmében kellene megismerhetőnek lennie, vagy másképp sehogyan sem, s hogy ez az egészként létező ily módon tárgy volna.

Egyik előföltevés sem megalapozott. Nem szükséges, hogy a tudás érzéki tapasztalat, és az sem, hogy a tudott egy tárgy legyen. Ellenkezőleg, a tudás éppenséggel a tárgyatlanról /Ungegenständliches/, az abszolútumról való tudás. És mivel minden tudás szemlélet, az abszolútum viszont érzékileg nem szemlélhető, ezért az abszolútumnak ez a szemlélete nem-érzéki, "intellektuális" kell hogy legyen.

Kant számára viszont érzéki szemlélet nélkül nincs ismeret; csak azok a tárgyak ismerhetők meg, amelyek számunkra az érzékek által vannak adva. A német idealizmus azonban joggal utalt rá nyomban, hogy Kant megengedi, hogy a tér és az idő olyan szemléletekben adódják számunkra, amelyek semmiképp sem érzékiek; nem érzékelések, hanem — mint ahogyan Kant maga is mondja — "tisztá", azaz nem-érzéki szemléletek.

"A tiszta ész kritikájá"-ban Kant kimutatta ugyan, hogy ahhoz, hogy tárgyakat megismerjünk, ezeknek az ember számára valamiképp adottaknak kell lenniük. Mivel azonban az érzékfölötti tárgyakat — Istent, a világegészt, az emberi szabadságot — az érzékek nem adhatják számunkra, a megismerés módján ezek a tárgyak nem tudhatók. Tegyük föl, hogy ezzel a kanti bizonyítékkal kapcsolatban minden rendben van. Ki állítja azonban azt, hogy Isten, a világegész, a szabadság egyáltalán "tárgyak", dolgok"? Kant csak azt mutatta ki, hogy ha tárgy az, amit ezekben az eszmékben gondolunk, és csak a tárgyak módján, természeti dolgokat illető tapasztalatok útján válhatik bizonyossá, akkor az, amit az elmében gondolunk, nem tudható. Ám hogy amit az eszmékben megjelenítünk, bennük elgondolunk, az tárgy volna — ezt Kant nem mutatta ki.

Miként azt sem, hogy minden szemlélet tárgyakra rá-tekintő szemlélet /Anschauung/ kellene hogy legyen. Kant csak azt mutatta ki: az, amire az eszmében irányulunk, kívül van tudásunkon — ám ama követelmény hallgatólagos előfeltételezésével, mely szerint az érzéki szemlélet révén kellene tudásunk körébe esnie, s ha egyáltalán, akkor csakis így volna tudható.

Föltéve azonban, hogy a maga Kant által bevezetett eszmék (Isten, világ, ember) nem pusztá rémképek, akkor hogyan másképp volna fölmutatható az igazságuk, mint egy olyan tudás által, amelynek persze tudnia kell, hogy nem tárgyaknak, hanem olyasvalaminek a tudásáról lehet csak szó, ami tárgyiatlan, ámde mégsem semmi.

Az egészként tekintett létezőnek ez a nem-tárgyi tudása most önmagáról mint a legmagasabbrendű és legteljesebb tudásról tud. Aminek tudására igényt tart, az nem más, mint a létel azon elrendeződése /Gefüge/, amely most már sehol sem áll szembe /gegenübersteht/ tárgyként /als ein Gegenstand/ a tudással, hanem magában a tudásban keletkezik; ez az önmagává-levés /Werden zu sich selbst/ mármint az abszolút létel. Az intellektuális szemlélet végbevitelének első föltételeként újra és újra hangsúlyozzák és követelik — különösen Schelling —, hogy szabaduljunk meg attól a magatartástól és eljárástól, amelynek alapján és amelynek folyamán a dolgokat a mindennapok módján vesszük tudomásul. "Az a mánia, hogy mindent megmagyarázunk, és semmit sem vagyunk képesek úgy elfogadni, ahogyan az a maga totalitásában van, hanem csak okká és okozattá szétcibálva fogjuk föl, ez a mánia az, ami mindeneke-lőtt a legtöbbször lép ki a gondolkodásnak és a szemlélésnek abból az indifferenciájából, amely pedig a filozófus tulajdonképpeni jellemzője." ("Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" 1802, I. IV, 344. o.)

Az intellektuális szemlélet indifferenciáján, megkülönböztetlenségén Schelling azt a megragadást érti, amelyben a gondolkodás szemlélő, a szemlélés pedig gondolkodó. Ez az indifferencia az, amelyben, mint az Egyben, minden megkülönböztetett egymásba megy át (vö. Goethénél: "ősjelenség").

Az intellektuális szemlélet "az az egyáltalában vett képesség, hogy az általánost a különösben, a végtelent a végesben, mindkettőt pedig élő egységgé egyesítve lássuk. /.../ hogy a növényt a növényben, az organizmust az organizmusban és egyszóval a fogalmat vagy az indifferenciát a differenciában meglássuk, ez csak intellektuális szemlélet által lehetséges" (uo. 362. o.).

Nem véletlen, hogy ez a tudás a matematikával való analógia révén próbálta meg érthetővé tenni önmagát. A matematikai ismeretben a gondolkodás (a gondolt fogalom) a lételhez (a tárgyhoz) van szabva; itt nem tehető föl a

kérdés, hogy az, ami helyes a "gondolkodásban", helyes-e a "lételben" is. Ennek megfelelően van jelen az intellektuális szemléletben is a gondolkodás és a létel abszolút egysége. Ezt az egységet, a létel elővillanását a gondolkodásban és a gondolatét a lételben,

"ugyanazt az evidenciát most már, vagy a gondolkodásnak és a lételnek magát ezt a nem ebben vagy abban a vonatkozásban, hanem teljességgel magában- és magáért-valóan tekintett egységét, tehát mint minden evidencia evidenciáját, mint az igazságot minden igazságban, a tisztán tudottat minden tudottban megpillantani, azt jelenti, hogy magunkat az abszolút egység szemléletéhez, és ezáltal egyáltalában az intellektuális szemlélethez emeljük" (uo. 364. o.),

"nem azáltal különbözünk a dogmatizmustól, hogy az abszolútumban, hanem azáltal, hogy a tudásban állítjuk a gondolkodás és a létel abszolút egységét, s ezáltal az abszolútumnak tudásbéli, a tudásnak pedig abszolútumbeli lételét" (365. o.). (Vö. lentebb.)

Az intellektuális szemlélet értelmében vett tudás követelésével azonban a német idealizmus a Kant előtti filozófia színvonalára látszik visszaesni. Kant ezt az előtte művelt filozófiát nevezte "dogmatizmusnak", elkülönítve saját filozófiájától, amelyet a "kriticizmus" nevével illetett; ez pedig nem más, mint a tiszta ész kritikáján keresztülment és az erre a kritikára alapozott filozófia. A német idealizmusnak ennél fogva nagy súlyt kellett fektetnie rá, hogy megóvja filozófiáját a Kant előtti dogmatizmussal való egybemosástól.

A "dogmatizmus" ismertetőjele az, hogy egyenesen magától értetődőként fogadja el és állítja az abszolútum megismerhetőségét; egyáltalában: ebből az állításból, *δόγμα*-ból él. Pontosabban: az abszolútum magától értetődő megismerhetőségének állításában egy éppennyire bizonyítatlan előzetes vélekedés rejlik magáról az abszolútumról. Az abszolút létező az önmaga-száma-létező /Für-sich-seiende/ és az önmagából-kiindulva-létező /von-sich-selbst-her-seiende/ (szubsztancia). A tulajdonképpeni szubsztancia azonban Descartes szerint szubjektum; azaz "én gondolkodom". Isten léte tiszta gondolkodás, cogitare, és ezért szükségszerű az is, hogy a gondolkodás által legyen megragadható.

Ez a dogmatizmus Kant óta már nem lehetséges. Másrészt azonban Kant óta az sem szükségszerű, hogy az abszolútumot kikapcsoljuk az emberi tudásból. Sokkal inkább arról van szó, hogy bepótoljunk egy kanti mulasztást, vagyis hogy

meghatározzuk az abszolútumról való tudás lényegét. Ezért mondja Schelling (i. h. 365. o.):

"nem azáltal különbözünk a dogmatizmustól, hogy az abszolútumban, hanem azáltal, hogy a tudásban állítjuk a gondolkodás és a létel abszolút egységét, és ezáltal az abszolútumnak tudásbeli, a tudásnak pedig abszolútumbeli lételét."

Ebben az intellektuális szemlélet jellegű tudásban van az abszolútum, és ez a tudás az abszolútumban van.

A tudó nem birtokolja az abszolútumot sem önmagán kívül, tárgyként, "objektumként", sem önmagában, a "szubjektum" egy gondolataként, hanem az abszolút tudás az abszolút-"nak" a tudása abban a kettős értelemben, hogy az abszolútum a tudó és a tudott is, nem csak az egyik és nem csak a másik, hanem az egyik is és a másik is, kettejük eredeti egységében.

A filozófus mint a tudó nem a dolgokra, az objektumokra, de nem is önmagára, a "szubjektumra" vonatkozik, hanem tudóként arról van tudása, ami a dolgokat mint létezőket és ami az embert mint létezőt körülfogja /umspielt/ és átfogja /durchspielt/, és ami mindezeket az egészben mint létezőt áthatja /durchherrscht/. (A szubjektum--objektum és az objektum--szubjektum.)

"Az az ismeret, mely szerint az abszolútumnak maga az az önmagán-kívül-bírása /ausser-sich-Haben/ (és persze ezen abszolútumnak az ezzel közvetlenül összetársított puszta önmaga-számára-bírása /für-sich-Haben/, tehát gondolat-létele) csak látszat és a látszathoz tartozik, az első, döntő lépés minden dogmatizmus ellen, az első lépés az igazi idealizmus és ama filozófia felé, amely az abszolútumban van" (uo. 356. o.).

Ezt írta Schelling 1802-ben, tehát öt évvel Hegel "A szellem fenomenológiájá"-nak megjelenése előtt! Aki Hegelnek ezt a művét ismeri, az könnyen megérti majd, hogy a hegeli fenomenológia csak e téma variációinak nagy, zárt sorozata. A német idealizmusnak ez a filozófiája, az intellektuális szemlélet nem rémkép, hanem magának a szellemnek önmagán végzett valóságos munkája. Nem véletlen, hogy a "munka" Hegel egyik kedvenc szava.

A matematikai észrendszer, amelyben az egészként tekintett létező (Isten, világ, ember) megragadásáról van szó, csak akkor jut el saját, tulajdonképpeni lehetőségföltételéhez, amikor a lételről való tudás -- miután keresztüljutott a kanti filozófián -- önmagát mint abszolút tudást ragadja meg. A tulajdonképpeni tudásnak "intellektuális szemléletként" való fölfogása nem

valamilyen önkényes és -- ahogyan az ember gondolja -- romantikus túlemelkezés a kanti filozófián, hanem annak a mindeddig csak rejtett, legbenső előföltevésnek a középpontba-állítása, amely már benne rejlett a matematikai észrendszer értelmében vett rendszer kiindulópontjában is. Csak attól a pillanattól kezdve van ugyanis a rendszer önmagából kiindulva, abszolút módon megalapozva -- azaz sajátlagosan matematikailag --, amelytől kezdődően a rendszernek mint észrendszernek a képzete önmagát az abszolút tudásban tudja; csak ettől kezdve bizonyos önmagában, ettől kezdve alapozódik az abszolút öntudatra és fogja át a létező valamennyi területét. És ahol a rendszer önmagát ily módon föltétlen szükségszerűségként tudja, ott a rendszer követelménye már nemcsak hogy nem külsődleges, hanem éppenséggel a legbenső, a legelső és a legvégső.

Csak az abszolút tudásnak ezen az álláspontján válik lehetővé, ám ugyanakkor szükségszerűvé is, hogy a rendszeralkotás addigi fokozatait a maguk relatív, egyben meghatározó szerepében fogjuk föl; most kerül csak sor rá, hogy a rendszergondolatot a maga előzetes és átmeneti formáinak tekintetében -- mindegyiket az abszolút rendszerre vonatkoztatva -- a nyugati filozófia egész történetében fölkutassák. Csak most tesz szert magának a filozófiának a története belső tagolásra, és csak most kerül sor a filozófia fő korszakainak -- a filozófia rendszerjellegére való tekintettel történő -- jellemzésére. A szellem története egészen odáig, többé vagy kevésbé durva formában, egyedi gondolkodók véleménynyilvánításainak sorozata volt; most a gondolkodás és a tudás története egy rá jellemző sajátos mozgástörvény szerint kerül megismerésre, és a történelemnek legbenső mozzanataként lesz megragadva. A német idealizmus gondolkodói önmagukat pedig az abszolút szellem történetének szükségszerű korszakaként érzékelik.

Csak a német idealizmus filozófiája óta létezik a filozófia története oly módon, hogy maga e történet az abszolút tudás önmaga felé vezető útjává lesz. A történelem itt már nem a pusztá múlt, amit az ember maga mögött hagyott és ott félretett, hanem magának a szellemnek olyan formája, amelyben állandóan lesz valamivé /ständige Werdeform/. A történelmet egyáltalán a német idealizmusban fogják föl először metafizikailag. Egészen addig a történelem valami elkerülhetetlen, valami érthetetlen volt, teher vagy csoda, tévedés vagy célszerű berendezés, boszorkánytánc vagy "az élet" tanítómestere -- ám mindig csak olyasvalami, amit az ember időről időre éppenséggel a mindennapi tapasztalatból és a benne követett célokból olvasott ki.

5. LEHETSÉGES-E A SZABADSÁG RENDSZERE? (ONTO-TEO-LÓGIA. A MEGISMERÉS ALAPELVEI)

"A rendszer" a német idealizmus gondolkodói számára nem keret a tudásanyag számára, nem is "szépírói föladat" és nem egyvalaki birtoka és csinálmánya; továbbá nem "heurisztikus" szükségmegoldás — a rendszer a létel egésze /das Ganze des Seyns/ a maga igazságának és az igazság történetének egészében. Innen szemlélve becsülhetjük föl némiképp, hogy a rendszerre irányuló erőfeszítésben mekkora forrongásnak kellett támadnia, amikor élővé vált a szabadság rendszerére vonatkozó kérdés, amikor fölvetődött az a kérdés, hogy vajon nem épp a szabadság — a bizonyos értelemben alap nélküli és minden összefüggést mindenkor szétfeszítő —, hogy vajon nem épp ez a szabadság kellene hogy a rendszer központja legyen, és ha igen, miképp lehetne az. Ki ne látná, hogy ez a kérdés már magában véve is a rendszer tagadásához vezet? Ki ne látná, hogy ha ennek ellenére is kitartunk a rendszer mellett, akkor minden további lépés előtt tisztázni kell, hogy olyasvalaminek, mint a "szabadság rendszere", van-e egyáltalán — s ha igen, mennyiben — értelme, hogy tehát belsőleg lehetséges-e? Annak kell most utánajárnunk, hogy értekezésének bevezetésében Schelling a szabadság rendszerének ezt a belső lehetőségét miként vizsgálja meg; legelőször pedig azt kell nyomon követnünk, hogy ennek a bevezetésnek az általános bevezetőjében milyen megfontolások merülnek föl a rendszer tekintetében.

Ezzel negyedik előkészítő kérdésünkhöz érkeztünk, ugyanakkor pedig visszajutottunk magának az értekezésnek (I. VII, 336—338. o.) a gondolatmenetéhez is.

4. Az, amit az előző három pontban megtárgyaltunk, megkönnyítheti most az elkövetkezők megértését, mindenekelőtt pedig jobban megvilágíthatja a schellingi kérdésfeltevés irányát.

Az eddig követett gondolatmenet a következő volt: az emberi szabadság — tény. E tény fogalmi meghatározása e fogalomnak a rendszerből történő megalapozása révén mehet végbe. E kettő, a fogalmi körülhatárolás és a rendszeres meghatározás valójában egy, főleg akkor, ha a szabadság "a rendszer legfontosabb középpontjainak egyike". A nehézségek azonban már itt jelentkeznek. A szabadság rendszere mindkét oldal felől tekintve lehetetlennek látszik. Két alapvető nehézség van: (1) Vagy ragaszkodunk a rendszerhez, és akkor föl kell adnunk a szabadságot. Vagy (2) ragaszkodunk a szabadsághoz, ami pedig akkor azt jelenti, hogy lemondunk a rendszerről. Az első nehézséget, a szabadsággal szemben a rendszerre való hivatkozást Schelling azzal hárítja el, hogy

azt mondja: ameddig nem tisztáztuk, mit is kellene a "rendszeren" értenünk, addig az ellenvetés alaptalan. A második nehézség tárgyalása a következő megfontolásokkal indít:

"Vagy azt állítják, hogy a szabadság fogalma a rendszer fogalmának egyáltalában és magában véve ellentmond — akkor különös, hogy amennyiben az individuális szabadság valamilyen módon mégiscsak összefügg az akár realizstikusan, akár idealisztikusan elgondolt világegésszel, úgy valamilyen rendszernek, amellyel összefér a szabadság, legalább az isteni értelemben, mégiscsak léteznie kell /vorhanden sein muss/."

Az első "vagy", amelynek ez a második "vagy" megfelel, nincs szó szerint kimondva, ámde az első nehézség megnevezésében tárgyilag jelen van.

A második nehézség, megfordítva, a szabadság fogalmából indul ki. Eszerint ha ragaszkodunk a szabadság fogalmához, föl kellene adnunk a rendszert. Ezt az ellenvetést Schelling részletesebben tárgyalja. Miért? Azért, mert a szabadság tényére támaszkodik. Úgy látszhatnék ugyanis, hogy a rendszer követelményétől adott esetben elállhatnánk, és a rendszert fölláldozhatnánk, a szabadságot és e szabadság tényszerűségét illetően viszont nem ez a helyzet. Ha tehát kitartunk a szabadság mellett, nem lehet-e, sőt nem kell-e akkor a rendszert, és pedig "egyáltalában és magában véve", tagadnunk? A rendszert azonban nem tagadhatjuk, mert az emberi szabadság tényének a fölvetésével maga a rendszer is szükségképp tételezve van. Hogyan? Úgy, hogy amennyiben valóban fönnáll az egyes ember szabadsága, akkor az mégiscsak azt jelenti, hogy valamilyen módon a világegésszel együtt áll fönn. És éppen ez a létszerű együtt-fönnállás /seinmässiges Zusammenbestehen/ az, amit a rendszer fogalma és már maga a szó is jelent.

Amennyiben fönnáll — bármilyen módon — egy egyedi létező, úgy már rendszernek is lennie kell. Egy egyedi maga-számára fönnálló /für-sich-Bestehendes/ ugyanis olyasvalami, ami másvalamivel szemben tételezi ugyan magát, ám ezt a másikat ugyanezzel az aktussal mégiscsak együtt-tételezi /mit-setzt/. Kell lennie valamilyen rendszernek — így mondhatnánk ki alapelveként a gondolatot —, föltéve, hogy egyáltalában van valamilyen önmaga számára létező /für sich Seiendes/. A rendszer "egyáltalában és magában véve" semmiképp sem tagadható, amennyiben egy létező egyáltalában tételezve van. Ahol létező — ott elrendeződés /Gefüge/ és rendezés /Fügung/.

Itt már világosan látjuk, hogy kitűnik létel és elrendeződés önazonossága /Selbigkeit/. Amennyiben a "lételt" egyáltalán értjük valahogyan, úgy olyasvalamit értünk rajta, mint elrendeződés és rendezés. A nyugati filozófi-

ának már a legrégebbi ráánk hagyományozott mondása, Anaximandroszé, a létel *δίκη*-jéről és *ἀδικία*-járól, illő és nem-illő elrendeződéséről /Fug und Un-fug/ beszél — ahol is a jogosságról és jogtalanságról alkotott valamennyi morális, jogi és legfőképp keresztény elképzelést távol kell tartanunk.

Ha azonban a rendszer semmiképp sem tagadható, mivel magának a létezőnek a lényegéhez tartozik, akkor legalábbis — mivel ha valahol, hát elsődlegesen ott — minden létel alapjában, az "őslétezőben" /Urwesen/, Istenben, jelen kell lennie /vorhanden sein muss/.

Az előző órán ismét visszatértünk az értekezés menetéhez.

Arról volt szó, hogy röviden kifejtjük azt a közbenső kérdést, amely a "rendszerre", a rendszer keletkezésére és kibontakozásának a német idealizmusig terjedő szakaszára vonatkozik.

Ez a kanti filozófiafogalomnak a német idealizmus filozófiafogalmától való elkülönítése által történt.

Amit a német idealizmus filozófiaként fogott föl, az csupán az egyik irányban végiggondolt kanti filozófiafogalom. "Végiggondolni" nem azt jelenti, hogy pusztán hozzáfűzzük a hiányzó részt, hanem azt, hogy az alapoktól kezdve és eredeti módon megismerünk és megragadunk egy előzetesen megrajzolt egészet, mégpedig éppen erre az előzetes tervrajzra való tekintettel.

Az abszolútum-"nak" a tudása kettős jelentésű.

Az abszolútum sem nem "objektum", sem nem "szubjektum".

Az abszolút tudás, melyben a létel önmagához jut el, a valódi tudás.

Maga a történelem az abszolút tudás önmagához-vezető útjainak egyikévé lesz.

A történelem itt kerül először metafizikailag megragadásra.

Fölvillantottuk a szabadság rendszerében rejlő kettős nehézséget. Ennek lehetséges föloldását Schelling az arra való utalás által igyekszik jelezni, hogy "egy olyan rendszernek, amellyel összefér a szabadság, legalább az isteni értelemben léteznie kell".

Ezzel azonban, úgy látszik, a rendszergondolaton belül "teológiai" fordulathoz érkeztünk. De most már — azok után, amiket a rendszernek az újkorban végbement keletkezéséről mondtunk — nem fogunk csodálkozni ezen. Isten az egyáltalában vett rendszer vezéreszméje. Ha azonban itt "teológiai"-ról és "teológiá"-ról beszélünk, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a "teológia" szó és e fogalom elsősorban nem egy egyházi hitrendszer keretében és ennek szolgálatában jött létre, hanem a filozófián belül. A "θεολογία" szó első előfordulása viszonylag késői, először Platónnál ta-

lálkozunk vele: **μυθολογία*; — az Újszövetségben egyáltalán nem fordul elő ez a szó.

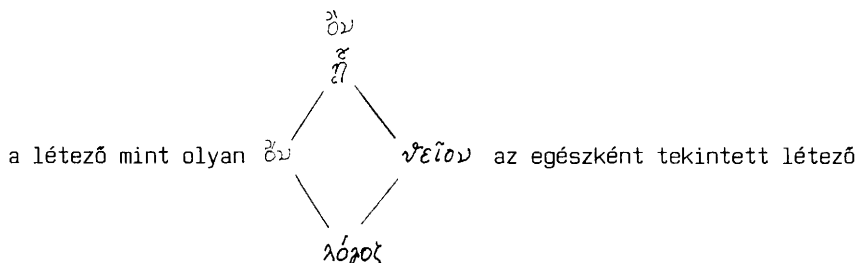
Minden filozófiai teológia abban az eredeti és lényegi értelemben, hogy az egészként tekintett létező megragadása (*λόγος*) a létel alapjára kérdez, ennek az alapnak pedig *θεός*, Isten a neve. Például Nietzsche filozófiája is, amelynek egyik fő tétele: "Isten halott", éppen ennek a tételnek az értelmében "teológia". A filozófiában rejlő teológiát azonban sohasem szabad valamilyen dogmatikus-egyházi teológia szerint fölbecsülni, és kiváltképp nem szabad az embernek úgy vélekednie, hogy a filozófiai teológia pusztán valamilyen egyházi teológia ésszerű, fölvilágosult formája. Amaz újabban gyakran hallható állítás, miszerint az újkori filozófia pusztán a keresztény teológia elvilágiasodása volna, csak nagyon föltételesen igaz, és a megszorítások figyelembevételével is csak a léttartományok átvételének tekintetében. Sokkal inkább az ellenkezője igaz: az, hogy a keresztény teológia egy nem-keresztény filozófia krisztianizációja, és hogy ez a keresztény teológia csak ezáltal volt képes ismét elvilágiasodni is. A hit valamennyi teológiája csak a filozófia alapján lehetséges, még akkor is, ha a filozófiát mint az ördög művét utasítja vissza. Egyébként az effajta kitételek, mint "A filozófia elvilágiasodott teológia" vagy "A teológia alkalmazott filozófia", igen keveset mondanak. Ahhoz, hogy valami igazat állítsanak, oly sok megszorításra szorulnak, hogy az ember inkább ki sem mond ilyen tételeket.

Az értekezésnek ezen a pontján, amikor első alkalommal merül föl az "isteni értelem" fogalma, és először nevezi meg Schelling az őslétezőt, szükséges volt a teológiának — eredetileg a filozófiához tartozó — fogalmára utalni, annál is inkább mivel a szabadság-értekezés lényegileg a létel ezen eredeti teológiájának területén mozog. Teológia annyit tesz itt — ismételten fölhívjuk rá a figyelmet —, mint az egészként tekintett létezőre vonatkozó kérdés. Az egészként tekintett létezőre vonatkozó eme kérdést, a teológiai kérdést, nem tehetjük föl a létezőre mint olyanra, a lét lényegére egyáltalában vonatkozó kérdés nélkül. Ez pedig az *ὄν ἢ ὄν*-ra vonatkozó kérdés, "ontológia".

A filozófiai kutatás, mindig és önmagában véve, a kettő együtt: onto-lógiai és teo-lógiai, mégpedig egészen tág értelemben véve. A filozófia: onto-teológia. Minél eredetibb módon egy a két rész, annál sajátlagosabban filo-

*Platón, *Politeia* 379a: a *θεολογία* feladata itt többek között az, hogy vázlatosan kirajzolja egy valóságghú *μυθολογία* körvonalait.

zófia. A schellingi értekezés pedig azért a legmélyebb filozófiai művek egyike, mert egyedülálló értelemben véve ontológiai és ugyanakkor teológiai is.



Visszatérünk a gondolatmenethez. Ha az embernek — s ez annyit tesz: a mindekorai egyes embernek — a szabadsága fönnáll, akkor ezzel a fönnállással együtt már tételezve van egy olyasvalami is, amelyben és amellyel szemben az egyedi egyedivé válik, s amellyel együtt áll fönn a létel egészében: egy általában vett rendszer. A rendszernek legalább az őslétezőben és a létel alapjában benne kell rejtenie, teljesen eltekintve attól, hogy miként viszonyul a létel ezen alapja az egészként tekintett létezőhöz. Ám alighogy fölmutattuk ezzel a rendszer kikerülhetetlenségét, nyomban új nehézségek jelentkeznek. Schelling ezek közül kettőt nevez meg és tárgyal:

1. Az őslétezőben lévő rendszert megengedhetjük, ám hozzáfűzhetjük, hogy ez a rendszer az emberi megismerés számára hozzáférhetetlen; ez pedig annyit jelent, hogy "számunkra" nincs rendszer.

2. "A rendszert" az ember — rövid úton — egyszerűen még az őslétező akaratóban és értelmében is tagadhatja. Mit mond Schelling az első pontról?

"Az az általánosságban tett kijelentés, mely szerint az emberi értelem ebbe a rendszerbe sohasem nyerhet betekintést, ismét csak semmitmondó; mivel aszerint, hogy ki hogyan érti e kijelentést, a kijelentés igaz, de éppúgy hamis is lehet. Annak az alapelvnek a meghatározásán múlik minden, amellyel az ember egyáltalában megismer; és egy ilyen megismerés föl vételéhez azt kellene alkalmaznunk, amit Sextus mond Empedoklésszal kapcsolatban: a grammatikusok és a tudatlanok persze azt képzelhetik, hogy ez dicsekvésből és mások lenézéséből fakad, olyan tulajdonságokból, amelyeknek távol kell állniuk attól, aki csak egy csekélyke gyakorlatot is szerzett a filozófiában; aki azonban a fizikai elméletből indul ki, és tudja, hogy egészen régi tanítás az, hogy a hasonlót a hasonló ismeri meg (amely állítólag Pythagorásztól származik, ám Platónnál is találkozhatni vele, sokkal korábban pedig már Empedoklész is kimondta), az meg fogja érteni, hogy a filozófus egy effajta

(isteni) ismeret meglétét azért állítja, mivel egyedül ő -- aki az értelmet tisztán és a gonoszságtól el nem homályosítva őrzi meg --, egyedül ő fogja föl a benne rejlő Istennel a kívülről levő Istent. (Sext. Empir. adv. Grammaticos I. I, c. 13, 283. o., ed. Fabric.) Azok közt azonban, akik a tudománytól idegenkednek, szokásossá vált, hogy olyan ismeretet értsenek rajta, amely, a közönséges geometriához hasonlóan, egészen elvont és élettelen." (337. o.)

Amiként az az állítás, miszerint a rendszer mint olyan kizárja a szabadságot, semmit sem mond addig, míg nem tisztáztuk, hogy mit jelent a "rendszer", éppen úgy hasznavehetetlen és üres állítás marad az is, miszerint az Istenben lévő rendszer az emberi "belátás" számára mindaddig hozzáférhetetlen volna, amíg nem tisztázzuk, mit is jelent a "belátás", és mit a "megismerés". Az emberi megismerés lényegére vonatkozó kérdés Schelling szerint azonban csak azon az úton válaszolható meg, ha meghatározzuk azt az "alapelvet", "mellyel az ember egyáltalában megismer". Mit jelent ez?

Hogyan rendelkezhetik és miért kell hogy rendelkezék alapelvvel az emberi megismerés? Hogyan határozható meg ez az alapelv? A megismerés annak egy módja, ahogyan kibontakozik és elsajátíttatik az igazság. Az igazság megőrzését /die Verwahrung der Wahrheit/ nevezzük tudásnak; nem minden tudás származik azonban megismerésből, és semmiképpen sem igaz az, hogy minden megismerés tudományos megismerés volna. A megismerés csupán egy mód. Az igazság magának a létezőnek a megnyilvánultsága /Offenbarkeit/. A szövegösszefüggésnek megfelelően a tárgyalást a megismerés értelmében vett igazság-elsajátításra korlátozzuk. Ezzel a meghatározással azonban: az igazság a létező megnyilvánultsága, már azt is megmondtuk, hogy a létező fajtái -- azaz a létező léte -- szerint az igazság és -- ennek következtében -- az igazság elsajátítása is különböző. Az igazságnak (a létező megnyilvánultságának) a módja azonban nemcsak magától az éppen megnyilvánult létezőtől függ. Ebbe a kérdésbe most nem mehetünk bele. A létező megnyilvánultságának kibontakozása egyáltalában csak akkor lehetséges, ha az ember /Mensch/ viszonyban áll a létezővel, mégpedig úgy, hogy az embernek ahhoz a létezőhöz való viszonya, amely nem ő maga, a létező létmódja szerint ismét csak más és más kell hogy legyen. Az embernek a létezőhöz való eme viszonya másfelől magának az ember saját létele számára is valami lényegeset kell hogy megtestesítsen, föltéve, hogy az igazság kibontakozása és megőrzése az ő számára netán mégsem valami tetiszőleges, és hogy a megismerés és a tudás egyáltalán az emberi ittlét lényegéhez tartoznak. Az embernek a létezőhöz való viszonya nem következménye is-

mereteinek, hanem ellenkezőleg, ez a viszony az egyáltalában vett megismerés lehetőségének meghatározó alapja. Ez az alap voltaképpen az, amin a megismerés alapul, amiből kinő, amivel "kezdetét veszi", vagyis az alapelv, a meghatározás alapja.

Azt a módot, ahogyan az ember megismer, és az arról való döntést, hogy mit tart megismerésnek, valamint a különböző megismerési módok rangsorát, mind az határozza meg, hogy maga a megismerés meghatározási alapja, az alapelv, miként határozódik meg, hogy miként alakult ki már előzőleg az embernek a létezőhöz fűződő viszonya. Ebben az alapviszonyban benne rejlik az, hogy miként viszonyul az ember mint létező az egészként tekintett létezőhöz, hogy az elkülönültség és egybehangozottság /Einstimmigkeit/, ama létel küzdelme és egybecsengése /Einklang/, amely nem ő, azzal a létellel, amely ő maga, miként határozódik meg. Schelling ezt mondja: "Annak az alapelvnek a meghatározásán múlik minden, amellyel az ember egyáltalában megismer." Magyarázataunk szerint ez a következőt jelenti. Az ember létezőhöz való viszonyának meghatározásán múlik minden, azon, hogy ezt a viszonyt egyáltalán megnevezzük, a megismerés lehetőségének alapjaként elfogadjuk, és sajátlagosan föl vállaljuk. A megismerés, a tudás és az igazság alapelvének ezzel a fölfogásával egyáltalán — és a megismerési alapelv meghatározására vonatkozó feladat ennek megfelelő irányultságú fölfogásával különösen — a forma tekintetében mindenesetre már túllépünk Schellingben és a feladat valamennyi tárgyalásmódjában. (Az itt-lét megalapozása.) A megismerés alapelve általánosságban a következőt jelenti: meghatározó alap az ember létezőhöz való ama viszonyának lehetősége és módja számára, amely a megismerésben rejlik. A meghatározó alap, az alapelv, csak olyasvalami lehet, ami ezt a vonatkozást az alapjától kiindulva hordozza és irányítja.

A megismerés alapelvére vonatkozó kérdést ezen a helyen mint kérdést maga Schelling egyáltalán nem bontja ki; ezen a helyen nem, ám nagyon is a rákövetkező értekezés középponti részében, jóllehet ott sem expliciten, ámde mégis oly módon, hogy az ott mondottakat az emberi megismerés alapelvének fönti, jelzésszerű megadásával képesek vagyunk belső összefüggésbe hozni. Schellingnek ugyanis az emberi szabadságra vonatkozó értekezés középponti részében azt kell tárgyalnia, hogy az egészként tekintett létezőhöz való viszonyában mi az ember, milyen jellegű ez a viszony, és hogy az egészként tekintett létezők egyikének (az embernek) ez a viszonya a létező számára mit jelent. Érdemes itt pusztán csak előzetesen utalni az értekezés egy későbbi helyére. Schelling a következőket mondja (363. o.):

"Az emberben megvan a sötét elv egész hatalma, és ugyanőbenne van egyúttal a fény egész ereje is. Benne van a legmélyebb szakadék és a legmagasabb ég, vagyis mindkét középpont. Az ember akarata a még csak az alapzatban lévő /im Grunde vorhandener/ Istennek az örök vágyakozásban /Sehnsucht/ rejtőző csírája; az életnek a mélyben elzárt isteni szikrája, amelyre Isten pillantása esett akkor, amidőn a természet megteremtésének akarata megfogant benne."

Ezt a helyet megérteni annyit tesz, mint az egész értekezést megragadni. Ez a megragadás azonban nem más, mint a fölfoghatatlanba való beleütközés. A fölfoghatatlant azonban nem zavaros félhomályként vagy szétfolyó zűrzavar-ként kell érteni, hanem világos határként és elrejtőzéseként. A megmagyarázhatatlant csak az birtokolja igazán, aki egészen világosan lát -- nem pedig a zavarosfejúek és azok, akik az "irracionálisból" alapelvet és menedékhelyet fabrikálnak, még mielőtt a racionalist átkutatóknak, és általa jutnának el egészen a határokig.

Ahelyett, hogy fölgöngyölítené a megismerési alapelvre vonatkozó kérdést, Schelling, a bevezetés előkészítő megfontolásainak értelmében, megelégszik azzal, hogy pusztán megnevezi ezt az alapelvet. Éspedig "egy egészen régi tanításra" (*ἀρχαῖον ἔλας τὸ δόγμα*) való hivatkozással nevezi meg. Ez röviden így hangzik: *τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι*, a hasonló a hasonló által ismerszik meg. Schelling idéz egy helyet Sextus (Empiricus)-tól (Kr. u. 150 körül); ez a filozófus az újabb szkepticizmus filozófiai irányzatához tartozott, és ennek szellemében szállt vitába a korábbi dogmatikus filozófusokkal, akiknek írásaiból ennek során sokat idézett. Mivel ezek az írások -- különösen a legrégebbi görög filozófusokéi -- számunkra elvesztek, Sextus lényegesen későbbi, kritikai írásai értékes lelőhelyet és forrást jelentenek a szöveghagyomány-történet számára. Ám ezeknek az írásoknak magukban véve is van jelentőségük, s messze nincsenek úgy kiaknázva, mint ahogyan megérmelnék.

Ezen írások közt található egy, amelynek a címe: *Πρὸς μαθηματικούς*, "A matematikusok ellen"; a szó itt még eredeti értelmében szerepel: *μάθημα* az, ami megtanítható és megtanulható. A matematikusok azok, akik az alaptanokat tanítják, valamennyi ismeret és a tudás kiinduló alapjait: a grammatikusok, rhétorok, a geometria, az aritmetika, az asztronómia és a zene, s mindannak tanítói, amik még a középkorban is mint a septem artes liberales, mint a hét szabad művészet voltak ismeretesek. A művészet, ars, *τέχνη*, egyáltalán semmi rokonságban sincs a mi "művészet"-fogalmunkkal, hanem megismerést és tudást

jelent, mégpedig azt a megismerést, amely szükségszerű ahhoz, hogy egyáltalában kiismerjük önmagunkat, és mindenekelőtt hogy a dolgok közt kiigazodjunk. A matematikusok az elemi iskola tanítói; mind hajlanak rá, hogy mindig éppen azt, amit ki-ki tanít, az egyetlennek és a leginkább lényegesnek tüntessék föl; lényegük szerint dogmatikusok. Azt állítják, hogy mindent tudnak, s így aztán minden határt össze is mosnak. Velük szemben van szükség a szépségre. (Utánajárni, a határookra ügyelni; a szkeptikusok számunkra azokhoz a kételkedőkhöz hasonlatosak, akik csak azért kételkednek, hogy kételkedjenek; tulajdonképp azonban ők azok, akik megvizsgálják a dolgokat.) E szkeptikusnak "A matematikusok ellen" című írásában többek közt található egy értekezés "A grammatikusok ellen". Ebből a *Πρὸς γραμματικῶν* című értekezésből idéz Schelling, és adja írásában az idézet szó szerinti fordítását. (Az idézett hely meghatározása Schelling eredeti, 1809-es kiadásában pontos, szövegünkben azonban téves: 238. o. helyett 283. o.-nak kell állnia.)

A sextus-i helynek és szövegösszefüggésének vizsgálatába itt nem mehetünk tovább bele (vö.: *Πρὸς λογικῶν* lib. VII. 388/9. o., ed.: Fabricius 1718), nem is járulna hozzá semmivel kérdésünk megvilágításához. A gondolatmenet a következő: Sextus kimutatja, hogy a grammatikus nem *πάνσοφος*, nem rendelkezik megfelelő tárgyi tudással mindenről. A grammatikus tárgyai, a vizsgált szavak /Wörter/ és még inkább a beszéd szavai /Worte/, minden létezőre vonatkoznak ugyan, amennyiben ezeket szavak által mondjuk ki. Ám épp ez az egészként tekintett létező, amelyre a nyelv vonatkozik, nem kizárólag a nyelv által és nem kizárólag grammatikai értelemben vett nyelvként tudható. A grammatikus ennél fogva nem számíthat filozófusnak, mert hiszen nem képes rá, hogy a létező egészét gondolja, vagyis arra, hogy minden megismerés alaptételét a grammatikából vett megismerés mértékével egyáltalában fölfogja — nem is szólva annak új alaptétel általi helyettesítéséről. A legfőbb megismerési alapelv a következő: *τῶν ὁμοίων τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι*. /Csak/ hasonló által ismerszik meg a hasonló. Ha mármost a filozófiában a megismerés tárgya az egészként tekintett létező, és ezáltal a létező alapja, *τὸ θεῶν*, akkor a filozófusnak mint megismerőnek is benne kell állnia abban, ami hasonló ahhoz, amit megismer: *τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῶ τὸν ἐκτὸς καταλαμβάνειν*, "a bennünk rejlő Istennel fölfogni a rajtunk kívül lévő Istent". Egy ilyen "alapelvvel" történő megismerés, röviden "egy ilyen megismerés", a grammatikus álláspontjáról nézve és az *ἰδιώτης*, a tudatlan mértékével mérve, "dicsekvés és mások lenézése".

A grammatikus, mint mindenki, aki a maga szakjánál leragad, kettős értelemben is vak. Először is a maga mértékeivel egyáltalán nem képes megérteni

az általános megismerési elvet (hasonló a hasonló által). Másodszer és ennek következtében azt sem tudja megérteni, hogy egy övétől különböző megismerési módnak miért lehet, sőt kell hogy eltérő alapelve legyen. Így mondjuk a fizikus gyakran és könnyen azt hiszi, hogy amit a művészettörténész művel, az szép játszadozás, de nem "tudomány". És megfordítva az, aki költői műalkotásokkal és a népek irodalmával foglalkozik, azt gondolja, hogy amit a fizikus és a kémikus művel, tulajdonképpen csak repülőgépek és gázbombák előállítására, nem pedig lényegi tudás. Egyik sem érti a másikat, mivel egyik sem képes rá, hogy a másikkal egy eredetibb talajon találkozzék, ahol aztán ezen alapvető elvből kölcsönösen fölfognák saját alapelvük eltérésének mikéntjét és szükségességét. Egyikük sem érti a másikat a maga alapelvéből, mert egyikük sem képes egyáltalán arra, hogy tudja, mi is egy alapelv. Schelling nem követi nyomon tovább az alapelv történetét, és csak azt idézi, amit Sextus mond. Ő maga is végül Empedoklészra utal, akitől a következő verset idézi (i. h. 284. o.; Diels Frg. 109):

γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ἕδατι δ'ὔδωρ,
 αἰνέει δ'αἰνέερα δῖον, ἀτὰρ Πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
 στοργῆν δὲ στοργῆι, νεῖκος δὲ τε νεϊκεῖ λυγροῖι.

"Mert földdel látjuk a földet, vízzel a vizet,
 aithérral az isteni aithért, aztán tűzzel a megsemmisítő tüzet.
 Szeretetet szeretettel, a gyűlöletet meg szomorú gyűlölettel."

/Steiger Kornél fordítása/

Az ember itt nyomban a platóni—plótinosi *οὐ γὰρ ἂν κώπορη εἶδεν ὀφθαλμῶς ἥλιον, ἥλιοειδῆς μὴ γεγεννημένος*-ra emlékezik. "Nem volna ugyanis képes a szem rá, hogy lássa a Napot, ha nem volna 'napszerű' maga is." Szín-elméletéhez írott bevezetőjében Goethe kifejezetten a megismerés régi alapelvére emlékeztet, s ezt formálja verssé az ismert sorokban:

"Ha a szemünk nem napszerű,
 hogyan is láthatnánk a fényt mi?
 Ha nem él bennünk isteni erő,
 hogy bővölhet el, ami égi?"

/Kálnoky László fordítása/

Visszatérünk a schellingi gondolatmenethez. Az egyáltalában vett rendszer nem tagadható; azt azonban igenis lehet mondani, hogy csak az isteni értelemben van, amire nem késik az ellenvetés: ez a rendszer hozzáférhetően az emberi megismerés számára. Valami ilyet állítani azonban annyi, mint semmit sem mondani egészen addig, ameddig nem rögzítjük, milyen megismerésre gondolunk, s hogy ennek milyen alapelv szerint kell meghatározódnia. Ennek az ellenvetésnek a visszautasításával azonban Schelling nyilvánvalóan többet akar mondani. Kifejezetten meg akarja nevezni azt az alapelvet, amelyet filozófiai értekezése érvényre fog juttatni: a bennünk rejlő Isten által ismerszik meg a rajtunk kívül lévő Isten. Hogy milyen mértékben alapozza meg Schelling ezt az alapelvet sajátosan a filozófia számára, s hogy milyen mértékben tárgyalja és tárgyalhatja mindenekelőtt az általánosabb és alapvető elvet -- "hasonló által ismerszik csak meg a hasonló" --, ezt még látni fogjuk.

A kanti filozófia-fogalomtól való elkülönítés során a német idealizmus értelmében vett filozófiai megismerésmódot -- egyúttal az ő megjelölésüknek megfelelően -- "az abszolútum intellektuális szemléletének" neveztük. Most már össze tudjuk kapcsolni a filozófiai megismerés eme megfogalmazását a filozófiai megismerés princípiumával, amennyiben a következőt mondjuk: csak azt tudjuk, amit szemlélünk. Csak azt szemléljük, ami vagyunk, csak az vagyunk, amihez hozzátartozunk. (Ez a hozzátartozás azonban csak annyiban van, amennyiben tanúságot teszünk róla. Ez a tanúságtétel azonban csak mint itt-lét történik.) Ha az ember a filozófiai megismerésre a mindennapi ismeretszerzés és számíttgatás nézőpontjából tekint, akkor méltán lehet a filozófiáról elmondani: aki benne és neki megfelelően akar megismerni, annak "vissza kell lépnie Istenbe". A puszta semmi-más-mint-ismeretszerzés /nichts-als-Kennen/ nem tudás. "A tudomány", azaz a filozófia, akármilyen elvont és élettelen megismerési mód mértékével, bármilyen hasznos legyen is az, nem mérhető.

"Azok közt azonban, akik a tudománytól idegenkednek, szokásossá vált, hogy ezen olyan ismeretet értsenek, amely, mint a közönséges geometria, egészen elvont és élettelen."

Azzal, hogy az isteni őslétező megismerhetetlenségére úgy hivatkozunk, hogy csak egyszerűen kijelentjük -- még nem rendítettük meg az Istenben tételezett rendszert.

Mindazonáltal van még egy másik kiút is:

"Egyszerűbb, vagy határozottabb volna a rendszert az őslétező akaratában vagy értelmében is tagadni: azt mondani, hogy egyáltalában csak egyedi akarássok vannak, amelyek mindegyike középpont a maga számára, és hogy — Fichte kifejezése szerint — minden egyes én az abszolút szubsztancia. Az egységre törekvő ész azonban, miként a szabadsághoz és személyiséghez ragaszkodó érzés is, mindig csak hatalmi szóval szorítható vissza, amely ideig-óráig megáll, végül azonban összeomlik. Így az egység elismerését a fichtei tanításnak is tanúsítania kellett, még ha csak egy erkölcsi világrend szegényes alakjában is, miáltal azonban közvetlenül meg nem engedhető ellentmondásokba és következtelenségekbe bonyolódott." (337/8. o.)

Az isteni őslétezőben lévő rendszer és ezáltal egyáltalában a rendszer tagadására Schelling a fichtei tanítást hozza föl példaként. Ez a Fichtére történő utalás ebben a formában túl általános és kifejtetlen ahhoz, hogy a rendszerre vonatkozó kérdés szerepét Fichte filozófiájában, s főleg annak különböző átalakulásaiban, kimerítse. Schelling persze elég gyakran szállt vitába Fichtével. (Vö.: "Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" 1796/7; újraközölve: Philosophische Schriften 1809, 201—340. o.;* "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre" 1806, I. VII. 1 skk. o.) Amire Schelling utalni akar — és amire joggal utalhat is —, az a következő: mind a szabadság, mind az észegység meghatározása Fichténél hatalmi szóval terelődik egy meghatározott irányba; amit az ember tagadni vélt, az egy más formában — éppenséggel rejtetten és megalapozatlan módon — visszatér. Fichte szerint az erkölcsiség végtelen cselekvése emelné az ént, mint tettcselekvést /Tathandlung/ a legfőbb alapelvvé; ugyanakkor azonban minden más rendnek ez a kikapcsolása azután az erkölcsi világrendnek létrendként történő föltételévé lesz. A schellingi és a fichtei tanítás viszonyának tárgyalását annál is könnyebben megkerülhetjük itt, mivel Schelling szabadság-értekezése olyan talajon mozog, amely éppen Fichtétől teljesen idegen. Más tekintetben, nevezetesen Schelling korai rendszerének kialakulásában Fichte — mindenekelőtt mint negatív lökés, mint olyan, amitől Schelling ellöki magát — lényegi jelentőséggel bír.

*WW I. Abt., I. köt. 345—376. o.

6. A SZABADSÁG RENDSZERÉRE VONATKOZÓ KÉRDÉS MEGKERÜLHETETLENSÉGE

Schelling három fontos megállapítással zárja a bevezetése elé bocsátott bevezetőt:

1. A szabadságnak a rendszerrel való összeférhetetlensége mellett az eddigi filozófiából fölhozhatók ugyan bizonyos érvek, ezek a történeti utalások azonban — magukban véve — a szabadság rendszerének lehetőségére és lényegére vonatkozó kérdést nem mozdítják el arról a helyről, ahol jelenleg áll. Ez csak akkor történhetik, ha a szabadság és a rendszer összeegyeztethetőségének kérdését magából a dologból bontjuk ki, s a döntés számára ily módon teremtünk alapot. A történeti visszapillantásnak is csak ekkor lesz ösztönző ereje és belső jogosultsága. 2. A szóban forgó feladat — mélyére hatolni a szabadság és a világegész összefüggésének — indítja el a filozófiát egyáltalán, alkotja annak rejtett alapját. A szabadság rendszerére vonatkozó kérdés nem pusztán a filozófia egy "tárgya" — még csak nem is legbelső és átfogó tárgya —, hanem mindenekelőtt, alapvetően és végső soron a filozófia állapota, a nyílt ellentét, amelyben a filozófia áll, és amelyet mindig újra fönnálláshoz juttat. A filozófia mint a szellem legfőbb akarása önmagában nem más, mint önmagán-túlra-törekvő-akarás /Übersichhinauswollen/, a létező ama korlátaiba való beleütközés, amelyeken azáltal emelkedhetik fölül, hogy a magára a lételre vonatkozó kérdés által a létezőn túlra kérdez. A lételre vonatkozó igazság által a filozófia ugyan a szabadság felé /ins Freie/ tör, ám mégsem oldódik el a létező szükségszerűségétől. A filozófia magában véve a szükségszerűség és a szabadság közti összeütközés. És amennyiben a filozófiához mint legfőbb tudáshoz hozzátartozik önmagának a tudása, úgy emez összeütközést és ezáltal a szabadság rendszerére vonatkozó kérdést önmaga fogja önmagából kikényszeríteni.

Akárcsak a költő költészete, a gondolkodó gondolkodása is éppoly kevésbé csupán élményeknek egy egyedi emberben való lefolyása, amelynek végbemenetelekor /Vorgang/ azután bizonyos eredmények (művek) jönnek melléktermékként létre; ahol lényegi, ott a gondolkodás és a költészet világfolyamat /Weltvorgang/, és ismét nemcsak abban az értelemben, hogy a világon belül olyasvalami megy végbe /vor sich geht/, amelynek a világ számára jelentősége van, hanem olyan folyamat /Vorgang/, amelyben és amely által a maga mindenkori forrásaiban maga a világ fakad föl újra és újra, s lesz belőle újonnan világ. A filozófia sohasem igazolható azáltal, hogy a tudható egy tartományát — bármelyik, vagy akár az összes tartományát — lefedi és kidolgozza, s hogy tudhatót szállít róla. A filozófia csak azáltal igazolható, hogy egyáltalán a

tudható és föltárható igazságának lényegét időről időre eredetiben nyitja meg, és az egyáltalában vett létezőhöz fűződő viszonyt új vágányra tereli, s újfajta látókörbe vonja. A filozófia, ha keletkezik, akkor magának a lételnek egy alaptörvényéből keletkezik. Schelling ezt akarja itt mondani: nem a szükségszerűség-"ról" és a szabadság-"ról" filozofálunk, hanem a filozófia maga a leginkább élő "és", a szükségszerűség és a szabadság közti egyesítő összeütközésben. És Schelling nemcsak "kimondja" ezt, hanem így is cselekszik az értekezésben.

3. Végezetül pedig arra utal Schelling, hogy a rendszer lehetőségének igazi átgondolásáról való lemondás — meghátrálás a dolog elől. A szabadság lényegének áthatolhatatlansága láttán persze a fölfoghatatlanra történő utalás azt a látszatot kelti, mint hogyha ez volna a dologhoz való igazi viszonyulás. Ez az irracionálishoz való menekvés azonban mindaddig gyáva megfutamodás marad, ameddig a visszahőkölést nem a fogalmak útján való továbbhaladás valóságos kudarca indokolja és követeli ki; csak a fogalom és a kérdés végsőkig-feszítésével lép a nem-tudás beismerése a maga jogaiba. Másképp az ellentétes hivatkozás arra, hogy ellenállás nélkül, egyazon szabály szerint minden megmagyarázható, éppen úgy jogosult, mint az irracionális irányába történő kitérés. Röviden: a tulajdonképpen feladatot és nehézséget mindkét magatartás- és eljárás mód csupán kerülgeti. Ez a feladat pedig abban rejlik, hogy először egyáltalában megtaláljuk és biztosítsuk azt a talajt, amelyen a szükségszerűség és a szabadság közti küzdelmet valóságos feszültségként ragadhatjuk meg, bonthatjuk ki és vihetjük végig.

Amit ebben a három pontban hangsúlyosan kiemeltünk, azt Schelling csak általánosan és a legkevésbé sem föltűnően jelzi. Ez gyakorta alkalmazott stílus; csak ritkán találkozunk nála a hegeli stílus ama fontos sajátosságával, hogy minden egy makacsul önálló megformálásnak a keménységébe és uralkodói jellegébe kényszerül bele, aminek alapja persze nem az elkülönülésre való törekvés, hanem ama benső szükségszerűség, amely a látás és a tudás sajátos módjával jár együtt. Ez utóbbi nem hiányzik teljesen Schellingből sem, épp ellenkezőleg; ő azonban ugyanakkor arra is törekszik, hogy tudását ezzel a nem-kötelező kötelező erővel adja elő. Ezért lehet és kell is az ő esetében az értelmező kifejtést /Auslegung/ gyakran az átlagosnál is nagyobb mértékben alkalmazni, anélkül hogy az önkényes belemagyarázás veszélyével kellene számolnunk.

"Ennél fogva úgy tűnik föl, hogy bármennyit is lehet fölhozni azon állítás mellett a pusztán történeti álláspontról, nevezetesen az eddigi rendsze-

rek alapján (magából az ész és a megismerés lényegéből merített érveket sehol sem találtunk), mégis, a szabadság fogalmának a világszemlélet egészével való összefüggése mindig is egy szükségszerű feladat tárgya marad, amelynek megoldása nélkül maga a szabadság fogalma ingatag, a filozófia pedig tökéletesen érték-nélküli volna. Mert a megismerésre való minden törekvésnek — a legalacsonyabbtól egészen a legmagasabbrendűig — egyedül ez a feladat a tudattalan és láthatatlan hajtórugója; a szükségszerűség és a szabadság összefüggése nélkül nemcsak a filozófia halna el, hanem a szellemnek minden magasabb rendű törekvése is, amint azokban a tudományokban történik, amelyekben nem jut érvényre ez az ellentmondás. Ám az ész megtagadása útján kivonni magunkat a játékból inkább a meneküléshez tűnik hasonlatosnak, mintsem a győzelemhez. Ugyanilyen joggal valaki más hátat fordíthatna a szabadságnak, hogy az ész és a szükségszerűség karjaiba vesse magát, anélkül hogy alapja volna akár az egyik, akár a másik oldal győzelmének." (338. o.)

Hogy a tulajdonképpeni bevezetéshez való átmenetnek ezen a pontján Schelling döntő jelentőségű dologhoz érkezett, emellett csalhatatlan bizonyíték szól.

A rendszer és a szabadság ellentétét, amelynek kidolgozása és egyesítése a feladat, Schelling ezen a ponton "az ész és a szabadság ellentmondásának" formulájával nevezi meg. Noha ez az ellentét-formula a szóelemek szintjén nem új, Schelling számára azonban mégis különös csengése van. Hogy mifajta, azt a "beharangozás" első soraiból (333. o.) látjuk meg, amelynek számbavételét — miután eddig szándékosan átugrottuk — most pótoljuk:

"Mivel a szellemi természet lényegéhez tartozónak elsősorban az észet, a gondolkodást és a megismerést tartjuk, jogosult volt a természet és a szellem ellentétét legelőször erről az oldalról tekinteni. Egy pusztán emberi észben való szilárd hit, minden megismerés és gondolkodás tökéletes szubjektivitásába és a természet ész- és gondolat-nélküliségébe vetett meggyőződés, párosulva a mindenütt uralkodó mechanikus megjelenítésmóddal — hiszen még a Kant által újraélesztett dinamizmus /Dynamisches/ is újra csak egy magasabb fokú mechanizmusba /Mechanisches/ ment át, és a szellemivel való azonosságát semmiképp sem ismerték el — mindez elegendően igazolja a vizsgálódásnak ezt a menetét. Az ellentét ama gyökere most már ki van tépve, és a pontosabb belátás megszilárdulása nyugodtan rábízható a jobb megismerés felé való általános haladásra.

Itt az ideje, hogy a magasabb vagy sokkal inkább az igazi ellentét lépjen elő, a szükségszerűség és a szabadság közti ellentét, mert csupán általa kerül vizsgálat alá a filozófia legbenső középpontja."

Ez a néhány mondat a szabadság-kérdés történetének alapmozgását rajzolja meg az újkori filozófiában, Descartes-tól a német idealizmusig. Elégedjünk most meg azzal, hogy csak a fő vonulatot emeljük ki. A szabadság hosszú idő óta a szellem előjogaként jön számításba; a természet birodalmában nincs helye. Ebben a tekintetben a szabadság a természet és a szellem ellentétének megjelölésévé válik. Ez az ellentét Descartes óta a mechanikus természet — azaz a kiterjedés — és a gondolkodás: a res extensa és a res cogitans ellentétének formáját ölti föl. A természetben semmi sincs a szellemből és az észből, e természet a tömegpontok tiszta helyváltoztatásának pusztá birodalma. A szellem azonban az "én" mint "Én gondolkodom", a "szubjektum". Amennyiben mármint a szabadság sajátlagosan tudatosodik, és kérdéssé lesz, annyiban az öntapasztalat tényeként a szellemnek mint "Én gondolkodom"-nak meghatározásává lesz. A fölállított ellentétnek megfelelően a szabadsághoz, mint valami énszerűhöz, a természet mint mechanikus természet járul; mint az, ami tőle idegen, hozzá képest másik. Ezért szerepel Kantnál is — a szabadságra vonatkozó kérdés a természet és szabadság ellentétformulában. Itt persze meg lehetne jegyezni, hogy Descartes-tól és Spinozától eltérően Leibniznél azért a természet éppenséggel nem a csak kiterjedt dolog teljes ész-nélküliségében jelenik meg, és a dinamikus sem mechanikusként, hanem inkább épp fordítva kerül értelmezésre. Hogy Leibniz mennyiben marad mégis foglya a természet és a szabadság ellentétének, és hogy miért nem jogosulatlan, ha Schelling nem érintkezik itt Leibnizre, az egy későbbi ponton fog megmutatkozni.

Schelling szerint tehát itt az idő, "hogy a magasabb vagy sokkal inkább a tulajdonképpeni ellentét, a szükségszerűség és a szabadság ellentéte" lépjen elő. Ez az ellentét szerinte egyúttal a filozófia legbenső középpontja, az, ami felé az egész értekezés törekszik. "Magasabb ellentét" — mit akar ez jelenteni? Azáltal, hogy természet helyett szükségszerűség szerepel benne, Schelling nem csupán az ellentétet — az ellentét egyik tagját —, hanem magát az ellentétességet, azaz a szabadságot is — sőt éppen azt — másképp, mélyebben ragadja meg. Az ellentét a maga teljességében jelenik meg most másként, helyeződik más talajra és tesz szert más távlatra; a korábban fönnálló ellentétnek, a "természet és szabadság" ellentétének gyökere "ki van tépve".

Ebben pedig ez jut kifejezésre: nem áll, hogy a természet a teljességgel szellem-nélküli, de mindenekelőtt a szabadság nem az "Én képes vagyok" /Ich

kann/ teljességgel természet-nélküli, pusztá énszerűsége. Ezáltal ugyan a "természet és szellem" korábbi megkülönböztetésének tagjai megváltoztak, a természet szellemivé, a szellem természetivé vált, és úgy látszik, mintha ez az ellentmondás, kiegyenlítődve, föloldódna. Ez az ellentét csakugyan föloldódik — ám az az ellentét, amelybe most lépett a szabadság, egyúttal lényegibb és mélyebb ellentété válik. Immár nem pusztán arról van szó, hogy az emberi szabadságot mint a természettől különbözőt, a természettel szembeállítva fogjuk föl. Ameddig ez a törekvés hat, addig a gondolkodói fáradozás arra irányul, hogy az emberi szabadságot a természettől való függetlenségként igazolja. Ezen túlmenően és mindezek előtt ott van azonban a sokkal lényegibb és sokkal nehezebb feladat: fölfogni az embernek Istentől való belső függetlenségét. Ezzel a kérdésföltevéssel a szabadság kilép a természettel szembeni ellentétből. Az az ellentét, amelybe most jutott a szabadság, elhagyja az eddigi értelemben vett természet síkját; magasabbra emelkedik, föl egészen ember és Isten vonatkoztatási tartományába. Akárhogyan határozódják is meg, az egészsként tekintett létező alapja a föltétlen, és — a létező felelől tekintve — a legmagasabb szükségszerűség. Nem a természet és a szabadság, hanem "a szükségszerűség és a szabadság összetűzése" a most megadott értelemben: ez a tulajdonképpeni kérdés.

Ha így áll a dolog, akkor arról van szó, hogy a szabadság-kérdés számára egy sokkal tágabb talajt teremtsünk meg, sőt a lehető legszélesebbet — és hogy világossá tegyük: az eddigi megkülönböztetésekkel és ezek megalapozásával többé már nem érhetjük be. Ez azonban ugyanakkor a következőt is jelenti: a szabadságnak a létező egészébe való beletagolására vonatkozó kérdés, a rendszerre vonatkozó kérdés, teljességgel új alapelvekre szorul. A rendszer tartományát eddig a természet és a szabadság szféráinak megkülönböztetése tagolta. És a filozófia ennek megfelelően tagolódott még Kantnál is a természet metafizikájára és az erkölcsök (a szabadság) metafizikájára. A legfőbb rendszerező feladat pedig a két szféra mint valami megingathatatlan közti közvetítésben állt. A szabadság csak a gyakorlati ész területén és csak mint valami teoretikusan fölfoghatatlan jutott szóhoz. Most azt kell megmutatni, hogy a szabadság a létező összes szféráját döntően uralja, az emberben azonban egyedülálló élességgel csúcsonyosodik ki, s az egészsként létező számára így új elrendezést követel. A rendszer tartománya új körülhatárolásra és új tagolásra szorul.

A kérdésföltevés ezen alapokat fölforgató változásának szükségszerűségét bemutatni: ez a most kezdődő bevezetés igazi szándéka. Ebből a célból a rendszerre vonatkozó kérdést most meghatározottabb formára kell hozni. Ezt a

meghatározottságát pedig a szükségszerűség és szabadság ellentétére való határozott ráirányulásából nyeri a kérdés. Ezen ellentét mögött azonban — vagy már ebben az ellentétben — az a kérdés rejlik, hogy miként határozható meg az ember szabadsága az egyáltalában-vett létező alapjával, a hagyomány nyelvén szólva: Istennel szemben. Az Istenre és a világegészre vonatkozó kérdés, a legtágabb értelemben vett "teizmus" kérdése merül itt föl.

/© Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Alle Rechte vorbehalten. Titel der deutschen Originalausgabe:

Martin Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg. von Hildegard Feick, 1971.

A tanulmány első, "A." részét közöljük (17–74. o.) Boros Gábor fordításában./

T Á J É K O Z Ó D Á S

FILOZÓFIA AZ EGYESÜLT ÁLLAMOKBAN

(Laurent Stern és Fehér Márta eszmecseréje)

I

Aki az Egyesült Államokban aktívan részt vesz az analitikus filozófia vitáiban, úgy érzi: a filozófia aranykorában élünk. Aki — az amerikai filozófusok túlnyomó többsége — nem vesz részt benne, az viszont az analitikus filozófiát üresnek, a körülötte folytatott vitát pedig skolasztikus szellemi tornának minősíti. A többség ítélete azonban csak akkor lenne jogos, ha alternatívát tudna ajánlani; ámde az életképes alternatívák nem vertek gyökeret az amerikai talajban. A fenomenológia vagy az egzisztencializmus csak másodrangú követőkre talált ezen a kontinensen, noha a filozófusok többsége szívesen venné meghonosodásukat. De kénytelenek látni, hogy ezek az irányzatok itt nem termékenyek; s ezért néhány tehetséges amerikai filozófustól eltekintve — közéjük tartozik Stanley Cavell és Richard Rorty — inkább az irodalomtörténészek körében találnak követőkre. Az autochton amerikai filozófián kívül — emlékezzünk Peirce, James és Dewey munkásságára — a huszadik század filozófiai áramlatai Európából kerültek ide. A pozitívizmus gyökeret vert és termékeny lett; a fenomenológia nem vetkőzte le idegenszerűségét. Ennek oka részben a filozófiaoktatás módszerében rejlik.

1. Lomtár vagy példatár a filozófia története?

Az időnként múzeumba vagy képtárba látogató turista megtanult néhány alapvető stilisztikai kategóriát, melyek segítik az eligazodást a művészet történetében. A művészettörténészek és muzeológusok is ugyanazokat a kategóriákat használják, mint a múzeumlátogatók. Ha esetleg a turistából, hosszas tanulmányok után, szakértő válik, akkor ezeket a stílusfogalmakat érti és alkalmazza egyre jobban.

Ha viszont kezdő tanítványainkat a filozófia történetének tárházába vezetjük be, és ott izmusokkal és istákkal ismertetjük meg őket, akkor szakmánk történetét lomtárnak fogják tartani. Hiába szembesítjük az idealizmust a materializmussal vagy a nominalistákat a realistákkal; ez nem világítja meg a régi gondolkodók filozófiai problémáit. Tanítványaink az izmusok tárházát így joggal minősítik lomtárnak, hiszen a doxográfia megtanult elemei további tanulmányaik során haszontalanná válnak. Ha a tárház látogatói megállnak a filozófiai műveltségnek ezen a fokán, akkor szakmánkból még kevesebbet tanulnak meg, mint a múzeumok sietős turistái.

Akik könyv- és levéltárunkat lomtárnak minősítik, tanáraikat joggal tartják a lomtár őreinek. Lomtárőrök — akárcsak az idegenvezetők — megértés nélkül hadarják el kis tudásukat; de arról fogalmuk sincs, hogy miért fontos vagy érdekes az, amit tudnak. Ennek megértéséhez magasabb szintű filozófiai műveltség szükséges. Csak akkor tudjuk tanítványainkat megismertetni a szakmánkkal, ha tárházunkat példatárnak tekintjük. Félreértés lenne, ha a múzeumban vagy képtárban kiállított műveket a művészettörténet szemléltetésének vagy a művészeti haladás illusztrációjának tartanánk; de jól értjük a filozófia történetét, ha azt a filozófiai problémák példatárának tekintjük.

2. Filozófia és világnézet

Ha a filozófia történetét példatárként tanítjuk, akkor egyidejűleg arra serkentjük tanítványainkat, hogy világnézetük mellett érveljenek. Nem az a főadatunk, hogy propagandát csináljunk egy bizonyos világnézetnek, inkább azt szeretnénk elérni, hogy tanítványaink a legjobb, rendelkezésükre álló érvekkel támasszák alá a saját nézeteiket. Toleránsak vagyunk, bár ez nem jelenti azt, hogy mindegy: milyen nézeteket tesznek magukévá tanítványaink. Még ha nézeteik ellentétben állnak is a miénkkel, el szeretnénk érni legalább azt, hogy nézeteiket a lehető legjobb érvekkel védjék meg.

Duhem szerint a rendelkezésükre álló adatok nem teljesen határozzák meg a fizikai elméleteket. E tétel szellemében azt állíthatnánk, hogy adataink nem határozzák meg nézeteinket. Más szóval: a rendelkezésükre álló adatok nem pusztán egyetlen nézettel egyeztethetők össze. Ha viszont több olyan nézet áll rendelkezésükre, amely képes az adatokról számot adni, akkor választásunk a nézetek között attól függ, hogy melyik látszik érvelésünk alapján valószínűbbnek. Miután a világnézetek világnézetekkel versenyeznek, itt is érvelésen múlik, melyik látszik elfogadhatóbbnak.

Századunk első felében a laikusok és a humán tudományok szakértői, a filozófia hallgatósága és alkotói, még közös mércét alkalmaztak. Egyetértettek abban, hogy a tények és az ellenfelek által elfogadott nézetek nem fedik egymást. Azt állították, hogy ellenfelek marxista, pszichoanalitikus, vagy vallási meggyőződéséből még nem következik, hogy ezekhez igazodik a világ. A jól képzett filozófusok hozzáfűzték: megértjük, hogy vannak, akik az osztályharcról, a tudattalanról vagy a halhatatlan lélekről akarnak beszélni, de ezek csak beszédmódok. Az ilyen beszédmód pedig csak az emberek meggyőződéseiről, nem pedig a valóságról szól. Nincsen súlyosabb vád, mely inkább felbőszítené azokat, akik meggyőzéseiket hozzák tudomásunkra. Tehetetlen dühükben csak azt válaszolhatják, hogyha ők az osztályharcról, a tudattalanról vagy a halhatatlan lélekről akarnak beszélni, akkor nem nyelvünk szókinccsét akarják gazdagítani, hanem fontos tényekre akarnak rámutatni. Szerintük ezek a fogalmak az emberekről való tudásunkat, nem pedig szókinccsünket gazdagítják. Joggal érzik úgy, hogy meggyőzéseiket tartják semmisnek. Freud joggal gyanúsította kortársait, hogy amikor a tudattalanról csak mint beszédmódról akarnak beszélni, akkor semmisnek ítélik a pszichoanalízist.

Itt csak nagyon röviden tudok a századunk második felében történt alapvető változásra utalni — kétségtelen, hogy Wittgenstein és Heidegger néhány késői gondolatának befogadása ebben a változásban nagy szerepet játszott. Meggyőzések és tények éles megkülönböztetése nekünk már hihetetlennek tűnik. Olvasóim azonban félreértének, ha ebből azt következtetik, hogy filozófiánkból ezáltal értéktelen és üres szellemi torna lett. Ellenkezőleg: éppen az elméletek és tények éles megkülönböztetésének elmosódása készítette elő a filozófia jelenlegi "aranykorát".

3. A filozófia és a humán tudományok

Komolytalannak tartanánk az olyan jelenkori filozófust, aki kétségbe vonná a természettudományok vívmányait. A filozófusok vitathatják Freud vagy Skinner elméleteinek érvényességét; azonban Einstein, vagy Crick és Watson eredményei nem képezhetik filozófiai vita tárgyát. A rendelkezésünkre álló adatok ugyan nem teljesen határozzák meg a természettudományok elméleteit, de ezen elméletek megalkotása vagy megítélése elsősorban a természettudósok föladata. Ezen a területen a filozófusok csak az elért eredmények elméleti problémáit vitathatják, vagy pedig az áltudományok leleplezésében — mint például a szociobiológia vagy a kreacionizmus kritikájában — lehet döntő szerepük.

Amikor viszont a lélektanról, a társadalom- vagy a humán tudományokról van szó, akkor a filozófusok hozzászólása egyenrangú az ezeken a területeken dolgozó kutatók ítéletével a föltevések bírálatában. Miért? Kétségtelen, hogy ezeken a területeken számolnunk kell az emberek és csoportok meggyőződéseivel és vágyaival. Ebből vagy arra következtethetünk, hogy a humán tudományoknak a tárgya, nem pedig egyszerűen a módszere más, vagy arra, hogy a tárggyal együtt a módszer is változik. Duhem tételének értelmében adataink egyik esetben sem határozzák meg teljesen elméleteinket. De miután az emberek szavait, meggyőződéseit és vágyait mindig többféleképpen lehet érteni, a humán tudományok javaslati és ideiglenesen elfogadott elméletei mindig kétségbevonhatók.

A természettudományos eredmények és a humán tudományos elméletek megítélése ugyanazokon az alapokon nyugszik. Mindkét területen egy tudományos közösség (1) alkalmasnak ítéli az eredményeket és elméleteket bizonyos kérdések megválaszolására; (2) elveti a fontosnak tartott tényekkel összeférhetetlen eredményeket és elméleteket; (3) ajánlja és elfogadja a meghatározott célok szempontjából legmegfelelőbb eredményeket és elméleteket. De a humán tudományokban más a szerepük a tényeknek, mint a természettudományokban.

A természettudományok objektivitása azon alapul, hogy a különböző elméletek részben ugyanazokról a tényekről szólnak, amelyek így függetlenek az elméletektől. Emlékezzünk Hilary Putnam egyik példájára: középkori elődeinknek ugyan más természettudományi elméleteik voltak a növényekről, mint nekünk — a fotoszintézis fogalmát nem ismerték —, de ugyanazt nevezték növénynek, mint amit mi annak nevezünk; kortársainknak viszont nincsen újabb, humán-tudományos elméletük arról, amit az elavult elméletek boszorkánynak neveztek. Amit kortársaink pszichózisnak neveznek és gyógyítani akarnak, az nem ugyanaz, mint amit elődeink büntetni akartak.

Hogy mit nevezünk a humán tudományokban tényeknek, ez nem teljesen független elméleteinktől. Továbbá: a természettudomány eredményei nem változtatják meg a tényeket; a humán tudományok elméleteinek viszont döntő hatása van a "tényekre". Ha viszont a tények nem teljesen függetlenek elméleteinktől, és elméleteinkben számításba kell vennünk azoknak a szavait, meggyőződéseit és vágyait is, akikről a humán tudományok értekeznek, akkor a tények még attól is függnék, hogyan értelmezzük mindezeket. Két különálló kérdésre: "mi történt?", és: "hogyan kell megérteni azt, ami történt?", a történésznek — itt Paul Veyne véleményét idézem — csak egy válasza van. Ha az egyik történész forradalomnak nevezi ugyanazt az eseménysort, amit egy másik ellenforradalomnak minősít, akkor a vita a tényeket és értelmezésüket is érinti.

Ha a humán tudományokban nem lehet a tényeket élesen elhatárolni értelmezésüktől, akkor három alternatíva között választhatunk. (1) Ezeket a tudományokat megalapozatlannak nyilvánítjuk; ez volt az amerikai tudományfilozófusok véleménye a pozitivizmus hatása idején. (2) Megpróbáljuk bebizonyítani, hogy a tények a természettudományokban is elméleteinktől függenek; a realizmus kritikusai ezt az utat választották. (3) Belátjuk, hogy a humán tudományokban a rendelkezésünkre álló adatok nem tudják elméleteinket meghatározni: ez a válasz Quine és Davidson hatását mutatja.

Föltevésünk, hogy humán tudományos elméleteink nem határozhatók meg a rendelkezésünkre álló adatok alapján, nem jelenti azt, hogy minden ilyen elmélet haszontalan. Sőt még azt sem, hogy az egyének és csoportok szavait és meggyőződéseit úgy értelmezhetjük, amint az nekünk tetszik. Objektivitásra törekszünk tehát a humán tudományokban is, de ennek alapját máshol találjuk meg, mint a természettudományokban.

A humán tudományokban nézeteink elsősorban alternatív nézetekkel versengenek. Az elméletek itt csak akkor versenyképesek, ha céljaink szempontjából alkalmasak. A fontosnak tartott tényeknek ellentmondó elméletek kiesnek a versenyből; a versenyképes elméletekből választjuk ki a céljaink szempontjából legalkalmasabbat. A legalkalmasabb elméletek ideiglenes jogosultságát szakmai közösségek hitelesítik.

Elméleteink objektivitását itt az szavatolja, hogy nemcsak versenyképesek, hanem a legalkalmasabbak is a rendelkezésünkre álló elméletek közül. Ha ellenfelünk azt állítja, hogy csak meggyőződéseinkről és nem tényekről beszélünk, ezt elismerhetjük, de visszakérdezzük: Milyen következtetést akar levonni ebből a megállapításból? Elfogadjuk elméleteink tarthatatlanná-válását, ha ellenfelünk bebizonyítja, hogy elméleteink objektivitása kétséges. Sőt, még ha ezt nem is tudja bizonyítani, elfogadjuk elméleteink tarthatatlanságát, ha racionális céljaink szempontjából alkalmasabb elméletet bocsát rendelkezésünkre. Ha erre nem képes, nem kell komolyan vennünk; még akkor sem, ha jogosultan véli, hogy meggyőződéseinkről és nem tényekről beszéltünk: kritikája alkalmazható az összes humán tudományos elméletre és (ha nem támasztja alá bizonyítékkal vagy alternatív elmélettel) semmisnek ítéelhető minden egyes elmélet szempontjából.

4. A filozófia mint kortársaink műve

Az érvelés központi fontossága a humán tudományokban kétségtelen. Ha a filozófia történetét mint példatárat mutatjuk be tanítványainknak, akkor el-

sősorban elődeink érvelésére hívjuk föl a figyelmet. Az érvelés értékét még az eredmények elfogadhatatlansága sem tudja aláaknázni: a Descartes Meditációi ellen fölmerült ellenvetések és Descartes válaszai a filozófiai érvelés mintapéldái.

Nem az a célunk, hogy tanítványaink egyszerűen megtanulják és a vizsgák folyamán fölmondják Descartes vagy Gassendi elméleteit. Inkább azt szeretnénk megértetni, hogy elődeink hogyan védték elméleteiket. Miközben elfogadjuk vagy elutasítjuk érvelésüket, a filozófiatörténet legendás alakjai részben ugyan veszítenek tekintélyükből és patinájukból; de amit elveszítenek, az a filozófia nyeresége. Elődeinkből ezáltal ugyanis a kortársaink lesznek. Amikor érvelésükről vitatkozunk, beismerjük, hogy nem ismerünk minden kérdésünkre megfelelő választ; sőt, néha még azt is kimutatjuk, hogy nemcsak mi nem értjük meg elődeink néhány válaszát, hanem időnként ők maguk sem értették saját válaszukat. A filozófiai oktatása egyébként a tekintélytiszteltel összeférhetetlen.

A filozófia története ugyanakkor szakmánk oktatásának alapja. Elméleteink értéke kétséges, ha nem vetnek új fényt elődeink kérdéseire és válaszaikra. Továbbá, elméleteink filozófiai jellege kétes, ha megalkotásukban példatárunk használhatatlan. Ha elődeinkkel mint kortársakkal érvelünk, s az érvelés elméleteink értékét igazolja, akkor a filozófiát, csakúgy mint a filozófia történetét, kortársaink műveként értjük.

5. Filozófia a természettudományok fényében

Az autochton amerikai filozófia és a már ötven évvel ezelőtt meghonosított pozitívizmus a természettudományos módszer alkalmazását tartja a kutatómunka mintapéldájának. A filozófiai következtetések adatait eszerint részben a rendelkezésünkre álló tudományos elméletek és adatok, részben a matematikai logika eredményei képezik. Ha következtetéseink nem számolnak az elfogadott tudományos elméletekkel, vagy azokkal összeférhetetlenek, akkor ki-selejteződnek. A pozitívizmus hanyatlása az utóbbi évtizedekben részben arra vezethető vissza, hogy még a természettudományos elméletekről sem tudott kielégítően számot adni.

Ockham elve — non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem — iránymutató a metafizika és az episztemológia számára. Ha kimutatható, hogy az, amit a történészek "esemény"-nek neveznek, jelentés-vesztés nélkül másképpen is kifejezhető, akkor "események" létezését nem kell föltételeznünk. Ha viszont kritikusunk mondjuk a tudattalanról csak mint beszédmodorról akar be-

szélni, akkor joggal kérdezhetjük: hogyan magyarázza meg azokat a jelenségeket, amelyek megalapozták a tudattalan létezésének föltételezését.

A tudományos módszer és a matematikai logika eredményei meghatározzák mind a racionális kutatás normáit, mind az ontológia leltárát. Ha a természettudományokból a számok, halmazok vagy tulajdonságok kiküszöbölhetetlenek, akkor metafizikai elméleteink ezek létezését nem tagadhatják. Ha beszédünkben az emberek meggyőződése és vágyai kiküszöbölhetetlenek, akkor ennek jelentőségét tisztáznunk kell elméleteinkben. Miután az analitikus filozófia a tudományos módszer fényében jött létre, érthető, hogy ebben a tradícióban a filozófusok (1) eredményekre és nem spekulációra törekszenek; (2) előrevívó kutatási programot tesznek magukévá; (3) remélik, hogy elméleteik legalább olyan tartósnak fognak bizonyulni, mint a jelenkori természettudomány eredményei.

6. Filozófia a természettudományok árnyékában

Az analitikus filozófia oktatásának nincsen olyan előfeltétele, amely főiskolai és egyetemi tanítványainknak rendelkezésükre ne állna. Nem tudnánk viszont olyan filozófiát tanítani, amely általános műveltséget, képzettséget, a filozófia történelmi vagy kulturális háttérének ismeretét, vagy akár egy idegen nyelv tudását föltételezné. Csak akkor számíthatunk ugyanis kezdő tanítványaink érdeklődésére, ha — a filozófia nagy neveinek emlegetése nélkül — problémák megvitatására hívjuk föl figyelmüket. Csak akkor vagyunk sikeresek, ha tanítványaink belátják: de nostra res agitur.

Persze nem várhatunk teljes egyetértést az amerikai filozófia megítélésében. Sok amerikai filozófus üres játéknak tartja az analitikus filozófiát. Véleményük szerint a természettudományok inkább árnyékot, mint fényt vetnek a filozófiára: az analitikus filozófiában nincsen helye a mindennapi élet problémáira vonatkozó megfontolásoknak. Ezért ők, mint alternatív filozófiát, a kontinentális európai filozófiai áramlatokat — a fenomenológiát vagy az egzisztencializmust — szeretnék meghonosítani.

Ámde ezen filozófiai áramlatok befogadásához és meghonosításához hiányoznak mind a nyelvi, mind a kulturális előfeltételek. A legfontosabb szövegek (selejtés fordításban) olvashatók ugyan, de — a német vagy francia eredeti nélkül — kutatómunkára használhatatlanok. Továbbá az ilyen fordítások olvasói — s ez nemcsak főiskolai és egyetemi hallgatókra, hanem filozófia-oktatókra is vonatkozik — nem ismerik ennek az irodalomnak a kulturális

hátterét. Ezzel inkább irodalomtörténészek rendelkeznek; nem véletlen, hogy a kontinentális európai filozófia főleg az ő körükben talált otthonra.

Azonban sem a filozófusok, sem az irodalomtörténészek nem tudják — kevés kivétellel — saját érveikkel védeni ezeket a filozófiai áramlatokat. Mindkét szakma mint eszmetörténetünk nagy alakjairól számol be a kontinentális európai filozófusokról; tanítványaik viszont, nem ismerve e filozófia kulturális hátterét, a szövegek idézésével próbálják pótolni a hiányzó értelmezést. A tekintélytisztelet, amit az érvelés kiűzött az analitikus filozófiából, így a fenomenológia és az egzisztencializmus anti-analitikus híveinél új otthonra talált. Nem meglepő ezért, hogy azok akik — saját megítélésük szerint — a filozófia aranykorában élnek, elutasítják a filozófiának eszmetörténettel való helyettesítését és a tekintélytisztelet újbóli bevezetését. Úgy vélik, hogy ellenfeleik halottakkal beszélgetnek.

Vannak persze tehetséges analitikus filozófusok — főképpen a már említett Cavellre és Rortyra gondolok —, akik rendelkeznek a kontinentális filozófiai áramlatok értelmezésének mind nyelvi, mind kulturális előfeltételeivel. Ők az analitikus filozófiai fogalmak gazdagabb és termékenyebb tárgyalását várják ezen áramlatok honosításától — de az ő követők is inkább irodalmárok, semmint filozófusok.

7. A filozófiaoktatás szervezete

A középiskolák alkotják az amerikai oktatási rendszer leggyöngébb részét. Nem készítenek elő főiskolai vagy egyetemi tanulmányokra. Amikor tanítványaink, 18 éves korukban, megkapják középiskolai bizonyítványukat, történelmi vagy földrajzi ismereteik hiányosak, matematikát vagy idegen nyelvet alig ismernek. Szókincsük, kifejezőkészségük, de még anyanyelvi nyelvtani tudásuk is, gyöngé. A főiskoláknak és egyetemeknek kell megadni számukra, az első négy év folyamán, az általános műveltség alapjait, és egyben előkészíteni szakmai továbbképzésüket.

E négy év sikeres elvégzése után tanítványaink diplomát kapnak. A diplomások egy negyven féléves kurzust végeztek el, amelynek legalább egynegyede egy bizonyos szakma körébe vágott. Ha ez a filozófia volt, akkor a diplomás legalább 10 féléves tárgyat hallgatott, és tett belőlük vizsgát egyetemének filozófiai tanszékén. Főleg azok a kurzusok számíthatnak érdeklődésre, amelyek semmilyen előzetes tudást nem igényelnek: közéjük tartoznak a bevezető előadások a matematikai logikába és a filozófiába; továbbá azok a kurzusok,

amelyek a racionális módszerek társadalmi és a morális problémákra való alkalmazását tárgyalják.

Aki filozófia-diplomát akar, a haladó kurzusokon jó előkészületet kap a szak további tanulásához. De, az oktatás kezdetétől a végéig, mindig fölmerül a kérdés: Hogyan lehet a diákokat (minimális előfeltételek mellett) bevezetni a filozófiába? Kétségtelen, hogy tanítványaink tudják olvasni Wittgenstein írásai közül A Kék és Barna Könyveket; de vajon van-e olyan műve Heideggernek, amelyet megértenének? Descartes és Hume írásait értik; de megkövetelhetjük-e tőlük Plótinosz vagy Hegel műveinek olvasását?

A filozófiaoktatás körülményei részben érthetővé teszik az analitikus filozófia sikerét. Akik sem idegen nyelvet, sem a filozófia történelmi és kulturális hátterét nem ismerik, csak olyan filozófiát tudnak magukévá tenni, amely közvetlenül szól hozzá emberi problémákhoz. Annak meghatározásában, hogy erre mi alkalmas, számolnunk kell a szakmabeliek és a laikusok közös tradíciójával. E tradíció minden olyan filozófiai áramlatot kizár, amely összeegyeztethetetlen a liberalizmussal és a szkepticizmussal. Miután ebben a tradícióban a vallási kérdéseket magánügynek tekintik, s az élet javulását a tudomány és technika haladásától várják, egy "teokratikus" gondolkodásmód meghonosítása itt éppoly valószínűtlen, mint az analitikus filozófiáé egy teokráciában.

Az Egyesült Államokban jelenleg 7383 filozófiatanári állás van az 1487 egyetemen és főiskolán. Közülük 1088 intézményben lehet filozófia szakos Bachelor of Arts diplomát szerezni. 87 intézetben szerezhető magasabb, Master of Arts fokozat is, amely azonban az utóbbi 25 évben tekintélyét veszítette. Az ilyen fokozattal rendelkezők vagy további két évet töltenek filozófiai tanulmányokkal és disszertációt írnak, vagy pedig írásbeli doktori vizsgát tesznek. 104 egyetemen e két diplomán kívül a filozófia-doktori diploma (Ph. D.) is szerezhető. Az egyetemek megkövetelik, hogy a doktorandus részt vegyen legalább 16 szakszemináriumon és sikeresen letegye írásbeli vizsgáit; sok tanszék a vizsgák helyett elfogadja a doktorandusnak a vizsgatárgyakban készített önálló munkáit. A doktori diploma utolsó föltétele a doktori disszertáció megvédése. A tanulmányok a diplomától a doktori fokozatig legalább 4, átlagosan 6 és fél évig tartanak; a filozófia új doktorai karrierjük kezdetén 28–30 évesek.

Az új doktorok általában oktatói pályára törekcsenek, és legalább olyan színvonalú intézetben szeretnének tanítani, mint amilyenben ők tanultak. Ez azonban a legtöbbjük számára elérhetetlen. Szakmánkban körülbelül 1400 tanári állás van olyan egyetemen, ahol filozófiai doktori diplomát lehet szerez-

ni; ezek viszont évente 230-280 új doktort képeznek. Demográfiai okoknál fogva, a tanári állások száma a közeljövőben nem fog növekedni. Évente körülbelül 30-35 állás megüresedése nyugdíjaztatásnak köszönhető, további üresedést okoz az, hogy az első 6 éves próbaidő után sok kezdő tanárt nem véglegesítenek állásában. (Azok közül, akiket az utóbbi 15 évben nem véglegesítettek, sokan nem tudtak szakmánkban állandó állást szerezni.) Az elégedetlenséget csak fokozza, hogy az új doktorok 40 százaléka nem talál sem egyetemi, sem főiskolai állást.

Ha az új doktornak sikerül megfelelő állást kapnia, a tanszék elvárja, hogy publikáljon. 150 folyóiratban jelennek meg filozófiai cikkek. Ezeknek kétharmad része a hatvanas évek óta keletkezett, és ritka kivétellel — az American Philosophical Quarterly ilyen kivétel — nem örvendenek olyan tekintélynek, mint az a néhány folyóirat, amely még a második világháború előtt létesült. A folyóiratok nagy része referenseknek adja ki a cikkeket elolvasásra, miután a szerző nevét a címlapról eltávolította. A referensek a folyóirat korábbi szerzői közül kerülnek ki. A folyóiratok szerkesztői számtalan anekdotát tudnak a filozófiai társulat volt elnökeinek cikkeiről, amelyeket új doktorok javaslatára elutasítottak; más anekdoták a kezdők dolgozatait említik, amelyek a legmagasabb színvonalú folyóiratokban láttak napvilágot.

Sok magas színvonalú főiskola is, mely csak alapidiplomás képzést nyújt, de minden olyan egyetem, ahol doktori fokozatot is lehet szerezni, elvárja, hogy a fiatal tanárok közöljék kutatási eredményeiket. Ha az intézet a fiatal tanár kutatásait sikeresnek, oktatómunkáját eredményesnek tekinti, akkor előlépteti és állása nyugdíjba vonulásáig biztosítva van. Ha viszont a tanszék nem ajánlja a véglegesítést, vagy az egyetem ellene határoz, akkor a fiatal tanárnak más próbaidős állást kell találnia. Mint már említettem, sok fiatal filozófusnak nem sikerül szakmánkban állandó állást találni, s 34-36 éves korában új szakmát kénytelen tanulni. Egy részük jogtudományi vagy "business" karokon próbál szakmát tanulni, mások pedig olyan állásban helyezkednek el, amely nem igényel szakmai tanulmányokat.

Az elégedettek úgy vélik, hogy helyzetük saját érdemeiknek köszönhető. Az elégedetlenek viszont szerencsének nevezik azt, amit az elégedettek érdemnek. Valószínű, hogy az elégedetlenek képezik az Amerikai Filozófiai Társaság tagjainak többségét; 1981 óta többször sikerült jelöltjeiket a társaság vezető pozícióiba és elnökségébe bevásztatni. Az elégedetlenek az analitikus filozófián kívül álló filozófiai áramlatok elismerését követelik: a pluralizmus jelszavával a kontinentális európai filozófia meghonosítását és a spekulatív filozófiai áramlatok befogadását sürgetik. Úgy vélik, hogy

az analitikus filozófia monopolhelyzetben van a magasabb színvonalú egyetemeken és főiskolákon, ámde céljuk — e monopólium megszüntetése — elérhetetlen. Azt már említettem, hogy a kontinentális európai filozófia meghonosításának hiányoznak a nyelvi és kulturális előfeltételei, de alkalmasint a "monopólium" vádja is félreértésen alapul: ugyanis aki az érvelést becsüli, végül is megtalálhatja helyét az analitikus filozófia keretében. A pluralistákon kívül — akik önmagukat zárták ki az analitikus filozófiából — ez a filozófia befogadta kritikussait. Vita tárgya minden nem-triviális tétel: az érvelés egyaránt teret nyújt a tétel védőinek és kritikussainak. Az analitikus filozófusok között vannak marxisták, fenomenológusok, sőt még Heideggerkövetők is. Érvelési módszerük példatára a matematikai logikában, az ismeretelméletben és tudományelméletben található; ezzel szemben azok a marxisták, fenomenológusok vagy egzisztencialisták, akik a "pluralizmus" címkéje mögött találnak egymásra, érvelésük példatárát egy letúnt kor természetfilozófiájában találják meg.

Az analitikus filozófia meghaladható lenne, ha vagy közös tant védene, vagy képtelen volna kritikussainak befogadására. Miután azonban nincs olyan közös elmélet, amelyet egy alternatív filozófiai áramlat elvethetne és — mint említettem — a tehetséges kritikus az analitikus filozófia keretében is helyet kaphat, valószínű, hogy az életképes alternatív áramlatok a jövőben e filozófián belül fognak fejlődni és érvényesülni.

8. Pro Domo

Herbert Butterfield whig történetírásnak nevezte azt a fölfogást, amely a történész saját korszakát tekinti a fejlődés csúcspontjának, s a korábbi nemzedékeket a jelen előkészítőinek tartja. Aki így értelmezi a történelmet, úgy véli, hogy az oszthatatlan igazság nevében beszél. A whig történetírás szkeptikus olvasói viszont az ilyesfajta igények relativizálására törekednek: a relativisták szerint kortársainknak nincs monopóliuma az igazságra. Nézetem szerint mind a relativista, mind a whig fölfogás hamis.

Az amerikai filozófia relativista fölfogása arra hívná fel a figyelmet, hogy az analitikus filozófia elméletei vitatható előfeltevéseken alapulnak. Akik ezeket nem osztják, más kereteken belül végzik filozófiai kutatómunkájukat, amelynek létjogosultsága — saját keretein belül — tagadhatatlan. A relativisták szerint az analitikus filozófia kritikussainak kutatási programja éppoly eredményes, mint az analitikus filozófusoké. Egyiknek sincs tehát monopóliuma az igazságra. Hozzáteszem: ha kritikus ellenfelünk gondolkodási

módját nem osztjuk is, akkor is van legalább egy közös érdekünk. Miután ugyanis saját gondolkodási módunk nem-tudatos előfeltevéseit nem tudjuk kimutatni, kritikus ellenfelünk fölbecsülhetetlen érdeme, ha fényt vet rájuk.

Annak ellenére, hogy beszámolómat nem relativista szempontból írom, kétségbevonhatatlannak tartom az alternatív gondolkozási módszereknek mind létjogosultságát, mind szükségességét. Ha egyszer egy tudományos közösség alternatív filozófiákat bizonyos kérdések megválaszolására képesnek ítél, akkor létjogosultságuk kétségtelen. Ha ellenfeleinket érveléssel nem tudjuk meggyőzni arról, hogy válaszaik tévesek és elavultak, akkor nem remélhetjük a filozófiai nézetek konvergenciáját; ebben az esetben pedig kötelességünk, hogy szabad teret biztosítsunk az alternatív filozófiák közlésére és megvitatására. Az analitikus filozófusok és ellenfeleik — a kritikai filozófia közös tradíciójához híven — egyaránt harmadik utat keresnek a szkepticizmus és a dogmatizmus alternatívájával szemben. Ha az analitikus filozófusok és kritikusaik érteni és értékelni tudnák egymást, az elméletek kidolgozásában társak lehetnének: ellenfeleink szkeptikus kérdései elősegítik elméleteink tisztázását, s hátráltatják nézeteink dogmatikus megmerevedését.

Azonban — ritka kivétellel — az analitikus filozófusok és kritikusaik nem értik meg egymást. De erről relativista szempontból nem lehet úgy beszámolni, hogy a beszámoló ne cáfolja önmagát. Hiába mondjuk, hogy akik nem értenek egyet velünk, azok más fogalmi rendszerben gondolkodnak, s abban a rendszerben állításuk igaznak tekinthető. Ha tudományukról vagy filozófiájukról szólnunk, ezt csak saját nyelvünkön tehetjük, ha viszont sikerült mások gondolkodásáról saját nyelvünkön beszámolni, akkor beszámolóink sikere azt bizonyítja, hogy az ő gondolkodásuk a miénkkel összegyeztethető. Ez pedig fölöslegessé teszi egy idegen fogalmi rendszer föltételezését. Ha viszont mások gondolkodásáról beszámolni nem tudunk, akkor az idegen fogalmi rendszer fogalma üres. Ezen alapul a relativizmus önmegcáfolása. Ez nem azt jelenti, hogy monopóliumunk van az egyetlen fogalmi rendszerre, hanem inkább azt — ez Davidson egyik alapvető fölfedezése —, hogy a fogalmi rendszer fogalma használhatatlan.

Az intellektuális tisztesség megköveteli, hogy igényt tartsunk saját meggyőződéseink igazságára. Ha ez nem így volna, elméleteinket még érveléssel sem tudnánk megalapozni. Igényünkben viszont még nem következik, hogy az igazság birtokosai vagyunk. Jogosan hibáztatjuk a whig történetírást, amely magának ilyen monopóliumot követel; de éles különbséget kell tennünk azok között, akik igényt tartanak az igazságra, és azok között, akik úgy hiszik, hogy az igazság birtokában vannak. Lehetséges, hogy amit az analitikus filo-

zófusok a filozófia aranykorának hívnak, egy eljövendő nemzedék a filozófiai hanyatlás korának nevezi majd. Ha azok az oszlopok, amelyeket tárházunkban Quine, Goodman, Davidson, Kripke és mások emeltek, a filozófia további fejlődése folyamán összeomlanak, akkor az analitikus filozófusok korunkról mondott ítélete tévesnek bizonyul. Nincs monopólium az igazságra vagy a végső filozófiára: a filozófiatörténet mindazokat eltemette, akik azt hitték, hogy az igazság monopóliumát élvezik, s azt állították, hogy a végső filozófia birtokában vannak.*

Laurent Stern

II

Stern Lóránt írása, az én értelmezésem szerint, két különböző indoklását adja annak a helyzetnek (amelyet oly jól leír és adatokkal is alátámaszt), hogy az amerikai filozófiában jelenleg az analitikus irányzat az egyeduralkodó áramlat és hogy az e tradíción kívüli irányzatok nem tudnak meggyökerekedni itt. Az első indok — amit én praktikus indoknak nevezek — röviden és leegyszerűsítve az, hogy a nyelvi és kulturális háttérismeret hiánya (a filozófiát tanulók és művelők körében) felelős ezért a helyzetért és tartja fenn azt. A másik indok, amit fölhoz — s amit én teoretikus érvnek nevezek —, az, hogy (az itteni szóhasználattal élve) a "kontinentális" (vagyis a nem-angol európai) filozófiák mintegy önmagukat zárják ki a racionális filozofálás rendszeréből, mert és amennyiben nem képesek elfogadhatóan érvelni ("példatárukat egy elmúlt kor természetfilozófiájában találják meg" — írja Stern). Méltán hagyhatók tehát figyelmen kívül (azaz nem is érdekes a hiányzó nyelvi és kulturális háttérismereteket megszerezni a tanulmányozásukhoz), mert nem tekinthetők a filozófiai gondolkodás produktumainak, hanem inkább irodalmi alkotások, s ezért is keltik föl inkább az irodalomtörténészek érdeklődését. "A tehetséges kritikus — írja Stern Lóránt — az analitikus filozófia keretében is helyet kaphat, /így/ valószínű, hogy az életképes alternatív áramlatok a jövőben e filozófián belül fognak fejlődni és érvényesülni." (Kiemelés tőlem — F. M.) Megjegyzéseim és ellenvetésem főleg Stern második, teoretikus érvével, s főképpen (nagy részben implicit) értéktételevel lesznek kapcsolatosak.

*Itt is megköszönöm Fehér Márta, Széll Zsuzsa és Wessely Anna segítségét: beszélgetéseink sok tévedéstől megóvtak.

(1) Nem áll szándékomban vitatni a Stern Lóránt által az amerikai filozófia és az oktatás helyzetéről írottakat. A magam sovány (két féléves), egy nagy állami egyetemen (a Rutgers University, 1987—1988-ban) szerzett oktatási tapasztalatai teljesen összhangban vannak mindazzal, ahogyan Stern leírja az átlag amerikai diákot. És tökéletesen igaz, hogy a filozófia történetét jelenleg és gyakorlatilag csak "whig" módon lehet tanítani az egyetemen. Továbbá, hogy az amerikai diák az egyetemre kerülésekor képes pl. Hume érvelését aránylag jól megérteni, de kultúrtörténeti háttérismeret, nyelvtudás és hermeneutikai gyakorlat híján nagy nehézségekbe ütközik Plótinosz vagy Hegel oktatása. Az átlag amerikai diák lexikális tudása igen gyöngye (mondjuk az átlag magyar diákéval egybevetve), de érvelő készsége jóval erősebb; hiszen az egész oktatási rendszer (és a mindennapi élet is) erre készíti föl és ezt követeli meg tőle. Ám amennyire szimpatikus a filozófiatörténet oktatásának Stern által leírt módja, ti. hogy a filozófiatörténet egyes nagy alakjait nem holt tekintélyekként, hanem kortársainkként kezelik és az emberi gondolkodás kiemelkedő példáiként mutatják be — annyira veszélyes is: ugyanis nemcsak az ún. "whiggish fallacy" csapdája fenyegeti, hanem az eklekticizmusé is. Egyfelől az, hogy anakronisztikusan saját fogalmainkat vetítjük vissza rájuk, amikor hozzánk hasonlókként értelmezzük őket; s azon igyekeztünkben, hogy megértsük őket, csak a közös vonásokat hangsúlyozzuk, az eltéréseket pedig figyelmen kívül hagyjuk. Másfelől: a filozófia története így figyelemre méltó és nem-méltó alakokra esik szét; a diákot pedig csak megerősítjük abban a hitében, hogy aki figyelmet érdemel, az alapjában véve úgy gondolkodott, mint mi, ma. S egyik fajta tévedést sem szünteti meg, ha tudatában vagyunk az elkövetésének — mint Stern Lóránt a "whiggish fallacy"-nak.

Persze ennek az oktatási módnak nemcsak praktikus — vagy, mint rövidesen rátérek, tudás- és tudományszociológiai — előidézői vannak, hanem mélyen összefügg azzal, hogy a (szűkebb értelemben vett) analitikus filozófia nélkülözi a történeti dimenziót, s a logikai dimenzió irányába terjeszkedik. S az ahistorikus vagy antihistorikus jelleget az Egyesült Államokban még tudásszociológiai tényezők is motiválják. Közismert, hogy az átlag állampolgár társadalomtörténeti tudata úgyszólván zérus, hiszen olyan emberek leszármazottai alkotják ezt a társadalmat, akik azért jöttek ide, hogy szakítsanak a múltjukkal (azzal a társadalommal, amelybe beleszülettek), s új életet kezdjenek. Ezt a társadalmat nem a közös múlt, hanem a közös jelen és jövő tartja össze. Az állampolgárok etnikai és kulturális háttérbeli különbözősége pedig (első pillantásra talán paradox módon) ugyancsak abba az irányba hat, hogy ne egy közös doktrínát, tételrendszert, hanem közös argumentációs mód-

szert fogadjanak el. Az analitikus filozófiai irányzat ilyen szempontból is igen megfelelő, s legalábbis összhangban van a társadalom (főleg az értelmiség) igényeivel.

(2) A fõnt jellemzett filozófia-oktatási mód valóban egyik oka, de inkább következménye az amerikai analitikus filozófia erõsen õnfenntartó, õnmagát újratermelõ jellegének, és annak, hogy ez a tradíció egyeduralkodó, s más — pl. francia vagy német — filozófiai áramlatok nem vertek gyökeret benne. Stern azonban, úgy vélem, túl sokat bíz erre a praktikus érvre. Ez ugyanis õnmagában nem elégséges a kétségtelenül fõnnálló helyzet megmagyarázásához. A tudományszociológiai tényezõk szerepe legalább ilyen fontos. Stern maga írja le a Ph. D.-fokozat ill. a filozófia-oktatói státusz megszerzésének kritériumait, amelyek mind abban az irányban gyakorolnak szelektív nyomást, hogy az uralkodó filozófiai irányzat szellemében fogant munkák szaporodjanak ill. számítsanak "eredmény"-nek. S mint ugyancsak a cikkben olvashatjuk: noha a kiválasztás e rendszerével és az uralkodó áramlattal elégedetlenek vannak többségben (!), tehát azok, akik a "pluralizmus"-t, a monopolhelyzet megszüntetését akarják — céljuk mégis elérhetetlen. Ami Stern Lóránt szerint ugyancsak a nyelvi és kulturális elõfõltételek hiányának tudható be. Ez a valóban fõnnálló hiány azonban egyrészt nem a teljes ok, másrészt voltaképpen nem is ok, hanem maga is következmény. A — másutt is jól ismert — pozitív visszacsatolásos kör mûködik itt, ti. hogy (erõsen leegyszerûsítve) az oktató határozza meg az oktatást, s ez aztán kiválasztja azt az oktatót, aki a fõnnálló követelményrendszer szerint tud oktatni. S persze az olyan tudományszociológiai tényezõk szerepét sem hagyhatjuk figyelmen kívül, mint az, hogy ha az "elégedetlenek" idõnként be is juttatják jelöltjeiket tisztségviselõnek az Amerikai Filozófiai Társulatba (APA), nem sokat érnek vele, mert az, hogy mi "számít" a filozófiában, az a magas presztízszû egyetemeken (Princeton, Harvard, Pittsburgh, Michigan, Berkeley, UCLA stb.) dõl el.

Az utóbbi években egyébként egyre kevésbé áll az, hogy az amerikai filozófusok elzárkóznak vagy érdektelenek a nem angolzász, "kontinentális" irányzatok iránt. (S hogy csak az irodalomtörténészek érdeklõdnek — ahogyan Stern írja.) A nagy filozófiai kiadók katalógusai tele vannak a franciák (fõleg Sartre, Foucault, Derrida) és németek (Hegeltõl Marxon, Nietzsche, Heideggeren és Husserlen át Habermas-ig) angolra fordított munkával ill. a róluk szóló monografikus munkákkal. Közismert, hogy a marxizmus (ismét) az érdeklõdés elõtérébe került; számos egyetemen vannak pl. egzisztencializmus-, fenomenalizmus- és marxizmus-kurzusok. Az általam közelebrõl megismert

Rutgers Universitytn pl. a meghirdetett marxizmus-kurzusra több mint 100-an jelentkeztek, úgyhogy ketté kellett osztani, mert ez a létszám még itteni viszonylatban is sok. A princetoni egyetemen az 1987–88-as tanév második félévére Plótinosz-, Nietzsche- és Hegel-kurzusokat is meghirdettek (persze a kurzusok többsége az analitikus filozófia körébe eső témákkal foglalkozik).

A "kontinentális" filozófia hívei, vagyis -- ahogyan itt nevezik őket -- a pluralisták (akikre Stern is utal) 1987 novemberében Cambridge-ben (Massachusetts) összejöttek, s egy "szakadár" filozófiai társulatot alapítottak: "Society of Philosophers in America" néven (az APA-tól, "American Philosophical Association" való megkülönböztetésképpen). A pluralisták és az analitikusok között főnálló elméleti és (tudomány-) politikai nézeteltéréseknek az 1987. decemberi APA (Eastern Division) kongresszus alkalmából -- egészen szokatlanul -- hosszú cikket szentelt a New York Times dec. 29. száma. Az APA hivatalos orgánuma (Proceedings and Addresses) pedig legújabb (1988. januári) számában hírül adja, hogy újraéled a "Journal of Speculative Philosophy" c. folyóirat, azzal a céllal, hogy "elősegítse a kontinentális és az amerikai gondolkodás közötti kölcsönhatást".

(3) A legjellemzőbb -- és számomra a leginkább elfogadhatatlan -- Stern "teoretikus" érvéből az, hogy az elégedetlenek követelte pluralizmus nemcsak gyakorlatilag kivihetetlen, hanem szükségtelen, sőt (mint Davidsonra hivatkozva érvel) voltaképpen lehetetlen is. Azt írja ugyan, hogy: "mind az alternatív gondolkozási módszerek létjogosultságát, mind azok szükségességét kétségbevonhatatlannak tartom"; ám az érvei ez ellen szólnak, ami vagy elmentmondásossá teszi álláspontját, vagy pedig üres deklarációvá idézett tételét.

A szükségtelenség melletti érv az, hogy az analitikus filozófia valójában nincs is monopolhelyzetben, és (mert) "befogadja saját kritikusait". Bármilyen nézet (marxista, egzisztencialista stb.) meghallgatást talál és megvitátásra tarthat igényt, ha a megfelelő (megkövetelt) módszerekkel, érvekkel alátámasztva terjesztik elő. Stern Lóránt szerint, aki nem találja meg a helyét az analitikus irányzaton belül, az valójában önmagát zárja ki, főképpen azáltal, hogy rossz, helytelen, elavult érveket használ. Mint írja: "akik a pluralizmus címkéje alatt találják egymásra, érvelésük példatárát egy elmúlt kor természetfilozófiájában találják meg". Ennek az érvelési módnak egy régi változata jól ismert számunkra abban a formában, hogy "a párt főntartja magának a bírálat jogát" -- így per definitionem a helyes bírálat csak önbírálat lehetett, nem jöhetett kívülről. Stern érvelése ugyanakkor, mutatis mutandis, azonos azzal, amit cikke elején említ, ti. hogy a század

első felében a filozófusok még úgy vélték, hogy a tények dönthetnek a filozófiai fölfogások között; mára viszont a tények "puhává", képlékennyé, interpretáció kérdésévé váltak (s nem csak a társadalomtudományokban!). Ezt elismerve azonban, Stern úgy véli, hogy ha a tények nem is, de a módszerek dönthetnek: igen jellemző, hogy a vád, amit az analitikus irányzaton kívül állókkal szemben fölhoz — mint föntebb idéztük —, az, hogy "példatárunk elavult". (Itt egyébként még egy non sequitur is rejlik, hiszen az, hogy valami elavult, nem azonos azzal, hogy hamis.)

Mivel nem tartozik szorosan írásom gondolatmenetéhez — de egyike a Stern Lóránttal fönnálló nézeteltéréseimnek —, itt jegyzem meg, hogy én Putnam példáját elfogadhatatlannak és használhatatlannak tartom. Továbbá az adott összefüggésben helyesebb lenne "tények" helyett "tapasztalatok"-ról, vagy legalább "tapasztalati tények"-ről beszélni, mert az adott kontextusban, a természet- és társadalomtudományok különbségének megvonásában Stern a "tény" szó ontológiai (metafizikai) értelmével operál, Putnam példája viszont episztemológiai értelemben vett "tények"-re vonatkozik.

Az analitikus filozófia azonban valójában egyáltalán nem a kritikussait fogadja be, hanem a kritikai gondolkodókat. Azokat, akik tételeiket az érvek és ellenérvek finoman kiegyensúlyozott mérlegére helyezik. Mert az analitikus filozófia alapállása (alapvető játékszabálya) az, hogy bármilyen álláspont védhető és támadható érvekkel és a logika szabályai szerint — kivéve magát ezt az álláspontot. Vagyis az analitikus filozófia azokat fogadja be, akik a játékot "szabályosan" játsszák (pontosabban: akik ezt a játékot játsszák); tudják, mi számít "érv"-nek (vagy ellenérvnek) és hogyan kell ezeket csoportosítani ahhoz, hogy valamilyen (ideiglenes) konklúzióra juthassunk belőlük. Aki viszont nem ezt a játékot játssza, az (az analitikus filozófus megítélése szerint) nem filozofál, hanem — mondjuk — költői művet alkot, vagy valamilyen másfajta önkifejezési módot keres.

Az analitikus filozófiát valóban nem tételek egy közös, az irányzat minden híve által elfogadott rendszere definiálja, mint Stern Lóránt is írja; vannak viszont bizonyos közös problémák (pl. az, hogy "mi a tudás"), s a döntő: a bármilyen probléma elemzésének és a megoldására való törekvésnek a módja. Mert maguk a megoldások nyomban újra vita tárgyát képezik, hiszen minden érvel szemben újabb ellenérvek hozhatók (és hozandók) föl. Így a problémák soha nem jutnak nyugvópontra, nem kristályosodik ki egy "ortodox" tan, egy mindenki által vallott credo. Rorty szerint "az analitikus filozófia ma csupán stiláris és szociológiai egység" (The Consequences of Pragmatism, Minnesota 1982, 217. o.), s mint írja, nem a közös problémák tartják össze,

hanem a közös módszerek, a közös gondolkodási stílus. Ez adja persze az irányzat dinamizmusát is. A filozofálásnak olyan módja ez, amely nem vezet egy statikus helyzethez (egy "dogmarendszer" kialakulásához), hanem inkább stacionárius álláspontot eredményez, ahol a rendszer a nyugvópont helyett a kiindulópont közelébe tér vissza, s a ciklus így mindig újrakezdődhet.

Számomra úgy tűnik, hogy a XX. századi társadalmak alapvetően kétféle módon oldották meg a "fölös", a mindennapi gyakorlatban nem hasznosítható szellemi potenciál neutralizálását, vagyis azt, hogy ez a szellemi energia ne váljon szubverzívá, ne forduljon a fönnálló társadalom ellen. Az ún. "tankönyv"-marxizmus egy kanonizált tételrendszer fönttartás nélküli elfogadtatásával akart konszenzust teremteni a gondolkodásban, s ily módon abszolút nyugvópontra juttatni a potenciálisan veszedelmes szellemi energiákat. A kapitalista társadalmakban viszont helyenként egyfajta "helybenjárás" jött létre: a gondolkodás rendszere önmagát juttatja túl, újra meg újra, a holtpontra, s így az egész rendszer szüntelen mozgásban marad; anélkül hogy akár nyugvópontra juthatna, akár fölboríthatná az egyensúlyt. A "tankönyv"-marxizmusban semmi, az analitikus filozófiában pedig mindig minden vitatható.

S ez a helyzet talán a legfontosabb oka annak, hogy az analitikus irányzat nem tudja befogadni a "dogmatikus jellegű" más irányzatokat, legföljebb ezek egyes eklektikus töredékeit problematizálja saját módszereivel. (Erre utal Stern, amikor azt írja, hogy "az analitikus filozófusok között lehet marxistákat, fenomenológusokat, sőt még Heidegger-követőket is találni".) Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy befogadta ezeket az irányzatokat. Rorty úgy jellemzi ezt a helyzetet, hogy az analitikus filozófus, aki a pozitívizmus uralma idején "tudós"-ként határozta meg önmagát, ma ügyvédhez hasonlít: nem kérdi, hogy milyen ügyet kell védenie, az ő dolga az, hogy jó érveket hozzon föl mellette. (Uo. 221. o.) "Az így fölfogott filozófia nem szolgál támaszául a fönnálló politikai rendnek, ahogyan a rendszer hívei egykor remélték, de nem jelent fenyegetést sem, amitől egykor tartottak. Lényegében véve olyan ártalmatlan, dekoratív tevékenység, amelynek a tanulása azért kifizetődő, mert növeli a módszeres érvelő-készséget, s azokat, akik tanulmányozzák, alkalmassá teszi arra, hogy beálljanak a jogi vagy 'business' szakokra bejutni akarók sorába. E szerint a nézet szerint a filozófia-professzor olyan viszonyban áll a modern burzsoáziával, mint amilyenben a táncmester állt az ancien régime-ben a nemességgel. /.../ Ez a kép valójában nem azt festi le, amilyenek vagyunk, hanem amilyennek látnak bennünket, s tegyük hozzá, ezt a képet nehéz nem elfogadnunk a tudatunk mélyén." Nos, ezeket a sorokat nem egy harminc évvel ezelőtti brosúrából ollóztam ki, hanem az Ame-

rikai Filozófiai Társaság (APA) folyóiratában jelentek meg 1987 szeptemberében, s eredetileg márciusban hangzottak el egy a filozófia jövőjéről folytatott kerekasztal-beszélgetésben San Franciscóban; éspedig Alasdair MacIntyre, a Vanderbilt egyetem köztisztjeletben álló, konzervatívnak tekintett filozófia-professzora szájából. (Proc. & Adresses of the Amer. Phil. Assoc. Suppl., to Vol. 61/1, 1987 Sept., 85. o.)

(4) Ami pedig azt az érvet illeti, amit Stern Lóránt Davidsont ("On the very idea of a conceptual system"...) követve használ föl, ti. hogy egy alapvetően különböző fogalmi rendszerben gondolkodni voltaképpen lehetetlen, mert vagy csak egyetlen fogalmi rendszer van, vagy pedig a "fogalmi rendszer" fogalma használhatatlan a különbség kifejezésére -- nos, ez az érv, úgy vélem, hibás. Davidson olyan dilemmát konstruál, amelyben az első alternatíva az, hogy "ha beszámolóink sikeres, akkor alaptalan egy idegen fogalmi rendszer föltételezése"; a második, hogy "ha viszont nem tudunk mások gondolkodásáról beszámolni, akkor az idegen fogalmi rendszer fogalma üres". Ebben az érvben azonban a "sikeres" nem abszolút (egyváltozós), hanem relacionális (többváltozós) predikátum: úgy kellene érteni, hogy "szerintünk sikeres" ill. "...nem sikeres". Mi úgy véljük, hogy lefordítottunk egy idegen nyelven írt szöveget a sajátunkra, hogy megértettünk egy idegen gondolkodásmódot -- ill. nem. Hume-ot vagy Descartes-ot érteni véljük, Heideggert sem... Ezzel pedig a kör bezárult, mert nincs felsőbb instancia, akihez döntésért folyamodhatnánk, hogy valóban sikerrel jártunk-e; számunkra valóban csak egyetlen fogalmi rendszer van, a miénk. Amiről a saját nyelvünkön nem tudunk beszélni, arról hallgatnunk kell. (Vagy pedig egy új, idegen nyelvet kellene megtanulnunk...)

(5) Az analitikus filozófia azonban kétségtelenül virul. Köztisztjeletben álló és elismert szakma. Mennyiségi jellemzői, amelyeket Stern Lóránt említ, imponálóak (150 szakmai periodika!). Rorty említett műve szerint azonban az analitikus filozófia túlélte önmagát: Wittgensteinnel, Quine-nal, Kuhn-nal és Sellars-szal önmaga ellen fordult, s lassú öngyilkosságot követ el. A fentebb idézett A. MacIntyre szerint is, arra a kérdésre, hogy vajon érdemes-e tovább folytatni a filozófálásnak azt a módját, ami jelenleg folyik (legalább), háromféle figyelemre méltó válasz létezik. Az első a Wittgensteiné, aki szerint a filozófiai tevékenység célja az, hogy megszabaduljunk általa a filozófiától; vagyis Wittgenstein tanácsát követve a kijárat felé vezet az út. (MacIntyre, i. m., 85. o.) A második válasz a Rortyé (Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979), aki a filozófia "esztetizálásá"-t javasolja; a logika helyett az esztétikai dimenzió irányába való terjeszkedést, ami

a filozofálást egyfajta előadóművészetté (performing art) tenné, ahol az "igaz"-at és a "hamis"-at a "belátásra vezető" (insightful) ill. a "félrevezető" váltaná föl. (MacIntyre ugyan hozzáfűzi ehhez — i. m., 86. o. —, hogy Rorty javaslatát az "épületes" — edifying — filozofálásra, amelyben a filozófus többé nem táncmester, hanem egyike a táncosoknak, úgy is értelmezhetjük, mint egy kolosszális tréfát, "mint a jelenlegi akadémikus filozófia gyászbeszéd formájában előadott ironikus önarcképét". (Uo.) MacIntyre saját válasza végezetül, az amerikai filozófia jövőjéről folytatott kerekasztal-beszélgetésen, Humphrey Lyttleton — a híres jazz-zenész — válaszának parafrázisa volt. Lyttleton, amikor megkérdezték, merre halad a jazz, azt mondta: ha tudnám, már ott lennék! Amihez MacIntyre annyit fűz hozzá: "Ahogyan ma játszanak jazzt, az egyetlen valódi támpont ahhoz, hogy mit gondolnak arról, merre halad a jazz. Ugyanez áll a filozófiára is." (Uo. 87. o.)

Ami viszont szerintem arról tanúskodik, milyen fontos és termékeny iránya az analitikus filozófia az emberi gondolkodásnak. Úgy vélem ugyanis, hogy az igazán jelentős paradigmák (a tudományban és a filozófiában is) egy ön-meghaladó, önmagukat fölbomlasztó mechanizmust is tartalmaznak, ami saját "halálukat" készíti elő, de úgy, hogy főnixként újra föltámadhassanak egy másfajta, "utód" gondolkodási mód formájában (amely viszont tehát joggal tekintheti elődjét "önmagához vezető útnak"). A kuhni "anomáliák" vagy a — Békés Vera találó kifejezésével — "zárványok" (a rivális paradigmák irritáló és újraéledni akaró maradványai) csak azután támadhatják meg a rendszert (akárcsak a vírusok az élő szervezetet), ha az már kellőképpen legyöngült: saját belső tartalékainak kimerülésével és ön-fölbomlasztó tendenciáinak fölerősödésével. Ahogyan D. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach (New York 1980, 470. o.) meta-matematikai elemzéseinek eredményeként írja: "A csodálatos az, hogy egy ilyen /kellően gazdag — F. M./ rendszer a saját sírját ássa meg, a rendszer saját gazdagsága okozza a bukását. A bukás lényegében azért következik be, mert a rendszer elég erős ahhoz, hogy önmagukra vonatkozó állításokat is tartalmazzon. A fizikában ennek a 'kritikus tömeg' felel meg."

Az amerikai filozófiáról folytatott beszélgetéseink, amelyekről Stern Lóránt említést tesz cikke végén, igen tanulságosak voltak számomra. Kettős értelemben is. Egyrészt mert megismerhettem egy olyan ember nézeteit, aki — bár magyarországi születésű és nyugat-európai neveltetésű (Zürichben végzett egyetemet) —, minthogy csaknem négy évtizede él az USA-ban, belülről látja mindazt, amit én kívülről, s jobbára csak könyvekből, azaz "tükör által homályosan"... Másrészt mert vitázó beszélgetéseink során (melyekben néhány igen lényeges ponton nem értettünk egyet) saját korábbi gondolataim is

jobban megfogalmazódtak. Egyet-nem-értésemet hangoztatni persze, tekintve "aszimmetrikus helyzetünket", talán megbocsáthatatlanul ostoba elbizakodottságnak tűnhet. Mégis, úgy vélem, nem lesz teljesen érdektelen és haszontalan egy "kívülálló" véleményét is megismerni: ezért vetettem papírra e megjegyzéseimet.

Fehér Márta

III

(I) Rossz társaságba kerültem: ebben Fehér Mártának igaza van. A vallási és politikai hitvédelem hagyományos fogása az, hogy az egyházi vagy világi hatalom őrei maguknak tartják fenn a bíráló jogát — e tekintetben a tridentinai zsinat teológusai méltó előfutárai a közelmúlt közveszélyes hatalmainak. Az önigazoló hitvédelem az egy és oszthatatlan igazságra hivatkozik; úgy véli, hogy ennek birtokában van, és ezt akár erőszakkal is meg kell védenie. Már Kant tudta, hogy a hitvédő legfőbb érdeke a "közrend". Ennek fenntartásában — itt a Mi a felvilágosodás? (1784) utolsó szakaszára emlékeztek — egy "jól fegyvelmezett és népes hadsereg" szolgálatára számított a nagyon is felvilágosodott porosz uralkodó.

Szaktánk érvelésen alapul. Az igazságot követeli, nem pedig a közrend megőrzését. Az érvelés összeférhetetlen az erőszakkal: ezért nem restellem a rossz társaságot — mindaddig, míg tagjai érveléssel töltik idejüket, s nem nyúlnak erőszakhoz. Amint azonban a fegyverek érvelésével egészítik ki az érvelés fegyvereit, a legjobb társaságban hagynak az üldözöttek körében. S egyben kiderül, hogy a hitvédő hivatkozás az egy és oszthatatlan igazságra: mindig csak ámítás.

(II) Nem rémülök meg, ha eklekticizmussal vádolnak. Ha ez elméleti következetlenséggel jár, az tettenérhető az érvelésben. Ha viszont különböző nézetek elemeinek kiválogatásáról és egymáshoz illesztett alkalmazásáról van szó, akkor igenis mindnyájan eklektikusak vagyunk. Leibniz idejében még lehetett olyan általános és egységes filozófiai elméletben reménykedni, amelyből levezethetők a különböző fajtájú problémák megoldására szolgáló tételek. Ma már a természettudományos elméletek sem konvergálnak mindig, s eltérő stílusban lépnek föl a műalkotások is. Ilyen körülmények között aligha várhatók egységes filozófiai rendszerek.

(III) Már Frege azt kérdezte, miért kellene egy bizonyos tudományt — a matematikát — egy bizonytalannal — a pszichológiával — alátámasztani? Ma, amikor a filozófiát a szociológiával próbálják alátámasztani, Frege kérdése

változatlanul aktuális. Beszámolóm legfontosabb részének ezért a teoretikus érveket tartom.

Fehér Mártának igaza van: Az én szempontomból nézve a "pluralizmus" nemcsak szükségtelen, hanem lehetetlen is. A filozófia és a humán tudományok művelőinek egy részét nem tudjuk erről meggyőzni. Mivel érvelésünknek nincs meggyőző hatása, kötelességünk, hogy szabad teret biztosítsunk azoknak, akikkel nem értünk egyet. Ezt a teret csak azok akarják kiküszöbölni, akik a közrendért aggódnak. Visszaéléstől nem kell tartani, mert az mégsem valószínű, hogy a humán tudományok kutatóinak jelentékeny közössége ezt a szabad teret áltudomány művelésére kívánná használni.

Nem beszélhetünk arról, amit nem értünk. Ha nem tudjuk a másik állításait saját nyelvünkre lefordítani, nem szólhatunk róluk. Ha viszont úgy véljük, ez sikerült, de mégsem értjük, mit mond, akkor joggal kérdezhetjük: aki így beszél, érti-e, amit mond? Egy anekdota szerint Russell veszélyes nonszensznek minősítette egy "kontinentális" filozófus előadását: ha az a gyánunk, hogy a beszélő maga sem érti, amit mond, akkor produkcióját közveszélyesnek kell minősítenünk. Akik ugyanis maguk sem értik, amit mondanak, megértés helyett engedelmességet igényelnek. Aki viszont érti, amit mond, s másokban is a megértést segíti elő, az — még ha politikai meggyőződése szerint konzervatív is — az egyenjogúságért folyó harcban szerez érdemeket.

(IV) Nem vonom kétségbe MacIntyre és Rorty hozzájárulását az analitikus filozófia vitáihoz, de cinikus önbírálatukat nem veszem komolyan. Kiábrándult természettudósok is tesznek efféle megjegyzéseket, asztal melletti beszélgetéseik során. A kiábrándultak önbírálata mind az analitikus filozófiában, mind a természettudományokban buzgó szakmai tevékenységgel párosul. Az eredményes szakmai tevékenység még nem biztosítja azonban a szakma bírálatának megalapozottságát. A sikeres szakmai tevékenység részben tehetségen alapul, de a kritikai erő nem függ ettől a tehetségtől. Nagyra becslöm tehát MacIntyre és Rorty filozófiai elméleteit, de kevésbé értékelem azt, amit a szakmánkról írtak.

Beszámolóm nem érintette az analitikus filozófia praktikus dimenzióját. Köszönöm Fehér Márta sorait, amelyek erre figyelmeztetnek. Részemről nem feledékenységgel, hogy erről nem beszéltem. A magunk gondolkodási stílusa mindig átlátszónak és természetesnek tűnik: éppen ebben rejlik a kritikai megjegyzések fontossága — tudatosítják azt, amit különben észre sem vennénk.

Az analitikus filozófus sem nem ügyvéd, sem nem táncos vagy táncmester. Az ügyvédi érvelés célja a meggyőzés: arról is meg akar győzni, amiről maga sincs meggyőződve. A táncos és a táncmester pedig jórészt szórakoztatásra

törekszik. A filozófiai érvelésnek viszont az igazság a célja, és súlyos következményei összeférhetetlenek a frivolitással.

Az analitikus filozófia nem játék, hacsak nem a shakespeare-i színháték értelmében: "...de tőr lesz e darab, / Hol a király, ha bűnös, fennakad" ("...the play's the thing / Wherein I'll catch the conscience of the king"; Hamlet, II. föl. 2. sz.). Korunk filozófusa nem játszhatja sem a tudós, sem a bölcs szerepét. A tudósoktól megoldásokat, a bölcsektől tanácsokat várunk. Az elméleti és gyakorlati kérdések megoldása inkább a természet- és humán tudományok tudósaitól várható. A bölcs tanácsadók viszont inkább tekintélytiszteletre, semmint ellenérvekre számítanak. Az analitikus filozófia olyan játék, amelynek célja többek közt az, hogy az uralkodók lelkiismeretét megragadja. Ők közrendet és tekintélytiszteletet, mi érvelést és igazságot igényelünk. Szakmai vitáink olyan életformáról tesznek tanúságot, mely jogosan tartja kártevőknek a "közrend védőit".

L. S.

"FORDÍTÁSBAN ÉLNI"*

Kelemen János

A Fritz Paepcke hetvenedik születésnapjára összeállított vaskos kötet viseli ezt a találó címet, mely egy életmű summázatát foglalja magában: a filológusét, a fordítóét, a hermeneutikai gyakorlatot művészi fokra emelő humanistáét és nem utolsósorban a gondolkodóét.

Paepcke professzort sokan ismerik Budapesten. Főleg a fiatalok. Emlékezetes Eötvös kollégiumi szemináriumain a született, az örökifjú pedagógus szólt hozzájuk, a nyelv (és a nyelvek) szerelmese, akinek számára a hermeneutika nemcsak a szövegek értelmezésének, hanem egyben (s talán elsősorban) a másik ember megértésének művészete.

Most, hogy kezünkben a kötet — a világ számos folyóiratában megjelent, ma már nehezen hozzáférhető tanulmányok és följegyzések régen időszerűvé vált gyűjteménye —, rádöbbenünk: Paepcke professzor nemcsak a szóbeli értelmezésnek és kifejtésnek ("Auslegung"), hanem az írásnak is mestere. Úgy szoktuk emlegetni őt, mint Gadamer tanítványát és követőjét. S joggal. Még akkor is, ha éppen Gadamernek címzett írásában ("Wahrheit und Sprachvertrauen") úgy vall, hogy "a szó akadémiai értelmében nem vagyok Gadamer tanítványa, hanem csak olyan valaki, aki elsajátította a filológiai kézműveséget". Sok mindent jelent ez; jelenti a neolatin nyelvek és irodalmak mély ismeretét, a jogi és teológiai kijelentések nyelvi alakzatokként való megfejtését, s annak tapasztalatát, hogy "hogyan válik a fordító a szövegek játéktársává" (Mitspieler).

Mindez ugyanakkor nem jelenti, hogy a Gadamer-követő filológus, a "mester" vagy a "művész", ellensége lenne az elméletnek. Például hisz abban,

*Fritz Paepcke: Im Übersetzen leben — Übersetzen und Textvergleich (hrsg. von Klaus Berger und Hans-Michael Speier, Gunter Narr, Tübingen 1986, 538 oldal).

hogy a fordításnak van elmélete. Csakhogy az elméletet, melyet magáénak vall, a "kontextus-kötött problémamegoldó eljárásként" véli kifejthetőnek, melynek legfőbb jegye a gyakorlatra irányultság ("Übersetzen als Hermeneutik"). Ha tehát a kötet tanulmányait "fordításelméleti" írásoknak nevezzük, azonnal le kell szögeznünk: szó sincs olyasmiről, amit tolmácsiskolákban pedáns nyelvészek tanítanak, hiszen a bennük kifejtett elmélet tapasztalaton alapszik. Az oly könnyű félreértés elkerülése végett siessünk hozzátenni: a tapasztalat itt nem valamiféle induktív általánosítás kiindulópontja, hanem maga az át-élt tapasztalat, vagyis annak a valakinek a tapasztalata, aki "fordításban él"; s aki, persze, a nyelvben él.

Paepcke professzor tanítása kétszeresen is újat hoz. Újat hoz a hermeneutika számára, mely a szövegek és a hagyomány értelmezésében felgyűlt gyakorlati tudást eddig nemigen terjesztette ki a fordítás problémájára. De újat hoz a fordításelmélet számára is, amely viszont a szövegek más nyelven való újraalkotásában inkább formális nyelvészeti és technikai, mintsem hermeneutikai problémát látott.

A mondottakat az a Gadamertől ismerős, de korántsem epigon módon átvett és alkalmazott szemlélet hitelesíti, amely szerint a nyelv egésze elérhetetlen valamiféle jel- vagy információelméleti megközelítés, vagyis általában az "atomizáló" (mondhatnánk: analitikus) "értelem" számára. A nyelv — mondja ennek megfelelően Paepcke — "nem különös eszköz egy különös cél számára, hanem általános eszköz minden cél számára" ("Übersetzen als hermeneutischer Entwurf"). A kategóriák, melyeket a nyelvre s a nyelviileg létezőre következőképpen alkalmazni kell: a "történés", a hatásként értelmezett "megértés", a korántsem "hibaként" vagy "akadályként", hanem alapföltételként fölfogott "hermeneutikai kör", az "előítélet", a "szöveg-egyediség", az "együtt-végrehajtás" stb.

Értékkítéleteit a recenzensnek most bizonyítania kellene. Ehhez azonban a paepckei szöveg olyan értelmező újraalkotására, "együtt-végrehajtására" lenne szükség, mely nemcsak terjedelmi okokból nem venné föl a versenyt az eredetivel. Így hadd utaljuk az olvasót "magára a dologra" ("die Sache selbst"), vagyis a könyvre, mely — az általánosabb mondanivalójú hermeneutikai és fordításelméleti eszmefuttatásokon túl — politikai, költői és filozófiai szövegek fordításával-elemzésével bizonyítja a mondottakat. A magyar olvasó ezúttal ritka kedvező helyzetben van: József Attila, Illyés Gyula és Nagy László verseinek tolmácsolásán (amin egyaránt kell fordítást, értelmezést és elemzést érteni) szintén lemérheti a fordító-hermeneutikus Paepcke intuíciónak erejét.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Ludassy Mária: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10; Fehér M. István: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkar, Filozófiatörténeti Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10; Fehér Márta: Műszaki Egyetem Marxizmus--leninizmus Intézet, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 1--9; Kelemen János: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkar, Filozófia II. Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10;

Fritz Paepcke: Neuphilologische Fakultät der Universität Heidelberg, Hauptstrasse 161, D-6900 Heidelberg, Német Szövetségi Köztársaság; Laurent Stern: Rutgers University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Davison Hall, Douglas Campus, New Brunswick, New Jersey 08903, USA.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

HIBAIGAZÍTÓ

Folyóiratunk 1988. évi 5—6. számában megjelent Kondratyev-cikk végéről lemaradt a fordító neve. A cikket Zalai Edvin fordította.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989. Nyomdai táskaszám: 18380
Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent: 12,6 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0025-0090

*A Magyar Tudományos Akadémia
IX. Osztályának folyóirata a*

TÁRSADALOMKUTATÁS

Főszerkesztő: Kulcsár Kálmán

A folyóirat évente négy alkalommal, összesen 480 oldal terjedelemben jelenik meg. A szerkesztő bizottság arra törekszik, hogy a folyóiratban a társadalom folyamatait, aktuális jelenségeit feltáró cikkek, tanulmányok, tehát a társadalomkutatás új eredményei lássanak napvilágot, hozzájárulva a korszerű társadalmi gyakorlat kialakításához.

A *Társadalomkutatás* igyekszik gyorsan reagálni a társadalom életében jelentkező problémákra; interdiszciplináris jellegű, a gazdaság-, valamint az állam- és jogtudományok mellett a szociológia, a politikatudomány, a demográfia, a statisztika és a szervezéstudomány körébe tartozó közleményeket, vitákat, kongresszusi beszámolókat és könyvismertetéseket ad közre.

Évi előfizetési díja: 152,- Ft

*Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)
(Budapest, XIII. Lehel u. 10/A., 1900)*

*Példányonként megvásárolható a hírlapboltokban
és az újságpavilonokban.*

TÖRTÉNELMI SZEMLE

**A Magyar Tudományos Akadémia
Történettudományi Intézetének értesítője**

Főszerkesztő: Hanák Péter

A magyar- és világtörténelem területéről, elsősorban a 19. és 20. század történetéről közöl tanulmányokat. Tudósít fontosabb tudományos vitákról, külföldi történészeknek az Intézetben tartott előadásairól, valamint itthon és külföldön tartott történettudományi kongresszusokról.

Alapítva: 1958

Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal

Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben

Évi előfizetési díja: 164,- Ft

Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)

Budapest, XIII. Lehel u. 10/A., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

CONTENTS

MÁRIA LUDASSY: A Liberal-Socialist Theology of History from 1841 (Lamennais: The Past and Future of the People)	393
FRITZ PAEPCKE: The Hermeneutical Ways of the Successful Translation	413

DOCUMENTS

MARTIN HEIDEGGER: Schelling's Treatise "On the Essence of Human Freedom" (1809). An Interpretation of the First Main Points of the Treatise (Introduction by István M. Fehér)	434
---	-----

REFLECTION

Philosophy in the United States (A Dialogue of Laurent Stern and Márta Fehér)	508
---	-----

REVIEW

JÁNOS KELEMEN: To Live in Translation	531
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

МАРИЯ ЛУДАШИ: Либерально-социалистическая теология истории в 1841 г. (Ламенэ: Прошлое и будущее народа)	393
ФРИЦ ПЕПКЕ: Герменевтические пути удачного перевода	413

ДОКУМЕНТ

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: Очерк Шеллинга „О сущности свободы человека” (1809). Толкование первых мыслей очерка Шеллинга (Введение: Иштван М. Фехер)	434
---	-----

ОБЗОР

Философия в США (Диалог между Лаурента Штерна и Марта фехер)	508
--	-----

РЕЦЕНЗИЯ

ЯНОШ КЕЛЕМЕН: Жить в переводе	531
---	-----

Ára: 53,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).

01220

HARMINCHARMADIK ÉVFOLYAM

1989/5

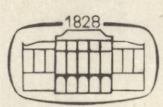
T.

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)
TENGYELI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÓKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1989/5

TARTALOM

PERECZ LÁSZLÓ: „Gyönyörű víziója egy igazán emberi világnak” (Lukács György 1919-es kommunizmus-képerő)	535
KONCZ ILONA: „A fiatal Hegel” — 50 év után	550
RIPP ZOLTÁN: Lukács György és az ideológiai frontok 1946—49	564
KARIKÓ SÁNDOR: A lukácsi <i>Ontológia</i> és a formációelmélet viszonyáról	604
SZABÓ TIBOR: Eszmei mozzanat és szubjektív tényező a késői Lukácsnál	618

DOKUMENTUM

LUKÁCS GYÖRGY: A Kína és a Szovjetunió közötti vitáról. Elméleti-filozófiai megjegyzések (1963) (Ambrus János bevezetőjével)	631
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

MEZEI GYÖRGY: Centenárium fejezetek Lukácsból	655
---	-----

SZEMLE

MESTERHÁZI MIKLÓS: Lukács és utókora (Ernest Joós: Lukács's Last Autocriticism. The Ontology—Georg Lukács and His World. A reassessment, ed. by E. Joós)	677
--	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

"GYÖNYÖRŰ VÍZÍÓJA EGY IGAZÁN EMBERI VILÁGNAK"

(Lukács György 1919-es kommunizmus-képéről)

Perecz László

(Amit megkísérlünk) Amire vállalkozunk: egyszerre könnyű és nehéz, egyszerű és összetett föladat. Könnyű és egyszerű, mert nem egyéb, mint pusztá rekonstrukció: Lukács György tanácsköztársasági kommunizmus-fölfogásának rekonstrukciója. Ismeretes: a Kommunisták Magyarországi Pártjába történő belépésétől -- 1918. december végétől -- a Tanácsköztársaság bukásáig Lukács igen sok publikációt tesz közzé. Gyakorlati tevékenysége mellett (közoktatási népbiztos-helyettes, majd népbiztos, a Vörös Hadsereg V. hadosztályának politikai biztosa), csodálatra méltó termékenységgel, tanulmányok, cikkek és interjúk egész sorát jelenteti meg a kommunista Vörös Újságban, az Internacionáléban, az Ifjú Proletárban és a Szociális Termelésben, a szociáldemokrata Népszavában és a polgári sajtó orgánumaiban: a Magyar Hírlapban, a Pesti Naplóban, a Világban és a Színházi Életben. 1919 májusában a Közoktatási Népbiztosság kiadásában megjelenik a Iaktika és ethika című kötete, mely a címadó íráson kívül további három tanulmányát tartalmazza. Nem kell tehát egyebet tennünk, mint összegyűjteni ezen írásoknak a kommunizmusra vonatkozó utalásait.

Nehéz és összetett föladat is ez ugyanakkor. A dolgozat hipotézise: Lukácsnak van összefüggő kommunizmus-fölfogása, noha ennek explicit kifejtése a fent említett írásokban sehol sem található meg. A rekonstrukció előtt két tényezőt kell számba venni. Az egyik: a marxista fordulatát végrehajtó Lukács nem filozófiai tanulmányokat vagy irodalmilag megformált esszéket ír: politikai publicisztikát tesz közzé. Sőt, e korszakbeli gondolatainak adekvát megnyilvánulásait kell látnunk interjúiban, beszédeiben, testületi üléseken elhangzott fölszólalásaiban is. Olyannyira, hogy 1918--1919-es írásai eddigi legteljesebb gyűjteményének nemrégiben megjelent kötete természetes módon ezeket is közli, a kontextus megvilágítása érdekében a testületi ülések jegyzőkönyveivel, a lukácsi megnyilatkozásokhoz kapcsolódó vitákkal,

visszhangokkal együtt.¹ E műfaji sajátosság tehát a vizsgálat során mindvégig figyelembe veendő. A rekonstrukció másik nehézsége, hogy a lukácsi kommunizmus-képben főszerepet játszó fogalmak és kategóriák interpretációra szorulnak: jelentéstartalmuk föltárását igényel. Ráadásul nem elégséges önmagában a Kommün alatti írárok elemzése: a legfontosabb kategóriák Lukács ifjúkorából származnak, így ezek értelmezése, magyarázata érdekében a premarxista szakaszhoz is vissza kell nyúlni. A lukácsi kommunizmus-kép -- úgy tűnik -- olyan szál, melyet kiragadva gondolkodásának csaknem egész szövege kibomlik.

(Proletárdiktatúra és kommunizmus) Említettük: Lukács e korszakban politikai publicisztikát művel. Erőltetett -- s valószínűleg sikertelen -- kísérlet lenne így egyfelől tisztán teoretikus, másfelől tisztán pragmatikus célú írásokat elkülöníteni 1919-es irodalmi termésében. Igaz, vannak e korszakban is markánsan elméleti jellegű munkái -- a Taktika és ethika tanulmányai, a "Régi kultúra és új kultúra", "A történelmi materialismus funkcióváltozása" --, az elméleti és a gyakorlati célzat azonban minden gondolatmenetében szorosán összefonódik. Pontosabban: egy politikus írásai ezek, a proletárhatalom ügyeit tevékenyen intéző politikuséi, aki azonban nem tud kibújni önnön bőréből: politikusként is filozófus marad; az adott történelmi helyzetet rendkívüli érzékenységgel kapcsolja össze a világtörténelmi fejlődés alternatíváival. Nem egyes írárok különíthetők hát el, inkább egyes kategóriák; aszerint, hogy milyen erős a rájuk irányuló filozófiai reflexió.

Ebből a szempontból különösen érdekes két kategória: a proletárdiktatúra, illetve a kommunizmus összevetése. A proletárdiktatúra mindig magától értetődően, magyarázat nélkül használt fogalom a gondolatmenetekben. Olyan fogalom, mely -- Lukács szerint -- nem szorul elméleti meghatározásra. Nem egyéb -- mondja körülbelül --, mint az osztályharc új formája. A "Mi a forradalmi cselekvés?" ezt így fogalmazza meg: "a proletariátus forradalma állandó, szünet nélküli forradalom. A proletariátus forradalma megindult attól a pillanattól kezdve, hogy a termelési rend a proletárosztály megalakulását létrehozta, és nem szabad, hogy szüneteljen addig a pillanatig, amíg a termelési és társadalmi rend úgy meg nem változott, hogy az osztálykülönbségek gyökerükben meg nem szűntek." (F 108.) A proletárdiktatúra ennek a "szünet nélküli forradalomnak" egyik szakasza, mely a pártforma megszűnésével jár.

¹Lukács György: Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918--1919, Magvető, Bp. 1987. A szerkesztés elveiről lásd Mesterházi Miklós szerkesztői utószavát, 373--378. o. Az 1918--1919-es Lukács-írárok at ebből a kitűnően szerkesztett kötetből idézzük (a továbbiakban rövidítve: F).

A proletariátus széttrökte az osztályállam kereteit, megragadta a hatalmat: osztályharca ezzel védekező helyett támadó jellegűvé vált. A proletárdiktatúra átmeneti állapot, "a régi idő és az új idő összevegyülnek benne". ("A történelmi materializmus funkcióváltozása", F 180.) Egyszerre rombol és épít. Rombol: összezúzza a burzsoá állam fizikai és szellemi elnyomó szerveit; és épít: átszervezi a gazdaságot, megkezdi az új állam és társadalom kiépítését. Olyan átmeneti korszak tehát, amelynek célja saját fölszámolása, s amely csupán a kommunizmushoz való viszonyában fogalmazódik meg. Vagy úgy, mint a kommunizmus mint cél elérésének eszköze ("A bolsevizmus mint erkölcsi probléma", F 40.; "Lukács György a tanácskormány kultúrpolitikájáról", F 211.); vagy úgy, mint a kommunizmus megteremtésének lehetősége ("A győzelmes proletariátus taktikája", F 93.; "A kultúra tényleges birtokbavétele", F 112.; "Régi kultúra és új kultúra", F 157.). Lukács egyetlen megnyilvánulásában vizsgálja önmagában a proletárdiktatúra fogalmát: az első ifjúmunkásnapon, "Proletárdiktatúra és terror" címmel tartott előadásában, melyet az Ifjú Proletár ismertet. A proletárdiktatúra -- mondja itt -- szervezett osztályterror, az uralkodó osztály erőszaka az elnyomott osztállyal szemben. Egyrészt azonban ez minden, osztályokra tagozódott társadalom szükségszerű velejárója: a burzsoá jogrend is terroron alapul; másrészt a proletariátus osztályterrorja csak az osztályok fönmaradásáig él majd. (F 226--227.)

(Alapvető jegyek) Lukács kommunizmus-fölfogását három alapvető jegy határozza meg: messianizmusa, intézményellenessége és az a törekvése, hogy megfogalmazza az új társadalom szervezőelveit.

Az első jegy, a messianizmus a legdőntőbb. Nemcsak kommunizmus-képét determinálja, hanem gondolatvilágának egészét. Az esetleges biográfiai tényezőknél mélyebben gyökerező jelenség ez: a korszak általános szellemi atmoszférájának kifejeződése. Ahogy maga Lukács jellemzi a helyzetet két évtizeddel később: saját tevékenysége a Tanácsköztársaság általános vonalának felel meg, "kísérlet volt arra, hogy átmenet nélkül térjünk rá a tökéletes szocializmusra".² Az orosz forradalom az azonnal elkövetkező világforradalom első jelének tűnik a korszak baloldali intellektueljei számára. Határtalan lelkesedéssel hiszik, hogy a proletariátus osztályharca az egész emberiség felszabadításához vezet, s hamarosan elérkezik az igazi szabadság birodalma. A proletárdiktatúra, felszabadító küldetésének beteljesítésével, proletárdemokráciává, majd osztály nélküli társadalommá alakul át. Az illúziókkal telt,

²Lukács György: "Önéletrajz" (1941), in: Curriculum vitae, Magvető, Bp. 1982, 464. o.

utópikus messianizmus politikai következménye a taktika szerepét tagadó szektarianizmus. Ha oly közel a végcél, mi szükség egyes taktikai lépésekre? Minden, a napi politikához kötődő "taktikázás" elvetendő. A politikai szféra egyes—különös—általános viszonyának dialektikája fölborul, a stratégiai (a különös) és a taktikai (az egyes) szint a végcélnak (az általánosnak) rendelődik alá.³ A lukácsi életút előzményei csak fölerősítik ezt a messianizmust. Ismeretes: elméletében már igen korán megfogalmazódik az elidegenedés történelmi-szociális magyarázata és kritikája, a világháború végére pedig két alternatív magatartásmód lehetősége fogalmazódik meg benne a "kiteljesedett bűnösség" korszakával szemben. Az egyik a mindennapi valóság világtól való visszavonulás (mikrokozmosz utópia), a másik a világ megváltoztatására irányuló közvetlen cselekvés (makrokozmosz utópia). Az oroszországi és a magyarországi események végül az utóbbi lehetőség választására indítják. Ezek valóban a megváltás ígértét hozzák el számára: "úgy véli, a forradalom választ ad mindazokra a kérdésekre, amelyekkel addig vívódott, pusztán az a probléma, hogy a forradalmat következetesen vigyük végig".⁴

A második jegy a radikális intézményellenesség. A motívum végigvonul Lukács egész premarxista szakaszán. A szellemi önéletrajz, a Megélt gondolkodás már az első gyermekkori élmények között fölelegeti a szülői ház formális protokollrendszerével szembeni spontán lázadást. Az esszékorszak inautentikusként veti el a polgári társadalom egész intézmény- és szokásrendszerét: a konvenciók világával szemben a "kultúra" jelenti az autentikus létet. A Vasárnapi Kör beszélgetései a "lélekelvőség" tétélezésével fogalmazzák meg a "közönséges élet", a civilizáció bírálatát. A konzervatív és a progresszív idealizmus vitáján Hozzászólás adja legmarkánsabb kifejtését ennek az intézményellenességnek. Az etikai cselekvéssel szemben — mondja ez —, mely az ember belső megváltoztatására irányul, a politikai cselekvés pusztán intézményeket igenel vagy tagad. Az intézményeknek pedig nincs önértékük: csakis annyiban lehetnek értékesek, amennyiben az "ember etikai magasabbra fejlődését" szolgálják. Mihelyt öncéllá válnak, elvesztik "érvényes-

³Vö. Hermann István: A szocialista kultúra problémái, Kossuth, Bp. 1970, 378. o. A "messianisztikus szektarianizmus" terminusnak a "Marxista fejlődésem"-ben (1967) adott lukácsi megfogalmazásának pontatlanságát, "terjedelmi határtalanságát" részletesen elemzi Krausz Tamás és Mesterházi Miklós: Mű és történelem, Gondolat, Bp. 1985, 57—66. o.

⁴Hermann István: Lukács György gondolatvilága, Magvető, Bp. 1974, 117. o. Lukács "mikrokozmosz" és "makrokozmosz" utópiájáról lásd Lee Congdon: "Politika és apokalipszis", Magyar Filozófiai Szemle, 1985/1—2. sz., 314. o.

ségüket", "puszta létező" válik belőlük.⁵ Lukács intézményellenessége a diktatúra alatti írásaiban is megmarad, sőt a messianisztikus utópizmus által föl is erősödik. Mint ahogy életművét a jogtudós szemével vizsgáló Varga Csaba fogalmazza: "Lukács a forradalmat annyira teoretizáltan fogta fel, hogy többé-kevésbé vakon ment el a szocializmus saját intézményei berendezkedésének (az egységes törvényességet és a bürokrácia legyőzését célzó lenini küzdelemből következtethetően igencsak neuralgikus) kérdése előtt."⁶ A kommunizmusról szólva soha nem említ intézményeket. A kommunizmus: intézmények nélküli világ a számára. Olyan világ, ahol az intézmények kerülődűtja nélkül juthatni "lélektől lélekig".

A kommunizmus-képét meghatározó harmadik jegy: az új társadalom szervezőelvének keresése. Nem lehet föladatunk Lukács gondolatainak konfrontálása a korszak más kommunizmus-fölfogásaival. Hogy a lukácsi megközelítés sajátossága látható legyen, egyetlen kivételt mégis teszünk. Ez pedig Podach Erik Frigyes és Vértés Sándor tanulmánya, A társadalmi fejlődés iránya (A kommunizmus gyakorlati kivitelének kérdése),⁷ melyet magának Lukácsnak is ismernie kellett, tekintve, hogy tanácsköztársasági kiadásához ő maga írt előszót. Az írás három fejezete három megközelítési szint. Az első a végcél, a kommunizmus "új épületének távlati képét" rajzolja meg, a második a proletárdiktatúra átmeneti szakaszát ismerteti, a harmadik pedig a napi politika aktuális teendőit tekinti át. Ha a kapitalizmus a magánérdek világa volt — szól a szerzők érvelése —, a kommunizmus a közérdeké lesz; ha akkor a piac anarchiája érvényesült, most a tudatos tervezés irányítja a termelést és a társadalmat; ha ott a szabadsághiány, a kényszer és a boldogtalanság volt a jellemző, itt a szabadság, a kényszer megszűnése és a boldogság lesz a meghatározó. A példákat tovább idézhetnénk. A lényeg: a kommunizmus pusztá negáció, a kapitalizmus tagadása. Nos, első olvasásra úgy tűnik: a lukácsi kommunizmus-kép sem nyújt többet. A kommunizmus — írja — az a "világtörténelmi értékicserélődés" (F 36.) eredményeként létrejött "osztálytagozódáson túli társadalom (F 85.), "mely nem ismer többé elnyomót és elnyomottat", amelyben megszűnik "a gazdasági függésnek az emberi méltóságot lealázó

⁵Vö.: Lukács György: "Hozzászólás Fogarasi Béla 'Konzervatív és progresszív idealizmus' című előadásához", in: Ifjúkori művek, Magvető, Bp. 1977, 840--842. o.

⁶Varga Csaba: A jog helye Lukács György világképében, Magvető, Bp. 1981, 80. o.

⁷Új kiadása: Podach--Vértés: "A társadalmi fejlődés iránya", in: A szociológia első magyar műhelye, II. k., Gondolat, Bp. 1973, 506--533. o.

korszaka" (F 126--127.). Ebben a kapitalizmus tagadásaként létrejött "szervezett termelési rendben" a tőkés társadalom történelmi termékei: "a kapitalista magántulajdon, a polgári család, a jogállam stb." elhalnak (F 134., 137--138.). Valójában Lukács ennél mélyebbre ás. A kommunizmus "többlete" érdeklí. Arra kíváncsi: "Ha végérvényesen győzött a kommunizmus, ha ezáltal kapcsolódik a társadalom életéből és vele az emberek öntudatából minden osztálykülönbség, ha a gazdasági élet és vele a megélhetés gondja megszűnik szerepet játszani az emberek életének fölépítésében -- akkor fölmerül a kérdés: mi fogja ezt az új társadalmat föntartani és összetartani, mi lesz a benne élők életének legfontosabb tartalma?" (F 89.) Azaz meglátja: "nem igaz, hogy a pusztá negáció, a kapitalizmus tagadása -- akárhogyan határozzuk is meg a kapitalizmus 'lényegét' -- elegendő az új világ megvalósítását célzó első -- akár látszatra tisztán romboló -- lépések megtételéhez".⁸

Azt a princípiumot, centrális szervezőelvet, amelyre az eljövendő kommunista társadalom épül, két tényezőben ismeri föl: az erkölcsben és a kultúrában.

(Az erkölcs) A kommunista társadalom egyik szervezőelve az erkölcs. A gondolat számos gondolatmenetből kitűnik, a fogalom jelentéstartalma azonban nem egyértelmű.

A premarxista Lukácsnak, ismeretesen, többféle erkölcsfogalma van. A paradigma, a hol magasra, hol alacsonyra értékelt, végső soron mindig alapvető orientációs pontot jelentő minta: a kanti etika. Heller Ágnes meggyőző elemzése szerint Lukács egyszerre érez benne vonzást és taszítást. Vonzza benne a morál általánossága, az egyedi intenció nembelisége és a kötelességteljesítés föltétlen volta. Taszítja viszont a kategorikus imperatívusz formális jellege és -- a "homo nuomenon" és a "homo fenomenon" szétválasztásával -- az ember megkettőzésében jelentkező "emberellenes" tendencia. A kanti etika pusztán a mindenkitől elvárható "etikai minimumot" jelenti a számára.⁹

A lukácsi elméletben munkáló igény egy másik etika iránt főként két műben objektiválódik: A lelki szegénységről írott 1911-es dialógusban és az 1914--15-ös Dosztojevszkij-jegyzetekben. Az előbbi az "általános, kötelező, embertől idegen" kanti etikával a jóság metaetikai kategóriáját állítja szembe. A kanti etika követőinek élete "csak szociális, csak emberközi; ezek,

⁸Vajda Mihály: "A dialektika nyomában", Új Symposion, 1986/5--6. sz., 56. o. A dolgozatunk címéül választott mondat szintén e tanulmányból való, az 58. oldalról.

⁹Vö.: Heller Ágnes: "A kötelességen túl", Korunk, 1974/1. sz. 32--33. o.

lássá, meg tudnak lenni kötelességekkel és azok teljesítésével. Sőt számukra a kötelességek teljesítése életük magasabbra emelésének egyetlen lehetősége." A jóság ezzel szemben "haszontalan, valamint ok nélkül való. Mert a következmények a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában vannak, és tetteink motívumai a pszichológiai jelek világából, a lélek perifériájáról erednek. A jóság azonban isteni, a jóság metapszichológiai." "Ezért csoda a jóság. Csoda és kegyelem és megváltás. A mennyek földre szállása. De ha úgy akarja: a valódi élet." "A jóság elhagyása az etikának, a jóság nem etikai kategória." A jóság által vezérelt ember a másik ember megmentését akarja "és talán gonoszul, kegyetlenül, tirannikusan cselekszik, és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kísérő szólamban."¹⁰ A Dosztojevszkij-jegyzetek szisztematikus kísérletet tesz az "első etika" — a kötelesség kanti etikája — meghaladására a "második etika" — a szeretet dosztojevszkiji etikája — segítségével. Ha az első etika az intézményesült, elidegenedett "jehovikus világ" etikai minimumait — a közérdeknek az egyéni érdek fölé helyezését, mások szabadságának tiszteletben tartását, öncélnak tekintését — jelenti, a második egy új világ autentikus individuumának önként követett magatartásformáit. Ha az a külső követelmények összessége, ez a belsőből fakadó megnyilvánulásoké. S míg az 1911-es dialógusban a jóság irracionális faktuma csupán a kiválasztottak adottsága volt, itt, a történetfilozófiailag tételezett "orosz eszme" világában mindenki képes a kanti kötelességmorál meghaladására. E kötelességen-túli szeretet-etika legfontosabb jegyei: az egyetemes szolidaritás, a testvériesség, a szenvedőkkel való azonosulás, az erkölcsi ítélkezést fölváltó megértés, az önfeláldozás.¹¹

Nem követhetjük tovább részleteiben Lukács morálfilozófiájának alakulását. Csak utalásszerűen: a Dosztojevszkij-jegyzetek és A regény elmélete után ismét visszatér — az etikailag már meghaladottnak vélt — kantianizmushoz. Jelzi ezt a második heidelbergi esztétikai kézirat (1916–18) és a konzervatív és progresszív idealizmus vitáján elhangzott Hozzászólás (1918 tavasz).

¹⁰Lukács György. "A lelki szegénységről", in: Ifjúkori művek, 539--541., 544. o.

¹¹A Dosztojevszkij-jegyzetek kiadása: Georg Lukács: Dosztojevszkij. Notizen und Entwürfe, Akadémiai, Bp. 1985. Értelmezéséhez: Nyíri J. Kristóf: Európa szélén, Kossuth, Bp. 1986 ("A fiatal Lukács és Dosztojevszkij" c. fejezet); Karádi Éva: "Lukács Dosztojevszkijről tervezett művének hatástörténetéhez", Doxa 7. -- Az első és a második etika megkülönböztetéséhez: Fehér Ferenc: "A romantikus antikapitalizmus válaszüttján", Új Symposium, 1986/5--6. sz., 31--35. o.; Karádi Éva: "A Vasárnapi Kör világnézete", in: A Vasárnapi Kör, Gondolat, Bp. 1980, 32--34. o.

A bolsevizmus melletti döntése pedig azt bizonyítja, hogy -- ismét -- Hegelhez jutott el. A kanti etika statikus világmésképeben, ahol nincs jövőbe vetített eszmény -- sőt tulajdonképpen történelem sem --, a tettet etikailag a szándék felől szükséges közelíteni: a következmények nem tartoznak a cselekvőre. Hegel rendszere ezzel szemben dinamikus: az események egymásutánja benne történelmet jelent, az abszolút eszme önkibontakozásának történelmét. Ha viszont a történelem célra-irányuló, törvényszerű folyamat, akkor benne a szándék etikai megítélése irrelevánssá válik, helyét a tett következményeinek vizsgálata váltja föl. A radikális politikai cselekvés egyoldalú meg- és elítélésének meghaladását tehát egyrészt Hegel teleologikus történetfilozófiájának, a történelmi szükségszerűség gondolatának elfogadása, másrészt -- a szükségszerűen választandó bűnök közül az "értékesebb" bűn mércéjét az "áldozat"-ban látva -- ifjúkori kierkegaard-izmusának föllevenítése teszi lehetővé Lukács számára. Kantianizmusa azonban nem egyszerűen fejlődésútjának kitérője. A -- fichteánusan értelmezett -- kanti etika, egy utópiikusan radikális cselekvés teoretikus lehetőségét megalapozva, elő is készíti döntését.¹²

Nos, a kommunista társadalom szervezőelvét az erkölcsben látó Lukács-írók mármost melyik erkölcsfogalmat használják: a dosztojevszkiji szeretet-etika vagy a kanti kötelesség-etika erkölcsfogalmát? Úgy tűnik, a kettő szintézisét: egy mindenki kötelességévé tett szeretet-etikai erkölcsfogalmat.

A szempontunkból különösképp releváns két cikk közül az első, "A kommunizmus erkölcsi alapja" -- "A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" nyomán -- a kommunista mozgalom morális küldetéséből vezeti le az erkölcs uralmát a kommunista társadalomban. A bolsevizmus-cikk érvelése szerint különbséget kell tenni a marxizmus szociológiája és történetfilozófiája között. Az előbbi pusztán leíró ténytudomány (mely megfogalmazza: a társadalomfejlődés valódi mozgatóereje az osztályharc), az utóbbi normatív, értékelő utópia (mely szerint a proletariátus osztályharca osztály nélküli társadalomhoz fog vezetni). A kapitalista osztályelnyomás megszűnése önmagában még nem jelenti minden osztályelnyomás megszűnését. Hogy ez igazán bekövetkezzék, "ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az akarása szükséges: a demokratikus világrendé". (F 38.) Ez a "kommunizmus erkölcsi alapja" tehát. Ha "végérvényesen győzött

¹²Vö. a lukácsi választást legszubtilisebben elemző két tanulmánnyal: Vajda Mihály, i. m.; Mesterházi Miklós: "Lukács 'pálfordulása'", *Világosság*, 1985/5. sz. -- Vajda elsősorban a hegeli szükségszerűség-gondolatra hívja föl a figyelmet, Mesterházi inkább a kanti-fichtei etikának Lukács jakobinus magatartását megalapozó jellegét húzza alá.

a kommunizmus" -- teszi föl a cikk a már idézett kérdést --, "mi fogja ezt az új társadalmat fönttartani és összetartani, mi lesz a benne élők életének legfontosabb tartalma? Erre a kérdésre csak az erkölcs oldaláról kaphatunk választ." Miért? Mert az osztálykülönbségek eltűnésével az embereket elválasztó érzelmek (harag, gyűlölet, irigység, gőg) uralmának is meg kell szűnie. Csakis így alakulhat ki az osztály nélküli társadalommal "a kölcsönös szeretet és megértés társadalma". (F 89.) Az osztálytársadalmak elkülönítettek egymástól az embereket, a kommunizmus viszont össze fogja hozni őket -- mondja tehát, rövidre zárva, a cikk. Ha amazok az atomizált egyének világát jelentették, emez az autentikus individuumok közösségét teremti meg. A szeretet világának e tételezése talán Feuerbach hatására mutat. Feuerbach utópiája is egy közvetítések, tárgyiasság nélküli világ: a konvenciók, a kötelességek elválasztják egymástól az embereket; ami összeköti őket: legfőbb hajlamuk, a szeretet (és szerelem).

A cikk kulcsszavai -- szeretet, megértés, összetartozás, szolidaritás -- mutatják: a szeretet-etika erkölcsfogalmáról van szó. A második etika belső "imperatívuszait" nem lehet másoktól megkövetelni. De nem is kell: mind a Dosztojevszkij-jegyzetek történetfilozófiailag tételezett "Oroszországának", mind "A kommunizmus erkölcsi alapja" kommunizmusának lakói önként követik őket. Ahogy a Dosztojevszkij-hősök levetik szociális determináltságukat, úgy a kommunista személyiség is a tiszta "lélekvalóság" színvonalán nyilatkozik meg. Mindannyian "más" emberek már, az elidegenedett jelenvalóságot maguk mögött hagyva autentikus személyiséggé váltak. Számukra nem jelentenek kötelezettséget a szeretet-etika által körülírt magatartásformák. Csakhogy ma még innen vagyunk a "megváltáson" -- érvel Lukács. Még nem köszöntött be "Isten országa". S hogy valóban az legyen, ami eljön -- ahhoz föl kell készülni rá. A proletárdiktatúra gazdasági-társadalmi átalakításai csak előfeltételeket teremthetnek, a döntő az emberek átalakítása. Lukács mintha két útját látná ennek. Az egyik: a szeretet-etika magatartásformáinak közvetlen követelményekké fogalmazása. Az osztálykülönbségek megszűntének pillanatában -- írja -- mindenkiben meg kell legyen "a készség egy új belátásra: a szeretetre, a megértésre, az összetartozásra". (F 90.) Vagyis a lehetetlent kívánja: a másoktól megkövetelhetetlent követeli mindenkitől. A másik út enyhíti ezt a közvetlenséget. A nevelés segítségével kell fölkészíteni a személyiséget az új világ "követelményeinek" való megfelelésre: "amit a proletariátus a termelés területén csinál, az a feladata a nevelésnek a lelki élet területén: az osztálykülönbségek megszüntetése". (F 90.) Tudjuk: a Tanácsköztársaság a "Pedagógiai Erosz megszállottainak" korszaka. S nem véletlenül. Mindig nagy

történelmi korszakváltások, a közösségszervezés új elveinek keresése idején fogalmazódik meg a kérdés: mivé alakítható az ember. Lukács -- más cikkeiben is föltűnő -- neveléskoncepciója fölvilágosítói módon optimista (az új ember gyors és teljes kifejlődésével számol), s mélyén etikai racionalizmus húzódik meg. Aki igazán tudja a jót, teszi is -- szól a mögötte rejlő axióma. A műveltségi előjogok fölszámolásával, a műveltségbeli különbségek eltűnésével az erény is általánossá válik.

Ha "A kommunizmus erkölcsi alapja" argumentáció nélkül vázolta föl az erkölcs kommunista-társadalombeli uralmának vízióját, "Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben" érveket is hoz. Gondolatmenetének lényege, hogy míg az osztálytársadalmakat a jog kényszere, a kommunizmust viszont az erkölcs szabadsága szabályozza. A jogi szabályozás szükségessége az érdekek heterogenitásából fakad. Az osztálytársadalmakban egyrészt a különböző osztályok érdekei térnek el egymástól, másrészt nem esik egybe az uralkodó osztály tagjainak egyéni és osztályérdeke sem. Az embereket pedig "érdekeik ellen való önkéntes cselekvésre nem lehet rábírni, csak rákényszeríteni, akár fizikai, akár szellemi természetű legyen is az az erőszak". (F 185.) A kommunizmusban megvalósul az érdekek teljes homogenitása. Megszűnnek az osztályok, s egybeesik az egyes proletár érdeke és a proletár osztályérdek is: a társadalmi szabályozást az erkölcs szabadsága váltja föl. Sőt -- állítja Lukács -- szükségzerű is, hogy fölváltsa: "A társadalomban ugyanis csak egyfajta szabályozás lehetséges. Kétféle, ellentétes vagy akárcsak széthúzó szabályozás egymás mellett való fönnállása anarchiát jelentene." (F 185.)

A kristálytiszta logikájú gondolatmenethez két megjegyzés fűzhető. Az egyik: az erkölcsöt az érdekből levezetve Lukács önnön elméletén tesz erőszakot. A munkásosztály érdekeiből magyarázni az erkölcs eljövendő uralmát: nemcsak a messianisztikus szeretet-etika erkölcsfogalma alapján elképzelhetetlen, de a kanti etikáé alapján is. A kanti etikában az erkölcsi törvénynek pusztán belátásból, érdekből történő engedelmeskedés nem moralitáson, csupán "okosságton" (Klugheitslehre) alapul. A dosztojevszkiji szeretet-etika "parancsai" pedig csak egy nem érdek-uralta világban érvényesülhetnek: az általa megfogalmazott magatartásformák (szeretet, megértés, szolidaritás, önfeláldozás) vonatkozásában az érdek motívumait fölvetni is értelmetlen. A másik megjegyzés: a társadalmi magatartásirányítás rendszerei nem hogy akadályoznák, kizárnák egymást, de egyenesen egymást föltételezve képesek működni. Épp a lukácsi Ontológia jogfölfogását elemezve bizonyítja Varga Csaba, hogy a jog önmagában elégtelen a társadalmi magatartás tényleges befolyásolására. "A legitimáció különféle formáira, a vallás és az erkölcs intézmé-

nyeire és az ideológiai ösztönzések egész sorára van szükség ahhoz, hogy a jog hatékony maradjon. Röviden: a jogi komplexum csak annyiban tölti be közvetítő funkcióját, amennyiben az összkomplexum összmozgása is végső soron azonos irányú ösztönzéseket sugall."¹³

E megfontolásoktól függetlenül is elgondolkodtató azonban a koncepció. Mert Lukács nem filozófiai tanulmányt fogalmaz: agitál. A tanács hatalom külső és belső nehézségeinek megszorodása idején kell meggyőznie a munkásokat a munkafegyelem fontosságáról. S hiába érvel, hiába találja meg az "önző érdek" és a "tisztá erkölcs" közötti közvetítést az osztályérdekben -- a rousseau-i "közakarát" koncepcióját átvéve¹⁴ --, hiába fogalmaz így: "amennyiben a munkásosztály egyénei nem képesek vagy nem hajlandók saját érdekeiknek megfelelni" -- annyiban mégis kényszereszközökre lesz szükség. (F 188.) Az empiria erősebbnek bizonyul a teóriánál.

(A kultúra) A kultúrafogalommal ismét a premarxista korszak fontos kategóriájánál vagyunk. Lukács a "kultúrát" sohasem szűkíti le a "magaskultúrára". A kultúra kérdése mindig az elidegenedés-mentes élet lehetőségének kérdését jelenti számára. Ebben az értelemben a kultúra kategóriája átfogóbb az -- előbb elemzett -- erkölcsfogalomnál. A kultúra válságaként fölfogott elidegenedés elemzése és kritikája két különböző megközelítmódban nyilvánul meg: egy történeti-szociológiaiban és egy egzisztenciális-metafizikaiban. (Az előbbi terméke A modern dráma fejlődésének története, az utóbbié első sorban A lélek és a formák.) A történeti-szociológiai elemzések az elidegenedés okainak és meghaladási lehetőségeinek társadalmi-történelmi feltételeit kutatják. Az egzisztenciális--metafizikai írások a kultúra lehetőségének, az élet megformálhatóságának kérdését elsődlegesen etikai problémaként fogalmazzák meg.¹⁵

¹³Varga Csaba, i. m. 188. o. A magatartás-irányítás ideológiai ösztönzői és a jog kapcsolatára, együttes hatására, a jogelméleti irodalomból lásd még Sajtó András műveit: Társadalmi szabályozottság és jogi szabályozás, Akadémiai, Bp. 1978, Jogkövetés és társadalmi magatartás, Akadémiai, Bp. 1980.

¹⁴Lukács rousseau-izmusát említi Lendvai L. Ferenc tanulmányai: Bevezetés a Forradalomban c. kötethez (F 24--25.), "A messiánisztikus szektásság jegyében", in: A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között, Kosuth, Bp. 1983, 57. o., valamint Günter Witschel könyve: Ethische Probleme der Philosophie von Georg Lukács, Bouvier, Bonn 1981, 25--26. o.

¹⁵Vö.: Márkus György: "A 'lélek' és az 'élet'", Magyar Filozófiai Szemle, 1973/5--6. sz., 744--745., 759. o. Hasonló megkülönböztetést tesz Lendvai L. Ferenc, amikor az ifjú Lukács írásaiban egy "társadalomkritikai és szociolo-

A forradalomban Lukács ennek a -- legszélesebb értelemben vett -- kultúrának a hatalmas megújulási lehetőségét látja.¹⁶ A kultúra fogalmával kedvezőbb helyzetben vagyunk, mint az erkölcsfogalommal voltunk. "Régi kultúra és új kultúra" című tanulmányában ugyanis maga Lukács ad definíciót: "A kultúra fogalma (ellentétben a civilizációéval) magába zárja mindazokat az értékes termékeket és tevékenységeket, melyek a közvetlen életfenntartás szempontjából nélkülözhetők." (F 146.) A kultúra fejlődése egy háromszakaszos, hegelianus történetfilozófiai sémában fogalmazódik meg itt. A séma szakaszai: prekapitalizmus, kapitalizmus, kommunizmus. A prekapitalista társadalmak néhány korszaka (antikvitás, reneszánsz) magasrendű kultúrát hoz létre. Az okok: az ideológia és a termelési rend összhangja, a gazdaság autonómiájának hiánya.¹⁷ A kapitalizmus: a kultúra válságának és összeomlásának korszaka. Az egyik ok az, hogy a gazdaság öncéllá, "minden társadalmi tevékenység céljává" lesz: a társadalom egésze egyetlen nagy piacot alkotva, létrejön a totális árutermelés, a teljes munkamegosztás világa. A totális árutermelés a kultúrértékek öncélúságának lehetőségét szünteti meg, a teljes munkamegosztás a prekapitalista termelésben uralkodó "művészi szellemet" öli ki a termelés forradalmasítása pedig a kultúra szerves fejlődésének lehetőségét számolja föl. A másik ok: az egyéni szabadság ideológiája a polgárság uralomra-jutásával ellentétbe kerül a társadalmi renddel, ráadásul a monopolkapitalizmus kifejlődésével gazdaságilag is csődöt mond. "A kapitalizmus kultúrája -- mondja Lukács --, amennyiben becsületes volt, nem lehetett más, mint a kapitalizmus korszakának kíméletlen bírálata. Ez a bírálat sokszor igen magasrendű művészi színvonalra emelkedett (Zola, Ibsen), de minél becsületesebb, minél magasabb rendű volt, annál inkább kellett, hogy hiányozzék belőle a régi kultúrák egyszerű, magától értetődő harmóniája és szépsége: a kultúra, a szó igazi, szó szerinti értelmében." (F 153.) A kommunizmus ismét megteremti a kultúra uralmának feltételeit. Sőt, voltaképp ez a társadalom valósítja meg először a kultúrát. Ha a civilizáció az ember külső uralma, a kultúra pedig belső uralma környezete fölött, akkor "ahogy a civilizáció megteremtette ennek az uralomnak az eszközeit a természet felett, úgy teremti meg azokat a

gizáló", illetve egy "kultúrkritikai és dezilluzionáló" vonalról beszél, vö.: "Lukács György útja Marxhoz", in: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn, Kossuth, Bp. 1977, 381. o.

¹⁶Vö. David Kettler: Marxismus und Kultur, Luchterhand, 1967, 35. o.

¹⁷A tanulmánynak az organikus-harmonikus prekapitalista kultúrákról főlavázolt képében Jörg Kammler A regény elmélete -- marxista terminológiába csomagolt -- álláspontját ismeri föl, vö.: Politische Theorie von Georg Lukács, Luchterhand, 1974, 87. o.

proletárkultúra a társadalom felett". (F 157.) Az okok: a gazdaság öncélúságának, determináló szerepének megszűnése és az ember öncélúságának megvalósulása.

Az utóbbi tényezőt Lukács nem bizonyítja. Állítja csupán: az ember öncélúságát, "amely a kapitalizmust megelőző társadalmakban az uralkodó osztályok számára adva volt, melyet a kapitalizmus mindenkitől elvett, a proletariátus győzelmének végső fázisa mindenki számára meg fogja teremteni". (F 157.) Hogy a gazdasági élet tervszerű irányításával megszűnik a gazdaság öncélúsága az új társadalomban — ez már argumentációra szorul. Lukács voltaképp ezt végzi el nagy történetfilozófiai tanulmányában — az eredetileg előadasként elhangzott —, "A történelmi materializmus funkcióváltozásá"-ban. A történelmi materializmus — mint tudományos módszer és mint a proletariátus harci eszköze, azaz: mint megismerési és ideológiakritikai funkciót egyszerre betöltő ideológia — érvényességének két föltétele van. Az egyik a gazdasági élet tényleges önállósága, a másik az ideologikus elemek látszólagos függetlensége a gazdasági élettől. E két föltétel csak a tőkés viszonyok között van adva, ezért a történelmi materializmus alkalmazásának klasszikus talaja az árucserén alapuló kapitalista társadalom. Nem alkalmazható viszont sem a prekapitalista társadalmakra, sem a kommunizmusra. A kommunizmus ugyanis új társadalom, új minőség, "a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet ugyanis funkcióváltozással jár. Funkcióváltozással, ami azt jelenti, hogy a nem gazdasági elemek szerepe a társadalom felépítettségében lényegileg megváltozik: /.../ ami felépítmény volt a kapitalista társadalomban, az most alappá válik, ami alap volt a kapitalista társadalomban, az most felépítménnyé válik." (F 178., 180.)

A kommunizmust tehát a lét és tudat, az alap és felépítmény közötti viszony megváltozása jellemzi — mondja Lukács. A gondolat a tényleges szocialista fejlődés egyik lényegi tendenciájának zseniális anticipálásaként is fölfogható, kérdés azonban, megfelel-e a marxi elképzeléseknek. Mert a létező szocializmusok fejlődésének valóban egyik döntő momentuma a társadalomnak a politikai felépítmény felőli meghatározottsága. A politikai állam a korai szocialista fejlődésben nemcsak a gazdaságot, hanem — az intimszféráig lehatolóan — a többi társadalmi létszférát is dominánsan uralja. A felépítmény uralmát megfogalmazó Lukács persze nem erre gondol. De kérdés: azt gondolja-e, amit Marx? A prekapitalista formákkal szemben, melyekben a "politika szétfolyt a gazdaság zsákutcájában", a kapitalizmusban önálló szférákként különülnek el egymástól polgári társadalom és politikai állam — mondja (Hegel nyomán) Marx. Az előbbi a gazdaság, az utóbbi a politika világa, az

egyikben a valóságos önző burzsoá tevékenykedik, a másikban az elvont citoyen. Nem a politikai állam határozza meg a polgári társadalmat — mint Hegel mondja --: a polgári társadalom valóságos-materiális szférája uralkodik a politikai állam spiritualisztikus szféráján. A kapitalizmus meghaladása nem egyenlő a két szféra viszonyának megfordításával. A kommunizmus nem alap és felépítmény fölcserélése: a polgári társadalom és politikai állam hasadásának megszűnése. "Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és, mint egyéni ember, a maga empirikus létében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, csak ha az ember a maga 'force propre-jait' társadalmi erőkként ismer-te fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."¹⁸

(**Összegzés helyett**) Néhány tétel csupán az elmondottak nyomán. Mindegyik sokszor megfogalmazott, jól ismert már: a kommunizmus-kép tanulságait számba véve csak megerősíteni — s újra alátámasztani — tudjuk őket.

Az egyik: az 1919-es Lukács radikális utópista. Bár többször említi, hogy még nincs itt közvetlenül előttünk a kommunizmus, hogy az átmenet hosszabb történeti időszakot jelent, valójában karnyújtásnyi közelségben érzi a "megváltást". Ezért van, hogy a proletárdiktatúra jelenvalósága teoretikusan nem érdekli, a (közeli) jövő felé fordul. Mintha az ő gondolatairól írná Horkheimer: "Az utópia átugorja az időt. Azokból a vágyakból, amelyeket a társadalom mindenkori állapota meghatároz, s amelyek a korral együtt változnak, ezekből akarja kortársi eszközök segítségével létrehozni a tökéletes társadalmat: azt az eldorádót, amely a kor fantáziaszüleménye."¹⁹

A másik tétel: Lukács ekkori, választott marxizmusa ténylegesen korántsem igazi marxizmus még. Öregkori visszaemlékezéseiben sokszor megfogalmazza: választása csak a "Marxhoz vezető út" kezdetét jelentette, valójában még idealizmusa nyilvánult meg ekkor. A marxizmus választása, láttuk, nem egyéb, mint a hegeli történetfilozófia és a — Kierkegaard-ral kiegészített — kanti-fichte-i etika elfogadása. Kommunizmus-fölfogása sem marxista elemzésekkel körülírt jövőkép. Megfogalmazása során nem a jelen törvényszerűségeiből bontja ki a jövő lehetőségeit. Fordítva: a jövőképet normaként állítja szem-

¹⁸Marx: "A zsidókérdéshez", in: Marx és Engels Művei 1. k., 371. o.

¹⁹Max Horkheimer: "A polgári történetfilozófia kezdetei", in: Az utópiáról, A filozófia időszerű kérdései 39., Budapest 1979, 17. o.

be a jelennel. Nem a mából keresi a holnapot, a tételezett holnaphoz méri a máát. S jövőképe tartalmát szinte teljesen premarxista gondolatai határozzák meg. A kommunizmus alig több számára, mint az "oroszbizalm" földreszállása, a misztikus "lélekvalóság" eljövetele.

A harmadik tétel: a filozófus és a politikus ellentmondása a korszak Lukácsában. A filozófust a kommunizmus érdekli, a politikus azonban a proletárdiktatúrával is kénytelen számot vetni. A filozófus nem logikai argumentumokkal válaszol föl a jövőt: a történetfilozófiai-metafizikai tételezéssel fogalmazza meg. Nem igyekszik bizonyítani: hitvallást tesz csupán. A proletárdiktatúra faktumaiba ütköző politikusnak viszont agitálni, érvelni kell a kommunizmus mellett. S az érvek támadhatók lesznek. Ami bizonyítatlan (bizonyíthatatlan), cáfolhatatlan is. Ami bizonyított kíván lenni, egyszersmind cáfolható. Az idealista filozófusnak és a forradalmi reálpolitikusnak a Lukács-irodalomban sokat emlegetett ellentéte itt így módosul. A filozófus elvontan tételezett jövőképe épp a reálpolitikus bizonyításával lesz sérülékeny.

Lukács kommunizmus-képe ugyanakkor tényleg "gyönyörű víziója egy igazán emberi világnak". Konceptiójának hiányosságaiban pedig nem partikuláris gyarlóságok játszanak szerepet: a korszak "zseniális korlátozottsága" fejeződik ki bennük.

RESÜMÉE

László Percz: "Eine wunderschöne Vision der wirklich menschlichen Welt"
(Zum Kommunismusbild von Georg Lukács im Jahre 1919)

Der Aufsatz rekonstruiert die Kommunismusauffassung der Schriften von Georg Lukács zur Zeit der Ungarischen Räterepublik. Er beweist, dass die grundlegenden Zeichen dieser Kommunismusauffassung der Messianismus, die Institutionsfeindlichkeit und die Bestrebung auf die Ergreifung der Organisationsprinzipien der neuen Gesellschaft sind. Er analysiert ausführlich die -- von Lukács ab-

gefassten -- zwei grundlegenden Organisationsprinzipien: die Sitte und die Kultur. Die Folgerungen des Aufsatzes sind (den Ergebnissen der früheren Forschungen von der Seite des Kommunismusbildes beiträgend): im Jahre 1919 ist Lukács ein radikaler Utopist, seine Auffassung ist noch kaum marxistisch und in seiner Tätigkeit kommen der Philosoph und der Politiker in Widerspruch.

"A FIATAL HEGEL" — 50 ÉV UTÁN

(Kritikai észrevételek Lukács könyvéhez)

Koncz Ilona

A fiatal Hegel jelentős állomás volt mind a Hegel-kutatásban, mind pedig a szerző személyes fejlődésének útján. Nem várható el azonban, hogy egy filozófiai munka fölött nyomtalanul múltjék el 50 év. Különösen nem, ha olyan kimagasló, állandóan ideológiai csaták keresztüzében álló filozófussal foglalkozik, mint Hegel, a kérdéses 50 év pedig az 1938 és 1988 közti időszak: ez esetben ugyanis nemcsak az újonnan fölfedezett tények, adatok és a rájuk épülő új elméletek kezdhetik ki a szóban forgó mű érvényességét, hanem az időközben bekövetkezett szemléletmódbeli változások is. Minthogy az utóbbi két évtizedben igen jelentős előrehaladás következett be Hegel fiataalkori munkásságának kutatásában, mégpedig mind a tények föltárása, mind a szemléletmód alakulása tekintetében, föltétlenül szükséges, hogy Lukács Hegel-könyvét az új kutatási eredményekkel szembesítsük. Ez utóbbiak főleg Hegel jénai korszakára vonatkoznak, így a szembesítés elsősorban Lukács könyvének e korszakot tárgyaló fejezeteit érinti; a szemléletmód változása viszont inkább a Lukács által alkalmazott módszert kérdőjelezi meg, ez pedig az egész műben egységes — kritikai észrevételeink ennyiben az egész könyvre vonatkoznak.

Az alábbiakban először is összefoglaljuk azokat a főbb kutatási eredményeket, amelyek nyomán Hegel jénai korszakának tanulmányozása új lendületet és bizonyos értelemben új irányt vett. Ezek: 1967-ben Heinz Kimmerle közzéteszi fáradtságos filológiai-történeti kutatásainak gyümölcsét, Hegel jénai kéziratának újonnan kialakított kronológiai sorrendjét.¹ 1968-ban útjára indul a Gesammelte Werke, Hegel összes műveinek az új kronológián alapuló kritikai kiadása: az azóta megjelent nyolc kötet közül öt jénai írásokat

¹Hegel-Studien 4., Bouvier, Bonn 1967, 137—145. o.

tartalmaz. Végül 1975-ben elveszettnek hitt jénai és nürnbergi Hegel-kéziratokat találunk.²

Az új eredmények közül elsősorban a kronológiai változások forradalmasították Hegel jénai periódusának kutatását. Ez könnyen belátható, ha Kimmerle kronológiáját összevetjük azzal, amelynek alapján Lukács dolgozott:

<u>Hegel fontosabb jénai írásai</u>	<u>Kimmerle</u>	<u>Lukács</u>
I. "A schellingi és a fichte-i filozófia különbsége"	1801	1801
II. Disszertáció	1801	1801
III. "Hit és tudás"	1802	1802
IV. "A természetjog tudományos tárgyalás-módjáról"	1802	1802
5. "Az erkölcsiség rendszere"	1802--1803	1801--1802
6. I. reálfilozófia (Jénai előadások)	1803--1805	1803--1804
7. Jénai logika, metafizika és természetfilozófia	1804--1805	1801--1802
8. II. reálfilozófia (Jénai előadások)	1805--1806	1805--1806

A római számokkal jelölt írásokat maga Hegel jelentette meg a megírásukat követően, így ezek időrendje azonos a két kronológiában. A többi írás kéziratban maradt ránk, ezek közül csak az 1805--1806-os előadások datálására volt biztos adat már A fiatal Hegel megírásakor is.

Közbevetőleg megjegyezzük, hogy nem beszélhetünk teljesen egységes "régii" kronológiáról Hegel jénai írásait illetően. Hegelnek életében kiadatlan kéziratát századunk első éveitől kezdve tették közzé különböző kiadók (a legismertebbek: H. Nohl, J. Hoffmeister, G. Lasson kiadásai), megkísérelve a kéziratok kronológiai besorolását. Neves Hegel-kutatók, mint pl. Th. Haering és F. Rosenzweig, módosítottak a datálások némelyikén, így a különböző elemző munkákban egyes hegeli kéziratok eltérő keltezéssel szerepelnek. Lukács, nem végezvén önálló filológiai munkát, bizonyos elvi megfontolások alapján (ezekről később még szó lesz) és — mint ki fog derülni — nem éppen szerencsés kézzel válogatott a különböző lehetőségek között.

²Eva Ziesche: "Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegelnachlass, Zeitschrift für philosophische Forschung 1975; lásd még N. Baum—K. R. Meist: "Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie in den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten, Hegel-Studien 12, 1977.

Általában a régi, de különösen a Lukács által fölhasznált kronológiában a felületes szemlélőnek is föl kell hogy tűnjék az az aránytalanság, amely a szóban forgó írások időbeli megoszlását illeti. Eszerint a legtöbb írás (a fölSOROLTAKON kívül még négy cikk és több recenzió a Schellinggel közösen szerkesztett és írt Kritisches Journal der Philosophie-ben) az első két évben született. E mennyiségi rejtély mellett a régi kronológia tartalmiakkal is szolgált a Hegel-kutatás számára. A szóban forgó művek ugyanis ráadásul különböző stílusokat képviselnek és a bennük földolgozott problémákat különböző tartalmi és logikai fejlettségi szinteken oldják meg. Ezekre a tényekre nézve csak nagyon mesterkéltny magyarázatok találhatók a korábbi kronológia alapján álló Hegel-irodalomban: különböző visszaeséseket, ellentmondásokat, egyenetlenségeket kellett föltételezniük a kutatóknak Hegel jénai fejlődésében.

Lássunk egy példát rá, hogyan birkózik Lukács a téves kronológia teremtette nehézségekkel. Az első jénai évek ellentmondás-fölfogásával kapcsolatban megállapítja, hogy Hegel "néhány éven keresztül terminológiailag elfogadja az ellentmondásnak és az ellentmondás megszüntetésének schellingi megjelöléseit. Mindig 'indifferencia-pont'-ról, 'intellektuális szemléletről' stb. beszél. De emellett megtaláljuk, minden közvetítés nélkül a frankfurti rendszertöredékben korábban már kifejtett ellentmondás-fölfogás továbbvitelét és kiépítését... A Jénai logikában például kifejezetten arról beszél, hogy az abszolútumban az ellentétek nincsenek tökéletesen megszüntetve, vagy akárcsak kioltva, ami pedig éppenséggel az ellentétek megszüntetéséről valott schellingi koncepció lényege."³ (285. o.) A helyes kronológia ismeretében nyilvánvaló, hogy a Jénai logikával⁴ nem bizonyítható a fejlettebb ellentmondás-fölfogás "minden közvetítés nélküli" megjelenése ill. továbbvitelére az első jénai években, hiszen ez a kézirat valójában 1804--1805-ben keletkezett. Kimutatható viszont, mint erre később rátérünk, e fejlettebb ellentmondás-fölfogás fokozatos, a hegeli reáldialektika fejlődésén alapuló kialakulása.

Lukácsot -- a könyv egészére jellemző módon -- nem zavarták túlságosan a hegeli dialektika fejlődésének akkoriban megmagyarázhatatlan jelenségei. Ki-

³Lukács György: A fiatal Hegel, Kossuth--Akadémiai, Budapest 1967. Az idézetek oldalszámát a főszövegben zárójelben adom meg. (Kiemelések tőlem -- K. I.)

⁴A továbbiakban a leggyakrabban szereplő Hegel-művek címeit rövidítve adom meg: Az erkölcsiség rendszere: Erkölcsiség; A természetjog tudományos tárgyalásmódjairól...: Természetjog-tanulmány; Jénai logika, metafizika és természetfilozófia: Jénai logika; A szellem fenomenológiája: Fenomenológia.

munkált ugyanis egy, a hegeli filozófiával kapcsolatos minden problémát "kezelni tudó" magyarázatot, amint ez következő gondolataiból világosan kitűnik: "Az effajta ismétlődő és elkerülhetetlen visszaesések ellenére, amelyek együtt járnak az idealista dialektika általános korlátaival, a dialektikának ez az új /mármint a Jénai logika-beli -- K. I./ értelmezése óriási előrelépést jelent ... persze ahhoz, hogy el lehessen jutni az adekvát és következetes felfogáshoz, Hegel zseniális gondolatát előbb materialista módon 'talpra kellett állítani', vagyis világosan fel kellett ismerni, hogy ez az egész dialektikus mozgás maguknak a tárgyaknak objektív, a tudattól független mozgástörvénye." (287. o.)

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy a régi kronológia alapján nem lehetséges Hegel jénai fejlődésének valódi rekonstrukciója. Tény, hogy pl. a Jénai logika valódi szerepének föltárása lehetetlen volt mindaddig, amíg tényleges keletkezési idejénél 3-4 évvel korábbra datálták. Hogy itt "visszaeséseket" kellett föltételezni, erről már volt szó. Fontosabb azonban ennél, hogy nem lehetett helyesen leírni Hegel logikai és reálfilozófiai fejlődésének összefüggését. Minden azt látszott igazolni, hogy Hegel előbb konstruált egy logikát, majd ennek alapján leírta -- esetleg ennek struktúrájába belekényszerítette -- a reális jelenségeket. Minthogy azonban a Jénai logikát több, jelentős gazdasági-társadalmi-politikai kérdéseket tárgyaló és rendszerő írás előzte meg, joggal föltételezhető egy ellenkező irányú hatás is. A jénai logika szerepének megítéléséhez hozzájárulnak azok az írások -- az új kutatási eredmények nyomán kibontakozó valóságos "fiatal-Hegel reneszánsz" termékei --, amelyek megkísérlik rekonstruálni az első jénai évek logikáját (pl. Kimmerle, J. H. Trede).⁵ Több kutató, pl. Klaus Düsing és Kimmerle, azt a nézetet vallja, hogy Hegel ebben az időben egy negatív dialektikát alkalmazott, a tézis--antitézis--szintézis dialektikáját még nem fedezte föl a maga számára adekvát logikai formaként.⁶ Véleményem szerint ezt a formát éppen reálfilozófiai vizsgálódásai, mindenekelőtt a munkafolyamatnak az Erkölciségben található elemzése alapján adaptálta végérvényesen logikájában.

⁵Heinz Kimmerle: "Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800--1804", Hegel-Studien, Beiheft 8, Bouvier, Bonn 1970, 48--72. o.; Hermann Schmitz: "Das unendliche Urteil und der Schluss als Prinzipien der Dialektik", in: Hegel als Denker der Individualität, Meisenheim a. Gl. 1957; J. H. Trede: "Hegels frühe Logik (1801--1803-4)", Hegel-Studien 7.

⁶Kimmerle, i. m. 66--70. o.; Klaus Düsing: "Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena", in: Hegel in Jena/Hegel-Studien, Beiheft 20, 32--34. o.; lásd még Trede, i. m.

A Jénai logikával kapcsolatos újabb kutatások meghatározó jellegzetessége, hogy nem tekintik ezt a munkát A logika tudománya valamiféle fejletlenebb elődjének. Jénában ugyanis még nem olvastotta egybe Hegel a logikát az ontológiával. A Jénai logika bizonyos fokig inkább a Fenomenológia elődjének tekinthető, mutatja ki Otto Pöggeler és Hermann Schmitz,⁷ Hegel ugyanis ezt az írását is bevezetésnek szánta filozófiai rendszeréhez, s ebben is a véges gondolkodásnak a végtelen, a filozófiai gondolkodáshoz vezető útját kísérelte meg bemutatni. A Jénai logikának ez a vonása föltűnhetett volna Lukácsnak is, hiszen ez nem függ a datálástól, és a szerző amúgy is nagy gondot fordított rá, hogy a jénai periódusban föllelje a Fenomenológia előzményeit. Ám Lukács részint csak utalásszerűen foglalkozott Hegelnek e terjedelmes kéziratával (miközben két röpirattöredéknek külön fejezetet szentelt), részint éppen ellenkezőleg, azon fáradozott, hogy kimutassa a Jénai logika előfutár-mivoltát A logika tudományához és egy marxista dialektikus logikához viszonyítva. Ez a probléma összefügg azzal, hogy szerzőnk számára a fiatal Hegel egyáltalában véve elsősorban az érett Hegel előfutára. Mindezt jól illusztrálja a következő idézet: "De ha közelebbről szemügyre vesszük a logikáról vallott nézeteinek első megfogalmazását, az úgynevezett 'Jénai logikáét', akkor azt is meg kell állapítanunk, hogy azok mellett a tiszta problémakifejtések mellett, amelyek későbbi Logikájának felépítése során is irányadók maradtak számára ... számos olyan gondolat is van e műben, melyet Hegel már a Fenomenológia megírásának idején hallgatólagosan elvetett... A formális és dialektikus logika pontos elhatárolása, egymással való helyes kapcsolatuk kifejtése csíraszerűen bennefoglaltatik ugyan a 'Jénai logika'-ban, és a mű a filozófiai tisztázottság tekintetében jóval magasabb szintet ért el, mint Schelling bármikor, de mindez -- Hegel mércéjével -- mégis csíra csupán." (265. o.)

Az újabb kutatások általában nagy figyelmet szentelnek a Jénai logikának. A kutatók egy része a korszakhatár szerepét tulajdonítja ennek a kéziratnak (Kimmerle, Pöggeler, Göhler). Ezt a legpregnansabban talán Gerhard Göhler fejezi ki: szerinte a hegeli rendszerek a Jénai logikától kezdődően "oly mértékben teszik folyékonnyá a merev értelmi fogalmakat, hogy reflexiójuk szükségképpen fejlődést implikáljon és végül önmagában zárt rendszert

⁷Otto Pöggeler: "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", in: Hegel-Studien, Beiheft 3, 1964; Hermann Schmitz: "Die Vorbereitung von Hegel Phänomenologie in seiner 'Jenenser Logik'", Zeitschrift für Philosophische Forschung 14., 1960.

eredményezzen".⁸ Az 1801--1804-es periódusnak Kimmerle szerint is az ad különös jelentőséget, hogy ebben az időszakban dől el a hegeli rendszer zárt-ságának ill. nyitottságának a kérdése. Kimmerle jelentős Hegel-monográfiájának éppen ez a központi problémája: "hogyan vonatkoztatható a filozófiai-szisztematikus gondolkodás a történelmi élet gyakorlatára?".⁹

A fentiekből jól látható, mennyire megtermékenyítette a kutatást a Jénai logika új időrendi besorolása, míg a régi gyakorlatilag lehetetlenné tette ennek a munkának az elhelyezését Hegel filozófiai arculatának kibontakozásában.

Szembetűnő mármost Lukács könyvében, hogy a szerző, mintha csak fölis-merné a hibás kronológiából adódó nehézségeket, a legtöbb esetben meg sem kísérli Hegel jénai fejlődésének nyomkövetését. Abból a föltevésből kiindulva, hogy az 1805--1806-os előadások tartalmazzák "a hegeli gazdaságtan legérettebb formáját a jénai korszakban, ... mindenütt, ahol ez csak lehetséges, ebben a legérettebb formájukban" jellemzi és bírálja Hegel nézeteit. (331. o.) Könyvének egészére nézve mégis azt reméli a szerző, hogy "alapvető vonásait tekintve -- már amennyire ez az eddig ismert anyag alapján lehetséges -- /Lukács itt a Hegel-hagyaték állapotára és kronológiai problémákra gondol -- K. I./ helyesen ábrázolja Hegel fejlődését". (25. o.) Ez azonban ellentmondás, amelyre különösen a könyv fő célkitűzésének ismeretében derül fény. Lukács ugyanis arra vállalkozik, hogy "kölcsonös kapcsolatban vizsgálja Hegel gazdasági nézeteinek és tisztán filozófiai dialektikájának fejlődését". (27. o.) Viszont csak a jénai korszaktól fogva maradtak ránk Hegelnek olyan írásai, amelyek gazdasági nézeteit tartalmazzák.

Fölvetődik a kérdés, hogy vajon a Lukács számára ismert anyag alapján nem lehetett volna-e a jénai fejlődésnek legalább bizonyos csomópontjait megragadni. Különös tekintettel arra, hogy A fiatal Hegel központi célkitűzése alapján leginkább érdekes, Hegel "gazdasági nézeteit" tartalmazó kéziratok (az általunk közölt kronológiában a IV., 5. 6. és a 8. számot viselő) egymáshoz viszonyított kronológiai sorrendjében (egy kivétellel) nem következett be lényeges változás. Vajon nem lett volna-e érdemes e kéziratokban a gazdasági nézetek különböző fejlettségi fokát vizsgálni? Az e témakörben született újabb munkák, valamint e sorok írójának kutatásai egyaránt azt mutatják, hogy Lukács könyvének fő intenciója, s egyáltalán a marxista Hegel-kutatás szempontjából nagyon is hasznos lett volna ez a vizsgálat.

⁸Gerhard Göhler: Dialektik und Politik in Hegel frühen politischen Systemen, Ullstein, Frankfurt--Berlin--Wien 1974, 362. o.

⁹Kimmerle, i. m. 6. o.

Heinz Kimmerle például nemcsak azt állapítja meg, már idézett könyvében, hogy "a munka jelensége a jénai rendszervázlatokban központi helyet foglal el" — ezt a véleményt ma már a polgári kutatók zöme is magáénak vallja —, hanem kimutatja, hogy e vázlatok közül az egyik legkorábbiiban, az Erkölciségben jut Hegel a legközelebb ahhoz a munkafogalomhoz, amelyet később a fiatal Marx (anélkül hogy tudott volna Hegel nevezett kéziratának létezéséről) dolgozott ki. A munka itt, mutat rá Kimmerle, "tudatos cselekvés a természettel szemben, amelynek révén az ember a természet fölé emelkedik. Ez a cselekvés egy bizonyos fokig a természet törvényei alatt áll. Mint Marxnál, az ember 'természeti hatalomként' lép fel a 'természeti anyaggal' szemben". Az 1803—1804-es, valamint az 1805—1806-os előadásokban viszont "a munkának a természethez való viszonya mindinkább visszalép a jelenség tudatszerű struktúrájának megragadása javára".¹⁰ Hasonló véleményen van Gerhard Göhler, aki 1974-ben külön kötetben adta ki Hegel jénai gazdasági-politikai írásait. Szerinte a tulajdonképpeni fejlődés Hegel politikai rendszerkoncepciójában "nem a korai politikai rendszerek és a Jogfilozófia között megy végbe, hanem a jénai periódusban magában: az Erkölciség és az 1805—1806-os jénai Reálfilozófia között".¹¹ Magáról az Erkölciségről ezt írja Göhler: "Hegel itt, nyomban a rendszer kezdetén, a természethez való anyagi vonatkozással indít és kitart mellette a puszta tudati struktúrába való bármilyen visszavétel nélkül ... a rendszer csaknem materialista megalapozást nyer".¹²

Kimmerle és Göhler idézett megállapításai nemcsak arra engednek következtetni, hogy jelentős különbség van a korai és a későbbi jénai évek Hegelének gazdasági-politikai nézetei között, hanem egyenesen azt sugallják, hogy egy materialista jellegű kiindulópontnak és egy későbbi idealista fordulatnak lehetünk tanúi a jénai években.

Hasonló irányú változást lát Jürgen Habermas is Hegel gondolkodói fejlődésében a jénai előadások (reálfilozófiák) szellemfilozófiai része, valamint a későbbi művek megfelelő tematikájának az összevetése alapján. Arbeit und Interaktion c., 1970-es írásában azt a tézist állítja föl, miszerint Hegel, jénai előadásaiban, "a szellem kiművelési folyamatának olyan sajátos rendszerét dolgozza ki, amelyet később feladott". Ebben a rendszerben ugyanis "nem a szellem az..., amely többek között a nyelvben, a munkában és az erkölcsi viszonyokban misztifikálódik, hanem éppen a nyelvi szimbolika, a mun-

¹⁰Uo. 219., 221. o.

¹¹I. m. 9. o.

¹²I. m. 489. o.

ka és az interakció dialektikus összefüggése határozza meg a szellem fogalmát".¹³

Az újabb irodalomból kiválasztott három munka imént megidézett téziseiből annyi tehát bizonyára kitűnik, hogy Hegel jénai gazdasági-politikai nézeteinek a változása különösen izgalmas föladványt jelent a marxista Hegelkutatás számára. Ezért szembe kell néznünk azzal a kérdéssel, vajon mi készítette Lukácsot arra, hogy, saját célkitűzésével szöges ellentétben, éppen a gazdasági-politikai írások esetében lemondjon Hegel jénai fejlődésének nyomkövetéséről, s a filozófus nézeteit csak "legérettebb" formájukban ismeresse. Véleményem szerint kizárólag tudományos motívumok alapján nem adható válasz erre a kérdésre, ezért további vizsgálódásainkba egy másik síkot, a szemléletmódét, vagy másképpen az ideológiáét is be kell vonnunk.

Úgy tűnik, hogy az ideológiai szempont már Lukács azon döntésében is szerepet játszott, amellyel Hegel jénai írásainak egy meghatározott kronológiai sorrendje mellett foglalt állást. Már utaltunk rá, hogy A fiatal Hegel megírásakor a különböző kutatók által alkalmazott kronológiák nem mindenben egyeztek meg egymással. Az egyik legfontosabb eltérés az Erkölciség időbeli besorolásában mutatkozott meg. A kutatók többsége ezen írás keletkezési idejét 1801–1802-re tette, Lasson viszont úgy találta, hogy az Erkölciség nem más, mint a Természetjog-tanulmányban kifejtett jogfilozófiai és társadalomelméleti program rendszeres kifejtésére tett kísérlet, s így e tanulmánynál később, 1802–1803-ban keletkezett. Mint láttuk, az újabb filológiai-történeti kutatások Lassonnak adtak igazat. Nem így Lukács. Szerinte "sokkal érettebb és jellegzetesebb a természetjogról írott tanulmány" (331. o.), vagyis ez keletkezett később. Döntését lényegében két érveléssel támasztotta alá. E két érvelés szerint az Erkölciség egyrészt "a schellingi terminológiával való kísérletezés tetőzése" (378. o.), másrészt a "statikus ábrázolásmód" (331. o.) a jellemző rá. Ezzel szemben "a schellingi fogalomalkotás és terminológia hatása a Természetjog-tanulmányban lényegesen gyengébb" (379. o.), s a kifejtés módja ugyanezen munkában sokkal fejlettebb: történeti. (382. o.)

Az első érvelés azért bizonyító erejű Lukács számára, mert szilárd meggyőződése a következő: "Az a fejlődési folyamat, amelynek során Hegelnél megerősödnek a társadalmi problémák konkrét megragadásának realista tendenciái, párhuzamosan halad a fogalomalkotás schellingi formájának elvetésével." (379. o.) Meg kell jegyezni, hogy Lukácsnak ez a tézise, tartalom és forma párhuzamosan halad a fogalomalkotás schellingi formájának elvetésével." (379. o.)

¹³Jürgen Habermas: "Arbeit und Interaktion", in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Frühe politische Systeme, 786--787. o.

zamos, egyenesvonalú fejlődéséről a fiatal Hegelnél, nemcsak sematikus, de az újabb kutatások fényében kifejezetten téves. Ami az Erkölciséget illeti, ebben a rendszervázlatban különösen realista és eredeti tartalmak törnek utat maguknak, egy valóban mesterkélt és schellingizáló formában. A második érv, a Természetjog-tanulmány történetiségének a kiemelése, nem csekély okból volt fontos Lukács számára; szerzőnk ugyanis minden alkalmat megragadott arra, hogy Hegelt a történelmi materializmus előfutárának tüntesse föl. (Lásd pl. 345., 356., 359. o.) Nyilvánvaló, hogy Lukács itt a következő azonosításokat alkalmazza: történeti szemléletű = a történelmi materializmushoz közelebb álló = fejlettebb (érettebb) = későbbi. Ezzel az eltérő kronológiák közti választás már el is dőlt a számára. Miközben a természetjog-tanulmány-ra mindebből ténylegesen annyi érvényes, hogy az valóban történeti szemléletű.

Ugyanakkor az a tétel, miszerint az Erkölciség tárgyalásmódja statikus, azaz történelmietlen lenne, szintén erősen vitatható. Herbert Marcuse szerint pl. ez az írás a kultúra fejlődésének különböző stádiumait mutatja be, ontológiai s egyben történelmi folyamat gyanánt, melyben mindenestre egyre inkább az ontológiai jelleg kerekedik felül.¹⁴ Jelen recenzens úgy látja, hogy ebben a műben az, a Természetjog-tanulmány által fölállított követelmény valósul meg, hogy az egyes természetjogi kategóriákat (ilyenek pl. a tulajdon, letét, szerződés stb.) nem abszolútként, hanem levezetettként kell bemutatni, ahogyan azok a különböző társadalmi-gazdasági folyamatok szükségszerű rendszerében föllépnek -- a példaként említettek a munkamegosztás meghatározott fejlődési fokán.

Az előfutár-mivolt hangsúlyozása összecseng Lukácsnak azzal a szándékával, hogy "Hegelt kezdettől fogva Marx távlatából vizsgálja és magyarázza". (9. o.) Lehetne vitatni ezt a filozófiatörténeti megközelítésmódot is, de sokkal kifogásolhatóbb az, ahogyan ezen megközelítésmódon belül Lukács konkrétan eljár. Nevezetesen, hogy az egyes problémakörök tárgyalását Marx, Engels és Lenin olyan megállapításaira alapozta, amelyeket a marxizmus klasszikusai -- természetesen -- az érett Hegellel kapcsolatban tettek, hiszen a filozófus munkásságát csak a Fenomenológiától kezdve ismerték. Ahhoz mármost, hogy a marxizmus klasszikusainak megállapításai érvényesek legyenek Hegelnek a Fenomenológiát megelőző korszakára, ezt a korszakot oly módon kellett értelmeznie Lukácsnak, mint amely csak fokozatokban tér el az érett Hegel munkásságától, mint amelyben már csírájukban megtalálhatók mindazon gondolatok,

¹⁴ Herbert Marcuse: Ész és forradalom, Gondolat, Budapest 1982, 73. o.

amelyek a későbbi Hegelnél teljes rendszerré formálódnak. Eközben a fiatal Hegel lehet egy kissé forradalmibb, egy kissé republikánusabb, mint a későbbi, de filozófiai arculata nem tartalmazhat ellentmondó vonásokat a klasszikusok azon alapvető megállapításaihoz viszonyítva, amelyeket az érett Hegelről tettek! Vagyis kifejezheti "a tevékeny oldalt", de "természetesen" nem ismerheti "a valóságos érzéki tevékenységet mint olyant". (Vö. 21--22. o.) Módszere lehet egyre dialektikusabb és történetibb, de mindig ellentmondásban idealista rendszerével, alkalmasan a Marx által való "talpraállításra". Lukács ebben kérlelhetetlen. Rendíthetetlenül vallja: "Hegel csak idealista módon tehette meg a dialektika felé vezető lépést." (404. o.)

Ezek után nincs mit csodálkoznunk azon, hogy Lukács "mindenütt, ahol ez csak lehetséges", a legérettebb formájukban elemzi Hegel jénai gazdasági-politikai nézeteit, vagyis elsősorban az 1805--1806-os előadások alapján, amelyek valóban a legközelebb állnak Hegelnek a marxizmus klasszikusai által ismert műveikhez. Így azonban éppen csak Hegel jénai fejlődése nem kerül terítékre, s különösen háttérbe szorul e korszak egyik első, a fiatal Marxhoz és magához Lukácshoz valójában a legközelebb álló írása, az Erkölciség!

Hegelnek erről a művéről így hangzik Lukács sommás, már az eddigiek alapján is gyaníthatóan téves ítélete: "Az erkölcsiség rendszere az idealista konstrukciók tetőpontja." (379. o.) Ezen ítélet alapján Lukács följogosítva érzi magát arra, hogy a lehető legkevesebbet foglalkozzék ezzel a munkával. Néhány idézetet hoz ugyan belőle, de általában csak valamilyen lényegtelen összefüggésben (még akkor is, ha a szóban forgó idézet egyébként nagyon lényeges összefüggéseket szintén tartalmaz). Következő két idézetünk híven tükrözi ezt az eljárásmodot, valamint azt, hogy Lukács komoly figyelmet csak a "legérettebb" koncepciónak szentel. "Már akkor is -- írja Lukács --, amikor Hegel legelőször, még kezdetlegesen rendszerezni kezdi a gazdasági kategóriákat, feltűnik, hogy dialektikus triád formájában csoportosítja őket, sőt, az egy csoportba egyesített gazdasági kategóriák összefüggése a következtetés hegeli formáját ölti. Így például Az erkölcsiség rendszerében a szükséglet, a munka és az élvezet triádjával kezdi fejtegetéseit, hogy azután továbblépjen ugyanennek az összefüggésnek a másik, magasabb oldalához: a birtokbavétel, maga a munka tevékenysége, a termék birtoklása triádkhoz." (331--332. o.) Ezek után Lukács gyorsan rátér az 1805--1806-os előadásokra, mint amelyekben a munka dialektikája "jóval egyértelműbben jelenik meg". (332. o.) A munka és a tárgy kapcsolatáról, majd a munkának az emberré-válásban betöltött szerepéről kialakított hegeli fölfogást elemezve a következőket írja: "Hegel idealista előítéletei abban jutnak kifejezésre, hogy a

tisztán szellemi képességek ébredését az emberben, az átmenetet az álomszerű állapotból, a természetadta világ 'éjszakájából'¹... a nyelvig -- mindezt a munkától függetlenül tárgyalja és a munka tulajdonképpeni vizsgálatát magasabb fokra helyezi, ahol az emberi képességek már kialakultak." (333. o.)

Véleményem szerint egyvalami okvetlenül föl kell hogy tűnjék az elfogulatlan olvasónak, amennyiben a fönti, Lukácsnál is röviddel egymás után következő két idézetet összeveti. Az ti., hogy a két idézetben Hegel kétféle koncepciója jelenik meg a "szellemi képességek" és a nyelv keletkezéséről. A második idézet szerint az 1805--1806-os előadásokban Hegel idealista módon jár el, amikor a szellemi képességek kialakulását a munka elemzése után, attól függetlenül tárgyalja. Mindössze az nem érthető, hogy miért tér rá emez idealista koncepció méltatására Lukács, mielőtt alaposan nem járt végére az első idézetben valószínűsíthető materialista koncepciónak. Hiszen az Erkölc-siség Lukács közlése szerint is a szükséglet--munka--élvezet triádjával kez-dődik, vagyis bármiféle "szellemi" kategória csak később (Hegelt csak kicsit is ismerve: várhatóan az előbbiekből valamiképpen levezetve) kerülhet tárgyalásra.

S valóban: csak egy kicsivel kell részletesebben ill. tovább követni Hegel gondolatmenetét az Erkölc-siségben ahhoz, hogy a második munkatriádban -- amelyet Lukács csak megemlít -- fölleljük azt a mozzanatot, amely minden ésszerűnek kiindulópontja ebben a műben: "a szubjektum vonatkozását az objektumra, vagyis az objektum eszmei meghatározását a vágy által". (Kiemelés tőlem -- K. I., 21. o.)¹⁵ Nem másról van itt szó, mint az objektum munkatevékenység által létrehozandó formájának, vagyis a célkitűzésnek a megjelenéséről a munkatevékenység kiindulópontjában. Ez az objektum (eszmei) birtok-bavétele, a mű szárnypróbálgató szóhasználatával. A célkitűzést követi maga a munka tevékenysége. A harmadik mozzanat a termék birtoklása, a lehetőség a megsemmisítésre, amely azonban -- az első triád 3. tagjával ellentétben, magasabb fokot képviselve -- eszmei marad. A következő triádban a munkatevékenység tényleges folyamata játszódik le három primitív formában: növénytermesztés, állattenyésztés, majd az intelligencia munkája, a legelemibb képzés: a munkatapasztalatok átadása. És ezen a ponton már "elő kell lépnie az ésszerűnek mint olyannak és reálissá kell lennie". (25. o.) Az ésszerű természetes közvetítője a gyermek (a generációk között), a természettől már elszakított, magasabbrendű közvetítő a szerszám (a munka a szerszámban az ál-

¹⁵A következő néhány idézet oldalszámát a főszövegben zárójelben adjuk meg Az erkölc-siség rendszeréből, lásd: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Frühe politische Systeme.

talánosságba emelkedik), így minden előkészület megtörtént ahhoz, hogy végül e kettő egységként megszülessék a beszéd, "az ész szerszáma, az intelligens lény gyermeke". (29. o.) Hegel az egész eddigi folyamatot a "természet potenciája" címmel illeti, s amennyiben ez kifejtette hatását a megadott csomópontokon, beszélhetünk csak társadalomról. A következő új szakaszt a filozófus "formális eszmei potenciának" nevezi és a munkamegosztással indítja, amelynek föltételei az eddigiekben kialakultak. Ezen a fejlettségi szinten születik a jog szférája. (31--34. o.) E gondolatmenet további követésére nincs lehetőségünk. Annyi talán kiderül az eddigiekből, hogy itt semmiféle misztikum, idealizmus nem fedezhető föl. Elmondható ez a mű egész menetére, mindaddig, amíg az az állami szféra fölvázolása közepette, a kormányzat különböző formáinak tárgyalásakor megszakad.

Mindössze az nem érthető a föntiek ismeretében, hogy miért tartotta jóval érdekesebbnek Lukács az 1805--1806-os előadásokat. Különösen érthetetlen ez akkor, ha meggondoljuk, hogy későbbi Ontológiájának bizonyos elemei már kirajzolódnak A fiatal Hegelben: mindenekelőtt a legfontosabb, hogy ti. a munka az emberi gyakorlat ősfarmája. Lukács azt is fölismeri, hogy Hegelnél is megtalálható Jénában ez a fölfogás. (358. o.) Csak éppen azt nem ismerte föl, hogy az Erkölciség -- formálódó Ontológiájának az előképe! (Az Ontológiában már nem találunk utalást, sem a történeti, sem a szisztematikus fejezetekben, az Erkölciségre.) Ezt az írást végleg letudta Lukács A fiatal Hegelben azzal, hogy az "az idealista konstrukciók tetőpontja". Véleményem szerint itt egy paradoxonról van szó, amely egyúttal elemzésünk végkicsengése is. Érvényesülését ugyanis még számos példán kimutathatnánk, ám ez a dolog magán mit sem változtatna. A paradoxon a következő: Éppen a marxizmus klasszikusainak megállapításaihoz való betű szerinti ragaszkodás fedte el Lukács előtt a fiatal Hegel mély rokonságát (elsősorban a fiatal) Marxszal, ha úgy tetszik, a történelmi materializmussal.

A fiatal Hegel megírása Buharin kirakatperének és kivégzésének évében fejeződött be, olyan korban íródott tehát, amikor a tekintélynek a tudomány területén is abszolútnak kellett lennie. Ebbe a képbe illik bele, hogy Marx, Engels és Lenin -- Hegel meghatározott munkáival kapcsolatban tett -- megállapításainak érvényeseknek kellett lenniök azokra a munkákra is, amelyeket nem is ismertek. Csak így fogadtathatja el, vélte bizonyára Lukács, könyvét s egyúttal magát Hegelt is. A biztonság kedvéért néhány alkalommal még Sztálin nevét is odaerőltette a marxizmus klasszikusainak a neve mellé -- tanulságul szolgálhat, hogy célját így sem érthette el: könyve csak 1948-ban je-

lenhetett meg először, Hegelt pedig maga Sztálin deklarálta a francia forradalom elleni feudális reakció ideológusának.

Lukács nagyszabású Hegel-könyvének erényei (ilyenek szép számmal vannak, s ezeket már sokan méltatták) nemigen inspirálták a marxista Hegel-kutatókat, a fiatal Hegel munkássága máig is elhanyagolt területe a marxista filozófiatörténetnek. Sokkal inkább hatottak azonban hibái. Azok a munkák, amelyek Hegelnek a Fenomenológia előtti korszakával -- többnyire csak érintőlegesen -- foglalkoztak, az utóbbi években sem kísérelték meg e korszak saját-szerűségét megragadni. Így egyelőre igazat kell adnunk Habermasnak, aki -- főként a marxista Hegel-kutatásnak címezvén mondandóját -- rámutat, hogy Hegel jénai írásainak "különleges rendszertani szerepe" mind ez ideig nem kapott elég figyelmet. "Még mindig az a felfogás dominál", állapítja meg Habermas, "amelyet már Lasson is kinyilvánított, hogy ti. ezeket a munkákat a Fenomenológia előfutárának tekintik és a későbbi rendszerrel való párhuzamát hangsúlyozzák".¹⁶ A fiatal Hegel negatív befolyásának tudható be, hogy a Hegel ifjúkori írásaiból magyarul megjelent válogatás nem tartalmazza a dolgozatunkban sokat említett, talán legfontosabb két munkát, a Jénai logikát és az Erkölcsiséget. Ám az új idők jeleként a következő két megállapítás olvasható Almási Miklósnak a kötethez szolgáló kitűnő bevezető tanulmányában: "A munkával megszületett a rendszer dinamikus 'mozgatója'. Ez a 'tevékenység-oldal' Hegel fiatalkorában még nem stilizálódik pusztán szellemi praxissá...", illetve "Hegel ekkor még materialistább, mint későbbi rendszerépítő munkáiban".¹⁷

Hogy mennyiben tért el valójában a fiatal Hegel a későbbitől, erre a kérdésre Lukács könyve bizonyosan nem ad kielégítő választ. Ennek kidolgozása napjaink és a jövő kutatóinak nem méltatlan föladata.

¹⁶I. m. 786. o.

¹⁷Almási Miklós: "Az ifjú Hegel szenvedései", in: G. W. F. Hegel, Ifjúkori írások, Gondolat, Budapest 1982, 36., 38. o.

RESÜMÉE

Ilona Koncz: "Der junge Hegel" — 50 Jahren nach

Der Aufsatz vertritt die These, dass das Buch von Georg Lukács, vor allem dessen "Jenaer Kapitel", heute, nach 50 Jahren, unter mindestens zwei Aspekten überholt ist. Erstens ist die Chronologie, auf deren Grund Lukács versucht hat, Hegels Jenaer Philosophie darzustellen, veraltet — seitdem Heinz Kimmerle die Ergebnisse seiner philologischen Arbeit in der Hegel-Studien (1967) veröffentlicht hat. Vor allem war es unmöglich, aufgrund dieser alten Chronologie, die wahre Bedeutung der sog. "Jenenser Logik in der Entwicklung von Hegel zu erkennen. Mit diesem wichtigen Manuskript beschäftigte sich Lukács sehr oberflächlich. Für ihn war die "Jenenser Logik" nur eine unvollkommene Vorstufe der Wissenschaft der Logik. Teilweise ist die Folge der falschen Datierung, dass Lukács das wahrhafte Verhältnis zwischen dem "Naturrechtsaufsatz" und dem "System der Sittlichkeit" übersah, und dass er den erstgenannten als viel entwickelter und wichtiger betrachtete.

Zweitens versucht der Autor nachzuweisen: die Weise, nach dem Lukács bei der Untersuchung der Texte des jungen Hegels immer von den Feststellungen von Marx, Engels und Lenin ausgeht, ist der Schuld daran, dass die Urteile von Lukács sich oft als unrichtig erweisen. Die Klassiker des Marxismus kannten nämlich die Texte des jungen Hegel gar nicht,

ihre Aussagen beziehen sich ausschliesslich auf Die Phänomenologie des Geistes bzw. die späteren Werken von Hegel. Daraus folgt das merkwürdige Verfahren von Lukács, dass er, statt der Entwicklung der ökonomischen Erörterungen Hegels zu folgen, "wo es nur möglich, Hegels Anschauungen in ... reifster Form" darstellt und kritisiert, das heisst, wie diese in den Vorlesungen von 1805—1806 von Hegel ausgeführt worden. Diese representieren nämlich, nach Lukács, "die reifste Form der Hegelschen Ökonomie in Jena vor der 'Phänomenologie'". Dies steht aber in einem Widerspruch mit der Absicht von Lukács, "die Wechselbeziehung zwischen der Entwicklung der ökonomischen Anschauungen Hegels und zwischen seiner rein philosophischen Dialektik" zu untersuchen, rechtfertigt aber gewissermassen die Verwendung der These von Marx, wonach "der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit nicht kennt". Dieses Verfahren ermöglicht Lukács neben der "Jenenser Logik" auch das "System der Sittlichkeit" nur oberflächlich zu erörtern, obwohl dieses Manuskript am nächsten zum (jungen) Marx, wie auch Lukács selbst steht. Das skrupulöse Festhalten an Marx-Zitaten verhindert so Lukács, die fast materialistischen Inhalte des "Systems der Sittlichkeit" aufzudecken und Hegels wirkliche Jenaer Entwicklung darzustellen.

Ripp Zoltán

Már maga ez a kifejezés: "ideológiai front", a korszak egy alapvető jellegzetességét tükrözi. Az élesen elváló frontokban való gondolkodás az ideológia természetes reflexiója a politikai harcokra, azok eszmei kifejezője. Az 1945--48-as Magyarország ideológiai hadállásainak teljes föltérképezése még a jövő földadata -- ezúttal csak a Társadalmi Szemle alapján kísérelhetjük meg néhány "frontvonal" hozzávetőleges fölvázolását. Ebből következően a frontok a Magyar Kommunista Párt harcálláspontjainak szemszögéből jelennek meg. Ha ez jelent is némi egyoldalúságot, az ideológiai életben lejátszódó folyamatok talán legalapvetőbb összetevőjére irányítja a figyelmet: az MKP ugyanis nemcsak politikai, hanem ideológiai vonatkozásban is mindvégig a leghatározottabb és a későbbi fejleményekre döntő befolyással bíró offenzívát folytatott. A korszak ideológiai frontjai közül legalább egy alapvető vonalat azonban előre is meg kell húznunk, mégpedig a marxizmus körül. Az MKP ideológiai offenzívái ekkoriban ugyanis két alapvető fronton zajlanak, egy "külső" és egy "belső" fronton: a marxizmuson kívül álló ideológiák ellen, illetve a marxista ideológián belüli eltérések frontján. E két fronton párhuzamosan folyik a harc, s noha számos összefüggés van a két területen zajló események között, célszerűbb külön-külön foglalkozni velük, inkább csak utalva az összefüggésekre. A nagyobb hangsúlyt a marxista ideológián belül folyó vitákra helyezzük, annak ellenére, hogy Lukács György tevékenységére összpontosítunk elsősorban, nála pedig a polgári filozófia kritikája alkotja -- mind mennyiségét, mind jelentőségét tekintve -- a legfontosabb területet. A marxizmuson belüli front ugyanis egy folyamatos szűkülést mutat: a szociáldemokrata nézetek elleni változó intenzitású föllépést követi majd a kommunista párton belültre helyezett offenzíva, mely végül a Lukács-vitában éri el tetőfokát.

A "legkülső" front esetében nem kell egy széles spektrumú képben gondolkodnunk: a Társadalmi Szemlében ez a téma jószerint Lukács és Fogarasi privilegiuma volt. A polgári filozófia kritikájának legfontosabb funkciója kezdetben az értelmiség világnézeti befolyásolásának kísérlete, amint ezt a címek is jelzik. "Az értelmiség zsákutcája" címmel tették közzé Garaudy írását, mely sok hasonlóságot mutat Lukács nézeteivel, noha több indulattal, mint mélységgel ír a művészet prostituálódásáról, a polgári gondolkodás nagy racionalista hagyományainak megtagadásáról.¹ Közvetlenül a hazai értelmiség ideológiai megfertőzése ellen tiltakozik Szigeti József "Értelmiség és irracionálisizmus"-a, az Egyetemi Nyomda polgári gondolkodókat megszólaltató "Kis Tanulmányok" című sorozatát bírálva, s valóságos sorskérdéssé minősítve, hogy túl tud-e lépni az értelmiség a tömegektől elszigetelő arisztokratikus irracionálisizmuson és elvont egyén-kultuszra. A cikk egyébként Lukács kritikai vonalát érvényesíti, de még hiányzik az egészet átfogó gondolati váz és a történeti megalapozás, melyeket majd a később megjelenő Lukács-tanulmányok hordoznak: ezek itt csak jelzésszerűen bukkannak föl.² A továbbiakban, az 1947 őszi megjelent híres Zsdánov-fölszólalásig, már csak Fogarasi és Lukács hangja hallatszik. Fogarasi több cikkében is fölmerül részproblémaként a polgári ideológia kritikája, ennek során a szellemi arisztokratizmus antidemokratikus jellegét és a társadalmi cselekvésre bénítóan ható pesszimista szellemi áramlatokat támadja.³ Ezek a gondolatok éppúgy összhangban állnak Lukács nézeteivel, mint az 1947. májusi, "Történelmi materializmus és polgári szociológia" címmel ősszel megjelenő előadásában kifejtettek.⁴ Ahogy a Szalai Sándorral vitázó Lukács a teljes önállóság igényével föllépő szociológiát módszerének polgári anyajegyei miatt bírálta, előadásában Fogarasi is elsősorban a marxizmus módszere, a társadalmi jelenségek marxista vizsgálati módjának álláspontjáról bírálja a polgári szociológiát, s ennek során olyan alapvető problémákra mutat rá, mint a hibás -- mert kritikátlan -- kiindulópont kérdése; az elvont, időtlen kategóriákból építkezés; "a társadalom" történetietlen fogalmával való operálás; a társadalmi viszonyok tudati síkon

¹R. Garaudy: "Az értelmiség zsákutcája", Társadalmi Szemle 1946/3., 208--213. o.

²Szigeti József: "Értelmiség és irracionálisizmus", Társadalmi Szemle 1946/6., 471--476. o.

³Fogarasi: "Értelmiség és demokrácia", uo. 1946/8--9., 582. o.; Fogarasi: "Az imperializmus újabb jelenségei", uo. 1946/12., 874--875. o.; Fogarasi: "A hároméves terv és a kultúra", uo. 1947/2., 100--101. o.

⁴Társadalmi Szemle 1947/9--10., 708--717. o.

való uniformizálása és még sorolhatnánk a lényeges momentumokra tapintó észrevételeket. Fogarasinak mindazonáltal ez az egy jelentős, a polgári gondolkodókat bíráló tanulmánya jelent meg, ez is a már említett Zsdanov-beszéddel egyidejűleg. Az együttes megjelenésnek az ad jelentőséget, hogy ez a bizonyos beszéd más dimenzióba helyezi a leírtakat, s Fogarasi cikkének sem az elméleti igényességére, problémakezelésére irányítja a figyelmet, hanem a bíráló tényére. Az 1947. szeptember–októberi összevont szám ugyanis, szoros összefüggésben a politikai fejleményekkel, igen erős, már-már agresszív ideológiai offenzívát jelentett. Ismeretes, hogy éppen Zsdanov volt az, aki a kilenc európai kommunista párt varsói értekezletén a nemzetközi helyzetről szólva félreérthetetlenül fogalmazta meg a világ két táborra szakadásának tényét. Egy évvel később a Zsdanov érdemeit méltató nekrológ is azt hangsúlyozza, hogy ezzel ő "meghúzta az új harcok frontvonalát és megmutatta azt a helyet, melyet e harcokban a történelem számunkra a Szovjetunió oldalán kijelölt".⁵ Az egyértelmű politikai frontvonal Zsdanov szemében harcosabb szellemű filozófiáért kiált, ezért követel fordulatot az ideológiai harcban is. Az ürügy: Alekszandrov filozófiatörténeti tankönyve. A cél: a "foghíjas vegetarizmus" helyett végre könyörtelen harcot folytatni minden "idealisztikus irányzat" ellen. Alekszandrov fő bűne az úgynevezett "objektivizmus", vagyis hogy a bíráló előtt korrekt módon igyekszik ismertetni, amit bírálni fog. Zsdanov szerint e "megengedhetetlen tömjénezés" helyett inkább az elméletek "osztályszerű gyökereivel" kellene foglalkozni.⁶ A "harcszellem" és a "bolsevista munkatempó" biztosíthatja a szükséges fordulatot, azt hogy a "filozófiai front" igazi front legyen: harcos filozófusokból álló szervezett alakulat tökéletes marxista fegyverzettel és fölfejlett offenzívával.⁷ A Zsdanov-fölszólalás természetesen nem maradt hatástalan, bár ez nem elsősorban a nyugati polgári filozófia "frontján" nyilvánult meg, amiben nyilván szerepe volt annak is, hogy a párt vezetése szemében ez nem volt lényeges ideológiai kérdés. Persze Zsdanovot sem igen érdekelhette a filozófia, az ő célja a kiéleződött politikai szembenállás ideológiai téren való deklarálása volt. A polgári filozófia elleni harc frontján a Társadalmi Szemlében eddig is, ez után is Lukács vitte a prímet, sőt a Zsdanov-cikk után rajta kívül más ez ügyben már nem is nyilvánult meg. Lukács talán úgy

⁵Társadalmi Szemle 1948/10–11., 727. o.

⁶A. A. Zsdanov felszólalása a Szovjetunióban tartott filozófiai vitán, Társadalmi Szemle 1947/9–10., 640–642. o.

⁷Uo. 645–646. o.

vélte, hogy amennyiben az új vonalnak megfelelően sem mond mást, mint eddig (legföljebb kicsit másként), ez nem jelent elvtelenséget. De vajon valóban nem mondott-e mást? és ez a másként miben nyilvánult meg? Mindenekelőtt eredeti álláspontját kell itt szemügyre venni.

Sokak szerint Lukács gondolkodói pályafutásának mélypontját jelenti mindaz, ami Az ész trónfosztása jegyében született. Márpedig a jelen esetben határozottan ilyen írásokról van szó. A sommás elítélések mögött általában Lukácsnak az egyes filozófusok munkásságáról tett értékelései állnak, valamint a "nincs ártatlan világnézet" alapállásból levont következtetések. Annyi bizonyos, hogy Lukács számára a huszadik század nagy botránya, az emberi szellem mélypontja, a fasizmus adta föl a leckét. A fasizmus létezik — hogyan lehetséges? A válasz megfogalmazása már a harmincas évek első felében megkezdődött, s korszakunkban újabb, jelentős állomáshoz érkezett. Filozófiai-lag megalapozott választ adni rá, hogyan győzhetett Hitler a fejekben is — ez a kísérlet a gondolkodók történelmi felelősségének máig meg nem haladott mementója. A kísérlet jelentősége azonban "pusztán tudományos" szempontból is rendkívüli. Kelemen János "Az ész trónfosztása védelmében" olyan szempontokra hívja föl a figyelmet, amelyek a Lukács által kifejtettek érvényességét alapvető vonatkozásokban támasztják alá. Rámutat, hogy Lukács fő erénye a konkrét történetiség, hogy nem konstruál egy, az ész ellen támadó időtlen irracionalizmust, hanem a társadalmi és szellemi fejlődés konkrét kereteiben vizsgálja annak kialakulását. Az irracionalizmus legfőbb sajátosságát pedig abban fedezi föl Lukács műve alapján, hogy az egy kitérést jelentő reflexió a kapitalizmus válsághelyzetében a problémák valóságos megoldása elől, s ennek alapján Lukács az irracionalizmus olyan jegyeit, mint az intuicionizmus, arisztokratizmus stb. is a "kitérés" alapstruktúrájából igyekszik megmagyarázni.⁸ Az 1947 elején megjelent Lukács-tanulmány, "A polgári filozófia válsága" mindenben alátámasztja Kelemen álláspontját.⁹ Fölhozható persze ellette, hogy Lukács ítéletei túl sommásak, hogy tanulmánya nagyon vázlatos stb., ám éppen egy summázatról van szó, a lényeges mozzanatok fölmutatásáról, és vázlatról, ámde az egész vázának megjelenítéséről. A tanulmány szerkezete pontosan mutatja Lukács e törekvését. A válság vitathatatlan tényét Lukács számára a polgári filozófiának a fasizmus ideológiájával szembeni tehetlensége mutatja a legvilágosabban, s az, hogy továbbra is hiányzik a számve-

⁸Kelemen János: "Az ész trónfosztása védelmében", Világosság 1986/3., 137–142. o.

⁹Lukács: "A polgári filozófia válsága", Társadalmi Szemle 1947/1., 25–39. o.

tés azokkal a tendenciákkal, amelyek a fasizmus ideológiájához vezettek. Az imperializmus korának filozófiáját vizsgálva nem fog azonnal e jelenségek boncolgatásába, hanem mindenekelőtt az ideológiai fejlődés kapitalista viszonyokra legáltalánosabban jellemző meghatározottságának, a fetiszizációnak a tőkés valóságban gyökerező megalapozottságát mutatja be. Ezek után történeti áttekintést ad a polgári filozófia fejlődésének fő korszakairól, s ha ez terjedelmi okokból valóban nagyon vázlatos is, módszertanilag túl nem becsülhető. Az imperializmus korának filozófiáját jellemző kategóriák ugyanis, melyek a modern irracionális konkrét meghatározottságát adják, ezek után mind történelmileg létrejöttként jelennek meg, s mint az egységes történelmi folyamat konkrét létmeghatározásaiban gyökerező kategóriák nem egyszerűen leírnak egymással logikailag összefércelt jelenségeket, hanem az összefolyamat lényegéhez kapcsolódnak, a kiindulópontban jelzett általános meghatározottságot specifikálják. Így tűnik ki igazán, hogy mi a történelmileg új ebben a korszakban, s hogy ez az új milyen fejlődés terméke. Lukács nem állít föl egy elvont irracionális-modellt, amelynek egyes jegyeit bontja ki ezután, noha kétségtelenül az "ész trónfosztását" tekinti az imperialista korszak világnézeti lényegének. Az irracionális-kategória sokkal inkább a polgári filozófia meghatározó vonalának lényegi jegyeit hordozó, a történeti fejlődés kontextusában megjelenő kategóriák jelentésének átfogására szolgál, mint közös, általános fogalmuk, semminthogy azok belőle lennének levezetve. Ha megvizsgáljuk azoknak a kategóriáknak a jelentését, melyekkel Lukács a polgári filozófia irracionális fejlődését jellemzi, akkor itt valóban a Kelemen által említett "kitérés" adhatja a legfontosabb sajátosságot. A történelmi fejlődés által fölvetett valódi alternatíva előli kitérést jelöli Lukács a "harmadik út" és "indirekt apológia" kategóriáival. Ezek a fogalmak a polgári ideológia látszatkritikai megjelenése mögött húzódó — nem föltétlenül tudatosított — funkciókra mutatnak rá. Kritika mint apológia: a radikális hangvételű bíráló nem lép túl az örökérvényűvé stilizált határokon, a tőkés viszonyok határain; a "harmadik út" választása pedig módot ad elkerülni a szocialista következtetéseket. A polgári filozófia irracionális vonulatának legfőbb jellemző jegyeit Lukács e funkciók vonatkozásában mutatja be. Látnivaló, hogy az irracionális fejlődési vonalát jellemző, történetileg megalapozott jelentésű kategóriák, mint "álobjektivitás", "vallásos ateizmus", "intuíció", "mítosz", "arisztokratizmus", olyan valóságos mozzanatok tárnak föl, amelyek a lukácsi módon fölépített értelmezés keretében igenis alkalmasak a fasizmus ideológiai előzményeinek megismerésére. Joggal

zárul tehát a tanulmány a fasizmus képével, mint válság karikatúrisztikus formában kezdődött, de véres valósággá vált mélypontjával.

Más kérdés a világnézetek ártatlanságának kérdése. A politikai és világnézeti állásfoglalások közötti közvetlen, direkt viszony föltételezése, az összefüggés túldimenzionálása, egyiknek a másikból való levezetése komoly hibákhoz vezethet, mint ahogy vezetett is. De hogyan függ mindez össze a "filozófiai front" helyzetének alakulásával? Ott van az összefüggés, ahol Lukács militáns materializmusa és a Zsdanov-koncepció kapcsolatának kérdése fölmerül. Hermann István írja, hogy Az ész trónfosztása "a hidegháborús tendenciák pszichózisában született".¹⁰ 1947 elején, mikor "A polgári filozófia válsága" az irracionális fejlődése legfontosabb tendenciáinak megragadását már késznek mutatja, még nem lehet szó a hidegháborús hangulatnak való felüléről. Inkább a hidegháború illetve az arra való ideológiai reagálás helyezte más kontextusba Lukács gondolatait, melyek a fasizmus mint világtörténelmi mélypont pszichózisában születtek. A hidegháborús környezet hatása mindazonáltal tagadhatatlanul fölerősítette azokat a vonásokat, melyek nyomán Lukács, és mások is, hajlamosabbak lettek egyes polgári gondolkodók és irányzatok differenciálatlan megítélésére, nézeteik immanens kritikájának mellőzésével. Nádor György Jung-recenziója világos példát nyújt erre: az írás alapgondolata Lukács irracionális-kritikájában gyökerezik, sőt inkább csak annak "alkalmazása". Azon a figyelmeztetésen túl, hogy a "Nietzsche-tanítvány" Jung, aki ráadásul a "Bergson—Spengler—Klages vonalába" tartozik, irracionális, sors-mítosza, spirituális világszemlélete révén a fasizmushoz vezető eszmei tendenciákkal rokon nézeteket vall — nos ezen túl a könyvről magáról és az abban foglaltakról egy szó sem esik.¹¹

Súlyosabb a helyzet Lukács György esetében, hiszen itt már nem egy könyvismertetésről, hanem valódi harcról van szó. A Társadalmi Szemle 1948. április—májusi száma közölte "'A filozófiai frontról'" című írását, mely Szalai Sándor azonos címen megjelent cikkével száll vitába.¹² Alighanem ez az írás a mélypontja Lukács tevékenységének a Társadalmi Szemlénél, hiszen a későbbi önkritikák nyilvánvalóan kényszer szülöttei voltak. Nem mellőzhető a Szalai cikkében foglaltak lényegének rövid ismertetése, mert Lukács vitairá-

¹⁰Hermann István: Lukács György gondolatvilága, Magvető, Bp. 1974, 267. o.

¹¹Nádor György: "C. G. Jung: Bevezetés a tudattalan pszichológiájába", Társadalmi Szemle 1948/1., 77—78. o.

¹²Társadalmi Szemle 1948/4—5., 344—350. o.; Szalai Sándor: "A filozófiai frontról", Szocializmus 1948/1—3., 25—37. o.

ta alapján csak torzképet kaphatunk róla. Szalai írása Zsdanov fölszóalását, valamint Rudas és Lukács nemrég megjelent könyveit veszi célba.¹³ Szalai ugyanis jó érzékkel szímatol veszélyt, annak veszélyét, hogy a marxista filozófia egyes kommunista képviselői az új polgári ideológiák elleni harcot felületesen, csak stílusában lenini módon, üres citatológiával kívánják megvívni. Zsdanov beszédének közlése után — mondani sem kellene — a veszély korántsem volt légből kapott. Szalai talál dicséretes kivételeket: Fogarasi Mannheim-kritikája, Lukácsnak Sartre-ral szembeni állásfoglalása a pozitív példa. A jellemző azonban nem ez: "a mai marxisták" — írja — "általában nem törekszenek arra, hogy tényleg behatoljanak a polgári filozófia rejtekeibe, labirintusaiba s ott verjék meg az ellenséget, ahol található, felmutatván a dialektikátlan eljárásokból és idealisztikus állásfoglalásokból eredő súlyos ellentmondásokat".¹⁴ És ebben Lukács könyve éppúgy elmarasztaltatik, mint Rudasé. Tekintsünk el most annak vizsgálatától, hogy a Lukáccsal szemben fölhozott konkrét kifogások mennyiben helytállóak és lényegesek; figyeljünk csak a többször nyomatékosított lényegre, a polgári filozófiák mélyreható immanens kritikájának igényére a sommás megítélések helyett: "Igenis követnünk kell a marxista kritika nagy hagyományait a mai polgári filozófiával szemben is, amelynek ideológiai teljesítőképességét csak az becsülheti le, aki arra vár, hogy 'magától' összeomlik, saját belső ellentmondásai révén."¹⁵ Elöljáróban ennyi is elég annak jelzésére, hogy mi volt Szalai fő törekvése, s fontos, hogy ezt kiemeljük. Lukács ugyanis azonnal válaszol, a válasz azonban sajnálatos módon elmegy a Szalai által fölvetett legfőbb kérdés mellett — pontosabban eljelentékteleníti azt. Szalai mondatait bírálja ugyan, de nem a mondanivalóját. A módszer ijesztően emlékeztet a Rudaséra. Hosszan, oldalakon át beszél arról, hogy Szalai miként érti és értelmezi félre Lenint, hogy a mai polgári filozófia materialista vonásait illetően túlzottan engedékeny, hogy lehetségesnek tart komoly és termékeny polgári filozófiát, s még sorolhatnánk a vádpontokat. A lényeg, hogy amikor elér ahhoz, ami szerinte is Szalai bírálatának fő pontja, a mai polgári filozófiához való viszonyhoz, ezt igen rövid úton intézi el: "Soha kommunista nem tagadta, hogy a polgári filozófia mindig képes társadalmilag veszélyes tanokat produkálni. (Lásd legutóbb a fasizmus úgynevezett világnézetét.) Ezek

¹³Rudas László: Materialista világnézet, Szikra, Bp. 1947, 327. o.; Lukács György: A polgári filozófia válsága, Hungária, Bp. 1947, 248. o.

¹⁴Szalai, i. m. 26—27. o.

¹⁵Uo. 33. o.

ellen harcolunk is. De más kérdés, hogy az ilyen veszélyes, mert félrevezető tanok hoznak-e valami újat a filozófia részére? Márpedig, mivel itt minde-
nütt kizárólag a filozófia, a dialektika, az ismeretelmélet alapvető kérdé-
seiről van szó, éppen ezeket illetően. A marxizmus—leninizmus erre csak nem-
mel felelhet."¹⁶ Lukács ezzel a kérdést a maga részéről lezárta, s csak a
cikk végén tér vissza rá, Szalai döntő hibájaként a polgári filozófia túlbe-
csülését említve. Ami ezután következik, az az igazán meghökkentő. Lukács
szerint ugyanis ez a hiba "a filozófia területén megfelel annak a felfogás-
nak, mely az angol munkáspárt politikájában 'új', 'eredeti' utat lát a szo-
cializmus felé, mely a különböző nyugati 'harmadikutas' törekvésekben nem
ismeri fel a reakció támogatását. Nálunk ez az álláspont, mint a szociálde-
mokrácia 'önálló arculatának' védelme jelentkezett. Ezt a politikát nálunk
összes vonatkozásában leleplezték. Le kell lepleznünk a filozófia frontján
is."¹⁷ Hosszadalmas lenne egyenként végigvenni, hogy Lukács kritikái meg-
jegyzései milyen pontokon jogosak, kimutatni azokat a helyeket, ahol kisebb-
nagyobb gondolati csúsztatásokra van szüksége, hogy Szalai álláspontjának
érvényességét kétségbe vonhassa. Ez nagyjából szükségtelen is, hiszen a fönt
idézett befejező résszel, ezzel a nyilvánvaló inszINUÁCIÓVAL nem Szalait,
hanem önmagát, illetve szándékát leplezi le. Fogalmazzunk nyersen. A párt-
egyesülés időszakáról van szó, s ekkor az MKP egy pillanatra sem kívánta
kétségessé tenni, hogy az egyesülés ideológiai alapja minden kérdésben csak-
is a kommunista álláspont lehet. Lukács cikkének egyik nyilvánvaló célja en-
nek világossá tétele, sőt deklaráció volt, szemben a Szalai által igényelt
együttes munkával, közös kritikával.¹⁸ A másik cél: a kommunista ideológusok
egységének demonstrálása. Ez választ ad arra, miért kellett az egyébként po-
zítív példaként is kiemelt Lukácsnak olyan határozottan és mindenben szoli-
daritást vállalnia Zsdanovval és Rudassal, és tiltakozni a kísérlet ellen,
hogy ellentéteket konstruáljanak a kommunisták között.¹⁹ Ellentmondani lát-
szik a dolognak, hogy Rudas ugyanebben a számban támadja meg Fogarasi köny-
vét, tehát éppen nem az egységet demonstrálja. Az ellentmondás azonban csak
látszólagos, mert ez utóbbi esetben nem az egység megrendítéséről, hanem
csak a belső egység platformjának szűkítéséről van szó, egyidejűleg a meg-
szilárdításának igényével járó szigorral. E célok érdekében kellett tehát

¹⁶Lukács: "A filozófiai frontról", Társadalmi Szemle 1948/4--5., 347

¹⁷Uo., 350. o.

¹⁸Szalai, i. m. 37. o.

¹⁹Lukács: "A filozófiai frontról", uo. 346. o.

Lukácsnak megkerülnie a Szalai által fölvetett problémát, amelynek realitását a későbbi fejlemények oly világosan igazolták: Lukács 1956-ban, a Petőfi-kör vitáján maga is az elmúlt évek egyik legsúlyosabb teherterelésének tekintette, hogy lehetetlenné vált a polgári filozófusok immanens kritikája.²⁰ A valóságos problémára való reagálás helyett ezért itt azt kell kimutatnia, hogy amennyiben Szalai kritizálja a kommunista ideológusokat, úgy egyrészt nyilvánvaló filozófiai hibákat követ el, másrészt ezzel a kritikával politikai szándékai vannak.

Szalai és Lukács vitája nyomán csak annyit lehet kimutatni, hogy a politikai szempontok egyre határozottabban jelentették be hatásköri igényeiket a filozófiai problémákkal kapcsolatban is, arra azonban nem kapunk választ, hogy a Zsdanov-koncepció meghirdetése milyen tényleges hatással járt a polgári filozófia bírálóira. Pedig hogy járt, az ismét csak Lukács György példáján bizonyítható, lévén ő az egyetlen, aki a Társadalmi Szemlében ilyen írással jelentkezett. Kérdésünk pedig az volt, megváltozott-e Lukács kritikájának tartalmi lényege vagy megjelenési formája, s ha igen, miképpen? Az első írás, amellyel kapcsolatban e kérdés föltehető, egy recenzió, Kerényi Károly Napleányok című könyvének bírálata.²¹ Lukács a polgári filozófia irracionalista vonulatának egyik döntő momentumaként tartotta számon a mítoszt, melynek modelljét még Nietzsche teremtette meg, s amely végül a fajelmélethez vezetett. Látszólag most sem tesz mást, mint e mitikus világszemléletnek egyik konkrét megjelenési formáját bírálja, ám az a mód, ahogyan ezt teszi, visszatetszést kelt, nem pedig meggyőz. Nem elégszik meg ugyanis azzal, hogy a Kerényi által közvetített világnézet problematikuságát kimutatja, hanem még a fasizmussal is összefüggésbe hozza, s azt sugallja, hogy a könyv politikai állásfoglalást jelent: "Akár tudja ezt Kerényi, akár nem, akár akarja, akár nem: ez a könyv tevőleges része a mai reakció ideológiai felvonulásának. És ez olyan tény, amelyet mi — éles ellentétben a Kerényi módszerével — igenis a társadalmi valóságra vonatkoztatunk, amelynek az ideológia terén le kell hogy vonjunk összes következményeit."²² Zsdanov szellemét idéző sorok...

Lukácsnak a Rudas támadása előtt utolsóként megjelent írása a Társadalmi Szemlében — "A kapitalista kultúra csődje" — sem azt erősíti meg, hogy

²⁰Lukács: Curriculum vitae, Magvető, Bp. 1982, 168. o.

²¹Lukács: "Kerényi Károly: Napleányok", Társadalmi Szemle 1948/6., 491—495. o.

²²Uo., 495. o.

a pártvezetés szemszögéből szükségesnek tűnhetett az ellene való föllépés.²³ A Zsdanov-koncepció egyik alapvonását Hermann István úgy foglalja össze, hogy Zsdanov szerint "a polgári kultúra egésze és különösen a modern polgári kultúra egésze a rothadás, a züllés és a hanyatlás kifejezője".²⁴ A Lukács-tanulmányban a fordulópont a "csőd" kimondása, s ezt a szerző is tudja, sőt hangsúlyozza is.²⁵ A válság jellemzésében és értelmezésének elveiben, a történelmi áttekintés szempontjaiban nincs lényeges eltérés a korábbiaktól — úgy tűnik, Lukács nem ad föl semmilyen elvet. Az analízis formálisan változatlan, de bővült azokkal a premisszákkal, melyek a radikálisabb következtetés levonásához szükségesek. Ennek lényege pedig az, hogy minden korábbi, éles kritikán túl egy apokaliptikus összeomlás-képet ad a polgári kultúráról. Korábban, amíg az új demokrácia, a még tőkés alapon álló, de azon túlmutató fejlődési szakasz mint átmenet teoretikus megalapozásával foglalkozott, szó sem lehetett a csőd kimondásáról. Az értékek megőrzésének elvét, a lenini kontinuitás-elvet most sem tagadja meg, de a hangsúlyok döntő módon átrendeződnek, s ez az új forma már egy más tartalmat jelenít meg. Legszembetűnőbben a művészet értékelésében bekövetkezett változás szemlélteti a dolgot: megszűnik az elidegenedés áttörésének minden lehetősége, a monopolkapitalizmus művészete immár nem hordozhatja az emberi nem igazi értékeit, ezért mint művészet összeomlott.²⁶ Lukács teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy a politikai kettészakadás, a kétpólusú világ létrejöttének akceptálásáról és a kultúra területére való "alkalmazásáról" van szó: a rothadó kapitalizmus és az épülő szocializmus "kulturharcának" víziója közvetlen összefüggésben áll a két világ közötti politikai harc fölerősödésével.²⁷ A szövetségkeresés fölmondása a polgári kultúrával — a megváltozott vagy inkább megszűnőben lévő szövetségi politika érvényesítése — megalapozást kíván, s ez a megalapozás nem jelent mást, mint a kapitalizmus objektív fejlődési lehetőségeinek kétségbevonását. A Lukács által felsorolt valóságos negatív jelenségek azonban ezúttal csak a fekete festék kikeverésére szolgáló elemek, nem jelentik a világtörténelmi helyzet reális analízisét.²⁸ A polgári kultúra összeomlá-

²³Lukács: "A kapitalista kultúra csődje", Társadalmi Szemle 1949/1., 35—53. o.

²⁴Hermann István: Lukács György gondolatvilága, 295. o.

²⁵Lukács: "A kapitalista kultúra csődje", uo. 35. o.

²⁶Uo., 48. o.

²⁷Uo., 49. o.

²⁸Uo., 36—39. o.

sának ez a megalapozása közvetlen összefüggésben van a politikai fejleményekkel, illetve ideológiai leképezésükkel. Ahogyan az átmenetet egy politikai fordulattal lényegileg megoldottnak minősítették, úgy az elméletben is rögvest jelentkezett a közvetítések mellőzésének hibája. A politikai polarizálódás enyhén szólva nem kedvezett a differenciált értékelésnek; az ellentmondások éleződése, a harc logikája vette át az uralmat a teóriában is. A fordulat éppen Lukácsnál alapvető, mert bár szavakban sok összekötő szál fűzi írásait a korábbiakhoz, most pontosan a közvetítések jelentéktelenülnek el: így a polarizálódás jegyében, a "kulturharc" követelményeinek számbavételével zárul a tanulmány.

Mint látható, a "legkülső front" eseményei óhatatlanul fölvetik a Lukácson belül húzódo "front" kérdését is. E kérdés úgy szól, hogy van-e "két Lukács"? Sziklai László, amikor a probléma kapcsán a szükséges disztinkcióra figyelmeztet, így ír: "A Lukács politikai eszméinek bírálataiban bekövetkező változások egyértelműen arra figyelmeztetnek, hogy magukat ezeket az eszméket (nemkülönböztetve recepciójuk ideológiatörténetét) nem lehet a világtörténelem szellemétől, a polgári társadalom és a szocializmus viszonyának történetfilozófiai összefüggéseitől elszakítva vizsgálni és megérteni. Történelmi szellemben kell elemeznünk ezeket a politikai nézeteket azért is, mert Lukács sohasem volt politológus."²⁹ A differenciált megítélésnek ez az elvi igénye föltétlenül jogos és követendő. De -- ettől nem eltekintve -- a "két Lukács" problémáját egészen nyersen is föl kell vetni: ahogyan maga az élet is fölvetette. Ha így kérdezzük, látnunk kell, hogy éppen 1948–49 során nyílik Lukácson belül egy "belső front", aktualizálódik egy addig inkább latens kettősség: a "politikus" és a filozófus Lukács teljes szétválása. (Az idézőjelnek határozott funkciója van: azt jelzi, hogy a közvetlen politikai szempontok érvényesítésének elfogadott, de külső igénye áll szemben a filozófiailag valóban megalapozott meggyőződéssel.) Ismerjük Lukács véleményét saját politikai képességeinek korlátozottságáról, mely következtetésre a Blum-tézisek elvetése után jutott.³⁰ Helyesen azonban csak akkor értékelhetjük, ha úgy tartjuk, hogy az "igazi" Lukács politikai értelemben is a filozófus Lukács, s akkor lesz önmaga árnya, mikor "politikussá" válik, mikor

²⁹ Sziklai László: Lukács és a fasizmus kora, 2. bőv. kiad., Magvető, Bp. 1985, 244–245. o.

³⁰ Lukács: "Életemről és munkámról", Új Symposion 1973. aug., 100. sz., 867. o.; "Életrajz magnószalagon", Eörsi István interjúja Lukács Györggyel, Új Symposion 1981. okt.–nov., 198–199. sz., 342. o.

koncessziókat tesz a "reálpolitika" érdekében. Akkor dilettáns politikus, amikor megtagadja a filozófiát.

E kitérő után, a nem-marxista ideológiák kritikájának keretében, röviden és a teljesség igénye nélkül érintenünk kell még e front magyarországi területét. Meglepő módon a Társadalmi Szemle ideológiai harcainak legelhanyagoltabb faktoráról van szó. A konzervatív polgári ideológiák magyar változataival szemben kevés az érdemi bíráló, de az úgynevezett "harmadikutas" nézetek sem kaptak olyan hangsúlyt, mint amilyen jelentősége a hozzájuk fűződő viszonyoknak az MKP tevékenységében valóságosan volt.³¹ A magyar szellemi fejlődés — kissé talán túlhangsúlyozott — filozófiatlanságának is nyilván szerepe volt abban, hogy az irodalom világnézeti és ideológiai kérdései alkották a viták tárgyát, de erre hajtott a magyar irodalom hagyományosan jelentős közéleti funkciója is. Részben e tematikai korlátoltság lehet az oka annak, hogy a Társadalmi Szemle hasábjain valódi jelentőségétől messze elmaradó súllyal szerepeltek e kérdések. Emellett kezdetben a népfrontos szövetségi politika érvényesítésének igénye is más fórumok felé terelte az akkor még a politikai egység jegyében és érdekében folyó vitát. Ilyen volt például a Forum című folyóirat: itt jelent meg a lap szerkesztésében döntő befolyással rendelkező Lukács Györgynek a hazai szellemi élet kérdéseit érintő írásainak zöme is.

Lukácsnak a Társadalmi Szemleben megjelent tanulmánya, az "Irodalom és demokrácia" természetesen központi kérdésként kezeli a magyar irodalom fejlődésének világnézeti kérdéseit, de mint programatikus jellegű írás, inkább csak az elvi kereteket kívánja tisztázni, az erővonalakat próbálja fölmérni, s nem akar részletekbe menő polémiát folytatni egyik irányzattal sem. A magyar irodalom kóros megosztottsága, a népies--urbánus ellentét elvi alapon történő fölszámolása lett volna a fő föladat, minden demokratikus erő tömörítése révén. Az elvi alap hangsúlyozása fontos, mert Lukácsal kapcsolatban sok félreértés és sok alaptalan vád forog közközeen. A félreértések elsődleges forrása a világnézeti, a politikai és az esztétikai szempontok összegyáválódása — tagadhatatlan, hogy részben Lukács nyomán. Ami a világnézeti korlátokat illeti, Lukács mind az urbánusok befelé-fordulását, az egyéni integritás védelmére szorítkozását, a társadalom valóságos szerkezetének problémáitól való elvontságát, mind pedig a népi írók ideológiai gyöngeségeit, a fasizmus eszméi iránti affinitás világnézeti gyökereit igen élesen bírál-

³¹Lásd erről Huszár Tibor: "Az MKP értelmiségpolitikájának változásairól", in: Nemzetlét — nemzettudat — értelmiség, Magvető, Bp. 1984, 315--418. o.

ja.³² A magyar irodalom kettéhasadásában sem keres bűnbakot, mindkét fél felelősségét, ideológiai és politikai állásfoglalásaik hibáit egyaránt hangsúlyozza. Hogy mégis a népi írók mellett teszi le a voksot, az minden ellenkező híresztelés ellenére elvi megfontolásból, nem pedig közvetlen politikai szempontok érvényesítéséből fakad. A népiek egy része ugyan elmerült a faszizmus mocsarában, jó részük nem maradt érintetlen az éppen Lukács által vehemensen támadott zűrzavaros ideológiáktól, ámde — az urbánusok kissé steril antifaszizmusával szemben — van egy, potenciálisan és perspektivikusan tekintve minőségileg magasabb rendű vonásuk: a mély plebejus gyökerek. Ez pedig — nem egyszerűen irodalmi, hanem — világnézeti fejlődésük lehetőségeit tekintve is más kezelést, fokozott figyelmet érdemel és igényel. A lényegyet tekintve ebben áll az az elv, amelynek alapján Lukács a népieket kedvezőbbben ítéli meg, noha ideológiájuk kritikája nála a legmélyebb.³³ Kétségtelen, hogy amint ezt az elvet vagy a fonákják a konkrét elemzések helyett mintegy esztétikai kritériumként mechanikusan alkalmazni próbálja valaki, azonnal igazságtalan ítéletekhez juthat, ahogyan az például az urbánus írók értékelésével történt. Ez azonban nem annyira a világnézeti fejlődési lehetőségekre vonatkozó és csak egészen általánosan érvényes elv baja, mint inkább érvényességi körének kitérítéséből fakad, megterhelve még az irodalom politikai szerepének, Magyarországon hagyományosan méltánytalanul nagy súlyával is. Az elvi kérdések rendezésére írott "Irodalom és demokrácia" vizsgálata önmagában még nem mutat ilyen problémákat, a világnézeti tisztázás igényének itt fölvetett módja tehát elfogadható.

A továbbiakban a Társadalmi Szemlében, komoly formában, már csak a népi írók ideológiájának kérdése merül föl, az is csak egyszer — akkor viszont annál élesebben. Révainak "Az összeesküvés tanulságai" címmel 1947 márciusában megjelent cikke teszi föl a kérdést: hogyan lehetséges, hogy a népi értelmiség egy része úgymond "összeszúrta a levét" a horthysta összeesküvőkkel?³⁴ A történeteket Huszár Tibor tanulmánya részletesen tárgyalja,³⁵ ezért csak egyetlen kérdésre térünk ki, Révainak az "összeesküvésben való részvétel" és a "harmadikutas népi ideológia" összefüggéséről írott soraira: "Az összeesküvés ideológiai indokainak latolgatása kapcsán egy kis kitérőt kell

³²Lukács: "Irodalom és demokrácia", Társadalmi Szemle 1946/3., 200—201. o.

³³Lásd ehhez Ignópus Pál és Lukács György 1945—46-os levélváltását; Kritika 1985/4., 13. o.

³⁴Társadalmi Szemle 1947/3., 165. o.

³⁵Huszár, i. m. 356 skk. o.

tennünk az ún. Németh László-féle harmadik útra. Távol áll tőlünk, hogy Németh Lászlót a maga teljes ideológiai fegyverzetében tegyük felelőssé az összeesküvők működéséért. Igazuk van azoknak, akik azt mondják, hogy Németh Lászlót éppúgy nem lehet felelőssé tenni Kiss és Vataj ténykedéséért, mint Bergsont, Heideggert vagy Stefan Georget azért, ami Dachauban és Mauthausenben történt. De van szellemi felelősség is, és ezért beszélni kell arról, hogy a harmadikút ideológiája milyen szerepet játszott Kiss, Vataj és a többiek rossz útra jutásánál. Az összeesküvők 'kiskatétéjának' írójáról stíluskritikai alapon is megállapítható, hogy Németh László tanítványa volt /.../ Elismerjük, hogy a kiskatété szerzője félreértette, vagy ha úgy tetszik, vulgarizálta azt, amit Németh László erről kifejtett, de nemcsak az a felelős, aki vulgarizál, hanem az is, akit vulgarizálnak. Az ideológus felelős nemcsak saját eszméiért, hanem felelős ezeknek az eszméknek társadalmi visszhangjáért is, nemcsak jó tanítványaiért, hanem rossz tanítványaiért is."³⁶ A Németh László felelősségével kapcsolatos álláspontot Révai aztán úgy "pontosítja", hogy felelőssége abban áll, amit nem mondott a fölszabadulás után, s ezen a hiányon nyilván korábbi nézeteinek átfogó és nyilvános revideálását érti. Révai az idézett sorokban egyébként Bibó Istvánra céloz, aki a Válasz februári számában "Az összeesküvés és a köztársasági évforduló" című írásában tiltakozott a szellemi felelősség közvetlen politikai kiterjesztése ellen. A fölsorolt polgári gondolkodók és a fasizmus összekapcsolásának példája viszont egészen leplezetlenül Lukács Györgyre utal. Tagadhatatlan, hogy a párhuzam bizonyos szempontból jogos: Bibó ugyanis jól érzékeli, hogy a "nincs ártatlan világnézet" elv alkalmazása során könnyen aktualizálódó veszélyforrást jelent az MKP ideológusainál, hogy az alkalmazásra akkor kerül sor, amikor a politika éppen úgy kívánja; s ennek a nem föltétlenül elvileg megalapozott politikai szempontnak rendelődik alá, hogy az alkalmazás milyen mértékig differenciál... 1947 tavaszán nem vitték "következetesen" végig a gondolatot, ámde erre a "józanásra" elsősorban a politikai helyzet ad magyarázatot: egyelőre csak a kisgazdapárti jobboldal megrendítése volt a soron lévő föladat, a "Ki a nép ellenségeivel a koalícióból!" jelszó jegyében. A népi értelmiség ideológiájával való radikális leszámolásra majd csak a fordulat után kerül sor, ez azonban már végképp nem a meggyőzés érdekében történik. A Társadalmi Szemleben az ehhez vezető folyamat nem tükröződik — egyre hangsúlyosabbá válik viszont a szociáldemokrata nézetekkel való konfrontáció.

³⁶Révai: "Az összeesküvés tanulságai", Társadalmi Szemle 1947/3., 166. o.

A marxizmus határain belül húzódo frontok helyzetét vizsgálva az MKP három döntő ideológiai offenzívájára kell tekintettel lennünk, melyek egyben tárgyalásunk menetét is megszbaják. 1946-ban, a Társadalmi Szemle indulásakor a két munkáspárt stratégiai együttműködésében egyre inkább elodázhatatlan kérdéssé vált annak tisztázása, hogy milyen ideológiai alapon jöjjön létre a munkásegység, a vita tehát a stratégia döntő ideológiai kérdései körül folyt. 1947 első két harmadában a Társadalmi Szemléből eltűnnek a viták, hogy azután ősszel, a választások és a már említett varsói értekezlet után egy erőteljes offenzíva révén alaposan átrendeződjenek az ideológiai frontok. Ez a második offenzíva, melynek fő funkciója a pártegyesülés kommunista ideológiai alapon való végrehajtásának előkészítése lett, 1948 tavaszán érte el tetőfokát. A harmadik offenzíva, mely végül a szovjet modellre való áttérés ideológiai előkészítésének bizonyult, ezen a tetőponton kezdődik, s végül a Lukács-vitában teljeseedik ki.

Rákosi, a Társadalmi Szemle beköszöntő cikkében, a marxista elmélet helyzetét és föladatait vázolvá nem ejtett szót a szociáldemokraták elméleti tevékenységéről, sem érdemeikről, sem hibáikról, sem a vita, sem az együttműködés kérdéseiről. A vita azonban — ha nem is nagy kürtszóval — nyomban megindult. 1946 elején a munkáspártok együttműködésének politikai bázisa egy nagyfokú egymásrautaltság volt: az 1945-ös választások nem hozták meg a baloldal remélt sikerét, s a közös föllépés egyértelműsége, határozottsága lehetett az egyedüli biztosítéka a hatékony politizálásnak. A két párt viszonyának tisztázását sürgeti Horváth Márton írása. "A távolabbi célkitűzéseket illetően nincs vita szociáldemokrata elvtársainkkal és — kisebb viták után — megvan az egyetértés a pillanatnyi napi feladatok területén is. De a napi munka után következő és nyilván közös útszakasz homályban marad. S ez nem véletlen. Ennek oka nemcsak a demokratikus út és a szocialista végcél viszonyának bizonyos tisztázatlansága, és nem az, hogy a közös taktika kidolgozása annyira lefoglalja a két pártot, hogy a közös stratégia megvitatására nem marad idő. Az ilyen érvelés csak a nehéz kérdés megkerülését jelenti, mert a gyakorlat azt mutatja, hogy közös stratégia nélkül a közös taktika csak zökkenőkkel érvényesülhet. Az együttműködés útja elvi tisztázásának hiánya mögött talán az a meggondolás húzódik meg, hogy a véleménykülönbség — alapos megvizsgálása esetén — túlságosan kevés lesz. Az együttműködés legbecsületesebb híveiben is fel kell merülnie annak az aggodalomnak, amely ilyen körülmények között a két munkáspárt önálló politikai arculatát félti. Vagy pontosabban: az együttműködés elmélyítése és elvi tisztázása esetén az 'aktívabb' munkáspárt döntő túlsúlya fenyeget. Egy ilyen fejlemény egyik oldal

számára sem kívánatos. A szociáldemokrata baloldal esetleges csatlakozása a mi pártunkhoz azt jelentené, hogy a kommunistaelenes szociáldemokrata irányzat egyedül maradna a terepen és — hogy csak egyet mondjunk — munkásellenes irányba hangolhatná azt a különben is igen jelentékeny kispolgári tömeget, amely a választások alatt a Szociáldemokrata Párt mögé sorakozott.”³⁷ Azonos végcél, összehangolt taktika, közös stratégia kidolgozásának igénye és mindez az önálló arculat megőrzésével összeegyeztetve? A különállás értelme a közvetlen politikai adottságoktól eltekintve joggal válik kérdésessé. Az egységnek ez a képe azonban még csak "jámbor szándék" — az eltérések nem jelentéktelenek, alapvető stratégiai kérdések várnak elméleti tisztázásra. És itt nem egyszerűen arról van szó, hogy egy helyes politikát végre elméletileg is alá kell támasztani. Amikor Lukács György, Justus Pál könyvét recenzálva, úgy foglalja össze bírálatának lényegét, hogy ellentmondást lát a két munkáspárt stratégiai szövetségét deklaráló állásfoglalás és a kifejtett elméleti nézetek között, akkor itt nem az elmélet könnyen utánaigazítható "elszabásáról" van szó, hanem éppenséggel a stratégiai egység lehetőségét is kétségessé tévő eltérésekről. A fölhívás az elvtársias, de nyílt és éles vitára ekkor tehát nem szólam, hanem valóságos szükség diktálja.³⁸

Az alapvető kifogás a "doktrinérség" hibájában foglalható össze. Lukács éppen az ilyenfajta radikalizmus elméleti gyökereire tapint rá, megmutatva, hogy a reformizmus politikájának éles megtagadása nem járt együtt az ehhez a politikához szervesen hozzátartozó elméleti-módszertani hibák kiküszöbölésével.³⁹ Nézzük, milyen alapvető stratégiai kérdésekben nyilvánult meg hát a doktrinérség. Legnagyobb hangsúlyt a politika nemzeti jellegének megítélése körüli eltérés kapott. Rákosi beköszöntő cikke, a kommunisták korábbi hibás állásfoglalásainak káros következményeiből tanulva, a Társadalmi Szemle három legfontosabb föladata között jelölte meg az MKP hazafias működésének, nemzeti jellegének kidomborítását.⁴⁰ Ennek megfelelően Fogarasi Béla már az első számban cikket ír, melyben a marxizmus klasszikusainak a nemzeti kérdéssel kapcsolatos nézeteivel támasztja alá a párt állásfoglalásának helyességét.⁴¹ A szociáldemokratáknak a nemzeti kérdésben vallott nézeteivel a leg-

³⁷Horváth Márton: "Szívós harcban", Társadalmi Szemle 1946/3., 167—168. o.

³⁸Lukács: "Justus Pál: A szocializmus útja", Társadalmi Szemle 1946/2., 152. o.

³⁹Uo., 151. o.

⁴⁰Rákosi: "Feladataink az elmélet terén", Társadalmi Szemle 1946/1., 5. o.

⁴¹Fogarasi: "Marx és Engels tanítása a nemzeti kérdéstről", Társadalmi Szemle 1946/1., 45—51. o.

élesebben azonban Mód Aladár vállalta a közvetlen konfrontációt. Föllépésére az apropót Szabó Ervin 1948–49-ről írott könyvének, kritikai megjegyzések nélküli, újrakiadása adta. Mód ebben közvetlen összefüggést fedez föl az SZDP akkori ideológiai vonalában jelentkező doktrinérséggel, s úgy véli, a nemzeti politikával kapcsolatos álláspont támogatására vonultatják föl Szabó Ervin tekintélyét. E doktrinérség, a nemzeti politikával szembeni szűkösen osztályszempontú negatív állásfoglalás pedig a stratégia legdöntőbb elemét, a szövetségi politikát érinti. Mód rámutat azokra a károokra, melyeket a szektások és doktrinérek azzal okoztak, hogy taktikának minősítették a népfrejtos függetlenségi politikát, majd a doktrinér vonal és a demokratikus fejlődés követelményeinek ellentmondását hangsúlyozza, mondván: a közvetlen szocialista és munkáskövetelések a nemzeti összefogás és a demokratikus fölépítés politikája helyett csak újabb vereséget eredményezhet. Mód Aladár a szövetségi politika mint a stratégia arkhimédeszi pontja kérdéskörébe helyezve bírálja a szociáldemokrata oldalról megmutatkozó doktrinér ideológiai jelenségeket, s átfogó képet ad következményeiről.⁴² Cikkének egyetlen lényeges korlátozottsága, hogy nem tartja föladatának a doktrinérség elméleti alapjainak firtatását, megelégszik a hibák és következményeik számbavételével. A marxista elmélet így nem jut igazi jelentőségének megfelelő szerephez a stratégiai alapkérdések megoldásában, és csak egészen felületesen jelenik meg. Hogy ez mennyire nem terjedelmi kérdés, az kiderül, ha Lukács György példájára tekintünk. Ő ugyanis sohasem mellözi a politikai tévutak ideológiai gyökereinek, elméleti, filozófiai alapjainak kimutatását, s ezzel a hibák meghaladásának módjára, az elméleti tisztázás lehetőségének alapjaira is fölhívja a figyelmet.

Lukács nem ír terjedelmes cikkeket a témáról — két recenzió és egy folyóiratszemle ad alkalmat álláspontja kifejtésére. Különösen az SZDP folyóirata, a Szocializmus 1946/1–2. számának áttekintése során nyílik lehetőségre rá, hogy a szociáldemokratáknál megjelenő szinte valamennyi lényeges ideológiai-politikai "hiba" átfogása révén mutasson rá a tévedések elméleti gyökereire. Csak fölsorolásképpen: kimutatja a kommunistákat nacionalizmussal vádoló írások demagóg, a történetileg konkrét elemzés marxista követelményétől távol álló jellegét; a szövetségi politika, a munkás—paraszt szövetség lebecsülése kérdésében fölhívja a figyelmet, hogy az "útítárs"-problémának az a fajta kezelése, amely az ideiglenességet hangsúlyozza, a társa-

⁴²Mód Aladár: "Szabó Ervin és a munkásegység útja", Társadalmi Szemle 1946/7., 502–511. o.

dalom egészének konkrét mozgásától való elvontságában csak semmitmondó és ráadásul apolitikus konklúzióra vezethet; az értelmiség kérdésében a Justus cikkében kifejtettekben az új demokratikus fejlődési szakasz konkrét sajátosságainak tárgyalását hiányolja és fölrója a társadalmi "vastörvényszerűség"-ként kezelt determináltságából fakadó merevségeket; végül elutasítja a látszólag nagyon marxista ökonomizmust, a tiszta gazdasági szempontnak a konkrét összfejlődésből való kiragadását.⁴³ Lukács tehát elsősorban a marxizmus lényegét alkotó módszer problematikusságát mutatja ki a konkrét problémák kapcsán. Az ez idő tájt írott Justus- és Szalai-recenziók e módszertani hibák mélyebb analizisét valósítják meg, és különösen Justus esetében ugyancsak nem függetlenül a továbbfejlődés számára létkérdést jelentő stratégiai problémák helytelen kezelésétől.⁴⁴ A lényeg az, hogy Lukács kiemeli és pozitívan értékeli mindazokat a mozzanatokat, amelyek a reformizmus maradványainak leküzdésére utalnak, ugyanakkor jelzi azokat a következetlenségeket, fogyatékoságokat is, amelyek akadályok lehetnek a két munkáspárt közös stratégiájának autentikus-marxista elméleti megalapozásában. A vita hangvétele ennek megfelelően alakul, s ez nemcsak Lukácsra vonatkozik. A kommunisták egyfelől élesen vetik föl mindazokat a kérdéseket, ahol nem látnak megfelelő elmozdulást az új stratégiával össze nem egyeztethető ideológiai álláspontokról, másfelől nyomatékosítják a vita elvtársi jellegét, a két munkáspárt egyenrangúságát és közös felelősségét, sőt a saját soraikban is fölbukkanó szektás vonások leküzdésének fontosságát is.

Ha Rákosi a nyitó cikkben nem szólt is a szociáldemokrata elmélettel kapcsolatos kérdésekről, a Társadalmi Szemle első évét értékelő szerkesztőségi cikk annál inkább. A cikk azért fontos, mert nagyjában-egészében megmutatja, hol húzódott az 1947 őszi lényegében mozdulatlanul maradt front a kommunista és szociáldemokrata marxisták között. Az írás a marxizmus-leninizmus elméletének értelmezésében kísérel meg rövid eligazítást tartani, mert éppen ebben az ügyben tört ki az a vita, mely a cikk második felének tárgyát alkotja. Idézünk néhány jellegzetes passzust: "Az elmélet, vagyis a helyes, az igazi elmélet Lenin szerint nem egyéb, mint a tapasztalat általánosítása. Ebből következik, hogy az elmélet a történelmi tapasztalatok értékesítése és feldolgozása alapján folyvást továbbfejleszthető és továbbfejlesztendő. A marxizmus ilyen értelemben vett továbbfejlesztése a leniniz-

⁴³Lukács: "Szocializmus", Társadalmi Szemle 1946/4., 310–312. o.

⁴⁴Lukács: "Justus Pál: A szocializmus útja", Társadalmi Szemle 1946/2. 146–152. o.; Lukács: "Szalai Sándor: Társadalmi valóság és társadalomtudomány", uo. 1946/8–9. 676–680. o.

mus. /.../ Nemcsak a marxizmus dogmatikus, hanem doktrinér szellemű felfogását is helytelennek tartjuk, ezalatt minden olyan felfogást értve, amely nem az életből meríti problémáit és az elmélet 'tisztaságát' úgy értelmezi, hogy az lehetőleg ne kerüljön érintkezésbe az aktuális gyakorlati kérdésekkel. Mi sem könnyebb, mint a marxizmus egyes alapfogalmait, helyesebben szólva terminológiáját ráragasztani az új, sajátos jelenségekre."⁴⁵ A szerkesztőségi cikkben a marxista elmélet valóban lényeges és aktuális elvi kérdéseit és feladatait vetették föl, mégpedig a címzett kilétét sem sokáig titkolva. Az elvi kérdések tárgyalása ugyanis csak bevezetésnek bizonyult a polémiához. Szalai Sándor a Szocializmus 1946. október--novemberi számában válaszcikket közölt, "Szociáldemokrácia és leninizmus" címmel, Lukács öt bíráló recenziójára. A vita fő kérdésévé a "leninizmus" terminus használatának jogossága vált, miután Szalai — azon az alapon, hogy Lenin csak egyes részterületeken gazdagította a marxizmust — kétségbe vonta a marxizmussal egyenértékű fogalomként való használatának értelmét. A Társadalmi Szemle válaszában arra mutat rá, hogy a leninizmus a marxizmusnak nem akármilyen továbbfejlesztését, hanem egy új történelmi korszakra szólóan érvényes továbbfejlesztését jelenti. A cikk Szalainak a leninizmus kérdésében elkövetett tévedéséhez kapcsolja többi hibáit is. Elsőként annak a lukácsi kritikának a visszautasítását, amely szerint a szociáldemokraták a reformizmus elméleti fölszámolása terén elmaradtak a gyakorlati politika terén tett előrelépésüktől. A cikk ezután rámutat, hogy épp a reformizmus módszerének meg nem haladása a legfőbb hiba, s ehhez kapcsolja Szalainak a leninizmus jelentőségét meg nem értő tévedését, amely szerint "a marxizmus továbbfejlesztése nemcsak a lenini vonalon lehetséges", s amely tévedés a cikk szerzői szerint eklekticizmushoz, a polgári elméletekkel való összehangolódáshoz, tehát ismét reformizmushoz vezet.⁴⁶ A marxista elmélet alapvető problémáinak kérdése láthatóan nem jutott nyugvópontra 1947 elején, sőt ami a hangvételt illeti, még élesebbé váltak az ellentétek. A Társadalmi Szemle szerkesztőségi cikke mindezenesetre a higgadt és tárgyilagos eszmecsere szükségességére hívta föl a figyelmet, értetlenkedve azon, hogy Szalai személyes sértésnek vette Lukács bírálatát, s persze visszautasítva Szalainak azt a vádját, hogy a kommunisták nem ismerik az önkritikát és a szabad vitát. A helyzet ezután úgy alakult, hogy a valóban szükséges, tárgyilagos és elvi vita elmaradt: a Társadalmi Szemle oldalait 1947 őszéig más kérdések uralták.

⁴⁵"Egy év Társadalmi Szemle", Társadalmi Szemle 1947/1., 9—10. o.

⁴⁶Uo., 11—12. o.

Ugorjunk egy kicsit előre, hogy az 1947 őszen megkezdődött offenzíva funkciója az eredmény felől váljon világossá. A Magyar Dolgozók Pártjának 1948. júniusi alakuló kongresszusa a két munkáspárt egyesülésének ideológiai alapjairól világosan nyilatkozott. Rákosi és Révai, de a volt szociáldemokrata Marosán György és Révész Ferenc is nyomatékosította, hogy az egység a kommunista ideológián, a marxizmus--leninizmus kommunista értelmezésének elfogadásán alapul.⁴⁷ Nyilvánvaló, hogy ehhez az eredményhez az 1947 ősze és 1948 tavasza közötti rövid időszak alatt a Szociáldemokrata Párt belső erőviszonyaiban döntő eltolódást kellett elérni a baloldal javára. Most e politikai harcnak a Kommunista Párt részéről történt ideológiai támogatását vizsgáljuk meg a Társadalmi Szemle alapján. A politikai harc logikája diktál, az 1947 őszen a szociáldemokrata jobboldal ellen megindult ideológiai offenzíva csupán kísérőjelenség.

A gyors átalakuláshoz a lökést a politikai helyzet alapvető megváltozása adta. Mint azt a kommunista pártok lengyelországi értekezlete megmutatta, a külpolitikai fejlemények is egyre inkább abba az irányba hatottak, hogy a diametrálisan kettéosztódó Európa egyes országaiban -- Keleten és Nyugaton egyaránt -- a belső politikai erőviszonyok a kétpólusú nemzetközi integráció követelményei szerint alakuljanak. A nemzetközi helyzetben bekövetkezett változás időben egybeesett a magyarországi választásokkal. A választások a baloldal győzelmével, a Kommunista Párt legerősebb párttá válásával zárultak, de még igen erős polgári ellenzékkel kellett számolni. Az SZDP gyöngébb szereplése azonban válságot idézett elő a pártban, a szárnyak polarizálódásához vezetett. Az MKP már a választások előtt deklarálta, hogy a magyar demokrácia perspektíváját eldöntő aktusról van szó,⁴⁸ számára döntő kérdéssé vált, hogy a terveihez elengedhetetlenül szükséges munkásegység fönmaradjon, és dűlőre vigyék az ország távlati fejlődési irányának kérdését. Ehhez pedig az SZDP belső helyzetének határozottan baloldali alapon történő stabilizálása vált szükségessé. A kommunisták nagy erőket vonultattak föl ennek támogatására és sürgetésére. A Társadalmi Szemle 1947. szeptember--októberi száma a folyóirat történetének addigi legkoncentráltabb ideológiai offenzíváját jelentette. A célpont a szociáldemokrata jobboldal volt. A választások utáni politikai harcok, a kialakult koalíciós válság tanulságait elemezve

⁴⁷ A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt Egyesülési Kongresszusának jegyzőkönyve, Szikra, Bp. 1948, 18, 194, 307--308. o.; lásd még Mőd Aladár: "A pártegyesítő kongresszus", Társadalmi Szemle 1948/6--7., 406--407. o.

⁴⁸ Orbán L.: "Miről dönt a magyar nép a választásokon?", Társadalmi Szemle 1947/7--8., 478. o.

Losonczy Géza cikke élesen bírálja a szociáldemokrata jobboldal magatartását, a munkáspártok egységének megbontására irányuló tevékenységét. Rámutat, hogy a párt gyöngébb szereplése csak ürügy e föllépésükre, sőt a kudarc okát éppen abban fedezi föl, hogy miattuk a baloldal nem tudta elég töretlenül képviselni az egységfrontos és szovjetbarát politikát; hogy a szocialista célok hangoztatása és a kommunistaellenes polgári tömegek megnyerésének kísérlete együtt súlyos belső ellentmondást jelent.⁴⁹ Horváth Márton cikke — bár ugyancsak nem elméleti igénnyel lép föl — már az ideológia kérdését is fölveti, mégpedig, a tőle megszokott módon, élesen és célratorően. Rövid történeti áttekintés után rátér az antifasiszta-népfrentos kommunista és a hagyományos szociáldemokrata ideológia viszonyának kérdésére: "Ha a kommunisták azt mondták, hogy nem proletárdiktatúra, hanem demokrácia — ezt szociáldemokrata oldalról szerettték úgy beállítani, hogy a Kommunista Párt elfogadta és magáévé tette az ő ideológiájukat."⁵⁰ A cáfolat fontos, hiszen a cél éppen a kommunista ideológia alapján létrejövő egység. Horváth törekvése ezért kettős. Egyrészt igyekszik kimutatni a fönti idézetben rejlő célzatos "tévedést", mégpedig két vonatkozásban is: "Voltak 'jóhiszeműek', akik úgy vélték, hogy a kommunisták belátták régi álláspontjuk tarthatatlanságát, elfogadták a szociáldemokrata vonalat, tehát lehet velük együttműködni. Voltak 'gyanakvóak', akik úgy látták, hogy a kommunisták 'manőverként' kisajátították a szociáldemokrata célkitűzéseket, de lényegében továbbra is a proletárdiktatúra hívei..." (Horváth szerint mindkettő meghamisítása a kommunista álláspontnak, a különbség csak abban áll, hogy a későbbi vagy az azonnali szakítás előkészítését szolgálják.) Horváth törekvése másrészt arra irányul, hogy a kommunisták demokrácia-elképzelését elhatárolja a szociáldemokrácia hagyományos, polgári keretek között ragadt elgondolásától, ezzel is demonstrálva az ideológiai különbséget. A cikk ezután a baloldali demagógiával föllépő szociáldemokrata kritikát jellemzi, amely a kommunista ideológiát az ő saját korábbi frazeológiáját kisajátítva támadja, radikális frázisaival a trockizmust idézve.⁵¹ A hol lappangó, hol nyíltabb ideológiai különbségekből fakadó ideológiai problémák aktualizálódását, közvetlen politikai jelentőségét Horváth a munkásegység megbomlásának nemzetközi áttekintése révén mutatja be. Nem követjük őt a helyzet elemzésének útján, enélkül is nyilvánvaló,

⁴⁹ Losonczy Géza: "A választásoktól a kormány megalakulásáig", Iársadalmi Szemle 1947/9—10., 620—622. o.

⁵⁰ Horváth Márton: "Jobboldali szociáldemokrácia", Iársadalmi Szemle 1949/9—10., 626. o.

⁵¹ Uo.

hogy itt a már említett kétpólusú nemzetközi integráció követelményeinek való megfelelés belpolitikai következményeiről van szó, mely a nyugati oldalon sokban analógiát mutat nálunk bekövetkezettekkel, természetesen a fonákjáról. Jól mutatja a dolog aktualitását a Tájékoztató Iroda novemberben meginduló nemzetközi folyóiratának vezércikke is, mely határozottan leszögezi: "A jobboldali szocialisták szolgamódra kiszolgálják az imperialista burzsoáziát és álszocialista demagógiával fedezik és magyarázzák az amerikai imperialisták gaztetteit."⁵² Horváthnál a konklúzió mindenképpen a szociáldemokrácia válaszája: vissza kell verni a jobboldal törekvéseit, mert csak a munkásosztály egysége szilárdíthatja meg a népi demokráciát.

Horváth Márton nem tartja föladatának az ideológiai tisztázás pozitív formáját: a kommunista politikával ezt nyilván adottnak veszi, s egyelőre csak a jobboldal kiküszöbölése a föladat. Lukács György is ennek szellemében csatlakozik az offenzívához, célja a szociáldemokrata reformizmus filozófiai alapjainak diszkreditálása. "A kapitalizmus világképe — reformista tükörben" — ez írásának címe. Az alkalmat rá a Népszava szolgáltatta, az ausztrómarxista Otto Bauer és Max Adler könyveinek kiadásával, mégpedig olyan kommentárral ellátva, amely a világnézeti nevelés céljaira is alkalmas, igazi marxista műnek állítja be őket.⁵³ Lukács törekvése ezzel szemben az, hogy bebizonyítsa, mennyire nincs köze az ausztrómarxizmus filozófiájának az autentikus marxizmushoz, hogy az valójában a polgári filozófiához tartozik, s így nem továbbfejleszti, hanem egyenesen kívülről támadja a marxizmust. A cikk, rövid terjedelméhez képest, nagy filozófiai eszköztárat vonultat föl, hogy bizonyítsa: a kantianus Adler éppúgy, mint a machizmus és a pragmatizmus hatása alatt álló Bauer csak kifejezőmódját tekintve kapcsolódik a marxista filozófiához. Jelen szempontunkból azonban nem Adler és Bauer megítélése az érdekes, hanem inkább a kritika jellege és konkrét aktualitása. Lukács maga is hangsúlyozza a kíméletlen kritika, az elmélet tisztaságának aktuális jelentőségét: "Ez a kíméletlen kritika éppen a közelmúlt jelentékeny vagy legalábbis fontos szerepet játszott alakjaival szemben múlhatatlanul szükséges, ha a párt tagjainak, a munkásosztálynak és szövetségeseinek elméleti beállítottságát nem akarjuk összezavarni. /.../ Mindez az úgynevezett tisztán elméleti kérdésekre, a világnézeti, a filozófiai kérdésekre is vonatkozik. Ezeket sem szabad egy percre sem az osztályharc nagy problémáitól

⁵²"A tartós békéért, a népi demokráciáért!", Iársadalmi Szemle 1947/12., 834. o.

⁵³Iársadalmi Szemle 1946/9—10., 697—707. o. (Otto Bauer: "A kapitalizmus világképe"; Max Adler: "Akik az utat mutatják")

elvonatkoztatva tekinteni."⁵⁴ Később, a marxizmus és a munkásmozgalom szerves összetartozása alapján, azt bizonyítja, hogy a marxizmusról alkotott fölfogásnak gyakorlati jelentősége van, s példákat is hoz azokra a károkra, melyek téves elméletek alkalmazásának következményei voltak.⁵⁵ A marxizmus tisztaságának aktuális kérdése tehát Lukácsnál nem "az eszme" sterilizálását és üvegbura alá helyezését jelenti, nem is a gondolatszabadság és a kritika elnyomását kívánja szolgálni, hanem tisztázást: éppen a gyakorlati tévedések elkerülése érdekében annak tisztázását, mi és milyen alapon tekinthető marxistának. Ezért is üdvözli Szalai Sándor tiltakozását Bauer könyvének mint mérvadó marxista műnek a kiadása ellen, különösen hogy Szalai kiemeli, az adott helyzetben ez milyen káros következményekkel járhat. Lukács azonban nem tagadja meg önmagát: ha Szalai, akkor vita. Persze ez nem attól van, mintha Szalai-fóbiája lenne, sokkal inkább azt kívánja jelezni, hogy nem elég balról föllépni a reformizmus ideológiája ellen, az is legalább olyan fontos, hogy milyen filozófiai álláspontokról történik ez.⁵⁶

A konkrét politikai kérdésektől a filozófiai alapokig terjedt tehát a szociáldemokrata ideológia elleni kampányszerű föllépés, a továbbiak azonban már a gyakorlati politika küzdőterén dőltek el, s az ideológiai harc legfőbb tüzéségi előkészítésnek bizonyult. A második ideológiai offenzíva záró szakasza tulajdonképpen a győzelem, a kommunista ideológiai alapon létrejött egység konstatálását és tudatosítását jelentette, valamint az önálló szociáldemokrata arculat megsemmisülésének deklarálását. Ez utóbbiról a "külső front" eseményei kapcsán már szóltunk, jelezve, hogy Lukácsnak Szalai elleni föllépésében ez volt az egyik célja. 1948 tavaszán sor került az egységes munkáspárt létrehozásával "összefüggő" ideológiai kérdések fölvetésére is. Rákosi, a párt elméleti színvonalának emelését a legfőbb aktuális kérdésnek minősítő cikkében, a győzelmet tekinti a megsokasodott tennivalók egyik fő összetevőjének: "A két munkáspárt egyesülése lényegében a Szociáldemokrata Párt 36. kongresszusával már elhatározott dolog. Az egyesülés elméleti alapja — mint ahogy ezt a vezető szociáldemokrata elvtársak is hangoztatják — csak a marxizmus—leninizmus lehet. Néhány hónapon belül tehát az egységes pártban százezrével lesznek olyan volt szociáldemokrata elvtársak, akik joggal követelhetik meg tőlünk, hogy a lenini—sztálini elmélettel megismertes-

⁵⁴Uo., 679. o.

⁵⁵Uo., 704—706. o.

⁵⁶Uo., 707. o.

sük őket."⁵⁷ Láthatóan a "lenini--sztálini" jelző mutatja a kommunista ideológia specifikumát, s a baloldali szociáldemokrata Szalai Sándornak a "leninizmus" terminus elleni korábbi kifogására emlékezve nem csekélység ennek "elfogadása"... A dolognak később lesz jelentősége, a leninizmus sztálini értelmezésének fontos legitimáló szerep jut majd a stratégiai fordulat ideológiájában. A győzelem számbavétele nem öncélú, az egyszerű propaganda szerepen túl is van még egy fontos funkciója, amely egyben a meginduló harmadik offenzíva szerves tartozéka. Ez a funkció pedig az eszmei egység deklarálása. Valóban csak deklarálásról van szó, lévén a pártegyesülés után létrejött szervezet a "különböző nézeteiket elhallgató emberek politikai tömörülése".⁵⁸ Az egység kinyilvánításának rendkívül fontos funkciója van azonban, mert "a marxizmus" politikai kisajátításának hamarosan bekövetkező folyamata csak egy megkérdőjelezhetetlen, szinte "metafizikai" jelentőségéig eltúlzott hangsúlyú egység bázisán lehetséges. A későbbi fejlemények szempontjából fontos arra is fölfigyelnünk, hogy a kommunista ideológusok mennyire óvakodtak attól -- szándékosan, vagy csak így alakult? --, hogy explicitté tegyék, miben is áll az az elméleti alap, amelyen az egységbe forrasztó ideológia épül. Az ideológiai egység első deklarálása lényegében csak annyit mond ki, hogy a marxizmus--leninizmus kommunista értelmezésén alapul, amiből következik, hogy a marxizmus--leninizmust azonosították gyakorlatilag az MKP politikájának elvi alapjával. Hallgatólagosan evidenciaként kezelték tehát, hogy a Kommunista Párt rendelkezik átfogó, elméletileg marxista módon megalapozott ideológiával. Valójában azonban szó sem volt ilyesmiről, a népi demokratikus alternatíva kezdeti, többé-kevésbé helyes gyakorlati-politikai érvényesítésének komoly gyöngéje volt, hogy a pártvezetés nem is igényelte a meghirdetett stratégia valóságos elméleti megalapozását -- igaz, legalább nem is tette lehetetlenné. Amennyire ugyanis ez mégis megtörtént, az elsősorban Lukács György "partizánkodásának" eredménye volt. Élete utolsó interjújában a filozófus erről így nyilatkozott. "Az 1945 és 1948 közötti időnek az volt a sajátossága, hogy mindent megengedtek nekem. A két munkáspárt ugyanis küzdött egymással tagságának gyarapításáért, különösen nagy szerepet játszott természetesen az intelligencia állásfoglalása. Ezért engedtek meg nekem mindent 1945-től 1948-ig, 1949-ig."⁵⁹ Lehetséges, hogy Lukács itt téved, de annyi bi-

⁵⁷Rákosi Mátyás: "A következő láncszem: pártunk elméleti színvonalának emelése", Szabad Nép 1948. március 7., 5. o.

⁵⁸Horváth Márton jellemzi így visszaemlékezve. Lásd "Lobogónk: Petőfi", beszélgetés Horváth Mártonnal, in: Kritika 1972/11., 15. o.

⁵⁹"Életrajz magnószalagon", Új Symposion 1982. március, 203. sz., 77. o.

zonyos, hogy tényleg 1948 tavaszán kezdődött meg az általános "nem-megengedés", mégpedig éppen a győzelemünnepként megült egység nevében.

Jogos ellenvetésnek tűnhet a föntiekkel szemben, hogy az MDP közzétett programnyilatkozata magában foglalja az egységes munkáspárt tevékenységének elvi-ideológiai alapjait. Nem föladatunk ennek részletes vizsgálata, de annyit talán nem elhamarkodott dolog kijelenteni, hogy e dokumentumból aligha rekonstruálható egy világos elméleti alap, a szónak legalábbis nem a lefokozott értelmében. Inkább csak a hagyományos frazeológia homogenizáló közegébe csomagolt tapogatózás érzékelhető a korábbi népi demokratikus alternatíva és a proletárdiktatúra szovjet formája között. A programnyilatkozat elvileg ugyanúgy lehetőséget ad a demokratikus út folytatására, mint arra, ami bekövetkezett. Ez pedig éppen nem szilárd elméleti megalapozottságára utal.

A második ideológiai offenzíva lezárása a Társadalmi Szemlében az 1948. április—májusi számban történt meg. Ez a szám hasonlóan koncentrált offenzívát jelentett, mint az 1947. szeptember—októberi, de mind intenzitásában, mind jelentőségében messze fölülmulta azt. Horváth Márton "A munkásosztály egységes pártjának megteremtése a szociáldemokrata jobboldallal vívott harcban" című cikke kínálkozik itt elsőként kiemelésre, mert ez jeleníti meg az előző offenzívát lezáró, az újat elkezdő törekvés összetartozását. A cikk legnagyobb részét a történeti áttekintésnek szenteli. A számunkra érdekes rész ott kezdődik, ahol, az egyesülés által létrejött helyzetet elemelve, rámutat, hogy az egyesülés ténye önmagában kevés az ideológiai és szervezeti egységhez, majd az egység megteremtésének módjáról beszél: "Az egyesült pártban tehát sem ideológiai, sem szervezeti téren nem 'összekeveredés' következik majd be, nem arról van szó, hogy átvenni a kommunizmus és a szociáldemokrácia ideológiájából azt, ami a 'legjobb'. A kommunista ideológia: a marxizmus—leninizmus nemcsak a Kommunista Párt számára, hanem az egész munkásosztálynak és a dolgozó népnek 'legjobb' — és egyetlen tudományos elmélete, mely kiállta világtörténelmi jelentőségű harcok próbáját. Az az elmélet, mely az emberiség számára először mutatta meg a szocializmus megteremtésének gyakorlati útját. Nem a Magyar Kommunista Párt pillanatnyi erőfölénye diktálja tehát, hogy az egyesült párt ideológiája a marxizmus—leninizmus legyen, hanem a magyar munkásosztály elemi szükséglete — mert csak egy ilyen párt töltheti be azt a feladatot, ami az egységes munkásosztály egységes pártjára hárul."⁶⁰ Horváth azt is látja és láttatja, hogy az egység még

⁶⁰Társadalmi Szemle 1948/4—5., 273. o.

főladat, de hogy erről általánosságban mit mond, az kevésbé érdekes; cikkének szerepe: deklarálni a győzelmet és ugyanakkor jelezni, hogy a győzelem kezdetet jelent, "a magyar politikai élet szerkezetének fokozatos átalakulását".⁶¹ Hogy ez konkrétan mit jelent, az nem annyira Horváth általánosságokban mozgó szavaiból derül ki — inkább a későbbi fejleményekből tudhatjuk meg...

Egység, de miben való egység? — ez lesz a harmadik offenzíva fő kérdése. Ám hogy egyáltalán föltehető legyen, az egység deklarálásán túl elméleti alapjainak bizonyos tisztázatlansága is szükséges. A deklarált eszmei egység ugyanis nem elméleti tisztázás útján jött létre, hanem politikai döntés alapján; az egyesüléssel létrejövő párt meglehetősen amorf elméleti alapon, lényegében a Kommunista Párt stratégiájának elfogadásán nyugodott. Az eddigi stratégia azonban éppen a pártegyesüléssel, a hatalom megszerzésével végképp cseppfolyóssá vált, amit az is mutat, hogy hamarosan még a széles medret biztosító programnyilatkozat is szűknek bizonyult az új irányvonal befogadására. A harmadik offenzíva azonnal megkezdte annak az ideológiának a megváltoztatását, amely elvileg a két párt egyesülésével létrejött. Az egység pusztá hangsúlyozása — egyelőre a pontos elkötelezés nélkül — az ehhez szükséges fegyelem érdekében lényeges; ezt tükrözi Rákosi nagy visszhangot kiváltó cikkének már a címe is: "A következő láncszem: pártunk elméleti színvonalának emelése."⁶² Az "elméleti munka elmaradásá"-nak hangoztatása itt sajátos funkciót tölt be, s a jellemző, torz marxizmus-fölfogás alapján óhatatlanul fölbukkan a politikai vezetésben minden nagyobb változás alkalmával.⁶³ A Rákosi-cikk címe nem véletlenül utal a lenini "döntő láncszem" hasonlatra. Úgy állítja be a dolgot, hogy amint a párt az 1945 óta tartó fejlődés során mindig sikeresen ragadta meg az egész ügyet legjobban előrelendítő főladatot, úgy most, 1948 tavaszán elérkezett az a pillanat, amikor az elméleti munka vált a döntő láncszemmé. "Az elmúlt három esztendő egymást nyomon követő, azonnali megoldást sürgető, halasztást nem tűrő feladatai annyira elfoglaltak minket" — írja —, "hogy sokkal kevesebb energiát és figyelmet szenteltünk az elméleti munkának, mint amennyire feltétlenül szükség lett volna. Pártunk eddigi sikereit, előnyét a többi pártokkal szemben főleg annak a marxista tartaléknak köszönhetjük, amelyet vezetői még a felszabadulás előtt gyűjtöttek. Továbbfejlesztésre, a magyar demokrácia alap-

⁶¹Uo., 274. o.

⁶²Szabad Nép 1948. március 7., 5. o.

⁶³A taktika primátusát megvalósító sztálinista "elméleti munka" számára pusztán idő kérdése az aktuális igényekhez való hozzáigazítás.

kérdéseinek lenini—sztálini módszerekkel való alapos feldolgozására és ki-munkálására nem került sor." Súlyos szavak, mégsem érdemes firtatni, iga-zak-e, igazságosak-e, és mennyiben, mert nem az a funkciójuk, hogy helyes képet adjanak a történeletről. Rákosi előre tekint, ezért jelenti ki, hogy nincs érvényes népidemokrácia-elmélet — egyelőre csak zárójelbe téve mind-azt, ami ezzel kapcsolatban született. Maga Rákosi sem tudja még, hogy itt a Lukács-vita csírájáról van szó. A cikkből kiderül, hogy az elmélet problema-tikájának fölvetése nem ötletszerűen merült föl Rákosiban: utal rá, hogy a Politikai Bizottság tárgyalta a kérdést. Az események háttére és a lezajlott belső viták Szabó Bálint könyve révén ismertek.⁶⁴ Lényeges azonban, hogy mit hoz ezekből felszínre Rákosi írása, hiszen ezek alkotják majd a Iársadalmi Szemle ideológiai offenzívájának tárgyát. Elsőként azokat a Politikai Bizott-ságban is fölbukkant "hamis nézeteket" bírálja, amelyek "kétségbe vonták, hogy a népi demokrácia a szocializmus építése. Vitatták, hogy a demokrácia intézkedései, az államosítás és állami ellenőrzés, hazánk gazdasági szerke-zetében minőségi változásokat hozott létre". Jellemző, és a későbbi fejlemé-nyekre sokban magyarázó erejű az a reagálás, ahogyan a Politikai Bizottság az elméleti hibákból fakadó veszélyek kiküszöbölését elképze-li: az elméleti munka ellenőrzésének, az ellenséges teóriák leleplezésének szervét, egy ál-landó bizottság létrehozását határozták el. A minta a Szovjetunió Kommunista Pártja; Rákosi pozitív példaként említi azokat a bírálatokat, melyeket ott a szellemi élet egyes területein hoztak. (Ezek jellegét a Zsdanov-fölszólalás jól tükrözi.) Rákosi a Iársadalmi Szemle föladatait is megszabja: "pártunk tudományos folyóiratának fokozottan kell rátérni arra, hogy az eddigi, főleg információs anyag helyett elméleti cikkeket hozzon. Vesse bírálat alá első-sorban azokat a műveket, amelyek marxista igényekkel lépnek fel s amelyek, bár elvtársainktól származnak, nemegyszer súlyos elméleti hibákat tartalmaz-nak."⁶⁵

A Iársadalmi Szemle megfelelt a követelményeknek. Még a sorrendet is be-tartotta: elsőként a Politikai Bizottságban is szóhoz jutott "hamis nézetek" cáfolatára került sor, mégpedig Varga Jenő bírálatán keresztül.⁶⁶ A Rákosi cikkében tett célzás Nagy Imrére vonatkozott, ő képviselte azt a nézetet, hogy az államosítás még nem szünteti meg a kapitalizmus gazdasági rendsze-

⁶⁴Szabó Bálint: Népi demokrácia és forradalomelmélet, Kossuth, Bp. 1970, 219 skk. o.

⁶⁵Rákosi, i. m., 5. o.

⁶⁶Berei Andor: "A tőkés világgazdaság a második világháború után", Iársadalmi Szemle 1948/3., 210--230. o.

rét;⁶⁷ a kérdés fontosságát jelzi, hogy az egyesülési kongresszuson Révai is erőteljesen támadja ezt a véleményt.⁶⁸ Varga Jenő szovjetunióbeli bírálata kapóra jött a párt vezetőknek, hiszen így egy neves közgazdász személyén keresztül lehetett demonstrálni egy nézet elvetését. A harmadik ideológiai offenzíva ugyanis döntően demonstratív jellegű. A Bolsevik már 1947 szeptemberében -- nyilván a varsói értekezlethez igazítva -- közölte a Vargát ért bírálatokat; a Társadalmi Szemlében jóval később megjelenő kritika is időzített, a korábbi népidemokrácia-konceptió egy alapvetőnek tekintett tételét egyszeriben nagyon időszerű lett kivonni a forgalomból. Világossá kellett tenni, hogy vége a kapitalizmus lehetőségének, a szocialista útra térés kérdése eldőlt. A bökkenő csak ott van, hogy mit lehet kezdeni az éveken át hangoztatott népidemokrácia-fogalommal, illetve mindazzal a jelentéssel, ami hozzá kötődött. 1948 márciusa a nagyszabású államosítások időszaka, a döntő lépés megtétele a tőkés tulajdonviszonyok fölszámolásában, márpedig ez a pártvezetés szemében stratégiai fordulat iniciatívájaként jelentkezett. Ennek elméleti presztízsveszteség nélküli ideológiai leképezésére egyetlen elfogadható módszerként a népi demokráciáról alkotott koncepció átértelmezése kínálkozott. Rögtön kiderül, hogy ami korábban elméleti megalapozásnak tűnhetett, csak a taktika megideologizálása volt, hiszen a népi demokratikus út mint olyan vált az államosítás politikai aktusával egyszeriben kétségessé. Ami a Varga-ügyben történt, az éppen (mert a folyamat kezdete) paradigmátikus jelentőségű, megvilágító erejű a későbbiekre nézve is, emellett itt fedezhető föl a legközvetlenebb összefüggés a politikai események és az ideológiai jelenségek között. A népi demokratikus alternatíva gyakorlati elvetése az erőviszonyok megváltozásán alapuló egyszerű politikai döntéssel, illetve döntéssorozattal történt, melynek első alapvető lépése az államosítás, végterméke pedig a szovjet mintájú tervutasításos berendezkedés és a hozzá illő politikai struktúra kialakítása lett. E döntéssorozat igazolása viszont magával "a marxizmus--leninizmus"-sal történt, tehát ennek az eszmének a nevében kellett átértelmezni is az egész ideológiát. A politikai döntések és a marxizmus differenciálatlan azonosítása -- ez a marxizmus politikai kisajátításának föltétele. Kezdetéhez éppoly fontos volt a csatlakozott szociáldemokraták föltétel-nélküli ideológiai alávetése, mint az, hogy az egység jelszavának hangsúlyozásával induljon meg a platform átalakítása, mégpedig gyökeres átalakítása -- egyre inkább a szűkülés trendjét mutatva, ami az önálló

⁶⁷ Szabó Bálint, i. m., 231--232. o.

⁶⁸ Lásd a jegyzőkönyvben, id. kiad., 199--200. o.

elméleti tevékenységet illeti. Ahhoz azonban, hogy a párt politikája mint a marxizmus–leninizmus megtestesülése jelenhessen meg, nem kevésbé volt fontos a kontinuitás biztosítása. A legnagyobb gondot éppen az jelentette, hogyan lehet egy éles fordulatot a korábbiak szerves folytatásaként feltüntetni. Jelen esetben Berei Andor cikke ezt a problémát egy föltűnő csúsztatással oldja meg: az MKP tevékenységének nagy pozitívumaként emeli ki, hogy nem követte Varga Jenő hibás fölfogását, így nem választotta el egymástól mereven a népi demokráciát és a szocializmust, "hanem bátran rálépett a szocializmus útjára".⁶⁹ A csúsztatás ott van, hogy Varga 1945-ös helyzetelemzését állítja szembe egy 1948-as gyakorlati politikai lépéssel, mégpedig egymást tagadó ideológiává avatva őket. A dolognak tehát fontos funkciója van: a kontinuitás megteremtése az átértékelés során. Ennek érdekében minősítik át "észrevétlenül" – a párt gyakorlati politikájának pozitívumait hangsúlyozva – a korábban hirdetett elméleti állásfoglalást. A diszkontinuitás mozzanatát egyes ideológusok hibáivá, tévedésévé kellett transzformálni.

Ez adja a magyarázatot arra, hogy a Rákosi-cikk "legfelülre" helyezi az ideológiai frontot, vagyis elsősorban a párt ideológusai ellen kezdeményez föllépést, akik "súlyos elméleti hibákat" követtek el. Azonnal előkerül a fiókból Rudasnak Fogarasi-t bíráló cikke is, melyet mintha erre az időpontra tartoztattak volna.⁷⁰ A vita tárgyának látszólag nem sok köze van a politikai fejleményekhez, konkrétan a stratégiai fordulat ideológiai előkészítéséhez, valójában nagyon is jól illeszkedett a demonstratív jellegű ideológiai offenzívába. A téma politikailag valóban érdektelen, a támadás mégis szervesen hozzátartozik az egység ideológiai platformjának határozott irányú átalakítási folyamatához. Rudas szándéka a cikkel, hogy megkérdőjelezze – mégpedig a filozófia alapvető kérdéseiben – a Fogarasi–Lukács-vonal mint autentikus marxista elmélet létjogosultságát, nagyon is egybevágott Rákosinak azzal a törekvésével, hogy végre kézbe vegye az elmélet addig "elhanyagolt" területét, s politikai döntés tárgyává tegye a marxizmus autenticitását magát is. A Rákosi-féle logika szerint az ideológiai egység alapját szolgáltató elv úgy hangzik, hogy a marxizmus az, amiről úgy döntünk – ennek megsértése természetesen fegyelmi probléma. A Fogarasi elleni demonstratív föllépésnek itt van az értelme. A főszerkesztő az öt marxista voltában támadó cikkeire, "saját" folyóiratában nem is válaszolhat – hogy mégis megírja a válaszcikket,

⁶⁹Berei, i. m., 225. o.

⁷⁰Rudas: "Elméleti színvonalunk emeléséért", Társadalmi Szemle 1948/4–5., 351–368. o.

csak arra utal, nem fogta föl, hogy vitáról szó sem lehet. Rudas írásán szemléltethető lenne a joggal vagy anélkül "sztálinista"-nak nevezett filozófia számos lényegi jegye... Fogarasi azóta már publikált válasza vizsgálódási szempontunkból tekintve jórészt fölöslegessé teszi a dolgot, hiszen a Rudas saját nézeteiben föllelhető súlyos problémákról nem ejt ugyan szót, de fehéren-feketén kimutatja, hogy vádjai durva hamisításokon, kiragadott és eltorzított részletek félremagyarázásán alapulnak, vagyis kritikájának alig van köze ahhoz, amit kritizál.⁷¹ A cáfolat nyomán Rudas érvei tartalmi értelemben szétfoszlanak, vitamódszere pedig úgy lepleződik le, hogy újbóli alkalmazása esetén könnyen nevetségessé válhatna. Fogarasi írása tehát nem jelenhet meg: a cikkének végén tett gesztus, a fogadalom, hogy a Zsdanov fölszólalásában foglaltak segítségével kiküszöböli munkája fogyatékososságait, már nem teheti jóvá azt a hibát, hogy a mélyreható önkritika helyett a cáfolattal foglalkozik...

A Fogarasi és Lukács nevével fémjelzett marxista elméleti törekvések megrendítésének funkciója, mely funkciót Rudas írásának tulajdonítottunk, nem áll ellentétben azzal, hogy Lukács is megjelenik ugyanabban a számban a "filozófiai fronton", s "elköveti" a Szalai elleni polémiát. Ennek az írásnak tehát két alapvető föladata volt: világossá tenni, hogy megszűnt az önálló szociáldemokrata ideológia lehetősége, valamint demonstrálni az egységet a kommunista filozófusok között. Az előbbi még a szociáldemokratizmus elleni hadművelet utolsó tisztogató harcaihoz, az utóbbi már a "legbelső front" első visszavonulásához tartozik, s mivel a fő front immár legbelülre került, innen lehet csak igazán érvényes módon megítélni Lukács cikkét. A most már nagyon is érthető taktikai visszavonulás magyarázza azokat az egyébként nehezen megbocsátható engedményeket, melyeket Lukács a Zsdanov-vonalnak tett. A meghátrálás konkrét motívumairól és főleg mértékéről lehet vitatkozni, de az nem vitatható, hogy a visszavonulást nem oktan riadalom okozta. A Rákosi cikkében pozitív példaként kiemelt szovjetunióbeli események, a szellemi élet egyes területeit érintő súlyos, a Zsdanov-koncepció szellemében végrehajtott hivatalos bírálatok "pozitív" példája azonnal megjelent a Társadalmi Szemlében. Szabó Ferenc szemléje "A Szovjetunió Kommunista Pártjának zenei bírálatáról" a magyar szellemi életben is joggal félelmet keltő módon ítéli el azokat a szovjet zeneszerzőket, "akik nem tudták levetni a formalista polgári dekadencia káros maradványait".⁷² Sosztakovics, Prokof-

⁷¹Fogarasi: "Válasz egy bírálatra", Filozófiai Figyelő évkönyve 1982, II. köt., 247–277. o.

⁷²Társadalmi Szemle 1948/4–5., 380. o.

jev, Hacsaturjan -- a részleges névsorolvasás is elég annak bizonyítására, hogy éppen a legjelentősebb művészek megtámadásáról volt szó. Az sem válik kétséggé, hogy a nálunk is hamarosan alkalmazásra kerülő elvek adják a bírálat alapját: erre utal, hogy a cikk visszautasítja Kadosa Pálnak a modern zenei kísérletezés lehetőségét biztosítani kívánó ellenvetését.

Egy szó mint száz: az 1948 márciusában megindult ideológiai offenzívának kezdettől fogva megvolt a maga nagyon határozott iránya. Olyannyira, hogy Mód Aladárnak az egyesülési kongresszusról szóló cikke önkéntelenül is mintegy összefoglalását adja az ideológiai fordulat lényegének.⁷³ Túlzás lenne emögött valami nagy tudatosságot föltételezni, mégsem tekinthető belemagyarázásnak, ha a cikkben a bekövetkező fejlemények trendjének világos tükröződését fedezzük föl, hiszen nagyobb részét már az események logikája irányítja a szavakat. A cikk ideológiai kérdésekkel foglalkozó részének központi gondolata természetesen a szervezeti egyesülés utáni ideológiai egység megteremtésének föladata. Ennek két összetevőjeként a szociáldemokrata eklekticizmus és reformizmus kiküszöbölését, valamint a kommunista párt gyöngeségeinek és hiányainak leküzdését említi. A két összetevő közül azonban nem véletlenül kap az utóbbi nagyobb teret a konkrét föladatok számbavétele során. Mód a pártegyesülés teremtette új helyzet előnyeiből vezeti le a magasabb ideológiai színvonal elérésének lehetőségét, s ezt olyan föladatokra bontja, amelyek mintegy sűrítetten fogalmazzák meg a megkezdődött ideológiai offenzíva alapvető tendenciáit. A négy pontba foglalt föladatok közül kettő kiemondottan a Varga Jenő bírálatával megkezdődött folyamat erősítését támasztja alá, egy pedig a kialakítandó eszmei szilárdságot a "váratlan fordulatok" megrendülés-nélküli elviselésével kapcsolja össze.⁷⁴ Mód pozitív fejleménynek tartja, hogy egyrészt megnövekedett a bírálat lehetősége "olyan kérdésekben, melyekről eddig éppen a munkásegységre való tekintettel" hallgatni kellett; másrészt "élesebb, fokozottabb és nyíltabb" kritikára van mód "saját hibáink" fölött. Gyakorlatilag ezek a megnövekedett lehetőségek az egység ideológiai platformjának politikai döntésekkel irányított átalakítását, a korábbi koncepció átértelmezését voltak hivatottak szolgálni. Bírálat arról, amiről eddig hallgatni kellett: a stratégiából taktikává visszaminősítés folyamatának tudatos--öntudatlan megjelenítése; a saját hibák éles kritikája: abban lehet hibázni, amiről beszéltek -- itt a népidemokrácia-koncepció fő-

⁷³Mód A.: "A Pártegyesítő Kongresszus és a Magyar Dolgozók Pártja", Iársadalmi Szemle 1948/6--7., 400--419. o.

⁷⁴Uo., 509. o.

lülvizsgálatának igénye merülhet csak föl. Az offenzíva első szakasza még főleg a tagadásé, a bírálaté, de mindez az átértelmezés érdekében történik. Mód idézi Révainak a kongresszuson elmondott szavait, annak a Révainak a szavait, aki korábban határozottan a polgári demokrácia válfajának nevezte a népi demokráciát, s aki most szemrebbenés nélkül kijelenti: "Igazuk volt a magyar marxista—leninistáknak — akiket a hazai és nemzetközi nyelvhasználat is kommunistáknak mond — akkor, amikor a polgári demokráciával a népi demokráciát állították szembe."⁷⁵ Kétségtelenül létező kommunista nézetekről van szó; a Révai szavaiban rejlő probléma a kommunista álláspont utólagos homogenizálása.

Az ideológiai offenzíva 1948 nyarán megtorpant, elbizonytalanadott. A bizonytalanság elsődleges oka a Tájékoztató Iroda Jugoszláviát elítélő állásfoglalásának ellentmondásossága. A párt vezetői nyilvánvalóan megpróbálták a követendő irányvonal kidolgozásához vezérlő szempontként fölhasználni a dokumentumot, ez azonban nem lehetett egyértelműen sikeres. Jugoszláviát ugyanis csak mondvacsinált vádak alapján lehetett elítélni, ezért azután minden lehetséges eretnekséget összehordtak: jobb- és baloldali elhajlással, trockizmussal és buharinizmussal, az osztályharc élesedésének tagadásával és túlzó baloldali rendszabályokkal egyaránt megvádolták a jugoszláv kommunistákat.⁷⁶ Nehéz helyzetben lehetett, aki ennek figyelembevételével akart a követendő irányvonalra következtetni. A zavarodottság azonban nem tartott sokáig. Révai 1948. szeptember 26-i Szabad Nép-cikkében még a többpártrendszer és a koalíció fönntartása mellett foglalt állást — a Tájékoztató Iroda az ott megvalósult egypártrendszer miatt is támadta Jugoszláviát —, ám ez csak epizodikus jelentőségű esemény volt. A lengyelországi fejlemények öntöttek tiszta vizet a pohárba. A Társadalmi Szemle október—novemberi számában Nógrádi Sándor "A lengyel vita tanulságai" című cikkében értelmezi a történeteket, s ezzel egyben újtára indul az ideológiai offenzíva döntő szakasza.⁷⁷ A "jobboldali és nacionalista elhajlás" miatt leváltott Gomulka teljes bűnlajstromát fölösleges volna felsorolni, inkább foglalkozunk az-
zal, hogy milyen "tanulságok" adódtak belőle az MDP ideológiai munkája számára. Nógrádi cikke egyértelművé teszi, hogy a népi demokrácia alapvető kérdéseinek értelmezése, az átmenet perspektívája és különösen formája a vita forrása. Az elméleti munka elmaradásának tétele természetesen jelen van, mint

⁷⁵Uo., 407. o.

⁷⁶"Közlemény a kommunista pártok Tájékoztató Irodájának értekezletéről", Társadalmi Szemle 1948/6--7., 393--399. o.

⁷⁷Társadalmi Szemle 1948/10--11., 661--667. o.

minden fordulat esetében, de ezúttal mint pozitívum, hiszen az MDP Központi Vezetősége fölismerte az elmaradásban rejlő veszélyeket, és "az utóbbi hónapokban hatalmas munkát fejtett ki az említett kérdések tisztázását illetően".⁷⁸ A cikk a népi demokráciának mint a szocializmusba való átmenetnek az értelmezését nyomatékosítja, de ennek az önmagában nem sokat mondó, hiszen ekkorra már tényszerűen kézenfekvő megállapításnak csak az ad igazán értelmet, ami az átmenet szükségszerű formájára utal. "A lengyel vita tanulságai" éppen ezen a téren döntőek. A Gomulka elleni két legsúlyosabb vádpont, a Szovjetunió vezető szerepének lekicsinylése és a vonakodás a mezőgazdaság szocialista átszervezésének kérdésében tulajdonképpen egy: elhatárolódás az 1929 utáni szovjet fejlődés lemásolásától. Az osztályharc elkerülhetetlen kiéleződésének tétele, amely eddig is meg-megjelent, most rendkívüli nyomatékot kap; Nógrádi cikke egyenesen fő föladatként jelöli meg törvényként való tudatosítását. Ez a tétel tudvalevően az 1929 utáni szovjetunióbeli eseményeknek, a hibás sztálini politikának a következményeit általánosította — így a későbbiekben már mindenütt törvényszerűséggé stilizálva jelent meg, az eredetileg okként hozzá tartozó gyakorlatot is involválva. Nem marad el az aktuális ellenség megjelölése sem: ezúttal nem Trockij vagy Buharin eszmei utódai, hanem a "le nem győzött és állandóan újratermelődő szociáldemokrata felfogás" a soron lévő bűnbak.⁷⁹

A szovjet útra térés ideológiai előkészítésében nem kis szerepet játszott Sztálin személyének előtérbe állítása. Fogarasi Béla vezércikkkel emlékezett meg a "Tankönyv", "A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története. Rövid tanfolyam" első megjelenésének tizedik évfordulójáról.⁸⁰ A cikk nem egyszerűen szokványos évfordulós írás, de határozott funkciója van: most minősül Sztálin a marxizmus—leninizmus "enciklopedikus" érvényű interpretátorává... "Ez a könyv a haladó emberiség tankönyve" — írja Fogarasi, és Sztálin tanítása ettől fogva valóban kötelező, gyakorlati értelemben is kötelező érvényű tananyag az MDP számára. A Társadalmi Szemle következő száma bizonyosra rá, hogy nem véletlenül, pusztán az évforduló jegyében született Fogarasi írása: a Bolsevikből minden aktualitás nélkül átvették A. Leontyev, Sztálin Műveinek 8. kötetét felső fokokban magasztaló terjedelmes írását.⁸¹

⁷⁸Uo., 661. o.

⁷⁹Uo., 670. o.

⁸⁰Fogarasi: "A marxizmus—leninizmus enciklopédiája", Társadalmi Szemle 1948/10—11., 641—651. o.

⁸¹Társadalmi Szemle 1948/12., 768—788. o.

Mielőtt a legfontosabb kérdésre térnénk, vessünk egy pillantást az időközben eltűnni látszó Lukács Györgyre. Hogyan alakult a helyzete? A felszínen semmi változás nem tapasztalható, írásai szép számban jelennek meg a Forum oldalain, a Társadalmi Szemlében pedig 1948 végén is igen pozitív értékelést kap. Keszi Imre, az Új magyar kultúráért című kötetet ismertetve, olyanra elfogadja a hamarosan súlyos kritika alá eső Irodalom és demokrácia vonalát, hogy ezt tekinti az elvi alap tisztázásának, amelyen állva "a Lukács nevével fémjelzett ideológia közelharcba szállhat a mindennapok szellemi gyakorlatával".⁸² Politikai szereplésének méltatása sem hiányzik, a Wrocławban lezajlott értelmiségi kongresszuson való részvételét Losonczy Géza értékeli, s hogy a párt mennyire számított ekkor még értelmiségpolitikájában a neves filozófusra, azt mutatja, hogy ő lett az elnöke az Értelmiségi Nemzeti Bizottságnak.⁸³

A felszínen tehát még semmi sem mutatott arra, hogy az 1949 elején végső szakaszába érkezett folyamat a Lukács-vitába torkollik; valójában azonban az események menetéből ez logikusan következik. Nem volt hatékony ellenszer a tendencia ellen: meglehetősen magára hagyatott elméletével Lukács ki volt szolgáltatva a politikai döntések önkényének. Nem azért vált szükségessé a Lukács-féle koncepciót ilyen föltűnő módon kiküszöbölni, mintha valamelyest is akadályos lehetett volna a megváltozott politikának, hanem mert könnyű volt fölismerni mondanivalójának elvi összeférhetetlenségét az új fejleményekkel, s vitathatatlan volt, hogy ez lévén a népi demokratikus út legkövetkezetesebb elméleti megalapozása, ennek demonstratív kritikája teheti végképp egyértelművé a fordulatot, zárhatja le "méltóan" az ideológiai offenzívát. 1948 végére világossá vált, hogy a fordulatot nem lehet az ideológiában a kontinuitás látszatára való törekvésnek az eddiginél sokkal radikálisabb föladása nélkül végigvinni, hiszen a politikai forma kérdésében kellett dűlőre vinni a dolgot, és ez óhatatlanul úgy jelent meg, hogy a korábban legtöbbször hangoztatott pseudo-elméleti tételnek, a proletárdiktatúra nélküli fejlődés tételének az ellentétébe fordítását kellett végrehajtani. A diszkontinuitás szükségképpen nagyobb súllyal megjelenő mozzanata viszont még erősebb igényt támasztott megszemélyesíteni az elvetendő nézeteket képviselő ügyeletes ellenséget. Nem kétséges: a koncepciók perek könyörtelen logikája lépett működésbe. Nincs alapunk a Rajk-per és a Lukács-vita szerves

⁸² Keszi Imre: "Lukács György: Új magyar kultúráért", Társadalmi Szemle 1948/10–11., 740. o.

⁸³ Losonczy Géza: "Wrocław mérlege", Társadalmi Szemle 1948/10–11., 729, 731. o.

összetartozását kétségbe vonni: az összefüggést nem önkényes vizsgálódási szempontok döntenek el, hanem a tényleges funkció. A két esemény kapcsolatában a különállás látszatát szülő sajátosságát az adja, hogy a fejlődési alternatíva megkérdőjelezhetetlen eldöntését demonstráló, funkcionálisan egy aktus politikai és ideológiai vonatkozásai elválnak egymástól. Kettősség nyilvánul meg abban is, hogy Rajk esetében egy preventív föllépésről van szó, a párt vezetésén belüli alternatívaképződés lehetőségének megszüntetéséről, Lukács esetében pedig egy valóságos politikai alternatíva, a népi demokratikus út alternatívája elméleti kifejeződésének utólagos kiküszöböléséről. E kettősségek azonban a lényegi összefüggést alapján nem érintik. Hermann István véleménye szerint a Lukács-vitának az értelmiség számára figyelemelterelő funkciója volt a Rajk-per idején.⁸⁴ Ennek alighanem a fordítottja az igaz: a két nagy demonstratív akció kiegészítette egymást, egyben fölerősítve a hatást.

Eddigi vizsgálataink egésze arra mutat, hogy a párt úgynevezett elméleti munkája mindvégig a közvetlen politikai szükségleteknek való direkt megfelelésben merült ki, így nincs elfogadható indok a továbbiakban sem ettől a körülménytől eltekinteni, és tisztán elméleti kérdésként kezelni a stratégia-váltás ideológiai megnyilvánulásait. Gyakran használt formula az 1948–49-es fordulat lényegét a proletárdiktatúrára való gyors átmenetben meghatározni. A probléma itt a fogalmi megjelenítésben van, amely viszont a fordulat lényeges kérdéseiben okozhat zavarokat. Ez a kifejezési forma ugyanis nem különböztet meg világosan két dolgot: a fordulatot magát és következményeit. A világos fogalmi megkülönböztetés pedig szükséges még akkor is, ha teljesen nyilvánvaló, hogy nem a politikai fordulat bekövetkezésének ténye okozta a torzulásokat, hanem hogy milyenné lett a hatalom gyakorlása, hogy a korábbi stratégiából elvileg magától értetődően következő hegemónisztikus hatalmi törekvéseket egy, a szövetségi politikát negligáló, végletekig feszített monopolisztikus hatalomgyakorlás váltotta föl. A "proletárdiktatúra" nem adekvát kifejezés a fordulatra, mert ez a fogalom önmagában nem elégséges a konkrét politikai formameghatározás kifejezésére. Nem követhetjük tehát kritikátlanul a korszakunkban használt kifejezésmódot. A párt vezetésében arról folyó elmélkedés, hogy a proletárdiktatúrában ki van hatalmon, csak látszólag volt elméleti kérdés. Annak politikai eldöntésére, hogy ki legyen hatalmon, és milyen politikai formában valósuljon meg a hatalom gyakorlása, milyen uralmi viszonyok épüljenek ki, csak a konkrét történelmi helyzet reális

⁸⁴Hermann István: Lukács György élete. Corvina, Bp. 1985, 172. o.

és valóban elméleti igényű vizsgálata adhat elégséges alapot. A párt felső vezetésében ezt egy ál-elméleti ál-vita helyettesítette, mégpedig a döntések politikai helyességének visszaigazolására módot adó társadalmi kontroll teljes hiányának körülményei között, hiszen a népi demokrácia Lukács által preferált intézményes formái nemcsak hogy nem épültek ki, de kezdeményei is el-sorvadtak, a szövetségi politikának keretet adó népfront pedig a szövetségi politika temetőjévé vált. Az "elméleti" vita csak a szovjet modell bevezetésének idejéről, üteméről, mértékéről való döntés folyamatának kísérőjelensége volt, az egymást fölváltó "elméleti" formulák tulajdonképpen politikai jelszó funkcióval működtek.

A folyamat maga túlonként ismert ahhoz, hogy a részletekkel kellene bíbelődnünk. Szabó Bálint könyvében a hozzáférhető források egészét földolgozta, Urbán Károly pedig éppen a Lukács-vita előzményeként mutatta be a folyamat legfőbb momentumait.⁸⁵ A Társadalmi Szemlére vonatkoztatott vizsgálat mégsem teljesen fölösleges, az ideológiai offenzíva keretében itt megjelent írások funkciójának bemutatása érzékletessé teheti a folyamat logikáját, s alátámaszthatja, hogy nem valódi elméleti tisztázási folyamatról, hanem egy demonstratív ideológiai áthangolásról volt szó.

A Társadalmi Szemle 1949. januári számában jelent meg Rákosinak "A népi demokrácia néhány problémájáról" című írása, melynek alapvető célja az áttörés volt: a népi demokrácia és a proletárdiktatúra lényegi azonosságának ki nyilvánítása. Az áttörés fontosságát mutatja, hogy maga a párt első embere deklarálta az új formulát: "A népi demokrácia funkciójára nézve proletárdiktatúra szovjet forma nélkül."⁸⁶ Pusztán ebből a formulából nem derül ki, hogy itt a népi demokratikus alternatíva visszavételéről van szó, sőt akár az a látszat is támadhat, mintha a népi demokrácia korábbi merev szakaszként való értelmezése helyett végre a szocializmus megvalósítására határozottabban vonatkozó dinamikus fölfogás jutott volna érvényre. Rákosi cikkét egészében vizsgálva azonban kitűnik, hogy nála a proletárdiktatúra kategóriának a népi demokráciára vonatkoztatása mindössze azt a szerepet játssza, hogy az egész addigi fejlődést a bevezetendő szovjet forma közvetlen és organikus előzményévé lehessen minősíteni. Az átértelmezés egyben azt jelentette, hogy mindazok a fejlődés jellegéről alkotott korábbi nézetek, melyek eltértek az új követelményektől, sürgősen kiküszöbölendőkké váltak. Rákosi cikke a népi demokratikus fejlődés lehetőségének lezárását fogalmazta meg; s ehhez képest

⁸⁵Szabó Bálint, i. m., 246 skk. o.; Urbán Károly: Lukács György és a magyar munkásmozgalom, Kossuth, Bp. 1985, 120 skk. o.

⁸⁶Társadalmi Szemle 1949/1., 2. o.

elenyésző jelentőségű, hogy ezt nem a népi demokrácia fogalmának elvetése, hanem átértelmezése ideologikus formájában tette. Rákosi nemigen hagyott kétséget a követendő irányt illetően, de hogy elfogadását joggal követelhesse meg, ahhoz két dologra volt szüksége. Egyrészt a párt egészét tekintve hiányként kellett föltüntetni a népi demokrácia jellegével kapcsolatos kérdések tisztázását; másrészt a mégis megnyilvánult "hibás nézeteket" "egy-egy elvtársak" tévedésévé kellett minősíteni, akik "túlságosan kihangsúlyozták azt, ami megkülönböztet a diktatúra szovjet formájától".⁸⁷ Rákosi cikkét vizsgálva arra kell jutnunk, hogy mondandójának elméleti szempontú megítélésével csínján kell bánni, nem lehet tisztán elméleti kritériumok alapján elvégezni, legyen bár finom disztinkciókat megvalósító az ítélet. A népi demokráciát a proletárdiktatúra egyik formájaként meghatározó tételnek a maga elvontságában való elfogadása — azzal a megszorítással, hogy súlyos hiba volt a proletárdiktatúra "igazi" formáját egyszerűen a szovjet rendszerrel azonosítani — látszólag elméletileg helyes megítélés, a kritikai kitétellel pedig a történeti szempont is érvényesül. A valóságban azonban az történt, hogy a "hiba" érdekében kellett a "helyes" fölismerést tenni, ez a körülmény pedig az értékelés lehetőségét is alapvetően megszabja, amennyiben arra vagyunk kíváncsiak, mi zajlott le 1948—49 során. A politikai forma kérdése volt a megoldásra váró gyakorlati föladat, ám a megvalósítandó forma az elméleti "tisztázás" kezdetén már politikailag eldöntött tény volt, így az a nézet, hogy a szovjet forma a proletárdiktatúra igazán adekvát formája, nem egy különben helyes állásponton belüli tévedés volt, hanem ellenkezőleg: a népi demokrácia és a proletárdiktatúra lényegi azonosságát állító tétel funkciója éppen az volt és semmi más, hogy a proletárdiktatúra egy tökéletlen formájából egy teljesebb formájába való átmenetként föltüntetve lehessen a fordulatot végrehajtani, visszamenőleg létrehozva ezzel a kontinuitás misztifikált jelentőségű látszatát. A népi demokrácia proletárdiktatúrává való átminősítése során a proletárdiktatúra-kategória használatának módja teljesen megfelelt annak, ahogyan korábban, a népi demokratikus fejlődés specifikumaként a proletárdiktatúra-nélküliség tételében megjelent — csak éppen ellenkező előjellel. Egy nézet elvontan tekintve helyes értékelése történetileg csak akkor érvényes, ha a kategóriák használatának, a tételek jelentésének konkrét funkcióját vizsgáljuk elsősorban, mint meghatározó momentumot. Ha a funkció fölől tekintjük a párt ideológusai által mondottakat, akkor rá kell jönnünk, hogy nem a proletárdiktatúra dogmatikus fölfogásából, a szov-

⁸⁷Uo., 6. o.

jet modellel való elméleti azonosításból fakadtak a hibák, még részlegesen sem, hanem egy ilyen típusú fejlődés ideológiai legitimálásához volt elengedhetetlen a proletárdiktatúra meghatározott módon való fölfogása. Az "elmélet elmaradása", állandó lépéshátránya a politika mögött, az ideológiai offenzíva egész menete azt mutatja, hogy egy folytonos megfeleltetési igény indukálta az úgynevezett "elméleti munkát", amely persze megerősítő tényezőjévé vált a politikának. De semmi szín alatt sem okává.⁸⁸

A Társadalmi Szemle is bizonyosságot ad arról, hogy az ideológiai áthangolás nem több, mint pusztá kísérőjelensége egy már eldöntött politikai irányvételnek. Horváth Márton "A Központi Vezetőség ülése után" című cikke, amely nemcsak egyszerre jelent meg Rákosi írásával, hanem kimondottan Rákosi referátuma alapján készült, már a proletárdiktatúra gyakorlatának részleteiről is előzetes képet ad. Alig deklarálták a diktatúrát, máris a normák megszigorítása, a takarékoság, a nehézipari befektetések fokozása, az áldozatvállalás követelése jelenik meg, és természetesen a döntő harc meghirdetése a parasztságnak a szocialista termelés útjára térését illetően.⁸⁹ A következő lépés megtétele Fogarasi Béla föladata, neki kell a marxizmus--leninizmus klasszikusaival -- most már Sztálint is beleértve -- a proletárdiktatúra helyes elméleti fölfogását bemutatnia. Fogarasi mindent megtesz, hogy a kecske is jóllakjon, de a káposztából is maradjon valami: többé-kevésbé átfogó és korrekt ismertetést ad a klasszikusok nézeteiről, közben lavírozik a politikai követelményeknek való megfelelés igénye és a negatív tendenciák elhárítására irányuló törekvés kifejezése között -- de végül kiderül, hogy az egész zárójelbe kell tenni és alárendelni az aktuális föladatnak. Az írás konklúziója a Rákosi által deklaráltak alátámasztása, bár a szovjet és a népi demokratikus forma különbségének erősebb hangsúlyozása és helyette inkább a funkció közös voltának kiemelése némi eltérést jelent.

A Lukács-vita közvetlen előzménye a Központi Vezetőség március 5-i ülésén elmondott Révai-beszéd közzététele, amely a Társadalmi Szemle március--áprilisi számában jelent meg, nagyjából egyidejűleg azzal a megbízással, amit Rudas a Lukács-ellenes cikk megírására Rákositól kapott, valamint Horváth Mártonnak a Szabad Népbben Lukács ellen -- bár még nevének említése nélkül -- intézett támadásával.⁹⁰ Révai elsődleges föladata az önkritika volt, de nem-

⁸⁸Ezek a sorok szemléleti különbségeket kívánnak jelezni a Szabó Bálint könyvében foglalt értékeléssel szemben.

⁸⁹Társadalmi Szemle 1949/1., 26--34. o.

⁹⁰Urbán Károly, i. m., 121, 127--128. o.

csak azért, mert ő volt az ideológiai munka felelőse, hanem mert a fordulat radikálisabb végigvitelét kellett előkészíteni. Révai azzal kezdi, hogy nyomtatékosítani igyekszik a Rákosi által kifejtetteket, mondván, hogy az nem tudatosodott eléggé, és valóban teljesen egyértelművé teszi, ami már a Rákosi-féle cikk nyomán sem volt nagyon kétséges. A hibák felsorolása csak a végkövetkeztetés levonása, a föladat félreérthetlenné-tétele érdekében történik. Taktikai mozzanattá értékeli le a korábbi népidemokrácia-konceptiónak azokat a vonásait, melyek nem férnek meg az új igényekkel, bírálja a szovjet formától való elkülönülés minden megnyilvánulását, fölrója, hogy a népi demokráciát nem a proletárdiktatúra egy formájának tartották. A konklúzió a keményebb föllépés, a diktatorikus vonások erősítése, a proletárdiktatúra szovjet típusához való közeledés igénye.⁹¹

A fordulat demonstrálásában a Lukács-vita a záróakkord. A Társadalmi Szemle 1949. június--júliusi száma két egymással szorosan összetartozó írást közölt: Varga Jenőnek a Voproszú Ekonomiki című folyóiratból átvett önkritikáját, valamint Rudas Lászlónak a Lukács ellen írott hírhedt cikkét.⁹² Az összefüggés szemet szűrő: Lukács a támadással egyidejűleg megkapta az önkritikában követendő mintát is. Varga Jenő írása teljes kapituláció. Súlyosan bírálja önmagát azzal, hogy reformista irányú hibái egész láncolatát, eltérését a lenini--sztálini vonaltól nem ismerte el azonnal; megvádolja magát az éppen aktuális "izmussal", kozmopolita hibák elkövetésével; és egyáltalán: tételesen cáfolja saját, tévesnek minősített nézeteit.

A Rajk-per árnyékában így indul meg a Lukács-vita.

⁹¹Révai: "Népi demokráciánk jellegéről", Társadalmi Szemle 1949/3--4., 161--167. o.

⁹²Varga Jenő: "Az imperializmusról szóló munkákban megnyilvánuló reformista irányzat ellen", Társadalmi Szemle 1949/6--7., 401--411. o.; Rudas László: "Irodalom és demokrácia", uo., 412--439. o.

RESÜMÉE

Zoltán Ripp: Georg Lukács und die ideologische Fronten, 1946--49

Nach 1945 hatten die Ideologen der Partei die Aufgabe die Theorie der "neuen Demokratie" (d.h. der "Volksdemokratie") -- der deklarierten Richtlinie der Ungarischen Kommunistischen Partei entsprechend -- auszuarbeiten, die Politik der Partei theoretisch zu untermauern. Die Mehrheit der kommunistischen Theoretiker war jedoch nicht fähig zu dieser, sehr bald zur Taktik degradierten Strategie eine wirklich fundamentale Theorie zu erarbeiten. Nur aus den Arbeiten von Georg Lukács können die Grundzüge einer politisch--philosophischen Theorie rekonstruiert werden, die den demokratischen und organischen Weg des Überganges zum Sozialismus aufzeigten.

Die gegenwärtige Studie stellt jenen Prozess dar, welcher zu der im Sommer 1949 begonnenen sog. Lukács-Debatte geführt hat. Im Verlauf dieser Diskussion startete die Társadalmi Szemle, die theoretische

Zeitschrift der UKP eine ganze Reihe politisch motivierter ideologischer Offensiven. Der Schwerpunkt des Auftretens gegen feindliche Ansichten verlegte sich alsbald von der Kritik der bürgerlichen Ideologien in das Lager des Marxismus hinein.

Die im Herbst 1949 begonnene Offensive gegen den rechten Flügel der Sozialdemokratie führte dahin, dass die Vereinigung der beiden Arbeiterparteien auf der Basis der bedingungslosen Akzeptierung der Ideologie der KP vorgenommen wurde. Gleichzeitig mit der Vereinigung begann jedoch eine neue Offensive, deren Zweck die Legitimierung des Hinüberwechsels von dem volksdemokratischen Weg zur sowjetischen Form der Diktatur des Proletariats war. Die Lukács-Debatte war der Höhepunkt dieser demonstrativen Offensive, und machte hinfällig all das, was Lukács über den demokratischen Weg des Überganges dargelegt hat.

A LUKÁCSI ONTOLÓGIA ÉS A FORMÁCIÓELMÉLET VISZONYÁRÓL

Karikó Sándor

I.

A kései Lukács nagyszabású, a társadalmi lét ontológiájának megragadására tett kísérlete föltehetően a marxista szakirodalom és gondolkodás határkövévé válik. Mert jóllehet a mű hatása ma még kevésbé érződik szellemi közéletünkben, a filozófiai szakma pedig már rámutatott a könyv néhány gyöngé pontjára, mégis -- a viszonylagos érzéketlenség és az eddig föltárt ellentmondások ellenére -- a lukácsi Ontológia célkitűzésének merészsége, kiindulópontjának eredetisége, egyes részkérdéseinek újszerű megközelítése és imponáló kifejtése összességében azt sejteti, hogy e mű messzireható s tartós hatást tud majd kifejteni filozófiai, szaktudományos (mindenekelőtt társadalomtudományos) és mindennapos közgondolkodásunk alakulásában. Mindinkább belátjuk majd, hogy az Ontológia után sok szempontból másként kell gondolkodnunk, mint az előtt. Az Ontológia korszakos jelentőségű alkotás, de legalábbis nem szokványos: különleges mű, amelyet egyszerűen nem hagyhatunk figyelmen kívül, s amely -- belső ellentmondásaival együtt is -- fontos, mással aligha helyettesíthető tanulságokkal szolgál.

Mint minden nagy művet, a Lukácsét is természetesen sokféle szempontból vizsgálhatunk és értékelhetünk. Magam azzal a véleménnyel értek egyet, mely szerint az Ontológiát legfőképpen saját célkitűzése felől indokolt megközelíteni s megítélni. (Nem tagadva persze más szempontok jogosságát.) Lukács a következőkben fogalmazza meg programját: "Ha azt akarjuk, hogy a marxizmus ma ismét a filozófiai fejlődés eleven erejévé váljon, akkor minden kérdésben magához Marxhoz kell visszatérni."¹ A szerző idestova két évtizeddel ezelőtt¹ írta e sorokat, de ma -- ha lehet mondani -- talán még aktuálisabb föladat a

¹Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, Magvető Kiadó, Bp. 1976 (a továbbiakban: Ontológia), I. k. 300–301. o.

marxizmusnak eleven erővé tétele filozófiánkban, s ezen túlmenően egész ideológiai közéletünkben. Sajnos sok jel mutat arra, hogy a 70-es és 80-as évtizedekre a marxizmus relatív térvesztése következik be, s Lukács éles meglátására vall, hogy igen korán, már csíraelemeiben érzékeli e kibontakozó mozgást. De mit ajánl a filozófus az eszmei harc hatékonyabbá tételére? Közismert, hogy a "Marxhoz való visszatérés" programját hirdeti meg, tiszteletre méltó eltökéltséggel. E föladat-kijelölés akkor (és sajnos még napjainkban is) makacs ellenállásba ütközik egyesek részéről; értetlenséget vált ki s legjobb esetben is úgy fogadják, mint túl "sovány" programot, amellyel nem lehet sokra menni. De mit jelent valójában ez a visszatérés Lukács számára?

Ha az Ontológia egészére tekintünk, könnyen fölismerhetjük, hogy itt két dologról van szó. Először: elmélyülni életművében s annak eredményeképpen "életre kelteni Marx valódi módszerét, valódi ontológiáját /.../ A lét, elsősorban természetesen a társadalmi lét kategóriaproblémáit /.../ csupán annak a felismerésnek és belátásnak a révén tárhatjuk fel és jellemezhetjük valóban marxista módon, hogy a lét 'dologszerű' felfogása fokozatosan leválik a komplexumok létének ontológiai prioritásáról."²

Más szavakkal: a marxi materialista ontológia a létet történelmi (irreverzibilis) folyamatában ragadja meg, nem pusztán valamiféle "dologszerű", örök természeti erők megnyilvánulásában. Ily módon ontológia és történetiség egymásra vonatkoznak. Az ontológia kategória-rendszerét a történetiség teszi elevenné, mozgékonyá. S fordítva: a történeti mozgást a létösszefüggések világhatják át a legmélyebben. Az így fölfogott ontológiához mint alapelvhez és módszerhez való visszatérés, Lukács szerint, az egyetlen elméleti utat jelenti mindennemű polgári transzcendencia és jószándékú utópia, valamint vulgármaterialista tendencia leküzdéséhez; a filozófus pedig ezzel kaphat reális esélyt arra, hogy "döntően beleszóljon kora sorsdöntő konfliktusaiba, kidolgozza végigharcolásának elveit és ezzel magának ennek a harcnak határozottabb irányt adjon".³ Vagyis: a marxi ontológia valódi föltárásával a filozófia egyszersmind a jelenkor nagy kérdéseire is érkeznek el. Mi több, az egész emberi nem fejlődésének jövőbe-mutató lehetőségeit is tételjeze. Ennyiben a "Marxhoz való visszatérés" programja nemcsak az életműben való elmélyülést jelenti, hanem annak szükségképpen továbbgondolását is, mégpedig a mai korproblémák fölőli továbbfejlesztését. S ez lesz a második dolog.

²Ontológia, III. k. 127—128. o.

³Ontológia, II. k. 526—527. o.

Ha az ontológia és a történetiség egymásra vonatkozását (vonatkoztatását) elfogadjuk s kiindulópontként használjuk, akkor nem tűnik erőszakoltnak a kérdés: vajon Lukácsnak sikerül-e sajátlagos, lételméleti merítkezésével átlátnia mai-holnapi társadalmi konfliktusainkat; tud-e új mondanivalóval előállni mai társadalmi föladataink s harcaink kijelölésével kapcsolatban? Filozófiai tárgyyszerűséggel kérdezve: képes-e ontológia-vizsgálódással történetfilozófiai, netán formációelméleti összefüggések megragadására jutni?

E dilemma -- ha nem is éles és nyílt fogalmazással, de latens formában -- benne rejlik az Ontológiában, mintegy belső tehertételként végigkíséri az egész művet. Véleményem szerint Lukács művében szó van az ontológia és a társadalmi formációelmélet -- valamilyen -- viszonyának problematikájáról; ha pedig érinti ezt a kérdést, akkor ajánlatos is megvizsgálni az Ontológia ilyen rétegeit. Számomra nyilvánvaló, hogy az ilyen munkálatok nagyon is részei lehetnek az Ontológia korrekt és teljesebb földolgozásának; sőt, nem tartom kizártnak azt a lehetőséget sem, hogy az ontológia és a társadalmi formációelmélet viszonyának lukácsi értelmezése, illetőleg Lukács eme földolgozásának elemzése lényegileg befolyásolhatja az egész Ontológia körüli vitákat, s egyes pontokban talán perdöntővé is válhat.

A fölvetett kérdés természetesen sokkal szerteágazóbb és mélyebben rejlő, mintsem hogy egyszeri vizsgálódással meg lehessen válaszolni. Csupán "első" meggondolást kívánok s tudok itt tenni arról, hogy a lukácsi kíséreltetel vajon összeegyeztethető-e szervesen a két "elem", tehát az ontológia és a formációelmélet. Nem térhetek ki Lukácsnak a formációelmélet általános kérdéseiről, valamint a létszférák ontikus mozzanatairól vallott fölfogására, s még természetesen sok más fontos, ez írással összefüggésbe hozható problémára.

II.

Lukács nagy erőfeszítéseket tesz a társadalmi létforma létszerű jellemzőinek leírására, miközben minduntalan kénytelen konkrét történeti adalékokat is fölvetni. Szükségszerű fejleményről van itt szó, hiszem maga Lukács -- bevallottan -- a társadalmi létformát történelmi mozgalmasságában kívánja megragadni. Ezáltal viszont az ontológia egy bizonyos ponton már szét kell hogy feszítse önnön rendszerét, utat nyitva a történetiség érvényesítése felé. A társadalomtestről fokozatosan leválnak a "dologszerű" mozzanatok, s mindinkább előtérbe kerül a "társadalmasodás" mozgékony kategóriája.

Az Ontológia második és harmadik kötetében félreérthetetlenül nyomon követhetünk egy sajátos törekvést, egy kettős vizsgálati optikát. A társadalmi

kategóriák úgy "ivódnak be", legalábbis szándékában, hogy ontikus és történeti (formációelmélettel is összefüggésbe hozható) megvilágítást nyerjenek. Lukács egyaránt figyeli s elemzi — ha más-más arányban s kifejtettségben is — a társadalomtörténeti mozgás és -tendencia ontikus sajátosságait, valamint a létmegnyilvánulások történeti mozzanatait.

(a) Ami az előbbi törekvését illeti, elég talán a "Prolegomena" azon gondolatmenetére emlékeztetnem, amely mintegy összefoglalja a társadalomszférának mint történelmi, irreverzibilis folyamatnak a létspecifikumait. Lukács három mozzanatot emel ki ezzel kapcsolatban, amelyeket most saját fogalmazással próbálok a lehető legrövidebben leírni.

(1) A társadalom a legbonyolultabb létszféra, mégis benne az ember reprodukciójához szükséges munkaidő s erőkifejtés történetileg csökkenő tendenciát mutat. Az állatvilágban a biológiai reprodukció lényegében évezredek óta változatlan erőráfordítást s időtartamot igényel.

(2) Az emberrel megjelenik egy teljesen új ontikus megnyilvánulás: a teleológiai tételezés s működés. A teleológia mint az ember központi mozgóatója, specifikus-elementáris kategória, amely minőségileg megkülönbözteti a társadalmi létet minden más léttől;⁴ egyrészt új tárgyiasságokat hoz létre a természetben (amely tárgyiasságok önmaguktól, tehát a szervesetlen természet által soha nem születhetnének meg), másrészt megjelenik általa s eredményeképpen az objektum--szubjektum viszony, mint ugyancsak új, e létfejlődésre jellemző kategoriális meghatározás. Minél inkább a társadalmi lét valóságos formáló tényezőjeként áll elő a teleológia, annál inkább erőteljesebbé válik a természeti korlátok visszaszorítási folyamata, amely korlátok persze abszolút értelemben soha nem szűnnek meg.

(3) Végül a kisebb embercsoportok fejlődése szükségképpen halad az integrációs folyamatok kialakulása felé. A mozgástendencia történeti útja: nagyobb csoportok, majd nemzetek, birodalmak, végül az emberiség tényleges társadalmi egységének megvalósítására irányuló törekvés. Ez utóbbi fejlemény első csírája a világgpiac napjainkban, szinte szemünk előtt lejátszódó történelmi kimunkálása.⁵

Ha most részletesebben vesszük szemügyre a lukácsi gondolatokat, akkor különösen a természeti (és társadalmi) korlátok visszaszorítására vonatkozó fölfogását emelhetjük ki. A társadalmi létnek valóban egyik legfontosabb on-

⁴ Ontológia, II. k. 351. o. alapján.

⁵ A három fejlődési tendencia együttes leírását az Ontológia III. kötetének a 292--302. közti oldalai adják meg.

tikus vonása a "természeti" és a "társadalmi" mozzanatok együttes jelenléte, illetőleg egy olyan irreverzibilis mozgás, hogy az előbbi fokozatosan (bár soha meg nem szűnően) visszaszorul, az utóbbi pedig (abszolút végső és nyugvópontot soha el nem érve) előrenyomul. A társadalomtörténet kezdeti fokain jelentős szerepet töltenek be a "természeti" formák, képződmények, amelyek a szokások, a hagyományok, az előítéletek stb. következtében örök szükségesszerűségeknek tűntek föl az emberek szemében. Érzékletesen írja Lukács: "Ahogy az ember egyszer s mindenkorra adótnak fogadja el születése idejét, nemét, testalkatát stb., úgy viszonyul olyan társadalmi formákhoz, mint a kaszt, a rend stb., és ha születése révén hozzátartozik valamelyikhez, ezt természetileg (kiemelés tőlem — K. S.) éppolyan megváltozhatatlannak érzi, mint saját születése által létrejött énjét."⁶

A társadalomtörténet egyik létszerű megnyilvánulása tehát azt a "képletet" mutatja, hogy mind nagyobb teret s hatást nyer a társadalmi lét fölépítésében és reprodukciós dinamikájában az életföltételek tudatos teremtése, a történelmileg kimunkált tevékenység és produktum; ahogyan Lukács nevezi, a "társadalmasodás". Persze — s itt kritikával is kell élnem — Lukácsnak a történelmi mozgásra irányuló nyomkövetése, sajnos, nem mindig következetes, illetőleg a történelmi elemzést nem gondolja következetesen végig. Nyilvánvaló példa erre a harmadikként felhozott ontikus mozzanat vizsgálata. Lukács helyesen veti föl: létezik olyan tendencia, amely az emberiség tényleges társadalmi egységére irányul. Sok félreértés született már az emberiség emez egységének tételezésével kapcsolatban. Nyilvánvaló: nem minden tekintetben való egységesítésről lehet itt szó, valamiféle uniformizált egyszínűségről és egyöntetűségről. "Csak" társadalmi egységesülés képzelhető el, vagyis "csupán" a társadalmi föltételek egységesülése következhet be a fejlődéssel, s pontosan ez a fejlemény szünteti meg a sokszínűség és sokoldalúság, a valódi emberi gazdagság kibontakoztatása előtt álló gátakat. Lukács éles szemmel veszi észre, hogy e folyamat egyik, talán legfontosabb csírája a világpiac kimunkálása. S bár elismeri, hogy a világpiac e kifejlődése számos társadalmi és politikai következménnyel járhat, azonban mégsem foglalkozik a továbbiakban az itt adódó problematikával. Pedig — úgy vélem — mind a modern kapitalizmus, mind a szocializmus elemzése szempontjából olyan szempontok, formációelméleti megfontolások megragadására nyílna itt lehetőség, amely nagyhatású elvi-elméleti konzekvenciák levonásával járhatna s ta-

⁶ Ontológia, II. k. 326. o.

lán még mai gyakorlati tevékenységünket is új megvilágításba helyezné. Lukács ezen a ponton kielégületlenül hagyja olvasóit.

Ami a teleológiai tételezés problematikáját illeti, megint csak körültekintően kell eljárunk a lukácsi fölfogás megítélésében. Filozófiai körökben az Ontológia kapcsán éppen a teleológia-problematika váltotta ki a leghevesebb vitákat. Nem kívánok válaszolni arra a kérdésre, hogy Lukács valóban "ontológiát-megalapozó" szerepet szán-e a teleológiának. Érzésem szerint az álláspontok megnyugtató rendezése itt még további beható vizsgálódásokat igényel. Magam csak arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy Lukács a teleológiát, kimutathatóan, nem önmagában elemzi, hanem a kauzalitáshoz való viszonyában. A teleológia, bár merőben különbözik az oksági meghatározottságtól, mégis — hangsúlyozza többször Lukács — a kauzalitásból "táplálkozik", s oda tér vissza. A teleológia-működés a kauzalitáson mint kitörölhetetlen objektív bázison nyugszik. Lukács tehát a teleológia--kauzalitás "konkurenciájából" az utóbbit tartja alapvetőnek, s ezzel kapcsolatban meggyőzően hivatkozik Marx ama gondolatára, miszerint az emberiség mindig olyan föladatot tűz ki maga elé, melyet meg is tud oldani, mivel a megoldás anyagi föltételei — vagyis éppen a kauzalitáson működő folyamatok — már megvannak illetőleg létrejövőben vannak.⁷ Hozzátehetjük, ugyancsak marxi fölismeréssel: az ember mindig olyan egyenletet tűz ki célként, amely adataiban már magában foglalja megoldásának elemeit.⁸ S végül nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy Lukács minduntalan a társadalmi folyamat oksági természetéről beszél. A társadalmi mozgás semmiféle teleológiai jelleggel nem rendelkezik, a teleológiai tételezés "csak" a kauzális mozgásfolyamatokat engedi egymásra hatni, keresztezni, ami által persze mégis valami teljesen új keletkezik a társadalmi létben.⁹ Azt hiszem, a teleológiát ilyen értelemben már helyesen tarthatjuk a társadalmi létforma egyik ontikus megnyilvánulásának.

(b) Nem kevésbé tanulságos számba vennünk Lukácsnak a társadalmi létre vonatkoztatott történeti elemzését: mint korábban már utaltam rá, sok helyen végez ilyen jellegű eszmefuttatást. Célszerű kiemelnünk a tökés társadalmi forma új képződményeivel kapcsolatos közvetlen és konkrét történeti analízisét.

⁷Marx: "A politikai gazdaságtan bírálatához", Előszó, Marx és Engels Művei, 13. k., 7. o.

⁸Uo. 35. k., 150. o.

⁹Ontológia, II. k., 522. és 28. o. A 28. oldalon olyan distanciát tesz Lukács, hogy az egyes konkrét munkafolyamatban a cél kormányozza és szabályozza az eszközt, de ösztársadalmi szempontból, vagyis magának a társadalmi létnek a szempontjából, az eszközök szerepe lesz elsődleges a szükségletekhez (és célokhoz) képest.

A mai kapitalizmusról szóló vizsgálódásában (s az olvasót meglepheti, hogy egy ontológia erről is ír) szisztematikusan próbálja Lukács a lényegi összefüggéseket föltárni. A modern kapitalizmus olyan általános, már-már történetfilozófiai természetű sajátosságait ragadja meg, amelyek összefüggésükben mintegy "kerek egészzé", némi túlzással: valamiféle formációelméleti fejezetté állnak össze, illetőleg különülnek el, relative. A "fejezet" lényege röviden:

Lukács Marxnak egy háttérbe szorított fölfedezését fölelevenítve, s azt az új gyakorlati tényekkel alátámasztva, hangsúlyozza: "a többletmunka elsajátítási módjában a relatív értéktöbblet elsajátítása az abszolútéhoz képest mind nagyobb helyet foglal el".¹⁰ A relatív értéktöbblet irányába történő eltolódás mint "a termelésnek és az értéktöbblet elsajátításának tisztábban társadalmi módja"¹¹, mint a "munka tőke alá való /.../ reális besorolása",¹² természetesen összefügg a tőkeviszony durvább formáival, kényszerviszonyával szembeni szakszervezeti ellennyomás fokozódásának tényével. Viszont legalább ilyen lényeges okként kell figyelembe vennünk a következő változást: a nagykapitalista gépipar korábban (a 20. századig) főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki. A közvetlen fogyasztással és szolgáltatásokkal kapcsolatos földolgozást, termelési szférát "még messzemenőig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak /.../ A 19. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás."¹³ Vagyis olyan áruknak a tőkés módon megszervezett tömegtermelése alakul ki fokozatosan, amelyet a legszélesebb tömegek használhatnak; mi több: kell, hogy használjanak. A tőke új piacot keres s talál a munkásosztályban, mivel objektív (gazdasági) érdeke a munkás vásárlóképes fogyasztóvá tétele. Ez a fejlemény, amely a maga kifejlett alakzatában a 20. század közepére, második felére áll elő, legalább kétféle — tőkeviszonyt stabilizáló — társadalmi következménnyel jár. Egyrészt "a relatív értéktöbblet a munkabér emelkedése és a munkaidő csökkenése ellenére lehetővé teszi a tőke értéktöbbletben való részesedésének növekedését".¹⁴ Másrészt a fogyasztás tömegcikkei és az egyes vásárlók millió között gazdasági szükség-

¹⁰Uo. 316. o.

¹¹Uo. 317. o.

¹²Uo. 317. o. Lukács itt egy marxi gondolatra hivatkozik.

¹³Uo. 315. o.

¹⁴Uo. 317. o.

szerűséggel egy sajátos közvetítési rendszer épül be, "amely megadja /.../ a szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről".¹⁵ Pontosabban olyan apparátus lép be, amelynek már nem is a tájékoztatás vagy a földcserés a rendeltetése, hanem az, hogy mind erőteljesebb s állandó erkölcsi nyomást gyakoroljon a fogyasztóra.¹⁶ Ez, Lukács szerint a manipuláció jelensége, amely ma az élet minden területére kiterjed, egyetemessé válik.

A nagykapitalista termelés kiterjedése a fogyasztás és a szolgáltatások teljes területére azt a sajátos helyzetet hozza létre, hogy a tőkés anyagilag jól jár. Ám társadalmilag az egyes ember (a fogyasztó) magánélete aláásódik, a munkás elveszti forradalmi öntudatát, ahogyan Lukács írja, a mindennapi élet a partikularitás szintjére süllyed. Lukács álláspontja megszívlelendő: a modern kapitalizmusban a tőkeviszony alapvetően nem változik meg, viszont a tőke fölöttébb találékony s fürge olyan új megnyilvánulási formák és módszerek kialakítására, amelyek saját uralmát tudják tartósítani. A legszembetűnőbb új vonás tehát: úgy növelni az értéktöbbletet, hogy mindez a dolgozó tömegek számára egyszerre jelentsen magasabb életszínvonalat, valamint egy különös, a klasszikus megnyilvánuláshoz képest eltérő elidegenedési formát.

III.

Lukács formációelméleti (vagy azzal kapcsolatos) vizsgálódásaiból, nyilvánvalóan, számunkra a szocializmussal és a kommunizmussal kapcsolatos fejtegetései a legérdekesebbek.

A filozófus mindenekelőtt arra emlékeztet, hogy maga Marx rendkívül visszafogottan, elvont módon, a legáltalánosabb elvekre támaszkodva, tehát nem konkrét meghatározottságában ragadta meg a kommunizmust.¹⁷ Így kerülhet-e el az utópizmus veszélyét. De Marx korától több mint egy évszázad telt el, s maga a létező szocializmus is több évtizedes múlttal s tapasztalattal rendelkezik. Ezért mindenképpen jogos a kérdés: konkrétan, világosabban tudjuk-e már megfogalmazni a szocializmusra vonatkozó formaproblémákat? Sajnos Lukács válasza itt szegényesre sikeredik, s ráadásul vitára is késztet.

Lukács többször hangsúlyozza a szocialista termelőerők alacsony fejlettségi szintjét. A termelőerők, általában a gazdaság fejlesztésének célja nemcsak a történelmi lemaradás csökkentése. Többről van szó. A termelőerők fej-

¹⁵Uo. 321. o.

¹⁶Uo. 769. o.

¹⁷Uo. 601. o. alapján.

lődésén keresztül vezet a történelmi út ahhoz a társadalmi fokhoz — mondja a filozófus —, melyben minden ember élete értelmessé válhat. Még akkor is, ha a termelőerők fejlődése kezdetben (s ez egész történelmi korszak lehet) nem az emberi képességek totális kibontakozását, nem a személyiség integritását hozza magával.

Ugyanakkor minduntalan a gazdasági tényező lebecsülésének hibájába esik. Például, miközben joggal bírálja a sztálini bürokráciát, vulgarizációt és manipulációt, a következő megjegyzést teszi: "a szocialista életmód és az ezt összegező, irányító és szervező rendszer a sztálini brutális manipuláció kibontakozása óta döntően veszített vonzóerejéből, abból a képességéből, hogy perspektívául szolgálhasson a kapitalista manipuláció leküzdéséhez. Az a mód, ahogyan a sztálini módszert eddig próbálták leküzdeni a szocialista országokban, alig járulhatott még hozzá valamivel e kép lényegbevágó megváltoztatásához. Itt természetesen bizonyos szerepet játszik a gazdasági fejlődés, az életszínvonal stb. is. Azt hisszük azonban, hogy ebben az esetben nem ez a valóban döntő /.../, sokkal fontosabb, hogy a sztálini manipuláció modelljében elveszett vagy legalábbis erőteljesen elhalványult a szabadság és az értelmes szükségszerűség létszerű egyesülése az életvitelben."¹⁸

Készséggel elismerhetjük, hogy a politikai és ideológiai életben meg nyilvánuló, a sztálini idősakra visszavezethető elidegenedés valóban reális és súlyos problémája a szocializmusnak. Még azt is megkockáztathatjuk, hogy a "sztálini manipulációs modell"-re emlékeztető hatásokat még ma sem tudtuk leküzdni teljes egészében és minden vonatkozásában. De nem feledkezhetünk meg arról az alapigazságról és tapasztalati tényről, hogy a társadalmi formáció életképessége, ereje, magasabbrendűsége (de éppígy társadalmi gondja) lényegében s hosszabb történelmi távlatban a termelőerők, a gazdaság fejlődésében nyilvánulhat meg. Lukács figyelmét, miközben nagy erőfeszítéseket tesz a sztálini manipuláció leírására, elkerüli az a súlyos konzekvenciákkal járó történelmi tény, hogy az egyes szocialista népgazdaságok a tőkés főnhatóság alatt álló világ gazdasági rendszer "szélárnyékában" élnek s mozognak. Ehhez a tőkés, világ gazdasági erejű s hatású rendszerhez képest a szocializmus — gazdasági értelemben — úgyszólván csak lokális fejleményként működik ma még; legalábbis a világ gazdaságban betöltött szerepe s hatása jóval alatta marad a tőkésének.¹⁹ Mindez csak megerősíti és sürgeti a lé-

¹⁸Uo. 814. o.

¹⁹Lásd ezzel kapcsolatban Tókei Ferenc: Kortársunk-e Marx? Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1984.

tező szocializmus gazdasági problémáival való komolyabb társadalmi szembesülés és mélyebb foglalkozás szükségletét, szükségszerűségét.

Ebből a szemszögből leegyszerűsítés Lukács azon véleménye, miszerint az "útját kereső szocializmusban két, egymáshoz képest különmű elidegenedést találunk, azokat, amelyek a saját talaján (kiemelés tőlem -- K. S.) alakultak ki a brutális manipulációk következtében, és azokat, amelyek mint a jelenlegi termelőerők általános állásának behatásai bizonyos kényszerűséggel bontakoznak ki minden iparilag csak némiképpen is fejlett társadalomban".²⁰ Úgy vélem, ezzel az állásponttal kapcsolatban joggal kérdezhetjük: miért kellene ragaszkodnunk olyan állásponthoz, mely szerint a szocializmus saját talaján csak a felépítmény-részben lelhető föl ellentmondás és sajátos társadalmi erejű konfliktus? A gazdasági élet mintha mentes lenne mindettől. Ha csak ennyit mondanánk, azt sugallnánk, hogy a szocialista gazdaságban csak annyiban lenne elidegenedés, amennyiben ez az ipari fejlődéssel általában együtt jár. S ahelyett hogy Lukács ezen a ponton részletes elemzésre, netán mélyebben rejlő gazdaságfilozófiai összefüggések kidolgozására törekedne, megelégszik egy már-már deklaratív "soványított" fogalmazással: a jövőben "a gazdasági fejlődés elérhet (és el fog érni) egy olyan pontot, ahol megtalálható az ember igazi emberré válásának objektív előfeltétele, s ahol a magában való emberiség valódi emberi nemmé válik".²¹ De beleszólhatunk-e körülünk sorsdöntő konfliktusaiba egy olyan programmal, mely csak annyit mond, hogy a gazdasági fejlődés elérhet és el fog érni egy bizonyos pontot? E fogatékosság miatt az Ontológia végső soron "rövidre zárja" a szocializmus jelene és jövője közti viszony kérdését, s összességében csak kevéssé tud meggyőzően érvelni a szocializmus konkrét történeti formameghatározottságát illetően.²²

E probléma tükrében érthető meg (noha ezt elfogadni szerintem nem lehet), hogy Lukács miért vezeti be a szocializmus és a kommunizmus iránti elkötelezettség, az "ügy" kategóriáját. Pontosabban az "ügy" szerepének eltúl-

²⁰Ontológia, II. k. 779. o.

²¹Uo. 518. o.

²²Ebben az értelemben egyetértek Balogh István álláspontjával. Lásd Balogh István: "A társadalmi formáció problematikájához (Társadalmi forma és a lukácsi Ontológia)", Társadalomtudományi Közlemények, 1981/2. sz., 139--161. o. Tőkei Ferenc pedig, egyik legutóbbi írásában, azt hangsúlyozza, hogy az Ontológiában kidolgozatlanok a forma-problémák: így azután "Marxhoz visszanyúlni még mindig könnyebb és közelebbi", mint ebből a szempontból az Ontológiára hagyatkozni. Vö. Tőkei Ferenc: "A politikum mint társadalmi létezés-mód", A Magyar Politikatudományi Társaság Évkönyve 1984, 154. o.

zását. Miután a filozófus, sajnos, nem tudja a kommunizmushoz vezető utat gazdaságilag megalapozni, marad egy etikai tartalom, amely ugyan szükséges és értékes mozzanat mind a társadalom, mind az egyes ember életében, de a gyakorlati út szempontjából már elveszti -- ideologisztikusan tételezett -- kizárólagos szerepét. Az "ügy" fogalmának fölvetésével aligha oldható meg a társadalom mélyelemzése.

A szocializmus formaproblémájának lukácsi megoldatlanságából további, általánosabb természetű fogyatékosagra is következtethetünk. Az Ontológia szocializmus-fejtegetései nem véletlenül és meglepetést keltve mutatkoznak erőtlennek. Ha ugyanis Lukács formációelméleti elemzésének egészére tekintünk, beláthatjuk -- természetesen nem tagadva az Ontológia kétségtelenül meglévő értékeit, nagy fölismeréseit --, hogy a filozófus figyelme s törekvése alapvetően mégiscsak az ontológiai építkezésre irányul, s ehhez képest bizony háttérbe szorulnak a társadalomalakulatokra vonatkozó vizsgálódások. A mintegy 1700 oldalas, háromkötetes Ontológia mindössze 50 oldalon foglalozik direkt módon formációelméleti kérdésekkel, s ez az adat nemcsak a számszerű (formai) arányeltolódást érzékeltetheti, hanem a koncepció határát (korlátját?) is. Az olvasónak olyan érzése támad, hogy amikor Lukács a társadalmi formák közvetlen s egybefűző elemzését adja (a nevezett félszáz oldalon tehát nem csupán a szocializmus-fejtegetésben), akkor, szándéka ellenére, csak elvont módon képes megragadni a társadalmiságot. A társadalmiságot mint a gyakorlat létszerű tartalmát, a történelem folytonosan változó dinamikáját nem vagy csak felemás módon sikerül kifejtenie a maga fogalmi gazdagságában, történeti konkrétságában.²³ Ahhoz ugyanis, hogy a társadalmiságot a maga létszerű alakzatában s történeti mozgalmasságában egyszerre lehesse megragadni, már nem elegendő egy munkafogalomra alapozó ontológia. Mert igaz ugyan, hogy a létszférákat a munka (és semmi más) köti össze, de a társadalomban a kategóriák mozgását ez már nem (vagy csupán absztrakt módon) képes átfogni. Anélkül hogy részleteiben érinteném az itt jelentkező elvi problémákat, csak kérdéseket teszek föl. Elképzelhető, hogy a lételméleti filozófia egy bizonyos ponton megáll, meg kell hogy álljon? A lételméletnek ki kell egészülnie történelemmel? S vajon nem lenne termékenyebb eljárás olyan történetfilozófia szisztematikus kiépítése, amely a társadalmiság ontológiai sajátosságát s történelmi dinamikáját nem a munkára, hanem a közösségre, a termelésben gyökerező, valóságosan létező, együttes életmeg-

²³Lukács persze szeretné túllépni az elvont fejtegetések világát, s a társadalmiságot a maga konkrétságában megragadni. Lásd: Ontológia, II. k. 451. o.

nyilvánítás formájára alapozná? Végül is milyen viszonyba állíthatjuk a lukácsi koncepciót (amely a teleológia és a kauzalitás, valamint a szabadság és a szükségszerűség sajátos heterogenitására épül) a marxista történetfilozófiával? Hogyan működhet szervesen a két "pólus", tehát az ontológia és a formációelmélet? A formációelmélet csak ontológián belül, ontológiából kiindulva képzelhető el, a társadalomontológiai kategóriák pedig a történeti formasajátosságok által átvilágítva, azoknak alárendelten működhetnek csupán?

Bizonyos, hogy sokat kell még tennünk az Ontológia által fölvetett eme dilemmák megnyugtató megoldása érdekében. De az is bizonyos, hogy a kutatás nem kerülheti meg az ilyen vagy ehhez hasonló kérdések megválaszolását.

IV.

Az eddigi, mégoly vázlatos fejtegetésből is leszűrhető néhány tanulság. Ezeket az alábbi három pontban kívánom megfogalmazni:

1. Lukács mindenekelőtt nagyszabású és eredeti ontológia-építkezésével lepi meg olvasóit. A mű meggyőz bennünket arról, hogy nélkülözhetetlen, semmi mással nem pótolható a világegészben, a világtörténeti léptékű és jelentőségű összefüggésekben való gondolkodásmód. Lukács ontológia-vizsgálódását többféleképpen ítélni lehet a szakma, de az vitathatatlan, hogy a szerzőnek különös érzéke volt az új, a kor által kitermelt vagy születendőben lévő problémák meglátására s azok valamilyen szintű feldolgozására. Az Ontológia olyan időszakban született meg, amikor általánosan eluralkodott szellemi életünkben, valamint szaktudományos gondolkodásunkban a módszertan, a szétaprózódott, empirikus, szűk, prakticista és lokális szemlélet. Ilyen helyzetben vallja Lukács -- s ezt a korérzékenységet és intellektuális bátorságot nem lehet elégszer hangsúlyozni s megbecsülni --, hogy a konkrét társadalmi formák vizsgálatában (is) elengedhetetlen a világegész mozgásában és tendenciájában való gondolkodás készségének és képességének érvényesítése. Ezzel a szemponttal mutat rá -- ugyancsak jó érzékkel -- arra is, hogy az úgynevezett dialektikus fogalompárok, mint például teleológia és kauzalitás (vagy amiről itt nem tettem említést: szabadság és szükségszerűség) nem egymű mozzanatok, nem pusztán logikai ellentétek. Közöttük heterogén viszony nyilvánul meg: azaz az előbbi "elem", tehát a teleológia csak a kauzalitás bázisán őrizheti meg relatív különeműségét és önállóságát (éppígy a szabadság is csupán a szükségszerűségeken belül érvényesülhet). Az Ontológia végül is arra figyelmeztet, hogy az egyetemes mozgásfolyamatokban, a világ-

egész létszerű mozgásában jelölődik ki minden részmozgás, lokális fejlemény, történelmi konkrétum reális helye és objektív értéke.

2. Nem arról van szó, hogy a lukácsi Ontológia valamiféle formációelméletet dolgozna ki. (Még ilyen szándékról sem beszélhetünk.) Ám Lukácsnak van mondanivalója a formációelmélet számára. Lehetetlen észre nem venni, hogy egyes pontokon (részelemzésekben), például a modern kapitalizmusra vonatkozó fejtegetésében, olyan történetfilozófiai megállapításokat tesz, vagy legalábbis olyan kategóriákat s összefüggéseket vet föl, amelyeket szervesen beépíthetünk majd egy szisztematikusan kifejtendő s következetesen végiggondolandó marxista formációelméletbe. Mindenesetre azzal a törekvésével, hogy az ontológia-vizsgálódás közben is tekintsünk ki a történeti mozzanatok alakváltozásaira, a formaproblémákra, csak egyet lehet érteni. Jóllehet, a megvalósítás eredményességét tekintve, már erős kritikával is kell élnünk: Lukács, sajnos, a történelmi bizonyító példáit olykor önkényesen válogatja meg, mintha csak saját tetszése szerint kalandozna a történelmi anyagban,²⁴ nem pedig a történelmi folyamat objektív logikája szerint haladna. Nagy horderejű s továbbkutatandó kérdés: mivel függhet össze ez a fogyatékoság. Vajon általában az ontológia-építkezéssel nem fér-e össze a történelmi anyag vagy csupán a lukácsi Ontológia mutatkozik ellentmondásosnak? Lehetséges, hogy a marxi materialista ontológia s annak lukácsi értelmezése között hangsúlyeltolódások, netán ellentétek feszülnek?

3. Az Ontológia-kutatásban természetesen csak kis lépéssel juthat tovább ez az írás. Az "első meggondolás", amit ígértem, nyilván csak arra elegendő, hogy biztosabban fogalmazzuk meg a fölvethető kérdéseket. Az Ontológiával kapcsolatban egész sor problémát kell tisztáznunk, s azt hiszem, a formációelméleti szempont fölvetésével még tovább is növekedik a megoldandó kérdések száma.

Lassan közhellyé válik az a megállapítás, hogy az Ontológia — torzóban maradt kísérlet. Lehet, hogy így van. De mégis olyan merész és eredeti próbálkozásról van szó, amilyen nem született még egy az utóbbi évtizedek nemzetközi s hazai marxizmusában. Fölbecsülhetetlen értékeiből, de fogyatékoságaiból és ellentmondásaiból is sokat tanulhatunk. S a legkevesebb, amit elmondhatunk róla, hogy a mű egyúttal segíti — direkt és indirekt módon — újragondolni a marxi elmélethez való egész viszonyunkat is.

²⁴Lásd Balogh István idézett tanulmányát.

RESUMÉE

Sándor Karikó: Über das Verhältnis der lukács'schen Ontologie und der Theorie der Gesellschaftsformationen

Die wagehalsigen Zielsetzungen der Ontologie von Lukács, die Originalität seines Ausgangspunktes, die moderne Aufarbeitung mancher Teilfragen und ihre imponierenden Interpretationen lassen ahnen, dass der Verfasser mit seiner Philosophie eine dauernde Wirkung in unserer Philosophie und in unserem fachwissenschaftlichen Denken hinterliesse. Bei der Aufarbeitung dieses grossartigen Werkes ist es eine wichtige Aufgabe die Frage zu beantworten, ob Lukács mit seiner Ontologie in der Lage ist, Zusammenhänge in der Geschichtsphilosophie oder in der Theorie der Gesellschaftsformationen aufzustellen.

In seinem Konzept richtet Lukács seine Aufmerksamkeit auf ontologische Erörterungen. So werden im Werk keine besonderen Absätze den tieferen Interpretationen der Formations-
theorie gewidmet. Doch gelingt es ihm derartige Äusserungen zu präsen-

tieren, die das Gerüst einer "Formationstheorie" geben. Diese Gedanken sind so bedeutend, dass man sie nicht ausser Acht lassen darf, wenn man sich mit der Forschung der Formationstheorie beschäftigt. Lukács weist z. B. darauf hin, dass das Kapital ihre Natur im modernen Kapitalismus nicht verändert; aber es ist fähig, um neue Formen und Methoden schnell hervorzurufen, die krisenertragende Fähigkeiten im Wirtschaftsleben entwickeln und ferner die materiell-technischen Kräfte steigern können. Es lohnt auch sich, über Lukács' Theorie vom Weltmarkt (woran sich auch die sozialistische Volkswirtschaft anschliessen soll) und über seine Bemerkungen zur restlosen Überwindung der brutalen stalinistischen Manipulationen nachzudenken.

ESZMEI MOZZANAT ÉS SZUBJEKTÍV TÉNYEZŐ A KÉSŐI LUKÁCSNÁL*

Szabó Tibor

Kettős értelemben is szintézis-kísérlet Lukácsnak A társadalmi lét ontológiájáról című munkája. Egyrészt szintézis-kísérlet az életművön belül: benne számos, már korábban -- különösen a Történelem és osztálytudatban -- fölvetett és sajátosan megoldott problémát (a természetdialektikát, az eldologiasodást és elidegenedést, a tudatot, az eszmei mozzanatot, a gyakorlatot vagy akár a szubjektív tényezőt is) új társadalmi-történeti alapon vet föl a szerző és tesz kísérletet marxista megoldásukra. Másrészt szintézis-kísérlet ez a XX. századi marxista filozófián belül is, hiszen éppen a marxizmus filozófiai lényegét eltorzító fölfogásokkal szemben -- amelyek megbontották a marxista filozófia Marxnál és Leninnél meglévő koherenciáját -- igyekszik újból egységes egészként fölfogni a marxi--lenini elméletet. Ezen belül marxizmustörténetileg is releváns és eredeti az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező újbóli hangsúlyozása, a társadalmi lét totalitásában való beágyazása: talán ez képezi Lukács késői munkásságának legpozitívabb oldalát, olyan oldalát, amelyet a "valódi marxizmus" megértésének és továbbfejlesztésének igénye hat át. A szintézis-kísérlet két oldala pedig össze is kapcsolódik egymással: mert éppen e probléma megoldása jelöli ki Lukács helyét a marxizmus XX. századi történetében.

LUKÁCS KIINDULÓPONTJA: A DOGMATIZMUS BÍRÁLATA

Lukács elméleti-filozófiai fejlődésében fordulópontot jelent a XX. kongresszus: ekkor hirdeti meg a "marxizmus reneszánszát" és mutat rá a marxizmus új lehetőségeire. Lukács ezen új alkotói szakaszára elsősorban polemikus irányultsága a jellemző. Lukács ekkor nemcsak -- az eddig is alaposan bírált

*A tanulmány az 1985-ös szegedi Lukács-konferenciára készült.

— polgári filozófiákat, az idealizmus és az irracionálizmus különböző megnyilvánulásait veszi ismételten kritika alá, hanem — tulajdonképpen most első ízben — éles bírálatban részesíti a marxizmus (dogmatikus és revizionista) eltorzítását is. E polémiák annyira a lukácsi életmű részei ezután, hogy nélkülük lehetetlen megérteni gondolkodásának lényegét, alapvető mondandóját. E sokirányú és igen árnyalt polémiáiból kiemelkedik a sztálini dogmatizmus — általunk itt részletesen ezúttal nem elemezhető — kritikája.¹ Ennek alaphangja az ellen a "végzetes előítélettel" szembeni polémiája, "hogy a sztálini teóriák azonosak a marxizmus alapelveivel".² Lukács éppen ezzel szemben kísérli meg az Ontológiában "az igazi marxizmus helyreállítását".

Már a "Történeti fejezetek"-ben kiderül: az egész műnek antidogmatikus beállítottsága van. Ugyanis már e részben is újból szerepelnek olyan — Marxnál és Leninnél még meglévő — témák, amelyek Sztálin fölfogásából egyszerűen kimaradtak. Így kap ismételten szerepet e fejezetekben a társadalmi véletlen, vagy például a társadalmi törvények és az emberi cselekvés dialektikus (és nem fetisizisztikus) viszonya, vagy az egyes emberek döntéseinek társadalmi súlya, cselekvésük fontossága stb. A dogmatizmus metafizikus szemléletével szemben Lukács minden témában a valódi dialektika fontosságát húzza alá. Ennek értelmében bírálja például a társadalmi lét és társadalmi tudat Plehanovnál és Sztálinnál is meglévő szétválasztását, mint alapvető hibát az egész marxista filozófiára nézve. "A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítására szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez)" — írja Lukács.³

A "Szisztematikus fejezetek"-ben, különösen a munka- és a reprodukció-fejezetben, éppen ezt a munkában is meglévő ontológiai és tudati-teleológiai mozzanatot, valamint dialektikájukat elemzi részletesebben. Például az ember reprodukciójával kapcsolatban így ír: "Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldologiasította és fetisizálta, hogy az egyes ember

¹Lukács 1956 után több fontos írásában és visszaemlékezésében is foglalkozik e kérdéssel; Sztálin-bírálata jól rekonstruálható Curriculum vitae (Magvető, Bp. 1982) címmel kiadott kötetéből is.

²Lukács György válasza a Nuovi Argomenti körkérdésére. In: Kritika, 1983/1. sz., 24. o. (ún. "Carocci-levél").

³Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról I--III. köt., Magvető, Bp. 1976 (a továbbiakban: Ont.), I. köt. 422. o.

szükségképpen e törvények működésének minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg." (Ont. II. 258.) Lukács célja viszont annak kimutatása, hogy az ember "a pusztá egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé". (Ont. II. 259.) Ehhez pedig szükség van a társadalmi lét objektív és szubjektív szféráinak kölcsönös figyelembevételére, az anyagi és eszmei szférák "új szintézisére". (Ont. II. 276.)

Lukács alapvetően hibás megoldásnak tartja a társadalmi létfolyamatok és az eszmei mozzanat merev szétválasztását. "Elterjedt az az elképzelés, mint-ha a gazdasági szféra valamiféle második természet volna, amely a társadalmi lét másik részétől, attól, amit felépítménynek, ideológiának neveznek, struktúrájában és dinamikájában minőségileg különbözik, és merev, kizárólagos el-lentétben áll vele. (Csak Plehanov és Sztálin nézeteire emlékeztetünk.)" (Ont. II. 364.) Lukács jól látja, hogy a "második természet"-nek "egyik valódi tulajdonsága" a szubjektumtól való függetlensége, de hozzáteszi: "nem szabad itt sohasem elfelejteni, hogy ez a tudatos aktusoktól való függetlenség mégis feltételezi, hogy ezek a függetlenség létszerű alapjai, hogy tehát a társadalmi lét még magasabbrendű és legtisztább objektivitásának formájában sem lehet olyan tökéletesen független a szubjektumtól, mint a természeti folyamatok." (Ont. II. 370.)

Az eszmei mozzanatot és a szubjektív tényezőt figyelmen kívül hagyó fölfogásokkal szemben Lukács Ontológiájának alaptörekvése, hogy a társadalmi lét szerkezetét alapvető egységességében tárja föl és írja le. Ebből a szempontból tartom itt alapvetően fontosnak az eszmei mozzanat általános filozófiai síkon való kidolgozását és a szubjektív tényezőnek a politikaelmélet terén való tárgyalását.

AZ ESZMEI MOZZANATRÓL

Az egész Ontológiában megfigyelhető Lukácsnak az az igyekezete, hogy a marxista filozófián belül újra visszaállítsa jogaiba a tudatot. A mű legkülönbözőbb fejezeteiben beszél arról, hogy általában véve a marxista filozófia számára fontos a Marxnál is meglévő tudati mozzanat hangsúlyozása. Föl-eleveníti az ismert összefüggést munka és tudat között, s hosszan fejtegeti, hogy a munkafolyamatban az ember hogyan teremti meg önmagát mint embert.⁴ Lukács véleménye szerint a testtel szemben, amely a munkafolyamatban csak

⁴Lukács itt szinte teljes egészében Marx elemzéseire támaszkodik, amikor a természeti korlátok ember-általi fokozatos visszaszorítását vizsgálja.

"a teleológiai tétélezések szolgáló, végrehajtó szerve", a tudat "irányító, meghatározó szerepre tesz szert". (Ont. II. 105.) A tudatnak azonban nemcsak itt, hanem a történelemben is jelentős szerepe van: a tudat biztosítja a társadalmiság kontinuitását, a társadalom valamiféle emlékezetét testesíti meg, "amely megőrzi a múlt és a jelen vívmányait, és a jövőbe való továbbfejlődés mozgatóerőivé, támpontjaivá" változik át. (Ont. II. 188.) Éppen ezért ezt a tudatot -- Lukács szerint -- a "társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni", amelynek specifikusan dinamikus, létszerű funkciója van, "amelyben megmutatkozik a társadalmi lét különössége, minden más létformához képest: a tudat mint közeg, mint a kontinuitás hordozója és megőrzője lép fel, s ily módon egy másutt meg-nem-lévő magáértvalóságot kölcsönöz a kontinuitásnak". (Ont. II. 188—189.) Lukács mindebből azonban nem következtet a tudat "mindenható" jellegére: "a tudattartalmak, mivel konkrét társadalmi-történeti eredetük van és konkrét társadalmi-történeti helyzetben válnak az alternatív döntések tárgyává, szükségképpen nem szabadulhatnak meg azoktól a tévedésektől, korlátozottságoktól stb., amelyek genezisükből, a társadalmi emlékezetben való megőrződésükből, alkalmazási lehetőségeikből fakadnak". (Ont. II. 189—190.)

A tudat szerepének ez a hangsúlyozása jelenti-e vajon Lukácsnál úgymond a materializmus pozícióinak gyöngülését?⁵ A kérdésre egyértelműen nemmel kell válaszolnunk. Lukács az Ontológia legkülönbözőbb helyein is hangsúlyozza az anyagi mozzanat elsődlegességét. Például, amikor a tudat és a test viszonyát elemzi, így ír: "ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be /.../" (Ont. II. 106.) Lukács szerint a tudattartalmak lényegét is a társadalmi létben kell keresni. A marxista filozófia — mondja Lukács — "minden tudati formát a társadalmi lét alapján akar és tud" magyarázni. (Ont. II. 557.)

Az eszmei mozzanat problematikáját azonban mégis középponti jelentőségűnek tartja, olyannyira, hogy a "Szisztematikus fejezetek"-ben külön részt ír erről a kérdéstről. Az eszmei mozzanat tárgyalását a társadalmi lét alapkategóriájával, a munkával kezdi: "a munkában — és a munka nemcsak mindennemű gazdasági gyakorlat alapja, alapvető jelensége, hanem /.../ struktúrájának

⁵A Lukács-irodalomban olykor-olykor fölbukkan az a bírálat, amely szerint Lukács a tudat hangsúlyozásával "engedményt" tett volna az idealizmusnak.

és dinamikájának legáltalánosabb modellje is — a tudatszerűen előidézett teleológiai tételezés (tehát egy eszmei mozzanat) szükségképpen megelőzi ontológiailag az anyagi megvalósulást." (Ont. II. 337.) Ez ugyanaz, amiről Marx A tőkében így beszél: "a munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt".⁶ Ezt az eszmei mozzanatot vizsgálja és elemzi Lukács. Kiemeli, hogy a teleológiai tételezés és a kauzalitás, az eszmei és az anyagi mozzanatok egymástól elválaszthatatlan egységben vannak: "Ontológiailag nem két különálló -- egy eszmei és egy anyagi -- aktusról van szó, amelyet valamiképpen összekapcsolnak egymással, de közben, e kapcsolat ellenére, mindegyik megőrizheti saját lényegét, hanem bármelyik, egymástól csak gondolatilag elszigetelhető aktusnak a lehetősége ontológiai szükségszerűséggel a másik létéhez kötődik." (Ont. II. 337.) Az eszmei és az anyagi aktus tehát dialektikus összefüggésben áll egymással: egy folyamat két mozzanataról van szó. Viszonylag könnyű fölfedezni Lukácsnak ebben a koncepciójában azt a már jelzett polémiáját, melyet a marxizmust mechanikusan eltorzító fölfogásokkal szemben folytatott. S valóban, ez alkalommal is bírálja Plehanov, Kautsky, Max Adler és Sztálin egyoldalú fölfogását. Mindezekkel szemben Marx gondolataira hivatkozva fejti ki az eszmei és valóságos elemek dialektikáját az áru és az érték vonatkozásában. Kimutatja, miként válik az eszmei valóságossá és a valóságosból milyen eszmei indíttatások származnak, majd egy általános következtetést von le: a gazdaságban "az eszmei formában kiváltott tevékenységek és az ezekből kinövő anyagi gazdasági törvényszerűségek dialektikusan összetartoznak, egymásra vonatkoznak, ontológiailag elválaszthatatlanok egymástól". (Ont. II. 346.) E megállapítás azonban filozófiailag is igen jelentős.

Mi benne a jelentős, mi benne az újdonság -- hiszen végeredményben "csak" Marx koncepcióját értelmezi? Újdonsága egyrészt abban áll, hogy a naturalisztikus jellegű materializmussal szemben az eszmei tényezőt éppoly fontosnak tartja a gazdasági és társadalmi folyamatokban, mint az anyagi mozzanatot. Másrészt, éppen ebből következőleg, az eszmei mozzanat szerepe az előzőekhez képest⁷ jelentősen fölerősödik. E fölerősödésből pedig további következtetések adódnak. Például megnő a szerepe az egyes embernek, az egyes em-

⁶Marx: A tőke. Marx és Engels Művei, 23. köt. 169. o.

⁷Itt nem Lukács saját koncepciójának korábbi szakaszára, hanem a marxizmus naturalisztikus interpretációjára gondolok. Lukácsnál -- megítélésem szerint -- bizonyos folyamatosság figyelhető meg (tulajdonképpen a Heidelbergi esztétikától kezdődően, de különösen a Történelem és osztálytudattól számítva) az eszmei és anyagi mozzanatok dialektikájának kérdésében.

ber alternatív döntéseinek, konkrét választásainak. Ebben az összefüggésben új megvilágítást nyer és az eddigiekhez képest jobban hangsúlyozódik a szabadság problematikája mint az ember önlétrehozásának egyik igen fontos momentuma. Végeredményben ezzel függ össze a szubjektív tényező — későbbiekben tárgyalandó — fontossága is.

Lukács, az eszmei mozzanat ontológiáját vizsgálva, a továbbiakban rámutat, hogy a társadalmi lét egyik leglényegesebb sajátosságát többek között éppen az eszmei faktor adja, amely a társadalmi létben képes olyan dolgokat is létrehozni, amilyeneket a természeti létben lévő tárgyak maguktól nem képesek produkálni. "Az eszmei mozzanat a valóságost szükséggéppen a kívánt irányban tételezi, s ki tud belőle csinálni olyasmit is, ami a maga természetes létében sohasem valósult volna meg magától." (Ont. II. 387.) Erre Lukács számtalan példát hoz föl. Nézzünk közülük néhányat. "Egy bot például önmagában véve alkalmas ugyan arra, hogy nyársnak alkalmazzák, de magábanvaló léte sohasem árulná el ezt az alkalmasságot." (Ont. II. 386.) Lukács másik példája: "Már az ember legprimitívebb tűzhasználatánál nyilvánvaló, hogy közvetlenül véve sem a tűzben nincs meg a főzés vagy sütés-képesége, sem a húsban és növényben nincs közvetlenül tendencia arra, hogy megfőzzék vagy megsüssék őket /.../ az ezeket a folyamatokat megvalósító eszközöket a dolgozó embernek előbb meg kellett alkotnia erre a célra." (Uo.) A tudat lényeges jellemzője tehát az aktivitás, a kezdeményezőképeség, azonban Lukács ebben az esetben sem felejt el hozzátenni: az eszmei mozzanat és a valóságos kapcsolatában föltétlenül az utóbbi túlsúlyos mozzanat. Minden, az eszmei mozzanat által fölszabadított lehetőség "reális lehetőségként már feltétlenül megvolt ebben a magábanvaló létben". (Ont. II. 387.)

Lukács az eszmei mozzanat tárgyalásakor elemzi a tárgyasulást, a külsővé-válás kérdését is. Ennek a problémának az alapját még a fejezet elején tett ama kijelentése alkotja, amely szerint: "a teleológiai tételezés aktusa csak anyagi megvalósulásának valódi folyamatában és ezáltal válik igazi teleológiai aktussá, enélkül tisztán pszichológiai állapot marad, egy elképzelés, kívánság stb., amely legfeljebb képmásszerű viszonyban áll az anyagi valósággal". (Ont. II. 337—338.) Ez rendkívül fontos megállapítása: azt bizonyítja ugyanis, hogy az eszmei mozzanat nemcsak genezisében táplálkozik a társadalmi létből, hanem oda is tér vissza: az eszme érvényességét, hatékonyságát csak az bizonyítja, ha megvalósul. "Az emberek külsővé nem vált gondolatai, érzései stb. pusztán lehetőségek, és csak tárgyasulásuk folyamatában mutatkozik meg, mit is jelentenek valójában." (Ont. II. 406—407.)

Mi a viszonya az eszmei mozzanat külsővé-válásának az értékszerűséghez? A tárgyiasulás--külsővé-válás -- mivel önmagában mindegyik a társadalmi lét alkotóeleme -- szükségszerűen vált ki értékeket és értékeléseket. Ezek pedig továbbá jelentős befolyást képesek gyakorolni "a szubjektumok későbbi teleológiai tételezéseire". (Ont. II. 409.) Az értékteremtés a társadalmi lét alapvető célja és föladata, s ezért a társadalmi kontinuitás létrehozásához alapvetően szükséges, hogy az eszmei mozzanat tárgyiasuljon. "A szubjektívnek megmaradó, nem objektívált gondolatoknak, érzéseknek stb. -- a tudattal működő természeti organizmusokhoz hasonlóan -- csak magábanvaló kontinuitásuk lehet. Csak a külsővé-válás objektíválja az összes életmegnyilvánulást az ezt átélő ember és embertársai számára is. Csak ez az objektíváció biztosít mindkettőnek társadalmi-emberi kontinuitást." (Ont. II. 414.) És csak ebben a folyamatban valósulhat meg, bontakozhat ki az ember személyisége is. Ez pedig, világtörténelmi perspektívában, igen lényeges: "Hiába vannak ugyan meg a 'szabadság birodalmának', a tulajdonképpeni emberi történelem kezdetének összes objektív feltételei, ezek pusztán lehetőségek maradnak, ha az emberek még képtelenek arra, hogy külsővé-válásaikban igazi, pozitív, tartalmas nembeliséget, nem pedig pusztán ennek formális-partikuláris megvalósulását fejezzék ki." (Ont. II. 413.)

Lukács itt azt a Hegelből induló koncepciót fejti ki -- ama marxi tétellel kombinálva, hogy az emberek maguk csinálják a történelmet, mégpedig kézzentalált feltételek mellett --, amely szerint az igazi emberi nembeliség magának az ember tevékenységének a terméke, és -- ahogyan Lukács mondja -- az nem más, mint "külsővé-válási aktusainak dinamikus összeredménye". (Ont. II. 415.) Lukács azonban még ezt is továbbgondolja, mert különbséget tesz a munka világa által és a mindennapok "világa" által létrehozott tételezések és külsővé-válások között. Amennyiben az ember a mindennapi létezés szintjén fogalmazza meg gondolatait és tárgyiasítja őket, ez azzal a következménnyel jár, hogy az ezen a létszinten meglévő és tartósan meg is maradó hamis tudati elemek, előítéletek vagy a valóság félreértései mennek át a gyakorlatba. Ezért kívánatos, hogy a létezés magasabb szférájából, például a munka világából származó szellemi elgondolások tárgyiasuljanak inkább. (Ont. II. 425.) Azonban a tévedés lehetősége itt sincs teljesen kizárva,⁸ hiszen az "emberi

⁸A tévedés kérdését és a hamis tudat történelmi (esetleg pozitív) szerepét a komplexumokról szóló fejezet is tárgyalja: "a valóság egészen vagy részben helytelen képmásai is fölöttébb jelentős tényezőivé válhatnak a történelmi fejlődésnek. Sőt, nagyon gyakran éppen ez a hatékonyságuk és az ebből eredő problémák vezetnek a valóság megfelelő megismerésének magasabb fokára." (Ont. II. 190.)

gyakorlat mindig olyan körülmények között megy végbe, amelyek a tételező szubjektumot alternatív döntésekre kényszerítik, noha ezek előfeltételeit, következményeit stb. elvileg nem láthatja át teljesen". (Ont. II. 426.)

Így merül fel Lukácsnál az eszmei mozzanat strukturált jellegének a kérdése. Bizonyos értelemben továbbfejleszti Az esztétikum sajátosságában kifejtett mindennapiság-fogalmat, kimutatja létszerű jellegzetességeit és — főképpen — viszonyát az eszmei mozzanat magasabb objektívációs formáihoz, nevezetesen a tudományos tudathoz. A társadalmi lét szempontjából Lukács alapvetőnek tartja egyrészt a mindennapi életnek a tudományos megismerésre való hatását, másrészt a tudományos megismerésnek a mindennapi életre gyakorolt hatását.

Lukács a munka, a reprodukció, az eszmei mozzanat tárgyalása során politikaelméleti megállapításokhoz is eljut. Különösen így van ez az ideológia problémájának az elemzésekor. Nézzük, mit is ért Lukács ideológián: "az ideológia mindenekelőtt a valóság társadalmi feldolgozásának az a formája, amely arra szolgál, hogy tudatossá és cselekvőképessé tegye az emberek társadalmi gyakorlatát". (Ont. II. 449.) Lukács e szférának az alapproblémáját Marxtól veszi, amikor kijelenti, hogy az emberek éppen az ideológiákon keresztül harcolnak végig a társadalmi lét konfliktusait. Az ideológiák ebben az értelemben a társadalmi tudat meghatározott formáival, a filozófiával, a vallással, az erkölccsel, a művészettel stb. azonosak. Lukács az ideológiáról szóló fejezetben éppen ezeket a tudatformákat elemzi, amire mi most nem térhetünk ki. Témánk szempontjából most csak az az érdekes számunkra, hogy az ideológia alapproblémája — a társadalmi konfliktusok végigharcolása — Lukács szerint alapvető módon összefügg a politikum szférájával. Sajnos, e téren a lukácsi fejtegetések igen kevésbé kielégítőek. Az Ontológiából sok minden hiányzik — például a társadalmi struktúra, az osztályok és az osztályharc, az állam problémája stb. —, ami a politikum világának árnyaltabb bemutatásához elengedhetetlen lenne. Mégis, a politikai gyakorlat és az emberi tényező fölválasztásakor nagyon is lényeges megállapításokhoz jut el.

A SZUBJEKTÍV TÉNYEZŐRŐL

Ahogy az eszmei mozzanatnál, Lukács az ideológiánál és a szubjektív tényezőnél is annak társadalmi-történeti beágyazottságát hangsúlyozza, egyrészt az idealizmus különféle megnyilvánulásaival, másrészt a vulgármaterializmussal szemben. Az ideológiai szférák mindegyikére jellemző, hogy megőrzik "genezisük kitörölhetetlen nyomait". (Ont. II. 449.) Ez érvényes a poli-

tikai "életszférára" is, mint "a társadalmi totalitás egyik egyetemes komplexumára". (Ont. II. 487.)

A politikum világára is érvényes az az alapelv, hogy visszatükrözi a valóságot,⁹ ugyanakkor azonban jelentős mértékben befolyásolja a politikai szándékú teleológiai tételezéseket is. A politikai jellegű döntéseknél Lukács két kritériumot említ, amelyek megmutatják, miként lehet végigharcolni politikai eszközökkel egy reális társadalmi konfliktust. Az egyik ilyen kritérium a Lenin által gyakran hangoztatott "következő láncszem", a másik pedig az, hogy a politikai cselekvésnek milyen a hatékonysága. Ez utóbbi pedig lehet pozitív vagy negatív irányultságú, de itt egy dolog a fontos: "valamely politikai döntés és az alapjául szolgáló politikai koncepció stb. valójában politikailag nem releváns többé, mihelyt nem hatékony". (Ont. II. 492.) Nagyon fontos politikaelméleti megállapítása az is, hogy "a politikai cselekvés hatékonysága csak hosszabb távon teljesül be". (Ont. II. 493.)

Lukács tehát ezekben a kérdésekben is valóban dialektikus módon igyekszik megoldani az eszmei mozzanat és a valóságos kapcsolatát, most már a politikum szférájában. Az ideológiai formák is azért válnak fontossá számára, mert tudja, hogy ezek alapján lehet mozgásba hozni az emberek különféle csoportjait. Helyesen állapítja meg: "gyakorlatilag nem lehet hatékonyan végigharcolni a konfliktusokat a népesség mindenkor döntővé vált rétegének mozgósítása és megszervezése nélkül". Természetesen nem közömbös az az eszmei tartalom sem, amely e mozgósítás alapját képezi, s döntően meghatározza a bekövetkező esemény specifikus politikai sajátosságát, irányát és tartalmát is. A társadalmi-történeti meghatározottság és a szubjektív tényező lehetőségeinek összefüggéséről a következőket mondja: "Az ember mint válaszoló lény sohasem független azoktól a kérdésektől, amelyeket a történelem vet fel a számára, de az objektívvá vált társadalmi mozgás sem függetlenedhet társadalmi-emberi, politikai-erkölcsi eredetétől." (Ont. II. 494.) A determináció elismerése természetesen nem vezet nála egy fatalisztikus elképzeléshez: épp ellenkezőleg, szándékának antidogmatikus jellegéhez ez esetben sem fér kétség.

A politikai szféra tárgyalása során Lukács részletesebben is szól a szubjektív tényező szerepéről a társadalmi konfliktusok végigharcolásának konkrét folyamatában. Elengedhetetlenül fontosnak tartja, hogy az objektív tényezőktől elkülönítve — természetesen ez az elkülönítés didaktikai jellegű

⁹Lukács ezt így fejezi ki: "azt a valódi mozgásteret, amelyben a szubjektív tényező megjelenik, mindig a gazdasági-társadalmi fejlődés határolja körül". (Ont. II. 504.)

csupán — tárgyalja a szubjektív tényező problémáját, hiszen a társadalmi lét komplex rendszerében és a politikumban ez bizonyos esetekben "döntő jelentőségre juthat". (Ont. II. 504.)

A szubjektív tényező, mint "egész, fölöttébb nagyhatású komplexum" tárgyalását Lukács főként Lenin politikaelméleti nézetei alapján végzi el. Számára Lenin volt az, aki a szubjektív tényező fontosságát kiemelte az osztályharc, a forradalom, a társadalmi formációk átváltoztatása területén.¹⁰ Lukács fölhasználja és beépíti gondolataiba a forradalmi helyzetről Lenin által mondottakat, s újból aláhúzza — most már "a hivatalos marxizmussal" szemben — a társadalmi gyakorlat kérdésének fontosságát, amit ez esetben már (eltérően korai, például a Történelem és osztálytudatban is megtalálható fölfogásától) helyesen értelmez. Az Ontológiában Lukács így ír: "A történelem szubjektív tényezője csak akkor bontakozhat ki teljes erővel a konfliktusok végigharcolásának érdekében, ha egyrészt az adott társadalmi állapotokkal való pusztán közvetlen elégedetlenség, a velük való szembenállás elméletileg is ezek totalitásának tagadásává fokozódik, másrészt az így kialakuló megokolás nem marad pusztán a fennálló rend totalitásának kritikája, hanem arra is képes, hogy az így szerzett felismeréseket átvigye a gyakorlatba, tehát az elméleti felismerést az ideológia átütő erejű gyakorlatává fokozza." (Ont. II. 508.) Lukács egész késői filozófiai fejlődésében döntő jelentőségű, hogy a politikum szférájában összekapcsolja egymással a szubjektív tényező és a gyakorlat problémáját. Ezzel újra visszatér Marx Feuerbach-téziseinek alapkoncepciójához, a marxi filozófia egyik legfőbb forrásához; valamint a marxi koncepció lenini továbbfejlesztéséhez, amelyben — a Mi a teendő?-től kezdődően — meghatározó szerepe van a szubjektív tényezőnek és a gyakorlatnak.

Lenin gondolatait elemezve Lukács néhány további fontos megállapítást tesz. "A nagy történelmi változások /.../ sohasem egyszerűen a termelőerők fejlődésének, a termelési viszonyok és ezek közvetítésével az egész társadalomra gyakorolt robbantó hatásának mechanikusan szükségszerű következményei." (Ont. II. 509.) Ebben a folyamatban kap hangsúlyt "a megváltoztató aktivitás, a forradalmasító gyakorlat". Lukács itt utal arra is, miért szükséges az eddigieknél is többet foglalkozni a szubjektív tényező kérdésével. "A forradalmak nagy, világtörténelmi tanulsága, hogy a társadalmi lét nem pusztán

¹⁰ A marxizmus klasszikusainak a szubjektív tényezőről vallott fölfogását részletesen tárgyalja B. A. Csagin: Szubjektivnij faktor, Múszl, Moszkva 1968. Természetesen a szubjektív faktor kérdése Lukács mellett másoknál is (például Luxemburnál) igen erőteljesen merült föl.

megváltozik, hanem újból és újból megváltoztatják azt." Ez szinte parafrázisa annak az alapvető lenini megjegyzésnek, hogy "a kapitalizmus nem dől meg, ha nem döntik meg",¹¹ tehát szükséges hozzá egy tudatos és aktív tényező is. Lukács így folytatja: "Ennek szükségszerű történelmi következménye az, hogy a gazdasági fejlődés objektív forradalmi helyzeteket teremthet ugyan, de korántsem alakítja ki ugyanakkor velük törvényszerű összefüggésben a ténylegesen és gyakorlatilag döntő szubjektív tényezőt is." (Uo.)

Amennyire igaz Lukácsnak ez a kijelentése, annyira fájjalhatjuk, hogy az Ontológiában szinte teljes egészében hiányzik annak kimutatása: hogyan, mi módon lehetséges a szubjektív tényező kialakítása, kiformálása, megszervezése stb. Csak általános kijelentéseket találunk e műben arról is, hogy az intézményi, a közvetítő rendszer (például a párt, a tömegszervezetek) hogyan képesek a szubjektív tényező erejét egy adott irányba terelni, orientálni.¹² Lukács ebben az esetben is megelégszik annak az általános történetfilozófiai összefüggésnek a kiemelésével, hogy a szubjektív tényező alapvetően fontos a társadalmi lét vonatkozásában. "A történelem szubjektív tényezője tehát végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e folyamatától viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá. Ezen alapul a szubjektív tényezőnek (s ezzel az ideológiának) a történelmileg aktív, nagy szerepe." (Ont. II. 516--517. -- kiemelés tőlem -- Sz. I.) Itt igazán sajnálhatjuk, hogy az Ontológia befejezetlen maradt...

AZ ESZMEI MOZZANAT ÉS A SZUBJEKTÍV TÉNYEZŐ KAPCSOLATA

Az Ontológia fő törekvése -- ahogyan azt Lukács több ízben is nyomatékosan aláhúzza -- az "igazi marxizmus" rekonstrukciója. Ez természetesen értelmezés is egyben. Az, hogy Lukács e munkájában -- egyebek mellett -- nagy szerepet szán az eszmei mozzanatok és a szubjektív tényezőnek, mutatja annak az interpretációs orientációnak a jellegét is, ami rá már tulajdonképpen a Történelem és osztálytudat idején is jellemző volt, csak akkor a kérdéseket -- mint azt saját maga több alkalommal is hangsúlyozta -- nem sikerült "az

¹¹Lásd Lenin Összes Művei, 26. köt. 204. o.

¹²Ezekről a kérdésekről Lukács valamivel többet mond Demokratisierung heute und morgen című 1968-as tanulmányában.

igazi marxizmus" keretén belül megoldania.¹³ Az Ontológia ezzel szemben már az érett marxista Lukács véleményét tükrözi e téren. Ez az érett kori koncepciója pedig — bizonyos, már említett hiányosságai mellett is — igen nagy koherenciát mutat. Koherenciáját pedig elsősorban az a dialektika biztosítja, amely a műben mindvégig jelen van, és amely alapvetően meghatározza a kérdések árnyalt, marxista bemutatását, megoldását. E koherenciának egyik legjobb bizonyítéka a műben a társadalmi lét és társadalmi tudat kérdésének egyértelműen materialista és dialektikus elemzése. Az általunk tárgyalt területen pedig az, hogy Lukács Ontológiájában szoros összefüggés van az eszmei mozzanat filozófiai és a szubjektív tényező politikaelméleti tárgyalása között. Amikor Lukács — a dogmatizmus fölfogásával szemben — hangsúlyozottabb szerepet biztosít a filozófiában az eszmei mozzanatnak az anyagi, társadalmi léttel való szoros kapcsolatában, akkor — szintén a dogmatizmussal szemben — szükségképpen hangsúlyozza a politikaelméletben, a lét determinációs viszonyai, a kauzalitás mellett, a teleológiai tételezés és a szubjektív tényező társadalom- és történelemformáló erejét és szerepét. Az eszmei mozzanat kiemelése a marxista filozófiában magával vonja a szubjektív tényező szükségképpeni kiemelését a politikaelméletben, és viszont. Az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező tehát, Lukács koherens gondolati világában, föl is tételezik egymást.

Lukács az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező problémáját — megítélésünk szerint helyesen — a "valódi marxizmus" fontos jellemvonásának tartotta. S ez azt is megmutatja, hol jelölhetjük ki Lukács helyét a 20. századi marxista filozófián és politikaelméletben belül. E kérdéskör azonban már egy másik tanulmány tárgya lehetne.

¹³Lukácsnak a Történelem és osztálytudat utáni útkeresése ebből a szempontból igen tanulságos. Lásd erről tanulmányomat: "Lukács Buharin-kritikája", in: Tanulmányok a fiatal Lukácsról, A filozófia időszerű kérdései, 56. sz., 95--106. o.

RESÜMÉE

Tibor Szabó: Das ideale Moment und der subjektive Faktor beim späten Lukács

Der Verfasser versucht zu beweisen, dass Lukács' Ontologie im doppelten Sinne ein Versuch zur Synthese ist. Einerseits innerhalb des Lebenswerks -- zahlreiche, früher einmal schon (besonders im "Geschichte und Klassenbewusstsein") thematisierte und eigenartig gelöste Probleme wie die Dialektik der Natur, die Entfremdung, das Bewusstsein, die Praxis usw. werden hier vor einem neuen gesellschaftlich-historischen Hintergrund wieder behandelt. Andererseits bedeutet das auch innerhalb des Marxismus des XX. Jahrhunderts einen Versuch zur Synthese, da Lukács sich zum Ziel setzt, die Theorie von Marx und Lenin wieder als ein einheitliches Ganzes -- als Synthese eben -- aufzufassen, im Gegensatz zu den zahlreichen Versuchen, die das Wesen der marxistischen Philosophie verzerren und ihre Einheit zersetzen wollen.

Auch geschichtlich relevant und originell ist bei Lukács die neuerliche Betonung des idealen Moments und des subjektiven Faktors sowie ihre Einbettung in die Totalität des gesellschaftlichen Seins. Einer neuer Zug ist, dass er -- der vulgärmaterialistisch Auffassung gegenüber -- den idealen Faktor für ein genauso Wichtiges hält wie die materiellen Faktoren. So erfährt nicht nur das ideale Moment eine Wertsteigerung, sondern auch die geschichtliche Rolle des Einzelnen, seine alternativen Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten. Ins neue Licht gestellt wird auch die Problematik der Freiheit als wichtiges Moment der Selbsterschaffung des Menschen sowie die Rolle des subjektiven Faktors als formende Kraft der Geschichte. Beim späten Lukács wird dieser Versuch einer philosophischen Synthese auch mit politiktheoretischen Überlegungen verknüpft.

LUKÁCS GYÖRGY TANULMÁNYA ELÉ

"Elveszíteni valamit mindig gyorsabban lehet, mint visszanyerni. Különösen olyan esetekben, amikor csak a sztálini módszerekkel való teljes és radikális szakítás tudná helyreállítani a bizalmat" -- írja Lukács A Kína és a Szovjetunió közötti vitáról szóló tanulmányának bevezető megjegyzéseiben, majd utal arra a mély megrendülésre, "amit a nukleáris háború lehetősége szerte az egész világon kiváltott".

Bizalom, szakítás, reform, nukleáris fenyegetettség -- ma sem aktualitásokat nélkülöző fogalmak. Talán nem érdektelen mindezt a bevezetőben hangsúlyozni, ha figyelembe vesszük, hogy a Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion (Theoretisch-philosophische Bemerkungen) című írás 1963-ban jelent meg a bécsi Forum c. folyóiratban.

Hogy az elődök sokarcú hagyatékából az utókor mit, mikor és hogyan tudatosít -- egy korszak megítélése szempontjából többnyire paradigmátikus. Lukács életművén meghatározó vonulatként húzódik végig a "nagy elmélet" megalapozásának és kifejtésének több mint hat évtizedes kísérlete. Az életmű szinte minden korszakát félbemaradt, -hagyott és folytathatatlan kísérletek övezik. A XX. században csaknem egyedülállóan nagyívű és nagyvonalú "töredékesség" az 1915-ös félbemaradt Dosztojevszkij-könyvtől a több mint fél évszázadon át kéziratban maradt fiatalkori művészetfilozófián és esztétikán, a folytathatatlannak bizonyult Történelem és osztálytudaton keresztül a befejezetlen Esztétikáig és Ontológiáig, a kései etikai jegyzetekig húzódik.

Ezekkel a nagy elméleti objektivációkkal többnyire szoros összefüggésben, jelen van az életműben egy másik folytonosság is, politikai tárgyú stratégiai-elméleti írásainak sorozata -- 1918-as A bolsevizmus mint erkölcsi probléma c. írásától a Blum-téziseken át az 1968--69-ben írt A demokratizálódás jelene és jövője c. tanulmányig. A kései Lukács politikai filozófiájának elemeit tartalmazó írások keletkezésük idején -- politikai-ideológiai

okok miatt -- nem kerülhettek a magyar nyilvánosság elé. Jól példázza ezt Lukácsnak a "Marxizmus und Stalinismus" címmel kiadott kötete; az ott közölt tanulmányok többsége hasonló sorsra jutott: közel két évtizedes késéssel jelentek meg magyar nyelven.

A kötet néhány írása (zárójelben az első, majd az első magyar megjelenés dátuma): Utam Marxhoz (1933, 1968); Utam Marxhoz. Utóirat (1957, 1971); Válasz a Nuovi Argumenti körkérdésére (Carocci-levél) (1963, 1984); A szocializmus mint radikális kritikai reformok kora (1967, 1982).

"Az igazi egyéniség mindig összefoglalása azoknak az irányzatoknak, amelyek az ő korában a társadalmat, az emberiséget mozgatják. Shakespeare-nak nem egy kortársa volt, akinek költői képessége, ha ma divatos mértékkel mérjük, felér hozzá. Ami őt kiemeli, ami nála igazi életművet teremt, az a nagy egyéniségnek az a normalitása, mely úgy éli át egyénileg a világ fejlődését, hogy egyéni továbbhaladásának egyes szakaszai, bár igen bonyolult kapcsolatokon keresztül, annak is egy-egy szakaszát tükrözik." 1946-ban írta e sorokat Lukács alkotó és életmű viszonyáról, s bár Shakespeare-ről ír, aligha kétséges, hogy ez a gondolat a szerzőjére is érvényes.

Az ötvenes--hatvanas évek fordulójának egyik középponti kérdése volt a sztálini "örökség" és "hagyományok" földolgozásának problémája, s ezzel szoros összefüggésben a szocialista fejlődés perspektíváinak kimunkálása, a két világrendszer koexistenciájának megoldása. Itt közölt cikkében erről így ír: "Arról van szó, hogy a szocialista államnak meg kell adnia az emberhez méltó élet szilárd garanciáját, miután Sztálin rendszere még a humanitás minimumát is, megvető és szisztematikus módon, semmivé tette. Ezzel nem csupán az értelmesen leélt élethez elengedhetetlen biztonságot fosztotta meg alapjától, nemcsak minden ember életkilátásainak valóságosságát tette hiú ábránddá, nemcsak minden emberi tevékenységtől vette el realizálható értelmét, hanem még a politikai fejlődést is -- melynek érdekében állítólag az intézkedéseket meghozták -- megfosztotta minden valódi következetességétől, belső igazságától, és rémületté, álszentséggé nyomorította." A problémakör elemzéséhez Lukács számára is a XX. kongresszus nyitott utat. 1956-tól kezdődően kisebb-nagyobb írások jelzik e törekvését.

Jelen cikkét a bécsi Forum két részben, a lap publikációs hagyományainak megfelelően belső, szerkesztői címeikkel tördelve adta közre. A német megjelenést olasz, francia és angol nyelvű kiadás követte (Nuovi Argumenti 1964, N. 61--66; Les Temps Modernes 1964, n. 213; Studies on the Left 1964, no. 1). A tanulmányt 1967-ben Lukács fölvette említett, "Marxismus und Stalinismus" c. válogatásába (Rowohlt, München). Az itt közölt fordítás -- igazodva

a Lukács Archívumban őrzött eredeti, német nyelvű kéziratához — visszaállította a szöveg Lukács által kialakított tagolását. Megtartottuk viszont a német nyelvű közlés kiemeléseit (kurzív), ezek Lukácstól származnak. Hivatkozásokat csak ott adunk, ahol a szerző maga utalt valamely forrásra, ezeket kiegészítettük a források magyar könyvészeti adataival. A tanulmányt Hantos Éva fordította, a fordítást a kézirattal Mezei György vetette egybe.

Ambrus János

A KÍNA ÉS A SZOVJETUNIÓ KÖZÖTTI VITÁRÓL
ELMÉLETI-FILOZÓFIAI MEGJEGYZÉSEK (1963)

Lukács György

Mindenekelőtt hangsúlyozom e megjegyzések tisztán elméleti, sőt számos vonatkozásban filozófiai jellegét — ami persze korántsem jelenti a véleményalkotástól való tartózkodás semlegességét.

Maga az ellentét a legnagyobb mértékben fontos politikai esemény, amelynek további következményei ma még nehezen lemérhetők. A jelen megjegyzéseknek azonban nem is föladatuk közvetlenül politikai jellegű kérdésekre válaszolni, vagy ilyen válaszokra akár csak utalni is.

Ezzel persze a legkevésbé sem óhajtom alábecsülni a megvalósuláshoz vezető reális lépéseket és azok szükségszerű cikcakk-vonalát. E sorok írója — csakúgy mint mindenki más — igen jól tudja, milyen ellentmondásosan érvényesültek az SZKP XX. kongresszusának elvei, milyen bonyolult utakon keletkeztek a kínai—szovjet ellentétek és jutottak egészen a jelenlegi kiéleződésig.

A jövőnek sem lehet természetesen más struktúrája, mint a múltnak. A szerző — úgy is mint filozófus — éppenséggel távol áll attól, hogy alábecsülje az ilyenfajta hullámzások jelentőségét a fontos tendenciák megvalósulásában; Leninnel együtt jól tudja ugyanis, hogy a dolgok menetében megnyilvánuló és minden előrelátáson túllépő "ravaszág" szükségszerűen hozzátartozik a világ konkrétságához, s ennek elhanyagolása azt jelenti, hogy nem értjük meg magát a világot teljes mozgalmasságában.

A teoretikusan elviekre való korlátozódás magában rejti azt az elháríthatatlan veszélyt, hogy ilyen döntő fontosságú vonatkozásokban elsiklunk a centrális tartalom mellett is. Mégis, vannak helyzetek — s úgy vélem, ilyenben élünk manapság is —, midőn a figyelem tudatosan egyoldalú korlátozása hasznos lehet, amikor az ember, egy részletes vádakat és ellenvádakat szükségképpen gyakoribbá tevő vita közepette, a tartalom lényegét akarja kihámozni, méghozzá korábban, mint ahogy az történelmileg plasztikusan látható-

vá válna. Ezért kénytelenek vagyunk napirendre térni a mondott hibaforrások fölött.

1

A két központi bizottság leveleit tanulmányozva nyomban föltűnik a mondanivaló fölépítésében és hangjában megmutatkozó ellentét, ebben pedig implicit módon kifejezésre jut a tárgyi ellentét is. A kínai levél a sztálini korszak formailag zárt álelméleti módszerével készült. A szovjet levélnek viszont éppenséggel lényege az őszintén átérzett hivatkozás korunk nagy közös, emberek millióit mélyen megindító élményeire.

Csak a legfontosabbakat emelem ki. Mindenekelőtt azt, hogy a Szovjetunió Kommunista Pártja fölhagyott a sztálini korszaknak a törvényesség félreállításán alapuló gyakorlatával. S ha ezt egyszerűen a "személyi kultusz" befejeződésének akarjuk minősíteni, úgy túlságosan is szerény kifejezést választunk, semhogy a valóságot a maga egész szélességében és mélységében föltárhathatnánk.

Arról van szó, hogy a szocialista államnak meg kell adnia az emberhez méltó élet szilárd garanciáját, miután Sztálin rendszere még a humanitás minimumát is, megvető és szisztematikus módon, semmivé tette. Ezzel nem csupán az értelmesen leélt élethez elengedhetetlen biztonságot fosztotta meg alapjától, nemcsak minden ember életkilátásainak valóságosságát tette hiú ábránddá, nemcsak minden emberi tevékenységtől vette el realizálható értelmét, hanem még a politikai fejlődést is -- melynek érdekében állítólag az intézkedéseket meghozták -- megfosztotta minden valódi következetességétől, belső igazságától, és réműletté, álszentséggé nyomorította.

Nem áll itt módunkban akár csak körvonalalaiban is leírni a fölszabadultságnak azokat a széles és mély kihatásait, melyek mindazokban a szocialista országokban tapasztalhatók, ahol valóban leszámoltak a sztálini múlttal. Éppoly kevésbé áll itt módunkban rámutatni azokra a végzetes következményekre, amelyeket Sztálinnak ezek a cselekedetei a nemzetközi munkásmozgalomban -- hogy csak ezt említsük -- kiváltottak. Ma a kapitalista országokban a kommunistáknak áldozatos munkával sikerülhet ugyan gazdasági kérdésekben bizonyos befolyást nyerniük az üzemekben, ám ez a befolyás nyomban szertefoszlik, valahányszor politikai döntésekről van szó. Ugyanakkor a sztálini szocializmustól való elfordulás mindmáig -- vagyis hét évvel a XX. kongresszus után is -- élénken ható irányzat. Nos, elveszíteni valamit mindig gyorsabban lehet, mint visszanyerni. Különösen olyan esetekben, amikor csak a sztálini módszerekkel való teljes és radikális szakítás tudná helyreállítani a bizalmat.

Ennél is mélyebb és nemzetközileg megrendítőbb a második élmény a szovjet Központi Bizottság felhívásában: a hivatkozás arra a megrendülésre, amit a nukleáris háború lehetősége szerte az egész világon mindenütt kiváltott. Fölösleges volna ezt a megállapítást még tények felsorolásával is alátámasztani. Remélhetőleg sokan ismerik Claude Eatherly, a Hiroshima-pilóta döbbenetes leveleit, és bizonyára sokak előtt ismeretes a Bertrand Russell gondolkodásában beállott üdvös változás ebben a kérdésben stb. stb. Mindezeknél a reagálásoknál fontosabb azonban, hogy a XX. kongresszus első reális hatalomként terjesztette ki a világ elé az atomháború-mentes élet perspektíváit. De talán mégsem egészen fölösleges, ha emlékeztetünk arra, hogy a ma már magától értetődőnek tűnő állásfoglalás akkor, az első kimondás idején, milyen paradoxonként hatott. Paradoxonként mindenekelőtt a nemzetközi kommunizmus számára.

Lenin az első világháború idején helyesen állapította meg, hogy megbont-hatatlan összefüggés áll fenn az imperializmus és a világ újrafelosztásáért vívott háborúk között. Hruscsov, 1956-ban elmondott beszédében, szakított a történelem által ma már túlhaladott lenini tézissel, hogy a világháborúk elkerülhetetlenek, éspedig éppoly gyökeresen, miként annak idején Lenin szakított Marx tételével, miszerint proletárforradalmakat csak a legfejlettebb országokban lehet kirobbantani és csak nemzetközi méretekben lehetnek sikeresek.

Lenin a szakítást a marxi tézissel éppúgy a marxi módszer alapján hajtotta végre, ahogyan fél évszázaddal később Hruscsov is a lenini módszer alapján szakított Lenin egyik tételével. Mindkét esetben arról van szó, hogy fölismerjük a történelmi fejlődést, melynek nyomán hamissá vált, ami egykor helyes volt, a megváltozott jelen számára gátló körülménnyé lett, ami egykor haladó volt.

Természetesen nem csupán a nukleáris háború elszigetelten fölfogott esetéről van szó. Ha időközben a világ egyharmada nem vált volna szocialistává, ha a gyarmati népek fölkelése nem nötte volna ki magát a jelenkor nyilvánvaló egyetemességévé és nem semmisítette volna meg már ezáltal is a világ újrafelosztásának gondolatát, akkor az új fordulat nem következhetett volna be. Ha például II. Vilmosnak, Clemenceau-nak és Lloyd George-nak 1914-ben rendelkezésére állt volna az atombomba, minden valószínűség szerint föl is használták volna. A XX. kongresszussal azonban az atomveszély nyomasztó fenyegetésének elmúlása reális megoldássá vált az egész világ számára.

A szovjet levél joggal hivatkozhat az ennek nyomán támadt eszmékre és érzésekre. Miután Hruscsov hétévi okos kitartással az egész világ egyetemes

reménységévé tudta tenni a XX. kongresszus határozatát, most a szovjet fölhívás nyomán elfakulnak, sőt semmivé foszlanak a kínai fölhívásban szereplő és helyenként úgyesen formált funkcionáriusi szofizmák az "elkerülhetetlen" világháborúról mint a világszocializmushoz vezető egyetlen útról.

2

Tekintsük mármost a kínai levél "egységes" és "logikusan" levezetett szofisztikus tartalmát.

Ha e tartalmat röviden akarnánk összefoglalni és egyben a forradalmi munkásmozgalom történetébe illeszteni, akkor azt mondhatnánk, hogy e levél legújabb összefoglalása a munkásmozgalom megindulása óta minduntalan fölbukkanó -- egyszerre régi és új -- tendenciának, a szektásságnak.

Ez jelentkezik rögtön az 1848-as forradalom leverését követő depressziós időszak elején, a londoni kommunista szövetség Willich--Schaper-féle mozgalomban; később -- hogy a folyamatosságot csak néhány példával szemléltessük -- a "fiatalok" oppozíciójában ölt testet, miután Németországban visszavonják a szocialistákra vonatkozó törvényt (1889); nagy szerepe van a III. Duma (1907) bojkottjának kérdésében, a breszt-litovszki béke megkötése körüli vitában (1918) stb. stb. Természetesen nem akarjuk itt a szektásság történetét vázolni, ezeket a példákat csupán arra használjuk, hogy röviden kidomborítsuk néhány jellegzetesen közös vonását.

Mindenekelőtt: a valóságot megfosztják gazdag sokrétűségétől, és egymást abszolút kizáró végletek közötti merev dilemmára redukálják. Ez mindenütt így jelentkezik, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt. Marx a szektásoknak ezt az alapvető mentalitását már 1850-ben a következőképpen jellemezte: "A kisebbség a kritikai szemléletet dogmatikus szemlélettel, a materialista szemléletet idealista szemlélettel cseréli fel. A valóságos viszonyok helyett szerinte a puszta akarat a forradalom hajtókereke. Amíg mi azt mondjuk a munkásoknak: 15, 20, 50 évi polgárháborúkat és népek csatáit kell végigharcolnotok, nemcsak azért, hogy a viszonyokat megváltoztassátok, hanem azért is, hogy önmagatokat megváltoztassátok és a politikai uralomra alkalmassá tegyétek, ti ellenkezőleg ezt mondjátok: 'Azonnal uralomra kell jutnunk, vagy lefekhetünk aludni.'"¹

¹Mehring 210 = Franz Mehring: Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Leipziger Buchdruckerei Aktiengesellschaft, Leipzig 1920, 210. o. /Karl Marx. Életrajz, Kossuth, 1982, 231--232. o./

Ennek a "világnézetnek", a szektásság elmélete és lélektana szempontjából, rendkívül fontos konzekvenciái vannak. Ami a lélektani vonatkozást illeti, középpontba kerül egyfelől a minden és a semmi közötti választás absztrakt--hamis dilemmája, másrészt a pesszimiztikus--defetista lemondás mindenfajta cselekvésről, mondván, hogy amúgy sem lehet megvalósítani a megvalósíthatatlan szélsőséggé fölstylizált ideált.

Lenin, a breszt-litovszki béke körüli vitában, ellenfelei -- a katonailag akkor még erős Németország ellen vívandó "forradalmi háború" hívei -- álláspontját (figyelembe véve a teljes fölbomlás állapotában lévő orosz hadsereget) mint "a legmélysegebb, legreménytelenebb defetizmus hangulatát, a teljes kétségbeesés érzetét" jellemezte. (Mellesleg szólva: mivel a kínai állásfoglalás a nyugati értelmiség bizonyos kis csoportjainál rokonszenvre talál, érdemes volna közelebbről megvizsgálni, vajon minden esetben valóban csak politikáról van-e szó, vagy mindebbe belejátszik a valósághoz való ama sajátos viszony is, amely alapot szokott szolgáltatni a Beckett-típusú mai írók népszerűségéhez. Erre az egyébként érdekes kérdésre itt közelebbről nem térhetünk ki.)

Ez a defetizmus, ez a pesszimista kétségbeesés gyakran azt eredményezi, hogy leértékelik a mozgalom eddigi eredményeit, legyenek azok mégoly fontosak, vagy akár világtörténelmileg döntők. Így például annak idején a Németország elleni teljességgel irreális "forradalmi háború" szektás hívei hajlandók lettek volna ennek fejében kockáztatni az épp csak kivívott első szovjethatalom fönmaradását.

Ha pedig közelebbről megvizsgáljuk az ilyen álláspont szellemi struktúráját, akkor a legszélsőségebb, a semmibe átcsapó elvontságú princípiumokra bukkanunk. Félreértések elkerülése végett le kell szögeznünk: vizsgálódásainktól távol áll a tisztán "reálpolitikai", csak pragmatikusan indokolt politikai eljárások támogatása. A messze tekintő, helyes gyakorlatban elkerülhetetlen az általánosítás, az elvekre való visszavezetés. Csakhogy egyrészt az elveknek a társadalmi fejlődés dinamikus valóságában kell önmagukat igazolniuk, vagyis Marx szavaival "értelmes absztrakcióknak" kell lenniük, másrészt elengedhetetlen az egyetemes elvek és az egyes konkrét célok közötti dialektikus közvetítő tényezők fölismerése.

A szektásság számára viszont éppenséggel az összes közvetítő kategóriák -- mondhatnánk elvszerű -- kikapcsolása a jellemző. Az egyetemes végső elvek megvalósulása a szektásság számára nem a társadalmi-történelmi fejlődés eredménye, amelynek során szüntelen formai és funkcionális változások történnek, szüntelenül új közvetítő tényezők keletkeznek és régiak elveszítik érvényü-

ket, többé vagy kevésbé jelentős módosítások mennek végbe stb. Ők mindenkor és minden esetben a mozgalom végső — tehát szükségszerűen elvont — elveit kapcsolják össze az egyes akciókkal és ezeket közvetlenül amazokból óhajtják "levezetni".

Ha viszont az elv, a stratégia és a taktika között kikapcsolunk minden dialektikus közvetítést, akkor üresen kongó absztrakt dedukciók keletkeznek, vagy legjobb esetben is — ha valamelyest mégis emlékeztetnek a valóságra — merő analógiás következtetések. Ily módon az egyes események elveszítik individuális jellegüket és megszűnik fölbonthatatlan összefüggésük azokkal a konkrét körülményekkel, amelyekből fakadtak, és amelyekre egyúttal befolyást is gyakorolnak. Egy mai akciólehetőséget mindig csak az absztrakt hasonlóság (avagy ellentét) fűzi össze valamilyen múltbeli "analóg" helyzettel.

E tekintetben is akadnak kézenfekvő példák. A bolsevikok 1905-ben aktív bojkottal sikeresen torpedózták meg a cárizmus által tervezett, úgynevezett Bulügin-féle Dumát; a tömegsztrájkok és fölkelések átmenetileg meg tudták akadályozni, hogy konszolidálódjék a cári reakció, s érdekeinek megfelelően kanalizálja a forradalmi fejlődést. 1907-re azonban a győztes reakció már megerősödött. Mire sor került a III. Duma előtti választásokra, ez a szerv a forradalmi mozgalom szempontjából pusztán a törvényes propaganda lehetőségét kínálta az általános szólásszabadság elnyomása közepette. Az akkori szektások, ennek ellenére — hivatkozva az 1905-ös sikeres bojkottra —, 1907-ben az immár teljesen megváltozott körülmények között is a III. Duma bojkottjára mozgósítottak.

Vagyis minduntalan az következik be, hogy valamely adott föllépés előtt nem végzik el a "konkrét helyzet" Lenin által megkövetelt "konkrét elemzését", hanem arra a kérdésre: "mi a teendő?", absztrakt elvekből leszűrt absztrakt dedukcióval válaszolnak.

Vegyük például azt a vitát, amely a parlamentben és a parlamenti választásokon való részvétel körül robbant ki a húszas években a nemzetközi kommunista mozgalomban, amikor még magam is a szektások oldalán köteleztem el magamat. Akkoriban arra hivatkoztunk, hogy a parlamentarizmus világtörténelmi értelemben már elavult, az 1917-es forradalom és egész Európának a forradalom által földúlt állapota következtében. Lenin akkor így érvelt: "a parlamentarizmus 'történelmileg elavult' világtörténelmi értelemben, azaz a burzsoá parlamentarizmus korszaka véget ért és megkezdődött a proletárdiktatúra korszaka. Ez vitathatatlan. De a világtörténelmet évtizedekkel mérjük. 10-20 évvel előbb vagy utóbb, ez a világtörténelmi méretek szempontjából közömbös, ez — a világtörténelem szempontjából — csekélység, amelyet még megközelí-

tőleg sem lehet számba venni. De éppen ezért a gyakorlati politika kérdésében világtörténelmi méretekre hivatkozni a legégbekiáltóbb elméleti hiba. Vajon a parlamentarizmus politikailag elavult? Ez már más dolog."²

Ha ismeretelméletileg elemezzük az ilyen állásfoglalásokat, nyomban kiderül azok szélsőséges szubjektívizmusa. Végső fokon az efféle szocialista elvhűség átcsap a Fichte-féle "annál rosszabb a tényeknek" fölfogássá. Ha pedig az ilyen szubjektívizmus a maga forradalmi jelszavairól át akar térni a tettek mezejére, akkor, ezen ismeretelméleti jellegénél fogva, az történik, hogy a jelszavakból forradalmi frázisok lesznek. Erről is világosan nyilatkozott Lenin a breszti béke körüli vitában: "Nem szabad frázissá változtatnunk ezt a nagy jelszót: 'Mi a szocializmus európai győzelmére tesszük fel a tétet.' Ez — igazság, ha a szocializmus teljes győzelmének hosszú és nehéz útjára gondolunk. Ez vitathatatlan, filozófiai-történelmi igazság, ha a 'szocialista forradalom korszakát' a maga egészében vesszük. De minden elvont igazság frázissá válik, ha akármilyen konkrét helyzetre alkalmazzuk."³

A szektásság pusztán történelmi-szisztematikus elemzése azonban a jelenkorra alkalmazva nemcsak hiányos, de hamis és torz lenne, ha nem vennénk figyelembe, hogy ez Sztálin alatt milyen messzeható elméleti és gyakorlati megjelenésmódokra tett szert. Mivel jómagam Sztálin módszerét — szemben Marx, Engels és Lenin módszereivel — alaposan megvizsgáltam, ezért most viszonylag rövidre szabhatom mondanivalómat.

A döntően új vonás, mellyel Sztálin a szektásság történetét gyarapította, mindenekelőtt társadalmi természetű. Míg a mozgalom régebben önként egyesült kis csoportokból vagy épp csoportocskákból állt — tehát magán viselte az eredeti (egyháztörténeti értelemben vett) szekták szociológiai jegyeit —, Sztálin alatt viszont a szektásság egy nagy párt, egy hatalmas ország uralkodó irányzatává vált. Ez azonban föltételezi egy szigorúan centralizált óriás-apparátus létezését (amivel a majdnem mindig ellenzéki szekták nem rendelkeztek). Ahogyan 1956-ban megfogalmaztam: föltételezi a lefelé egyre kisebbedő sztálinokból álló, gúlaszerű építményt.

Ennek az apparátusnak a segítségével változott át a forradalmi szólam szubjektívizmusa egy ugyancsak szubjektív, vagyis az előbb vizsgált értelem-

²XXV 242 = W. I. Lenin: Sämtliche Werke Bd. XXV, Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin 1930, 242. o. /A "baloldaliság", a kommunizmus gyermekbetegsége, Lenin Összes Művei 41. köt., 38--39. o./

³XXII = W. I. Lenin: Sämtliche Werke Bd. XXII, Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau—Leningrad 1934, 316. o. /Nehéz, de szükséges lecke, Lenin Összes Művei 35. köt., 399. o./

ben szintén szólamszerű, de erőszakkal keresztülvihető dogmává. Az objektív lehetőségek keretei között a forradalmi szólam teljhatalmú lett ugyan, de ezzel még nem vesztette el szubjektivistikus ürességét.

Ez logikusan következik az elmélet és szervezet közötti kapcsolatok strukturális megváltozásából Leninnél illetve Sztálinnál. Míg Lenin a szervezet elveit mindenkor az új helyzetek és irányzatok új meg új elemzésével szűrte le, Sztálin viszont eleve adottnak tekintette az uralkodó apparátus elveit, és az események propagandisztikus ábrázolása csak arra szolgált, hogy alátámassza az apparátus szükségességét. (Gondoljunk csak az osztályharc szükségyszerű élesedéséről szóló elméletre, amelyet a XX. kongresszus megcáfolt.)

A klasszikusokból vett idézeteknek ilyenkor nagy szerepük van — látjuk manapság a kínaiaknál is. A szektásság mindkét formája a legnagyobb önkényességgel bánik a tényekkel, egyúttal pedig marxista—leninista címszavakkal látja el a bürokratikus önkényes eljárásokat. A marxizmus—leninizmus sztálini eltorzításának, mint tudjuk, egyik fontos tényezője volt, hogy fönnállt a marxista terminológia, csak egykor igaz tartalma éppenséggel a valósághoz — melyre vonatkoztatták — való közét vesztette el. Elég, ha olyan társadalmi kategóriákra emlékeztetünk, mint a vita avagy az önkritika, s mindjárt világosan látjuk a helyzetet.

A jelen írásban természetesen a sztálini politika és organizáció rendkívül fontos és sok területen domináló szubjektivista-szektás mozzanatairól beszélünk csak. Ha ez lett volna a politika és organizáció kizárólagos tartalma, akkor Sztálin uralma semmi esetre sem tarthatott volna több évtizeden keresztül. Most azonban nem arról van szó, hogy történelmileg igazságosan értékeljük a sztálini rendszert, hanem annak szektás vonásait óhajtjuk bemutatni. Márpedig ilyen vonások még az önmagukban helyes intézkedésekből is világosan kitűnnek.

Csak egyetlen példára hivatkozom, amelynek természetét már egyéb összefüggésekben is közelebbről megvizsgáltam. Annak idején kifejtettem, hogy az 1939. évi paktumot politikailag helyesnek tartom, de véleményem szerint súlyos hiba volt a nyugati kommunista pártokat arra kötelezni, hogy a hazájuk ellen indított náci támadóháborúban régi stílusú imperialista háborút lássanak, s ennek megfelelően saját kormányukat és ne Hitlert tartsák az igazi ellenségnek. Íme a forradalmi frázis, a szubjektív dogma legtisztább tényezete: a sajátos tényező (vagyis a hitleri rendszer) teljességgel eltűnik, az első világháború sémája tökéletesen elfedi a második világháború reali-

tását, a dogma alkalmazása élesen ellentmond az új háború minden konkrét tényének, a dogma-vezérelte tömegek összes érdekeinek és érzéseinek.

Így torzít el a sztálini dogmatizmus olyan követeléseket is, amelyeket önmagukban véve helyesen értelmezett premisszákból vontak le. Az elmélet és a valóság viszonya teljesen elhomályosul, s ez visszahat még a dogma önkényes alanyára is. A szektás defetizmus — általános ismérve a sztálini módszernek —, a defetista bizalmatlanság a tömegek önálló akcióképességével és azzal a lehetőséggel szemben, hogy még tanulhatunk is tőlük, itt minőségi változáson megy át: Sztálin nem hiszi, hogy a nyugati országok munkásai akkor is hívek maradnak a szocializmushoz és a Szovjetunióhoz, ha védekeznek Hitler agressziója ellen.

A szektás dogmatizmus teljesen magányossá vált alanya körül így a gyanakvás fojtó légköre alakult ki. A nagy pörök időszaka — legalábbis lélektanilag — csak az ilyen atmoszféra alapján érthető meg. Csakhogy e gyanakvás — melynek belső struktúrája nem egyéb, mint túlfeszített szubjektivizmus —, amikor a szubjektív óhajok már rendkívül erősek, átcsap hasonlóképpen szubjektív és alaptalan hiszékenységre. Példa erre, hogy Sztálin 1941 nyarán többszörös figyelmeztetés ellenére sem akarta elhinni, hogy Hitler megtámadja a Szovjetuniót.

Az uralkodóvá vált szubjektív szektásság rendszerének belső ellentmondásossága a gyakorlatban nemcsak ilyen ellentmondást, hanem egész sor hasonlót szül. Így például a már többször említett alapvető defetizmus a propaganda gyakorlatában kincstári optimizmusba csap át. Ennek oka eléggé világos. A sztálini módszer dogmatikus szubjektivizmusa képtelen arra, hogy — mint Marx és Lenin — a gyakorlatot tegye meg az elmélet bírójává. A gyakorlatnak minden körülmények között a szubjektivistikus dogmákat kell igazolnia. Ha pedig az életben mégsem ez a helyzet, akkor az apparátus dolga, hogy fönntartsa a látszatot. Így történt, hogy — amint azt az irodalommal kapcsolatban már régen bebizonyítottam — minden területen a céltételezést, a perspektívát tüntették föl realitásként. Ez egyik jelentős oka annak, hogy Sztálin alatt stagnált a marxista tudomány és a szocialista realizmus még a szocialista országokban is vesztett a tekintélyéből.

A gondolkodásnak és cselekvésnek ebből a struktúrájából következik a sztálini kor mélységes embertelensége is. Marx humanizmusa — mely alapvetően különbözik a humanizmus Stefan Zweig-féle szubjektív és passzív fajtájától — olyan humanizmus, mely nemcsak megengedi, hanem konkrét körülmények között meg is követeli az áldozatokat, s elméletileg az ember és társadalom viszonyairól adott fundamentális elemzéseiben fejeződik ki, mégpedig nemcsak

fiatalkori írásaiban, hanem mindenekelőtt A tőke fetisizmus-fejezetében. Ezen elemzések mutatják, hogy a gazdasági képződmények fetisizáltan megjelenő fel-
színe mögött, valódi realitásként, mindig emberek közötti viszonyok rejlenek,
hogy a társadalmi történések végeredményben vett — bár persze egyáltalán
nem korlátozottságok nélküli — szubjektuma az ember, a valóságos, társadal-
miasult ember.

E koncepciónak felel meg az, hogy a szocializmus periódusának a hatalmas
belső fölszabadulás korszakának kell lennie. A kizsákmányolás osztályokat
konstituáló formáinak megszüntetése ahhoz vezet, hogy a felelősségteljes em-
beri cselekvés az eddig legnagyobb valóságos társadalmi súlyra tesz szert.
S csak ezzel válik — amint azt Lenin fölismerte — az emberiség fejlődésé-
nek etikai öröksége gyakorlatilag aktuálissá. Lenin előre látja, hogy "a ka-
pitalista rabságtól, a kapitalista kizsákmányolás megszámlálhatatlan borzal-
maitól, brutalitásaitól, esztelenségeitől és aljasságaitól megszabadult em-
berek fokozatosan hozzászoknak majd ahhoz, hogy megtartsák a társadalmi
együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden intelemben
ismételt szabályait, erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül,
anélkül a külön kényszerítő apparátus nélkül, melyet államnak neveznek".⁴

A sztálini periódus szubjektivisztikus dogmatizmusa — a bizalmatlanság
és hiszékenység ellentmondásos egységével, a rejtett defetizmus és kifelé
mutatott kincstári optimizmus elegyítésével stb. — nem tudja ezért belső
etikai parancsokká átnöveszteni a puszta jogi kényszerföltételeket. Inkább
azzal a tendenciával bír, hogy mind a társadalmilag áthagyományozott, mind
az újonnan keletkező morált — bürokratikus intézkedések permanenciája ré-
vén — jogi viszonyná fejlessze vissza. (Itt is, mint másutt, mindenütt ti-
pikusan hatékonyá vált alaptendenciákról beszélünk, melyek szükségképpen
hívták életre a sztálini módszereket. Hogy a társadalmi élet szocialista
jellege etikai, esztétikai stb. területeken mást, ezzel ellentéteset is lét-
rehoz, magától értetődik. Az ilyen ellentétes tendenciákat azonban legjobb
esetben is csak megtűrték. Ha az ilyen jelenségek napvilágra jutottak, úgy
erre, a legtöbb esetben, féllegális partizán-formában került sor.)

Nem föladatunk itt, hogy bemutassuk, miként ragaszkodnak a kínai kommu-
nisták Sztálin módszeréhez, s hogy ez történelmileg hogyan jött létre. Elég
annak a ténynek a megállapítása, hogy, egy rövid epizodikus időszak után, a
szektásság szelleme a kínai kommunisták minden dokumentumában fokozódó egy-

⁴XXI 544/5 = W. I. Lenin: Sämtliche Werke Bd. XXI, Verlag für Literatur
und Politik, Wien—Berlin 1931, 544—545. o. /Állam és forradalom, Lenin
Összes Művei 33. köt., 81. o./

értelműséggel nyilvánult meg. A "Nagy Ugrást" már teljesen eszerint tervezték meg és vitték végig; szükségképpen kudarcára ugyanennek a módszernek a radikalizálásával válaszoltak. Egyáltalán nem véletlen, hogy állásfoglalásuk a kor középponti kérdésében, a háború vagy béke problémájában — ha nem is igenlik nyíltan az atomháborút egy aktualizált forradalmi szólam nevében — Sztálinnak a XIX. kongresszuson elmondott beszédére hivatkoznak. Néhány olyan kitétel után, hogy bizonyos helyi háborúk elkerülhetők, következik a világháborúnak lényegében fönntartás nélküli igenlése, amíg az imperializmus fönntáll; csak a szocializmusnak a kapitalizmus fölött aratott világméretű győzelme veheti megbízható módon elejét a világháborúk lehetőségének. A kínai levél a forradalmi szólamok tekintetében ezért messze maga mögött hagyja Sztálint.

Nem mutathatunk rá elég gyakran: a szovjet fölhívás azzal a nagy fordulattal kapcsolatban, mely a népek életében a XX. kongresszus óta végbement, a törvénytelen ségtől való félelem megszűnése és az a kilátás, hogy az emberiség elkerülheti az atomhalált — hosszú távon sokkal nagyobb hatással bírhat, mint a mégoly rutinos kínai funkcionáriusok forradalmi frázisai. Ténylegesen elméleti vereséget persze a szektásság e legmodernebb formájára csak akkor lehet mérni, ha nemcsak az élet veti el a gyakorlati kívánalmait, hanem ha a marxista elmélet is maradéktalanul megcáfolja premisszáit és levezetési módszereit.

Hogy ez az elméletileg végső támadás ma még nem indult meg, azért van, mert még nem került sor Sztálin elméleti örökségének valóságos és teljes meghaladására. Amíg a Sztálin által stagnálásra és visszafejlődésre ítélt gazdaságtan, filozófia stb. nem jön ismét valóságos mozgásba, amíg rendelkezünk ugyan a jelenkor döntő életproblémáinak világos és biztos érzetével, de mondjuk a mai gazdasági tényeket és összefüggéseket még mindig negyvenéves citátumokkal próbáljuk "megmagyarázni", ahelyett, hogy a sztálini torzulásoktól megtisztított marxi—lenini módszerrel valósítanánk meg a jelenkor specifikus oldalainak elfogulatlan vizsgálatát, addig fönntmarad ez a diszkrepancia.

3

Az ellentétek gyakorlatilag a koexistencia kérdésében éleződnek ki.

Mindkét táborban, igen széles rétegek, határozottan hajlanak a békés egymás mellett élés állapotára. Ezzel azonban mindenkor együtt jár egy olyan érzés is, amely az ebből eredő következmények miatt egyfajta belső aggodalmat érez. Ezt az aggodalmat mindkét táborban az együttélés szélsőséges ér-

zelmű ellenzői szítják. Ez az oka, hogy a nyugati sajtóban minduntalan olvasható: a Szovjetunió javaslatai a békés egymás mellett élésre mindaddig nem őszinték, amíg a kommunisták nem mondanak le végcéljukról, a szocializmus világméretű megteremtéséről. Másfelől a kínaiak szemére vetik a szovjet politikusoknak, hogy állítólag a nyugati politikusoknál egyes kérdésekben egészségesebb, józanabb fölfogásra találtak, tehát a szovjet politikusok az ilyen gondolkodású nyugati politikusokat már nem tartják fanatikus cselszövőknek, akik éjjel-nappal, szüntelenül és minden eszközzel, a szocialista államok közvetlen megdöntésére törnek.

Az igazság az, hogy mind a kapitalizmus, mind a szocializmus univerzalisztikus gazdasági rendszer, mindkettő belső logikája arra irányul, hogy az egész világot saját termelési módjának vesse alá. Ez olyan elemi és ki nem küszöbölhető gazdasági tény, amelynek hatása, végső soron, a kölcsönös kapcsolatokban mindenkor közrejátszik. De vajon következik-e ebből -- amit nemcsak a kommunista szektások, hanem a kapitalista "héják" is állítanak --, hogy a hidegháború, amely minden alkalommal forró háborúba csaphat át, az egyetlen lehetséges kapcsolat a két világrendszer között, melyek harca körükat meghatározza? Véleményem szerint az utóbbi évtizedek történelmének valamennyi ténye ékesszólóan ellentmond az efféle absztrakciónak.

Elegendő, ha a Hitler ellen viselt közös háborúra gondolunk. A döntő elmentétek abban az időszakban is érvényesültek; többé-kevésbé nyíltan meg is mutatkoztak a hadjáratokra, a béke kilátásaira stb. vonatkozó vitákban. Mivel tehát az 1918--1921-es intervenciós hadjáratokban nem sikerült megdönteni az újonnan keletkezett szovjethatalmat, ezért a nemzetközi osztályharcnak ezt a közvetlen formáját újra meg újra fölváltották a közvetett formák, melyek a szövetséget sem zárják ki.

A jelenlegi helyzetben az új vonás "mindössze" annyi, hogy egyre erősebbé válnak a háborúk direkt formáinak fölfüggesztését célzó irányzatok, s az eredetileg kimondottan átmeneti és időleges jellegű lélegzetvételnymi szünetek mind határozottabban az állandósulás irányába haladnak. Jóllehet a hidegháború még mindig a kapitalista és a szocialista államok közötti nemzetközi érintkezés uralkodó formája, mégis, minél hatékonyabbá válnak a háborúk kitörésével szemben fönálló objektív körülmények, annál döntőbb mértékben veszíti el a hidegháború ezen előkészítő funkcióját és válik folyamatosan értelmetlenné, sőt gátlóvá, hogy majdan hosszú távon -- persze csakis hosszú távon -- teljesen elhaljon.

A helyzetben beállott ilyen értelmű változások mindkét nagy ellenfél politikája számára döntő fontosságúak ugyan, de mit sem képesek változtatni

azon a társadalmi alaptényen, hogy az egymás mellett élés a nemzetközi osztályharc specifikus formája. Ismételten hangsúlyozzuk: a jelenlegi helyzetnek ezt a sajátosságát a körülmények társadalmi-történelmi kombinációja hozta létre. Az atomháború és annak szükségszerű következményei ennek a konkrét totalitásnak csak egyik, persze rendkívül fontos tényezőjét alkotják. Ha nem jött volna létre a szocialista világhatalom, amelyet egész sor szocialista állam támogat, ha az egykori gyarmati népek föl szabadulása nem megy végbe ilyen viharos és ellenállhatatlan lendülettel, akkor föltehetőleg az atomháború is egészen más szerepet töltött volna be a nemzetközi politikában.

Ha viszont ebben a világhelyzetben a szovjet politika kitartó kezdeményezése nyomán gyakorlatilag permanens békekorszak következik be, akkor mindkét tábornak határozottan meg kell változtatnia a maga történelmi perspektíváit.

Tekintettel arra, hogy bennünket most elsősorban a kínai—szovjet ellentét foglalkoztat, emlékeztetnünk kell arra, hogy kezdve a proletariátus első és rövid hatalomra jutásától (Párizsi Kommün, 1871) egészen Kubáig, minden igazi forradalom eddig háborúval kapcsolatosan tört ki: így Oroszországban 1905-ben és 1917-ben, így 1945-ben (a közép-európai népi demokráciák megalakulásakor), így 1948-ban (Kínában). Ilyenformán korántsem meglepő, hogy sok kommunista (és antikommunista) beállítottsága a háború és a forradalom "szerves" összekapcsolására irányul. Éppen ezért a XX. kongresszus maradandó érdemei közé tartozik, hogy elegendő belátása és bátorsága volt nyíltan történelmileg meghaladottnak minősíteni ezt a fölfogást.

Az a megállapítás, hogy háború és polgárháború nélkül is van lehetőség — persze csak lehetőség — a szocializmushoz való átmenetre, igen fontos lépés, mely a forradalmi gondolkodást az új világhelyzet adottságaihoz igazítja. Itt most csak arra szorítkozhatunk, hogy a koexistenciával való összefüggésekre mutassunk rá. Ezek leglényegesebb pontja, hogy a békés versengés az emberi élet minden területén — a maga egyszerű és közvetlen spontaneitásában — szüntelen törekvés az emberek lelkének megnyerésére; arra, hogy megnyerjék őket a nagy világrendszerek egyikének, kialakítsák bennük a választott társadalmi rend melletti elszánt kiállás hajlandóságát.

Ha ez igaz a civilizált országokra vonatkoztatva, amelyekben a gazdasági formációk egyike vagy másika már megvalósult, még sokkalta inkább igaz a körünkben föl szabaduló fejlődő országokkal kapcsolatban, melyeknek gazdasága többnyire prekapitalisztikus, és most kell eldönteniök, hogy milyen úton akarnak továbbfejlődni. Ebben természetesen döntő szerepe van a gazdasági versengésnek mint a koexistencia tartalmának.

Jóllehet ebben az összefüggésben az egymással versengő társadalmi rendszerek gazdasági potenciálja igen fontos, mégsem ez az egyedüli döntő tényező. Ma még kétségkívül az Egyesült Államok a világ gazdaságilag legfejlettebb országa. De bárki, aki figyelemmel kíséri az eseményeket, megállapíthatja, hogy a fejlődésben lévő országoknak nyújtott amerikai segély összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint amekkora lenne, ha nem kellene számolnia a Szovjetunió és a szocialista államok versenyével. Ezek pusztán léte tehát — az általuk nyújtott reális támogatástól eltekintve is — igen fontos indíték a kapitalista országok számára, hogy erőfeszítéseiket azokon a célokon túlmenően is fokozzák, amelyeket e konkurencia nélkül megvalósítottak volna.

A szocialista államok pusztán létezésének, növekvő gazdasági és katonai potenciáljának ez a kihatása azonban még ennél is fontosabb befolyást gyakorol a fönnálló helyzetre. Mindenfajta gyarmatosítás, sőt, mindenfajta tőkés függőség bizonyos fokig szétbomlasztja a függőségben lévő ország eredeti szociális struktúráját. Különböző fejlődési irányzatokat kényszerítenek rájuk — elég, ha ezzel kapcsolatban egyes országok monokultúráira utalunk — és ezek gyakran reális akadályai a valóban egészséges és szerves fejlődésnek. Az imperialista országok "tisztára gazdasági jellegűvé" vált neokolonializmus máig is arra törekszik, hogy az ilyen hamis struktúrákat gazdaságilag fönntartsa. De még ezen túlmenően is, minden gyarmati uralom általában a teljesen vagy részben leigázott országok társadalmilag reakciós rétegeire támaszkodott. Ez a politika máig sem szűnt meg, gondoljunk csak az USA dél-koreai vagy dél-vietnami politikájára.

Ilyen körülmények között a szocialista államok segítsége rendkívüli jelentőséget nyerhet, támaszává válhat a normális, gazdaságilag és társadalmilag helyesen megalapozott civilizációs fejlődésnek — természetesen azzal a végcéljal, hogy megnyissa és megkönnyítse az újonnan fölszabadult államok útját a szocializmus felé. Itt válik világosan láthatóvá, hogy a kínai szektás jelenségek, a kínai forradalmi frázisok milyen súlyos veszélyt jelentenek a fölszabadítási harcok számára.

Egyúttal nyilvánvalóvá válik az is, milyen fontos politikai konzekvenciákkal jár a radikális elméleti leszámolás a marxista módszereket eltorzító szektássággal. Manapság talán kevesen gondolnak rá, hogy a marxizmus első nagy elméleti-politikai dokumentuma, a Kommunista Kiáltvány azon a politikai-elméleti kérdésfeltevésen alapszik, hogy milyen átmeneti formákon keresztül található meg az akkoriban gazdaságilag és társadalmilag elmaradott Németország a maga sajátos útját a szocializmushoz. Éppoly kevéssé gondolnak manapság arra, hogy Lenin 1905-ben — Marx és Engels eszméit eredeti módon

végiggondolva és alkalmazva az akkoriban szintén elmaradott Oroszország sajátos helyzetére — eljutott a "munkások és parasztok demokratikus diktatúrájának" átmeneti formájához; és akkoriban, a Harmadik Internacionálé megalapításakor, igen intenzíven foglalkoztatta őt a gyarmati népek kezdődő föl-szabadítási harcaiban az átmenet formáit kifejező elmélet új megfogalmazása. Lenin halálával és Sztálin uralmával megszűnt az átmenetek problémáinak alkotó átgondolása.

Az elméleti, gazdasági és történelmi kutatások kiesésének a jelenlegi világhelyzetben súlyos következményei vannak. A fejlődésben elmaradott országok függetlenségi mozgalma, mint tudjuk, nehezen áttekinthető sokrétű problémákat vet föl. Vannak országok, ahol elsősorban a feudális agrárviszonyokat kell szétzúzni; másokban a társadalmi struktúra még a feudálisnál is primitívebb. A marxisták tényleges politikai segítségének tehát az átmeneti föltételek konkrét elemzésével kell megtörténnie; csak ilyen elemzésekből lehet kibontani a további fejlődés konkrét útjait. A pusztá pragmatikus "reálpolitika", amelyet szükségszerűen egészen más jellegű országokkal szerzett tapasztalatokból szűrtek le, ebben az esetben nem sokat segíthet.

Ez az oka, hogy a kínai platform, amely a közvetlenül megvalósítható szocializmus forradalmi frázisát hirdeti, manapság, az újonnan fölszabadult elmaradott országokban, pillanatnyi taktikai befolyáshoz juthat, és igen sok kárt okozhat. Ezért, éppen ebben a kérdésben, fönnáll az a veszély, hogy ha a forradalmi frázis és a tisztára pragmatikus reálpolitika között kell választani, akkor a forradalmi frázis talál visszhangra, s a fejlődésben lévő területek népei — szembekerülve a gyarmati kizsákmányolás és az azonnali szocializmus alternatívájával — hamis utakra tévednek.

Éppen ezen a téren lenne tehát a legaktuálisabb gyakorlati-politikai követelmény, hogy elméleti ellentámadás induljon a kínai--sztálinista szektássággal szemben. Ennek viszont elengedhetetlen előfeltétele az alapos elméleti leszámolás a szektátság gondolkodásmódjával. A politikai gyakorlatban a Szovjetunió elszántan és egyben meggondoltan lépett föl Kuba sikeres védelmezőjeként a restaurációs intervenció lehetőségével szemben, s ezzel kétségtelenül sikerült megnyernie és megszilárdítania sok nép belé helyezett bizalmát. A kínai platform e téren a sztálinista gyakorlat egyik legvégzetesebb vonatkozását viszi át elméletileg a nemzetközi élet síkjára: elvont dogmatikával dicsőíti a polgárháborús állapotot, mint az opportunizmussal és a kapitulációval szembeállítható egyetlen lehetőséget.

Ennek a kiagyalt szektás alternatívának élettől elvonatkoztatott absztrakcióját kellene manapság elméletileg megcáfolni, épp azért, hogy világosan

lássuk: milyen kérdéseket lehet a polgárháború módszereivel, és milyeneket csakis a lassú evolúció módszereivel megoldani.

Lenin sokoldalúan foglalkozott e problémakomplexummal, a hadikommunizmus és a NEP idején, s módszerei, eredményei és inspirációi ma -- mindenkor a konkrétan megragadott jelen konkrét elemzése alapján -- hatékonyan cáfolhatnák a szóban forgó absztrakt alternatívát. Természetesen mindenki, akit nem vakított el teljesen a sztálini fölfogás, tudja, hogy polgárháborúk esetében tipikus, ha -- olykor nagy formátumú -- politikus vagy hadvezér a tömegekből emelkedik föl a csúcásra; egyetlenegy polgárháborúban sem váltak azonban tanulatlan munkások egy csapásra szakáguk gyakorlott specialistájává.

Hogy a polgárháború forradalmi frázisa végzetserű hatást gyakorol a békés mindennapok normális káder-kiválasztásánál, sajnos tapasztalhattuk Magyarországon a Rákosi-időkben. A fétissé vált forradalmi szólam azonban még messze van attól, hogy teljességgel a múlté legyen. A forradalmi szólamokkal való alapos elméleti szakítás azért olyan fontos itt, mint másutt is, hogy végre megtaláljuk a mindenkor szükségképpen létrejövő osztályharc valóságos és a valóság új formáinak megfelelő meghatározásait: a reális forradalmi cél-tételezéseket és a valóságos opportunizmussal (itt: a kolonializmus és új formái előtt való tényleges kapitulációval) és a forradalmi szólammal szemben folytatott kétfrontos harc módszereit.

4

De a szocialista és kapitalista országok közötti békés és tisztán gazdasági verseny, lényege szerint, sokkal kevésbé tisztán gazdasági-technikai és ezért -- osztályszempontból nézve -- "békés", mint ahogy a közvetlen felszín mutatja, ahol negatív módon láthatóvá válik, hogy a gazdasági megmérettetésben nincs helye a háborúnak. Mindeközben azonban fontos és termékeny ellentmondás bukkan föl. Hosszú távon itt csak a reális, technikai, gazdasági fölény számít. Pusztán propagandisztikus állítások igen nehezen tarthatók fenn a kölcsönös érintkezés, az információcsere és azon képesség mai fejlődése következtében, hogy a statisztikákból és beszámolókból stb. ki lehet hámozni az igazságot. A versenyben a lakosság tényleges életszínvonalát hasonlítják össze, nem pedig a propagandisztikus szólamokat.

Amennyiben ily módon a gazdasági verseny semmissé teszi a pusztán propagandisztikus megnyilatkozásokat, a gazdasági valóság egésze lesz egységes és monumentális propagandagépezetté: minden siker, befelé, erősíti a saját rendszert, kifelé pedig növeli vonzerejét. Ez a verseny fogja végső soron

meghatározni, hogy a koexistencia nemzetközi osztályharcában ki lesz a győztes.

Persze itt is óvakodnunk kell a fejlődés túlzott egyenesvonalúságának föltételezésétől. Mert ha a társadalmi rendszerek e párviadalában egyedül a technikai-gazdasági fölényé volna a döntő szó, úgy a kapitalista rendszer fölénye sohasem rendülne meg és hegemoniája ma is vitán fölüül állna. Ugyanakkor azonban minden gondolkodó ember tudja és érzi, hogy erről nincs szó. Gondoljunk -- hogy egy szélsőséges ellenpéldát vegyünk -- a húszas évekre. Oroszországban éhínség volt -- és én Bécsben több mint egyszer megéltem azt, hogy délután az éhező területek számára folytattunk élelmiszergyűjtést, este pedig a gyűjtésben részt vett nem szocialista érzelmű ismerősök közül sokan hajlottak arra, hogy elismerjék a szocialista rendszer fölényét. Hogy az ilyesmi manapság, amikor pedig a gazdasági különbségek sokkal csekélyebbek lettek, ritkábban fordul elő, ez megint csak a sztálini korszak nemzetközi ideológiai utóhatásával magyarázható.

Így vezetnek át a gazdasági versenyről szóló megállapítások észrevétel nélkül kulturális területre. Az összekötő kapocs véleményem szerint a szabadidő problémája, melynek fontossága a munkaidő egyre nagyobb csökkenése nyomán mindinkább növekszik. Jóllehet a sztálini időszakban évtizedekig elhanyagolták az önálló gazdasági kutatásokat, és mindmáig nincs elméletileg világosan megfogalmazva a mai kapitalizmus konkrét, törvényszerű dinamikája, jóllehet máig is akadnak a sztálini tanoknak ortodox hívei, akik a helyesen fölfogott tények helyett idézeteket hangoztatnak tisztelem az "abszolút elnyomóról", az egyre csökkenő munkaidő konkrét tényét mégsem lehet többé kétségbe vonni.

Közismert, hogy Marx éppen a szabadidőben látta a szabadság birodalmának, "az öncélú emberi erő kifejtésnek" az alapját. Így jön létre -- az egyes ember gondolataitól és döntéseitől függetlenül -- a szabadidő egyre növekvő szférája, s ez a növekedés egyre nagyobb teret biztosít a kultúrának, növeli a kultúra társadalmi súlyát. (Természetesen csak társadalmi súlyának növekedéséről beszélhetünk, hiszen ebben az összefüggésben érték meghatározásról nem lehet szó.)

A jelen megjegyzéseknek nem lehet föladatuk akár csak kísérletet is tenni arra, hogy kulturális kérdésekben összevegyjük a két rendszert. Csak azt szögezhetjük le, hogy a kulturális egymás mellett élés -- még akkor is, ha eltekintünk az állami vagy társadalmi erőszak beavatkozásának negatív tényezőjétől -- semmiképpen sem lehet békés, s az osztályharc elvének, a "ki kit győz le?" lenini kérdésének ezen a téren is föltétlenül érvényesülnie kell.

A kultúra, elsősorban is a magasrendű kultúra termékeinek persze igen pregnáns, sajátos tulajdonságai vannak, amelyek döntően kihatnak a harcmodorra és a harc kimenetelére. A kultúra objektivációinak lényegéhez tartozik, hogy a maguk területén egyeduralmat követelnek, s minden eltérőt élesen elutasítanak. A személy szerint oly békés Goethe erről az alapvető tényállásról a következőket mondotta: "Valahányszor liberális eszmékről hallok beszélni, mindig meglep, hogy az emberek milyen szívesen hagyják magukat üres szavakkal megtéveszteni. Az eszme sohasem lehet liberális. Legyen erőteljes, használható, önmagában zárt, hogy betölthesse isteni hivatását és termékennyé váljék. A fogalomnak még kevésbé szabad liberálisnak lennie, mert annak egészen más feladata van."⁵

Műalkotásoknál az ilyen kizárólagosság talán közvetlenül kevésbé világosan fölismerhető, de az irányzatok közötti heves harcban szintén előtérbe lép ez a belső tendencia. Ehhez járul még, hogy ámbar minden műalkotás genezise szociálisan és osztályszempontból meghatározott, mégis, minél jelentékenyebb az alkotás, annál erőteljesebben képes áttörni a születését ölelő társadalmi korlátokat és tud egyetemes hatást kifejteni még osztályszempontból ellenséges érzületű emberekre is.

Éppen ezért egyoldalú és téves a kapitalista világban szokásos magatartás, amely félreismeri a kulturális objektivációk szociális és osztályszempontból meghatározott jellegét; hasonlóképpen egyoldalú és téves a szektás fölfogás is, mely szerint az osztályszerű genezis a mű hatását is szigorúan és exakt módon körülírja, sőt föltételezi, hogy a hatást még intézményesen előírni is lehet. A tárgyilagos szempontból egyformán helytelen szélsőséges nézetek közül, az eredeti és haladó produkció fölvirágzása szempontjából, e második még veszedelmesebb.

E princípium uralma a sztálini korszakban bénítólag hatott az irodalomra és a művészetre. Kétségtelenül ludas abban, hogy az a hatalmas hódító kulturális hatás, amely a húszas években a gazdaságilag még annyi problémával küszködő Szovjetunióból áradt, hatósugarából és intenzitásából később sokat veszített.

A XX. és XXII. kongresszusok határozatai persze igen pozitívan befolyásolták a kapitalista országok közvéleményét is, de a világkultúrára gyakorolt korábbi befolyás azért még mindig nem állt helyre. Vannak persze ma már kivételek, mint Szolzenicün kisregénye a koncentrációs táborról, vagy Déry

⁵I 252 = J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen. In: J. W. Goethe: Sämtliche Werke Bd. I, Cotta'scher Verlag, Stuttgart 1863, 252. o.

Tibor legutóbbi novellái. Az a követelmény, hogy a kínaiak újonnan fölállított és agresszívan propagált szektás rendszerére a kultúra területén is hatékonyan reagáljunk, remélhetőleg a XX. és XXII. kongresszus vonalának következetes elméleti és gyakorlati kiépítéséhez, s ezen keresztül a kezdeti eredmények fokozásához vezet.

Semmi esetre sem lehet föladatunk jóslatokba bocsátkozni, legkevésbé olyan jóslatokba, amelyek — állítólagos előre látással — a részletekre akarnak kiterjedni. Ezért csak egyetlen elvi kérdést érintünk, azt is kizárólag elméleti szempontból: az emberi magatartások és a vélemények manipulációjának kérdését. Ennek módzatait és kihatásait legtöbbször hamisan ítélik meg a kapitalista világban. Mindenekelőtt lebecsülik, vagy éppenséggel teljesen figyelmen kívül hagyják a kérdés genezisének jelentőségét. Értem ezen azt a megengedhetetlen sztálini eljárást, amely a polgárháborúk korszakának kormányzati módszereit alkalmazta belsőleg békéssé vált konszolidációban is.

Erre nem véletlenül került sor. Köztudomású ugyanis, hogy a sztálini módszerek milyen elriasztó hatással voltak mindazokra, akik szimpatizáltak a szocializmussal, sőt sokakra azok közül is, akik kommunista meggyőződést vallottak. Ilyen körülmények között a polgári ideológia számára igen előnyösnek minősült az osztályharcban azonosítani a sztálini rendszert Leninnel, sőt a marxizmussal általában, s a sztálini rendszer legszörnyűbb túlkapásait úgy tüntetni föl, mint Marx és Engels világnézetének szükségszerű következményét.

Az a körülmény, hogy ez a fölfogás teljességgel hamis, és a marxista klasszikusok a polgárháborút mindenkor úgy tekintették, mint bár esetenként föltétlenül szükséges, de mindig csak átmeneti állapotot, a nagy tömegek szemében nem sokat von le az efféle propaganda értékéből mindaddig, amíg a szocialista világban akadnak támpontok, amelyekből arra lehet következtetni, hogy a sztálini módszereket még mindig nem lehet teljességgel múltba tűntnek tekinteni. A kínai—sztálinista szektássággal való vita fényesen lehetővé (és kényszerítően szükségessé) teszi, hogy ezen a téren is radikális szakítás történjék.

Ezt követően a marxizmus ideológiai előretörésének elméletileg és gyakorlatilag ismét biztató kilátásai lesznek. Mert ennek nyomán kiderül, hogy a manipuláció kemény formái a szocialista átalakulás egészében idegen testet képviselnek, amely csakis azért tűnhetett látszólag szerves alkotóelemnek, mert Sztálin a polgárháborús módszereket, megengedhetetlen módon, tartós állapotá tette.

Kétségtelen, hogy egy ilyen leépítés közben rövid távon nehezen megoldható problémák vetődnek föl, és nem vitás, hogy nem könnyű megtenni az utat a brutális sztálinista manipulációtól a Lenin által megkövetelt proletár demokrácia megvalósulásáig. De már ilyen irányú komoly kísérletek is elegendők lehetnek ahhoz, hogy kiderüljön, mennyire idegen, elvethető és elvetendő elem a sztálini manipuláció rendszere a szocialista építésben.

A kapitalista rendszerben alkalmazott enyhe és formailag erőszakmentes manipuláció viszont a rendszer gazdasági lényegéből fakad. A kapitalizmus, amikor a fogyasztás és a szolgáltatás ágazatait totálisan átfogta, és nagyiparrá, tömegtermeléssé alakította át, gazdasági szükségszerűséggé tette a vevőtömegek manipulációját. Ennek a gazdasági determináltságnak a tényén mit sem változtatnak az egészen más természetű, sokkal "mélyebb" interpretációk sem. Ezek nem a valódi magyarázatok: így például nem ilyen D. Riesman A magányos tömeg című könyve sem, amely abban látja a manipuláció lényegét, hogy ez áttért a "belsőleg irányított" (inner directed) típusokról a "külsőleg irányított" (outward directed) típusokra. Minden igaz leírás, amely bemutatja az USA szokásos hétköznapjait — mint a kapitalista világ mintaképét és modelljét —, megmutatja e manipuláció főntebb jelzett gazdasági struktúráját.

A manipuláció pejsze nem szorítkozik csupán az árueledásra, hanem modelljévé válik a tömegek társadalmi, politikai és kulturális befolyásolásának is. Sőt, érdekes megfigyelni, hogy a jelentős politikai áramlatok, amelyek a "tömegkorszak" beköszöntekor — vagyis midőn nyilvánvalóvá vált az ellentét a polgári világnézet és a demokrácia között — oly rezignált szkepszisbe estek (amint az például Stuart Millnél világosan látható), a tömegmanipuláció emez új módszerének föltűnésével nyomban föllismerték, hogy milyen nagyszerű lehetőségek vannak az alkalmazására.

E manipulációs rendszer mindent felölelő struktúrája közismert, fölösleges tehát leírást adnunk róla. Nemcsak állandóan bővül, de szüntelenül finomodik is. (A tömegcikkek eladási szervezetei például szakemberekkel vizsgáltatták meg, milyen lélektani indítékok vezetnek a vásárláshoz, s ilyen módon közvetlenül nem is érzékelhető, ám gyakorlatilag annál hatékonyabb lelki manipulációval fokozzák a vásárlókedvet.)

Így válik a manipuláció párhuzamosan egyre szelídebbé, hatékonyabbá és egyre általánosabbá. Persze csakis normális, zökkenőmentes működés esetén: a társadalmi ellenállást ugyanis naiv természetességgel tiporják le. Nagy érdeme Sinclair Lewisnek, hogy érzékletes módon leírta, miként kerül sor, egy még viszonylag primitívebb fejlődési fokon, az élet jó néhány területén az

észrevétlen átmenetre a finom és öntudatlanul működő manipulációról az ellenállás többé-kevésbé nyílt és brutális eltiprásába. A reális jelenségeket ugyanis csak mint a két pólus között végbemenő szüntelen mozgást lehet kelőképpen megérteni.

Mivel a szabadidő óriási jelentősége -- mint az emberi élet értelmességét vagy értelmetlenségét eldöntő területe -- gazdasági szükségszerűség folytán, minden jel szerint, állandóan növekszik, szükségesnek tartottuk ebben az írásban megkísérelni, hogy röviden jellemezzük az e téren döntően ható erők társadalmi tartalmát. A jelen tanulmány persze nem alkalmas rá, hogy ilyen kérdéskomplexumot beható vizsgálatnak vessünk alá. Az elhangzott megjegyzések azonban szükségesek ahhoz, hogy a szabadidő vonatkozásában -- amely a két nagy társadalmi rendszer nemzetközi versenyének egyik jelentős színterére -- megmutassuk, mennyire fontos az elszánt harc a sztálinista--kínai szektásság ellen. A szocializmus nemzetközi vonzereje -- vagyis győzelmének föltétele a békés egymás mellett élés nemzetközi osztályharcában -- nagymértékben azon múlik, hogy a múlt és a jelenkor szektásságával gyökeresen szakítsunk.

T Á J É K O Z Ó D Á S

CENTENÁRIUMI FEJEZETEK LUKÁCSBÓL

Mezei György

Az 1985-ös évforduló jó alkalmat adott arra, hogy Lukács György számos szempontból is reprezentatív munkásságával kapcsolatban a világnak a legkülönbözőbb régiókban működő, változatos világnézetű filozófusai és társadalomtudósai fejtsék ki meglátásaikat. Részint magáról erről az életműről, részint ezen keresztül a mai, ellentétek által megosztott világnak azokról az oldalairól, amelyekhez az oeuvre-nek köze volt, vagy amelyekkel közelebbi-távolabbi vonatkozásba hozható. Az alábbiakban két — Budapesten és Párizsban tartott — emlékkonferencia anyagát publikáló válogatást, illetve egy reprezentatív centenáriumi kötetet mutatunk be.

×

Az 1985 áprilisában Budapesten "Lukács György helye és szerepe a marxista elmélet 20. századi fejlődésében" címmel tartott előadássorozatra több intézmény — a Magyar Tudományos Akadémia, a Művelődési Minisztérium, a Párt-történeti Intézet, a Társadalomtudományi Intézet, a Politikai Főiskola — együttes védnöksége alatt és szervezésében került sor, s Az élő Lukács címmel a Kossuth Könyvkiadónál megjelent kötet a megemlékezés valamennyi előadását tartalmazza.¹ A konferencia hangvételt nemcsak a tematikus sokféleség, hanem az előadások jellegbeli változatossága is karakterizálta: találkoztak itt egymásnak a lukácsi életművel kapcsolatos tárgyi ismereteiket bővítő tudósok, a kulturális életnek a szocializmus demokratizálása iránt elkötelezett vezető képviselői, s a szocialista országok és a tőkés világ jeles filozófusai és Lukács-kutatói. S a főlészóalások döntő többsége árnyaltságról tett tanúbizonyságot abban az értelemben, hogy Lukács munkássága

¹Az élő Lukács, szerk. Sziklai László, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1986, 326 oldal.

jelentős pozitív oldalainak kidomborítása mellett nem kisebb hangsúllyal mutattak rá az életmű kritikai módon elsajátítandó vonatkozásaira. A konferencia szellemének ezt az oldalát anticipálta Aczél György beköszöntőjének következő részlete: "A centenáriumi ünnepre nem Lukács Györgynek, nem az ő életművének van szüksége, hanem nekünk. Minket gazdagíthat, ha sikerül értőn, szellemi kortársunkként újragondolva elsajátítanunk roppant hagyatékát. /.../ Nem a kritikátlan elfogadás a szándékunk, hanem az életműhöz méltó tiszteletadás." Lukács munkásságának igényeihez akkor vagyunk méltók, ha mindenkor a valóság legújabb fejleményeivel és fejlődéseivel szembesítve olvassuk újra műveit. Lukács, aki a század konfliktusainak feszültségmezejében élte le életét, tanulságokkal szolgál számunkra abban, hogy a társadalmi mozgások-fejlődések tényleges mibenléte csak a humánus értékei alapján ítéelhető meg, s hogy a szocializmus ügye és a kibontakozást szolgáló reformok elválaszthatatlanok.

Megnyitó előadásában Huszár István a politikai szerepet is vállaló filozófus és társadalomtudós Lukács alkatát mintegy történelemfilozófiai meggyőződéseinek fölidézése és pontosítása révén rajzolta meg. Emlékezetes, hogy Lukácsnak a Népszabadság 1967 karácsonyi számában publikált interjújában hangzott el az az aforisztikus megjegyzés, hogy a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus. Nyilván maga is érezte, hogy mennyire rövidre zárt ez a megfogalmazás, Jánossy Ferenc tanúsága szerint ("Életinterjú", Medvetánc 1986/4--1987/1. sz., 285. o.) ugyanis később "nagyon nem szerette, hogyha ezt idézik. Akkor az arca mindig úgy komor lett." Huszár István egyebek között oly módon pontosította ezt a lukácsi fordulatot, amiért a gondolkodónak, ha körünkben volna, immár nem kellene feszengenie: e tézisnek nem más a tartalma, mint az, "hogy /.../ a társadalom csak addig és abban az értelemben tartható szocializmusnak, ameddig megtalálható benne az elidegenedés gyakorlati felszámolásának lehetősége, törekvése és tudata". (13. o.) A társadalomtudományok és a filozófia egyik legfontosabb jövőbeli feladatát -- melynek során Lukács munkássága lényeges tanulságokkal szolgálhat számunkra -- Huszár István abban látta, hogy az elmúlt évtizedek változásait, fejlődéstendenciáit, valamint a társadalmak működésének törvényszerűségeit figyelembe véve dolgozzák ki, mit is jelent ma a szocializmus fogalma (15. o.). Tókei Ferenc gazdag idézetanyagot hozó előadása a szocializmus és demokrácia együttes problémáját idézte föl Lukácsnál. Lukács, mint a szocialista társadalom ideológusa a kései, politikumot érintő írásaiban ismeretesen harmadik utat keresett a szektás és dogmatikus voluntarizmus rendszere és a polgári berendezkedés között. A megítélés fő kritériuma az volt

számára, hogy biztosítva van-e a tömegek bevonása a legfontosabb politikai és gazdasági döntések meghozatalába. Lukács mindvégig megőrizte a polgári parlamentáris demokráciával, s a piaccal mint a társadalom materiális vérkeringésének szabályozójával szembeni ellenszenvét, s emellett szólalt föl, hogy a tervezés autentikus elméletét és a mindennapi élet demokráciáját kell megvalósítani. Nemcsak arról van szó azonban, hogy fejtegetéseibe olykor igen dogmatikus fordulatok is, mintegy a korábbi évtizedekben kialakult mentális reflexek okán, bekerültek -- gondoljunk például arra a megfogalmazására, hogy a "marxizmus minden kérdésben csak egy, az objektív valóságnak megfelelő választ ismer" --, hanem mindenekelőtt, amint erre Bayer József is utalt előadásában, hogy az általa fölrajzolt koncepció igen vázlatos -- és, tegyük hozzá, kérdéses, vajon konkrétabbá-tételének kísérlete milyen viszonyba kerülne a gazdaságtan és a politológia szolid empirikus eredményeivel. Lukács Józsefnek a szocialista kultúra problémáit elemző dolgozata is hangsúllyal idézte föl a szocialista reformok iránt elkötelezett gondolkodót: Lukács György különösen fontosnak tartotta a szocialista politikai demokráciának, a mindennapok demokráciájának a kialakítását, azt, hogy "a szocializmus képes legyen kifejleszteni azokat az intézményes biztosítékokat, amelyek garantálják, hogy a mindennapi élet valóságában a tevékeny emberek /.../ ténylegesen élni tudjanak a gazdaság nyújtotta lehetőségekkel". (65. o.) Lukács számára a szocialista értéktudat elválaszthatatlan volt -- tegyük hozzá: minden, a polgárság különböző rétegeit egyoldalúan homogenizáló, pejoráló kiszólása ellenére a "burzsoáziával" szemben -- a haladó polgári értékektől. Mint Lukács József rámutatott: "az agresszíven antikommunista ideológiák -- mindenekelőtt a neokonzervatív--neoliberális komplexum -- éle nemcsak a marxizmus, de már azok ellen a polgári eszmék ellen is irányul, amelyek valamiképpen megőrizték klasszikus, progresszív örökségük sugallatát. Igen: manapság támadás éri a racionális társadalomirányítás, a társadalmi egyenlőség eszméjét, a haladás és természetesen a forradalom gondolatát -- előretörőben a tekintély, az erő és az akarat, a hierarchizált és az egyenlőtlenségeket legitimáló társadalom, a történelem örök ismétlődésének ideológiája. Úgy tűnik, hogy a Lukács által oly szenvedélyesen ajánlott stratégia" -- a koexistencia eszméje, a különböző világnézetű, haladó érzületű emberek minél szélesebb körű együttműködésének parancsa -- "időszerűbb, mint valaha". (67. o.) Bayer József előadása a kései Lukács politikai gondolkodásának alapmotívumait foglalta össze: a gondolkodó hangsúlyozta, a tőkés és a szocialista világ alapstruktúrái egyetemesek abban az értelemben, hogy "mindkettőnek immanens tendenciája, hogy az egész világot saját életformája sze-

rint alakítsa; önmaga feladása nélkül egyik sem tud erről az objektíve szükségyszerű törekvésről lemondani". (315. o.) Magának a szocializmusnak, Lukács meggyőződése szerint, "minőségi változáson kell átmennie ahhoz, hogy tartósan vonzó alternatívává válhasson — az egész emberiség számára". Ehhez igazodnak Lukács politikai javaslatai: a marxizmus reneszánszának sürgetése, tudományos tartalmának helyreállítása; átgondolt szövetségi politika alkalmazása; bürokratikus manipulációtól mentes, nyitott kultúrpolitika kidolgozása; a szocialista demokrácia kérdésének újrafelvetése (316. o.). Ilyen és hasonló kérdések készítették Lukácsot a Demokratisierung heute und morgen című könyve megírására, s mint Bayer József rámutat, "számos mély belátása és termékeny módszertani ösztönzése ellenére, az írás mégis gyakran a filozófus birkózását mutatja olyan problémák sorával, amelyek kibogozásához pusztán a filozófia eszközei már elégtelennek bizonyulnak". (318. o.)

A konferenciának a hagyományos marxizmust képviselő, rangos szovjet vendége, Teodor I. Ujzerman adatgazdag előadásában Lukácsot mint Hegel kutatóját idézte föl, s elemzésének summázatát a következőképp vonta meg: "'A fiatal Hegel' Lukács sok más munkájához hasonlóan harcos, polemikus mű. A hegeleli dialektikus idealizmus és az egész hegeleli filozófia genezisének polgári, különösen irracionalista, illetve idealista-teológiai interpretációja ellen irányul. És annak ellenére, hogy megjelenése óta több mint harminc év telt el, a műnek ez a polemikus része sem avult el a legcsekélyebb mértékben sem. Hegel mai polgári kutatói lépten-nyomon ismételtetik elődeik érveit: ma is ugyanaz az ideológiai platform egyesíti őket. -- Lukácsnak 'A fiatal Hegel' című munkája kiállta az idő próbáját. És ez minden valóban marxista mű hervadhatatlan aktualitásáról tanúskodik." (39. o.) Lukács életműsorozatának az NSZK-beli Luchterhand kiadónál működő gondozója, Frank Benseler az Ontológiáról tartotta előadását. Elméleti meglátásait Lukácshoz fűződő személyes élményeivel gazdagítva fejtette ki, a teoretikus, filozófiatörténeti, irodalmi vonatkozások fölidézése mellett a lukácsi koncepciót vázlatosan olyan teoretikusok meglátásaival vetve egybe, mint J. Habermas, K. Lenk, N. Luhmann, J.-P. Sartre vagy I. Priogine. Benseler előadásában mindvégig egyértelműen pozitív módon értékelt Lukács történelemfilozófiai értékörző intencióját, mint hangsúlyozta: az Ontológia szerzője "megmutatja, hogy az elidegenülésen túlmutató humanizációra igen sok példát találunk a történelem folyamán. Ily módon megleli a 'magáértvaló nembeliséget' a történelem során olyan embereknél, akik szembeszegültek a kor fő áramával, melyre a 'magábanvaló nembeliség' volt a jellemző: a mindenkori szökevényeknél, Jézustól Simone Weilig. Ezen a ponton Lukácsnál valami olyasmi jött létre, amit félre-

értettségének felismeréseként jellemezhetnénk. Egy alkalommal azt írta nekem", folytatja Benseler, "hogyan nem nagyon elégedett az 'Ontológiá'-jával, mégpedig annak /saját meggyőződéseit/ közvetítő jellegével, mert ki fogja elolvasni, ki fogja megérteni, ha még a legszűkebb baráti köréhez tartozók és a legközvetlenebb munkatársai is a részleteket bírálják, a fő gondolatot viszont nem engedik érvényre jutni. Így aztán érthető, hogy Assisi Szent Ferenc példaadó lehetett számára. Amikor utolsó éveiben Remete Szent Jeromos volt, talán gondolt arra a másik, prágai Jeromosra, akit Husz Jánosért megégettek." (95. o.) Az NDK vezető filozófusa, Manfred Buhr -- mintegy főleg a hatvanas évek, Lukácsot elítélő NDK-beli sajtójával latensen polemizálva -- Lukács rangjának adózva kiemelte, a filozófus munkásságának megítélésénél kerülni kell a címkézést, a "megítélés mindig különbözik az elítéléstől. Aki itt nem képes különbséget tenni, az nem teoretikus, hanem teologikus kategóriákban gondolkodik, és elhibázza azt az ellentmondást, amelynek feszültségmezőjét el kell viselnie ahhoz, hogy a teória síkján maradjon." (53. o.) Buhr egyebek között Az ész trónfosztása differenciált értékeléséért szállt síkra, hitet téve magát a művet, s az egész lukácsi életművet motiváló alapértékek mellett: "Lukácsnak az ész trónfosztása ellen irányuló programja nem volt, nem lehetett mentes a tárgy és a módszer egyes, időhöz kötött torzulásaitól. Ugyanakkor szükséges, hogy föl- és elismerjük ennek a programnak az előfeltételeit: a történelmi optimizmust, a feltétlen ragaszkodást az észhez, az ésszerűen gondolkodó emberek koalíciójának követelését, annak az emberiséget fenyegető veszélynek a tudatosítását, amelyet az észről való elfordulás idéz elő." (58. o.) Az olasz KP vezető képviselője, Alberto Scarponi az elidegenedés és a kommunizmus együttes problematikáját elemezte; az egyesült államokbeli történész, egy a fiatal Lukácsról szóló jeles monográfia szerzője, Lee Congdon igen adatgazdag előadása a harmincas években Berlinben működött Marxista Munkásiskola Lukácsát idézte föl; a Hollandiában működő ortodox marxista Bloch-tanítvány, Hans Heinz Holz pedig Lukács racionalizmusfogalmát rekonstruálta és irracionális kritikájának erősségeit és egyes árnyalatosságait tekintette át.

A konferencia legfigyelemreméltóbb előadásai közé tartoztak azok a dolgozatok, amelyek valamely szaktudomány -- irodalomelmélet, jogelmélet vagy történettudomány -- szempontrendszer alapján vizsgálták Lukács munkásságának egy-egy metszetét. Király István azt az éthoszt idézte föl, amely Ady Endre költészetéből Lukács gondolatvilága számára oly fontosnak bizonyult és hosszú évtizedeken keresztül elkísérte a filozófust. Kenyeres Zoltán Lukács magyar irodalommal kapcsolatos (1945 előtti) írásait elemezte. Peschka Vil-

mos Lukács munkásságának jogfilozófiai vonatkozásait tekintette át, mindenekelőtt a jog komplexumát számos helyen közvetlenül is elemző Ontológia alapján. Erényi Tibor Lukácsnak a magyar történelemmel kapcsolatos állásfoglalásairól és meglátásairól, Szabó Ágnes a gondolkodónak a tágan vett húszas években a magyar munkásmozgalomban játszott szerepéről, Urbán Károly a negyvenes évek Lukácsának demokrácia-fölfogásáról, Tóth István pedig művelődéspolitikai nézeteiről adott áttekintést.

A konferencia további külföldi vendégei dolgozataikban arról tettek tanúbizonyságot, hogy szerte a világban tanulságokkal olvassák Lukács írásait: a rendezvény hallgatósága így megismerkedhetett Wolfgang Heise, Igor Sz. Narszkij, Alekszandr G. Miszlivcsenko, Guido Oldrini, Ho Ton Trinh, Marija Hevesi, Boguszlaw Jasinski, Nikolaj V. Pilipenko, Tadeusz M. Jaroszewski, Jindrich Zeleny, Csavdar Dobrev és Alexandru Boboc előadásával.

Köpeczi Béla a negyvenes évek második felében működő Lukács kultúrafölfogásának szentelte elemzését, kimutatva a filozófus ekkori koncepciójának fiatalkori előképeit. Lukács gondolatvilága számára mindig is az a princípium volt meghatározó, hogy "a 'nagy kultúra' segítségével lehet megváltoztatni az életet", s a tudati elemeket egyoldalúan hangsúlyozó fölfogásában a kultúra nemcsak a társadalom átalakításának lényeges eszköze, hanem egyben célja is" (17 sk. o.). Lukács pedig a "nagy kultúrán" belül "nagy művészetet" követelt: Köpeczi gazdag korabeli tényanyagon idézte föl, hogy "Lukács minden írócsoporttal szemben szigorú mércét alkalmaz, de meglehetősen paradox módon teszi ezt. Az értékelés fő szempontja a társadalom átalakításához való viszony, de azoknál, akik a szocializmus hívei, ez nem elég: az irodalomban realizmust kell képviselniük." (21. o.) Felelős volt-e mármint Lukács a művészetekkel szemben érvényesített adminisztratív vonalért? Ezzel kapcsolatban az előadás a következőt vallja: "Amikor Lukács vitázott, még megvolt a világ szabadsága; amikor a kulturális apparátus alkalmazta egyes tételeit, akkor már nem léteztek olyan intézmények és vállalatok, amelyek a hajdanában vele polemizáló írásait kiadták volna, kiállításait megrendezték volna, válaszukat a sajtóban megjelentették volna. Ezért azonban nem lehet Lukácsot, a gondolkodót felelőssé tenni, még ha 1945 és 1948 közötti nézeteivel van is vitatkozni valónk." (23. o.) Zoltai Dénes Lukácsnak, szintén a negyvenes évek derekán a demokráciáról, szocializmusról és realizmusról vallott fölfogásait elemelve, egyebek között azokat a történelemfilozófiai értékválasztásokat bontotta ki, amelyek a gondolkodó eszmevilágának legmélyén munkáltak. "A teljes ember adekvát ábrázolása a realizmus központi kérdése" – vallotta Lukács. "A teljes emberért, az emberi integritásért és teljességért való

harc gondolata", mutat rá Zoltai Dénes, "itt a legszerencsésebb egységében van az 'új demokrácia' alapkoncepciójával, azzal az 'új humanizmussal', melyet Lukács 1947 végén csakúgy, mint 1945-ben nem pusztán átmeneti, taktikai jelszónak szánt, és nem is pusztán az ún. 'keleti érdekövezet', a 'szovjet-zóna' országaira érvényes progresszív fejlődési stratégiának tekintett, s amelyet elsősorban mint az elmélet által tudatosítandó lehetségszférát elemzett." (145. o.) Lukács számára végső soron elválaszthatatlan volt az egyes ember számára rendelkezésre álló lehetőségtér filozófiai elemzése és a társadalmi-történelmi valóság mibenlétének kategoriális megragadása, s ez utóbbi kérdéskörnek szentelt legnagyobb művét, A társadalmi lét ontológiájáról c. monográfiáját elemezte dolgozatában Almási Miklós. Lukács több irányban polemizált művével, s az Ontológia szemléletmódjának újdonságait mindenekelőtt a tankönyveinket is évtizedeken át meghatározó "dialektikus és történelmi materializmushoz" mérten érzékelhetjük. Ez utóbb említett látásmód a történelemben látszatlétezésre ítélte a szubjektum tevékenységi körét a "természettörténeti szükségszerűséggel" érvényesülő mechanikus törvényekhez képest, Lukács műve azonban számot vetett azzal, hogy "a tudat-mozzanat az ember társadalmi létének legelemibb atomjában is jelen van", s hogy a történelemben minden kiindulási föltételrendszer "nem egyetlen determinációs irányt jelent, hanem több, egymásnak ellentmondó alternatívát kínál". (110. o.) Mindennek megfelelően a létből kinövő értékek nem epifenomenális mozzanatai a történelemnek, hanem a fejlődési alternatívákban való állásfoglalás mindenkor értékek közötti választást jelent. Az egyebek között a művészetek által közvetített példaképek ugyanakkor nem elvont értékeket, hanem mindenkor alkotó módon értelmezendő és elsajátítandó lehetőségeket fejeznek ki (112 sk. o.). Ancsel Éva előadása a művészetnek ezt az etikai üzenetét bontotta ki, Lukács Esztétikájához kapcsolódva; hangsúllyal utalva a mondott hatáslehetőség korlátaira: "Lukács György esztétikája is bizonyítja, hogy a művészet rendeltetéséről nem alkotható koherens koncepció anélkül, hogy az ne épülne egy általános társadalom- és emberfelfogásra. Ezért is áll távol Lukácstól a művészetnek mint a társadalmi fejlődés minden mást pótolni tudó erejének schilleri illúziója. Mítosznak bizonyult az az elgondolás, hogy a társadalom megtisztulásához a művészeteken keresztül visz az út, hogy az esztétikai élményben 'átlényegülő' emberek majd megváltoztatják világunkat. Nyilvánvaló, hogy a művészet szférájában -- elkülönített szférájában -- végbemenő emberi megtisztulás nem teszi, nem teheti zárójelbe a történelmi és mindennapi társadalmi praxist, de hozzájárulhat annak alakításához. Mindenféle schilleri illúzió azzal, hogy mértéktelenül fölértékeli a művészet sze-

repét, le is értékeli azt — azáltal, hogy kívül helyezi a társadalmi valóságban. Leértékeli, illetve kiteszi a leértékelődésnek, hiszen előbb-utóbb az emberi megismerés szembesülni kényszerül az így felfogott küldetés erőtlenségével. Weimar túlságosan közel van Buchenwaldhoz." (121. o.) Poszler György a lukácsi esztétikai életmű egy másik aspektusával, műfajelméleti vonatkozásaival foglalkozott: Lukácsot, mutatott rá, "sohasem önmagában a műfajelmélet, a költészet, a nyelvi művészet struktúrája, belső tagozódása, a művek minőség vagy milyenség szerinti osztályozása izgatja. Hanem a műfaj filozófiai, pontosabban szólva történelemfilozófiai értelme. Megjelenésének szükségszerűsége és pillanata. A történelmi-emberi helyzet, amire reflektál; a történelmi-emberi feladat, amit megold vagy megoldani próbál." (204 sk. o.) Poszler György a lukácsi eposz-, regény- és drámafölfogást áttekintve egyebek mellett a következővel zárja elemzését: Lukács szerint a "mű mint alap-tény tartalmazza az összes magasabb általánosításokat, műfajt és művészeti ágat, általában vett művészetet. Vagyis mindez benne rejlik a műben, mint annak egyik oldala, meghatározott aspektusa. Ezzel szorosan összefügg a műfaji kategóriák folytonossága és szakaszossága. Hogy minden remekmű egyetlen aktusban betölti és megújítja a műfaji törvényeket. A betöltéssel azok folytonosságát, a megújítással szakaszosságát reprezentálva. Termékeny kiindulópont", fejt ki befejezésül Poszler György, a "legtermékenyebb, ami ebben az életműben megszületett. Egy nem megírt, de megírható, nem végigvitt, de megkonstruálható műfajteória szilárd elméleti bázisa." (211. o.) Sziklai László a lukácsi életmű egy másik, nem kevés tanulsággal szolgáló aspektusának, az irracionális-kritikának szentelte elemzését. Sziklai Az ész trónfosztását elmarasztaló ama bírálatokkal — mindenekelőtt Adorno értékelésével — szállt vitába, amelyek, nem méltatva a mű alaptendenciáját, egyes konkrét értékeléseinek elrajzolt vagy túlzó jellege alapján az egész monográfiát elutasítják. Az elemzés középpontjában a német múlt, a harmincas--negyvenes években a német jelen, s tágabb értelemben persze az a nemzetektől független dilemma áll, amit a józan és megfontolt történelemfilozófiai optimizmus illetve az értéktagadó és paralizáló jellegénél fogva kataklizmákat elmélyítő-előidéző történelemfilozófiai pesszimizmus párharca fémjelez, s ami vitathatatlanul a jövőt konstitutív módon meghatározó probléma. De visszatérve a tematikusan közvetlen alapkérdéshez, a Die Zerstörung der Vernunft problematikájához: Lukácsnak az értékelésbeli vízvonalaként az szolgált, hogy a náci "hol vettek át és vittek tovább eredetileg is reakciós nézeteket, hol mocskoltak be és hamisítottak meg progresszív gondolatokat". (85. o.) Lukács számára evidencia volt, hogy a modern világ problémáit a demokrácia eszméjé-

ből és gyakorlatából eredeztető Nietzsche az előbbi csoportba tartozott, s ez a meggyőződés ihlette Ernst Blochhal a vonatkozó kérdésben folytatott polemikáját is. "Bloch és Lukács vitája a jövőbe mutatott. De mit mutatott, mit hozott ez a jövő? Jelenünk. Lukács 1966-ban kiadta Az ész trónfosztása néhány fejezetét az NSZK-ban, és az irodalmi fejlődésről némi optimizmussal írt. Thomas Mann, Heinrich Mann, Arnold Zweig, Bertolt Brecht legjobb, demokratikus antifasiszta hagyományainak folytatásaként üdvözölte Rolf Hochhut, Peter Weiss és Heinrich Böll művészetét. Heinrich Böll ugyancsak 1966-ban publikálja /.../ frankfurti előadásait. Korántsem optimista. Hontalan és magányos. Túlélő a lepotyogott bombák után, akinek vívódásai nem pusztán abból adódnak, hogy 'túl sok peckes és pimasz gyilkos futkos szabadon'. Böll így modulálja Adorno híres szavait: 'Auschwitz óta nem lehet többé lélegezni, enni, szeretni'. A túlélő ma 'a bombával együtt él, /.../ valamennyiünk zsebében a bomba.' — Tegyük hozzá befejezésül: ha netán valaki az ész konzervatív mániakusát látja Lukácsban, s nem akar tudni az ész, a humanizmus és a demokrácia (szocialista demokrácia) nála fellelhető hármasegységéről; ha elfelejti, hogy a nem tiszta ész kritikusa Marxtól megtanulta: a létező ráció történetileg gyakorta irracionális formában válik olyan valósággá, amit meg kell változtatni, aligha érti, hogy a gyújtózsínór és az indítógomb nem kizárólag katonák és politikusok kezében van. — Auschwitz után különösen nincs ártatlan világnézet." (86. o.)

*

A párizsi Bloch--Lukács konferencia 1985 márciusában "Verdinglichung und Utopie" címmel került megrendezésre, a Bloch-szakértő Arno Münster, s a jelentős filozófiai munkásságot kifejtő és Lukácssal is elmélyülten foglalkozó Michael Löwy és Nicolas Tertulian szervezésében.² Merő véletlen persze, hogy a huszadik század e két klasszikus marxista gondolkodója egy és ugyanazon évben, 1885-ben született, életútjuk azonban már a kezdetektől fogva egészen a kései művekig olyannyira mély párhuzamokat mutat, hogy együttes vizsgálatauk — mindenféle évfordulótól függetlenül is — mintegy szervesen hozzátartozik a maguk önállóságában tekintett életművek elmélyültebb elemzéséhez. Az eldologiasodás a Történelem és osztálytudat, az utópia pedig Az utópia szel-leme kulcskategóriája, tehát a gondolkodók fiatalkorát mintegy lezáró műve-

²Verdinglichung und Utopie -- Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100 Geburtstag -- Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985, szerk. V. A. Münster, M. Löwy, N. Tertulian, Sandler Verlag, Frankfurt 1987, 350 oldal.

ké. E fogalmak ugyanakkor mindvégig meghatározóak maradtak munkásságukban: gondoljunk az ötvenes évek nagy blochi Remény-elvére vagy az elidegenedésnek a lukácsi Ontológiában játszott szerepére

Michael Löwynek Bloch és Lukács forradalmi romantikáját elemző — s hasonlóan Tertulian előadásához — igen nagy erudíciót és jártasságot tükröző dolgozata azt térképezte föl, hogy a gondolkodók fiatalkori műveiben miként volt jelen a történelmi értelemben vett romantika egy-egy alapmotívuma. Alapos írását azonban nem korlátozta a filológiai-esztétörténeti tanulságok levonására — mint rámutatott: "szokásos felfogásaival ellentétben a forradalmi romantika nem a 19. század ideológiai-kulturális jelensége. Mindmáig az ipari-kapitalista civilizáció radikális kritikái többségének lényeges összetevője. Abban különbözik a konzervatív vagy restaurációs romantikától, hogy utópikus módon a jövőre irányul és felveszi magába a felvilágosodás, a francia forradalom és a klasszikus német racionalizmus (mindenekelőtt Hegel) lényegi elemeit. A tőkés világot megelőző múlt iránti nosztalgiája olyan forradalmi értékekkel fonódik össze, mint demokrácia, szabadság, egyenlőség, szocializmus. — Egy mélyen gyökerező meggyőződéssel ellentétben a forradalmi romantika egyáltalán nem mond ellent a marxista gondolkodásnak, hiszen ez utóbbi maga is rendelkezik romantikus antikapitalista dimenzióval. Bloch és Lukács munkásságával a tízes-húszas évek fordulóján a kantianus és/vagy pozitivisták és/vagy darwinisztikus és/vagy evolucionista marxizmus mintegy fél évszázados uralma után a marxizmus lenyűgöző és eredeti romantikus felfogása lép, a társadalmi forradalom olyan romantikus koncepciója, ami immár eltagadhatatlan részét képezi a modern kritikai tudatnak." (27 sk. o.)

Nicolas Tertulian dolgozata pozitív hangnemben méltatta Az ész trónfosztása tanulságait. Mint rámutatott, vannak ugyan dogmatikus és szektás vonásai a könyvnek, kritikussai és ellenségei azonban túlságosan könnyen siklanak el a mű amaz erényei mellett, amelyek még hosszú ideig a téma gyümölcsöző megközelítésére serkentenek. Mint Tertulian hangsúllyal jelzi, Lukács egyáltalán nem állt egyedül irracionális-kritikájával a XX. század nagy filozófusai között: gondoljunk pl. Cassirerra és Husserlra. Az 1929-es davosi Cassirer-Heidegger-vita keretében, Tertulian megállapítása szerint, a német humanista és racionalista tradíció képviselője polemizált az egzisztencialista állásponttal. Maga Husserl is distanciálta magát a heideggeri filozófiától — s ennyiben paradox, jelzi Tertulian, hogy Lukács közelítette kettejük bölcséletét —, hiszen miként egy Pfaenderhez intézett levélben rámutatott: "arra a szomorú eredményre jutottam, hogy filozófiailag semmi dolgom ezzel a H-féle mélyértelműséggel, ezzel a zseniális tudománytalansággal, s hogy H

nyílt és rejtett kritikája ama durva félreértésen alapul, hogy ő épp olyanfajta rendszerfilozófia létrehozatalán fáradozik, melynek egyszer s mindenkorra való lehetetlenné-tételét tekintetem állandóan saját életfeladatomnak. Ezt már régóta mindenki más látta, csak én nem. S eredményemet nem hallgattam el H előtt." (99. o.) Tertulian igen érdekesen utal N. Hartmann Heidegger-kritikájára is, s végezetül Lukács elemzett monográfiájának Schelling-értékelését méltatja.

Arno Münster a blochi Heidegger-kritikának szentelte előadását, Bloch egész munkásságából egymás mellé állította a Sein und Zeit szerzőjével szemben megfogalmazott érveket. Ez a Scholastik der Erlebnisserei elzárja az embert a gazdasági összefüggések megsejtésétől, a fölvilágosodás és a materializmus értékeitől. Bloch vitatkozott Heidegger Hölderlin-értelmezésével mint olyan interpretációval, amely nem vetett megfelelően számot a költőnek a ciotoyen-értékek iránti vonzalmával. Münster ugyanakkor számos helyen, vulgárszociologizmushoz közelítő álláspontként, érezhetően távolságot tart Bloch egy-egy megfogalmazásától, miként azt is megjegyzi, hogy a Remény-elv szerzője is kénytelen volt eszmevilágába kategoriálisan fölvenni számos olyan fogalom megfelelőjét, mint amit Heidegger bölcseletében kritikával illetett – így például a negatív várakozási affektusokat: az Angst, Furcht, Schreck, Verzweiflung kategóriáit (173. o.). Heidegger "a legcsekélyebb mértékben sem látja önmagát alkalmasnak arra", fejtette ki Bloch geográfiai hasonlaltal, "hogy helyzete hosszúsági és szélességi adatainak meghatározásához szektánsal dolgozzék. S ennél fogva a készség és ügyesség is hiányzik belőle, s hajója a hanyatlásba tart. A filozófia halálhajója az övé, mely éppoly kevésbé törődik helyzetével, az útjába kerülő örvények, sziklaszirtek és homokzatónyok kikerülésével, mint amilyen kevésbé érdekli az, hogy eléri-e valaha is úticélját." (175. o.)

Megemlítünk még néhány, nem kevésbé figyelemre méltó előadást: Karádi Éva az érzület-etika és felelősség-etika fogalompárjával operáló Max Weber bolsevizmus- és (latensen) Lukács-kritikáját idézte föl. Iring Fetscher a blochi Prinzip-Hoffnunggal vitatkozó Hans Jonas felelősség-elvének elemzésére vállalkozott. Jan Robert Bloch szép, artistikusan megformált esszéjét adott a válogatásban közre. Martin Jay Bloch és Lukács totalitásfogalmát rekonstruálta, Helmut Fahrenbach a marxizmus és egzisztencializmus közötti párhuzamokkal és divergenciákkal foglalkozott, Vittoria Franco a kései Lukács etikáját rekonstruálta, Constanzo Prève pedig az Ontológia egyes vonatkozásainak indult nyomába. S ezzel a tételes fölsorolással is csak mintegy harmadát jelezhetjük a kötet tanulmányainak.

*

A számos Lukács-vonatkozású könyv gondozását fölvállaló egykori Sendler-Verlag egyik, Rüdiger Dannemann által szerkesztett jeles kötetének³ legtöbb tanulmánya az elidegenedés-eldologiasodás problémakörét érinti, ám a könyvnek a lukácsi életmű más aspektusaira koncentrááló dolgozatai sem kerülhetik meg a Verdinglichung gondolati összefüggéseit. A tanulmánygyűjtemény címe: Lukács György -- túl a polémiákon mintegy alcíme ad magyarázatot: "Dolgozatok filozófiájának rekonstrukciójához". Vagyis a kötet kimondott célja szerint nem vitairatokat tartalmaz Lukács munkásságáról, hanem az oeuvre egyre árnyaltabb értékeléséhez kíván hozzájárulni, s mindezt nem valamiféle akadémiai érdek által vezetette. (Az intenció irányát egyébként igen pregnánsan jelzi a kötet szerkesztőjének Lukácsról szóló monográfiája is: Das Prinzip Verdinglichung, Sendler, Frankfurt 1987.) Dannemann Előszavának szellemisége is arra utal, hogy a marxista teoretikus munkáit a jelen szempontjából is fontos gondolati örökségnek tartja. Rámutat, hogy a Lukácsal foglalkozó szekunder irodalomban jól érzékelhető az a tendencia, mely a gondolkodó klasszicizálására irányul. S ez a tendencia Nyugaton "a korszellemnek azokból a változásaiból adódik, melyekre az 1968-as radikális tiltakozó mozgalom kudarca után került sor". (10. o.) Dannemann vitába száll Lukács munkásságának pusztán akadémikus méltatásával (ekként polemizál például Kellernek a fiatal Lukácsról szóló műve beállítódásával), s a kötetbe fölvetett tanulmányának szellemében már a bevezetésben -- ahol nagy figyelmet szentel a Lukács-centenárium eseményeinek és publikációinak -- kiemeli, hogy az eldologiasodás-problematika révén az életmű aktuális tanulságokat kínál.

Axel Honneth "latens aktualitást" tulajdonít Lukács fiatalkori munkásságának. Lukács korai írásainak világnézetét -- Michael Löwy nyomán -- romantikus antikapitalizmusként jellemzi, utalva Marx és egyáltalában a baloldali gondolkodás romantika-felőli inspiráltságára. A romantikus szemléletmód organikus közösségekben gondolkodik a kapitalista társadalom civilizációjának töredékességével szemben, a harmonikus emberi személyiség eszméjének megfogalmazásában esztétikai kritériumokat alkalmaz, s az ember--természet viszonyban is a két faktor közötti harmóniára, nem pedig az ember általi dominanciára helyezi a hangsúlyt. A fiatal Lukács életfilozófia által motivált írásai elméleti vonatkozásban -- kategória-használatukat vagy egyes teoretikus meglátásaikat illetően -- a jelen számára semmiféleképp sem kínálhatnak paradigmaticus mintát, írja Honneth, ám "a kritikai társadalomelmélet szeiz-

³Georg Lukács -- Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie, szerk. Rüdiger Dannemann, Sendler Verlag, Frankfurt 1986, 261 oldal.

mografikus szerveként" ma is hozzájárulhatnak, hogy egyre pontosabban térképezzük föl a jelenkor széles értelemben vett kultúrájának zavarait.

Michael Löwy a fiatal Lukács Dosztojevszkijhez fűződő viszonyáról írott tanulmányával szerepel a válogatásban. A dolgozat nem annyira a Dosztojevszkijről tervezett mű följegyzéseinek és gondolattöredékeinek mikroelemzését adja, hanem inkább a korszellem kapitalistaellenes érzületű tendenciáinak hátterén rajzolja meg Lukács ekkori portréjának fő kontúrjait, s helyezi el ebben a képben azokat a mozzanatokot, melyek erősítették a filozófusnak Dosztojevszkij iránti affinitását. A fin de siècle egyre erőteljesebbé váló válsághangulatában a pozitivistikus—liberális világlátás optimizmusa mindinkább háttérbe szorul, s helyet ad az Európa majd minden nemzetének humán értelmiségi köreiben tapasztalható naturalizmusellenes fordulat számára. A civilizáció és a társadalom elidegenedett alapjellegzetességei állnak itt szemben a kultúra és a közösség értéktartalmaival, mely "újromantikus ideológia" gyakran járt együtt a valláskereséssel, a miszticizmus iránti érdeklődés fokozódásával. A fiatal Lukács tájékozódását is jellemezte ez a spirituális értékek iránti fölfokozott igény, s ebben, a katolikus, zsidó vagy indiai misztikához mérten — mutat rá Löwy — jelentősebb szerepet játszott számára az orosz szellemiség, elsősorban is Dosztojevszkij eszmevilága. Lukács megváltásra-vágyó forradalomvárása ennek megfelelően Oroszország felé fordult, s az októberi forradalmat — mint tudjuk — nagy lelkesedéssel üdvözli, amint azt a Löwy által idézett Paul Ernst szavai is illusztrálják: "Von Lukács úr felhívta a figyelmet az orosz forradalomra és azokra a nagyszabású gondolatokra, melyek ezáltal átplántálódnak a valóságba. Az orosz forradalom olyan esemény, aminek jelentőségét Európánk szempontjából ma még csak nem is sejthetjük. E forradalom tette meg az első lépéseket", adja vissza Ernst a fiatal filozófus hitvallását, "melyek az emberiséget átvezetik a polgári társadalomból egy szabad világba, ahol ismét uralomra juthat a szellem, és a lélek legalább életben maradni képes lesz". (33. o.)

Fehér Ferenc a Lukács és Walter Benjamin közötti affinitásokat és divergenciákat térképezi föl. Mint kimutatja, A regény elmélete és "A tragédia metafizikája" szerzője hatott a Irauerspiel-esszé író Benjaminra, s a szemléletmódjaik között fönnálló rokonságot az még jobban aláhúzza, hogy Lukácsnak a "románccal" (a "nem-tragikus drámával") foglalkozó írásait — melyekkel fejtegetései sokban párhuzamosan futnak — Benjamin nem ismerhette. "A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában" című Benjamin-esszé (1936) tudatos kiáltvány volt a "haladó tömegkultúra" mellett és a "reakciós egyéni műalkotás" ellen. A kapitalista tömegtársadalmakat megelőző korokban a műal-

kotások aurája rituális és mágikus tartalmakat vett föl magába, ám "a modern korban, amikor a 'tömegek' közelebb akarják hozni magukhoz a műalkotásokat, mint ahogy bevonták mindennapi életgyakorlatukba az angolvécét, a villanytűzhelyet, a gázmelegítőt stb., a szóban forgó szellemiség reakciós lett. Ilyen értelemben az 'aura' felszámolása — emancipáció." (62. o.) Benjamin koncepciója szerint "a gépi sokszorosíthatóság 'kulturális tömegtársadalmat' hoz létre", s eme társadalom kultúrához való sajátos viszonya a "kikapcsolódás állapotában való befogadás". (Uo.) Benjamin épp ezen okfejtésével vonta magára Adorno dühét, mutat rá Richard Wolin monográfiájához (Walter Benjamin — An Aesthetic of Redemption) kapcsolódva Fehér, hiszen Adorno a kultúra szempontjából végzetesnek tartotta, hogy a piac kategóriái nem állnak meg a műalkotás határánál, hanem "beférkőznek abba és eltorzítják emancipációs mondanivalóját". (63. o.) S e vonatkozásban Lukács is szemben áll Benjaminnal: mint ahogy teóriájában is az autonóm személyiség híve volt, úgy a művészetben meglátása szerint a műalkotások megfosztása aurájuktól egyet jelent azzal, hogy elveszítik emancipatorikus üzenetüket. Fehér, a Lukács és Benjamin életútja közötti további párhuzamokat és különbözőségeket bejárván, utal rá, hogy induló gondolkodóként mindkét filozófus pályája az akadémiai körök perifériáján bontakozott ki, hogy mindkettejük szükséglete volt a "kiteljesedett bűnösség" korával szembeni messianisztikus megváltás lehetőségébe vetett hit, hogy mindketten — Lukács ösztönösen, Benjamin tudatosan — mesteri művelői voltak az esszéírás műfajának. Ugyanakkor azonban, míg Lukács a "normák, kanonikus bizonyosságok" embere volt, addig Benjamin közömbösen viszonnyult az abszolútnak tartott vonatkoztatási instanciákhoz; gondolkodásuk tényleges emocionális--szemléleti gyökereinek történeti azonosításában pedig, az érzékeny és kutató Benjaminnal szemben, Lukácsot egyfajta indifferencia jellemezte. További különbség alkatukban, hogy Benjamin "egyedi és sajátos megtestesülése volt saját elvének: a megszakított folytonosságként zajló életnek, amely nem vesz tudomást semmiféle fejlődésről. Új gondolatok fel-felmerülnek látóhatárán; új magatartásformák azonban kozmoszában nem jelennek meg." Lukács azonban tipikus fejlődési utat jár be, őt "a megváltó értelmiségi szerepének az elvetése, és a nem értelmiségiekkel folytatott, dominanciától mentes kommunikációban nevelve nevelődő újszókratészi népnevelő szerepének felvállalása" jellemezte. (69. o.)

Az elidegenedés- és eldologiasodás-problematika elemzésének szentelte dolgozatát Márkus György és Rüdiger Dannemann. Márkus filológiai alapossgal vizsgálja a két kategória mibenlétét Marx és Lukács életművében. Altuserral polemizálva mutatja meg, hogy bár a fiatal és a kései Marx munkái

között kétségtelenül vannak hangsúlyeltolódások, az elidegenedés jelenségeinek elemzése végigvezethető az elsősorban gazdaságelméleti stúdiumokat folytató "érett" gondolkodó művein keresztül is. A Történelem és osztálytudat — tegyük hozzá: e szemléletmódjában forradalom-előtti mű — Lukácsa persze az Entfremdung jóval radikálisabb (s helyenként közismerten idealista) elemzését adta, nála — mintegy a Gazdasági-filozófiai kéziratok szellemében, amit Lukács nem ismerhetett, lévén ekkor még kéziratban — kritikai fényben jelennek meg azok a faktorok is, amiket Marx "a tőke civilizatorikus missziójához" sorolt. Márkus szerint mind a Geschichte und Klassenbewusstsein — ami pártelméletében a bolsevik politikai gyakorlat egyik legkövetkezetesebb filozófiai megfogalmazása —, mind a marxi eldologiasodás-elmélet emancipatorikus tartalma utópikusnak bizonyult a mai valóság fényében: "a társadalmi interakció és a tulajdonképpeni munkatevékenységek területeinek teljes intézményes elválasztásáról alkotott perspektíva semmilyen jelenleg belátható feltételrendszer mellett sem realizálható, kivéve a globális bőség társadalmának valamiféle science fiction vágyálmát". (101. o.)

Rüdiger Dannemann Lukács meglátásához is fordul az eldologiasodás-problematika habermas-i újrafogalmazásának kritikai méltatása során. Mint rámutat, Habermas munkássága, nagyszabású mivoltának és problémaérzékenységének köszönhetően, majdhogynem egyedülálló teoretikus vállalkozás a posztmodernnek "de-szemiotikus" (a töredékességet és értelemvesztést piederesztálra állító) divatja közepette. Habermas szerint — mint ismeretes — a modern társadalmakat az jellemzi, hogy elválik bennük a funkcionális rendszer és az életvilág. Miközben az egyes ember viszonyát az establishmenthoz minden vonatkozásban egyre inkább áthatja a szociális államnak való ügyféli alárendeltség, az életvilágban egyre több rendszer-indukálta patológikus jelenség üti föl a fejét. Az ember magánszférája egyre kisebb térbe szorul vissza, az életvilág minden szféráját egyre inkább átítatja a jogi szabályozás. A Verrechtlichungnak ez az expanziója valójában "az életvilág gyarmatosítását" jelenti, s a különböző állampolgári tiltakozó mozgalmak e kolonializálásra adott válaszként értelmezendők. A rendszer és az életvilág diszkrepanciájának vonatkozásában Habermas persze nem fogalmazhat meg olyan utópikus követelményt — hiszen ez valamiféle "retour à la nature" álláspontot jelentene —, miszerint mindenfajta differenciálódás fölszámolása volna kívánatos. Habermas megkülönbözteti tehát a modern racionalizálódási folyamatok "normális" és "patológikus melléktermékeit". Mint írja, "nem a kulturális értékszférák leválása és önálló kibontakozása vezet a kommunikatív mindennapi gyakorlat kulturális elszegényedéséhez, hanem a szakértői kultúrák elitisz-

tikus leszakadása a kommunikatív mindennapi cselekvés összefüggéseiről. Nem a pénz és a hatalom által irányított alrendszer életvilágról- való leválása vezet a kommunikatív mindennapok területeinek egyoldalú racionalizálódásához és eldologiasodásához, hanem csak az, hogy a gazdasági és adminisztratív racionalitás formái behatolnak azokba a cselekvési területekbe is, melyek ellenállnak a pénz és hatalom közegeire való átállítással szemben, mert a cselekvéskoordináció mechanizmusaiként a nézetegyeztetésre vannak utalva." (112. o.) Dannemann ugyanakkor élesen polemizál a munka és az interakció szembeállításával szemben. Eme felfogásmód egyik legpregnánsabb kifejeződése Claus Offe koncepciója "a munkatársadalom végéről", amivel szemben Dannemann hivatkozik Kern és Schumann iparszociológiai kutatásaira, s rámutat: ma is a munka szféráját kell ama területnek tartanunk, ahol sor kerül az egyes ember életésélyeinek meghatározására (114--115. o.) A munka és az interakció merev elválasztása, érvel Dannemann, megfosztja Habermas elméletét kritikai potenciáljának egy jelentős részétől: eme dualizmus miatt a Theorie des kommunikativen Handelns szerzője vak az újkori protesztmozgalmak lényegi tartalmival szemben, s ennél fogva igencsak deradikalizálja a "nyugati marxizmus" hagyományát. Habermas-nál "az eldologiasodás-elmélet újrafogalmazása a gyakorlat forradalmi filozófiáját a defenzíva filozófiájába vezeti át", fejti ki a szerző (117. o.).

Heller Ágnes három írásával szerepel a válogatásban. "A kései Lukács filozófiája" és a "Lukács és a szent-család" című dolgozatain kívül, készülő etikai vállalkozásába enged bepillantást a kötet szerkesztőjéhez intézett, levél-formájú tanulmánya. Az elsőként említett esszé tanulmány Lukács életművének utolsó periódusát az egész oeuvre legfontosabb fejlődésvonalainak hálóján helyezi el. A szerző egzisztenciális választásként értékeli Lukács tízes évek végi fordulatát, ami a "right or wrong, my party" ismert attitűdjéhez vezetett. A harmincas évek elején Lukács ama választási kényszer előtt találta magát, hogy a "nagy filozófiát" művelje-e — ami szükségképpen jelentett volna alkalmazkodást a "dialmat" rendszeréhez —, vagy pedig, hűen a Gazdasági-filozófiai kéziratok rá oly elementáris hatást gyakorló "nembeli-ség--individuum" kategóriapárosához, esztétikai és irodalomelméleti írásokba beleszótt, latens filozófiában őrizze meg a tényleges, marxizmus humanisztikus tartalmait. A fasizmussal szemben folytatott világnézeti küzdelme során az írástudók, a bölcselők felelősségére nagy hangsúllyal mutatott rá, mindeközben azonban, írja Heller, nem szabad megfélemlíteni az eszmék értelmezéséért és közvetítéséért viselt felelősségről sem, tehát mondhatni a befogadók felelősségéről. "A felelősség fogalmának történelemfilozófiai fel-

duzzasztása oda vezet, hogy elvész a kritizált gondolatvilág megítélésének mércéje, kárt szenved a kritika objektivitása és szűkkeblűvé válik. Így lesz Hegel feudális reakcióssá (K. Popper), s így M. Weber előítéletekkel terhelt ókonzervatív gondolkodóvá (Lukács). Egyes művek vagy egyes kijelentések kiszakíthatnak a filozófiai építkezés egészéből, mesterkélten elszigeteltetnek, hogy besoroltassanak valamely ördögi láncolatba és megtagadtassanak." (128. o.) Lukácsot mondhatni szókratikus optimizmusa vezette, melynek fényében nemcsak azt vallotta, hogy a világ problémái racionálisan fölvethek és megoldhatók, hanem, ekkori fölfogása szerint, már rendelkezünk Marx munkásságában ezekkel a megoldásokkal. A XX. kongresszus ismét megnyitotta Lukács számára a nagy elmélet művelésének lehetőségét. Több részesre tervezett Esztétikája azért nem volt folytatható, mert a már elkészült első kötet valójában történelemfilozófiai alkotás, és így tulajdonképpen nem maradt tere egy külön történeti résznek. Lukács szisztematikájának középpontjában -- mely kategoriális rendszer közismerten épít a heidelbergi esztétikai dolgozatok számos fogalmára -- a nembeliséghez való fölemelkedést jelentő katarzisz élménye és ezzel a műalkotások létének adottsága áll, ezzel azonban háttérbe szorulnak a katarzisz érzésének, a műalkotás befogadásának lehetőségfeltételei. Míg Heller az Esztétikát klasszikus kiforrottságában a Történelem és osztálytudat mellé helyezi, addig véleménye az Ontológiáról sommásan negatív. (Az ismerttetett kötet egyébként függelékben hozza -- németül elsőként -- a négy Lukács-tanítvány hatvanas évek végi hozzászólását az Ontológiához.) Heller az Ontológiát, csiszolatlanságán túl, inkoherens műnek tartja, melyel Lukács mégis mondhatni jó érzéssel tapintotta ki a napirenden lévő teoretikus föladatok centrumát, amit a "történelmi materializmus rekonstrukciójának" habermas-i kísérletével lehetne fényjelezni.

Heller másik írása, a "Lukács és a szent-család" a szerző személyes élményének földidézésével indít: egy Goldmann által szervezett 1968-as konferencián az általa képviselt Lukács, valamint Goldmann és Adorno, bár polémiába bocsátkoztak volt egymással szemben, egymás mellett találták magukat, amikor egy a posztmodernizmus egyik apostolára, Arrabalra esküdő előadó vette át a szót. "Álláspontjaink közös elemei hirtelen fontosabbakká váltak az elválasztó komponenseknél. Az autonóm műalkotás védelme magában foglalta a szubjektivitás és objektivitás lehetséges egységének védelmét is: olyan esztétikai ítélkezés védelmét, ami nemcsak egyéni ízlés kérdése. Implikálta azt a követelményt is, hogy vannak, hogy lenniük kell bizonyos mértékeknek, amik alapján megítélhető valamely műalkotás minősége és relevanciája. Mindeközben érvénnyel rendelkezik a 'magas' és 'alacsony' közötti megkülönböztetés, s

igen fontos, mondhatni életfontosságú dolog, hogy /szemben a differenciálatlan mindent-befogadással/ kiálljunk a műalkotások bizonyos fajtái mellett és elutasítsuk a többit." (143. o.) A közös álláspont lényegének fölidézése után Heller tanulmánya valójában egy hármás párhuzam: Lukács valamint Adorno meggyőződéseit, illetve a posztmodern álláspontot állítja egymás mellé. Korunk művészete alapvető dilemmájának azt tartja, hogy vajon lehet-e egyszerre autentikus és demokratikus. Adorno és Lukács csak az egyik minőséget tudták fönntartani: "Adorno az autentikus műalkotást védi, feladva ezzel a demokrácia elvét. Lukács elveti az autentikus modern művészetet, a tradicionális 'realizmus' mellett foglal állást, és így kitart a demokrácia követelményénél." (146. o.) Egy lényeges ponton azonban egyetértenek: a modern világban csak a műalkotás tudja megtestesíteni a "defetiszizált" valóságot, filozófiájukat tehát a művészetben, az esztétikában akarták megalapozni. Adorno "nagy tagadásával" szemben azonban Lukács nem fetiszizálja az elidegenedést: a realista műalkotások -- ami Lukács számára nem stíluskategória, hanem tartalmi követelményeket magában foglaló fogalom volt ismeretesen -- épp azért fejezhetnek ki a szóban forgó világon túlmutató tendenciákat, mert azok magában a valóságban vannak jelen: az emberek valós választási lehetőségekkel, alternatívákkal állnak szemben. Tanulmányát Heller egyebek között a következő megjegyzésekkel zárja: a mondott dilemmára adott lukácsi válasz bizonyos értelemben nagyobb súllyal rendelkezik Adorno fölfogásánál. "Ha nem íródna egyetlen új 'autonóm' modern regény sem, ha nem születne egyetlen új autonóm szobor vagy zenemű sem, a nyugati tradíció legmagasabbrendű alkotásai még ez esetben is szólnának hozzánk, emlékeztetnének történelmünkre, megőriznék mértékeinket és saját realitásunkkal szembeállítanának egy utópikus valóságot. Mindaddig, amíg a művészetnek helye van a mindennapi életben, a 'fölfele' vezető út nincs teljességgel elzárva. S Lukács ragaszkodása ahhoz, hogy minden, ami 'felül van', 'lentről jön', /.../ mindez reménnyel tölt el." (156. o.)

"Ma is vannak jó emberek -- miként lehetségesek?" --, eme (kanti--)lukácsi reminiscenciájú kérdésfölvetés akár summázata is lehetne azoknak a dióhéjban adott megjegyzéseknek, melyekkel készülök etikai vállalkozását idézi föl Heller Ágnes, levélformában válaszolva R. Dannemann kérdéseire, jelezve egyebek között viszonyát Lukács életművének etikai vonatkozásaihoz. Kérdését a kötet szerkesztője egy Habermas-tól származó idézettel intonálja: a Theorie des kommunikativen Handelns szerzője a mű kritikáira válaszolva írja: "minthogy az általunk adott haladásfogalom egyáltalán nem érinti a jó élet kényes és nézetem szerint az elméleti megfontolásoktól teljességgel távol-

eső zónáit, ezért a társadalmi evolúció elmélete nem tesz lehetővé a boldogság berendezkedésével kapcsolatos következtetéseket". (195. o.) Eldologiasodás-tanulmányának szellemében Dannemann irritálónak mondja eme habermas-i megjegyzést, utalva rá, hogy milyen messzire került a szemléletmód a marxista elmélet eredeti ethosától, amit például a mindig etikai indíttatástól is vezetett Lukács képviselt. Dannemann mármint Hellert a lukácsi életműben található etikákhoz való viszonyáról s arról kérdezi, hogy a már a The Power of Shame tanulmányaiban is előlegzett etikáját milyen tradícióba ágyazottan akarja fölépíteni, valamint, hogy milyen teoretikus impulzus, milyen "eredendő élmény" motiválja vállalkozását. Válaszában Heller rámutat, hogy nézete szerint minden etika három részből épül föl: interpretatív, normatív és edukatív részeket tartalmaz. Heller az etikai fogalomképzés alapvető dilemmáját abban látja, hogy míg a túlságosan elvont normákat megfogalmazó álláspont formális marad, s nem kínál tényleges fogódzót az ember konkrét életvezetéséhez és döntéseire, a tartalmi előírásokat magukban foglaló etikák viszont intoleránsan fordulnak az eltérő értékekkel szembe. "Reménytelennek tűnik az az alternatíva, hogy válasszunk az univerzalisztikus formalizmus és a tartalmi fundamentalizmus között. Ez utóbbi mindig partikularisztikus és represzív. Az univerzalisztikus formalizmus az emberi individuumot végső soron epifenomenonként kezeli. Az ilyen etika számára elérhetetlen az egyes ember szenvedése és boldogsága, horizontján kívülmaradnak a személyiség morális választási és helyzethez kötődő állásfoglalásai. Eme gondolkodásmód nem reflektál a jó életvitel mibenlétére. Létezik vajon harmadik lehetőség? Egybe lehet kapcsolni a materiális és formális etikát? Ez az a probléma, amit etikában föl kívánok vetni és affirmatív módon fogok megválaszolni." (203 sk. o.) Visszautalva a Habermas-tól idézett gondolatra, Heller megjegyzi, őt nem irritálja a mondott fölfogásmód: "megértem Habermas rendkívüli viszolygását attól, hogy az etika túlvezettség a pusztá formalizmuson. Ez ugyanis csapdákkal teli kalandos vállalkozás. Én a magam részéről épp erre vállalkozom, s majd meglátjuk, hogy milyen csapdába esem bele." (207. o.) A készülő mű első része, az "általános etika" a morál genealógiáját fogja adni. Heller szerint a második és harmadik rész lesz a legnehezebb: a "mit kell tennem?" kérdés megválaszolása során a szerző "modern világunk (modern) férfijaihoz és asszonyaihoz" kíván fordulni, megválaszolván a problémát: miként élhetünk ma jóként (becsületesként és tisztességesként). E kérdés megválaszolása után, írja, "eszmei közösség tagjaihoz fordulok, olyan személyekhez, akik képesek arra, hogy a következő módon értelmezzék két egyetemes értékünket, a szabadságot és az életet: mindenkinek egyenlő szabadságot -- mindenkinek

egyenlő életésélyeket". (204. o.) Emez ideális közösség tagjainak még tovább artikulálandó normákban, értékekben és erényekben is közös álláspontot kell vallaniuk. Azt a kérdést is föl kell vetni, írja Heller, hogy miként élhetünk jó életet akkor, amikor csak kevés reményünk lehet a föl vállalt értékek általánosság-tételére. Heller nem akar sui generis utópiát megfogalmazni — mint azt a Philosophie des linken Radikalismusban tette —, hanem mondhatni a mai világban élő emberek számára elérhető közelségben lévő utópikus életvezetések bölcséleti reflektálására vállalkozik. — Ami mármost vállalkozásának eszmei és hagyománybeli hátterét illeti, Heller, Lukácshoz való viszonyán kívül, szükségképpen érinti a marxi örökséghez fűződő intellektuális attitűdjét is. Az elmúlt években Nyugaton az értelmiség körében — baloldali érzületű akadémiai köröket és a munkásosztály gyakorlati harcaihoz kapcsolódó szerves értelmiségieket leszámítva — divat lett elfordulni Marxtól és időszerűtlenségén ironizálni, ám Heller, emez eszmei klímával szembe fordulva — mint például azt a The Theory of History vonatkozó passzusai mutatják —, hangsúlyosan kiemeli Marx múlhatatlan jelentőségét a baloldali teoretikus gondolkodás számára. Ugyanakkor azt sem rejtette sohasem véka alá, hogy A tőke szerzőjének műveiben számos olyan meglátás van, melyeket immár nem lehet beépíteni a mai társadalmi valóság szisztematikus elméleti földolgozásába. Mint Heller fogalmaz, "Lukács egykor óvta marxista kollégáit attól, hogy egy a Himalája csúcsán táncoló nyulacskát nagyobbban tartsanak a síkság elefántjánál. A 'marxizmus' mármost, Lukács feltételezésével ellentétben, nem ilyen 'Himalája' a világlátások topográfiájában, hanem a számos hegyvonulat egyike." (207. o.) S mint másutt megállapítja, ma már nem akad olyan komoly gondolkodó, aki az emberiség sorsát — egyfajta megváltástan keretében — egyetlen osztály sorsával azonosítaná. Lukács etikájáról szólva elsősorban a Történelem és osztálytudathoz és a korabeli írásokhoz kapcsolódik. Lukács ekkori fölfogásmódját — amit érzület-etikaként karakterizál, Weber "Politik als Beruf"-jához kapcsolódva — úgy jellemzi, hogy abban az etika a politikai szempontoknak rendelődik alá; "a morális választás mezeje itt átvezetődik a taktikába. Ez azt jelenti, hogy az etikai választás per definitionem instrumentális, ha taktikai választásainkat kizárólagosan politikai normák határozzák meg." (201. o.) A Lukács által képviselt alapértékeket pedig — melyek messianisztikus korszakában még gondolkodása kiforratlan hátterét alkották —, tehát az olyan axiológiai mozzanatok, mint közösség (közvetlen demokrácia), az ember képességeinek harmonikus fejlődése, racionalitás, klasszicizmus, immanencia (ateizmus), Heller nemcsak a marxi világból, hanem számos más filozófiai hitvallásból is eredeztethetőnek tartja, Goethé-

től a Kropotkin-féle libertárius anarchistákig: "a kései Lukács etikai eszméit és modelljeit épp olyan jól lehetne nem-marxista érvekkel is megalapozni". (201. o.) Heller elmélet-vázlatából mármost érzékelhető, hogy nem szélesebb értelemben vett társadalomelméletből vagy antropológiából akarja etikai vállalkozását kibontani, hanem inkább a szóban forgó pozitív értéktartalmak posztulatív—normatív egybefoglalására és hirdetésére vállalkozik. Mint-hogy azonban az értékek szisztematikus szempontból -- nézetünk szerint -- mindenkor társadalmi szituáltság funkciói, a társadalmi összefüggések és az érték-szféra elválasztása mintha már eleve behatárolná a lehetséges kérdésföltevések körét és mélységét. Másrészt már tartalmi vonatkozásokban is mintha becsúsztak volna a szerző posztulátumai közé nem igazán verifikált előföltevések. Néhányat említünk ezek közül: nem nyilvánvaló számunkra, hogy a "tartalmi fundamentalista" rendszerekbe miért ne lehetne toleranciát beépíteni. Ugyanakkor a "türelmet" nem tartjuk eleve pozitív, mint ahogy az intoleranciát sem tartjuk eleve negatív értékeknek, a kérdés ugyanis mindig az, hogy mi iránt toleráns az ember, s hogy mi iránt intoleráns, s példák nélkül is világos, hogy van bűnös tolerancia csakúgy, mint etikus intolerancia. S még egy utolsó mozzanatot véve: Heller számára evidenciának tűnik a felelősség-etikai szempont alkalmazhatatlansága. Természetesen mi sem akarunk a hegeli "List der Vernunft" kategóriájában rejülő alapvető társadalom-ontológiai fölismerés ellen érvelni, ez az elvontságában helytálló megállapítás azonban nem jelentheti azt, hogy valamely cselekvés társadalmi tudatosságának, jártasságának fokát épp ne azon lehetne lemérni, hogy mennyit lát meg fölléptének várható következményeiből, mint ahogy egy önmagának kizárólagos kompetenciát vindikáló grémiumot sem ment az, ha tagjai között adott esetben egy sem akad, aki valamely döntéssel, társadalmilag nagy léptékű detrimentális következményeire rámutatván, a megfelelő időben hathatós vitába bocsátkozott volna. A Verantwortungsethik alapvető szempontja tehát számunkra nélkülözhetetlennek tűnik bármely etikai vállalkozás esetében.

Tanulmányában az Ontológiát pozitíve értékelő Nikolae Tertulian Lukács vállalkozását egyfelől N. Hartmann és Heidegger, másfelől a vulgármarxizmus szemléletmódjával állítja szembe. A mű kategoriális szerkezetében kiemelt jelentőséget tulajdonít a társadalmi-történelmi valóságot formáló szubjektív faktornak, ami Lukács elméletében az egyoldalú ökonomizmus ellensúlyát alkotja. Az Ontológia szerzője a szubjektum teleológiáját közismerten azonban nem választotta le a kauzalitás világáról, mint ahogy minden jelenbeli képződményt, genetikus-történeti módszerének megfelelően, fejlődésfolyamatok eredményeként fogott föl. Az Ontológia személyiségképében, mint ahogy az

Esztétika alapvető kategóriáiban is Lukács humanista ethosza fejeződött ki, melyről Tertulian -- aki a kötetben szereplő, Párizsban az Ontológiáról folytatott beszélgetésben is, számos kiegészítés és árnyalás földidézésével hozzájárult, hogy a francia filozófiai közvélemény árnyaltabb képet alkot-hasson e lukácsi műről -- befejezésül a következőket írja: "Vitrix causa diis placuit, sed victa Catoni. (Az isteneknek a győztes ügy tetszett, Cato-nak a legyőzött.) Lukács -- aki első gyermekkori Iliász-olvasmányélményeitől fogva mély vonzódást érzett a vesztes Hektór ügye iránt, nem pedig a győztes Akhilleusz iránt -- öregkori írásaiban is szívesen idézte Lucanus e maximá-ját, erős benső hajlam fűzte Cato sztoikus etikájához. Sem Esztétikája, sem Ontológiája nem tartozik ma a kortárs filozófiai művek győzteseinek táborá-ba: de talán az a hatalmas türelem és erő -- e művei írása során fölmutatott két sztoikus erény --, mellyel Lukács az árral szemben úszott, végül meghoz-za gyümölcsét, s talán egyszer termékenynek bizonyul Cato pragmatika-ellenes etikája." (179. o.)

LUKÁCS ÉS UTÓKORA*

Mesterházi Miklós

Nem A társadalmi lét ontológiája volt Lukács György egyetlen műve, melyet baleset ért az időben, az ti., hogy valamiképpen más korba érkezett meg, mint ahová talán szerzője szánta, avagy mint ahol (úgy vélhetnénk) várták -- irodalmi hivatkozásokkal is alátámasztottan utalhatnánk, példaként, A fiatal Hegelre. Ám, úgy tűnik, az Ontológia az a mű, melyet ez a nem pusztán a pilóta hibájából elrontott hermeneutikai landolás komolyan roncsolt, s aligha vigasztalhat bárkit, hogy ez, biztos jelekből, akár megjósolható is lehetett volna (épp csak senki nem értette volna meg a jóslatot). Hiszen az Ontológia megírásának időszakában született kisebb Lukács-írásokat -- melyek az olvasót arra készíthették volna, hogy elmerengjen a legmegfelelőbb értelmezési kereten, s amelyekben Lukács talán kipróbálni akarta érveit -- magukat is elnyelték az időnek talán kevésbé komplikált, ennek fejében viszont pontosabban érzékelhető csapdái. A H. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth és Th. Pinkus folytatta Gespräche mit Georg Lukács (Beszélgetések Lukács Györggyel, 1967) szövege magyarul húsz évig nem jelenhetett meg (s igazából máig sem jelent meg), legalábbis az a beszélgetés nem például, melyben, azt hisszük, elhangzott egy és más, ami az Ontológia előfelvetését alkotta, ám amit a kész szöveg már elfedett. Az az 1968-as bécsi előadás, mely Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai cím alatt az Ontológia saroktételeit kívánta a filozófiai világkongresszus elé bocsátani, szintén nem hangzott el: a hallgatóság figyelmét elvonta egy a marxizmus reneszánszának tárgykörébe vágó, ám másfajta kontribúció, a csehszlovákiai bevonulás Anschauungsunter-
richtje. És nem látott magyarul napvilágot -- németül is csak a közelmúlt-

*Ernst Joós: Lukács's Last Autocriticism. The Ontology, Humanities Press, Atlantic Highlands N. J. 1983. -- Georg Lukács and His World. A reassessment, American University Studies, ed. by Ernst Joós, Peter Lang Publishing, New York 1987.

ban — a Demokratisierung heute und morgen sem, s ha megjelenik, nehezen talál majd olvasóra, hiszen egy "brosúra", amelyik húsz évet késik, mégiscsak "Unding" akkor is, ha szerzője maga is beleegyezett, hogy a fiókban maradjon. És akkor is, ha elméletileg még mindig izgalmas: egyebek mellett azért, mert — mint majd a tanítványok értelmezik — egy másfajta elidegenedés-koncepciót fejt ki benne Lukács, mint az Ontológiában.

Mindez, mondtuk, akár előjele is lehetett volna annak, hogy az Ontológia körül kikökölt a hatástörténeti idő — ha ugyan a jelző nem hat gúnyolódás-ként már magában is. A művet, melynek születését feszült várakozás előzte meg, mindenesetre csalódott zavar fogadta. Mely talán nem csak a többfelől vitatott szóhasználatnak, az áttekinthetetlen megírás módnak szólt, avagy annak, hogy — fejtegetéseit maga is pontatlannak érezve — a könyvet szerzője másodszer is megírta. Lukács vállalkozásának mibenléte volt zavarbaejtő: szerzőjének ámulatra méltó módszertani gyanútlanágáról tűnt tanúskodni, avagy reménytelen ódivatúságáról. És talán tanúskodott róluk is, hiszen a tanítványokban valóban komoly ellenvetések fogalmazódtak meg (ám ezek, mármár áttekinthetetlené téve a formabontó időjátékot, csak 1976-ban váltak publikussá a Telos-ban...). Ám hogy a zavar gyorsan ingerült elutasítássá vált, azt alkalmasint nem Lukács könyvének megoldatlanságai és inkonzisztenciái okozták — hogy a marxizmus várt "reneszánsza" helyett az idő a marxizmus "válságát" tartogatta, aligha Lukácsot terheli. Márpedig az Ontológia a válságban landolt, s nem számíthatott rá, hogy egy szerző "kérdését" rekonstruálni képes megértés megbocsátóbb olvasattal szolgáljon annál, amely, hallgatólagosan, elfogadottá vált. Kissé talán frivol módon, ám Lukács publikuma értelmezés dolgában egy irodalmár tanítvány szép novellájához fordult, mely Lukácsról szólt (aki nem először és nem utoljára volt irodalmi hős), végül azt a fölötte kényelmes segédhipotézist kölcsönözve belőle, hogy az Ontológia szerzője — szenilis volt már. Akik a tanítványok elhatárolódása láttán úgy vélték, hogy ez "gonosz hamarság", s "jóra nem visz, nem vihet soha", afféle "torról maradt hidegsülteből kiállt a nászi asztal", még nem tudták: valójában ez volt hosszú időre a legkomolyabb szembenézés Lukács művével.

Joós Ernő a morózus zavarnak ettől az atmoszférájától távol írta meg könyvét: a bemutatás adatai, hogy ugyanis a montreali Concordia Egyetem professzora, s hogy kutatóként és tanárként a metafizika és az intencionalitás problémáival foglalkozik, valamint a középkor filozófiájával és Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty fenomenológiájával, ebben az értelemben nem merőben külsődlegesek. Talán e távolságból is fakad, hogy az Ontológiáról írt könyve legérdekesebbnek tűnő s a recenzens rokonszenvére joggal számot tartó voná-

sai módszertani karakterűek és a megközelítés attitűdjét jellemzik: az első fejezetek ugyanis éppen azt a problémát járják körül, miképpen lehetséges egy az Ontológiát "belülről", mármint Lukács pályájának logikája szerint értelmezni képes mérték (Joós válasza szerint a hitelesség), túl az ortodoxia avagy a herézis méricskélgetésének unalmán; s hogy ennek másik oldalaként, a tárgyat érintően, milyen volna annak az értelmezésnek a vonalvezetése, melynek révén, legalább ami a szándékot illeti, az Ontológia "mögött" föltett lukácsi kérdéstől nem idegenül volna vizsgálható a voltaképpeni "Gretchenfrage": miféle vállalkozás is az Ontológia. Joós megoldását a könyv címével jelezhetnénk: az Ontológia -- Lukács utolsó önkritikája. Éspedig -- rövidre fogva és óhatatlanul kissé darabossá téve a szerző argumentációját -- a következő értelemben: ontológiát írni mindenekelőtt és mindenképpen -- teszt. Egy ontológia elveit immár nem praktikus szükségletek és minták szerint alkotjuk meg, ők "vannak", s csak elfogadhatjuk konzekvenciáikat. Lukács az Ontológiában önmagát, életét teszteli, miközben megvalósítja azt a szándékot, amely (mármint 1918 után) mindig is vezette, hogy ti. teoretikus alapot adjon a marxizmusnak. Hogy alávetette magát, s mindenekelőtt épp e formáját választotta a tesztnek, hogy tehát a tiszta teória kérlelhetetlen instanciája elé járult, a tiszta teória elé, mely arról beszél, ami van és ahogy van: igazolás és cáfolat. Igazolása annak, hogy Lukács filozófusi élete hiteles élet, amennyiben az ontológiai vizsgálódás során mélyebb belátások és mélyebb -- eredendőbb -- szándékok kerültek felszínre, hogysen pusztán a marxizmus teoretikus megalapozását szolgálhatták vagy célzhatták volna; s ennyiben cáfolat is, mert az életmű összegzése -- hiszen az ontológiai elvek konzekvenciáit csak elfogadni lehet -- az életmű önkritikájává vált. "A tudat nem epifenomén" tételével Lukács materialista ontológiájának egyenműségét bontotta meg: megnyílt a kauzalitáson-túli világa, megrendítve Lukács krédóját, hogy ti. a marxizmus a maga praxis-orientált kategóriáival valami végsőt mondhatna ki az emberről (akit pusztán szociálisan determinált lénynek, nem személynek lát) és fölszabadításáról (melyet pusztán ökonomiaiilag képes elgondolni). Lukács bécsi előadása kiszabadítja az egyént (legalábbis a kivételes egyéniséget) a marxista ideológiakritikai megközelítés elkerülhetetlen előfeltevésének (a kauzális determinációnak) bilincseiből, s a kivétel megtöri ugyan a filozófusnak a materialista ontológia iránt való -- s hol őszintén, hol pedagógiai-pszichológiai okokból mesterségesen túlexponáltan hangoztatott -- hűségét, ám teret enged a filozófus mélyebb hűségének: az etika iránti elkötelezettségének. Elkötelezettségének ama föladat iránt, melyet már a kezdet -- marxista fordulata -- pillanatában körvonala-

zott a Iaktika és etikában, de amelyet akkor, a marxizmus eredendően pragmatikus-partikuláris beállítottságából fakadóan, mégsem vállalhatott igazán. Az Ontológia — egy "Etiká"-hoz szánt bevezetés! — a tiszta elmélet Lukács által elfogadott következetességének erejével zúzta szét korai etikai gondolkodásának kereteit, helyet engedve az individuumnak (aki az etika terhét egyedül viselheti) és a szabadságnak (mely fogalmi előfeltétele).

Magunk nem vagyunk oly biztosak benne, mint a szerző, hogy az ontológia, a tiszta teória elvei teljesen szeplőtelenek volnának minden emberi operacionalizáltságtól, s hogy -- következőképp -- megvesztegethetetlen bírák volnának ott, ahol az ember involváltsága a praxisban maga a merő elfogultság, s nem épp az a framework, melyben az általános elvek is értelmüket nyerik. És él bennünk némi kétely Joós szövegolvasásának pontossága iránt is: az iránt például, hogy a Iaktika és etika Lukácsa valóban oly értetlen lett volna az etika problematikájával szemben, ahogy ő látja, hogy tehát "sikerés" és "jó" valóban szinonimák-e ebben a hírhedt tanulmányban; az iránt, hogy a bécsi előadás teoretikus rövidítései elbírják-e annak az interpretációnak a súlyát, melyet ő épít rájuk; avagy az iránt, hogy teljesen elvesztett volna az Ontológia szövegdszungenelében az a régebbi eredetű lukácsi föltevés, hogy az "ontológiai kategóriák" nem egyszerűen "vannak", hanem, például, "termelődnek".

Ez azonban nem változtat azon, hogy elégánsnak tartjuk, ahogyan Joós Erő a megközelítés módját, a föltárás operációjának útvonalát megválasztotta; arra figyelve, miféle vállalkozás lehet is az Ontológia, hogy ily zavart teremtett maga körül.

Korábban azt mondtuk, az Ontológiát a marxizmus "reneszánszának" egyfajta enciklopédiájaként várták, hatástörténetét viszont, ha van, a "válság" (e kifejezés rövidítés, persze) csalódottsága formálta. Ám, épp ami Lukácsot illeti, ez alkalmasint korrekcióra szorul. Bár ő maga is beszélt "reneszánszról", ahogy műve "világállapotáról" beszélt, az másfajta várakozásokat és bizonyosságokat rejtett magában: "/.../ én a történelmi pozíciót nem hasonlítanám Marx és Engels pozíciójához... A mi szituációkat lényegében ahhoz a helyzethez hasonlíthatnánk, melyben a 19. század elején Fourier és Sismondi, vagy más hasonló emberek voltak. Valójában csak akkor tehetünk valamit, ha belátjuk, hogy ebben a helyzetben vagyunk, és hogy a Fourier-tól Marxhoz vezető út -- azt hiszem, érti mire gondolok -- elméletileg és ami a gyakorlati beavatkozást illeti, még a jövő feladata" -- mondta W. Abendrothnak 1967-ben, az Ontológiát írva. Ezek szerint várakozásai ekkoriban sápadtabbak voltak -- eretneknek számító módon sápadtak! --, mint azok reményei, akik "on-

tológiára vártak". És ez a minimumra csavart várakozás talán ott van az Ontológiában, melyről pedig sokan úgy vélték, hogy vele Lukács "korunk Marxának" szerepét kívánta eljátszani. Aszerint, amit idéztünk, e vélekedés nemcsak ügyetlenül megfogalmazott volt, s nemcsak azért volt eleve csalódásra ítélve, mert Lukácsnak, mondjuk, "nem volt ökonómiája". Hanem mert Lukács, tudottan, bizonyos értelemben fordítva járt el, mint ahogy (éppen az ő értelmezése szerint) Marx járt el módszertanilag, s mint ahogy maga is követendőnek tartotta volna: a "kezdet" szerepét — a módszertani fejtegetések kedves témája ez — az elemire ruházva, arra, amit "minimálisan" (bizonyosan) el kell fogadnunk, ha elfogadjuk, hogy az ember "válaszolólény". Hogy ezenközben egyszerre kényszerült túl sokat és túl keveset mondani (hogy dedukálni kényszerült, ami csak a totalitás felől megpillantva lett volna hihető), az talán már eleve benne rejlett ebben az érvelési technikában, amely a védekezés szülötte, a helyzeté, melyben vagyunk. E megjegyzésből nem akarunk az Ontológia minden zugát nyitó kulcsot fabrikálni — pusztán egy "megbocsátóbb" olvasat háttérföltevéseül proponáljuk —, hiszen visszatekintve nem nagy művészet megállapítani: túl azon, ami az Ontológiában nagyszabású és ami gáncsolható, Lukács gesztusa a fönnálló mélyebb megértéséről tanúskodott, mint amennyire ingerült publikuma megértette gesztusát.

Joós Ernőnek, láthatóan, szerkesztőként (editor) is sajátja az a tapintat, amely Lukácsról írva egyengette számára a közelítés útjait. A Georg Lukács and His World. A reassessment c. kötet tíz tanulmánya, ciklusokba rendezetten, három kérdéskört taglal — a hasonulás és hasonítás tükörfjátékáét Lukács Marx- és Hegel-tanulmányaiban, az elidegenedését és végül az esztétikáét —, s az elidegenedés fogalomelemzésének szentelt egyik cikket (Alienation in G. L.s Ontology) maga a szerkesztő írta. Hasonló gondolatmenetet követve, mint könyvében, ám helyet biztosítva egy homlokegyenest ellenkező véleménynek is, a John O'Neillének. Az utóbbi (Marx's Humanist Theory of Alienation) talán a kötet legszebben megírt tanulmánya (avagy óvatosabban: ennek tünteti föl, hogy gondolatvezetése a recenzens rokonszenvével találkozott), melyben ugyan nem esik szó Lukácsról, cserébe azonban a torontói egyetem szociológia-professzora finom érveléssel követi végig benne azokat a "gyöngéd szálakat", melyek a marxi elidegenedés-fogalmat "az ész a történelemben hermeneutikájának" tárgyában tett marxi propozícióhoz fűzik. Minthogy J. O'Neill szerint "a teológia, filozófia és politikai gazdaságtan alapfogalmainak radikális antropomorfizációja": "a marxista humanizmus centrális dogmája", alkalmasint joggal tűnik úgy, hogy a filozófia küldetésének tekinte-

tében maga is azt vallja, amit annak idején a tanítványok a Lukácsnak készült följegyzésekben. E krédót, a tanítványokról szólva, Joós Ernő — könyvében is, említett tanulmányában is — némiképp távolból alkotott klasszifikációval, az Ontológia újdonságával szemben tanúsított ortodox értetlenségnek minősíti.

Túl mármost e vitán, a kötet másképpen is megosztott, bár talán nem függetlenül attól, mit tekintenek a szerzők a lukácsi gondolatmenetek útját kijelölő rejtett mintázatnak: az "ész a történelemben" említett hermeneutikájára irányuló igényt-e, vagy inkább a "romantikus szerelem eszméjének" "politikai perverziónját" (Harold Chorney-től, a "The End of the Proletariat: Class Consciousness and the Essence of Being in G. L." szerzőjétől kölcsönöztük az utóbbi fordulatot). A megosztottság módszertani, vagy ilyenként is jelentkező. A szerzők egy része — s minthogy Lukács-kötetről van szó, érthetően, többségük — érdemesnek tartotta újra bejárni a lukácsi gondolati utakat, akkor is, ha fontos korrekciókat kellett tennie, s ha tudta is, hogy megoldatlan problémákra fog bukkanni. Így járt el Lambert Zuidervaart, azt a távolról sem érdektelen föladatot vállalva, hogy újratárgyalja a Wider den miss-verstandenen Realismus ügyét, melyet — úgy tűnt — Adorno Erpresste Versöhnungja egyszer s mindenkorra lezárt, súlyos elmarasztaló ítélettel (Reconciliation Under Duress? "Realism in our Time" Revisited), vagy Kelemen János (The Problem of Science in Lukács's Aesthetics), némely pontokon sikerrel védve meg Lukácsot — Lukácstól. Némi fönn tartással ide sorolnám még Tom Rockmore-t is, aki "Lukács' Marxist Hegel" c. írásában Lukács Hegel-értelmezésének fordulópontjait vizsgálta. Másrészt, ahol a szerző Lukács indítékaiiban, problémáiban stb. nem lelt a magáéval rokon kínok nyomaira (vagy legalább a magáéval rokon előítéletekre), talán elkerülhetetlenül mintha az inkonzisztenciák gyűjteményeként írná Lukács-tanulmányát (mármint persze Lukács inkonzisztenciáinak gyűjteményeként), ahogyan a kötet egyik "nagyágyúja" tette, a Spinoza in Soviet Philosophy (1952) szerzője, George L. Kline (Lukács's Use and Abuse of Hegel and Marx). Joós nagyon magas színvonalú kötet — melynek itt nem is említettük minden tanulmányát — eltérő modorban megírt tanulmányokat tartalmaz tehát. Ahogy általában sem dőlt még el, megmarad-e Lukács annak, akinek sokáig látszani tűnt: korunk egyik reprezentatív gondolkodójának, akitől, ha cáfoljuk is, de nem szabadulhatunk; avagy műve csak a tévelygések és tévedések tárháza lesz. Lesz — merthogy "a történelem minden olvasata kiteszi magát a történelem ítéletének, s ez nem egy történelmi determinizmus konklúziója, aminek pedig tűnhet, hanem a történelem filo-

zófiája problematikájának állítása" --, amint J. O'Neill írja a kötetben. S majd ezen -- nem egy történelmi determinizmus konklúziójaként fölfogott -- ítélet dönti el, hogy a kötet alcímét -- mely más, további gyűjtemények alcíme is lehetne -- inkább "újbóli megadóztatásnak" vagy "újraértékelésnek" fordítsuk-e.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Perecz László: Műszaki Egyetem Marxizmus Intézete, Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3—9;

Koncz Ilona: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Logika Tanszék, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1;

Ripp Zoltán: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2;

Karikó Sándor: Juhász Gy. Tanárképző Főiskola Marxizmus Tanszéke, 6725 Szeged, Április 4. u. 6;

Szabó Tibor: József A. Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Marxizmus Intézet, Filozófiai Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30—34;

Ambrus János, Mezei György, Mesterházi Miklós: Lukács Archivum, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989. Nyomdai táskaszám: 18578
Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent: 13,3 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0025-0090

CONTENTS

LÁSZLÓ PERECZ: „Wonderful Vision of a Truly Human World” (On Lukács’ Conception of Communism in 1919)	535
ILONA KONCZ: The Young Hegel — After 50 Years	550
ZOLTÁN RIPP: Georg Lukács and the Ideological Fronts 1946—49	564
SÁNDOR KARIKÓ: On the Relationship of Lukács’ <i>Ontology</i> and the Theory of Social Formations	604
TIBOR SZABÓ: The Moment of Ideology and the Human Factor in Lukács’s Late Work	618

DOCUMENT

GEORG LUKÁCS: On the Debate between China and the Soviet Union — Theoretical and Philosophical Remarks (1963) (Introduced by János Ambrus)	631
--	-----

REFLECTION

GYÖRGY MEZEI: Chapters from the Lukács Centenary	655
--	-----

REVIEW

MIKLÓS MESTERHÁZI: Lukács and His Posterities (E. Joós: Lukács’s Last Autocriticism, The Ontology; E. Joós (ed.): Georg Lukács and His World, A Reassessment)	677
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАСЛО ПЕРЕЦ: „Чудесное видение подлинного человеческого мира” (О Лукачева концепции коммунизма в 1919-ом году)	535
ИЛОНА КОНЦ: Молодой Гегель — после 50 лет	550
ЗОЛТАН РИП: Дьердь Лукач и идеологические фронты 1946—49	564
ШАНДОР КАРИКО: Об отношении между <i>Онтологией</i> Лукача и теорией общественных формации	604
ТИБОР САБО: Идеальный момент и субъективный фактор позднего Лукача	618

ДОКУМЕНТ

ДЬЕРДЬ ЛУКАЧ: О дебатах между Китаем и Советским Союзом — теоретико—философские замечания (1963) (Введение Янош Амбруш)	631
---	-----

ОВЗОР

ДЬЕРДЬ МЕЗЕИ: юбилейные главы по поводу Лукача	655
--	-----

РЕЦЕНЗИЯ

Миклош Мештерхази: Лукач и его потомство (Е. Йош: Последняя самокритика Лукача — Онтология; Лукач и его мир — переоценка)	677
---	-----

Ara: 53,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02795 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

9 1220 T
HARMINCHARMADIK ÉVFOLYAM

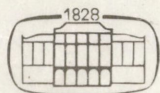
1989/6

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)
TENGYELI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TÓKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1989/6

TARTALOM

KISS ENDRE: Nietzsche-recepció Magyarországon a két világháború között. 685

DOKUMENTUM

FRIEDRICH NIETZSCHE: Ecce homo. Miképpen lesz az ember az, aki (Horváth Géza jegyzeteivel) 707

TÁJÉKOZÓDÁS

BOGNÁR LÁSZLÓ: Álláspontok Nietzschéről az NDK-ban 785

SZEMLE

MEZEI GYÖRGY: A „Zarathustra” kapcsán (Ernest Joós: Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra). 788

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

NIETZSCHE-RECEPCIÓ MAGYARORSZÁGON
A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

Kiss Endre

A két világháború közötti Nietzsche-hatás elemzésekor rendelkezünk egy megbízható, kultúrszociológiai következtetéseket is megengedő forrással. Kóshalmi Béla Az új könyvek könyve című adatfölmérése 1938-ból ugyan semmilyen szempontból sem teljesen reprezentatív, megmutatja az ekkori Nietzsche-hatás néhány fő tendenciáját.

Nietzsche magyarországi olvasottsága viszonylag előkelő helyen maradt a két világháború közötti korszakban is. Ez elméleti jelentőségű tény, legalább három tényező miatt is. Egyrészt e korszak társadalmi-történeti föltételrendszere jóval kevesebb és egyúttal jóval nehezebb, sőt "veszedelmesebb" lehetőséget kínált az immanens filozófiai Nietzsche-elemzéshez. Másrészt a század elejei átütő Nietzsche-recepciót hordozó társadalmi csoportok-rétegek jelentékeny részei nem éltek már ekkor az ország területén, a magyarországi recepció szociális folytonossága semmiképpen sem volt zavartalannak mondható. S végül a filozófus valláskritikai beállítottsága, erőteljes ateizmusa is nagymértékben korlátok közé szorította a Nietzsche-hatás és Nietzsche-kutatás kisugárzását.

Akik Az új könyvek könyvében Nietzsche híveinek vallják magukat, szinte kivétel nélkül 1900 és 1910 között születtek, Nietzsche-kultuszuk tehát mint olyan, nemzedéki identitásképző jegy is fölfogható, amivel a századelő nagy szellemi föllendüléséhez kívántak csatlakozni. Úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy a Nietzsche-kultusz mintegy már szervesen tartozott hozzá ahhoz a hagyományköteghez, amit a századelő jelentett későbbi korok számára. Nem kevésbé fontos is ezt az összefüggést igazoló további tény, hogy a század eleji Nietzsche-hatás integratív és csoportképző jelentősége is ismert a két világháború közötti korszakban. S ezt nemcsak e tanulmány Gaál Gábor- vagy Bálint György-elemzése bizonyíthatja, de számos más adat is. Nagyon szemléletes például Vas István 1938-ból származó következő megjegyzése, amelyben

a Nietzsche-recepció mint a két korszak kvalifikáló eltérése jelenik meg: "A mai szellemi zűrzavarnak vannak veszélyei és vannak előnyei. Nehéz lenne tájékozódni, biztos talajt találni ... ennyi szabadság és érdeklődés mellett nem csoda, hogy egy könyvnek sincs ilyen sorsdöntő hatása, mint valaha a Bibliának vagy a háború előtt Nietzschének..."¹

Kornis Gyula Nietzsche-értelmezésének első korszaka 1914 előttről származik, s szerves részét teszi ki nála "abszolútumok" és "relativizálásuk" nagy csatájának. 1908–09-ben két recenziója foglalkozik Nietzschével. (Emlékeztetőül: ez az év még a nagy csaták korát jelenti, az élő, eleven Nietzsche-hatást, s még a progresszió sorainak zöme sem haladta túl az individualizmus "meghatározatlan tárgyiasságát".) E két írásában Kornis az "abszolútumok" meggyőződéses védelmezőjeként mutatkozik be: álláspontja egyértelműen arról tanúskodik, hogy jól ismeri Nietzsche szerepét a kor küzdelmeiben. A "Jenseits von Gut und Böse" magyar fordításáról: Túl az erkölcs világán írt azonos című ismertetése az első a Magyar Középiskola, a Katholikus Középiskolai Tanáregyesület folyóirata hasábjain. A rövid írás a maga módján telibe talál: "Fanatikus, kíméletlen, kegyetlen az emberiség nagy történeti rendszerei és intézményei iránt." Nem áll messze ettől végkövetkeztetése sem: "...vajon érdemes volt-e ezt a könyvet lefordítani?"² Ugyanilyen célratöréssel találkozunk ugyanebben az évben kelt másik recenziójában is: Ímígyen szóla Zarathustra. Írta Nietzsche Frigyes. Fordította dr. Wildner Üdön. Társadalomtudományi Könyvtár, Grill Károly kiadása 1908. Már nemcsak a fő összezszeccsapás regisztrálását találjuk meg nála: némileg támadóbb lett alapállása is.

Nietzsche és a Nietzsche-divat ellen két érvet alkalmaz Kornis: egyrészt, hogy "divatcikk" (ezúttal Tolsztoj, Stirner, Nordau és Wilde társaságában); másrészt hogy "művész", s a "művész-lét" a következő megállapításra indítja a recenzenst: "Főlöskéges Nietzschét, az ellentmondások nagystílú s aristocrata kötélhányósát a rendszeres megcáfolás tisztességében részesíteni; ez a műve is jórészt inkább pszichopathológiai vizsgálódásokban lehet segítségre."³ Az, hogy Kornis a második írásában már messzebbre tekint, kiviláglik abból is, hogy főlelegeti: "Azt hihetnők tehát, hogy a szocializmus kiátkozza az antiszocialista Nietzschét; pedig (...) Jaurès a vörös zászló alá sorakoztatja; a jogait kiküzdött proletárban látja az emberfölöt-

¹Az új könyvek könyve, 376–377. o.

²Magyar Középiskola 1908/2. sz., 119–121. o.

³Magyar Középiskola 1909/1. sz., 41. o.

ti embert."⁴ Ismert érv ez: mind Hornyánszky, mind Prohászka Ottokár élt már vele. Mindenesetre Jaurès nem az egyedüli példa arra a készségre, amellyel baloldali, sőt marxista áramlatok fordultak Nietzsche felé. Így egy ideig Mehring is lehetséges szövetségest látott benne, s ez nyomaiban tovább él az anarchoszindikalizmusban is. Kornis eme csodálkozása egyrészt leleplezi a még fiatal recenzens tájékozottságának határait, másrészt azonban figyelmeztet: az egész "baloldali" Nietzsche-utóélet mind a mai napig összehasonlíthatatlanul kevésbé ismert, mint a jobboldali kisajátítások összefüggő története. Csak az nem világos a mai olvasó szemében, vajon Jaurès-t akarja-e megvédeni Nietzschétől vagy fordítva...

Ugyancsak Kornis expanziójának köszönhető támadása Wildner ellen. A fordítást ezzel a "szakszerű" érveléssel ítéli meg: "Wildner, ki a Nietzsche-kultusznak nálunk legszorgalmasabb tagja, kitartó hűséggel és költőiséggel vállalta át az eredeti szöveg stílusbeli allűrjeit; sikeresen utánozza az evangéliumok magyar fordításainak kenetes régiességeit"; s egy jegyzetben: "Úgy látszik, a fordító inkább nélkülözhetetlennek tartja a 'Nietzsche pozitív korszaka' cz. munkájának megvételét és olvasását."⁵

1930-as Magyar filozófusok c. munkájában (Franklin Társulat, Budapest) Kornis csak (irányadó) megjegyzéseiben foglalkozik Nietzschével. Föltűnő változás korábbi megnyilvánulásaihoz képest, hogy egyetértően, amolyan "házi klasszikusként" hivatkozik rá. Így többször idézi Nietzsche mondatát a (kanti) ismeretelméletre redukálódott filozófiáról ("félénk tartózkodástan"). Ugyancsak kedvenc fordulatai közé tartozik Nietzsche nevét is említve: "a kalapáccsal filozofálni". Jelentékeny (és árulkodó) viszont következő gondolatmenete: "A XIX. század hirtelen kibontakozó természettudományi kultúrája s ennek specializálódása önkéntelenül megtalálta a maga filozófiai formulázását a pozitivizmusban, mely csak tényeket s törvényszerűségeket akar ismerni és lemond az ész minden igényéről a tapasztalást túllépő spekulációra. A társadalom gazdasági és technikai átalakulása rendszeres fogalmi kifejezésre a marxizmusban jutott. Viszont a nietzschei individualizmus hirtelen föllendült kultusza a kor lelkének magáraeszmélése és önvédelme a mindent egyformán laposra esztergályozó, uniformizálni törekvő szocializmus ellen."⁶ Úgy hiszem, nem szükséges a részletes kommentár: abban a pillanatban, amikor Nietzsche ilyen összefüggésben felhasználhatóvá válik, Kornis — számos más

⁴Uo. 42. o.

⁵Uo.

⁶Magyar filozófusok, 67. o. (Kiemelés tőlem — K. E.)

szerzővel egyetértésben — hajlandó megbocsátani Nietzsche további "hiányosságait" is.

Kornis legterjedelmesebb és legtanulságosabb írása Nietzschéről azonban az 1942-es Nietzsche és Petőfi (Franklin Társulat, Budapest). A mű módszere sajátos "szellemtudományos" pszichologizálás. Az "Apostol"-t és a "Zarathustrá"-t veti egybe, "a pesszimista világfelfogáson kívül /.../ számos egyéb lelki rokonvonás"-t is említve a két szerző két műve között. Nyilvánvaló befolyással lehetett e Nietzsche- (és Petőfi) ábrázolásra a mű megjelenésének éve is, a háborús történések helyenként váratlanul kitágítják, sőt elmélyítik Kornis gondolatmeneteit. Így: Petőfi "minden ízében demokrata", "Nietzsche azonban velejében arisztokratikus felfogású..."⁷ Következő hosszabb idézetünk összefoglalja Kornis véleményét művükről, hogy ti. mindkettő "anarchia", de mindkettő "utópia" is: "Petőfi történetfilozófiája rajongó optimizmussal hisz az emberiség jövőjében, mert a tömeg szabad lesz; Nietzschének heroikus optimizmusa meg azért látja diadalmasnak az emberiség jövő sorsát, mert az egyén lesz korlátlanul szabad. De egyik költő-filozófus fejében sem örvénylik az a kérdés, amely a puszta vágy intuícióján kívül 'mogorva dialektikát' is megkövetel: hogyan lehetséges akár a tömegnek ('a szürke embercsordának'), akár az egyénnek ('a zsarnoknak') korlátlan szabadsága. Meny nyiben jelent ez a 'szent' végső állapot értékesebb fejlődési szakaszt az emberiség történetében, mint az eddigiek? Nem tarkállik-e már a világtörténetnek 'csodálatos könyve' eddig is olyan képektől, ahol a teljesen 'szabad' tömeg, az ezerfejű nép gátlás nélkül garázdálkodik, s a társadalom anarchiába fúl, s olyan képektől, ahol a tirannus, a cézár, a diktátor 'szabadon' kiéli hatalomra törő akaratát, mindenkit igájába görnyeszt /.../ mindkettőjük tanítása nemcsak utópia, hanem /.../ sehol és semmikor sem valósítható meg. A 'szabad' tömeget is mindig valamely erős sugalló egyéniség vezeti, akit a nép maga emel vállára, s aki megszabja cselekvése módját; s viszont Nietzsche 'korlátlanul szabad' arisztokratája sem tehet igazában semmit a tömeg nélkül, különben kénytelen a hegyek remeteségébe menekülni, s az emberiség megújításáról lemondani."⁸

A két "rossz" végletről tehát Kornisnál kiderül, hogy egymásra vannak utalva. Nemcsak elítéli őket, de mint próféta-jósokat dicséri is: "De éppen mint költő-művészek a lángelme lényegbefűrő intuíciójával mégis sok mindent

⁷Nietzsche és Petőfi, 34–35. o.

⁸Uo. 34–36. o.

objektív módon meglátnak a jövőben."⁹ Szóval: a megvalósíthatatlan elképzelések helyesek lennének mint utópiák? Petőfi az "európai forradalmat" jósolja meg, Nietzsche pedig a "két kultúrapusztító világháborút". Nietzsche "fennszóval hirdeti az emberfeletti embernek a gyengét részvétlenül letipró hatalomjogát, féktelen kacagását és mámoros táncát: maga pedig az emberiség sorsáért reszket, problémáin keservesen szenved, olyan mint Petőfi 'Apostol'-ának lámpája, mely míg másoknak világít, tulajdon életét fogyasztja el. Elméletével szemben a gyakorlati valóságban saját személyére nézve a megváltó szenvedésének ugyanazon az idealista erkölcsi talaján áll, mint 'Az apostol'."¹⁰ Nemcsak az 1918—19 előtti nézete változik itt Kornisnak; háttérbe szorul Nietzsche mint a szocializmus ellenpólusa is. Meglehetős történeti rezignáció vesz erőt a Nietzsche és Petőfin... Mind a "minden ízében demokratát", mind "a velejében arisztokratikust" elutasítja, bár nem részletezi, hogyan képzelné el akár az egyiknek, akár a másiknak társadalmi uralmát. Igyekszik hangsúlyozni, hogy sem a "tömeg" nincs meg "vezető", sem a "vezető" "tömeg" nélkül. Elismerésre méltónak csupán akkor találja őket, amikor "közeli" (vagy távoli) földrengéseket jósolnak meg.

Talál azonban még kettőjükben pozitívát. Tudniillik egyikük sem historikus szemléletű, mindketten a jövőbe néznek: "Petőfi a költészet síkján nem veti el általában a történeti tárgykört... A történeti tárgy arra való neki, hogy vele a jelen és a jövő lelkét formálja. Nietzsche sem számúzi egészen a múlt ismeretét a tudás birodalmából, de nem nézi öncélnak, hanem a jövőalakítási eszközenek. A mai kor embere ilyen historizáló alkonyati hangulatban él, mert túltengő történeti érzéke merőben passzívvá és hátratekintővé tette: 'történeti betegségben' szenved, mert a múlttal való foglalkozás túlságosan nagy mértéke megtámadta 'az élet plasztikus erejét'... Mi segít rajtunk? Egyrészt a történelemnélküliség: a felejteni tudás; másrészt a történelemfölköttség: az új értékek táblája."¹¹ Az a tény, hogy arra a kérdésre: "mi segít rajtunk?" Kornis az "Über den Nutzen und Nachteil der Geschichte auf das Leben" szó szerinti megoldásával válaszol, jelzi, egy kör végéhez ért el. Az a Kornis, aki Nietzschét éppen amiatt marasztalta el 1908-ban, mert "fanatikus, kíméletlen, kegyetlen az emberiség nagy történeti rendszerei és intézményei iránt", most a nietzschei "történelemnélküliség"-et és "történe-

⁹Uo. 37. o.

¹⁰Uo.

¹¹Uo. 40—41. o. (Kiemelés tőlem — K. E.)

lemfölvittség"-et ajánlja. Jelképe ez szinte egy tragédiának is, amelyből már Kornis sem lát akkor már más kiutat, mint a felejtést...

Halasy-Nagy József is ejt szót a két világháború között Nietzsche-ről. (Emlékszünk: ő volt, aki a Tragédia születéséről írt recenziójában Fülepet, a fordítót a tanulmányíró fölé helyezte.) Említést érdemel A filozófia története c. összefoglaló művében írt Nietzsche-portréja (1. kiadás: 1921; második: 1926, Pantheon Ismerettára). Itt ugyanis dolgozatunk alapvető ellentétpárját használja; a fejezet címe: "Az Abszolútum elrelativizálása" és Feuerbachot, Diltheyt, Nietzsche-t tárgyalja. "Hegel óta a XIX. század érdeklődése a történet felé fordult és a régi, objektív formák helyett a szubjektív és egyszeri jelenségek iránt mutatott vonzalmat. Ezzel világképünket szubjektivizálta és relatívvá tette." ¹² Halasy-Nagy fölfogásának "iróniája", hogy 1910-ben még egyike az elsőeknek, akik Nietzscheben alkotót látnak, nem rombolót. Az akkori idézet így hangzik: "Nietzsche Kant mellett a német kultúra másik nagy harcosa. Kant újjáalkotta a német gondolkodást, Nietzsche a német morált." Úgy tűnik, hogy amikor "abszolútumok" és "relativizálásuk" csatája kikerült a társadalomban folyó eszmei harcok első vonalából. elhárult annak az akadálya is, hogy Nietzsche-t végre "szubjektivizáló"-nak és "relativizáló"-nak láthassa... Nem hiányzik a főleg Prohászka Ottokár kultiválta "isten nem bottal ver"-féle érvelés sem. "Élete és eszméi példái a relativizmus ingoványába elmerült ember vergődésének."¹³ Halasy-Nagy az "arisztokrata" és "tömegellenes" Nietzsche-képet teszi magáévá. Lehetséges azonban, hogy új motívumot is vezetett be a magyar Nietzsche-irodalomba. Mint imént Kornis, ő is érzékeli a jós-Nietzsche-t a világháború katasztrófája után: "Így élezi ki Nietzsche kultúránk benső ellentéteit és teszi azokat tudatossá. Egyúttal megjövendöli az európai nihilizmus bekövetkezését, amely kíméletlenül elpusztít mindent, ami régi."¹⁴

Igen röviden, s inkább a kuriózum kedvéért említjük A filozófia kis tükrére (A Könyvbarátok Szövetsége kiadása, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest) elemzését. Itt ugyanis rendkívül határozatlan, erősen "parttalan" filozófiai naturalizmus-értelmezésével találkozunk: "A következetes naturalista mindig egyoldalú: a valóságnak csak egyetlen alakját ismeri el és azért kedveli a monizmust, vagyis azt a tanítást, amely azt állítja, hogy pl. min-

¹²A filozófia története, 2. kiad., 421. o.

¹³Uo. 423. o.

¹⁴Uo. 422. o.

den anyag, vagy hogy minden energia."¹⁵ Lehet, hogy az előző megállapításból következik, lehet, hogy máshonnan származik azután a naturalizmus következő jegye: "S még fontosabb, hogy a naturalizmus szerint minden értékes, ami van, hiszen minden lét a maga egyediségével szükséges tagja a létezők nagy egészének."¹⁶ A naturalizmus variánsai azonban csak most vonulnak fel: (A) "Az egyed éppen a lételénél fogva érték is: pótolhatatlan a maga helyén és joga van a létre. Íme, az 'egyéni jogok' gondolatának és követelményének naturalista alappillére!"¹⁷ A fönti, legközelebb talán a Kosztolányi-féle művészi-humánus individualizmussal azonosítható megjegyzés (szinte szóról szóra egyezik pl. a "Halotti beszéd" c. vers egyes részleteivel) rögtön továbbvezet Halasy-Nagynál: (B) "Alkalmazzuk ezt a gondolatot a társadalomra, s megkapjuk az egyenlősítő demokrácia alapelvét: a mindenki egyenlő érvényesülhetésének alapelvét. /.../ Az újkori kultúra naturalista természettudománya és mechanikus, kvantitatív demokráciája (!) az általános és egyenlő szavazati joggal, egy világnézet ölének gyermeke."¹⁸ Egyrészt még mindig nem látjuk, hogy ebben az első két gondolatban hol a naturalizmus, "ami a valóságnak mindig csak egyetlen alakját ismeri el", másrészt semmi hasonlóságot nem vagyunk képesek felismerni (A) és (B) naturalizmusok között, mert az "hogy minden lét a maga egyediségében szükséges tagja a létezők nagy egészének", semmiképpen sem azonos "az általános és egyenlő szavazati joggal" s itt nemcsak Kosztolányit említhetnénk reprezentatív példának, hanem Jézustól Tolsztojig jó néhány gondolkodót, akik bár vallották (A)-t, mégsem voltak (B) hívei... De mindez csak értelmetlenül bevezetése Halasy-Nagy naturalizmus-konceptiójának. (C) kér bebocsáttatást: "Emelkedhetik-e ki e sötét háttérből egyéb, mint valami egoisztikus etika? A cselekvés az énnek és az én érdekeinek a szolgálata. Cél: az én hatalmi szférájának növelése."¹⁹ (C) tehát a Halasy-Nagy interpretálta Nietzsche. (C)-nek természetesen ugyanolyan kevés köze van (A)-hoz és (B)-hez, mint azoknak egymáshoz. Halasy-Nagy egyébként nem is rejti tovább véka alá, hogy (C)-n Nietzsche-t érti: "A naturalista etika nem ismert nagyobb célt, mint a hatalom növekedését, a nietzschei Wille zur Macht a lények legbenső valóját fejezi ki a szemében."²⁰ De végül

¹⁵A filozófia kis tükre, 64. o.

¹⁶Uo. 65. o.

¹⁷Uo.

¹⁸Uo. 66. o.

¹⁹Uo. 67. o.

²⁰Uo. 67. o.

(D) meghozza a negyedik "naturalizmust", amely ugyanúgy nem tartozik az előző háromhoz, mint azok egymáshoz: "De a társadalom élete éppúgy küzdelem, akárcsak az egyéné volt. Csakhogy most már nem egyén küzd egyén ellen, hanem tömeg tömeg ellen, osztály osztály ellen. Ebből tevődik össze a történelmi folyamat, amelynek hőse, a naturalizmus világnézete szerint (melyik szerint? — K. E.) sohasem az egyén, hanem a névtelen tömeg. /.../ Ebből a felfogásból táplálkozik az a szocializmus, amely a történetben az osztályharcok sorozatát látja. A marxi dogmának ez a magja. Marx ugyanis a naturalizmus (melyik? — K. E.) dogmáira írta át a hegeli idealizmus történeti dinamikáját, s ez lett — a materialista történetfilozófia."²¹

Elnézést kérünk az olvasótól, ha ez a rész kissé nehezen követhető volt. Még egyszer tehát: A = Kosztolányi, Tolsztoj, Jézus stb.; B = "egyenlősítő demokrácia, általános és egyenlő szavazati jog"; C = Nietzsche; D = Marx. Még ha vázlatos is konkrét helyettesítésünk Halasy-Nagy definícióiba, semmiképpen sem képzelhetünk el olyan összefüggést, hogy a föntebbi irányok közül akárcsak kettő is közös nevezőre lenne hozható...'

Szemere Samu tanulmánygyűjteményében (Filozófiai tanulmányok, Arany János irodalmi és nyomdai műintézeti Rt. kiadása, Budapest 1941) még ha gyakran csak érintőlegesen is, de foglalkozik Nietzschével. A történelmi korok változásának megfelelően módosuló ábrázolással találkozunk. E változások üteme, nagyságrendje és történelmi beágyazottsága igen szemléletesen mutatja azt a bizonytalanságot, amelybe a magyar Nietzsche-koncepció került, amikor kényszerűen letért az "abszolútumok relativizálásának" ekkor már széles országútról

Még az 1918-as "Etikai individualizmus" (mejelent az Athenaeumban) c. tanulmányának középponti alakja Schleiermacher. ("Összefoglalóan azt mondhatjuk: Schleiermacher individualizmusa összekapcsolódik mindazokkal az eszmékkel, amelyek az ő korában az ember erkölcsi mivoltára és rendeltetésére eszmélő német idealisztikus gondolkodásban az új erkölcsiség kifejezői.") Nietzsche (egy fölsorolás tagjaként) mint olyan szerepel ott, akinél az "egyéniség arisztokratikus elv", "amely a kevés kiválasztottat a számlálatlan tömeg fölé emeli". Ezzel szemben "Schleiermachernél nincs tömeg, mert nincs egyformaság, nincs tucat; az egyéniség mindenkit megillet; mindenki csak egyszeri példánya a világnak s páratlanságával egyaránt szükséges a világegyetem harmóniájához. Ezzel Schleiermacher legmélyebb filozófiai értelmezője a modern ember egyéniségtudatának, prófétája annak az új erkölcsiség-

²¹Uo. 69. o.

nek, amely a renaissance óta küzd fogalmi világosságért, de csak nála érte el legtökéletesebb megtestesítőjét."²²

Nem vitatjuk, mennyiben alapul történetileg helyes álláspontokon Szemere főntebbi véleménye. Nincs is rá szükség, hiszen 1924-ben egészen más a Nietzsche-arcél ("Philosophie des Schicksals" címen megjelent a Pester Lloyd Morgenblatt-ban 1924. június 12.). Az írás valójában Spenglerről szól: "Másképpen nem nehéz észrevenni a lényeges különbséget közte és az életigenlésnek nagy modern prófétája között. Nietzsche hisz a végtelen fejlődésben. E hitében gyökerezik az Übermensch eszménye, azé a magasabb rendű lényé, akivé az embernek önmaga meghaladásával fejlődnie kell. Nietzsche filozófiája egy eszményi akarat sugallta látomás; hirdetője annak, ami nincs, de ami legyen, aminek lennie kell. Spenglernek is vannak látomásai, de ezek csak a múltnak, sokszor megismétlődőnek a jövőbe vetett árnyékai; felismerője annak, mi mindig egyformán volt, van és lesz. Nietzsche az embernek saját kezébe teszi le jövőjét, hisz a szabad önelhatározás lehetőségében; hangja a nagy akaratnak, nagy célnak, nagy hitnek pátozsa. Spengler egy megmásíthatatlan sorsnak érzi lenyűgöző kényszerét; hangja a megnyugvás rezignáltságáé."²³ Nem lehet kitalálnunk, bár valószínű, hogy Nietzsche eme váratlan emelkedése egyszerűen csak Spenglerrel való összevetésének köszönhető-e. A húszas évek Spengler-kultusza valóban asszimilálni próbálta Nietzschét, s Szemere nem az egyetlen, aki ezt az elválasztást ebben az időben végrehajtja.

Kifejezetten Anti-Nietzschének tarthatjuk Szemere 1936-os tanulmányát ("Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás", megjelent 1936-ban a Budapesti Szemlében). Kétféle erkölcsfilozófiát különböztet meg, s a két típus körvonalazása után meg is nevezi Kantot, illetve Nietzschét. "Jelentheti egyrészt (az erkölcsfilozófia — K. E.) a ráeszmélést a ténylegesen érzett erkölcsi követelményekre: a filozófus csak világosan kimondja azt, ami az emberiség lelkületében és cselekvésmódjában valósággal hatékony s így teljesítménye: tudományos tett. De jelentheti másrészt új életeszmények hirdetését, 'valamennyi érték átértékelését': a filozófus törvényhozónak és prófétának érzi magát; teljesítménye: gyakorlati tett. Az erkölcsfilozófia első formájára példa Kant, a másodikra Nietzsche."²⁴ A kétféle teljesítmény együtt is jár, állapítja meg ezután, "amennyiben az erkölcsfilozófus egyetemes törvényként hirdeti azt, amit az önmagáraeszmélés feltár, mint a tényle-

²²Filozófiai tanulmányok, 298. o.

²³Uo. 311. o.

²⁴Uo. 15—16. o.

ges erkölcsi indítékok legbensőbb lényegét, s másrészt az új értékek hirdetője tudományosan igyekszik törvényhozását megalapozni".²⁵ Szemere azonnal állást is foglal: "De éppen mert a kétféle állásfoglalás rendszerint pontos megkülönböztetés nélkül együtt található, meg kell itt állapítanunk, hogy számunkra az erkölcsfilozófia tudományos tanítást jelent, oly tanítást, amelynek feladata a valósággal megélt erkölcsi formák felmutatása és igazolása."²⁶ Azaz: Kant. Arról azonban, hogy egy "törvényhozó" filozófus szintén "valósággal megélt" erkölcsi normák hirdetését is jelentheti, Szemere nem látszik említést tenni. Ahogy Szemere, tanulmánya befejeztével, nem folytatja Kant gondolatmenetét ("hiszen ami bennünket ebben az összefüggésben érdekel, az az erkölcsfilozófiai gondolkodás jellegzetes logikai alkata, az eddigiekből is kitűnik"),²⁷ úgy mi sem folytatjuk az ő gondolatmenetét, hiszen érvelésében nem sikerül arról a tényről meggyőznie, amiről amúgy is meg vagyunk győződve, hogy ti. "a cselekvésnek oly akarattól kell folynia, amelynek elve mindenkor egyúttal egyetemes erkölcsi törvényhozás alapelve lehessen".²⁸ Szemere mérsékelt hangvételő, ám félreismerhetetlen "Anti-Nietzsché"-je minden valószínűség szerint a fasiszta Nietzsche-kisajátításra adott válasz — bár nem a kisajátítást, hanem Nietzschét utasítja el...

A két világháború közötti Nietzsche-irodalom sajátos darabja Bibó István könyve (Nietzsche. Tanulmány, Athenaeum rt. kiadása). Bár tisztában vagyunk vele, hogy a mű áttekintésszerű érintése nem tartalmazza a mű egészének feldolgozását, mégis Bibó könyvének lényeges eleme az, amit elemzünk, hiszen Nietzsche alakján keresztül az újabb Magyarország sajátos problémáira keres választ. Az egész tanulmányt átszövi a zseniről, a lángelméről szőtt meditációk sorozata. Jellemző ebből a szempontból egyik nyitó gondolata: "Németország azért tudott a múlt század egész folyamán annyi nagy embert produkálni, mert ott legtöbbször belátták, hogy a tehetséges emberekkel szemben kivételt kell tenni. /.../ Nálunk jórészt ugyanez a szellem (a bajor — K. E.), az osztrák formalizmus, a sablonos gondolkodás nyomasztó hatása idézte elő, hogy az utolsó ötven évben voltak ugyan nagyon tehetséges embereink /.../, de lángelménk — talán nem volt egy sem!"²⁹ Ami már jellemző is arra, hogyan ítéli meg Bibó a századelő progresszív mozgalmait. A lángelmék két variánsát

²⁵Uo. 16. o.

²⁶Uo.

²⁷Uo.

²⁸Uo.

²⁹Nietzsche, 5. o. Meg kell jegyeznünk, hogy a Nietzsche c. könyv szerzője nem azonos a politológus Bibó Istvánnal.

állítja szembe egymással tanulmányában: a reformereket és a héroszokat. Félreismerhetetlen a kor Magyarországnak gondolati kihívása, s Bibó következetesen e szerint a kettősség szerint is értelmezi Nietzschét — bár Nietzsche inkább csak reprezentatív alakja a könyvnek, hiszen Bibó példák nagy sorával operál.

Nietzsche reformer-korszakát Bibó szerint megelőzte egy "esztétikai":
"/.../ speciálisan nagy, az az igen nagy érdeme, hogy az esztétikai szempont fontosságát /.../ kitűnő művével (A tragédia eredete — K. E.) közvetlenül átültette az emberek szívébe. Ámde mint mondtuk, nem elégedett meg azzal, amit már pályája kezdetén elért. Mint minden lángelmét szüntelenül hajtja erős akarata is, hogy minél hatalmasabbra, minél tökéletesebbre törjön. /.../ Éppen az a lelki tulajdonság — büszke heroizmusa — béklyózza le és kényszeríti örökös körforgásra, amelytől azt remélte, hogy segítségével legyőzheti a túlfeszített munka és tanulás által mind gyengébbé váló fizikumát és minden emberi tudást megújíthat."³⁰ A "heroizmus", amely nem más szerzőnk szerint, mint "az akarat paroxizmusa érzelmi tényezők segélyével",³¹ "megbontotta eredeti lelki egyensúlyát és lelke értelmi irányát..."³² Ezen a ponton lép be a Korszerűtlen elmélkedésekkel a reformizmus. "Az ilyen lelki meggyöngülés okvetlenül lelki süllyedéssel járt volna, ha Nietzsche nem lett volna lángelme. Így azonban lelkét újra harmóniába tudta hozni, ámde most már akként, hogy lelkének mindenekelőtt reformeri hajlamát domborítja ki."³³ Bibó már Nietzsche reformizmusával sem ért egyet: "A 'heroizmus' ugyanis ellentétben áll a lángelműség magasabb törekvéseivel. A lángelmének arra kell törekednie, hogy lelki erői állandó egyensúlyban legyenek elhelyezve egy határozottan domináló képzet, éspedig egy a tökéletesség felé irányuló célképzet felé."³⁴ Minthogy Nietzsche nem a lángelmék "optimális" fejlődési útját követte, "reformernek" sem válik be: "/.../ föladata gondolatainak szabadabb röptét, evvel reformerségének kezdeményezésre hajló, szabadabb irányát is elsorvasztotta. Gondolkodására egyenesen ráülnek az akaró ember sematikus eszméi."³⁵ A "reformer"-ből a "prófétá"-ba való átmenet nem is késhet: "Az 'Also sprach Zarathustra' jelzi Nietzsche filozófiájában ezt a belső fordú-

³⁰Uo. 15—16. o.

³¹Uo. 18. o.

³²Uo.

³³Uo.

³⁴Uo. 16. o.

³⁵Uo. 30. o.

latot. A 'Korszerűtlenek'-ben még a reformer álláspontja dominál, amely a 'Zarathustra' előtti művekben helyet ad az akaró ember bizonyos sematikus fölfogásának. A 'Zarathustra' azonban már külsőleg is érzelmi mű.³⁶ A "lángelme" tehát se ne akarjon (reformer), se pedig le ne térjen az "értelmi" kérdésekről — amilyennek Bibó például A Tragédia eredetét látja. Megnyugtatónk kedvéért azonban kijelenti: "De természetesen nem minden esetben vezet az akaró ember útja a Borgiák felé!" A "lángelme" tehát maradjon meg — hogy úgy mondjuk a kaptafájánál... cseng ki végül Bibó műve. Még Nietzsche útja sem tudja eltántorítani azonban "lángelmékbe" vetett hitétől: "Ám ha csak azokat a lángelméket tekintjük, akik határozottan tévútra kerültek, milyen csekély az a kár, amit az emberiségnek okoztak és mennyivel több az, amit ők az emberiségnek adtak!"³⁷ Bibó erőteljesen túlfeszíti a kultúratekintés koncepciójának a fiatal Nietzsche-re alapozott reformizmus jelentőségét. Ezzel ad azonban igazi betekintést a két világháború közötti magyar értelmiség egyik vezető szellemi beállítódásába.

Ugyancsak 1942-ben, azaz Kornis Petőfi és Nietzsche-jének megjelenési évében látott napvilágot Brandenstein Béla műve is (Nietzsche, Szent István Társulat kiadása, Budapest). "Szokatlan", "furcsa" művekben igazán nem szégyen a magyar Nietzsche-irodalom, ez az olvasó előtt is világos lehet már. Mégis, Brandenstein könyve egyike a formátumában és módszerében legmeglepőbbeknek. A jó 500 oldalas terjedelem legnagyobb részét ugyanis tartalmi kivonatok alkotják, hihetetlen részletességgel. Igen rövid bevezető, kurta összegezés foglalja keretbe a monstruózus tartalmi összefoglalókat, de találunk szintén igen érintőleges értelmezéseket is az ismertetett Nietzsche-művekről.

Brandenstein fő céljának Nietzsche elválasztását tekinti a fasizmustól. Nyíltan kimondja ezt mind a bevezetőben, mind az összegezésben. Magyarázatainak elemeit is úgy csoportosítja, hogy az polémiát jelent a gondolkodó fasizta kisajátítóival: "Napjainkban sokat emlegetik a múlt század magányos vándor költőfilozófusának nevét. Hatalmas modern mozgalmak szellemi atyjának tekintik: úgy mondják, hogy a nemzetiszocializmusban is az ő eszméi testesülnek meg messzemenőleg; azt tartják, hogy a modern európai elit jórésztben Nietzsche-követő. Ezért ma Nietzsche az igazán korszerű bölcs: nemegyszer hallani ilyesféle állítást. Vajon így van-e?"³⁸ Brandenstein a kérdést azonnal (a könyv első oldalán) nemmel válaszolja meg: "/.../ nagyot tévedne, aki

³⁶Uo. 70. o.

³⁷Uo. 53. o.

³⁸Brandenstein: Nietzsche, 3. o.

azt hinné, hogy korszerűsége mélyen benne gyökerezik korunk és szellemi áramlatainak, valamint hordozóiknak szellemében, hogy Nietzsche talán korunk igazi szellemi vezére, vagy legalábbis napjaink jellemző és jelentős szellemi vagy társadalmi mozgalmainak eszmei irányítója. Ilyen értelemben Nietzsche ma sem korszerű és nem is lesz, mert nem is lehet az. Annyira különleges és szélsőséges egyéniség ő és törekvéseiben, eszményeiben annyira individualista, hogy valódi népszerűsége és azzal komoly korszerűsége, azaz kort alakító jelentősége nem tehet szert. Gondolatai, főleg bíráló és harcosszmei nem egy korszak általános szellemi irányával egybevághatnak és akkor e korban igen hatásosan érvényesülhetnek: de maga a pozitív nietzschei eszmevilág nem lehet kort-formáló erő, mert nem vonhatja ígézetébe semmilyen kor emberét általában."³⁹ Nem hallgathatjuk el, hogy Brandenstein állásfoglalása politikai bátorságra is vall, azzal, hogy ilyen egyértelműen kivonta (legalábbis a Szent István Társulatnál megjelent vastkos könyvében) a fasiszta ideológia vonzasköréből a személyes, tudományos és morális éthoszt képviselő Nietzschét.

Amilyen egyértelmű Brandenstein célja, olyan vitatható viszont, ahogy Nietzschét, most már pozitívan, látja: "Nietzsche igazában csak a nagyokhoz, a lélek kiválasztottjához szól: minden lélektagadása mellett Nietzsche maga is sűrűn használja a lélek szót az iméntivel rokon jelentésekben. Az ilyen egyéniség, valódi személy számára Nietzsche olvasása tényleg sok tekintetben úgy hat, amint ő szánta: mint csábító és veszedelmes játék, amely hirtelen húsba is vág, elevenbe hathat, de nem könnyen mérgez, csak leginkább ott, ahol oktan gőgöt vagy ellenérzést kelt. Ezért annak a legszebb és legmélyebb életet-szellemet serkentő játék Nietzsche olvasmánya, aki valamiképpen az író fölött tud állni, bár éppen ezt főleg a későbbi Nietzsche mindinkább felségsértő álláspontnak érezte volna."⁴⁰ Brandenstein azonban a könnyebbik utat választja, amikor Nietzsche igazi elemzése helyett "a lélek kiválasztottjai"-hoz apellál. Mégis, művének egész extenzivitása cáfolata a fasiszta értelmezésnek.

Befejezőképpen Brandenstein alfejezetekbe foglalja színvonalasnak tekinthető, bár éppen szellemtudományos indíttatása miatt majdhogynem használhatatlan Nietzsche-képét. "Nietzsche és kora"; "Az ember"; "A költő"; "A lélekbelátó"; "A filozófus"; "Az eszme és ereje" — ezek a jellemző címei. Áttekintésünkben nem térhetünk ki Brandenstein értelmezésének részletekbe menő

³⁹Uo.

⁴⁰Uo. 4. o.

ismertetésére. Egyik gondolatmenetéből azonban idézünk, amelyben ugyanis éppen a "szellem" hiányával magyarázza a nietzschei filozófia tanulságait: "Filozófiájában az ateizmussal lefejezett lét legmélyebb értelmét veszi el; ezért kell a szellemi jelentések mély léleklátójának a lét egészét értelmetlennek állítani... Világos, hogy az istentelen lét legnagyobb áldozata a szellem: hiszen ennek bármilyen értelmű sajátzerű léte valami isteni jelleget tartalmazna vagy tükrözne. A szellemi lét tagadása viszont az embert érinti legsúlyosabban: igazában hazugsággá, érthetetlen és legmélyebben aggasztó torzállatiassággá (!) teszi emberségét. /.../ Szellemeszményének hiánya folytán embereszemnyének hiányossága legjobban két nagy metafizikai eszméjében, az örök visszatérés és a több-mint-ember eszméiben ütközik ki. /.../ Nietzsche nagyszerűt vélt eszményében adni: lélektanilag igen érdekes alakot rajzolt is meg — bár éppen a több-mint-emberben igen halványan —, de metafizikailag áldozatul esett magasabb naturalizmusa szellemtelenségének; a személyes szellem valóságos természeténél is kisebbre méretezte az eszménynek szánt alak lényeges létalkatát..."⁴¹ Látjuk: Brandenstein nem mulasztja el, hogy saját koncepcióját számon ne kérje Nietzschén... "Valóban igentmondó, mély és teremtőerejű eszme" viszont Brandenstein szemében Nietzsche "egész lélektana", "érdekes és értékes, de már igen óvatosan kezelendő indításokat nyújt embertana", "metafizikájából mély és gazdag, valójában lélekkel és szellemmel telt életképe, valamint a metafizikai szimbolizmus értékesíthető "kiválóan", bár mindkettő "csak nagy óvatossággal és fölényes látású bölcseséggel". Még a hagyományos erkölcs "tagadójának" művében is lát Brandenstein maradandót, persze elsősorban a "teremtőerejű bírálatot". "Politikájából" Brandenstein a "nemzetfölötti" Európa megalkotásának gondolatát tartja kiemelendőnek.

Áttekintés formájában ismertetendő korszakunk magas színvonalú írása Halász Előd Nietzsche és Adyja (Danubia Könyvkiadó Minerva Társaság, Budapest 1942). Nem hatásvizsgálat a tanulmány, hanem párhuzam (amint ezt az egyik könyvtári példány olvasója azon nyomban bele is vezette a kötetbe). Módszere sajátosan szellemtudományos, a két alkotó szellemiségének néhány fő motívumát, jegyét elemzi, erőltetett párhuzamkeresés nélkül. Így például Nietzsche "legbensőbb énjének dualisztikus, bipoláris" fölépítettségéről vagy az "élet és halál ellentétpárjáról", ami "Ady énjét szimbolikusan kifejezi", olvashattunk.

⁴¹Ud. 490. o.

A mű érdemének tudhatjuk be, hogy Nietzsche "őskultuszának" kozmopolitizmusáról beszél, s hangsúlyozza Nietzsche európaiságának összefüggéseit. Mindkét alkotó esetében számos jó megfigyelést, érdekes elemzést talál ma is az olvasó, még ha ezeket szellemtudományos indíttatásuk miatt nem mindig könnyű más környezetbe helyezni. Egy kontrasztív megállapítását emeljük itt ki. Érdekesen elemzi Halász a Nietzschénél is megjelenő "Werden"-fogalmat (ő is Herderre vezeti vissza). Ugyanakkor Adyról ezt írja: "Azt hihetnénk, hogy Ady is ismeri és érzi az organikus fejlődés-gondolatot. Hiába hézzük azonban végig költőnk összes versesköteteit, nem találkozunk még csak a nyomával sem, Ady az organikus életérzéssel, a 'Werden'-nel nem tud mit kezdeni, idegen, sőt — pontosabban szólva — nem létező a számára."⁴² Érdekes példa ez a motívumok jellegzetes funkcióváltásaira: a "Werden" helyett Adyban a "harc" volt az uralkodó...

A magyarországi Nietzsche-recepciónak szintén érdekes változatát találjuk Szerb Antal humanisztikus szellem-gondolkodásában. Monográfusa, Poszler György ezt írja róla: "A felsős gimnazista olvasmányainak ismeretében egészen nyilvánvaló, hogy /.../ tekintélyellenes rebelliójába a Nyugat íróinak egyéniségkultusza mellett a 'jón és rosszon' túllépő nietzschei Übermensch-morál elemei is felszívódnak."⁴³ A tekintélyellenesség mozzanata még mintha az előző periódus Nietzsche-élményét idézné, azonban Szerbre is jellemző Nietzsche egyre "békésebb", kultúrhistoriai értékke váló lassú átalakulása. Láttunk példákat arra (az előző korszakban), hogyan termékenyítették meg a Nietzsche-gondolatok a művészet tudomány, művészetfilozófia egyes kérdésfeltevéseit (pl. az apollói—dionyszoszi szembeállítás Alexandernál ill. Babbitnál). Szintén irodalomtudományi, művészet tudományi az a hatás, melyre Szerb Antal esetében Poszler föl hívja a figyelmet: az újnemet irodalomtörténetírásnak elsősorban Gundolf által képviselt irányzata, mely George és Nietzsche megfelelő interpretációira támaszkodva a "kimagasló egyéniség"-et állítja középpontba. E hatás azonban Szerbnél egyre inkább továbbfejlődik "az objektív szellem" túlsúlyának irányába: "Mi nem a gondolkodók történetét keressük, hanem a gondolat történetét, melynek totális megvalósulása nem az egyesekben van, hanem korok és népek kollektívizmusában..."⁴⁴ Kitekintésünkben, a szellemtörténet fönt vázolt irányzatának ismertetése után, mely Szerbnél sajátos új változatát képviseli a lehetséges Nietzsche-befogadásoknak,

⁴²Nietzsche és Ady, 159. o.

⁴³Szerb Antal, Akadémiai, 1973, 46. o.

⁴⁴Uo. 122. o.

azokra a legfontosabb gondolatokra korlátozódunk, amelyekből kiderül, hogyan látta Szerb a két világháború között Nietzschét, egy olyan szituációban ti., amikor Nietzsche már régen nem állt a társadalomban vívott eszmei küzdelmek középpontjában.

Összefüggő Nietzsche-rajzot A világirodalom történetében olvashatunk: 1941-es megjelenési dátumával bizvást tekinthetjük ezt a művet az érett Szerb megnyilvánulásának. Történeti szemlélete sok tekintetben előlegezi az újabb Nietzsche-kutatások vezérmotívumait. Így elsősorban azt a korfordulót, mely kifejtett formában csak Hamann és Hermand Gründerzeitjében jelent meg az elmúlt évtizedben: "A régi Németország megszűnt és megszűnt vele együtt mindaz, ami szép, meleg és sejtelmesen gazdag volt benne, de nem szűnt meg az, ami rossz volt benne: a nyárspolgár, a felületes és szellem nélkül való magabiztos átlagember. A nyárspolgár mindenütt ellensége a művészetnek, de sehol sem annyira, mint Németországban."⁴⁵ A régi "intim" Németország eltűnése, és az új, "imperialisztikus" megjelenése valóban egyik alapvető gondolata a korszerű Nietzsche-értelmezéseknek. Hiszen, hogy ne csak Nietzschét említsük, a korfordulónak ez a ténye, illetve a vele szemben támasztott elvárások döntő jelentőségűek voltak e generáció életében. (Franz Mehringet például ugyanúgy érte az imperialisztikus Németországból való teljes kiábrándulás élménye.) A korforduló-gondolat mellett fontos tényezőt emel ki Szerb Antal a filiszter-nyárspolgáriság említésével. Hiszen Nietzsche fő ellensége még mindig a romantikából származó "nyárspolgár", s a "csordaember", a "nyájember" sem takar mást terminológiájában, mint a szabad, egyéni véleményalkotásáról lemondott filisztert. (Az ő leleménye egyébként a "Philisterbestie"-kifejezés is.) Szerb Antal nagyon jól látja meg a "szellemi elit" és a nyárspolgáriság szembenállásában azokat az alkotókat is, akik e tekintetben joggal rokoníthatók Nietzschével, s akik mind filológiaiilag, mind tárgyi szempontból a Nietzsche-hatás első nagy korszakának európai nagyságrendű képviselői voltak: "A századforduló korában ez szinte a német birodalom legfőbb problémája. Az elit különvalósága akkor találja meg Nietzschében örökérvényű filozófusát; Gerhart Hauptmann művészdramái arról szólnak, hogyan ütközik össze a művészember másfajta erkölcsisége a konvenciókkal; Wedekind írásaiiban a nyárspolgárnak fittyet hányó bohém vág nagyszerűen groteszk fintorokat, Paul Ernst egy merev klasszicizmus szabálytanával igyekszik kiszorítani a nyárspolgárt a szent falak közül; Stefan George meg is építi azt a szentélyt, az ezoterikus művészetet, amelyet csak a választott kevesek érthetnek

⁴⁵A Világirodalom története, Magvető, 1962, 810. o.

meg és a fiatal Thomas Mann a lélekvizsgálat legfinomabb eszközeivel ábrázolja a harcot, amelyet a művészi én és a polgári én egyazon ember belsejében vív meg."⁴⁶

Szerb azonban — s ebben korszakának gyermeke, az őt körülvevő társadalmi légkörnek — szinte kizárólag az íróművészt (még a költőt is, külön), valamint a tragikus embert, nem pedig a gondolkodót látja Nietzschében. A "német szellemben" elfoglalt helye is így értelmezendő: "A fejezetet mindenképpen Nietzschével kell kezdeni, mert történelmileg is, logikailag is és rangban is ő az első azok közt, akik most következnek. Ha azt mondjuk, azt jelenti a német szellemben, amit W. James az angolszászban, Bergson a franciában, nagyon keveset mondtunk, mert sokkal több azoknál és nemcsak a németek számára; Nietzsche világjelenség, nemcsak maga érezte magát annak, hanem a valóságban is nélküle nem teljes értelmű a XIX. század és értelmetlen a XX., amelyet bevezet."⁴⁷ (Az idézett mondatok kétséget kizáróan és további kérdéseket gerjesztve utalnak Babits értékelésére Az európai irodalom történetében.) Megjegyzendő még, hogy Szerb Antal sem fogadja el Nietzsche fasiszta interpretációját — ez már az eddigi idézetekből is nyilvánvaló. Figyelemre méltó: Nietzschét "az erkölcsi vitalizmus" prófétájának nevezi, valamint az is, amit Nietzschéről, a személyiségről is (a stílusművész méltató megjegyzések elemzésétől, éppen mivel Szerbet egy kortörténeti áttekintés egy alakjaként jellemezzük csak, eltekintünk) elmond: "Végzetes, már szinte tragikomikusan elméleti ember volt; a veszedelmes életét elgondolta, és már el is hitte magáról, hogy veszedelmesen él, holott egy idősebb könyvelő többet és veszedelmesebben élt, mint ő."⁴⁸

A varázsló eltöri pálcáját c. gyűjtemény egyes tanulmányaiban is találkozunk Nietzschével. Az 1935-ös, "Homérosz eposzai" c. írásában például az apollói—dionyszoszi szembeállítás fölhasználásával elemzi a homéroszi világot. Egy ízben ("Ép testben ép lélek?" 1941) Nietzsche a beteg költőkre példad. Még 1928-ban, az amerikai irodalomról szólva megismerteti velünk akkori Nietzsche-fölfogását: "Sinclair Lewis és a fiatal írók lázadása a konvencionizmus ellen, az egyéniség, az intellektus, az életvágy lázadása tulajdonképpen romantikus lázadás, az európai romantika valamennyi fázisával rokon,

⁴⁶Uo. 810—811. o.

⁴⁷Uo. 811—812. o. Ekkor azonban Szerb is áldozatul esik a Nietzsche-hermeneutika belső nehézségeinek: maga is a betű szerinti és nem a Nietzsche-művek diktálta értelmet használja.

⁴⁸Uo. 815. o.

de legkivált Ibsennel és Nietzschevel."⁴⁹ A Nietzsche szempontjából érintőlegesen, a Szerb Antaléból azonban centrális jelentőségében merül föl gondolkodánk egy érdekes összefüggésben, több alkalommal is. Az egyes korok eltérő múlt-értelmezéseivel kapcsolatosan Szerb gyakran hivatkozik a Burckhardt—Nietzsche által képviselt reneszánszkép történeti megingására (így "A dekadensek" 1941, "Machiavelli történelmi helye" 1941 stb.). Így foglalja össze történelemelméleti jelentőségű tapasztalatát: "Különös szabályszerűség nyilvánul meg abban, hogy egy kor a múltnak melyik időszakát tartja mintaképekné, vagy melyik felé vonzódik történelmi nosztalgiája."⁵⁰

A marxista Gaál Gábor Nietzsche-fölfogása több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt azért, mert föltehetően ő az, aki "átmenti" Nietzsche világháború előtti progresszív értékelését a következő korszakba. Másrészt — az előzőkből következően — némi hatását is föltételezhetjük, így elsősorban Bálint Györgyre, Tóth Sándor kitűnő Gaál-monográfiájának az az említése, hogy Gaál a II. világháború idején, belső emigrációjában, a "jelen" számára két szerzőt fordít, Marxot és Nietzsche-t: fontos adalék. (Marxtól a Gazdasági-filozófiai kéziratoknak kezd hozzá.) A Nietzsche-fordításról ezt olvassuk a monográfiában: "Egy 66 lapos nagy formátumú füzeté magyar nyelvre átültetve tartalmazza Friedrich Nietzsche Ecce homójának több mint felét, körülbelül háromötödét (a "Menschliches, Allzumenschliches" c. fejezetig). Egy másik füzetben pedig a kiállítás szándékának bizonyossága — a mű nyomdatechnikai számításait találjuk..."⁵¹ Gaál írásainak utalásaiból rekonstruálható Nietzsche-fölfogása. Átvezető szerepe a két világháború közötti marxista Nietzsche-képek egy fajtájához, nagyon is fontos reflexet vetít a kor Magyarországra. Gaál ugyanis (és ezt persze korántsem csak Nietzsche-ábrázolása bizonyítja) szinte törés nélkül folytathatja Kolozsvárt a századelő magyar progressziójának majdnem minden értékes elemét.

Még 1928-ban ezt írja: "André Gide-t ma a mitropéer olyan szerepben látja, mint a tudományos világ Wagnert vagy Nietzsche-t, akinek reménytelen harcára a XIX. század ellen még élénken emlékezni kell."⁵² Jellemző módon a cikk címe: "German Metaphysics"... 1929-ben Nietzsche sajátos kapitalizmusellenességének szentel teret: "Mi nagyon jól tudjuk, hogy a kapitalisztikus

⁴⁹ A varázsló eltöri pálcáját, Magvető, 1961, 307—308. o.

⁵⁰ Uo. 92. o.

⁵¹ Tóth Sándor: G. G. Tanulmány Gaál Gáborról, a Korunk szerkesztőjéről, Kriterion, Bukarest 1964, 213. o.

⁵² Gaál Gábor: Válogatott írások I., Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1964, 213. o.

termelési rend mindinkább erősödő előretörésében erős életellenes mechanikus erők lépnek föl. Mit tesz azonban erre a filozófia? Az értékek mindinkább erősödő strófiájára és az élet mindinkább erősödő strófiájára az 'Élet'-eszme egy hipertrófiájával válaszol. Ha az ember a valóságban mindinkább elveszti emberi mivoltát, akkor megszületik az Übermensch.⁵³ 1931-ben már, még ha csak egy utalás formájában is, fölemeli szavát Nietzsche fasisztoid kiforgatása ellen (az írás Coudenhove-Calergivel kapcsolatos): "A szerző érzi, hogy az elmemunka és a szórakozás közti nagy távolságot a lehető minimumra kell korlátoznia az ő fajta gondolkodónak. S ha a kettő között a távolság nem csökkenthető, hát akkor az egyiket ki kell dobni a zsákból. Hogy azután így az elmemunka homokzsákja süllyed a mélybe, az csak egészen természetes a /.../ heroikus igenlésnek és a neoaristokráciának a hirdetőjétől. /.../ Világunk 'túlérett' komplikációi közt így alakul át kényszerűen a magány őszinte raptusaiban gondolatokat gyöngyöző nietzschei szenvedés Zarathustra-nyelve, azokká a kávéházi paradigmákká, amilyenekkel a bécsi bárókban és a Riesenradon lehet filozofálni."⁵⁴

Kiemelkedő fejezetét jelentik végül a két világháború közötti magyarországi Nietzsche-ábrázolásoknak Bálint György írásai. A marxista publicista és kritikus megkülönböztetett figyelemmel fordul Nietzschéhez, minden megfogalmazásában ügyel elismerésére. Antifasiszta érveinek legtalálóbbit nem egy esetben Nietzsche kapcsán fejti ki. Bálint írásainak legnagyobb értéke azonban nem abban áll, hogy védelmébe vette Nietzschét a fasiszta kisajátítással szemben, hanem abban, hogy eközben rá tudott világítani a fasiszta gondolkodásmód legtöbbek által észre nem vett sötét sarkaira, azaz a Nietzsche-kisajátítást heurisztikusan föl tudta használni a fasiszta ideológia nagyvonalú és mély értelmezésére. Két nagyobb motívumot említhetünk, majd néhány elszórt Bálint-megjegyzésre is utalunk.

Az első ("Családi ügy")⁵⁵ polémia a "veszedelmesen élni" jelszó ellen. Különösebb kommentár nélkül is idézhetünk egy hosszabb részletet: "'Veszedelmesen élni' — ezt a nietzschei jelszót meglepően gyakran használják a szellem és a szabadság ellenségei, a gépies vasfegyelem és a korbáccsal kényszerített tekintélytisztelet hirdetői. Furcsán és hazugul hangzik szájukból ez a nietzschei szó, a szabadság szava. Veszedelmesen élni, elszántan és harcossan élni. Nietzsche büszkén vallotta magáról, hogy mindig olyan ügyek mellé állott, melyek kompromittálnak. Szellemi emberek számára ma ez az iga-

⁵³"A trónjavesztett filozófia", Válogatott írások I., 284. o.

⁵⁴"Világnézeti kompasz Európán keresztül", uo. 405. o.

⁵⁵A toronyőr visszapillant II., Magvető, 1961, 225 skk. o.

zi veszedelmes élet."⁵⁶ Nincs másról szó, mint annak a durva torzításnak a kimutatásáról, ami a nietzschei jelszó eredeti értelme (amelynek első részletes kifejtését a "Schopenhauer als Erzähler"-ben találhatjuk) és kiforgatása között fönnáll. Bálintnak nemcsak sikerült rámutatnia egy szinte észre sem vett, sőt természetesen elfogadott torzításra, hanem rávilágíthatott a létező pozitív alternatívára is, éppen a radikális magatartás és a fasizmus szétválasztásával. Ugyancsak kardinális jelentőségű Bálint szava egyén és tömeg oly mérhetetlen sok zavart keltett kérdésében ("Még egyszer az 'egyén és a tömeg'"). Bálint beavatkozása ugyanolyan természetű, mint az imént: rendet teremt a szándékosan és fölismerhetetlenül összekuszált gondolatok között: "A 'Tömeg' szónak általában rossz, kínos mellékszövegje van, és a finom szellemek többnyire fintorogva mondják ki. De sem Nietzsche, sem más nagy tömeg-megvetők nem magyarították meg alaposabban, melyik az a 'Herde', az a 'profanum vulgus', melytől megvetéssel fordulnak el. Az a gyanúm, hogy ezt maguk sem látták egészen élesen. Egy bizonyos: van egy tömeg, mely csakugyan nyájszerű és 'profán', melytől joggal iszonyodik minden igényes intellektus. /.../ Ez az a nagyhangú nyárspolgár tömeg, mely a XIX. században vette birtokába a közéletet. Ez az a tömeg, melytől Nietzsche és minden nagy szellem méltán iszonyodott. És ez az a tömeg, melytől Nietzsche — és utána még sok más nagy szellem — nem látta meg, nem vette észre a másik tömeget, az igazit. Kénytelen vagyok itt megismételni azt, amit egy cikkben már nemrég megírtam: az igazi tömeg a közéletből kiszorítottak, a félreállítottak, az elnyomottak, a 'megszégyenítettek és megalázottak' komor és nehéz lélegzetű sokasága. A legszegényebbek serege ez, a társadalom 'csihéseinek', az örök Toldi Miklósoknak kisémmizett légiója, mely egy egész világrend terhét hordozza hatalmas, meggörnyedt vállain. Ennek a tömegnek vannak rossz tulajdonságai is, hiszen minden elnyomás fertőz — de életerős szervezetében megteremnek a fertőzés ellenmérgei is. Ez a tömeg nálunk a 'puszták népe', a 'Viharsarok' népe, a dunántúli, Duna—Tisza közti, tiszántúli, felvidéki, ormánysági és budapesti cselédházak, zsellérkunyhók és tömeglakások sok szenvedésű és örömtelen magyar népe."⁵⁷ A kor tanúja, "rossz lelkiismerete" (ez a szó szintén Nietzschétől származik) gyakorta találkozik szembe Nietzsche kiforgatásával (pl. "Spanyolországban jártam"): "Hinni és engedelmeskedni, hívően és engedelmesen harcolni a kijelölt ellenség ellen a kijelölt fegyverekkel, eltemetkezni a kijelölt tömegsírban, vagy meghúzódni a kijelölt tömeg-

⁵⁶Uo.

⁵⁷Uo. 314 skk. o. (Kiemelés tőlem — K. E.)

lakásban. És közben a sok szárnyaló és patetikus beszéd dinasztiairól, népi akaratról, az állam, a nemzet, a vér vagy föld mítoszáról. Mennyi rossz, hamis Nietzsche-idézet, mennyi ál-ösztönösség és mennyi valódi félelem a logikában — nem is szólva a dialektikáról! Az indulatok és érzések felszabadításáról beszélnek a tömegnek, és közben a legsivárabb tekintélyuralom alá hajtják."⁵⁸ Harmadik, hosszabban idézett szövegrészletünk talán még az előző kettőnél is fontosabb; definíció-értékű a fasiszta rendszerek leírásában. Ugyancsak Nietzsche az tehát, akivel kapcsolatban Bálint megállapítja, hogy a frázisok és a demagógia sokszor valóban el tudják feledtetni az emberekkel valódi életüket, s amint ezt például a német fasizmus elemzése során is láthatjuk, demagógia és valóság eshetnek egymástól fényévekre is.

Egy-egy Nietzsche-től idézett mondat gyakran bukkan föl Bálint más írásában is, az "Odüsszeusz vagy az óvatosság"-ban pedig még az apollói—dionysoszi szembeállítást is megtaláljuk. Bálint fasizmusképe erősen támaszkodik a kisajátított Nietzscheért folyó harcára és azokra a fölismerésekre, melyek e harc során születtek. A "veszedelmesen élni", az "egyén és tömeg", valamint a "hamis Nietzsche-idézetek" és a "kijelölt tömegsírok" problémái ezért egy rendkívül izgalmas fasizmus-elemzés csíráit is rejtik magukban.

RESÜMÉE

Endre Kiss: Nietzsche-Rezeption in der ungarischen Zwischenkriegszeit

Die Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende erwies sich als einer der wichtigsten intellektuellen Prozesse Ungarns, die das intellektuelle Leben des Landes für eine Zeit in zwei große Lager gespalten hat und im Zeichen einer allseitigen Relativisierung von absolut gesetzten (und offiziell auch als absolut geltenden) Werten eine selbst im europäischen Vergleich einmalige kritische und emanzipatorische Bewegung inaugurierte. Den Rezeptionslinien Nietzsches in der Zwischenkriegszeit gelang es nicht mehr, die Anregungen, die aus Nietzsches Denken kamen, nochmals so stark in den Mittelpunkt

des intellektuellen Interesses zu stellen. Die Nietzsche-Rezeption der Vorkriegszeit hat sich insofern doch Dauer gezeigt, dass Nietzsches Name und die führenden Gehalte seiner philosophischen Relativierung zum bleibenden identitätsbildenden Teil der ungarischen geistigen Kultur geworden sind, die in der Geistigkeit der Zwischenkriegszeit etwa als "objektiver Geist" bis zuletzt nicht nur gegenwärtig, sondern in vielem auch qualifizierend, sogar bestimmend weiter wirkten.

Die Arbeit deutet jenen internationalen Rahmen an, in dem sich die ungarische Nietzsche-Rezeption der

⁵⁸Uo. 521 skk. o.

Vorkriegszeit abspielte. Ausser der konkreten Beschaffenheit dieser Rahmenbedingungen sei hervorzuheben, dass die ungarischen HauptEinstellungen Nietzsches gegenüber in den zwanziger und dreissiger Jahren nicht mehr den Grad jener Authentizität erreichen, die die ungarische Nietzsche-Aufnahme der Vorkriegszeit so auszeichnen. Es wird in der vorliegenden Arbeit auch thematisiert, wie die wichtigsten Phasen der Nietzsche-Aneignung mit denen der Zwischenkriegszeit zusammenfallen. So lässt sich eine erste, eher suchende Periode, die Konsolidierung der politischen Verhältnisse sowie die im Zeichen des sich international siegreich verbreitenden Faschismus auch in der Nietzsche-Rezeption ausweisen. Die vorliegende Arbeit analysiert die Nietzsche-Deutung der ungarischen Geistesgeschichte (Gyula Kornis, Előd Halász), markante und charakteristische Einzeldarstellungen, die so leicht nicht unter einer konkreten philosophischen Richtung zu subsumieren gewesen wären (Samu Szemere, József Halasy-Nagy), den Versuch von István Bibó, aus dem jungen Nietzsche Argumentationshilfe für das sozialreformerische Gedankengut zu gewinnen. Eine andere Ab-

art der Geistesgeschichte vertrat in seiner Nietzsche-Interpretation Antal Szerb, dessen Richtung aus der sehr breit verstandenen und diszipliniert nur unter gewaltigen Schwierigkeiten in Typologien aufzuhebenden Geistesgeschichte einen Kulturbegriff schuf, der in aller Bewusstheit als "ewig" im Gegensatz zur düsteren Geschichte gesetzt worden ist. Trotzdem hebt er in Nietzsche die dynamisch-relativierenden Momente hervor, während die vorher genannten Vertreter der (ebenso weit verstandenen) geistesgeschichtlichen Richtung aus Nietzsche nicht selten einen geradezu harmonistischen Denker machten. Durch Gábor Gaál, György Bálint und Zoltán Fábry profilierte sich als die dritte wichtigste Gruppe der Nietzsche-Rezeption die Interpretation der unorthodoxen Marxisten, die schon damals das in Nietzsche enthaltene anti-faschistische Potential in erstaunlicher Klarheit artikulieren und weil sie von Anfang an in ihren damaligen Marxismus die kulturkritischen Aspekte auch aus Nietzsche durchaus stark gelten liessen, nicht selten in die Nähe von Denkmodellen gerieten, die man später mit der Frankfurter Schule assoziierte.

DOKUMENTUM

ECCE HOMO
MIKÉPPEN LESZ AZ EMBER AZ, AKI^x

Friedrich Nietzsche

ELŐSZÓ

1

Látván azt, hogy hamarosan a legsúlyosabb követeléssel kell az emberiség színe elé lépnem, mellyel valaha is szembe kellett néznie, elengedhetetlennek tartom elmondani, ki vagyok én. Az embereknek ezt tulajdonképpen már tudniuk kellene, mert nem maradtam adós a "tanúság"-tétellel. Abban, hogy se meg nem hallottak, se meg nem láttak, a föladatom nagysága és kortársaim ki-csinysége között feszülő ellentmondás jutott kifejezésre. Saját hitelemre élek, s talán csak előítélet, hogy élek... Elegendő egy "művelt" emberrel beszélnem, aki nyáron ellátogat Felső-Engadinba, hogy meggyőződjem arról, hogy nem élek... Ilyen körülmények között az a kötelességem, ami ellen a szokásom, még inkább ösztöneim büszkesége alapjaiban lázad, nevezetesen, hogy kimondjam: Hallgassatok meg! Mert én ez és ez vagyok. Mindenekelőtt ne tévesszettek össze másokkal!

2

Egyáltalán nem vagyok például ijesztő rém, morálszörnyeteg — sőt természetem ellentéte annak az emberfajtnak, amelyet eddig erényesként tiszteltek. Köztünk szólván úgy vélem, hogy éppenséggel ez tartozik hozzá büszkeségemhez. Én Dionüszosz, a filozófus tanítványa vagyok; inkább lennék szatír, mint szent. De olvassák el ezt az írást. Talán sikerült; talán semmi más célom nem volt vele, mint az, hogy ezt az ellentétet nyájas és emberbaráti formában bemutassam. Csak végső esetben ígérném, hogy "megjavítom" az emberiséget. Én nem emelek új bálványokat; a régieknek kell megtanulniuk, mit jelent agyaglábakon állni. Bálványokat (én így nevezem az "eszményeket") ledönteni — ez már inkább mesterségembe illő föladat. A realitást megfosztották értékétől, értelmétől, valóságosságától, amennyiben eszményi világot hazudtak... az "igazi világ" és a "látszólagos világ" helyesen: a hazudott világ és a realitás. Az eszmény hazugsága eleddig átokként ült a realitáson, az emberiség a legmélyebb ösztönéig vált hazuggá és hamissá általa — egészen a fordított értékek imádásáig, amelyek mintha egyedül kezeskednének a gyarapodásért, a jövőért, a jövőhöz való fennkölt jogért.

Aki be tudja lélegezni írásaim levegőjét, tudja, hogy magaslati levegőt, erős levegőt szív be. Születni kell rá, különben nem csekély a veszély, hogy beteg lesz tőle az ember. Közel a jég, a magány rémisztő — de milyen nyugodt minden a fényben! Milyen szabadon lélegezhetni! Mi mindenem jutott túl az ember! — A filozófia, miként eddig értettem és éltem, önkéntes élet a jég és a hegycsúcsok birodalmában — az élet mindahány idegenségének és kérdésességének fölkeresése, mindannak, amin eleddig a morál átka ült.

A tilosban kóborlás hosszú tapasztalata megtanított arra, hogy egészen más szemmel nézzem, mint talán kívánatos, moralizálás és ideologizálás eddigi okait; a filozófusok rejtett története, a nagy filozófusok lélektana lepleződött le előttem. — Mennyi igazságot visel el, mennyi igazságot kockáztat meg egy szellem? egyre inkább ez lett számomra a tulajdonképpeni érték-mérő. A tévedés (az eszménybe vetett hit) nem vakság, a tévedés gyávaság... Mindahány vívmány, mindahány előre tett lépés a megismerésben, bátorságból, önmagunk iránti keménységből, önmagunk iránti tisztaságból következik. — Én nem cáfолом az eszményeket, pusztán kesztyűt húzok, mielőtt hozzájuk nyúlnék... Nitimur in vetitum:¹ ennek jegyében győz egykor filozófiám, mert mindeddig alapvetően csak az igazságot tiltották.

Írásaik közül Zarathustrám önálló világ. A legnagyobb ajándékot adtam vele az emberiségnek, amivel valaha is meglepték. Olyan könyv, melynek hangja évezredekem emelkedik fölül és nem csupán a létező legéteiribb könyv, igazi magaslati levegőben született — az egész emberi tényt roppant messzeségben hagyta maga mögött —; hanem az igazság legbensőbb gazdagságából született, a legmélyebb könyv is, kiapadhatatlan kút, melybe nem ereszkedik alá csöbör anélkül, hogy ne arannyal és jóssággal telve érkeznek vissza. Itt nem "próféta" beszél, nem a betegség és a hatalom akarása borzongató korcsalakjainak egyike, akiket vallásalapítóknak szoktak nevezni. Mindenekelőtt az e szájból szóló hangot, ezt az alküónikus hangot² kell helyesen meghallani, nehogy bölcsességének értelme szánalmasan csorbát szenvedjen. "A leghalkabb szavak keltik a vihart, a galamblábon érkező gondolatok irányítják a világot."³

A füge le hull a fáról, zamatos és édes: s miközben le hull, vörös héja felfakad. Érett fűgék — én vagyok az északi szél.

És miként a fűgék, hullanak elétek e tanok, barátaim: szívjátok hát nedvét és egyétek édes húsát! Körös-körül ősz, tiszta ég, délután —⁴

Itt nem egy fanatikus beszél, itt nem "prédikálnak", itt nem hitet követnek: végtelen fényárból és mélységes boldogságból hull csöpp csöpp után, szó szó után — gyengéd lassúság e beszéd tempója. Ehhez fogható csak a kiválasztottak kiválasztottaihoz jut el; páratlan előjogot élvez, aki hallhatja; senki sem dönthet maga afelől, meghallja-e Zarathustrát... De mindazonáltal nem csábító-e Zarathustra?... Mit is mond ő maga, amikor először tér vissza magányába? Épp ellenkezőjét annak, amit egy "bölcsh", egy "szent", egy "világmegváltó" és egyéb décadent mondana ilyen helyzetben... ő nemcsak másként szól, de más is...

Egyedül megyek hát, tanítványaim! Menjetek és járjatok egyedül ti is! Így akarom.

Távozzatok tőlem, és őrizkedjétek Zarathustrától! És még inkább: szégyenkezzetek miatta! Talán megcsalt benneteket.

A megismerés emberének nemcsak ellenségeit kell tudnia szeretni, de barátait is tudnia kell gyűlölni.

Hálátlan az a tanítvány, aki örökre tanítvány marad. Miért nem tépázzátok meg koszorúmat?

Tiszteltek engem: de mi lesz, ha egy napon leomlik tiszteletetek? Vigyázzatok, nehogy faragott kép zúzzon össze benneteket!

Azt mondjátok, hisztek Zarathustrában? De mit számít Zarathustra! Híveim vagytok, de mit számít mindahány hívő!

Nem kerestétek magatokat: rám találtatok. Így cselekszik minden hívő; ezért számít minden hit olyan keveset.

Azt parancsolom hát néktek, hagyjatok el, és találjátok meg magatokat; s csak ha mindnyájan megtagadtatok, akarok visszatérni hozzátok...⁵

Friedrich Nietzsche

TARTALOM

Miért vagyok én olyan bölcs
Miért vagyok én olyan okos
Miért írok én olyan jó könyveket
A tragédia születése
A korszerűtlenek
Emberi, túlságosan emberi
Hajnalpír
La gaya scienza
Imígyen szóla Zarathustra
Túl jón és rosszon
Az erkölcs genealógiája
Bálványok alkonya
A Wagner-ügy
Miért vagyok én sors
Hadüzenet /kimaradt/
A kalapács beszél /kimaradt/⁶

E tökéletes napon, melyen minden érik és nemcsak a szőlő aranylik, úgy láttam, napsugár hullott az én életemre is: visszatekintettem, kitekintettem, és sose láttam ennyi sok és jó dolgot egyszerre. Nemhiába temettem ma negyvennegyedik évemet, eltemethettem — ami élet volt benne, megmenekült, halhatatlan. A minden érték átértékelése, a Dionüszosz-ditirambusok és — pihenésképp — a Bálványok alkonya — mindez ennek az esztendőnek, sőt utolsó negyedének ajándéka! Hogyan is ne volnék hálás egész életemnek? És most elmesélem magamnak az életemet.

Létem boldogsága és páratlansága talán végzetében rejlik: talánnyal szólva, mint apám meghaltam már, mint anyám még élek — és öregszem. Ez, az élet létrájának legfelső és legalsó fokából egyaránt sarjadó kettős származás, décadent és egyúttal kezdet — ha bármi, akkor ez a magyarázata annak a semlegességnek és páratlanságnak az élet összproblémájával szemben, ami másoktól talán megkülönböztet. Finomabb érzékkel szimatolom meg a fölemelkedés és a bukás jeleit, mint valaha is bárki. Ennek én vagyok par excellence a tanítója. — Mindkettőt ismerem, mindkettő vagyok. — Apám harminchat éves korában halt meg: torékeny volt, szeretetre méltó, és beteges, mint az elmúlásra hivatottak — inkább jóságosan emlékeztetett az életre, mintsem maga lett volna az élet. Ugyanabban az évben, amelyben hanyatlásnak indult az ő élete, hanyatlani kezdett az enyém is: harminchatodik életévemben érkeztem el vitalitásom mélypontjára — bár éltem, de három lépésnyire sem láttam. Akkoriban — 1879-et írtunk — mondtam le a bázeli professzúráról; a nyarat mint egy árnyék St. Moritzban, a következő telet pedig, életem napsütésben legszegényebb telét, árnyként Naumburgban töltöttem. Ekkor voltam a mélyponton: ekkor keletkezett "A vándor és árnya". Kétségkívül értettem akkoriban az árnyléthez... A rákövetkező télen, az első Génovában töltött télen született a "Hajnalpír" abból a megédesítésből és átszellemítésből, melyre szinte kényszerített a mérhetetlen vérszegénység és izomgyengeség. A műből áradó tökéletes világosság és derű, mi több, szellemi exuberancia esetemben nemcsak a mélységes fiziológiai gyöngeséggel, de a mérhetetlen fájdalommal is jól megfér. A háromnapos szakadatlan agy-fájással és kimerítő reggeli hányással járó gyötrelmek közepette par excellence dialektikus-tisztánlátással rendelkeztem, és tökéletes hidegvérrel gondoltam át olyan dolgokat, amelyekkel máskor, egészségesebb állapotban nem tudok megbirkózni, nem vagyok hozzájuk eléggé kitartó hegymászó, eléggé kitanult és hideg. Olvasóim talán tudják, mennyiben tekintem a décadence tünetének a dialektikát, mint például a leg híresebb esetben, Szókratész esetében. — Az intellektus minden beteges zavarát, de még a láz kíséretében jelentkező kábultságot sem tapasztaltam soha, természetüket és gyakoriságukat kizárólag tudományos úton ismertem meg. Vérkeringésem lassú. Soha senki nem állapította meg, hogy lázas volnék. Egy orvos, aki hosszabb ideig kezelte idegbetegként, végül ezt mondta: "Nem, a maga idegeivel nincs semmi baj, én vagyok ideges csupán." Semminémű helyi elfajulást sem lehet kimutatni; a heveny panaszok ellenére sincs szó gyomor-

bántalomról, csupán az általános kimerültség következménye, a gasztrikus rendszer végtelen gyöngesége. Az a rémisztő vaksággal fenyegető átmeneti szembántalom is csak következmény, nem kiváltó ok: így életerőm gyarapodásával látóképességem is javult. — A gyógyulás nálam évek hosszú, túlságosan hosszú sorát jelenti — egyúttal sajnos visszaesés, hanyatlás, egyfajta viszszerő décadence-időszak is. Szükséges-e ezek után még hangsúlyoznom, hogy a décadence kérdéseiben tapasztalt vagyok? Betűztem oda-vissza. Még a fogás és fölfogás filigrán-művészetét, az árnyalatok iránti érzéket, a "megsejtés" pszichológiáját és minden egyebet, ami mostan jellemez, csak akkoriban sajtótítottam el, minden tulajdonképpen annak az időszaknak az ajándéka, amikor kifinomult bennem minden, maga a szemlélődés éppúgy, mint a szemlélődés szervei. A beteg optikáján át nézni egészségesebb fogalmak és értékek után, és aztán megfordítva, a gazdag élet bőségéből és önnön bizonyosságából letekinteni a décadence-ösztön titkos tevékenységére — ebben gyakoroltam magam a legkitartóbban, ezt tapasztaltam meg leginkább; ha valaminek, akkor ennek váltam a mesterévé. Kitanultam, értek hozzá, az ujjaimban van, hogy átállít-sam a perspektívákat: íme az első ok, amiért talán egyedül én lehetek az, aki átértékeli az értékeket.

2

Azonban nem vagyok pusztán décadent, hanem egyben a décadent ellentéte is vagyok. Ezt bizonyítja számomra többek között az is, hogy a szörnyű állapotok ellen ösztönösen mindig a helyes eszközt választottam, míg az igazi décadent mindig a számára hátrányos eszköz mellett dönt. Lényegében tehát egészséges, és csak mellékesen vagyok décadent. A teljes elmagányosodásra és a megszokott viszonyokból való kiszakadásra fordított energia, az önmagammal szembeszállás kényszere, hogy ne engedjem magamat ellátni, kiszolgálni, kuruzsolni — arról a föltétlen ösztön-bizonyosságról árulkodik, amire akkoriban mindennél inkább szükségem volt. Én vettem kézbe magam, én gyógyítottam magamat: ennek az volt a föltétele — és ezt bármelyik fiziológus is elismeri --, hogy az ember alapjában véve egészséges. Egy jellegzetesen beteg lény nem gyógyulhat meg, még kevésbé képes magát meggyógyítani; ezzel szemben a tipikusan egészséges embert a betegség energikusan ösztönözheti az életre, a többet megélésre. Most valóban így tűnik föl nekem a betegségnek ez a hosszú időszaka: mintegy újból fölfedeztem az életet, és az élettel önmagam is, megízleltem minden jó és mégoly apró dolgot, amit nem egykönnyen ízelhetnek meg mások — az egészség, az élet akarására építettem föl filozófiámat... Mert

ne felejtsük, hogy a leggyengébb vitalitás éveiben hagytam föl a pesszimista léttel: az öngyógyítás ösztöne megtiltotta nekem, hogy a szegénység és a csüggedés filozófiáját hirdessem... Miről ismerhetni föl igazán az egészséget! Arról, hogy az egészséges ember kellemesen hat érzékeinkre: hogy kemény, nemes és egyúttal illatos fából faragták. Csak az ízlik neki, ami üdvét szolgálja, tetszése és kedve nyomban elillan, mihelyst valami áthágja ennek jóleső mértékét. Orvosságot talál ki a bajra, a szörnyű véletlent előnyére fordítja; ami nem végez vele, az csak erősítheti. Amit lát, hall vagy megél, azt ösztönösen a maga szempontjából összegzi: kiválasztó princípium és rostáján sok minden áthull. Mindig önmaga társaságában van, akár könyvet olvas, akár emberekkel érintkezik vagy a természetet járja: választásával, igenléseivel, bizalmával fejezi ki tiszteletét. Bármely ingerre megfontoltan reagál, és ez a megfontoltság óriási elővigyázatot és tudatos büszkeséget alakít ki benne — megvizsgál minden közeledő ingert, egynek sem szalad elébe. Nem hisz sem a "boldogtalanságban", sem a "bűnben": boldogul önmagával és másokkal, tud felejteni — elég erős ahhoz, hogy minden az ő javát szolgálja. — Íme, a décadent ellentéte vagyok: mert hisz épp önmagamról beszéltem.

3

Páratlan előjognak tartom, hogy ilyen apám volt: a parasztok, akiknek prédikált — az altenburgi udvarnál eltöltött néhány esztendő után, utolsó éveiben prédikátorkodott — úgy mondták, az angyalokhoz volt hasonlatos. — És ezzel elérkeztem a fajta kérdéséhez. Lengyel nemes vagyok, pur sang, egy csepp rossz — legkevésbé német — vér sem csörgedezik ereimben. Valahányszor az enyémmel ellentétes tulajdonságok, közönséges, kiszámíthatatlan ösztönök után kutatok, minduntalan anyámnál és nővéremnél bukkanok rájuk — isteni mivoltomat káromolnám, ha rokonságot éreznék ezzel a csőcselékkel. Ahogyan anyám és nővérem bánik velem — e pillanatot is beleértve —, kimondhatatlan undorral tölt el: egy csalhatatlan biztonsággal működő, tökéletes pokolgép lesi a kedvező pillanatot — legfennköltebb pillanataimat..., hogy halálosan megsebesítsen —, mert hiába minden erő a mérges csúszómászó ellen... a fiziológiai érintkezéssel együtt jár az efféle disharmonia praestabilita... Ám megvallom, hogy anyám és nővérem jelentik a legmélyebben gyökerező kifogást az "örök visszatérés" gondolatával, ezzel az igazán mélyreható gondolatommal szemben. — És mint lengyelben is szörnyű atavizmus testesül meg bennem. Évszázadokra kellene visszanyúlni, hogy rátaláljunk erre a földön létező legnemesebb fajtára, amelynek ösztönei olyan tiszták, mint az anyéme. Magabiz-

tosan tartózkodom mindattól, amit manapság előkelőnek tartanak — az ifjú német császárt⁷ arra sem méltatnám, hogy kocsisommá fogadjam. Egyetlenegy esetben ismerem el, hogy valaki hozzám fogható — és teszem ezt mély háládattal. Cosima Wagner asszony messze a legnemesebb természet: és, hogy semmit se hallgassak el, Richard Wagner mutatta velem a lehető legközelebbi rokonságot... A többi, néma csend...⁸ A rokonsági fokokat kifejező minden fogalom fiziológiai képtelenség, és e képtelenséget lehetetlenség volna túlszárnyalni. A pápa még ma is üzérkedik velem. Az ember legkevésbé a szüleivel rokon, a szülőkkel való rokonság a közönségesség legszembeesőbb stigmája. A magasabb rendű természetek eredete végtelen messzeségbe nyúlik vissza, ősidők óta gyűjt hozzájuk, takarékoskodik értük, alakítja őket a természet. A nagy egyéniségek a messzi időből jönnek: fölfogni képtelen vagyok, de Julius Caesar — vagy Sándor, ez a megtettesült Dionüszosz lehetne az apám... A posztás most, e sorok írásakor állított be egy Dionüszosz-mellszoborral...

4

Páratlan apámnak köszönhetem azt is, hogy — bármily kívánatosnak tűnt volna is föl — sosem értettem ahhoz a mesterséghez, hogy magam ellen fordítsak másokat. És, bármennyire keresztényietlen vonásnak tessék is, még csak magam ellen sem fordultam. Bárhogyan vizsgálom életemet, azt az egyetlen esetet leszámítva, még a nyomát sem fedezhetni föl annak, hogy bárki rossz szándékkal közeledett volna felém — a jóakaratsnak viszont talán túllontúl sok nyomára bukkanni benne... Én még azoknál is csak jót tapasztaltam, akiknél mindenki más rosszat tapasztalt; én a medvéket megszelídítem, s a paprikajancsikat illemtudóvá teszem. Az alatt a hét év alatt, amíg a bázeli pedagógium legfelsőbb osztályában görögöt tanítottam, egyszer sem volt okom büntetést kiszabni: nálam a leglustábbak is szorgalmasak voltak. A véletlenül mindig megbirkózom; és csak fölkészületlenül tudok úrrá lenni magamon. Akkor volnék beteg, ha nem sikerülne élvezetes hangot előcsalnom a hangszerekből, legyen bár mégoly lehangolt is, mint az embernévre hallgató hangszer. Mily gyakran hallottam maguktól a "hangszerektől", hogy így még senki nem szólaltatta meg őket... Ezt a legszebben talán a megbocsáthatatlanul korán elhunyt Heinrich Stein fejezte ki, aki egy alkalommal, miután gondosan beszerzett minden szükséges engedélyt, három napra ellátogatott Sils Mariába, és közben fűnek-fának azt híresztelte, hogy nem az Engadin végett jön. A szabadság forgószele a három nap alatt olyannyira tökéletesen átforgatta ezt az embert, aki a porosz junker mérhetetlen balgaságával belegázolt a wagneri

mocsárba (ráadásul még a dühringibe is!), hogy egyszerre csak szárnyra kapott és fölszállt önmaga csúcsaira. Nem győztem hangsúlyozni, hogy ez az itteni magaslati levegőnek köszönhető, itt mindenkivel ez történik, nemhiába vagyunk 6000 lábnyira Bayreuth fölött — de ő nem akart hinni nekem... Ha mégis követtek el ellenem kisebb-nagyobb vétkeket, úgy azoknak nem az "akarát", még kevésbé a rosszakarat volt az oka: inkább a jóakaratra kellene panaszkodnom, ami — miként az imént jeleztem — nem csekély kellemetlenséget okozott életemben. Tapasztalataim följjogosítanak a bizalmatlanságra a mindenfelé úgynevezett "önzetlen" ösztönrel, tanáccsal és tettel készenlétben álló "felebaráti szeretettel" szemben. A felebaráti szeretet gyöngeség, az ingerekkel szembeni ellenálló-képtelenség esete. A részvét csak a décadentok számára erény. Szemére vetem a részvéttel teljeseeknek, hogy könnyen elveszítik a szemérmert, a tiszteletet, a távolságtartás finom érzékét, hogy a részvétnek hamar csőcselékszaga van, hogy a megtévesztésig emlékeztet a neveletlenségre — és hogy a részvét esetleg éppenhogy pusztítólag avatkozik be a nagy sorsba, a sebek okozta elmagányosodásba, a súlyos bűnhöz való előjogba. A részvét leküzdését az előkelő erények közé sorolom: a "Zarathustra megkísértésé"-ben azt az esetet énekeltem meg, amikor vészkiáltás érkezik el Zarathustrához, amikor a részvét mint utolsó bűn támad rá, s kívánja eltántorítani önmagától. Itt ura maradni a helyzetnek és tisztán megőrizni a föladat nagyságát az alantas és rövidlátó ösztönökkel szemben, amelyek az úgynevezett önzetlen cselekedetekben gyakorolják magukat: ez a próba az utolsó próbatétel talán, amit Zarathustrának ki kell állnia — ez erejének igazi bizonyoságtétele.

5

És még egy tekintetben kizárólag az apámra ütöttem, aki, túlságosan korai halála után, mintegy még egyszer újraéled bennem. Miként az, aki sosem élt hozzá hasonlók között, és akinek a "megtorlás" fogalma éppolyan érthetetlen, mint pl. az "egyenlő jogok"-é, megtiltok magamnak minden ellenintézkedést, minden óvintézkedést, ha egy kisebb vagy egy nagyon nagy balgasággal találkozom — micsoda döreség mindenféle védekezés és "igazolás". Én a lehető leggyorsabban okosságot küldök az ostobaság nyomába, így az talán még utolérhető; ím ez számomra a megtorlás. Hasonlással szólva: egy csupor lekvárt küldök a savanyú történet nyomába, hogy megszabaduljak tőle... Elegendő, ha valami rosszat követnek el ellenem, "megtorlom", erre bárki mérget vehet: hamarosan megtalálom a módját, hogy a "vétkezőnek" kifejezzem a hálámat (al-

kalomadtán még a vétekért is) — vagy, hogy megkérjem valamire, ez még inkább lekötelezheti az illetőt, mintha megajándékoznám... Úgy tűnik föl nekem, hogy a hallgatásnál még a legdurvább szó, a legdurvább levél is szelídebb, tisztességesebb. Aki hallgat, abból szinte mindig hiányzik a szív finomsága és udvariassága, a hallgatás kifogás; ha az ember mindig csak nyel, az szükségszerűen rossz jellemet szül — és még a gyomor is elromlik tőle. Aki hallgat, diszpeptikus. — Látható, nem akarom lebecsülni a durvaságot, az ellentmondásnak ezt a messze leghumánusabb formáját, a modern elpuhulás közepette egyik legelső erényünket. Ha elég gazdag ebben az erényben az ember, még szerencse is, ha nincs igaza. Egy földre szálló istenség is csak igazságtalanságot cselekedhetne — a bűnt magunkra venni és nem a büntetést, ez lenne csak az igazán isteni.

6

Mentesnek lenni a ressentiment-től, tisztán látni a ressentiment-t — ki tudja, végül mekkora hállára kötelezett e tekintetben is hosszan tartó betegségem! A probléma nem egyszerű: erőből és gyöngeségből fakadóan kell átélni. Ha egyáltalán valamit szembe kell helyezni a betegséggel és gyöngeséggel, akkor azt, hogy a benne lévő tulajdonképpeni gyógyító ösztön, vagyis az emberben lakozó védekező és támadó ösztön fölőrlődjék. Semmitől sem lehet megszabadulni, semmivel sem lehet megbirkózni, semmit sem lehet visszalökni — sebet ejt minden. Ember és dolog tolakodóan közel férköznek egymáshoz, az élmények túlságosan mélyre hatolnak, az emlékezés gennyes seb. A betegség maga is egyfajta ressentiment. — Csakis egyetlen gyógyírt találhat rá a beteg, azt, amit én orosz fatalizmusnak, lázadást nem ismerő fatalizmusnak nevezek, amiért az orosz katona a hóba fekszik, ha a hadjáratot túlságosan keménynek érzi. És ezután nem törődik többé semmivel, nem enged, nem vesz magához semmit, nem reagál semmire... Nagy okossága ennek a fatalizmusnak — ami nem mindig csak a halálhoz való bátorságot jelenti, hanem, az igazán életveszélyes helyzetekben, életbentartó erő is lehet — az anyagcsere-csökkenés, a téli álomnak egyfajta akarása. Ha néhány lépést haladunk e logika szerint, a fakírral találkozunk, aki hetekig képes egy sírban aludni... Semmire sem reagál, mert ha bármire reagálna, túl gyorsan elhasználná magát: ez itt a logika. Mert semmivel nem égeti el magát gyorsabban az ember, mint ressentiment-indulatokkal. Mérgelődés, beteges sebezhetőség, képtelenség a bosszúra, bosszúkév és bosszúszomj, méregkeverés minden értelemben — a kimerültnék bizonyára ezek a leghátrányosabb reakciói: az idegek rohamosan elhasználód-

nak, a káros evakuációk betegesen fölfokozódnak, az epe pl. kiürül, a gyomorba megy — íme a következmények. A ressentiment a beteg számára önmagán való tilalom — ez az ő gonosztevője: de sajnós épp iránta vonzódik a legtermészetesebben. — Buddha, a bölcs fiziológus ezt értette meg és "vallását" — inkább egészségtannak kellene neveznünk, nehogy összetévezzük olyan száználmas dolgokkal, mint a kereszténység — a hatást tekintve függővé tette a ressentiment fölötti győzelemtől: szabadítsd meg lelked a ressentiment-től — ez az első lépés a gyógyulás felé. "Az ellenségeskedést nem az ellenségeskedés, hanem a barátság szünteti meg": így kezdődik Buddha tanítása — ez nem a morál szava, ez a fiziológia szava. — A gyöngeségből született ressentiment épp a gyöngének árt a leginkább — ellenkező esetben egy gazdag természet, egy túlcsorduló érzés az előfeltétele, ami fölött az önuralom megőrzése már-már a gazdagság bizonyítéka. Aki ismeri azt a komolyságot, amellyel filozófiám harcba szállt a bosszú- és utóérzéssel (a szabad akarat tana is idetartozik) — a kereszténységgel vívott harc ennek pusztán egyedi esete —, az meg fogja érteni, miért éppen itt világítom meg személyes magatartásomat, gyakorlati ösztönbizonyosságomat. Décadence-időszakomban azért tiltottam magam tőle, mert ártott volna, amikor pedig életem újból elég gazdag és büszke volt hozzá, akkor azért tiltottam magam tőle, mert méltatlan volt hozzám, alattam állt. Az "orosz fatalizmus", amiről az imént szóltam, oly módon jelentkezett az életemben, hogy ha már egyszer a véletlen úgy hozta — a már-már elviselhetetlen helyzetek, helyek, lakások és társaságok mellett évekig szívósan kitartottam —, jobb volt így, mintsem változtatni rajtuk, mintsem megváltoztathatónak érezni őket — mintsem föllázadni ellenük... Halálosan rossz néven vettem volna, megzavarni magamat ebben a fatalizmusban, erőszakkal fölébreszteni magamat: és ez akkoriban valóban halálosan veszélyes is volt minden esetben. Fátumként fogadja el magát az ember, s ne akarjon "más" lenni — ilyen esetekben ez maga a nagy okosság.

7

Egy másik kérdés a háború. Természetemnél fogva harcos vagyok. A támadás ösztöneimhez tartozik. Erős természet nélkül az ember talán nem is lehet ellenség, nem is ellenség, mindenesetre az erős természet kell hozzá. Az erős természetnek van szüksége ellenállásra, ezért keresi: az agresszív pátosz éppúgy szükségszerűen az erő tartozéka, miként a bosszúvágy és utóérzet a gyöngeségnek elengedhetetlen velejárója. A nőstény például éppúgy gyöngeségénél fogva bosszúálló, mint ahogyan fogékony mások nyomorítása iránt. — A

támadó erejének mintegy mércéje a választott ellenség; a támadó nagyságáról árulkodik, hogy egyre hatalmasabb ellenféllel — vagy problémával — méri össze az erejét: mert egy harcos filozófus a problémákat is párviadalra hívja. Nem az a fontos feladat, hogy valamiféle ellenállással kíván megbirkózni az ember, hanem az, hogy olyan ellenállással birkózzék meg, amelyik minden erejét, ügyességét és tudományát a fegyverforgatásban próbára teszi — az a fontos, hogy egyenlő ellenféllel viaskodjék... A tisztességes párbaj legelső föltétele az erőviszonyok egyenlősége. Megvetett fél ellen nem lehet hadat viselni; parancsokat osztogatva, lenézett fél ellen nem szabad hadakozni. Harci tapasztalataimat négy pontban lehet összefoglalni. Először: kizárólag diadalmas dolgok ellen intézek támadást — ha kell, kivárom, míg diadalt nem aratnak. Másodszor: csakis akkor támadok, ha egyedül vagyok, ha nem is találhatnék szövetségest — ha csakis magamat kompromittálom... Mert soha nem tettem olyan lépést nyilvánosan, amely ne lett volna kompromittáló: íme az én kritériumom a helyes cselekvésre. Harmadszor: sohasem támadok személyeket — őket pusztán nagyítóüvegnek használom, általuk teszem láthatóvá a megbúvó, nehezen megragadható, ám általános gondokat. Így támadtam meg David Strausst, pontosabban egy elaggott könyvnek a német "műveltség" körében aratott sikerét — és eközben magáról a műveltségről rántottam le a leplet... Így támadtam Wagnerra, azaz hamis, ösztönében csökött "kultúránkra", amely összetéveszti a keresettet a gazdagsággal, a megkésettet az igazi nagysággal. Negyedszer: kizárólag akkor támadok meg valamit, ha nem merülhetnek föl személyekkel kapcsolatos nézeteltérések, ha nincsenek az ügyvel kapcsolatban rossz tapasztalataim. Ellenkezőleg, ha megtámadok valamit, az részemről a jóakarát, esetenként a hála jele. Megtisztelésnek, kitiüntetésnek számom, ha nevemet összekapcsolom egy ügyvel vagy személlyel — hogy az illető mellett vagy ellen foglalom állást, ez már lényegtelen. A kereszténység, úgy tapasztaltam, nem ismer semmiféle fatalitást vagy gátlást — a legkomolyabb keresztények mindig is jóindulattal viseltettek irányomban, ezért van jogom hozzá, hogy harcoljak a kereszténység ellen. Bár a kereszténység ellensége vagyok, de rigueur, de távol áll tőlem, hogy egyvalakin kérjem számon évezredek sorsveszélyét.

8

Felhívhatom-e a figyelmet természetem azon vonására, mely nem kis gondot okoz nekem az emberekkel való érintkezésben? Tisztaság-ösztönöm rettentően kifinomult, ezért fiziológiailag érzékelem — megszimatolom — a lelkek kö-

zelségét; mit közelségét — legrejtettebb zugát, legbensőbb bensejét... Kifinomult érzékelésem pszichológiai csápokban végződik, melyekkel kitapogatok és föltárok minden titkot: bizonyos természetek mélye szemetet rejt, ami valószínűleg a rossz vér eredménye, amit azonban eltakar a nevelés, de én a szemetet legtöbbször szinte az első érintésre fölfedezem. Ha megfigyelésem nem csal, akkor ezek a tisztaságomat veszélyeztető természetek is megérik undor-táplálta tartózkodásomat: ettől persze még változatlanul bűdösek maradnak... Életem elengedhetetlen föltétele a tökéletes tisztaság — mindig erre szoktattam magam —; tisztátalan körülmények között elpusztulok — úgyszólván örökösen vízben, kristálytisztá csillogó elemben úszkállok, fürdöm és lubickolok. Ezért nem csekély türelempróbát jelent számomra az emberekkel való érintkezés; az én emberségem nem abban áll, hogy együttérzek az emberekkel, hanem hogy elviselem együtt-érzésem... Az én emberségem önmagam örökös leküzdése. — Magányra, azaz gyógyulásra, önmagamhoz való visszatérésre, könnyű, játékos, szabad levegő leheletére van szükségem. Egész Zarathustrám a magány — avagy, ha megértettek — a tisztaság — és szerencsére nem a tiszta balgaság — ditirambusa. — Akinek van érzéke az ilyesmihez, gyémánt-tisztaságúnak tartja. A legnagyobb veszélyt mindig az ember, a csőcselék látván érzett undor jelentette számomra... Vajon meg akarják-e hallani, hogyan beszél Zarathustra az undortól való megváltásról?

Mi történt hát velem? Hogyan váltottam meg magam az undortól? Ki fiatalította meg szememet? Hogyan szálltam fel a magasba, hol nem telepszik csőcselék a kút kávéjára?

Undorom kölcsönzött tán szárnyakat és forrás-sejtő erőt? Ó, igen, a csúcok csúcsára kellett felszállnom, hogy újra megleljem az örömnök forrását! —

És ím, megtaláltam a kútfőt, testvéreim! A csúcok csúcsán fakad örömnök forrása! És ebből az életből nem kortyolgat csürhe nép! —

Túlcsordulsz szinte, örömnök forrása! És gyakorta üríted ki a kupát, csak hogy tölthess, újra és újra.

Még meg kell tanulnom, hogy lassabban közeledjem hozzád: túlcsordult szívem még repesve siet eléd:

— Rövid, forró, bús-boldogságos nyár perzseli szívemet: ó, mennyire szomjúhozza hűsödöt nyár-szívem!

Elszállt tavaszom tétova borúja! Tavaszállingóztak júniusi gonoszságom hópihéi! Nyár vagyok immár, nyár-delelő —

— nyár a hús patakú, csöndes csúcson: jöjjetek, ó barátaim, tegyétek még áldottabbá az áldott csöndet!

Mert az a mi csúcsunk, itt a honunk: meredek szirtünkre nem érnek föl a tisztátlan szomjúhozók.

Vessétek, barátaim, tiszta pillantástokat örömnök kútjába! Ne féljetek, vizét fel nem zavarjátok! Tisztasága visszakacag rátok.

A jövődő fáján rakunk fészket; és csőréből sas táplál bennünket, társ-talanokat!

Bizony mondom, itt nem terem táplálék a tisztátalanoknak! Mert mintha tüzet nyelnének, és szájukat megégetik.

Bizony mondom, a tisztátalanoknak nincs helye közöttünk! Boldogságunk jégbarlang az ő testüknek és szellemüknek!

S akár a szélvihar, úgy élünk fölöttük, fent a magasban, sasok társaként, a hó fivéreként s a Nap testvéreként: imígyen él a szélvihar.

S miként jeges szél süvítetek közibük, szellemmel elfojtva szellemük lehetőségét — a jövőm akarja így.

Bizony mondom, szélviharként száguld végig Zarathustra a síkság fölött: és óva inti ellenségeit és mindazokat, kik kígyót-békát kiáltanak rá: őrizkedjetek a fergetegtől és ne fordítsátok felé orcátokat!...⁹

MIÉRT VAGYOK ÉN OLYAN OKOS

1

Miért tudok többet másoknál? Tulajdonképpen miért vagyok én olyan okos? Soha nem törtem a fejem olyan kérdéseken, amelyek valójában nem kérdések — ilyesmire nem pocskoltam erőmet. Saját tapasztalatomból nem ismerek igazi vallási problémát. Tökéletesen hidegen hagy, mennyiben volnék "bűnös". Hasonlóképpen nem ismerem a lelkiismeretfurdalás megbízható kritériumát sem: annak alapján, amit híresztelnek róla, nem érdemel'figyelmet... Cselekedeteimet nem hagyom cserben utólag, inkább kiiktatom az értékek kérdéséből a dolgok rossz kimenetelét, következményeit. Ha balul üt ki valami, túlon túl könnyen megfeledkezünk arról, hogy helyesen ítéljük meg, amit tettünk: a lelkiismeretfurdalás szerintem "gonosz pillantás". Ha félresikerül valami, már csak annál inkább is tiszteletben kell tartanunk, mert nem sikerült — ez már inkább megfelel az én morálomnak.

— "Isten", "a lélek halhatatlansága", "megváltás", "túlvilág" — csupa olyan fogalom, melynek már gyermekfejjel sem szenteltem figyelmet, nem szántam rájuk időt — lehetséges, hogy soha nem is voltam hozzájuk elég gyermekded? Az ateizmus számomra nem eredmény, még kevésbé esemény: ösztönösen természetesnek tartom. Túlságosan kíváncsi, kétes és gőgös vagyok, semhogy megelégedjem otromba magyarázatokkal. Isten otromba magyarázat, undelicatesse nekünk gondolkodóknak — sőt alapvetően goromba tiltás: Ne gondolkodjatok!... Sokkal lényegesebbnek tartom az "emberiség üdvével" — így pl. a táplálkozás —, mintsem a teológus kuriózumokkal foglalkozó kérdéseket. Házi használatra a következőképpen tenném föl a kérdést: "hogyan táplálkozz, hogy elérj erőt, reneszánsz értelemben vett virtusod, erkölcsmentes erényed maximumát?" A táplálkozás kérdésében a lehető legszörnyűbb tapasztalatokra tettem szert; csodálkozom, hogy ily későn figyeltem föl rá, tértem "észre" tapasztalataim nyomán. Csak német műveltségünk — az "idealizmus" — merő hitványságával magyarázható valamelyest, miért épp ebben a kérdésben maradtam el a

végtelenségig. Ez a "műveltség" kezdettől fogva arra tanít, hogy tévesszük szem elől a realitásokat, és kétes, úgynevezett "eszményi" célok — mint például a "klasszikus műveltség" — nyomába szegődjünk, mintha a "klasszikus" és a "német" eleve nem arra ítéltetett volna, hogy egy fogalomná kovácsolják őket — képzeljünk csak el egy "klasszikus műveltségű" lipcseit, milyen mulatságos. — Valóban, a szakácsok és más keresztény felebarátok üdvére legérettebb éveimig mindig rosszul — az erkölcs nyelvére lefordítva "személytelenül", "önzetlenül", "altruista módon" — étkeztem. A lipcsei konyhának — no meg Schopenhauer első tanulmányozásának (1865) köszönhetően — komolyan elvettem az "élet akarását". S hogy az ember az elégtelen táplálkozás kedvéért még a gyomrát is hajlandó elrontani — úgy tetszik, e problémát az említett konyha pompásan meg tudta oldani. (1866-ban ez a helyzet állítólag megváltozott.) No de mi minden nem terheli a német konyha lelkiismeretét! A főfogás előtt leves (a XVI. század velencei szakácskönyveiben még alla tedesca néven szerepelt); főtt húsok, zsíros, pempővé főzött zöldségfélék; levélnehezékké silányított tésztafélék! S ha nem feledkezünk meg a régi korok — és nem csupán a koros — németek éppenséggel állatias folyadék-igényéről, akkor megérthetjük, honnan származik a német szellem — a zavaros zsigerekből származik... A német szellem indigestio, képtelen bármit is megemészteni. — De az angol diéta ellen, mely a némethez, sőt a franciához képest is bizonyos "visszatérés a természethez", nevezetesen a kannibalizmushoz, tehát az angol diéta ellen is mélységesen berzenkedik az ösztönöm; úgy tetszik, az angol nőkéhez hasonlóan nehézkessé teszi a szellem járását... A piemonti konyha a legjobb. — Az alkohol rossz hatást tesz rám; egyetlen pohár bor vagy sör "siralomvölgygé" változtatja életemet — ellentétben a müncheniekével. Megérteni kicsit későn értettem meg ezt, de átélni már gyermekkoromtól fogva átéltem. Gyerekfejjel úgy vélekedtem, hogy a borivás, akárcsak a dohányzás, kezdetben csupán ifjonti hiúság, majd rossz szokássá válik. Meglehet, e savanyú ítélet kialakulásában a naumburgi bor is közrejátszott. A bor földérít — ezt csak akkor hihetném, ha keresztény, akarom mondani hívő volnék, ami már önmagában is képtelenség. Különös, de már egy kis adag erősen hígított alkohol is tökéletesen elkedvetlenít, erős adagtól pedig szinte tengerésznek érzem magam. Ezen a téren már kora ifjúságomban bizonyítottam bátorságomat. Midőn a tekintélyes Schulpforta diákjaként, tollamat azon becsavágytól forgatva, hogy versenyre keljek példaképem, Sallustius szigorával és tömörségével, s egy éjszaka leforgása alatt megfogalmaztak és letisztázzak egy hosszú latin értekezést, bizony nem ellenkezett pszichológiámmal, s tán a Sallustius-éval sem, még ha a tiszteletre méltó Schulpfortának kevésbé volt

is ínyére, hogy tudományomat és dolgozatomat az elképzelhető legerősebb grogból néhány pohárral meglocsoljam... Később, életem deléhez közeledvén, egyre szigorúbban megtartóztattam magam mindennemű "spiritus" párlattól: miként Richard Wagner — aki megtérített —, én is tapasztalatból lettem a vegetarizmus ellenzője, s mint ilyen, a "spirituózus" természeteknek nem tanácsolhatom elég komolyan, hogy teljesen tartózkodjanak az alkoholtól. A víz is megteszi... Kedvelem azokat a helyeket (Nizza, Torino, Sils), ahol tiszta forrásból meríthet az ember; van egy kis poharam, úgy követ, mint egy puli. In vino veritas: úgy tűnik fel, az "igazság" fogalmát illetően e téren is magamra maradok a világgal szemben: — az én lelkem vizek felett lebeg...¹⁰ És íme morálom még néhány jó tanácsa. A kiadós étkezés könnyebben megemészthető, mint a silány. A jó emésztéshez az egész gyomornak munkálkodnia kell. Ismerje hát mindenki gyomrának befogadóképességét. Ugyanezen oknál fogva nem tanácsos a table d'hôte-nál elköltött, hosszúra nyúló lakoma sem, amit én megszakított áldozati ünnepnek nevezek. — Tartózkodjunk a fő étkezések közötti táplálkozástól és a kávétól: a kávé megkeseríti az embert. A tea kis mennyiségben, ám erősen, kizárólag reggel hasznos. Ha csak egy fokkal is gyöngébb a kelleténél, igen kártékony, és elrontja az egész napot. A mérték, ami sokszor a legszűkebb és legfinomabb határok között mozog, mindenkinél más és más. Agaçante éghajlatú vidékeken nem ajánlatos teával kezdeni a napot: egy órával teázás előtt jót tesz egy csésze sűrű, zsírszegény kakaó. — És a lehető legkevesebb időt töltsünk ülve; ne higgyünk azoknak a gondolatoknak, amelyek nem szabad ég alatt, mozgás közben születnek, melyeknek nem örvendeznek az izmok. — Minden előítélet a zsigerekből származik. — Az ülep — miként már említettem — az igazi bűn a szent lélek ellen. —

2

Az étkezéssel igen közeli rokonságban áll a hely és az éghajlat megválasztásának kérdése. Senkinek nem adatik meg, hogy bárhol élhessen; és akire minden erejét igénybe vevő, nagy föladatokat várnak, az különösen szűk körön belül válogathat. A klíma olyannyira hátráltathatja avagy elősegítheti az anyagcserét, hogy a hely és az éghajlat helytelen megválasztása nemcsak elidegenítheti az embert föladatától, hanem teljesen el is vonhatja tőle: olyannyira, hogy még csak föl sem ismeri. Az animális vigor nem fejlődött ki benne kellő mértékben ahhoz, hogy a legszellemibb szférákba áramló szabadság elérhesse azt a fokot, amelyen az ember fölismeri: erre a föladatára egyedül én vagyok képes... A zsigerek rossz szokássá vált mégoly apró elég-

telensége is középszerűvé, "németté" tehet egy lángelmét; a német éghajlat már önmagában képes erős, mi több, heroizmusra hajlamos zsigereket megtörni. Az anyagcsere gyorsasága összefüggésben van a szellem lábának mozgékonyásával avagy restségével; a "szellem" is csupán az anyagcsere egyik fajtája. Érdeemes megfigyelni azokat a helyeket, ahol éleselméjű emberek éltek és élnek, ahol a szellemesség, raffinement, gonoszság része a boldogságnak, s ahol a lángelme szinte szükségképpen megteremtette otthonát: ezek egytől egyig páratlanul száraz levegőjű helyek. Párizs, a Provence, Firenze, Jeruzsálem, Athén, e nevek azt bizonyítják, hogy a lángelme életföltétele a száraz levegő, a tiszta ég — vagyis a gyors anyagcsere óriási erő-szükségletének folyamatos biztosítása. Szemem előtt lebeg egy eset: egy jelentékeny és szabad szellem pusztán a kifinomult éghajlati ösztön hiányában beszűkült, jelentéktelenné, savanyú specialistává törpült. Magam is erre a sorsra jutok, ha a betegség nem térít észre, nem kényszerít, hogy elgondolkozzam a valóság racionalitásán. Most, miután nagy gyakorlattal, mint egy fölöttébb pontos és megbízható műszerről, leolvasom magamról az éghajlati és meteorológiai változások hatását, s már egy rövid úton, mint például a Torino és Milánó közötti szakaszon észlelem a levegő páratartalmában bekövetkezett változás rám tett fiziológiai hatását, elrettenve gondolkodom rá, hogy az utóbbi tíz esztendő, ezeket az életveszélyes esztendőket leszámítva, életem kártékony, sőt számomra egyenesen tilalmas helyeken zajlott. Naumburg, a Schulpforta, egyáltalában Thüringia, Lipcse, Bázél — fiziológiámra nézve végzetes helyek. Egyetlen kellemes emléket sem őrzök gyermekkoromból és ifjúságomból, így oktalanság volna e helyütt úgynevezett "morális" okokra — mint például a megfelelő társaság vitathatatlanul létező hiányára — hivatkozni: e hiány ugyanis ma is éppúgy megvan, mint korábban, s nem gátol meg abban, hogy vidám és bátor legyek. Nem ez tehát, hanem a tudatlanság in psychologicus — az átkozott "idealizmus" — a tényleges végzete életemnek; a fölösleges és ostoba dolgok, amelyekből soha nem származott semmi jó, s amelyeket semmi sem tud kiegyenlíteni, ellensúlyozni. Ennek az "idealizmusnak" a következményeivel magyarázom ballépéseimet, az életem föladatától messze eltávolodott ösztön-tévelygéseimet és "szerénységemet", azt például, hogy filológus lettem — lettem volna legalább orvos, vagy választottam volna valami más efféléjét, ami fölnyitja a szemet! A bázeli időkben szellemi diétámmal, napi beosztással mérhetetlen erőmennyiséget pocskoltam el anélkül, hogy gondoskodtam volna a fogyasztást fedező erőpótlásról, vagy legalább elgondolkoztam volna a fogyasztásról és utánpótlásról. Nélkülöztem a finomabb önösséget, egy parancsoló ösztön bármely oltalmát; bárkivel hajlandó voltam

egyenlővé tenni magam, lemondtam önmagamról és megfeledkeztem a távolságtartásról — ezt soha nem fogom megbocsátani magamnak. — Amikor szinte a végét jártam, azáltal, hogy már-már utolért — eltöprengtem életem alapvető esztelenységén -- az "idealizmuson". És csak a betegség térített észre.

3

A táplálkozás, az éghajlat és a hely megválasztása után a harmadik tényező, melyben semmi körülmények között sem tévedhetünk, a pihenés módjának megválasztása. Attól a foktól függően, hogy a szellem sui generis szellem a megengedettnek — vagyis a számára hasznosnak — határai ezen a téren is roppant szűkösek és egyre szűkebbek. Számomra az olvasás jelenti a pihenést: az olvasás elvon magamtól és idegen tudományok, lelkek ösvényeire vezet — olyasvalamihez, amit nem veszek komolyan. Az olvasással ugyanis komolyságomat pihenem ki. Ha elmerültem a munkában, nem látni könyvet körülöttem: óvakodom, hogy bárki is megszólaljon, sőt netán gondolkodjon a közelemben. Mert ezt jelentené az olvasás... Megfigyelték már, hogy abban a roppant feszültségben, melyet terhessége ró a szellemre, sőt végeredményben az egész szervezetre, a véletlen, illetve mindenféle külső inger igen vehemens hatást gyakorol, túlságosan mély sebet üt? A lehető legmesszebbre kerüljük hát el a véletlen, a külső ingereket; egyfajta ön-befalazás a szellem terhességének egyik legfontosabb ösztön-okossága. Eltűrhetem-e, hogy idegen gondolatok lopakodjanak át a falon? -- Mert ezt jelentené az olvasás... A munka és termékenység időszakát a pihenés követi: gyertek hát, ti kellemes, elmés, félretett könyvek! — De vajon német könyvek közelednek-e?... Legutoljára fél esztendővel ezelőtt csíphettem el magamat könyvvel a kezemben. Mit is olvastam? — Victor Brochard egyik kitűnő tanulmányát, a Les Sceptiques Grecs című munkát, mely az én Laërtianáimat¹¹ is jól hasznosítja. A szkeptikusok az egyetlen tiszteletre méltó típusa a két — sőt öt — értelmű filozófusnépségnek... Általában mindig ugyanannál a néhány bevált kötetnél keresek menedéket. Miképp szeretni sem tudok sokat vagy sokfélélt, olvasni sem olvasok szívesen sokat és sokfélélt: a könyvtárszobákban rosszullét fog el. Hiányzik belőlem a "tolerancia", "largeur du coeur" és minden egyéb "felebaráti szeretet" az új könyvek iránt, ösztönösen óvakodom tőlük, sőt gyanakvással közeledem feléjük... Leginkább némely régebbi franciához térek vissza előszere-tettel: egyes-egyedül a francia műveltségben hiszek, minden egyéb -- a német műveltségről nem is szólva --, amit Európa-szerte "műveltségnek" neveznek, félreértésen alapul... Csak néhány igazán művelt emberrel találkoztam Német-

országban, műveltségük francia eredetű volt, Cosima Wagner asszonyra gondolkok elsősorban, s az ízlés dolgában messze az ő hangját hallgattam... Pascalt nem olvasom, hanem imádom, mert ő a kereszténység legtanulságosabb áldozata – lassan ölték meg, először testét, majd lelkét, az embertelen szörnyűség leghátborzongatóbb logikája végzett vele; ki tudja, talán szellemem és testem szilajsága rokon a Montaigne-éval; művész-ízlésem Molière, Corneille, Racine nevét egy Shakespeare vad zsenijével szemben nem minden haragvás nélkül veszi oltalmába: végül mindez nem zárja ki, hogy még a legutolsó francia társaságában is kellemesen érezném magam. Nem tudnám megmondani, a történelem mely századában lehetne annyi kíváncsi és delikát pszichológust találni, mint amennyit napjaink Párizsában: csak úgy hemzsegnek, ezért találomra csupán Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaitre vagy a legsúlyosabb fajtából egy a szívemhez különösen közel álló eredeti latin, Guy de Maupassant urak nevét kívánom megemlíteni. Ezt a nemzedéket, köztünk szólván, még nagy tanítóiknál is jobban szeretem, mert őket kivétel nélkül megfertőzte a német filozófia: Taine urat például Hegel tette tönkre, akinek nem köszönhet mást, mint a nagy emberek és nagy korok félreértését. Ahol Németország megjelenik, ott a kultúra számára fű nem terem. Franciaországban csak a háború "váltotta meg" a szellemet... Stendhal, életem egyik leggyönyörűbb véletlen találkozására -- mert ami korszakalkotó benne, azt a véletlen és nem valamiféle ajánlás sodorta hozzám -- fölbecsülhetetlen értéket jelent, jövőt megelőző pszichológus-szemével, tényragadó karmával, amiről az igazi nagyság közelségét (ex ungue Napoleonem) ismerni meg; és, végezetül, de nem utolsósorban mint tisztességes ateista is fölbecsülhetetlen, mely species Franciaországban szinte már kihalt... tisztelet Prosper Mérimée-nek... Lehetséges volna, hogy irigykedem Stendhalra? Elorozta tőlem a legnagyobb ateista viccet, ami igazából engem illetett volna meg: "Isten egyedüli bocsánata, hogy nem létezik"... Én valahol a következőképpen fogalmaztam: mi volt idáig a legnagyobb kifogás az étellel szemben: isten...¹²

4

A legnagyobb lírikust nekem Heinrich Heine jelenti. Hiába kutatok még egy ilyen édes és szenvedélyes muzsika után az évezredek birodalmaiban. Heine birtokában volt az isteni gonoszságnak, mely nélkül szememben nincs tökéletesség – egy embernek, egy fajtának az értékét aszerint ítélem meg, mennyire képtelen Istent és a szatírt szétválasztani. – És hogyan bánik a német nyelvvel! Egyszer majd Heinét és engem tartanak a német nyelv legelső művé-

szeinek — akik fölmérhetetlen távolságra távolodtak mindattól, amit silány németek műveltek vele. — Közeli rokonom Byron Manfredja, örvényeit megjelentem magamban — már tizenhárom éves fejjel fölöttem hozzá. Szóra sem méltatom, csak pillantásra, aki a Manfred kapcsán ki meri ejteni Faust nevét. A németek képtelenek bármiféle nagyságra: Schumann a bizonyíték. E negédes szász elleni haragomban komponáltam egy ellennyitányt a Manfredhoz, melyről Hans von Bülow¹³ úgy nyilatkozott, hogy ilyet még nem látott kottapapíron: ez Euterpé megerőszkolása. Miándahányszor megpróbálom Shakespeare-t a lehető legtalálóbban jellemezni, arra a megállapításra jutok, hogy ő koncipiálta a cézár típusát. Effélett lehetetlenség kitalálni — az ember vagy ilyen vagy nem. A költőóriás kizárólag saját valóságából merít — mígnem a mű megalkotása után összeroppan annak súlya alatt... Valahányszor belepillantok Zarathustrába, fél óráig föl s alá járkálok a szobámban, és nem tudom visszafojtani könnyeimet. — Nem ismerek szívszaggatóbb olvasmányt Shakespeare-nél: mi mindent kellett elszenvednie ennek az embernek, hogy paprikajancsi lehessen! — Megértik a Hamletet? Nem a kétely, a bizonyosság őrjítő... Ilyesmit érezni mélység, örvény, filozófia nélkül lehetetlen... Mindnyájan rettegünk az igazságtól..., és bevallom: ösztönösen tudom, bizonyos vagyok benne, hogy ennek a rettenetes irodalomnak Lord Bacon a szerzője, öngyötrő állatkínczója: mi dolgom a kótyagos, tökfilkó amerikaiak szájalomra méltó locsogásával? Ám a látomás mérhetetlen valóságereje nemcsak összeegyeztethető az óriási tetterővel, a rettenet elkövetésének, a büntettnék erejével — de előföltételezi azt... Távolról sem tudunk eleget ahhoz Lord Baconról, hogy lássuk, mi mindent tett, akart és élt meg magában... És az ördögbe is, kritikus uraim! Ha Zarathustrát idegen név, mondjuk Richard Wagner neve alatt jelentettem volna meg, két évezred éleselméjűsége sem bogozza ki, hogy a Zarathustra látoka nem más, mint az "Emberi, túlságosan is emberi" szerzője...

5

Most, amikor életem pihenéseiről beszélek, néhány szóban kifejezésre kell juttatnom hálámat a legnagyobb és legkedvesebb pihenésem iránt. Ezt kétségkívül a Richard Wagnerhoz fűződő bensőséges kapcsolat jelentette. Összes egyéb emberi kapcsolataimat méltánylom, de a világért nem adnám oda a tribscheni napokat, a bizalomnak, a derűnek, a fenséges véletlennek — a mély pillanatoknak e napjait. Nem tudom, másokat mely élmények fűzik Wagnerhoz: a kettőnk egét mindenestre soha nem fátyolozta be felhő. — És ezzel újra visszakanyarodom Franciaországhoz — nem ítélekzem róluk, csupán megvető ajkbiggyesztés-

re méltatom azokat a wagneriánusokat et hoc genus omne, akik úgy vélik, az-
zal tisztelik meg Wagnert, ha önmagukhoz teszik hasonlatossá... Én olyan va-
gyok, hogy legmélyebb ösztönömtől idegen mindaz, ami német, egy németnek már
a közelségétől is emésztési zavaraim támadnak, így hát találkozásom Wagner-
ral életem első föllélegzését jelentette: Wagnerban a külföldet, az ellenté-
tet, a "német erények" elleni tiltakozást láttam és tiszteltem — Mi, akik
az ötvenes évek posványában töltöttük gyermekkorunkat, szükségképpen pesszi-
misták leszünk már a "német" szó hallatára is; nincs választásunk, forradal-
mároknak kell lennünk — és nem tűrhetjük, hogy álszent gyávák üljenek a nya-
kunkon. Tökéletesen hidegen hagy, hogy manapság immár más színekben pompázik,
skarlátot ölt magára és huszáregyenruhában feszít... Ám legyen! Wagner forra-
dalmár volt — s hátat fordított a németeknek... A művészeknek Európában
nincs hazájuk Párizson kívül; a Wagner művészetének alapját képező mind az
ötféle műérzék kifinomult formája, a nuance-ok iránti fogékonyság, a lélek-
tani morbiditás kizárólag Párizsban lelhető föl. Másutt nyoma sincs a forma
iránti szenvedélynek, s a mise en scène-béli komolyságnak — ez a páratlan
párizsi komolyság. Németországban ismeretlen az a hatalmas ambíció, mely egy
párizsi művész lelkét fűti. A németek jóindulatúak — Wagner távolról sem
volt jóindulatú... De már kellőképpen kifejtettem (a "Túl jón és rosszon"
című művemben), hogy Wagner hová tartozik és kikkel áll rokonságban: a fran-
cia késő-romantikával, az olyan magasan szárnyaló és magukkal ragadó művé-
szekkel, mint Delacroix, Berlioz, kik lényükből fakadón betegek, gyógyítha-
tatlanok, a kifejezés megszállottjai, ízig-vérig virtuózok... No és ki volt
Wagner első — s tán utolsó — értő híve? Charles Baudelaire, aki elsőként
értette meg Delacroix-t is, és akiben egy egész művésznemzedék ismert magá-
ra... Én egyvalamit soha nem tudok megbocsátani Wagnernak; hogy lealacsony-
dott a németekhez — hogy birodalmi német lett... Ahol Németország megjele-
nik, ott a kultúra számára fű nem terem.

6

Mindent egybevetve, ifjúságomat nem tudtam volna elviselni Wagner zenéje
nélkül. Mert arra ítéltem, hogy németek között éljek. Márpedig ha az ember
szabadulni akar egy elviselhetetlen nyomástól, hasisra van szüksége. Az én
hasisom Wagner volt. Wagner par excellence minden "német" ellenmérge — igen,
méreg, nem vitatom... Ahogy megszületett a Trisztán zongorakivonata¹⁴ — hó-
dolatom von Bülow úr! —, fölcsaptam wagneriánusnak. Wagner korábbi műveit
nem éreztem méltónak hozzám — túl közönségesek, "németek" voltak... De még

egy oly veszedelmesen elbűvölő, borzongató, egyúttal édes végtelenséget árasztó művet, mint a Trisztán, mindmáig nem találtam — a művészetek bármely területén kutatok is utána. Ha fölzendül a Trisztán, Leonardo da Vinci minden idegensége elveszíti varázsát. Ez a mű non plus ultra Wagner művészetében; a Trisztánt a Mesterdalnokok és a Nibelung gyűrűje megírásával pihente ki. És az olyan természeteket, mint Wagner, a gyógyulás visszaveti... Őriási szerencsémnek tartom, hogy megfelelő időben — és épp németek között — éltem, ez tett éretté a Trisztánhoz: idáig terjed az én pszichológiai kíváncsiságom. Szegényes a világ annak, aki soha nem volt elég beteg e "pokolbéli kéjhez": a misztikus kifejezés itt helyénvaló, sőt szinte szükségszerű. Úgy gondolom, bárki másnál jobban ismerem e wagneri alkotás bámulatra méltóságát, az idegen révületek ötven világát — melyet rajta kívül senki nem tudott bejárni; és mivel eléggé erős vagyok, s a legkérdésesebb, legveszedelmesebb dolgot is a magam javára tudom fordítani, Wagnert életem nagy jótévedjeként tartom számon. Rokon vonásaink, s az, hogy mélyebben tudunk szenvedni másoknál, akár egymástól is, mint bárki e században, örökre össze fogja kapcsolni nevünket; és miként őt, úgy engem is félreértének a németek, most és mindörökre. — Két évszázadra vagytok elmaradva a pszichológiai és művészi diszciplínákban, germán uraim!... És ez bizony behozhatatlan hátrány.

7

És még valami a kifinomult fülek számára: mit is várok én a muzsikától. Legyen derűs és mélységes, mint egy októberi délután. Legyen kényeskedő, pajkos, gyöngéd, galád, bájos, édes asszonyka... Soha nem fogom elismerni, hogy egy német tudhatja, mi a zene. Az úgynevezett német zenészek — élükön a legnagyobbakkal — külföldiek, szlávok, horvátok, olaszok, hollandiak — vagy zsidók; vagy pedig az erős, kipusztult német fajtából valók, mint Heinrich Schütz, Bach és Händel. Még mindig elég lengyelnek érzem magam ahhoz, hogy Chopinért odaadjak minden egyéb muzsikát: Wagner Siegfried-idilljével három okból kivételt teszek, és talán Liszttel is, aki a zenészek között a legékebben beszél a zenekar nyelvét; s végezetül kivételt teszek mindazzal, ami az Alpokon túl — azaz innen — született... Rosszint nem tudnám nélkülözni, még kevésbé azt, ami nekem a zene délvidékét jelenti, velencei maestróm, Pietro Gast muzsikáját. Mert amikor azt mondom, az Alpoktól túl, Velencére gondolok. Ha más szóval kellene kifejeznem a zenét, egyedül Velencével tudnám helyettesíteni. A zene elválaszthatatlan a könnyektől, s a boldogság és a Dél elképzelhetetlen számomra a féltékenység borzongása nélkül.

A hídon álltam a
minap a barna éjben.
Ének zendült messziről:
arany cseppek esője futott
végig a remegő vízen.
Gondolák, fények, zene —
részeg ringás vitt ki a homályba.
Lelkem tündöklő gyönyöre
láthatatlan ujjak alatt
titokzatos gondola-dalt
dalolt, repeső cimbalom.
— Halgatta valaki?...

(Szabó Lőrinc fordítása)

8

Mindenben — a táplálkozás, a hely és az éghajlat, a pihenés megválasztásában — az önmegtartás ösztöne parancsol, ami az önoltalmazás ösztönéként jut a legjobban kifejezésre. Sok mindent nem szabad meglátnunk, meghallanunk, magunkhoz engednünk — ez a legelső okosság és bizonyíték arra, hogy az ember nem véletlen, hanem necesszítás. Az önoltalmazás ösztönét általában ízlésnek nevezik. Az ízlés imperatívusza nemcsak arra int, hogy tagadjunk, amikor az igenlés "önzetlenség" volna, hanem arra is figyelmeztet, hogy a lehető legritkábban mondjunk nemet. Forduljunk el, fordítsunk hátat, amikor nemet kellene mondanunk. Mégpedig azért, mert a védekezésre fordított erő — még a legapróbb is — rendkívüli és tökéletesen fölösleges elszegényesedéshez vezet, ha rendszeressé, szokássá válik. A gyakori kis kiadásokból lesznek a nagyok. A védekezés, az elutasítás erőráfordítás, és — ne ámítsuk magunkat — negatív célokat szolgáló erőpocsékolás. Az örökös védekezésben annyira elgyöngülhet az ember, hogy végül önmaga védelmére sem futja az erejéből. — Tegyük föl, egy nap kilépvén házamból, nem a csöndes, arisztokratikus Torinóban, hanem a német kisvárosban találom magam. Ösztönöm bezárulna, hogy elhárítson mindent, ami ebből a lapos és gyáva világból rázúdul. Vagy — mondjuk — a német nagyváros képe fogad, a bűn mesterséges labirintusáé, ahová összehordtak jót s rosszat egyaránt, és ahol nincs fejlődés, s jó és rossz egyaránt tenyészik. Mi mást tehetnék, összegömbölyödhetnék, mint a sün. — Ám a tüske pazarlás, kétszeresen is fényűzés, ha választhat az ember közte és a nyitott tenyér között...

Az okosság és önoltalmazás egy másik módja az, hogy az ember a lehető legritkábban reagál, és elkerüli azokat a helyzeteket és viszonyokat, amelyek arra ítélnék, hogy a szögre akassza szabadságát és pusztá reagenssé váljék. Példaként hadd említsem a könyvekkel való foglalatosságát. A tudós, aki lényegében már csak "forgatja" a könyveket — egy filológus, mérsékelt lendülettel, napjában úgy kétszázat —, végül elveszíti képességét az önálló gondolkodásra. Ha nem "forgatja" a könyveit, nem gondolkodik. Amikor gondolkodik, ingerre (olvasott gondolatokra) válaszol, végül épphogy csak reagál. A tudós minden erejét fölemészti a kész gondolatok elfogadása avagy elutasítása — maga nem tud önállóan gondolkodni... Az önoltalmazás ösztöne fölör-lődött; máskülönben védekezne a könyvekkel szemben. A tudós: décadent. — Saját szememmel győződhettem meg róla, hogy tehetséges, gazdag és szabad természetű fiatalok harmincéves korukra "agyonolvasták" magukat, gyufaszálakká fogytak, elegendő volt megdörzsölni őket és szikra — "gondolat" — pattant ki az agyukból. — Kora reggel, napfölkeltkor, frissen, erőnk hajnalpírjában könyvet kézbe venni — megbocsáthatatlan bűn!

9

Nem halogathatom tovább a feleletet arra a kérdésre, miképpen lesz az ember az, aki. És ezzel érintem az önmegtartás — az ön-zés — művészetének remekművét... Mert ha föltételezzük, hogy a föladat, az elrendelés, a föladat sorsa messze meghaladja az átlagosat, akkor nem létezne nagyobb veszély, mint tudnunk, miféle föladat vár ránk. Hogy az ember az lesz, aki, föltételezi, hogy távolról sem sejtjük, mik vagyunk. E tekintetben még az életünkben tett téves lépéseknek, az átmeneti mellék- és tévutaknak, a halogatásoknak, a "szerénységnek", s a föladaton kívüli föladatokra elfecsérelt komolyságnak is megvan az értelme és értéke. És ebben nagy okosság, a legnagyobb juthat kifejezésre: amikor a nosce te ipsum volna a pusztulás receptje, akkor az ön-föladás, ön-félreértés, ön-kicsinyítés, ön-beszűkítés, ön-középszerűsítés a legésszerűbb cselekedet. A morál nyelvére lefordítva: a felebaráti szeretet, a másokért és másért való élet óvintézkedés a legszigorúbb önösség érdekében. Ebben a kivételes esetben, szokásomtól és meggyőződésemtől eltérően, az "önzetlen" ösztönök mellett foglalok állást: mert ebben az esetben ezek az ön-zést, az ön-nevelést szolgálják. — A tudat teljes felszíne — a tudat önmagában is csak felszín — mentes kell hogy maradjon mindenfajta imperatívustól. Vigyázni kell még a nagy szavakkal, attitűdökkel is! Ezek azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy az ösztön túl korán "önmagára

ébred". — Eközben a mélyben egyre gyarapodik a szervező, az uralkodásra hivatott "eszme" — lassacskán átveszi az irányítást, fokozatosan visszavezet a mellékutakról és tévutakról, előkészít bizonyos minőségeket és rátermettséget, melyek később elengedhetetlen eszközeivé válnak az egésznek; — mielőtt bármit is elárulna a domináló föladatról, "célról", "szándékról", "értelemről", szép sorjában kialakítja az összes szolgáló képességet. — Életem erről az oldalról nézve egyszerűen csodálatos. Az értékek átértékelésének föladatához talán több képességre volt szükség, mint ahány valaha is összegyűlt egy személyben, és főképpen az olyan ellentétes képességek hiányoztak, melyek ellentétes voltak ellenére sem zavarták, semmisítették meg egymást. A képességek rangsorolása, a distancia, a harag nélküli elválasztás művészete, a dolgok össze-nem-keveredése, "ki-nem-békítése", egy a káosszal ellentétes sokadalom kialakulása — ím ezek voltak a föltételek, ezen munkálkodott oly hosszasan, titkon és nagy művészettel ösztönöm. Magasabb oltalma abban volt erős, hogy soha nem is sejtettem, mi növekszik bennem — s hogy egy nap minden képességem éretten, tökéletessége teljében, váratlanul előtör. Nem emlékszem, hogy valaha is törekedtem volna bármire — soha életemben nem küzdöttem, a heroikus természet ellentéte vagyok. Nem tapasztalatból ismerem az "akarást", a "törekvést", a "cél", a "vágyat". Most is, ebben a pillanatban is úgy tekintek jövőmre — e tágas jövőre! —, mint tengertükörré, melyet nem fodroz kívánság. A legkevésbé sem akarom, hogy más legyen valami, mint ami; magam sem akarok más lenni. Mindig is így éltem, vágyak nélkül. Íme elmondhatja valaki végre, hogy élete negyvennégy esztendeje alatt nem törődött megbecsüléssel, asszonnyal, pénzzel! — Igaz, nem is hiányzott... Így lettem egy nap például egyetemi tanár — álmomban sem gondoltam volna, hisz alig múltam huszonnégy éves. Így lettem két évvel korábban filológus: mármint tanárom, Ritschl ekkor kérte el közlésre első filológiai munkámat "Rheinisches Museum"-a számára; minden szempontból ez jelentette számomra a kezdetet. (Ritschl — tisztelettel említem nevét — az egyetlen zseniális tudós, akivel életem során mindmáig találkoztam. Nem hiányzott belőle az a kellemes romlottság, amellyel a sors bennünket, thüringiaiakat kitüntetett, s ami még egy németet is rokonszenvenné tesz: az igazságért mi még titkos kerülőutaktól sem riadtunk vissza. E szavaim csöppet sem csorbítják egy közelebbi földim, az okos Leopold von Ranke érdemeit...)

Tisztáznom kell itt még valamit. Bárkiben fölmerülhet a kérdés, miért hozakodom elő ezekkel a jelentéktelen és a hagyományos ítélet szerint érdektelen dolgokkal; hisz magamnak ártok, annál inkább, minél nagyobb föladatakra vagyok elhivatott. Íme a válaszom: ezek az apróságok — táplálkozás, hely, éghajlat, pihenés, az ön-zés egész kazuisztikája — lényegesebbek, mint minden eddig lényegesnek ítélt fogalom, ezekben a dolgokban kell először újratanulnia az embereknek. Mindaz, amit az emberiség idáig komolyan mérlegetelt, még csak nem is valóság, pusztán képzelődés, keményebben szólva a beteges, a legmélyebb értelemben vett kártékony természetek rossz ösztöneiből fakadó hazugság — "Isten", "lélek", "erény", "bűn", "túlvilág", "igazság", "örök élet" — egytől egyig hazugságok... Bennük keresték az emberi természet nagyságát, "isteni mivoltát"... A politika, a társadalmi rend, a nevelés minden kérdését a gyökerekig meghamisították, a legkártékonyabb embereket kiáltották ki nagyságnak — s hogy a "kis" dolgoknak, akarom mondani, az élet alapvető dolgainak megvetését hirdették... Mai kultúránk álnok a velejéig... A német császár a pápával paktál,¹⁵ mintha a pápa nem az élet halálos ellensége volna!... Amit ma építenek, holnapra porba hull. Ha aszerint ítélem meg magam, hogy mire vagyok képes, arról nem is szólva, micsoda pusztítás és iszonyatos építkezés jön utánam, akkor több joggal tarthatok igényt a nagyság fogalmára, mint bármely földi halandó. Szembeötlik a különbség, ha olyanokhoz mérem magam, akiket elsőként tiszteltek. Az én szememben ezek az úgynevezett "elsők" még csak nem is emberek — az emberiség selejtje, beteges, bosszúra-szomjazó ösztönök torzszüleményei: vészterhes, gyógyíthatatlan szörnyetegek, kik az életen bosszulják meg magukat... Íme én az ellentétük vagyok: előjogom, hogy a lehető legkifinomultabb érzékkel válasszam ki az egészséges ösztönöket. Belőlem hiányoznak a beteges vonások; én még súlyos betegen sem vagyok eléggé beteges; és hiába is keresgélne bennem bárki a fanatizmus nyomait. Hiába próbálnának életemben akár egy pillanatnyi főnnhéjazást vagy patetikus megnyilatkozást kimutatni. A nagyság nem ismeri az attitűdök pátoszát. Csak a hamisnak van szüksége attitűdökre... óvakodjunk a pittoreszk emberektől! — Az élet könnyebb lett számomra, a legkönnyebben akkor tudtam elviselni, amikor a legnehezebb követeléseket támasztotta. Aki látott az idei őszön, melynek hetven napján át szakadatlanul dolgoztam, és kizárólag elsőrangú dolgokat végeztem, melyeket senki sem tudna utánozni — avagy, vállán az elkövetkező évezredek felelősségével, túlszárnyalni, az nem fedezhetett föl rajtam feszültséget, annál inkább túláradó frissességet és

vidámságot. Soha nem ettem olyan jó hangulatban, és aludtam olyan nyugodtan, mint akkoriban. — A játék a nagyság jele, nélküle nem szabad nagy föladatakba vágni a fejszénket. A legapróbb kényszer, komor ábrázat, szigorú hang kifogás csupán az emberrel — s még inkább művével — szemben!... Légy szenvedtelen. A magány okozta szenvedés is kifogás csupán — én attól szenvedek, ha "sokaság" vesz körül... Már elképesztően fiatal koromban, hétéves fejjel tudtam, hogy soha nem ér el hozzám emberi szó: na és bánkódtam miatta valaha is? — Ma is egyformán nyájas vagyok, mindenkivel, még a legutolsókkal is megkülönböztetett figyelemmel bánok; csipetnyi gőg és titkolt megvetés nélkül. Akit megvetek, az úgyis megérzi, hogy megvetem: pusztá létem lázítja azt, kinek rossz vér csörgedez az ereiben... Az emberi nagyság az én nyelvzetemben amor fati: az ember ne akarjon mást, se előre, se hátra, soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni — minden idealizmus a szükségszerű meghazudtolása —, a szükségszerűt szeretni kell...

MIÉRT ÍROK ÉN OLYAN JÓ KÖNYVEKET

1

Személyem után következzenek írásaim. — Mielőtt róluk beszélnek, érintenem kell megértésük, illetve meg-nem-értésük kérdését, ámbár nem szándékozom nagyobb figyelmet szentelni e kérdésnek, mint illik: az idő ugyanis még nem érett meg hozzá. — Még az én idóm sem érkezett el, mert vannak, akik posztumusz születnek. — Egykoron intézményeket hoznak majd létre, amelyekben elképzelésem szerint élnek és tanítanak; a Zarathustra értelmezésére talán még tanszéket is alapítanak. De ellenkezne természetemmel, ha már most elvárnám, hogy meghallják és megértsék igazságaimat és aszerint cselekedjenek: megértem, sőt természetesnek tartom, hogy ma nem hallanak és nem tudnak meríteni belőlem. Nem akarom, hogy összetévessenek másokkal — ehhez pedig én sem téveszthetem össze magamat másokkal. — Még egyszer hangsúlyozni kívánom: életemben alig található "rosszakaratot"; irodalmi "rosszakaratról" sem tudnék számot adni. Annál inkább ártatlan balgaságról... Páratlan kitüntetés számomra, ha valaki kézbe veszi valamelyik könyvemet — még azt is el tudom képzelni, hogy leveszi a cipőjét, a csizmáról nem is szólva... Doktor Heinrich von Stein egy alkalommal őszinte szívvel elpanaszolta, hogy egy mukkot sem ért Zarathustrából — azt feleltem neki, így van ez rendjén: aki csupán fél tucat mondatát megérti, azaz átéli, az a halandó lét olyan magas fokára hág, amelyet a "modern" ember képtelen elérni. Hogyan várhatnám el

hát ekkora distancia-érzéssel, hogy olvassanak az általam ismert "moderneket"! — az én diadalom homlokegyenest ellenkezik Schopenhauer diadalával, én azt mondom, "non legor, non legar".¹⁶ Ezzel nem akarom alábecsülni azt az élvezetet, amelyet a könyveim iránt tanúsított ártatlan elutasítás okoz nekem. Az ideai nyáron, midőn súlyos, roppant súlyos írásaimmal talán az egész irodalmat kizökkentettem egyensúlyából, a berlini egyetem egyik professzora jóindulatúlag azt tanácsolta, próbáljam meg más formába önteni gondolataimat: efféle ugyanis a kutya sem olvas. — Végül is mégsem Németországban, hanem Svájcban jelent meg két végleges véleményt képviselő írás a munkáimról. Az egyik dr. V. Widmann "Nietzsche veszedelmes könyve"¹⁷ című tanulmánya a "Bund"-ban a "Túl jón és rosszon" című könyvről, a másik Karl Spitteler úr átfogó értekezése, mely szintén a "Bund"-ban látott napvilágot.¹⁸ E cikkek életem csúcspontját jelentik, de azt már inkább nem árulom el, mely tekintetben... Az utóbbi írás Zarathustrát "felsőfokú stílusgyakorlatként" értelmezi, s azt kívánja, a későbbiekben fordítsak gondot a tartalomra is. Dr. Widmann tiszteleg bátorságom előtt, mellyel úgymond a tisztességes érzések kiirtásán fáradozom. A véletlen fondorlata folytán minden mondata, csodálatra méltó következetességgel, a feje tetejére állítja az igazságot: csak az "értékek átértékelésére" volt szükség, hogy mintegy általam lehessen fején találni a szöveget, ahelyett hogy engem találjon fejbe... Már csak ezért is megkísérlek magyarázattal szolgálni. — Mert alapjában senki nem ért többet semmiből — a könyvekből sem — annál, mint amennyit tud. Ha valaki képtelen megközelíteni valamit az élményei révén, akkor nincs is érzéke hozzá. Képzeljük el azt a szélsőséges esetet, amikor egy könyv kizárólag olyan élményeket taglal, melyek kívül esnek a gyakorta vagy akár a ritkábban előforduló tapasztalatok határain — amikor először fogalmazódnak meg új tapasztalatok. Ilyenkor, annál az akusztikai csalódásnál fogva, hogy ahol semmit nem hallok, ott nincs is semmi, az emberek nem hallanak meg semmit sem... Általános, vagy ha úgy tetszik, eredeti tapasztalatom ez. Aki úgy hitte, hogy megértett belőlem valamit, az csupán a maga képére formált — és sokszor ellenképemet, például az "idealista" portréját formázta meg; és aki semmit sem értett meg belőlem, az tagadta, hogy figyelemre méltó volnék. — A "modern" emberrel, a "jó" emberrel, a keresztényekkel és más nihilistákkal szemben a legmagasabb jólsikerültség és egészség megjelölésére használt "felsőbb ember" kifejezést — mely Zarathustrának, a morál megsemmisítőjének a szájában mélyértelművé vált — oktanul, szinte kivétel nélkül épp azon értékek megfogalmazására használták föl, melyeknek az ellenkezője ölt testet a Zarathustra — tehát egy magasabb nendű, félig "szent", félig "lángelme",

"eszményi" — alakjában... Más tudós barmok darwinizmussal vádoltak, sőt még a botcsinálta nagy pénzhamisító, az általam határozottan elutasított Carlyle "hős-kultuszát" is fölfedezni vélték benne. És akinek megsúgtam, hogy Parsifál helyett inkább Cesare Borgia-t keresse benne, nem hitt a fülének. — Bizonyára megbocsátják, de csöppet sem érdekelnek a könyveimről megjelent, különösképp az újságokban közzétett recenziók. Tudják ezt barátaim és kiadóm, ezért nem is hozakodnak elő velük. Egy kivételes alkalommal mégis láthattam, mit követtek el a "Túl jón és rosszon" című művem ellen; derekas beszámolót tudnék írni erről. Hihetné-e bárki is, hogy a "Nationalzeitung" — külföldi olvasóim kedvéért megjegyzem, hogy ez egy porosz újság, és engedtessek meg, de én csak a "Journal des Débats"-t olvasom — ezt a könyvemet halálisan komolyan a "kor jele"-ként, igazi, tősgyökeres junkerfilozófiaként értelmezte; amihez a "Kreuzzeitung"-nak csak a bátorsága hiányzott.

2

Mindezt a németeknek mondtam el: mert rajtuk kívül mindenki olvassa műveimet — olvasóim kiváló elmék, megbízható, magas pozíciókban és föladatokon nevelkedett jellemeik; sőt, igazi lángelmék is akadnak közöttük. Mindegyik fölfedeztek már — Bécsben, Szentpétervárott, Stockholmban, Koppenhágában, Párizsban és New Yorkban: egyedül csak Európa sivatagában, Németországban nem ismernek... És hadd valljam meg, azoknak még jobban örülök, akik nem olvassák írásaimat, nem hallották a nevem és a filozófia szót; de bármerre járok is, mint most például Torinóban, láttomra megszelídül, fölragyog minden arc. Leginkább azt találtam eddig számomra hízelgőnek, ha öreg piaci kofák nem nyughattak, míg ki nem válogatták nekem a legédesebb szőlőfürtöket. Ennyire kell filozófusnak lenni. A lengyelekről nem véletlenül mondják, ők a franciák a szlávok között. Egy elragadó orosz asszony egy pillanatig sem habozna hovatarozásomat illetően. Nem tudok ünnepélyes pózt ölteni, a legjobb esetben zavarba jövök. Mindenre képes vagyok, kivéve németül gondolkodni, németül érezni — ez meghaladja erőmet. Hajdani tanárom, Ritschl, megállapította, hogy filológiai dolgozataimat is párizsi regényíró módján — fantasztikusan izgalmasan — szerkesztem meg. Még Párizsban is elámulnak "toutes mes audaces et finesses"-en — a mondás különben monsieur Taine-től származik —; gyanítom, hogy legtokéletesebb ditirambusaimat is esprit fűszerezi, mely fűszer sohasem ostoba — "német"... Másként nem tehetek. Az Isten oltalmazzon! Ámen.¹⁹ — Mindenki tudja — sokan meg is tapasztalták —, mi az a "füles". Nos, bátran állíthatom, hogy nekem a lehető legkisebb fülem van.

És ez iránt nem csekély érdeklődést tanúsítanak az asszonyok. -- Úgy vélem, azt hiszik, én jobban megértem őket... Az antiszamár vagyok, par excellence — avagy görögösen, ámbár nemcsak úgy, az antikrisztus vagyok...

3

Ismerem valamelyest írói előjogaimat; néhány eset igazolta is, mennyire el tudja rontani az "ízlést" írásaim rendszeres fogyasztása. Mellettük egyszerűen elviselhetetlen más — főként filozófiai — írásmű. Páratlan kitüntetésben részesül, aki beléphet írásaim előkelő és delikát világába — német be nem teheti a lábát; végül is kitüntetésről van szó, amit ki kell érdemelni. De aki úgy tör az akarás csúcsaira, mint én, azt a gyarapodás igaz önkívülete várja; mert én olyan magasságokból érkeztem, melyeket a madarak sem ismernek, s feneketlen mélységeket bolyongtam be, ahol senki nem járt előttem. Valaki egyszer azt mondta, hogy nem lehet letenni könyveimet — megzavarják az éjszakai nyugalmat is... Nincs náluk büszkébb és finomabb könyv: olykor eléri az elérhetőt — a cinizmust; könyveimet csak legfinomabb ujjakkal és legbátrabb öklökkel lehet meghódítani. A törekeny lélek és a diszpepszia egyszer s mindenkorra kívülrekednek, a szenttelenség és a derűs altest viszont elengedhetetlen hozzájuk. Nemcsak a lélek szegénysége, de mindinkább a gyávaság, a tisztátalanság, a zsigerek alattomos bosszúszomja rekednek kívül: a rossz ösztönök egyetlen szavamra kiülnek az emberek arcára. Néhány ismerősömről, mint kísérleti állatról, leolvasom az eltérő, különbözőségükben roppant tanulságos reakciókat, melyeket könyveim váltanak ki belőlük. Azok, akik nem szándékoznak a tartalom közelébe férközni, mint pl. úgynevezett barátaim, "elszemélytelenednek": gratulálnak, hogy "idáig" jutottam, egyébként a fejlődés a hangnem derűsebb voltában mutatkozik meg... A velejükig hazug, megátalkodott "szellemeknek", "széplelkeknek" halvány sejtelmük sincs, mit kezdjenek könyveimmel — a "széplelkek", szép logikájukkal, magukhoz méltatlannak tartják őket. Tulok ismerőseim — uram bocsá', kivétel nélkül németek — közlik, hogy nem értenek ugyan mindenben egyet velem, de bizonyos kérdésekben, mint például... És mindezt ráadásul a Zarathustráról hallottam... Hasonlóképpen minden — a férfiban lakozó — feminizmus előtt is bezárom kapuimat: nem teheti be lábát a vakmerő megismerések labirintusába. Kemény igazságok társaságában csak akkor mozoghat bárki is jókedvvel, derűsen, ha nem ismer önkíméletet és kemény a szokásaiban. Valahányszor elképzelem a tökéletes olvasót, minduntalan egy bátor és kíváncsi, hajlékony, furfangos és óvatos szörnyeteg — egy született kalandor és fölfedező — képe

jelenik meg előttem. Végezetül: kiknek szánja Zarathustra talányait; nála jobban én sem tudom elmondani, kihez kívánok szólíni:

Hozzátok, vakmerő keresők és kísértők, s mindazokhoz, kik leleményes vitorlákkal szállnak rettentő tengerekre —

Hozzátok, talány-ittasok, homály-vidorok, kiknek lelkét furulyaszó csalogatja útvesztők torka felé: mert ti nem tapogattok gyáva kézzel vezérlő fonál után; és amit ösztönösen kitaláltok, gyűlölitek kikövetkeztetni azt...²⁰

4

Mindjárt szeretnék még egy általános megjegyzést tenni stílusművészetemről. Mindenfajta stílusnak az az értelme, hogy a pátoz állapotát, belső feszültségét jelekkel — beleértve e jelek tempóját is — közölje; ha figyelembe vesszük, milyen fontos szerepet játszik az én esetemben a belső állapotok sokfélesége, akkor érthető, hogy a stílusok számtalan lehetőségével — a leggazdagabb stílusművészettel — rendelkezem. A jó stílus valóban közöl egy belső állapotot, s nem véti el a jeleket, a jelek tempóját, a gesztus művészetét — a periódus törvényei is a gesztus művészetének része. Ösztönöm ebben csalhatatlan. — A magábanvaló jó stílus balgaságra vall, "idealizmus"; olyan, mint a "magábanvaló szép", a "magábanvaló jó" vagy a "magábanvaló dollog"... De nem adhatjuk föl a reményt, hogy vannak még, akik hallanak, akik fogékonyak és méltók a pátozra, vannak még, kiknek föltárhatjuk szívünket. — Zarathustrám például egyelőre még mindig őket keresi — ah! meddig kell még kutatnia! —, amíg rátalál azokra, kik méltók a meghallgatásra... És addig senki nem fogja megérteni tékozló művészetét: ennyi új, hallatlan, kizárólag e célra teremtett művészi eszközt még senki el nem tékozolt. Bizonyítani kellett, hogy a német nyelv alkalmas rá: korábban én tiltakoztam volna a leghevesebben ez ellen. Nem tudták előttem, mi mindent lehet kezdeni a német — és egyáltalában a — nyelvvél. — Én fedeztem föl elsőként a nagy ritmus művészetét, a periodika stílusát a fenséges, emberfölötti szenvedély rettentő hullámzásainak kifejezésére; a harmadik Zarathustra — "A hét pecsét" című — utolsó ditirambusával sok ezer mérföldre emelkedtem fölébe mindannak, amit idáig poézisnak hívtak.

5

Egy vérbeli olvasónak, egy ínyemre valónak, aki úgy forgatja könyveimet, ahogyan a régi, jó filológusok forgatták Horatiusukat, először talán az jut-

na eszébe írásaimról, hogy ártatlan pszichológus szólal meg bennük. Naiv balfogás mindazon állítás, melyet az egész világ elfogad, hogy az alpári filozófusokat, a moralistákat és egyéb tökfejeket ne is említsük: az például, miszerint az "önzetlenség" és az "önzés" ellentétek, holott maga az ego nem egyéb "magasabb rendű" csalásnál, "eszménynél"... Nincs sem önző, sem önzetlen cselekedet: mindkét fogalom pszichológiai agyrém. Ugyanilyen az "ember boldogságra vágyik" állítás, vagy az, hogy "az erény jutalma a boldogság"... vagy hogy a "kedv s kedvetlenség ellentétek". A morál, az emberiségnek ez a Kirkéje, agyonhamisította, agyonmoralizálta a pszichológiát, mígnem eljutott addig a hátborzongató agyrémig, miszerint a szerelem valamiféle "önzetlen" dolog... Az ember ragaszkodjon önmagához, vesse meg szilárdan a lábát, más-különbem nem tud szeretni. Bizony jól tudják ezt a nőcskék: és kutyába se veszik az önzetlen, pusztán objektív férfiakat... Vajon megkockáztathatom-e a kijelentést, hogy, hála dionüszoszi hozományomnak, ismerem a nőket? s talán én vagyok az "örök Asszonyi" első pszichológusa. Engem minden asszony szeret — régi história ez —, kivéve a szerencsétlen "emancipáltakat", akiknek nincs tehetségük a gyermekekhez. — Szerencsére nem hagyom széjjelszaggatni magam: a tökéletes asszony ugyanis szétmarcangol, ha szeret... ismerem ezeket a szeretetre méltó menádokat... Ah, micsoda veszedelmes, ólálkodó, alattomos kis ragadozók! És mégis milyen kellemesek!... Egy bosszú után lihegő asszony keresztülgázol még a sorson is. A nő összehasonlíthatatlanul gonoszabb — és okosabb —, mint a férfi: az asszonyi jóság az elfajzás tünete... Minden úgynevezett "széplélek" fiziológiai szempontból sérült — de nem mondok el mindent, nem akarok medi-cinikus lenni. Betegségtünet már az egyenlő jogokért vívott küzdelem is: tisztában van ezzel minden orvos. — A nő ugyanis — minél inkább nő — foggal és körömmel hadakozik mindenféle jog ellen; a természet a nemek között dúló örökös harcban őt tüntette ki elsőbbséggel. — Megértették meghatározásomat a szerelemről, ezt az első, filozófushoz méltó meghatározást? A szerelem eszköze a harc, lényege a nemek halálos gyűlölete. Ismerik feleletemet arra a kérdésre, miként gyógyítható — "váltható meg" egy nő? Úgy, ha a férfi gyereket csinál neki. A nő célja a gyermek, s a férfi csupán eszköz e cél eléréséhez — imígyen szóla Zarat-hustra. — A "nő emancipációja" nem egyéb, mint a félresikerült, tehát gyümölcstelen nő ösztönös gyűlölete egészséges társnőjével szemben — harca "a férfival" eszköz, kifogás, taktika csupán. Amikor mint "önmagában-való nő", mint "magasabb rendű asszony", mint a "nő eszményítője" fölemelkedik, akkor a nő általános rangját akarja lejáratni; s ehhez legbiztosabb eszköze a gimnázium, a nadrág és a tulkok politikai szavazati joga. Az emancipált nő vég-

eredményben az "örök Asszonyi" világának anarchistája -- pórul járt, s a leg-sötétebb bosszú fortyog benne... A leggonoszabb "idealizmusnak" egy egész fajtája -- és ez a fajta a férfiak között is föllelhető, elegendő a jellegzetesen aggszűz Henrik Ibsenre gondolnunk -- azon munkálkodik, hogy megmérgezze a nemi szerelem nyugodt lelkiismeretét és természetét... És hogy ne hagyjak kétséget tisztességes és éppoly szigorú érzületem fölül, ím morálkódexemből még egy tétel a bűnről: a bűn szóval a fajtalanság, vagyis -- a szép szavak barátainak kedvéért -- az idealizmus ellen küzdök. Íme a tétel: "A szűziesség papolása nyilvános fölbujtás a fajtalanságra. A nemi élet megvetése és bemocskolása a 'tisztátalan' jelzővel. magával az étellel szemben elkövetett bűntett. -- Íme ez az igazi bűn az élet szent lelke ellen."

6

A "Túl jön és rosszon" egy kuriózus idézetével kívánok rávilágítani pszichológus mivoltomra -- egyébiránt megtiltom, hogy bárki is találgassa, kiről lehet szó ebben a részben: "A szív zsenije -- mi ama nagy rejtőzködőnek kincse -- a lelkiismeretek kísértő-istene és született patkányfogója; hangja leszáll a lelkek bugyraiba, szót nem szól, pillantást nem vet, nem törődik a csábítással, mégis ragyog, egyszerűen ragyog -- nem az a fontos, mi ő, hanem hogy arra kényszeríti követőit, férközzenek még közelebb hozzá, s még bensőségebben, még odaadóbban kövessék... A szív zsenije elnémítja és megszelídíti a hangoskodókat és öntelteket, csiszolja az érdes lelkeket, vágyat ébreszt bennük -- hogy elcsituljanak és rezzenéstelenül pihenjenek, miként a tükör, s tükrözzék a mélységes égboltot... A szív zsenije habozásra inti és finomságra tanítja a durva, mohó kezeket; és a homályos, vastag jégpáncél alatt rátalál az elrejtett, feledésbe merült kincsre, rábukkan minden csöpp jóságra és szellemiségre, varázsvesszeje ő az iszap- és homok-börtönbe bezárt arany szemeknek... Akit a szív zsenije megérint, gazdagon távozik, ám nem idegen ajándékkal megajándékozva és megáldva, nem boldogító és nyomasztó idegen gazdagsággal, hanem önmagában gyarapodva, megújhódva, kinyílván, s langyszellőtől simogatva és a szellővel titkát megosztva távozik; és gyöngédebb, törékenyebb, megtörtebb tán, mint volt korábban, de újszülött remények, új akarások és dagályok, új megtorpanások és apályok kísérik útján..."²¹

A TRAGÉDIA SZÜLETÉSE

1

Ha igazságosak akarunk lenni ehhez az íráshoz (1872), el kell felednünk egyet s mást. "A tragédia születése" hibáival hatott és igézett — azzal, hogy wagnerkedésre használták föl, mintha ez legalábbis fölemelkedés szimp-tómájával kecsgettetett volna. És épp ezáltal vált Wagner életének eseményé-vé: vele kezdődik a nagy reménykedés a Wagner névben. Még ma is nekem sze-gezik a kérdést alkalomadtán a Parsifal kapcsán, miképp viseli el lelkiis-meretem, hogy ilyen óriási vélemény alakult ki e mozgalom kultúrértékéről. — Írásomat többször idézték "A tragédia újjászületése a zene szelleméből" címmel: mert kizárólag a művészetnek, a szándéknak, Wagner föladatának új megfogalmazását hallották ki belőle — és közben nem figyeltek föl igazi ér-tékére. "Görögség és pesszimizmus": ez egyértelmű cím lett volna, hisz a könyv azt tárja föl elsőként, miként boldogultak a görögök a pesszimizmussal — mivel tudták legyőzni a pesszimizmust. A tragédia bizonyítja a legjobban, hogy a görögök nem pesszimizták: Schopenhauer — akárcsak minden másban — itt is alaposan melléfogott. — Bizonyos közömbösséggel kézbe véve, "A tra-gédia születése" meglehetősen korszerűtlennek hat: álmában sem gondolná sen-ki, hogy a wörthi csata dörgése közepette kezdttem hozzá. Metz falai alatt, hideg szeptemberi éjszakákon, szanitécszolgálat közben gondoltam végig eze-ket a kérdéseket; inkább lehetne gondolni azt, hogy ötven esztendővel koráb-ban született. Politikailag indifferens, ma úgy mondanánk: "hiányzik belőle minden némettség" — botránysosan Hegel-ízű, helyenként meghintve Schopenhauer gyászhuszár-parfümjével. Egy "eszme" — az apollói és dionüszoszi ellentéte — metafizikai megfogalmazásban; maga a történelem ezen "eszme" fejlődése, az ellentét egységgé-olvadása a tragédiában; ezen az optikán át hirtelen olyan dolgok kerülnek egymással szembe, világítják meg egymást és válnak érthetővé, melyek korábban soha nem néztek szembe egymással — mint például opera és forradalom... A könyvnek két újdonsága van; egyrészt megmutatja, hogyan értették a görögök a dionüszoszi jelenséget — a könyv ennek első lé-lektani ábrázolását nyújtja, és az egész görög művészet gyökerét ebben lát-ja. Másrészt a szókratizmus értelmezését adja: elsőként ismeri föl, hogy Szókratész a görög fölbomlás eszköze, tipikus décadent. "Ésszerűség" az ösz-tön ellen. A mindenáron való "ésszerűség" veszedelmes, az életet aláásó ha-talom! — A könyv mélyen, gyűlölködve hallgat a kereszténységről. A keresz-ténység se nem apollói, se nem dionüszoszi. Tagad minden esztétikai értéket — azokat az értékeket, amelyeket "A tragédia születése" elfogad; a keresz-

ténység a legmélyebb értelemben nihilista, míg a dionüszoszi szimbólum az igenlés legvégső határait foglalja magában. A keresztény papokra mint "alattomos törpék"-re és "föld alatti lények"-re történik utalás...

2

Ez a kezdet szerfölött különös. Legbensőbb tapasztalással fedeztem föl a történelem páratlan példázatát és ellenpárját — elsőként értettem meg a dionüszoszi csodás jelenségét. Szókratész décadent voltának fölismerésével éppígy minden kétséget kizárva igazoltam, hogy a morális idioszinkrázia csöppet sem veszélyezteti pszichológiai karmomat: a morál mint décadent-szimptóma — elsőrendű újdonság a megismerés történetében. Mennyire túlszárnyaltam az optimizmus contra pesszimizmus vita szánalmas, balgatag locsogását! Én láttam meg legelsőként az igazi ellentétet: az élet ellen alattomos bosszúvágygal ármánykodó elfajzó ösztönt (melynek tipikus alakjai a kereszténység, Schopenhauer filozófiája, bizonyos értelemben már Platóné is, és az egész idealizmus), s a bőség, a túláradó bőség szülte legfőbb igenlést, a szenvedést, bűnt és az élet mindahány kérdésességét és idegenségét fönntartás nélkül egyaránt befogadó igenlést... Ez a legvégső, legboldogabb, legdúsabb és leggőgösebb igentmondás az életre nemcsak a lehető legmagasabb, de a legmélyebb belátás is, amit az igazság és a tudomány a legszigorúbban igazolt és megtartott. Semmi létező nem elvetendő, semmi nem nélkülözhető. — Sőt az életnek a keresztények és egyéb nihilisták által elutasított oldalai az értékek rangsorában sokkalta előrébb foglalnak helyet, mint azokat, melyeket a décadence-ösztön hagyott, hagyhatott jóvá. Ezt megérteni bátorság — és ennek előfeltételeként túláradó erő nélkül lehetetlen: mert annyira közelíthetjük meg csak az igazságot, amennyire az erőből táplálkozó bátorság mérészkedik. A megismerés, a realitás igenlése az erők számára éppoly szükségszerű, mint a gyöngék számára a gyöngesség sugalmazta gyávaság és menekülés a realitástól — az "eszmény"... A gyöngéknak nem adatik meg a megismerés. A décadent-oknak kell a hazugság, ez fönntmaradásuk egyik föltétele. — Aki nem pusztán megérti a dionüszoszi fogalmát, hanem önmagát ragadja meg benne, annak szükségtelen megcáfolni Platónét, a kereszténységet vagy Schopenhauert — az érzi a rothadás bűzét...

És hogy miként találtam rá a "tragikus" fogalmára, a tragédia pszichológiájának végső fölismerésére, azt legutoljára a Bálványok alkonya 139. oldalán juttattam kifejezésre: "Az élet igenlése akár a legidegenebb és legkeményebb megpróbáltatások közt is; az élet akarása, még ha önmaga kimeríthetlenségének örvendve, akár legfennköltebb típusait kell is főláldoznia — ezt nevezem én dionüszoszinak, hídnak a tragikus költő lélektanához. Nem azért, hogy megszabaduljunk a borzalomtól és szánalomtól, nem azért, hogy heves kitörésekben megtisztuljunk a veszedelmes affektusoktól — Arisztotelész félreértette ezt: arra kell törekednünk, hogy, túllépve borzalmon és szánalmon, a keletkezésnek — a pusztítás boldogságát is magába foglaló — örök boldogsága legyünk."²² Ilyen értelemben joggal tarthatom magam az első tragikus filozófusnak — vagyis a pesszimista filozófus legfőbb ellentétének és ellenfelének. A dionüszoszt előttem senki nem formálta filozófiai pátozzsá: ismeretlen volt a tragikus bölcsesség —, hiába kutattam bármiféle nyoma után akár a Szókratész előtti két évszázad filozófusnagyjai között is. Csak Hérakleitosznál támadt valamiféle halovány kétségem; az ő közelségében valahogy jobban fölmelegszem és jobban érzem magam, mint bárki máséban. A dionüszosi filozófiában döntő fontosságú az elmúlás és a pusztítás, az ellentétek és a háború igenlése, a valósulás, ha kell akár a "lét" fogalmának radikális elutasításával is — az eddig elgondoltak közül mindenképpen el kell ismernem, ami a leginkább rokon velem. Az "örök visszatérés" tanát, vagyis minden dolog föltétlenül és végtelenül ismétlődő körforgását — Zarathustrának e tanítását — végeredményben már Hérakleitosz is hirdethette volna. Nyomai legalábbis megtalálhatók a sztoában, ami Hérakleitosztól örökölte majd minden alapvető elképzelését.

Ebből az írásból roppant remény sugárzik. És semmi okom, hogy eloszlassam a zene dionüszosi jövőjének reményét. Vessük pillantásunkat száz esztendővel a jövőbe, és tegyük föl, hogy két évezred természet- és embergyalázása elleni merényletemet siker koronázta. A minden föladatok legnagyobbikán — melyhez hozzátartozik minden elfajzottság és élőködés kíméletlen megsemmisítése —, az emberiség fölemelésén munkálkodó pártja az életnek újrateremti az élet gazdagságát a Földön, s létrejön újra a dionüszosi állapot. Tragikus kort ígérek: ha az emberiség szenvedés nélkül megbirkózik a legkeményebb, ám legszükségesebb háború tudatával, akkor újjászületik a tragédia,

az élet igenlésének legfennköltebb művészete... A pszichológus hozzátenné, hogy amit ifjúkoromban kihallottam Wagner zenéjéből, annak semmi köze Wagnerhoz; és hogy a dionüszoszi zene ábrázolásakor azt írtam le, amit hallottam — hogy mindazt, amit magamban hordoztam, ösztönösen fordítottam és gyúrtam az új szellem nyelvére. A "Wagner Bayreuthban" című írás a legnagyobb erővel bizonyítja, hogy a pszichológiailag lényeges részek rólam szólnak — Wagner neve bárhol fölcserélhető az én nevemre vagy Zarathustráéra. A ditirambus művészenek ez a képmása a Zarathustra költőjének mélyesen mély ábrázolású, s a wagneri valóságot egy ujjal sem érintő előképe. Wagner is érezte ezt; nem ismert magára ebben az írásban. — A "bayreuthi gondolat" hasonlóképp átalakult, s hogy mi lett belőle, az Zarathustrám ismerői számára nem talány: a Nagy Delelővé vált, midőn a kiválasztottak kiválasztottai minden föladatok leghatalmasabbikának áldozzák magukat — ki tudja? talán megérem még e látomás ünnepét... Az első oldalak pátosza világtörténelmi jelentőségű; a hetedik oldalon említett pillantás már igazi Zarathustra-pillantás; Wagner, Bayreuth, az egész kistílú német nyomorúság egy felhő, melyben a jövődő végtelen délibábjba tükröződik. Fontos vonásaim lélektanilag is átplántálódtak Wagner alakjába — a legtündöklőbb és legvégzetesebb erők egymás-mellett-élése, a hatalom akarása, ahogy azt ember még nem ismerete, a féktelen szellemi merészség, s a határtalan erő a tanulásra, ami nem nyomja el a tett akarását. Az egész írás egy látnoki kinyilatkoztatás: a görög szellem közeli eljövételét, Ellen-Sándorok szükségességét hirdeti, kik a görög kultúra kibomlott gordiuszi csomóját újra megkötik... Nem lehet nem meghallani a világtörténelem szavát, amellyel a 30. oldalon a "tragikus érzület" fogalma bevezettetik: az egész írásból a világtörténelem szava szól. Ez a lehető legidegenebb "objektivitás": a "mi vagyok én" abszolút bizonyossága a véletlen valóságra kivetítve — az én igazságom rettenetes mélységből tör elő. A 71. oldalon halálos biztonsággal jelenik meg, vetítődik előre a Zarathustra stílusa; és Zarathustrának mint eseménynek, az emberiség roppant megtisztulásának és megszentelésének legpompásabb bemutatása a 43—46. oldalon található. —

A KORSZERŰTLENEK

1

A négy korszerűtlen tökéletesen harcos hangvételi mű. Azt bizonyítja, hogy nem vagyok "álmodozó", hogy élvezettel rántok kardot, s talán, hogy csuklóm is veszedelmes könnyedséggel mozgatom. Az első csapás (1873) a német

műveltségre sújt le, melyet már akkoriban is kérlelhetetlen megvetéssel szemléltem. Hiányzik belőle az értelem, a szubsztancia, a cél: nem egyéb "közvéleménynél". Durvább félreértés nem is létezhet, mint azt gondolni, hogy a németek fegyveres győzelméből előnyös következtetéseket lehetne levonni a műveltség javára — avagy a tényre, hogy Franciaországot legyőzték... A második Korszerűtlen írás (1874) a tudományos nagyüzem veszélyeit, az életet alattomosan kikezdő és mérgező jellegét leplezi le: az élet belebetegedett "a munka megosztásának" elembertelenített taposómalmába és helytelen ökonómiájába, a munkás elszemélytelenedésébe. A cél, a kultúra elpusztul: az eszköz, a modern tudomány-nagyüzem barbarizál... Ez az értekezés elsőként láttatja a hanyatlás tipikus jelének, betegségnek a "történelmi érzéket", melyre oly büszke századunk. — A harmadik és negyedik Korszerűtlen írásban útmutatóként egy magasabb kultúra-fogalomra, a "kultúra" fogalmának helyreállítására, a legkeményebb, szinte beteges önzésnek és ön-fegyelemnek két képe tárul elénk, mindkettő par excellence korszerűtlen típus, teli megvetéssel mindaz iránt, ami a "birodalom", "műveltség", "kereszténység", "Bismarck", "siker" nevet viselte — Schopenhauer és Wagner, avagy egy szóval: Nietzsche...

2

A négy merénylet közül az első óriási sikert aratott. Minden értelemben lármás és pompás visszhangra talált. Egy győzelmes nemzetet a sebezhető pontján találtam el — kimondtam, hogy a győzelem nem a kultúra eseménye, hanem talán merőben másvalami... Korántsem pusztán David Strauss régi barátaitól, de mindenünnen érkeztek rá válaszok; David Strausst a német Bildungsphilister satisfait típusaként, röviden, a "régis és új hit" kocsmai evangéliumának szerzőjeként tettem nevetségessé (a Bildungsphilister szót írásom honosította meg a német nyelvben).²³ Ezek az öreg barátok, kiknek — mint württembergieknek és sváboknak — halálos döfést jelentett, hogy csodátévő állatukat, Strausst,²⁴ nevetségességnek tartottam, olyan derekasan és nyersen válaszoltak, hogy jobban nem is kívánhattam; a poroszok reakciója elméletesebb volt, több "berlini kéket" tartalmazott. A legtisztességtelenebbül egy lipcsei lap, a hírhedt "Grenzboten"²⁵ járt el; alig tudtam visszatartani az elképedt bázeliakat bizonyos lépésektől. Csak néhány idősebb úr állt ki mellett, vegyes és részben érthetetlen okokból. Ewald kerekén kijelentette Göttingenben, hogy merényletem halálos kimenetelű Straussra nézve. Hasonlóan vélekedett az öreg hegelianus, Bruno Bauer is, akiben ettől fogva egyik leg-

figyelemesebb olvasómat tisztelhettem. Utolsó éveiben előszeretettel hivatkozott rám, így például von Treitschke úrnak, a porosz historiográfusnak is célozgatott rá, kitől kaphatna fölvilágosítást a számára elveszett "kultúra"-fogalommal kapcsolatban.²⁶ A legelgondolkodtatóbb s legterjedelmesebb vélemény a műről és szerzőjéről von Baader filozófus egy régi tanítványától, egy Hoffman nevezetű würzburgi professzortól származik.²⁷ Az ateizmus legösztönösebb és leggátlástalanabb típusát fedezte föl bennem, így hát arra látott elhivatottnak, hogy az ateizmus kérdésében egyfajta krízist idézzek elő és döntést hozzak. Az ateizmus vezetett el Schopenhauerhoz. — A leginkább az utolsó humánus német, a pompás tollforgató, egyébiránt csöndes Karl Hillebrand viharos és bátor állásfoglalására figyeltek föl, s ezt fogadták a legkeserűbben. Tanulmánya az "Augsburger Zeitung"-ban jelent meg; ma, valamivel óvatosabb formában, összegyűjtött írásaiban is olvasható.²⁸ Írásomat eseménynek, fordulópontnak, öneszmélésnek, kitűnő jelnek, a német komolyságnak és a német szenvedélynek, a szellem birodalmába való visszatérésenek nevezte. Hillebrand megkülönböztetett kitüntetéssel nyilatkozott az írás formájáról, a személy és a tárgy különválasztásában mutatott tökéletes tapintatról: a polémia művészetének — ennek a németek számára oly veszélyes és nem-tanácsos művészetnek — legsikerültebb német darabjaként dicsérte. Mindenben egyetért velem, sőt megerősít még abban is, amit a németországi nyelvzüllésről el mertem mondani (manapság a puristák züllesztik a nyelvet, még egyetlen mondatot is képtelenek összeeskábálni), hasonlóképp megveti a nemzet "első íróit", majd végül kifejezi csodálatát bátorságom — a "legnemesebb bátorság" — iránt, "amely éppenséggel egy nép kedvenceit ülteti a vádoltak padjára"... Ennek az írásnak utóhatása mérhetetlenül fontos szerepet játszott életemben. Eleddig nem keresték velem a vitát. Németországban agyonhallgattak, sötét elővigyázattal kezeltek: évek óta határt-nem-ismerő szólásszabadsággal élek, amihez ma senkinek nincs — és főképp a "Birodalomban" nincs — kellő bátorsága. Az én paradicsomom "kardom árnyékában" van... Végeredményben Stendhal egy maximáját követtem... Stendhal azt tanácsolja, párbajjal mutatkozzunk be egy társaságban.²⁹ Nagyszerűen választottam ki ellenfeletem — az első német szabadszellemet!... Valóban egy merőben új szabadszellemeúség lepleződött le: a mai napig nem létezik számomra idegenebb és távolabbi dolog, mint a "libres penseurs" európai és amerikai species-ei. Tőlük, a "modern eszmék" e javíthatatlan ostobáitól és paprikajancsijaitól még mélyebb szakadék választ el, mint ellenfeleiktől. Ők is meg akarják "javítani" az emberiséget a maguk módján, a saját képükre, s ha megértenék, hogy ki vagyok és mit akarok, kérlelhetetlen harcot indítanának ellenem —,

kivétel nélkül hisznek még az "eszmény"-ben... Én vagyok az első immora-
lista.

3

Nem állítom, hogy a Schopenhauer és Wagner nevekkel fémjelzett Korsze-
rűtlenek, egyes dolgokat — joggal — kivéve, különösebben hozzásegítenék
e két eset megértéséhez avagy akár csak pszichológiai kérdésföltevéséhez is.
Ám Wagner természetének lényegét, mélységes ösztönbizonyossággal már itt
színészi adottságként ábrázoltam, mely eszközeiben és szándékában csakis sa-
ját következményeit képes levonni. Ezekkel az írásokkal végeredményben egé-
szén mást akartam, nem pszichologizálni: a nevelés óriási problémája, a ke-
mény ön-fegyelem, az ön-védelem, a nagysághoz és világtörténelmi föladatak-
hoz vezető út kívánt benne először szót kapni. Egészében két híres és tel-
jességgel meg nem határozott típust ragadtam üstökön; miként azért ragadunk
üstökön egy alkalmat, hogy kimondjunk valamit, hogy gazdagodjunk néhány for-
mulával, jellel és nyelvi eszközzel. A harmadik Korszerűtlen 93. oldalán er-
re végül is történik utalás nyugtalanító éleselmjúséggel... Így használta
föl Szókratészt saját tünetleírására Platón. — Most, néhány év távlatából
visszatekintve az akkori állapotokra, nem tagadom: alapjában önmagamról be-
széltem. A "Wagner Bayreuthban" jövőm látomása; ezzel szemben a "Schopen-
hauer mint nevelő" című írásban legbensőbb történetemet, fejlődésemet — és
mindenekelőtt fogadalmamat fogalmaztam meg!... Azt, hogy ma mi vagyok és hol
járók — olyan magasságokban, ahol immár nem szavakkal, hanem villámokkal
társalgok —, oh, mily alatt jártam még akkoriban — de egy pillanatig sem
kétkedtem utamban, a tengerben, a veszélyekben és a sikerben! Az ígéret vég-
telen nyugalommal töltött el; bepillantottam a jövőbe, ami nem maradt pusztá
ígéret! — Mélyen, bensőségesen átéltem minden szót; nem hiányoznak a leg-
fájdalmasabb szavak sem, némelyek pedig egyenesen vérszomjasak. De a nagy
szabadság szele végigsöpör mindenem; a seb nem kifogás. — A filozófus az én
értelmezésem szerint mindent veszélyeztető robbanóanyag, az én "filozófus"-
fogalmam mérföldekkel eltávolodik attól, amit akár Kant képvisel, a mindent
"visszakérődző" tudósokról és egyéb filozófiaprofesszorokról nem is beszél-
ve: minderről írásom fölbecsülhetetlen fölvilágosítással szolgál; bár beis-
merem: voltaképpen nem "Schopenhauer mint nevelő", hanem ellentéte, "Nietz-
sche mint nevelő" szólal meg benne. — Figyelembe véve, hogy akkori mester-
ségemet tekintve tudós voltam, s tán értettem is mesterségemet, nem elhanya-
golható jelentőségű a tudósoknak az a kesernyés pszichológiája, ami az írás-

ban hirtelen fölbukkan: distanciaérzékemet fejezi ki, mélységes bizonyosságomat, mellyel megkülönböztetem a föladatot, valamint az eszközt, az epizódot és a mellékes dolgokat. Okos volt részemről, hogy sok mindennel próbálkoztam, sokfelé jártam, csak hogy végül egy lehessek — egy valamivé válhassak. Egy ideig tudósnak kellett lennem.

EMBERI, TÚLSÁGOSAN IS EMBERI

Két folytatással

1

Az "Emberi, túlságosan is emberi" egy válság emlékműve. Szabad szellemeknek ajánlja magát: szinte minden mondata diadalról tanúskodik — megszabadultam általa a természetemben rejlő, de tőle idegen, hozzá nem tartozótól. Tőlem idegen az idealizmus: ahogyan a cím mondja: "ahol ti eszményi dolgokat láttok, én emberit, ah, csupán túlságosan is emberit látok"... Én jobban ismerem az embert... Kizárólag ebben az értelemben használom itt a "szabad szellem" kifejezést: az önmagát újra birtokba vevő, szabaddá lett szellemről van szó. A hangnem, a hangszín teljesen megváltozott; a könyv okosnak, hűvösnek, helyenként keménynek és gúnyosnak hathat. Úgy tűnik föl, bizonyos előkelő ízlésű szellemiség marad végig a felszínen, míg a mély szenvedélyesen örvénylik. Ebben az összefüggésben értendő, hogy végeredményben Voltaire halálának századik évfordulója ürügyén jelent meg a könyv 1878-as kiadása. Mert Voltaire, ellentétben az utána következőkkel, elsősorban a szellem grandseigneure: akárcsak én. — Voltaire neve valamely írásomban: ez kétségkívül haladás — felém... Ha jobban odafigyel az ember, fölfedezheti a kérlelhetetlen szellemet, amely ismeri az eszmény mindahány rejtekét, vártömlőcét és ezzel utolsó menedékét. Az eszmény alvilágába fáklya világít be; nem pislákol, hanem vakító fénnel lobog. Háború dúl, de lőpor és füstgomoly, harci pózok, pátosz és kitekeredett végtagok nélkül — hisz ez már önmagában is "idealizmus" volna. Sorjában hűvösre kerülnek a tévedések — az eszményt nem kell cáfolni — megdermed. Egy helyütt például a "lángelme" fagy meg, egy sarokkal tovább a "szent"; egy vaskos jégcsap alatt pedig a "hős" fagy meg, végül megfagy a "hit", az úgynevezett "meggyőződés", s a "száanalom" is vacog — majd mindenhol megfagy az "önmagán való dolog"...

A könyv az első bayreuthi ünnepi játékok heteiben kezdődött; mélységes idegenséggel néztem mindarra, ami ott engem körülvelt, s egyebek közt ebből született. Aki tudja, milyen látomások keresztettké akkoriban az utamat, könnyen kitalálhatja, hogyan éreztem magam, amikor egy nap Bayreuthban ébredtem föl. Mintha álmodtam volna... Hová keveredtem? Nem ismertem rá semmire, Wagnerre is csak alig. Hiába lapoztam emlékeimből. A boldogság távoli szigete — Tribtschen: még csak árnyképére sem hasonlított semmi. Felejtetlenség az alapkövetés napjai, az odaillo kis ünneplő társaság a finomságok iránt is érzékenynek mutatkozott: és most még árnyképére sem hasonlított semmi. Mi történt? — Wagnert lefordították németre! A wagneriánus fölébe kerekedett Wagnernek! — A német művészet! a német mester! a német sör!... Mi, másívásúak, kik nagyon jól tudtuk, hogy Wagner művészete az ízlés milyen kifinomult művészeihez és kozmopolitizmusához szól, fölháborodtunk az elképedéstől, amikor Wagnert német "erényekkel" teleaggatva láttuk viszont. — Azt hiszem, ismerem a wagneriánus típusát: a megboldogult Brendeltől kezdve, aki Wagnert összetévesztette Hegellel, a Bayreuthi Lapok "idealistaikkal", akik viszont önmagukkal tévesztették össze Wagnert, három nemzedékét is "megélhettem" — hallottam én mindenféle vallomást Wagnerről a "széplelkek" szájából. Országomat egy értelmes szóért!³⁰ Hajmeresztő társaság! Nohl, Pohl, Kohl,³¹ in infinitum kecsesek! Nem hiányzik közülük egyetlen pokolbéli fajzat, de az antiszemita sem. — Szegény Wagner! Hová jutottál! — Legalább disznók közé keveredtél volna!³² — No de németek közé!... Tanulságos volna az utókornak egy igazi bayreuthit kitönni — vagy inkább spirituszból eltenni: "spiritus"-nak úgyis híján vagyunk, a fölirat rajta így hangoznék: — Íme a "Szellem", melyen a "Birodalom" nyugszik... Nem bírtam tovább, és — bár egy bájos párizsi hölgy vigasztalni próbált — az események közepette váratlanul eltűntem néhány hétre; Wagnernél egy végzetes távirattal mentettem ki magam. A Cseh-erdő mélyén, egy Klingenberg nevű rejtett kis helységben úgy hordoztam magamban melankóliámat és a németek iránt táplált megvetésemet, mint valamely betegséget — és Zsebkönyvembe, "Ekevas" cím alá, időnként följegyeztem egy-egy mondatot, kemény pszichológiai megjegyzéseket. Ezek a mondások talán föllelhetők az "Emberi, túlságosan is emberi" című írásomban is.

Akkoriban jutottam elhatározásra, ami persze nem a Wagnerral való szakítást jelentette — úgy éreztem, ösztönöm mindenestül eltévelyedett, és egy-egy ballépés, nevezzük akár Wagnernak vagy bázeli professzúrának, egy-egy jel volt. Türelmetlenség kerített hatalmába, türelmetlenség önmagam iránt; beláttam, legfőbb ideje, hogy önmagamra eszméljek. Egyszeriben örületesen megvilágosodott előttem, mennyi időt elpocsékoltam — föladatomhoz mérve egész filológus-létem mennyire haszontalan és önkényes: Szégyenkeztem hamis szerénységem miatt... Tíz esztendeig szünetelt szellemem táplálása, a porlepte tudományoskodás kacatjai miatt iszonyatosan sok mindenről megfeledkeztem. Akribiával és romló szemmel csúsztam-másztam végig az antik metrikusokat — idáig süllyedtem! Szánalommal tekintettem ösztövére, kiéhezett lényemre: épp a realitások hiányoztak tudásomból, az "idealitások" pedig fabatkát sem értek! Égető szomjúság tört rám: és ettől kezdve kizárólag a fiziológiának, a medicinának és a természettudományoknak szenteltem magam — még az igazi történeti tanulmányokhoz is csak akkor kanyarodtam vissza, amikor a föladat megparancsolta. Akkoriban fedeztem föl az összefüggést az ösztön ellenére választott tevékenység, az úgynevezett "hivatás" — amire a legkevésbé elhivatott az ember — és a között az igény között, hogy a narkotikus művészettel, például a wagneri művészettel csillapíttassék az elsivárosodottság és az éhség érzete, óvatosan terepszemlét tartottam, és ráébredtem, számtalan fiatal szenved ugyanettől: mert a fajtalanság fajtalanságot szül. Ne kerteljünk, Németországban, a "Birodalomban" túl sok fiatal ítéltetett arra, hogy idejekorán döntsön, hogy aztán később terhükhöz láncolva sorvadozzanak a pusztulás felé... Kábítószer, Wagner kell nekik — megfeledkeznek magukról, s egy pillanatra... ugyan, mit beszélek! öt-hat órára megszabadulnak maguktól!

Ösztönöm akkoriban kérlelhetetlenül úgy határozott, hogy elég az engedékenységéből, a másokhoz való csapódásból, az öncsalásból. Bármely életet, a legsilányabb föltételeket, betegséget, szegénységet — mindent többre tartottam, mint azt a méltatlan "önzetlenséget", amelybe tudatlanságomnál és ifjú koromnál fogva belekeveredtem, s amelynek később lustaságom, az úgynevezett "kötelességérzet" miatt foglya voltam. — És ekkor számomra a legcsodálatosabb módon, a legjobb pillanatban, atyai rossz örökségem — a korai halálra való elrendelés — sietett a segítségemre. A betegség lassacsckán kira-

gadott helyzetemből: megkímélt az erőszakos, botrányos elszakadástól. Nem csökkent, inkább gyarapodott bennem a jóakarát. A betegség mintegy feljogosított szokásaim teljes megváltoztatására; betegségem megengedte, mi több, megparancsolta, hogy feledjek; megajándékozott a pihenés, a henyélés, a várakozás és a türelem... egyszerűen a gondolkodás kényszerével!... Szemem fölhagyott a könyvek bújásával, amit a németek filológiának neveznek: megszabadultam a "könyv"-től, évekig semmit nem olvastam — ez volt a leghatalmasabb jótétemény, amivel valaha is megajándékoztam magam! — A másokra-hallgatás kényszere (vagyis az olvasás!) alá eltemetett, elnémított legénebb énem lassacskán, félénken, tétován ébredezni kezdett — és végül újra megszólalt. Soha nem leltem annyi örömet magamban, mint életem beteg, fájdalmas korszakaiban: elegendő egy pillantást vetni a "Hajnalpír" vagy mondjuk "A vándor és az árnya" című írásaimra, és érthetővé válik, mit jelent a visszatérés önmagamhoz: a lehető legnemesebb gyógyulást jelenti!... Minden egyéb ebből következett.

5

Az "Emberi, túlságosan is emberi" a rigorózus önfegyelmezésnek ez az emlékműve — mely fegyelmezéssel egy csapásra kiöltem magamból minden fertőzést, "fennkölt csalást", "idealizmust", "szépérzékét" és egyéb asszonyi vonást — java részben Sorrentóban íródott, azonban végső formáját a sorrentói viszonyoknál sokkal kedvezőtlenebb föltételek között, egy bázeli télen nyerte el. A könyv voltaképpen az ekkoriban még a bázeli egyetemen hallgató, s irányomban igen előzékeny Peter Gast úr lelkiismeretén szárad. Jőmagam bekötözött fejjel, fájdalmakkal tusakodva diktáltam, ő pedig írt és javított — végső soron ő az író, én csupán a szerző vagyok. Amikor az elkészült könyvet a súlyos beteg rácsodálkozásával kézhez vettem, többek között Bayreuthba is elküldtem két példányát. A véletlen csodás megérzése folytán ugyanakkor kaptam meg a Parsifál szövegkönyvének egy példányát Wagner következő ajánlásával: "Friedrich Nietzschének, a hűséges barátnak. Richard Wagner, egyházi tanácsnok" — a két könyv találkozásakor mintha baljóslatú csörrenést hallottam volna. Nem két kard csapott össze?... Mindenesetre mi mindketten így éreztük, mert hallgattunk. — Ez idő tájt jelentek meg az első Bayreuthi Lapok: megértettem, hogy beérett az idő. — Hihetetlen! Wagner vallásos lett...

Az egész könyv, mindenekelőtt egyik igen kifejező része, arról tanúskodik, hogyan vélekedtem akkoriban (1876) magamról, és mily remisztő bizonyossággal láttam föladatomat és annak világtörténeti jelentőségét: csakhogy ezúttal ösztönös fondorlattal kikerültem az "én" szócskát, és nem Schopenhauert vagy Wagnert, hanem egyik barátomat, a kiváló dr. Pau Rée-t ajándékoztam meg világtörténelmi glóriával — szerencsére elég finom kutya, semhogy... Mások kevésbé voltak finomak: reménytelen olvasóimat, mint pl. a német professzort, mindig föl ismerem arról, hogy e rész kapcsán kötelességüknek érzik, hogy az egész könyvet mint valamiféle magasabb realizmust értelmezzék... Valójában barátom öt-hat kijelentésének elutasításáról szól: talán olvassák el hozzá "A morál genealógiája" előszavát. — Ez a rész a következőképpen hangzik: Melyik hát az a föltétel, melyhez az egyik legmerészebb és leghidegebb gondolkodó, "A morális érzések eredete" c. mű szerzője (lisez: Nietzsche, az első immoralista) az emberi cselekvés lényegbevágó és beható elemzése során eljutott? "A morális ember nincs közelebb az intelligibilis világhoz, mint a fizikai — merthogy intelligibilis világ nem létezik..." Ez a történelmi megismerés kalapácsütései alatt megedzett és -élezett tétel (lisez: minden érték átértékelése) egyszer, a jövőben — tán 1890-ben! — az emberiség "metafizikai igényének" gyökerére lesújtó fejszeként csattan — s ki a megmondhatója, vajon az emberiség áldására vagy kárhozatára? Mindenesetre a legsúlyosabb következményekkel járó termékeny és félelmetes tételként sújt le és azzal a kettős pillantással nézve a jövőbe, mely minden nagy föl ismerés sajátja...

HAJNALPÍR

Gondolatok a morálról mint előítéletről

1

E könyvemmel kezdődik hadjáratom a morál ellen. De azért nem bűzlik lőportól: sokkal kellemesebb illatot érezhet az, akinek van orra a finomságokhoz. Nem támadok sem nagyágyúval, sem kiskaliberű löveggel: ha a könyv hatása kedvezőtlen is, eszközei annál kevésbé azok, nem csinnadrattával, hanem következtetésekkel hatnak. A könyvtől félénken, óvakodva búcsúzik el az olvasó, óvakodva mindattól, amit eleddig morál néven tiszteltek, mi több, imádtak, ám ez mégsem mond ellent annak, hogy az egész könyvben egyetlen negatív szó, támadás, gonoszság nem fordul elő — ez az írás telten, boldogan heve-

részik a napon, mint egy sziklán sütkérező tengeri állat. Végül is magam voltam e tengeri állat; majd minden mondat a Genova melletti sziklarengetegben született, bújt elő; egyedül éltem itt, és titkaim voltak a tengerrel. Ma is úgy érzem, valahányszor a kezem ügyébe kerül ez a könyv, mintha majd minden mondata köszirt volna, amellyel minden alkalommal valami felejthetetlen dolgot meríték a mélyből: s a dolgok beleborzonganak az emlékezésbe. Az írás nem csekély művészettel igyekszik megragadni a fürgén és nesztelenül tovasikló dolgokat, pillanatokat, melyeket isteni gyíkoknak nevezek -- no persze nem amaz ifjú görög istenség kegyetlenségével, ki a szegény gyíkokat egyszerűen fölnyársalta, bár mégiscsak szűrös szerszámmal: tollal dolgozom... "Számptalan hajnalpír van, mely nem ragyogott még föl"³³ -- ez az ind fölirat hívogat könyvem ajtaján. S vajon hol keresi a szerző az új reggelt, az ismeretlen, halovány hajnalpírt, mellyel egy -- ah, számptalan, milliónyi -- új nap köszönt ránk? A minden érték átértékelésében, minden morális érték elvetésében, s minden eddig tiltottnak, megvetettnek, elátkozottnak igenlésében és elfogadásában és a beléjük vetett bizodalomban. Ez az igenlő könyv kizárólag a rossz dolgokra árasztja fényét, szeretetét, gyöngédségét, visszaadja nekik "lelküket", jó lelkiismeretüket, fennkölt jogukat és előjogukat az életre. A morált nem éri támadás, egyszerűen figyelmen kívül reked. A könyv utolsó szava: "vagy" -- ez az egyedüli könyv, mely "vagy"-gyal végződik...

2

Föladatom, hogy előkészítsem az emberiség legmagasabbrendű öneszmélésének pillanatát, a Nagy Delelőt, amikor az emberiség visszapillant és előretekint, amikor megszabadul a véletlenek és a papok uralmától, s a miért? mi végett? kérdését elsőként teszi föl egészként -- e föladatom szükségszerűen következik abból a fölismerésből, hogy az emberiség nem magától lép a helyes útra, s egyáltalán nem isteni kormányzás igazgatja, hanem épp ellenkezőleg: legszentebb értékfogalmait a tagadás, a romlás ösztöne, a décadence ösztöne irányítja csupán. Elsőrangú számomra a morális értékek eredetének kérdése, mert ettől függ az emberiség jövője. Az a követelmény, higgyük el, hogy minden a legjobb kézben van, hogy egy könyv, a Biblia végérvényes megnyugtató szolgál az emberiség sorsának isteni irányítását és bölcsességét illetően, a valóság nyelvezetére lefordítva nem jelent mást, mint azt az akaratot, hogy száználmas ellentétének javára megakadályozzák az igazság kiderülését, vagyis hogy az emberiség eleddig a lehető legrosszabb kézben volt, hogy a pörül jártak, az alattomos-bosszúlihegők, az úgynevezett "szentek", ezek a

világrágalmazók és embergyalázók kormányozták az emberiséget. S hogy a papok (közéjük tartoznak a titkos papok, a filozófusok is) nem pusztán egy bizonyos vallásos közösségen belül, hanem mindenütt hatalomra jutottak, és hogy a décadence-morál, a vég akarása, a magábanvaló morál uralkodik, annak az a legdöntőbb jele, hogy az ön-zetlenség képezi az abszolút értéket, míg az önzésbe belerúgnak, ahol tudnak. És aki ebben nem osztja véleményemet, az már megfertőződött... Márpedig az egész világ nem osztja véleményemet... A fiziológusnak semmi kétsége az efféle érték-ellentétek felől. Ha a szervezetben akár a legkisebb szerv is lankadni kezd, s nem azon fáradozik, hogy tökéletesen biztosítsa önfenntartását, erőutánpótlását, "egoizmusát", akkor az egész szervezet elfajzik. A fiziológus kivágja az elfajzott szervet, és a lehető legtávolabb tartja magát mindenféle együttérzéstől, szánalomtól. A pap viszont az egésznek, az emberiségnek az elfajzását akarja: ezért konzerválja az elfajzó részt — ezen az áron tud uralkodni az egész emberiségen... Mi más értelme volna a morál segédfogalmainak, a "lélek", a "szellem", "szabad akarat", "Isten" hazugság-fogalmaknak, mint hogy fiziológiai tekintetben romba döntsek az emberiséget?... És mi mást jelentene az önfenntartásnak, a testnek, vagyis az élet gyarapodásának elutasítása, a sápkór istenítése, a test megvetése, s a "lélek üdve", mint a décadence-receptet? — A lényeg elvesztését, az ellenállást a természetes ösztönökkel szemben, az "önzetlenséget" idáig — röviden — morálnak hívták... A "Hajnalpír"-ral elsőként üzenetem hadat a morálnak.

A VIDÁM TUDOMÁNY
("la gaya scienza")

A "Hajnalpír" igenlő könyv, mély, mégis derűs és jóságos. Még inkább igaz ez a gaya scienczára: majd minden mondatában mélyértelműség és dévajtság lépked kézenfogva. Az alábbi költemény, mely a legcsodálatosabb januárnak ad hálát, amit valaha is átéltem — az egész könyv e hónap ajándéka —, kel-lőképpen megvilágítja, micsoda mélységekből tör föl a vidám tudomány:

Te, ki lángnyelv-gerelyeddel •
Lelkem jegét szétzúzod,
Hogy reménye tengerének
Habja felé hők buzog:
Élénken és frissen mindig,
Szabadság a "kell" immár —

Ím dicséri káprázatiid
Gyönyörűszép Január!³⁴

Aki a negyedik könyv végén meglátja fölragyogni Zarathustra első szavainak gyémánt szépségét, vagy aki a harmadik könyv végén elolvassa a gránit mondatokat, melyek először fogalmaznak meg egy örök időkre szóló sorsot, annak egy pillanatig sem lehet kétsége, mit jelent itt a "legfőbb remény". — A "Vogelfrei herceg dalai",³⁵ amelynek legjobb darabjait Szicíliában költöttem, határozottan a "gaya scienza" provanszál fogalmára emlékeztetnek, arra a dalnok, lovag és szabadszellelem alkotta egységre, mely a csodálatos koraprovanszál kultúráját minden kétértelmű kultúrától megkülönbözteti. A könyv utolsó, "Misztrálhoz" című költeménye, e dévaj táncdal, mely — engedelmeskél — ellibben a morál mellett, tökéletesen provanszál.

IMÍGYEN SZÓLA ZARATHUSTRA
Könyv mindenkinek és senkinek

I

És most elmondom a Zarathustra történetét. A mű alapeszméje, az örök visszatérés gondolata, az igenlésnek ez a lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása, 1881 augusztusában született meg: a következő megjegyzéssel vettem papírra: "6000 lábnyira túl emberen és időn". Azon a napon a Silvaplane-tónál sétáltam az erdőben. Surlei közelében egy hatalmas, piramis alakban föltornyosuló sziklatömb mellett megpihentem. Ekkor támadt bennem a gondolat. — Ha ettől a naptól visszafelé számolok néhány hónapot, akkor ízlésem, főként zenei ízlésem hirtelen és mélyreható megváltozásában előjeleket fedezhetek föl. Talán az egész Zarathustra a zene körébe sorolható: az újjászülető meghallás a művészetben egész biztosan előfeltétele volt művemnek. Recoaróban, egy Vicenzától nem messze fekvő kis hegyi fürdőhelyen, ahol 1881 tavaszát töltöttem, fedeztem föl ugyancsak "újjászületett" maestrómmal és barátommal, Peter Gasttal együtt, hogy soha nem volt légiés és ragyogó tollakkal elszállt fölöttünk a zene főnixmadara. S ha most attól a naptól előre számolok a mű 1883 februárjában váratlanul és a legvalószínűtlenebb körülmények között történt megszületéséig — a befejező rész, amiből az Előszóban idéztem néhány mondatot, pontosan abban a szent órában készült el, amelyben Richard Wagner meghalt Velencében —, akkor a terhesség tizennyolc hónapig tartott. Ez a tizennyolcas szám azt a gondolatot ébreszt-

hetné, legalábbis a buddhisták körében, hogy voltaképpen "nőstény elefánt" vagyok. — Erre a köztes időszakra esik a "gaya scienza", ami valami páratlan dolog közelségének ezernyi jelét viseli; végső soron egyben átvezet a Zarathustrához is; a negyedik könyv utolsó előtti darabjában megadja a Zarathustra alap gondolatát. — Ugyancsak ebben a közbülső időszakban keletkezett a (vegyeskarra és zenekarra írott) Himnusz az Élethez, partitúrája E. W. Fritzschnél két éve jelent meg Lipcsében: mindez talán nem jelentéktelen tünete akkori állapotomnak, amikor az általam tragikus pátosznak nevezett igenlő pátosz a legnagyobb mértékben sajátom volt. E művet egykoron emlékezetemre fogják énekelni. — Mivel félreértés tárgyává lett, nyomtatékkal jegyzem meg, hogy a szöveg nem tőlem származik, hanem Lou von Salomé kisaszszony, egy ifjú orosz nő bámulatos inspirációja — annak idején baráti szálak fűztek hozzá. Ha képes egyáltalán valaki fölfogni a költemény utolsó szavainak értelmét, az kitalálhatja, miért választottam és csodáltam épp ezt a verset: e sorokban nagyság rejlik. A fájdalom itt nem kifogás az étellel szemben: "Nem tudsz boldogságot nyújtani nékem, hát jó! De íme még a te kínod..." Ezen a helyen talán az én zenémben is nagyság rejlik. (Az oboa utolsó hangja cisz és nem c. Nyomdahiba.) — Az ezt követő telet a Chiavari és a Porto Fino előhegysége között húzóddó, Génovától nem messze eső, kellemesen csöndes Rapallói-öbölben töltöttem; egészségi állapotom nem volt kifogástalan, a tél hideg volt és mérhetetlenül esős, kis albergóm, a kívánatosnak minden téren mintegy az ellenkezője, közvetlenül a tengerparton állt, úgy-hogy a nyílt tenger éjszakánként meghiúsította az alvást. Mégis, és szinte annak a kijelentésemnek igazolásául, hogy minden döntő dolog "mégis"-ből keletkezik, ezen a télen, és ilyen mostoha viszonyok között született meg Zarathustrám. — Délelőttönként fölkapaszkodtam délnek a Zoagli felé vezető pompás úton a magasba, utam píniák mentén vezetett, s messze beláthattam a tengert; délutánonként, amennyire egészségem engedte, körüljártam az egész öblöt, Santa Margitától a Porto Finón túlig. A felejthetetlen III. Frigyes német császár szerelme e vidék iránt még közelebb hozta szívemhez ezt a helyet és tájat; 1886 őszén, amikor ő utoljára látogatta meg a boldogságnak ezt az elfeledett kis világát, véletlenül én is a partvidéken jártam. — A Zarathustra teljes első része, mindenekelőtt a Zarathustra alakja, ezen a két úton jutott eszembe, helyesebben: rohanta meg elmémet...

2

A típus megértéséhez először is fiziológiai föltételeit kell tisztáznunk, amit én a nagy egészségnek nevezek. Jobban, személyesebben nem tudom

megmagyarázni ezt a fogalmat, mint ahogyan a "gaya scienza" ötödik könyvének egyik utolsó bekezdésében már megtettem. "Mi újak, névtelenek, rosszulérthetők" — írtam e helyen —, "koraszülöttei egy még igazolatlan jövőnek; mi új eszközt is igénylünk az új célhoz, új, minden eddigi egészségnél erősebb, agyafúrta, szívósabb, merészebb, vidámabb egészséget. Akinek a lelke arra szomjúhozik, hogy átélje az összes eddigi értéket és vágyat, és hogy ennek az eszményi "földrészeket elválasztó tengernek" mindahány partját behajózza, aki saját tapasztalatai kalandjaiból akarja megtudni, milyen érzés az eszmény meghódítójának és fölfedezőjének, s éppígy művésznek, szentnek, törvényhozónak, bölcsnek, tudósnak, hívőnek, régivágású isteni kívülállónak lenni, annak legelőször is egyvalamire, a nagy egészségre van szüksége, amit nemcsak birtokolunk, hanem újra és újra megszerzünk, meg kell szereznünk, mert fölládozunk, föl kell áldoznunk... És most, miután mi, az eszmény argonautái ily módon oly soká jártuk ezt az utat, bátrabban talán, mint parancsolná az ész, s közben gyakran hajótörést és kárt szenvedtünk, de — mint mondtuk — a megengedettnél egészségesebben, veszedelmesen egészségesen, újra és újra egészségesen hajóztunk — most úgy tűnik föl nekünk, mintha jutalmul egy szűzi tartomány terülne el előttünk, amelynek határait még senki nem derítette föl, egy minden eddigi tartományon és az eszményen túli világ; mely bővelkedik a szépben, idegenben, kérdésesben, szörnyűségesben és isteniben, mely letépte kíváncsiságunk és birtoklási szomjunk béklyóit!... Hogyan érhetnénk be ilyen távlatok után, ekkora tudásra áhítózva és lelkiismeretre szomjúhozva a jelenkor emberével? Elég baj, ám elkerülhetetlen, hogy rosszul megőrzött komolysággal szemléljük legméltóbb céljait és reményeit, és talán már nem is szemléljük... Más eszmény, csodás, kísértő, veszélyekben gazdag eszmény fut előttünk, nem kívánunk rábeszélni senkit, mert a jogot hozzá senkinek nem ítéljük oda egykönnyen: olyan szellem eszménye ez, amely naivan, vagyis önkéntelenül és túlláradó bőségéből és hatalmasságából fakadóan csak játszik mindazzal, amit idáig szentnek, jónak, érinthetetlennek, isteninek hívtak; a legfennköltebb, mi méltán szolgál értékmérőül a nép számára, emez eszményre nézve már csak veszélyt, hanyatlást, lealacsonyodást, de legalábbis felüdülést, vakságot, időleges önfeledést jelenthet; egy emberi-emberfölötti jó-lét és jóakarát eszménye ez, sokszor tűnik föl majd embertelennek, amikor például kézzelfoghatóan, önkéntelenül parodizál minden eddigi földi komolyságot, minden eddigi ünnepélyes gesztust, szót, hangot, pillantást, morált és föladatot — bár talán mégiscsak vele veszi kezdetét a nagy komolyság, jelenik meg az igazi kérdőjel, fordul a lélek sorsa, ugrik az óra mutatója, kezdődik a tragédia..."

Van-e a XIX. század végén bárkinek is világos fogalma arról, mit neveztek ihletnek a nagy korok költői? Ha nincs, hát én megmondom. — Akiben él a babonának csupán a csírája is, az képtelen lerázni magáról azt a képzetet, hogy az ember nem egyéb felsőbb hatalmak inkarnációjánál, szócsövénél, médiumánál. A kinyilatkoztatás fogalma — abban az értelemben, hogy valami hirtelen, rémisztő bizonyossággal és finomsággal láthatóvá, hallhatóvá válik, és minden porcikájában megrázza, sőt földhöz vágja az embert — csupán a tényt írja le. Hallunk, bár nem keresünk; veszünk, és nem kérdezzük, ki csoda adakozik; a gondolat, akár a villám, szükségszerűen, tökéletes formában, ellenállhatatlanul hasít az emberbe — nekem sosem volt választásom. Elragadtatás ez; roppant feszültsége olykor könnyzárporban tör felszínre, s akaratunktól függetlenül hol viharosan, hol lassú léptekkel közeledik; tökéletesen magánkívüli állapot, az ember mégis tudatában van finom borzongásoknak és az egész testén végigfutó remegéseknek; mélységes boldogság, melyben a legfájdalmasabb fájdalom és a legbúsabb búskomorság sem hat ellentétének, hanem egy fényzőn szükségszerű színpompájának, adott föltételnek, kihívásnak; formák távoli tereit átívelő ösztöne ez a ritmusnak — a hosszúság, a messzire feszülő ritmus igénye mintegy az ihlet erejének fokmérője, mintegy kiegyensúlyozza az ihlet nyomását és feszítését... Minden tökéletesen önkéntelenül történik, mégis mintha a szabadság érzése, a föltételnélküliség, a hatalom, az isteni rohanná meg az embert... a legkülönösebb a kép, a hasonlat önkéntelensége; az embernek fogalma sincs már, mi kép, mi példázat; minden a legkézenfekvőbb, a leghelyesebb és a legegyszerűbb kifejezés. Zarathustrával szólva úgy tetszik valóban, mintha a dolgok jönnének hozzánk és kínálnák föl magukat példázatnak ("— kedveskedve jön hozzád minden dolog és hízeleg; mert a hátadon akar lovagolni. És te a példázatok hátán nyargalsz az igazság felé. Megnyílnak előtted a létnek szavai és a szavak ereket tartói; minden lét igévé akar lenni, és minden, mi lesz, tőled akar beszélni tanulni —");³⁶ ez az én tapasztalatom az ihletről; semmi kétség afelelől, hogy évezredekkel kellene visszafelé haladnunk, míg azt mondhatná valaki: "lám, ez az én tapasztalatom is".

Néhány hétig betegen nyomtam az ágyat Génovában. Azután mélabús tavasz következett Rómában, ahol elfogadtam az életet; nem volt könnyű. Ez a város mérhetetlenül kedvemet szegte, nem jókedvemből választottam e helyet, ami a

Zarathustra költőjének a földkerekség leghitványabb szögletét jelentette; megpróbáltam elmenekülni — Aquilába, az Ellen-Rómába kíváncsoztam, hisz Róma ellen táplált gyűlölködésből alapítottak; miként ateista és comme il faut, egyházgyűlölő egyik legközelebbi rokonom, a nagy Hohenstaufen-császár, II. Frigyes emlékére én is várost alapítok egykor. De a sors másként rendelkezett: visszahívott Rómába. És miután belefáradtam egy anti-keresztény hely fölkutatásába, beletörődtem, hogy a Piazza Barberinin lakjam. Attól félek, hogy — a rossz nyelvek híreszteléseit elkerülendő — egy ízben érdeklődtem a Palazzo del Quirinaléban, nem volna-e egy csöndes szobájuk egy filozófus számára. A piazza egyik loggiáján — ahonnan be lehetett látni az egész várost, és ahova fölhallatszott az utcáról a fontana csörgedezése — született az Éji dal, a legmagányosabb dal, amit valaha is költöttek; ez idő tájt egy végtelenül búskomor dallam lebegett körülöttem, melynek refrénjét a következő szavakba foglaltam: "a halhatatlanságtól holtan"... Azon a nyáron visszatértem a szent helyre, ahol a Zarathustra gondolatának első villáma hasított belém, és ím rábukkantam a második Zarathustrára; elegendő volt hozzá tíz nap. A többi, az első, a harmadik és az utolsó sem került több időbe. A télen Nizza alküönikus ege alatt — mely akkoriban ragyogta be először életemet — találkoztam a harmadik Zarathustrával -- és kész is voltam. Egy szűk esztendő alatt az egészszel. Egy-egy pillanat nyomán a nizzai táj szám-talan rejtett zuga és magaslata vésődött az emlékezetembe; a "Régi és új törvénytáblákról" című rész akkor született, amikor fölfelé kaptattam a fásrasztó úton a csodálatos, mór Ezra-sziklákhöz -- izmaim akkor a legfürgébbek, amikor alkotóerőm teljében van. A test lelkesedik; a "lelket" hagyjuk ki a játékból... Akkoriban gyakorta láthattak táncolni; a fáradtság legcsekélyebb nyoma nélkül gyakran hét-nyolc órát is barangoltam a hegyekben. Jól aludtam és sokat nevettem — fizikai állapotom és türelmem tökéletes volt.

5

A tíznapos alkotói időszakoktól eltekintve, a Zarathustra alatti -- és főképpen utáni -- esztendők a kínszenvedés jegyében teltek. A halhatatlansá-gért drágán meg kell fizetni: életünkben többször meg kell halnunk érte. -- Van valami, amit én a nagyság rancune-jének nevezek: minden nagyság -- alkotás, tett -- megszületése után nyomban szembefordul szülőjével; azáltal, hogy létrehozta gyöngye lett és nem bírja el tettét, nem tud szembenézni vele. Magunk mögött tudunk valamit, amit soha nem lett volna szabad akarnunk és amibe bele van kötve az emberiség sorsának csomója -- s ezt a terhet kell

magunkon viselni! — Majdnem agyonnyom... a nagyság rancune-ja majd agyonnyom! — Egy másik dolog az a borzongató csönd, amit maga körül hall az ember. A magány hét fallal van körülzárva; semmi nem hatol át rajta. Emberek közé mész, barátokat köszöntesz: de csak újabb sivárságba ütközöl, egyetlen pillantás sem köszön vissza rád. Legjobb esetben lázadnak ellened. Különböző mértékben ugyan, de szinte mindenki, aki közel állt hozzám, föllázadt ellenem; úgy tetszik, semmi sem sérti jobban az embereket, mint az, ha hirtelen rájönnek, hogy távolságot tartasz tőlük — ritka az olyan előkelő természet, amely tisztelés nélkül nem élhet. — A harmadik dolog a bőr abszurd ingerlékenysége a legkisebb szurkálásra is, ez egyfajta tehetetlenség mindennemű csekélységgel szemben. Úgy vélem, ez a defenzív erő mérhetetlen és szükség-szerű pazarlásával magyarázható, holott ez az erő föltétele az ember legben-sejéből, legsajátjából, legmélyéből föltörő teremtő tettek. A csékély defenzív képesség ezzel úgyszólván szög-re akasztható; nem telítődik újra erővel. — Megkockáztatom a kijelentést: ilyen állapotban rosszabb az ember emésztése, nem szívesen mozog, gyakran hideg rázza, bizalmatlanság keríti hatalmába — bizalmatlanság, ami sokszor csak etiológiai balfogás. Egyszer, egy ilyen állapotban, lágy emberbaráti gondolatok visszatéréseivel — mielőtt még megláttam volna — tehéncsorda közelségét éreztem: ez aztán melegség...

6

Ez a mű teljességgel páratlan. Félre a költőkkel; talán egyáltalában nem is létezik ilyen túlcsonduló erőből született alkotás. A "dionüszoszi"-ról alkotott fogalmam itt a lehető legmagasabbrendű tette válik; mellette minden egyéb emberi cselekedet szegényesnek és földhözragadottnak tűnik föl. A legkevesebb, hogy egy Goethe, egy Shakespeare egy pillanatig sem volna képes lélegezni ebben a szédítő szenvedélyben és magasságban, s hogy Zarathustra mellett Dante pusztán csak hívő, nem pedig teremtője az igazságnak, nem világkormányzó szellem, sors — és hogy a Véda költői papok csupán, és arra sem méltók, hogy megoldják Zarathustra saruját — ám mindez még csak nem is sejteti azt a messzi azúr magányt, amelyben ez a mű él. Zarathustrának örökös joga kimondani: "Köröket vonok magam köré és szent határokat; egyre kevesebben kapaszkodnak velem az egyre magasabb csúcsokra — hegységet építetek egyre szentebb hegyekből."³⁷ Összegezzük a nagy lelkek szellemét és jóságát; együttesen is képtelenek volnának Zarathustrának akár csak egyetlenegy beszédét is megalkotni. Rettentő létrán jár ő föl s alá; messzebb látott, messzebbre merészkedett és messzebbre is jutott, mint bárki más. Ő a legigen-

lőbb minden szellem közül, mégis ellentmond minden szavával; benne új egy-
ségbe olvad minden ellentét. Az emberi természet legfennköltebb és legalan-
tasabb erői — a legédesebb, a legkönnyelműbb és legszörnyűsegebb — halá-
los bizonyossággal buzognak egyazon forrásból. Őelőtte nem tudták, mi a
mélység és a magasság; és még kevésbé ismerték az igazságot. Az igazság-ki-
nyilatkoztatásának nincs olyan pillanata, melyet korábban bárki is fölfede-
zett volna a legnagyobbak közül. Zarathustra előtt nem létezett bölcsesség,
lélek-kutatás, beszédművészet; a legközelebbi, a leghétköznapibb beszél itt
hallatlan dolgokról. Remeg a szenvedély szentenciája; az ékesszólás a muzsi-
ka hangján szól; villámok hasítanak eleddig föltáratlan jövőkbe. A példázat-
ra szolgáló eddigi leghatalmasabb erő is szegény és játszadozás csupán az ő
nyelvezetéhez képest, ami visszatért a képesség természetéhez. — És ahogyan
leereszkedik, s mindenkihez a legjóságosabb hangon szól! És milyen finoman
bánik ellenlábasaival, a papokkal; és szenved velük miattuk! — Az ember itt
minden pillanatban legyőzetik, a felsőbb-ember fogalma a legvalóságosabb va-
lósággá vált — s amit idáig emberi nagyságként tartottak számon, feneketlen
mélységben alatta van. Az alküönikus hangot, a könnyű léptű lábat, a gonosz-
ság és féktelenség örökös jelenlétét, és a Zarathustra-típus minden egyéb
tipikus jellemvonását még senki nem álmodta meg úgy, mint a nagyság lényeges
velejáróját. Zarathustra épp ebben a kiterjedésében, az ellentétek hozzáfér-
hetőségében érzi magát minden létező közül a legmagasabbrendűnek; és ha meg-
halljuk, hogyan fejti ki ezt ő, nyomban lemondunk róla, hogy példázatát ke-
ressük:

— a lélekben, melynek lajtorjája a leghosszabb, és a legmélyebbre tud
leszállni;
a legátfogóbb lélekben, mely önmagát járja be, önmagában tévelyeg és ba-
rangol a legmesszebbre,
a legszükségyszerűbb lélekben, mely kéjjel veti magát a véletlenbe;
a létező lélekben, mely valóságba, a birtokló lélekben, mely akarásba
és követelésbe kívánczik —
a magától menekvő, óriás körökben magát utolérő lélekben;
a legbölcsebb lélekben, melyhez a balgaság szól a legédesebben,
a magának legkedvesebb lélekben, melyben mindenek áramlanak, ellenáram-
lanak és ismerik az apályt és a dagályt³⁸

De ez már magának Dionüszosznak a fogalma. Ugyanide vezet egy másfajta
mérlegelés is. Zarathustra típusának pszichológiai problémája olyan, mint
azé a típusé, amely mindenütt, ahol korábban Igent mondtak, kíméletlenül Ne-
met mond; Nemet cselekszik, és mégis a tagadó szellem ellentéte lehet;
olyan, mint az a szellem, amely a legsúlyosabb sorsot, földadat-sorsot hor-
dozza; és mégis a lehető legkönnyedebb, leglégiesebb lehet — hisz Zarat-

hustra táncos—; s olyan, mint az, aki a legkeményebb és legrettenetesebb pillantással néz a valóságba, akinél mélységesebb gondolatot nem gondolt senki, ám aki mégsem talál kifogást az étellel, sőt annak örök visszatérésével szemben sem — hanem sokkal inkább arra talál okot, hogy ő maga legyen a mindenre kimondott örök Igen, "a rettenetes, korlátlan Igen és Ámen"... "Minden szakadékba alászállok áldó igenlésemmel"...³⁹ De ez újból a Dionüszosz fogalma.

7

Milyen nyelven beszél egy ekkora szellemóriás, ha önmagával társalog? A ditirambus nyelvén. Én vagyok a ditirambus föltalálója. Hallgassák csak, hogyan beszélget magával Zarathustra napfölkelte előtt (III. 181). Nyelv előttem még nem szólt ily smaragd boldogsággal, ily isteni gyöngédséggel. Egy ilyen Dionüszosz legbúsabb búja is ditirambusban csendül föl; példa rá az Éji dal, e halhatatlan panasz, a túláradó fény és hatalom miatt, az önnön Nap-természet miatt arra ítéltetve, hogy ne szerethessünk.

Éj honol: és ím hangosabban szólnak a szökökutat. Szökökút az én lelkem is.

Éj honol: és ím megelevenednek a szerelmesek dalai. Szerelmes dal az én lelkem is.

Csillapítatlan, csillapíthatatlan vágy emészt, és kitörni akar. A szeretet vágya éget, és e vágy a szeretet nyelvén beszél.

Fény vagyok: volnék bár éj! Ám fény övez, íme ez az én magányom.

Volnék bár sötét, szurok-éj! Mohón szívnam kebelét az éjnek!

És áldanálak titeket, apró csillagok és világító bogarak, fönt a magasban! — és boldogítana fény-ajándékokot.

De saját fényemben élek, visszanyelem magamba a belőlem kitörő lángokat.

Nem ismerem örömét annak, ki vesz; és sokszor arról álmodom, lopni még nagyobb gyönyör, mint venni.

Szegény vagyok, mert kezem nem pihen meg az adakozásban; irigykedem, ha látom a várakozók szemét, s amint a vágy tündöklő éjszakája fölragyog.

Óh, adakozók boldogtalansága! Óh, napon elsötétedése!

Óh, vágyam vágyakozása! Óh, jóllakottság farkaséhsége!

Vesznek tőlem; de megérintem-e lelküket? Adakozol és veszel — micsoda szakadék; s a legkeskenyebb szakadékot a legnehezebb áthidalni.

Éhség hajt ki szépségemből: fájdalmat akarok szerezni azoknak, kiknek ragyogok, és megfosztani, kiket megajándékozok — íme gonoszságra szomjúhozom.

Visszahúzom kezem, ha kéz nyúl felé; miként a vízesés, mi zuhanás közben megtorpan: ímé, gonoszságra szomjúhozom.

Bőségem ily bosszút forral, magányom álnokságot táplál.

Az ajándékozásban elhal az ajándékozás öröme, erényem belerokkant bőségébe!

Az adakozó könnyen elveszíti szemérmességét; ki mindig oszt, megkérgesedik az osztogatásban annak tenyere és szíve.

Szememből immár nem sajdul könny a kéregetők szemérmessége láttán; kezem megkérgesedett, s nem reszket az ajándék súlya alatt.

Hová tűnt szememből a könny, szívemből a melegség? Óh, adakozók magánya!
Óh, fénylők némasága!

Számtalan nap kering a sivár űrben: fényével szól mind a sötétséghez, de előttem elhallgat.

Óh, mily ellenséges a fény a fénylőkkel: konokul járja pályáját.

Szíve kérlelhetetlen a fénylővel, hideg a Naphoz — így bolyong minden nap.

Viharként keringenek a napok pályájukon, kérlelhetetlenül követvén akaratukat, a hideget.

Óh, csupán ti: sötétek, éjiek, merítetek melegséget a fénylőkből! Óh, csupán ti isszátok tejét és gyógyírját a fény emlőjének!

Jaj, jég vesz körül, s kezemet égeti a jég! Jaj, szomjúság gyötör, szomjatokra epekedik.

Éj honol: Jaj, hogy fénynek kell lennem! És éjre, magányra szomjúhozó szomjúságnak!

Éj honol: vágyam akárha kútból tör elő — beszélni vágyom.

Éj honol: és ím hangosabban szólnak a szökőkutak. Szökőkút az én lelkem is.

Éj honol: és ím megelevenednek a szerelmesek dalai. Szerelmes dal az én lelkem is. —⁴⁰

8

Így senki még nem költött, érzett és szenvedett: egy isten, egy Dionüszosz szenved így. Ariadné felelhetne a fény beragyogta nap-elmagányosodás e ditirambusára... De vajon ki tudja rajtam kívül, kicsoda Ariadné!... Mindezekre a talányokra eleddig senki nem talált megoldást, s kétlem, hogy bármikor bárki is talányt látott volna egyáltalán bennük. — Zarathustra egyszer szigorúan meghatározta föladatát — az ő föladata az enyém is —: az értelmet nem lehet elvéteni: Zarathustra igenlő, egészen minden elmúlt igazolásáig és megváltásáig.

Úgy járok az emberek között, mint annak a jövendőnek a töredékei között, melyet én látok.

Költészetem, törekvésem azt szolgálja, hogy egyesítsem, egybehordjam mindazt, mi töredék, talány és szörnyű véletlen.

És hogyan viselhetném el az emberlétet, ha az ember nem volna költő, talányok megfejtője és a véletlen megváltója is.

Megváltani, mi elmúlt, s minden "egyszer volt"-ot "ilyennek akartam"-má alakítani — ez volna számomra az igazi megváltás.⁴¹

Egy másik helyen Zarathustra azt határozza meg a lehető legszigorúbben, hogy számára mi lehet egyedül "az ember" — nem a szeretet, vagy még kevésbé a részvét tárgya —; Zarathustra úrrá lett az ember miatt érzett hatalmas undorán: számára az ember ősforma, megformálatlan anyag, iszonyatos kő, mely képfaragóra vár.

Többé immár-nem-akarni, nem-értékelni, nem-alkotni. Bárcsak örökké távol maradna tőlem ez a nagy fáradtság!

A megismerésben is csak akaratom nemző és teremtvé alakító kedvét érzem; s ha megismerésem ártatlan, ez azért van, mert nemzés akarása táplálja.

Ez az akarat csalogatott el Istentől és istenségektől: hisz mit alkothatnék én, ha volnának — istenek?

Újra és újra az ember felé taszít legbensőbb teremtvőakaratom; miként a kalapácsot is a kő felé vonzza valami!

Jaj, emberek, kép szunnyad kőben, a képek képe! Jaj, hogy a legkeményebb, legirtóztatóbb kőben kell szunnyadnia!

De ím, szörnyen tombol kalapácsom börtönöm falán. Csak úgy pattognak a kőről a szilánkok: mit érdekel ez engem!

Be akarom végezni művem, mert egy árny jött el hozzám — a legcsöndesebb és leglégiesebb dolog jött el egykoron hozzám!

A felsőbb ember szépsége jött el hozzám árny képében: mi dolgom immár — az istenekkel!...⁴²

Még egy dologra föl szeretném hívni a figyelmet: ezt a kiemelt sor indokolja. A dionüszoszi föladatahoz hozzátartozik a kalapács keménysége, s föltételként döntő mértékben a megsemmisítés öröme. A "legyetek kemények"⁴³ imperatívusza a legegyszerűbb bizonyosság rá, hogy minden alkotó kemény: erről ismerszik meg igazán a dionüszoszi természet.

TÚL JÓN ÉS ROSSZON

Egy jövőendő filozófia előjátéka

1

A következő esztendőök föladata a lehető legszigorúbban előre meg volt határozva. Miután elvégeztem föladatam igenlő részét, a tagadó, a nemet-cselekedő rész került sorra: az eddigi értékek átértékelése, a nagy háború — a döntés napjának fölidézése. Ide tartozik a rokon lelkek hosszadalmas fölku-
tatása, azoké az erős szellemeké, akik segítséget nyújthatnának a megsemmisítéshez. — Ettől fogva minden írásom horog: lehetséges, hogy értenék én is a halfogáshoz, mint bárki más?... Ha semmit nem sikerült kifogni, az nem az én bűnöm. A halak hiányoztak...

2

A könyv (1866) lényegében a modernség kritikája, melyből nem maradnak ki a modern tudományok, modern művészetek, de még a modern politika sem; emellett fölmutat egy ellentípust — ami a lehető legkevésbé modern —, egy előkelő, igenlő típust. Ebben a tekintetben a könyv a gentilhomme iskolája, az eddigieknél szellemibb és radikálisabb értelemben. Már ahhoz is bátorság kell, hogy elviselje az ember, a félelmet nem kell hozzá megtanulni; mind-

azt, amire korunk büszke, e típus ellentétének, mintegy rossz manírnak érzi az ember; mint pl. a híres "objektivitást", a "részvétet minden szenvedő iránt", a "történelmi érzéket", amely hajbókol az idegen ízlés előtt és hason csúszik a petits faits előtt, valamint a "tudományosságot". — Ha figyelembe vesszük, hogy ez a könyv a Zarathustra után következik, akkor talán fölfedezhető a diétás életmód, melynek keletkezését köszönheti. A szem, melyet roppant erő kényszerített a messzire-látásra — Zarathustra messzirelátóbb még a cárnál is —, itt arra kényszerül, hogy a legközelebbit, a kort, a körülöttünk-levőt fogja be élesen. A könyv teljes egészében, és főképpen a formáját tekintve, szándékos elfordulás azoktól az ösztönöktől, melyekből egy Zarathustra megszülethetett. A forma, a szándék és a hallgatás művésztének raffinement-ja áll előtérben, a pszichológia kivételes szigorral és kíméletlenséggel kezeltetik — a könyv nélkülöz mindenfajta jó szót... mindent, ami pihenést jelenthet: ki találja ki, milyen fajta pihenésre van szükség a jóság ekkora pazarlása után, mint amekkora a Zarathustra?... A teológusok nyelvén szólva — és most hegyezzék a fülüket, mert ritkán beszélek a teológusok nyelvén — Isten maga tette a kígyót a megismerés fája alá, miután elvégezte a teremtés munkáját: kipihente, hogy Isten... Túlságosan szépre sikerült minden... Az ördög nem egyéb, mint Isten restsége minden hetedik napon...

A MORÁL GENEALÓGIÁJA

Vitairat

A Genealógia három értekezése a kifejezést, a szándékot, a meglepés művészetét tekintve talán a legnyugtalanítóbb, amit valaha is írtak. Dionüszosz köztudottan a sötétség istene is. — Mindig és mindig kezdet, arra hivatott, hogy félrevezessen, hűvös, tudományos, ironikus, szándékosan áll az előtérben, szándékosan halogat. Aztán lassanként nyugtalanság veszi át a helyét: időnként villámlás; roppant kellemetlen igazságok közelednek a távolból egyre hangosabb, tompa morajlással — míg végül elérve a tempo ferocét, szörnyű feszültséggel telítve minden előre kitör. Végül minden alkalommal rettenetes robbanás kíséretében új igazság bukkan elő a sűrű felhőzet mögül. — Az első értekezés igazsága a kereszténység lélektana, a kereszténység születése a ressentiment szelleméből, és nem a "szellemből", mint sokan hiszik — lényege szerint ellenmozgalom, a nagy fölkelés az előkelő értékek uralma ellen. A második értekezés a lelkiismeret lélektanát mutatja be: a lelkiismeret nem "Isten hangja az emberben", mint általában hiszik, hanem a

kegyetlenség ösztöne, befelé fordul, miután nem tud kitörni és kirobbanni. A kegyetlenség mint a kultúra egyik legősibb és legkevésbé elhanyagolható alapja itt kerül először napvilágra. A harmadik értékezés arra a kérdésre ad feleletet, honnan származik az aszkéta-eszmény, a pap-eszmény óriási hatalma, holott ez par excellence a legkártékonyabb eszmény, a vég akarása, décadence-eszmény. A válasz: nem azért lehetséges ez, mert Isten munkálkodik a papok mögött, mint hiszik, hanem faute de mieux — azért, mert eddig ennek az eszménynek nem volt versenytársa. "Mert az ember inkább a semmit akarja, mint hogy egyáltalán ne akarjon semmit..." Mindenekelőtt egy ellen-eszmény hiányzott — a Zarathustráig. Megértettek. Egy pszichológus három alapvető előmunkálatáról van szó minden érték átértékeléséhez. — Ez a könyv adja első ízben a pap lélekrajzát.

BÁLVÁNYOK ALKONYA

Hogyan filozofálunk kalapáccsal

1

Ez a nem egészen 150 oldalnyi, derűs és végzetes hangú írás kacagó démon; ez az olyannyira rövid idő alatt elkészült munka, hogy a ráfordított napok számát is röstelkedem bevallani, kivétel a könyvek között: nem létezik gazdagabb szubsztanciájú, függetlenebb, fölforgatóbb — és gonoszabb nála. Ha kíváncsiak rá, mennyire a feje tetején állt énelöttem minden, ezt a könyvet vegyék először kézbe. A címlapon említett bálvány egyszerűen az, amit idáig igazságnak neveztek. Bálványok alkonya — lefordítva: befellegzett a régi igazságnak...

2

Nincs realitás, "idealitás", amelyet ez a könyv ne érintene (érint: mily óvatos eufemizmus!...). Nem csupán az örök bálványokat, de a legeslegfiatalabbakat, következőképp legelaggottabbakat is érinti. Például a "modern eszményeket". Heves szél rázza a fákat és mindenünnen gyümölcs hull alá — igazság. Egy túlon túl bőséges ősz tékozol: az ember igazságok közt bukdácsol, néhányat agyontapos — van belőlük bőséggel... De amit kézbe veszünk, az már nem kérdéses, az már döntés. Elsőként én tartom markomban az igazság mércéjét, én is dönthetek hát először. Mintha egy második tudat sarjadt volna ki bennem, mintha világot gyújtott volna bennem "az akarat" azon a félrevezető

úton, melyen eleddig lefelé szaladt... A félrevezető úton — melyet az "igazság útjának hívtak... — vége a "kődös törtetésnek"; eleddig a jó ember ismerte legkevésbé a helyes utat...⁴⁴ De komolyan mondom, előttem senki nem ismerte a helyes utat, mi fölfelé visz: velem kezdődnek újra a remények, föladatak, s a kultúra kijelölendő útjai — melyeknek vidám követe vagyok... és épp ezért vagyok sors is

3

Közvetlenül a fõnt említett mû befejezésével — anélkül, hogy egy napot is elvesztegettem volna — páratlan, szuverén büszkeséggel, minden pillanatban halhatatlanságom tudatában. és a sors bizonyosságában jelt jel után érc-táblába vésve, belefogtam az átértékelés roppant föladatába. Az elõszó 1888. szeptember 3-án készült el: miután papírra vettem, reggel kiléptem a szabadba: gyönyörû nap fogadott, melyhez foghatóval Felső-Engadin még soha nem ajándékozott meg — áttetszõ, izzó színekben pompázó nap, a jég birodalmának és a délnek mindahány ellentétét és delelõjét magában foglalta. Csak szeptember 20-án hagytam el Sils Mariát, az árvíz addig fogva tartott, végül én voltam az egyetlen vendég ezen a csodálatos helyen, köszönetem jeléül egyszer majd halhatatlanná fogom tenni. Eseménydûs, sõt — az elárasztott Comóban, ahová késõ éjszaka érkeztem meg — életveszéllyel fenyegetõ út után, 21-e délutánján értem el Torinót, bevált városomat, amely ettõl fogva rezidenciámul szolgált. Azt a lakást vettem ki, amelyben tavasszal laktam a Via Carlo Alberto 6. III. alatt, a hatalmas Palazzo Carignanóval átellenben — itt látta meg Viktor Emmanuel a napvilágot; lakásom a Piazza Carlo Albertóra nézett, ám egészen a dombkig el lehetett látni. Egy pillanatra sem hagytam magam elvonni a munkától, s tüstént nekiláttam: már csak a mû utolsó negyede hiányzott. Szeptember 30-án óriási gyõzelem; az átértékelés bevégeztetett; azután egy isten henyélése következett a Pó partján. Még ezen a napon megírtam az Elõszót a "Bálványok alkonyá"-hoz, melynek a nyomdai korrektúráját szeptemberben pihenésképpen néztem át. Soha nem volt részem ilyen õszben, s nem is gondoltam, hogy létezik ehhez fogható a földön — egy Claude Lorrain, ameddig a szem ellát —; napjaim kivétel nélkül féktelen tökéletességgel teltek.

A WAGNER-ÜGY
Egy muzsikus-probléma

1

Aki helyesen akarja megítélni ezt az írást, annak úgy kell szenvednie a zenétől, mint egy nyílt sebtől. Hogy mitől szenvedek, amikor a zene sorsa miatt szenvedek? Attól, hogy a zenét megfosztották világmegdicsőítő, igenlő karakterétől — hogy immár décadence-zene és nem Dionüszosz sípja... De ha föltételezzük, hogy az ember a zene ügyét saját ügyének, saját szenvedéstörténetének érzi, akkor ezt az írást szerfölött kíméletesnek és végtelenül szelídnek fogják találni. Ebben a helyzetben derűsnek lenni, önmagát is jóindulatúan kigúnyolni a többiekkel együtt — *ridendo dicere severum*,⁴⁵ ahol a *dicere verum* a legnagyobb szigort is igazolná —, maga a humanitás. Kicsoda vonná kétségbe, hogy tapasztalt tüzér létemre föl tudom vonultatni nehéz ágyúmat Wagner ellen? — Mégis visszatartottam magam minden döntő lépéstől — szerettem Wagnert. Végül is finomabb "ismeretlen" ellen irányul támadásom; bizony nem könnyű kitalálni, kiről lehet szó — ah, egészen más ismeretleneket kell föl kutatnom, mint a zene Cagliostroját —; a támadás sokkal inkább a szellem dolgaiban egyre renyhébb és ösztönszegényebb, egyre tisztességesebb német nemzetnek szól, amely irigylésre méltó étvágygal továbbra is ellentétekkel táplálkozik, "hitet", tudományoskodást, "keresztény szeretetet", antiszemitizmust, hatalom ("Birodalom")-akarást és évangile des humbles-t egyaránt fal emésztési zavarok nélkül... Minő hiányosság, hogy az ellentétek nem rendeződnek pártokba! Micsoda sztomatikus közöny és "önzetlenség"! Megérdemelt ízlése ez a német ínynek, amelyet minden egyformán csiklandoz — válogatás nélkül csámcsog mindenben... semmi kétség, a németek idealisták... Amikor legutóbb Németországban jártam, a német ízlés épp azon buzgólkodott, hogy egyízűvé gyúrja Wagnert és a säckingeni trombitást;⁴⁶ jómagam személyes tanúja voltam annak, amikor Lipcsében az egyik legeredetibb és legnémetebb — a szó klasszikus és nem pusztán birodalmi értelmében vett német — muzsikusnak, Heinrich Schütz mesternek tisztelete ürügyén, a fodorlatos egyházi zene ápolására és terjesztésére, Liszt-egyesületet hoztak létre... A németek kétségkívül idealisták.

2

Most sem gátolhat meg semmi abban, hogy kíméletlen legyek és egynémely kemény igazságot vágjak a németek fejéhez: ki más tenné meg ezt helyettem? —

a fajtalankodásukról beszélek in historicis. Nem csupán arra gondolok, hogy a német történészek elveszítették a nagy rálátást a folyamatokra, a kultúra értékeire, s hogy egytől egyig a politika (avagy az egyház) paprikajancsijai: ezt a nagy rálátását ők maguk száműzték. Először is "németnek", "fajtának" kell lennie az embernek, és csak azután dönthet értékről és értéktelenségről, in historicis — szögeznek le... A "német" érv, a "Deutschland, Deutschland über Alles" pedig elv; a germánok képviselik a "morális világrend"-et a történelemben; az Imperium Romanumhoz képest ők a szabadság letéteményesei, a XVIII. századdal szemben ők a morál, a "kategorikus imperatívusz" helyreállítói... Van birodalmi német történetírás, és attól tartok, antiszemita is létezik — van udvari történetírás, hogy nem sülni le a bőr von Treitschke úr képéről... A szerencsére elhalálózott sváb esztéta, Vischer egy mondását a német újságok nemrégiben "igazságként" hirdették szerte az országban, és minden németnek igent kellett mondani rá: "A renaissance és a reformáció — az esztétika és az etika újjászületése — egészet alkotnak." — Ilyen kijelentések hallatán menten kifogyok a béketúrésből, és kedvem támad, mi több, kötelességemnek tartom a németek képébe vágni, mi minden terheli a lelkiismeretüket. Négy évszázad mindahány, kultúra ellen irányuló büntette szárad a lelkükön!... És az ok valahányszor ugyanaz: a lelkük mélyén gyávák a valósággal szemben — és ez azt is jelenti, hogy az igazsággal szemben is —, az álnokság ösztönüké vált, "idealisták", ezért követték el a büntetteket... A németek megfosztották Európát a betakarítástól, az utolsó nagy kor, a renaissance kor értelmétől; méghozzá egy olyan pillanatban, amelyben az értékek magasabb rendje, az előkelő, az életet igenlő, a jövőt szavatoló értékek győzedelmeskedtek az ellentétes értékek, a pusztulás értékeinek trónusán és a trónuson ülők ösztönein!... Luther, ez a csuhás végzet, akkor állította helyre az egyházat, és ami még ezerszer rosszabb ennél, a kereszténységet, amikor az már vereséget szenvedett... a kereszténységet, ezt a vallássá-lett tagadását az élet akarásának!... Luther, ez a lehetetlen csuhás, "lehetetlenségéből" fakadó okoknál fogva rombolta le és — következésképp! — építette föl újra az egyházat... Jó okkal írhatnának a katolikusok Luther-játékokat és rendezhetnének Luther-ünnepeket... Luther — és a "morális újjászületés"! Az ördögbe a pszichológiával! — A németek kétségkívül idealisták. Akkor, amikor iszonyatos bátorsággal és önlegyőzéssel derék, egyértelmű, tökéletesen tudományos gondolkodásmód alakult ki, a németeknek két ízben is sikerült mellékösvényt találni a régi "eszményekhez", kibékíteni az igazságot és az "eszményt", s végeredményben megtalálni a formulát a tudomány elutasítására és a hazugságra. Leibniz és Kant — Európa intellektuális de-

rekasságának két legádázabb kerékkötője! — És végül, amikor két décadence-évszázadot összekötő hídon a lángelme és az akarat force majeure-e megjelent és oly szilárdnak bizonyult, hogy a föld kormányzására lehetséges lett volna Európát egységbe fogni, politikai és gazdasági egységet létrehozni, akkor a németek "szabadságharcaikkal" az értelmétől, a Napóleonnal testet öltött értelem csodájától fosztották meg Európát — és ezzel minden, ami ezután következett és van ma, az ő lelkükön szárad; ez a legkultúraellenesebb kór és esztelenség, ez a nacionalizmus, ez a névrose nationale, melyben Európa szenved, ez a kisállamiság, ez a kispolitika: magát Európát fosztották meg értelmétől, esztétől — terelték zsákutcába. Vajon találna-e bárki is rajtam kívül kiutat ebből a zsákutcából?... Vajon elég nagy föladat-e újra összekötni a népeket?...

3

És végül is miért ne önteném szavakba gyanúmat. A németek az én esetemben is mindent el fognak követni, hogy rettentő sorsomat bolhává törpítsék. Eleddig kompromittálták magukat velem, és kétlem, hogy a jövőben ügyesebbek lesznek. — Ah, mi készíttet rá, hogy hamis próféta legyek közöttük!... Igaz olvasóim ma már oroszok, skandinávok és franciák — sokasodnak-e vajon? — A németek a megismerés történetébe csupa kétes névvel jegyezték be magukat, csakis "öntudatlan" csalóra futotta az erejükből (Fichtére, Schellingre, Schopenhauerre, Hegelre, Schleiermacherre éppúgy illik e szó, mint Kantra és Leibnizre — Schleiermacherek, azaz fátyolszövők mindahányan); soha nem lesz részük akkora tisztességben, hogy a szellem történetének első igaz szellemét — azt a szellemet, amelyben az igazság törvényt ül négy évezred csalása fölött — német szellemként tartsák számon. A "német szellem" nekem áporodott levegő: légszomjjal küszködöm ebben az in psychologicis ösztönné vált mocsok közelében, amitől a németeknek minden szava, mozdulata bűzlik. A németek nem végezték el a XVII. század szigorú önvizsgálatát, miként a franciák; egy La Rochefoucauld, egy Descartes nagyság dolgában ezerszeresen fölülmúlja a legelső németet — a németeknek mindmáig nem volt pszichológusuk. Márpedig a pszichológia mintegy mércéje egy fajta tisztaságának vagy tisztátalanságának... És hogyan lehetne mély, mi még csak nem is tiszta? Egy németnek, akár csak egy asszonynak, nem lehet kifürkészni a mélységeit, nincs neki: és ez minden! És ez még csak nem is sekélyes. — Amit Németországban "mély"-nek neveznek, nem egyéb, mint az az ösztöntisztátalanság önmagunkkal szemben, amelyről épp beszélek: a németek nem akarnak tisztában lenni önmagukkal. Ta-

lán joggal javasolhatom, hogy a "német" szót ennek a pszichológiai rothadásnak a nemzetközi váltópénzeként használjuk? — E pillanatban a német császár⁴⁷ például "keresztényi kötelességének" titulálja az afrikai rabszolgák fölszabadítását: mi, más európaiak, magunk között hívhatnánk ezt egyszerűen "német"-nek... Alkottak-e a németek valaha is egyetlen könyvet, amelynek mélységei volnának? De hisz azt sem tudják, mit jelent a könyv mélysége. Ismertem tudósokat, akik Kantot mélynek tartották; attól félek, a porosz udvarnál még von Treitschke urat is mélynek tartják. És amikor alkalomadtán Stendhalt mély pszichológusként dicsértem, előfordult, hogy német profesz-szorok megkértek, betűzzem a nevet...

4

Miért ne feszíteném végsőkéig a húrt? Szeretek tiszta vizet önteni a pohárba. Csiklandozná becsvágyamat, ha a németek par excellence megvetőjeként néznének rám. Bizalmatlanságomat a német karakterrel szemben már 26 évesen megfogalmaztam (3. Korszerűtlen, 71. o.) — a németek lehetetlen népség számomra. Amikor elképzelek egy olyan emberfajtát, amely ellen berzenkednek ösztöneim, minduntalan egy német képe lebeg előttem. Amikor a veséjébe akarok látni valakinek, először is arra vagyok kíváncsi, van-e az illetőnek érzéke a distanciához, lát-e különbséget rangban, fokozatokban, rendben ember és ember között, disztingvál-e: ez teszi ugyanis gentilhomme-má; aki nem ilyen, az menthetetlenül nagylelkű — ah! minő jóra való kifejezés a canaille-ra. Márpedig a németek csőcselék — ah! oly jóra való népség... az ember lealacsonyítja magát, ha velük érintkezik: a német egyenlőségjelet tesz mindenhová. Néhány művészt — elsősorban Richard Wagnert — kivéve a németek társasága kibírhatatlan órákat szerzett... Tételezzük föl, hogy minden idők legmélyebb német szelleme fölbukkan — akkor azonban a Capitolium egyik-másik megmentőjének az a gyanúja támadhatna, hogy az ő roppant rút lelke is legalább annyira szóba jöhetne... Gyűlölöm ezt a fajtát, rossz társaságon kívül egyebet nem tud nyújtani, semmi érzéke az árnyalatok iránt — óh jaj nekem! mert én nuance vagyok —, és nincs esprit a lábaikban, még járni sem tudnak... a németeknek nincs lábuk, csak lábszáruk... A németeknek sejtelmük sincs, milyen közönségesek, márpedig közönségesebbek nem is lehetnének — de még csak nem is szégyenkeznek, amiért németek... Mindenbe beleütik az orrukat, úgy vélik, meghatározók, attól tartok, felőlem is határoztak... — Egész életem de rigueur igazolja e mondatokat. Hiába kutatok életemben a tapintatnak vagy délicatesse-nek a legapróbb jele után a németek részéről. A

zsidók részéről igen, no de a németekéről! Természetemnél fogva mindenkivel elnéző és jóindulatú vagyok. Jogom van hozzá, hogy ne tegyek különbséget: ez persze nem akadályoz meg abban, hogy nyitva tartsam a szememet. Nem teszek kivételt senkivel, legkevesbé a barátaimmal — remélem, ez nem csorbítja emberségemet irántuk! Van öt-hat dolog, amit mindig becsületbeli ügynek tartottam. — Mégis, szinte minden levelet, amit az elmúlt években kaptam, cinizmusnak éreztem: a jószándékban több a cinizmus, mint a gyűlöletben... Szemükbe mondom a barátaimnak, hogy soha nem vették a fáradságot, hogy tanulmányozzák írásaimat; a legapróbb utalásból észreveszem, hogy azt sem tudják, miről szólnak. S ami Zarathustrámat illeti, melyik barátom látott volna benne többet tilalmas, a boldogsághoz tökéletesen szükségtelen fönhéjazásnál?... Tíz év telt el: és Németországban senki nem vette a lelkére, hogy nem védelmezte meg nevemet az abszurd hallgatással szemben: először egy külföldinek, egy dánnak volt annyi ösztön-szabadsága és bátorsága, hogy fölháborodjék állítólagos barátaimon... Melyik német egyetemen tartanának ma-napság előadásokat filozófiámról, amint ezt az elmúlt év tavaszán az ezáltal még inkább igazolt pszichológus, dr. Georg Brandes tette Koppenhágában? — Jómagam sosem szenvedtem emiatt; a szükségszerű nem bánt; legbensőbb természetem az amor fati. Ez persze nem zárja ki, hogy szeretem az iróniát, mi több, a világtörténelmi iróniát. Így hát, két évvel az átértékelés pusztító villámát megelőzően, ami az egész földet konvulzióba fogja majd ejteni, útjára bocsátottam a "Wagner-ügy"-et: a németek még egyszer nekem eshetnek, s halhatatlanná válhatnak és megörökíthetik magukat általam! még nem késtek el! — Sikerült ezt elérnem? — Ragyogóan, germán uraim! Hódolatom... És hogy a barátok se maradjanak ki, épp most írja egy régi barátóm, hogy nevet rajtam... Épp egy olyan pillanatban, amelyben kimondhatatlan felelősség terhel — amelyben nem lehet elég szelíden szólni hozzám, amelyben nem lehet elég hódolattal tekinteni rám. Mert az emberiség sorsa nehezedik a vállamra.

MIÉRT VAGYOK ÉN SORS

1

Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni — egy krízisé, melyhez hasonlót nem ismert a Föld, a lehető legsúlyosabb lelkiismeret-kollízióé és szakításé mindazzal, amit eddig hittek, követteltek és szentesítettek. Én nem ember vagyok, én dinamit vagyok. — Ám hiányzik belőlem mindaz, ami egy vallásalapítóból nem hiányozhat — a vallás a

csőcselékre tartozik, én kezet mosok, miután vallásos emberekkel érintkezem... Én nem akarok "hívóket", azt gondolom, még ahhoz is túlon túl gonosz vagyok, hogy magamban higgyek, én soha nem a tömegekhez szólok... Rettegek, hogy egy napon szentté avatnak: érthető hát, amiért még időben megírom ezt a könyvet, nehogy garázdaságot követhessenek el ellenem... Nem akarok szent lenni, akkor már inkább legyek paprikajancsi... Talán az is vagyok... És mégis, vagy talán mégsem mégis — mert eleddig nem létezett hazugabb dolog a szenteknél —, az igazság szava szól belőlem. — De az én igazságom rettentetes: mert eddig a hazugságot hívták igazságnak. — Minden érték átértékelése: így hívom én az emberiség legmagasabbrendű öneszmélését, ami testté és lángelmévé lett bennem. Sorsom azt követeli, hogy én legyek az első tisztes-séges ember, és hogy harcoljak az évezredek hazugsága ellen... Én vagyok az első, ki fölfedte az igazságot, mert én éreztem — szimatoltam meg —, hogy a hazugság hazugság... Zsenim a szaglásomban rejlik... Ellentmondok, ahogyan még nem mondtak ellent, és mégis a tagadó szellem ellentéte vagyok. Hozzám hasonló vidám hírmondó még nem élt a föld kerekén, eleddig nem sejtett, szédítő magasságban lévő föladatakat ismerek, velem kezdődnek újra a remények. Mindemellett szükségképpen a végzet embere is vagyok. Mert ha az igazság harcba száll az évezredek hazugsággal, megremegnek mindenek, földrengés pusztít, hegyek és völgyek tűnnek el a föld színéről; ehhez fogható nem álmódott senki! A politika fogalma szellemek harcában semmisül meg, a régi társadalom hatalmi képződményei fölrobbannak — mert mindenestől hazugságon alapulnak: háború fog dúlni, mihez fogható még nem volt soha. Velem kezdődik a nagy politika.

2

Íme Zarathustra szavai a sorsról, mely emberré lesz:

— és aki jó és rossz teremtője akar lenni, pusztítani kell először annak, és értékeket szétzúzni;
— ím a legfőbb rossz a legfőbb jóság párja: ez pedig a teremtő jóság.⁴⁸

Hozzám fogható rettenetes ember nem létezett, ám ez nem zárja ki, hogy én leszek a legnagyobb jótévő. Oly mértékben ismerem a pusztítás örömét, amennyire pusztító erőm engedi — a pusztítás és az erő kérdésében dionüszoszi természetemnek engedelmeskedem, és ez képtelen elszakítani a tagadó cselekvést az igenléstől. Én vagyok az első immoralista: és ezáltal par excellence pusztító is vagyok.

Nem kérdeztek, pedig jól tették volna, ha megkérdik tőlem, kicsoda is az én Zarathustrám — az első immoralista Zarathustrája: mert ama perzsa páratlan történelmi alakja éppenhogy ellentéte az enyémmé. Zarathustra látta elsőnek a jó és a rossz harcában a dolgok igazi mozgatórugóját — ő terelte a morált mint magábanvaló erőt, okot és célt a metafizika síkjára, ez az ő műve. És a kérdésre lényegében meg is találtuk a választ: Zarathustra teremtette meg a morált, ezt a végzetes tévedést: következésképpen neki kell elsőként fölsímnem e tévedést. Nem pusztán arról van szó, hogy ebben a kérdésben nagyobb tapasztalatra tett szert más gondolkodónál — hiszen az egész történelem nem egyéb, mint az úgynevezett "morális világrend" tételének kísérleti cáfolata —: fontosabb ennél, hogy Zarathustra igazabb bármely más gondolkodónál. Tanításának — és csakis ennek a tanításnak — legfőbb erénye az igazság — ellentétes tehát amaz "idealista" gyávaságával, aki hanyatt-homlok menekül a valóság elől. Zarathustra bátrabb, mint az összes gondolkodó együttvéve. Az igazat mondd és jól bánj az íjjal — ez a perzsa erény. — Megértettek?... a morál az igazság erejével legyőzi önmagát, és ellentétévé — énné — válik — ezt jelenti az én Zarathustrám.

Ha azt mondom immoralista, ez lényegében két tagadást foglal magában. Egyrészt a jókat, jótevéket tagadom, vagyis azt az embertípust, amelyet idáig a legmagasabbrendűként tartottak számon; másrészt azt a fajta morált tagadom, amely magábanvaló morálként jutott érvényre és uralomra — tehát a décadence-morált vagy kézzelfoghatóbb kifejezéssel a keresztény morált tagadom. A két tagadás közül a másodikat tarthatjuk fontosabbnak, mivel a jóság és a jóakarát egészében a décadence következménye, a gyöngeség szimptomája, és nem egyeztethető össze a fölemelkedő, igenlő élettel: az igenlésnek föltétele a tagadás és a pusztítás. — Időzzünk el egy pillanatig a jó ember pszichológiájánál. Ha meg akarjuk becsülni, mennyit ér egy embertípus, ki kell számítani, mennyibe kerül a fönttartása — ismernünk kell életföltételeit. A jó élet — föltétele a hazugság: más szóval a jó semmilyen áron nem akarja meglátni a valóságot, valamint azt, hogy nem a jószándékú ösztönök kihívása a cél, és még kevésbé azt, hogy korlátolt, jóságos kezek irányítsák sorsát. Bármely vészhelyzetet kifogásnak, valami megszüntetendő dolognak tekinteni, ez példátlan niaiserie, kész csapás, ostoba sors — olyan, mintha — mintegy a szegények iránt érzett szánalomból — a rossz időt akarnánk meg-

szüntetni... Az Egész ökonómiájában a realitás (az érzésekben, a vágyakban és az élet akarásában megnyilvánuló) rettenetei sokkalta szükségszerűbbek, mint az apró boldogság, az úgynevezett "jóság". Csakis akkor illetheti meg egyáltalán valamiféle hely a jóságot, ha elnézők vagyunk, mert a jóság ösztön-hazugságon alapul. Nagyszerű alkalom lesz bizonyítani, hogy az optimizmus — a homines optimi e torzszüleménye — az egész történelemre mérhetetlenül káros következményekkel jár. Zarathustra, ki elsőként értette meg, hogy az optimista éppolyan décadent, mint a pesszimista, sőt talán még annál is kártékonyabb, ezt mondja:

A jók soha nem az igazság nyelvén beszélnek. Hamis partokat és bizonyosságokat hirdettek néktek; hazugságaikban születettek és nevelkedtek. A jók következtében velejéig hazug minden, a jók mindent elferdítettek.⁴⁹

Szerencsére a világ nem olyan ösztönökre épül, hogy csupán a jóságos csordaállatok lelnek benne boldogságra; ha azt kívánnánk, hogy mindenki "jó ember", kékszemű, jószándékú csordaállat, "széplélek" vagy — Herbert Spencer úr szavával — altruista legyen, az életet fosztanánk meg nagy karaktertől, az emberiséget kasztrálnánk és a siralmas értetlenség szintjére zülleszténénk. — És ezt kísérelték meg!... És ezt morálnak nevezték! Ebben az értelemben nevezi Zarathustra a jókat hol "utolsó emberek"-nek, mások pedig a "vég kezdeté"-nek; és legfőképpen a legkártékonyabb emberfajtnak tartja őket, mert mind az igazság, mind pedig a jövő kárára léteznek:

A jók nem tudnak teremteni, a jók mindig a vég kezdetét jelentik —
— keresztre feszítik, ki új értékeket vés új törvénytáblákra, és fölállózzák maguknak a jövőt, megfeszítenek minden emberi jövőt!
A jók öröktől fogva a vég kezdetei...
És okoznak bár szörnyű kárt a világrágalmazók, a jók okozzák a legkártékonyabb kárt.⁵⁰

5

Zarathustra a jók első pszichológusa — következőképpen — a rosszak barátja. Ha egy décadence-emberfajta a legmagasabbak rangjára emelkedett, akkor az csak az erős és élet-bizonyos emberek kárára sikerülhetett neki. Ha a csordaállat a legtisztább erény fényében tündöklök, akkor a kivételes embert rossznak kell értékelni. Ha a hazugság optikája mindenáron ragaszkodik az "igazság" fogalmához, akkor az igazán igaz fogalmát a rossz legrosszabb kifejezései között kell keresnünk. Zarathustra egyértelműen vélekedik erről: azóta iszonyodik az embertől, mióta fölismerte a jókat, a "legjobbakat"; ez az undor adott neki szárnyakat, hogy "távolí jövendők felé szálljon"⁵¹ — nem

titkolja, hogy az ő embertípusa — egy viszonylagosan felsőbb típus — épp a jókhoz mérve felsőbbrendű, és hogy a jók és igazak ördögnek nevezik majd ezt a felsőbb-embert...

Ti, legmagasabb emberek, kiket megpillantott szemem, ím kételkedem és titkon nevetek rajtatok: úgy vélem, ördögnek hívnátok a felsőbb-embert!

Lelketek oly idegen a nagyságtól, hogy szörnyűnek találnátok a felsőbb-ember jóságát...⁵²

Ez az a pont, ahol meg kell kísérelni megérteni, mit akar Zarathustra: az általa koncipiált ember olyannak koncipiálja a valóságot, amilyen: megvan hozzá az ereje — nem idegenedett, nem távolodott el a valóságtól, mert ez az emberfajta maga a valóság, magában hordozza annak minden borzalmát és kérdésességét, mert egyedül így tehet szert nagyságra az ember...

6

Az immoralista kifejezést mintegy jelvényként, kitüntetésként azonban más értelemben is használtam már magamra vonatkoztatva; büszke vagyok rá, mert megkülönböztet az egész emberiségtől. Senki nem érezte még a keresztény morált maga alatt: magasság, messzelátás, eleddig teljesen hallatlan pszichológiai mélység, feneketlen mélység kellett hozzá. A keresztény morál a gondolkodóknak Kirke volt eleddig — mindnyájan őt szolgálták. — Ki merészkedett le előttem ezen eszmény — a világrágalmazás! — mérges gázokat okádó bugyraiba? És kicsoda sejtette egyáltalán, hogy léteznek bugyrok? És volt-e előttem pszichológus a filozófusok között, s nem csupán annak ellentéte, egy "jobb család", idealista? Előttem nem létezett pszichológia. — Lehetséges, hogy átkos — de mindenképpen sorsszerű — elsőnek lenni: mert az első is megvetnek... Az én veszedelmem, hogy undorodom az emberektől...

7

Megértettek? — A keresztény morál leleplezése eltávolított, elkülönített az egész emberiségtől. Szükségem volt egy olyan szóra, amely tartalmazza az akárkihez intézett kihívásomat. Az, hogy az emberek ekkor inkább becsukták szemüket, számomra nem bizonyít mást, mint az emberiség lelkiismeretét terhelő legnagyobb tisztátalanságot, az ösztönné vált öncsalást, azt az alapvető akarást, hogy ne lássák az eseményeket, az okozatiságot, a valóságot, a csalást in psychologicus, egészen a bűnözésig. A vakság a kereszténységgel szemben par excellence büntett — büntett az élettel szemben... — A törté-

nelem öt-hat — velem együtt hét — pillanatától eltekintve, az évezredek, a népek, az elsők és az utolsók, a filozófusok és az öreg anyókák ebben a kérdésben teljesen méltók egymáshoz. A keresztény ember idáig — példa nélkül álló kuriózumként — a "morális lény" volt, s mint "morális lény" abszurdabb, hazugabb, hiúbb, könnyelműbb és önmagának többet ártó, mint akár az emberiség legnagyobb megvetője álmodhatta volna. A keresztény morál — a hazugság legrosszindulatúbb akarása — az emberiség igazi Kirkéje: az, ami megrontotta az emberiséget. Számomra nem a tévedés a szörnyűség, nem a "jóakarát", a fegyelem, a tisztaság és a szellemi bátorság több évezredes hiánya — amely még diadalmában is elárulja magát —, hanem a természet hiánya, az a teljeséggel borzasztó tény, hogy a fajtalanság a morál köntösében a lehető legnagyobb tiszteletet vívta ki magának, s a törvény, a kategorikus imperatívusz alakjában az emberiséget nyomasztotta!... Micsoda ballépés! — Amit nem az egyén, nem egy nép, de az emberiség követett el!... Hogy az élet legelső ösztöneinek megvetését hirdették, hogy "lélek"-ről, "szellem"-ről hazudoztak, csak hogy meggyalázzák a testet; hogy az élet előfeltételének, a nemiségnek tisztátalanságát hirdetik; hogy a gyarapodás legmélyebben gyökerező szükségszerűségében, a szigorú önfegyelemben (önmagában már a kifejezés is rágalom!) a Rossz elvét keresik; s hogy — ezzel szemben — a hanyatlás és az ösztönellentmondás tipikus jegyében, az "önzetlenség"-ben, a súly elvesztésében, az "elszemélytelenedés"-ben és a "felebaráti szeretet"-ben (felebaráti megszállottságban!) látják a magasabbrendű — de mit is beszélek! —, a magábanvaló értéket!... Hogyan! Lehetséges volna, hogy maga az emberiség décadence? És talán örökkön-örökké az is volt? — Az bizonyos, hogy a legnagyobb értékeként kizárólag décadence-értékeket hirdettek neki. Az önmegfosztás morálja par excellence a hanyatlás morálja; az "elpusztulok" imperatívuszra — s nemcsak arra lefordítva — így hangzik: pusztuljatok el mindnyájan! Az önmegfosztás morálja, az eddig egyedüli morál, mit hirdettek néktek, a vég akarásáról tanúskodik és alapjában tagadja az életet. — Ám fennáll az a lehetőség, hogy nem az emberiség fajult el, hanem csak a papok parazita fajtája, ami az erkölcsi értékek meghatározóinak hazudta magát — és a keresztény morálban fölfedezte hatalmának eszközét. És valóban, erre a következtetésre jutottam én is: a teológusok, az emberiség tanítói és vezérei, egytől egyig décadent-ok voltak: ezért értékelték át az értékeket életelennessé, ezért teremtették meg a morált... Íme a morál definíciója: a morál a décadent alattomos idioszinkráziája, ami — sikerrel — bosszúra tör az élet ellen. Erre a meghatározásra nagy súlyt helyezek.

Megértettek? — Nem mondok semmi olyat, amit öt esztendeje már ne mondtam volna el Zarathustrában. — A keresztény morál leleplezése páratlan esemény, valóságos katasztrófa. Földerítője force majeure, az emberiség történetét két részre szakító — sors. Éltek előtte és élnek utána. Az igazság villáma épp az idáig legmagasabban álló értékekbe csapott: aki megéri, mi semmisült meg, az figyeljen, maradt-e valami a markában. Amit eleddig "igazságnak" hívtak, az a legkártékonyabb, legalattomosabb, legsötétebb hazugságként lepleződött le; a szent kifogás volt csupán, amellyel az emberiséget kívánták "megjavítani". Kiderült róla, hogy nem egyéb, mint ármány, ami a vért igyekszik kiszívni, kiszipolyozni az életből. A morál mint vampirizmus... A morál leleplezője az értékek értéktelenségéről is lerántotta a leplet, mindarról, amiben hittek vagy hisznek ma is; nem lát semmi tisztelni-valót a legdicőségesebben, és a szentté avatott embertípust a lehető legvégzetesebb torzszüleménynek tartja, végzetesnek, mert elbűvöl... Az "Isten" fogalmát az élet ellenfogalmára találták ki, és az összes kártékony, mérgező és rágalmozó dolgot, az élettel szemben táplált halálos gyűlölködést foglalták borzasztó egységbe benne! A "túlvilág", "igaz világ" fogalmát azért találták ki, hogy az egyedül létező világot — földi valóságunkat — megfoszszák értékétől, céljától, esztétől, föladatától! A "lélek", "szellem" és végzetül még a "halhatatlan lélek" fogalmakat pedig azért találták ki, hogy megvessék és elsorvasszák — azaz "üdvözítsék" — a testet, és hogy valami szörnyen könnyelmű dolgot szögezzenek neki az élet komoly dolgainak — a táplálkozásnak, lakásnak, szellemi diétának, betegápolásnak, tisztaságnak, időjárásnak! Egészség helyett "lelki üdvösség" — akarom mondani folie circulaire a görcsös vezeklés és megváltási hisztéria között! A "bűn" fogalmát pedig a velejáró kínozszerszámmal — a "szabad akarat" — együtt azért agyalták ki, hogy összekuszálják az ösztönöket és bizalmatlanságot keltsenek a második természet iránt. Az "önzetlen", az "önmagát-megtagadó" fogalmával a décadent tulajdonképpeni jegyét, a káros csábítását, az ember hasznának, immár meg-nem-találását, az ön-rombolást tették meg az érték stigmájává; "kötelességgé", "szentséggé" és az emberben lakozó "istenivé"! S végzetül — és ez a legszörnyűségesebb — a jó ember fogalmában minden gyöngé, beteg, félresikerült, önmagától-szenvedő, pusztulásra ítélt mellett tettek hitet; keresztettkék a szelekcio törvényét, eszményt kovácsoltak a büszke és egészségesen jól sikerült, az igenlő, a jövő-bizonyos, a jövőt-szavatoló ember

elutasításából — ím ez a rossz... És ezt mind morálnak hitték idáig! —
Ecrasez l'infâme!⁵³

9

Megértettek? — Dionüszosz a megfeszített ellen...

(Fordította: Horváth Géza)

JEGYZETEK

*Gigászi föladatot tűzött ki maga elé 1958-ban Giorgio Colli és Mazzino Montinari: a torinói Einaudi kiadó számára akarták olaszra fordítani Friedrich Nietzsche össze írását. Amikor azonban megfelelő szövegkiadás után kutattak, rádöbrentek, hogy valamennyi addig megjelent kiadás hiányos, pontatlan vagy egyenesen meghamisított. Ezért maguk láttak hozzá — részben a korábbi kiadásokra, részben a filozófus nővére, Elisabeth Förster-Nietzsche által először 1894-ben Naumburgban, majd 1897-ben Weimarban alapított Nietzsche-Archívum anyagára támaszkodva — egy új kritikai szövegkiadás elkészítéséhez: Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari; W. de Gruyter, Berlin 1967 ff., 33 Bände in 4 Abteilungen. Ennek a kiadásnak az alapján készítették el azután az itt közölt fordítás alapjául is szolgáló 15 kötetes ún. "Studienausgabe"-t: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, dtv — de Gruyter, Berlin—New York 1967, Band 6, 155—374. o.

Az első átfogó összkiadást, Peter Gast kezdeményezésére, még Elisabeth Förster-Nietzsche indította el. Ez az ún. "Grossoktav-Ausgabe" Lipcsében jelent meg 1894 és 1926 között eleinte a C. G. Nauman, majd a Kröner kiadónál, 19 kötetben és egy regiszter-kötetben; az Ecce homot az 1911-ben kiadott — s az első, 1908-as kiadáshoz képest is megváltoztatott szövegű — 15. kötet tartalmazta. Kiemelendő azután a Nietzsche-kutatást alapvetően meghatározó Karl-Schlechta-féle kiadás (Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, hg. von K. Schlechta, München (Hanser) bzw. Darmstadt (Wiss. Buchges.) o. J. (1954 ff.), 3 Bände und ein Index-Band), mely szakított a korábbi kiadások szemléletével és — főképpen — Elisabeth Förster-Nietzsche önkényes ferdítéseiivel, hamisításaival. Végezetül megemlítendő a különböző szövegvariánsokat közlő, hosszabb tanulmánnyal ellátott Podach-kiadás (Erich F. Podach: Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg 1961, Wolfgang Rothe Verlag).

Nietzsche 1888. november 6-án a következőket írja kiadójának, Naumannak, Lipcsébe: "/.../ ne csodálkozzék engem illetően semmin se! Amint például minden értelemben elintéztük a Bálványok alkonyát, azonnal újabb nyomtatáshoz kell látnunk... Így egy roppant nehéz feladatot — nevezetesen azt, hogy elmesélem magamat, könyveimet, nézeteimet; töredékesen, ahol szükséges életemet is — oldottam meg október 15-e és november 4-e között. Azt hiszem, ezt majd meghallják, talán túlságosan is./.../ és akkor rendben lesz minden..."

S hogy milyen lendülettel veti magát Nietzsche a munkába, arról az is tanúskodik, hogy ezt az önéletrajzot magának írja ugyan, de közben megpróbál angol, ill. francia fordítóról gondoskodni. A fent említett idő alatt szü-

letik meg kb. a Montinari által Oktober-Fassung-nak (októberi változat) nevezett szövegrész, amely a Zwischenstuféval (közbülső változat) együtt képezi a nyomtatásra szánt szöveg alapját. Ehhez még összesen négy, kiegészítést vagy javítást tartalmazó variáns kapcsolódik 1888. december 29-ig, amikor is Nietzsche (levélben) bizonyos módosításokat kér kiadójától. Nem feledkezhetünk meg róla, hogy Nietzsche elméje 1889. január 2-án — tehát csupán néhány nappal később — végleg elborul! Ez azért fontos, mert Peter Gast és Elisabeth Förster-Nietzsche már az örület hatásának tulajdonít bizonyos, főként őszinte kirohanásokat a nővér és az anya, illetőleg a Hohenzollernok ellen, melyeket aztán a filozófus családja később meg is semmisít (lásd 6. jegyzet).

A nyomdakész, Nietzsche által jóváhagyott mintegy kétívnyi kézirat nem tartalmazza tehát a teljes szöveget. A végleges szöveg Peter Gast munkája: ő állította össze a Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche és maga által is már számozott kéziratlapokból az ismert szöveget. De még a Gast által tisztázott kéziratot sem adta ki a nővér sokáig a kezéből. Gaston kívül egyedül ő ismerte "e pompás szellem legvégső adományát", amelyből sokszor idézett, ezzel részben a saját maga kezét kötözve meg. 1908-ban engedett a nyomásnak, és ekkor, tehát húsz esztendővel a megírás után, 1250 példányban Lipcsében megjelentette az önéletrajzot (Ecce homo. Wie man wird, was man ist. 1888/89, Ernstdruck, hg. von Raoul Richter, Insel, Leipzig 1908). A Podach- ill. Colli-Montinari-féle kiadásokig, kisebb eltérésekkel, minden Ecce homo-kiadás erre az elsőre támaszkodik. Ez a kései írás Podach szerint a nietzschei próza gyöngyszemei közé tartozik, csak hogy nem Nietzsche, hanem Peter Gast szerkesztői munkáját dicséri. Összefüggő szöveget szerinte nem is szabadna összeállítani a fennmaradt kéziratokból.

Az Ecce homot magyarra először Varró István fordította: Ecce homo. Művészet és Művészek. Modernség, sajtó alá rendezte és fordította Varró István, Világirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1923/1926.

A jegyzetek összeállításánál a következőket vettem figyelembe: Nem láttam el jegyzettel a Nietzsche életére vonatkozó adatokat, mint pl. a bázeli professzúra stb.; az olyan neveket és adatokat, melyekhez a mű szempontjából nem kötődnek konkrét szöveg-, ill. forráshelyek, mint pl. Kant, Schopenhauer stb.; az általános kultúrtörténeti adatokat, mint pl. a wörthi csata, a bayreuthi ünnepi játékok stb. Viszont a jegyzetekben szerepelnek a Nietzsche saját műveiből vett vagy egyéb idézetek, utalások, szállóigék lelőhelyei, ill. forrásai; valamint bizonyos — főként német nyelvű —, a fordítás szempontjából fontos kifejezések magyarázatai, mint pl. "Bildungsphilister" stb. A jegyzetek elkészítésében sok segítséget nyújtott a fordítás alapjául is szolgáló kiadás, az idézett Nietzsche-művek lelőhelyeinek megadásánál is ezt használtam. A Szabó Lőrinc fordításában közölt "Venance" c. költeményen kívül minden idézetet saját fordításomban közlök.

1. nitimur in vetitum — Vö. Ovidius: Amores III, 4, 17: "nitimur in vetitum semper cupimusque negata" (mindig tiltott dolgokra törekszünk és bukkott dolgokra vágyunk).

2. alküónikus hang — Alkyoné, Kéyx király felesége a tengerbe vetette magát, midőn férje egy alkalommal nem tért vissza hajóúttjáról (vö. Ovidius: Metamorphoses XI.); Zeus szánalomból jégmadárrá változtatta őket. Apollodoros szerint Alkyoné és Kéyx olyannyira gőgösek voltak, hogy Zeusnak és Hérának képzeltek magukat; az istenek ezért változtatták őket büntetésből jégmadárrá. A jégmadár az év legrövidebb napja körüli 14 nap alatt költ; ez az időszak a mély csönd, a tökéletes nyugalom szimbóluma.

3. Lásd Zarathustra II., "Die stillste Stunde", 4. köt., 189. o.

4. Lásd Zarathustra II., "Auf den glückseligen Inseln", 4. köt., 109. o.

5. Lásd Zarathustra I., "Von der schenkenden Tugend", 4. köt., 101. o.
6. A "Hadüzenet" és "A kalapács beszél" c. részeket ugyan maga Nietzsche töröltette kiadójaival 1888. december 29-i levelében, de kizárólag írói szempontból. A későbbiekben — sok egyéb kéziratához hasonlóan — mindkét részt megsemmisítették a rokonok.
7. az ifjú német császár — II. Vilmos.
8. A többi, néma csend — Hamlet utolsó szavai Shakespeare-nél (Arany János ford.).
9. Lásd Zarathustra II., "Vom Gesindel", 4. köt., 126–127. o.
10. az én lelkem vízek fölött lebeg — Vö.: I. Mózes 1, 2.
11. A mű megvolt Nietzsche könyvtárában. — Laërtianáimat: Nietzsche tanulmányai, "De Laërtii Diogenis fontibus", Rheinisches Museum 23–24. köt. (1868–1869), "Analecta Laërtiana", uo. 25. köt. (1870), Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes, Basel 1870.
12. Vö.: Götzen-Dämmerung, "Die vier grossen Irrthümer", 6. köt., 97. o.
13. Hans von Bülow (1830–1894) karmester, zongorista és zeneszerző. Vö. 1872. július 24-én kelt, Nietzsche-éhez írott levelét.
14. Ahogy megszületett Trisztán zongorakivonata — 1861-ben: ekkor ismer-te meg Nietzsche, barátja, Gustav Krug révén, a Trisztán zongorakivonatát.
15. A német császár a pápával paktál — 1888 szeptemberében II. Vilmos meglátogatta Rómában XIII. Leó pápát.
16. Non legor, non legar (nem olvasnak és nem is fognak olvasni) — Vö. "legor et legar", in: Schopenhauer, Über den Willen in der Natur, a 2. kiadás előszava, Schopenhauer Werke, Frauenstädt-Ausgabe, Bd. IV., XIII. 1. (Nietzsche könyvtárában megvolt).
17. "Nietzsches gefährliches Buch" — a berni Bund 1886. szeptember 16–17-i számában jelent meg. Joseph Viktor Widmann barátságban volt Carl Spittelerrel, és 1887/88-ban levelezett Nietzsche-vel is.
18. Spitteler értekezése: "Friedrich Nietzsche aus seinen Werken", a Bund 1888. január 1-i számában jelent meg. Lásd még Carl Spitteler: Meine Beziehungen mit Nietzsche, München 1908.
19. Másként nem tehetek. Az Isten oltalmazzon! Ámen. — Állítólag Luther szavai, melyeket a worms-i birodalmi gyűlés előtt mondott 1521-ben.
20. Lásd Zarathustra III., "Vom Gesicht und Räthsel", 4. köt., 197. o.
21. Lásd Jenseits von Gut und Böse 295. (5. kötet).
22. Lásd Götzen-Dämmerung, "Was ich den Alten verdanke", 6. köt., 160. o.
23. Bildungsphilister — kb. felületes- vagy ál-műveltséggel rendelkező nyárspolgár. A bibliai filiszteus néptörzs, Luther Biblia-fordítása nyomán, eleinte általában az Isten igéjének ellenségeit, majd a XVII. századtól fogva a diáknyelvben a nem-diák nyárspolgárt jelentette. A Bildungsphilister szóösszetétel nem Nietzsche-től származik, már 1850 táján is használatos volt, de kétségtelenül Nietzsche járult hozzá széles elterjedéséhez.
24. Strauss — struccot is jelent.
25. Egy B. F. monogrammal, "Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur" címmel a Grenzboten 42. (1873. X. 17-i) számában megjelent cikkről van szó.

26. Vö. Bruno Bauer: Zur Orientierung über die Bismarck'sche Ära, Schmeitzner, Chemnitz 1880; Abschnitt 25: "Treitschke und Victor Hugo".

27. Vö. Franz Hoffmann recenzióját a "Korszerütlen elmelkedések" David Straussra vonatkozó részéről, in: Allgemeiner Literarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland, 12. köt. (1873), 321–336. o. (november), 401–408. o. (december); lásd még in: Philosophische Schriften 5, Erlangen 1878, 410–447. o.

28. Vö. Karl Hillebrand: "Nietzsche gegen Strauss", in: Augsburger Allgemeine Zeitung Nr. 265 f., 1873. IX. 22. és 23.; lásd még in: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2. "Wälsches und Deutsches", Berlin 1875, 291–310. o. (Nietzsche könyvtárában megvolt).

29. Stendhal azt tanácsolta — Vö. Prosper Mérimée bevezetőjét, Stendhal: Correspondance inédite, Paris 1855, IX. (Nietzsche könyvtárában megvolt).

30. Országomat egy értelmes szóért — utalás Shakespeare III. Richárdjának szállóigévé vált szavaira.

31. Karl Friedrich Ludwig Nohl Wagnerről írott biográfiáját Nietzsche még 1888 nyarán olvasta. Richard Pohl a Musikalisches Wochenblatt hasábjain megtámadta Nietzschét a "Nietzsche contra Wagner" miatt. J. G. Kohl az Über Klangmalerei in der deutschen Sprache (1873) című írás szerzője; a "Kohl" szó még káposztát és locsogást is jelent.

32. Legalább disznók közé keveredtéln volna — Vö. Máté 8, 32.

33. Számtalan hajnalpír van, mely nem ragyogott még föl — a "Halnalpír" mottójául szolgáló, Peter Gast által választott idézet a Rig-védából.

34. A költemény a "Vidám Tudomány" negyedik könyvének mottója.

35. Vogelfrei — kettős jelentésű szó. Egyrészt a régi jogszokásra vezethető vissza, mely szerint a törvényen-kívül-helyezett személyt nem volt szabad eltemetni, hanem tetemét a madarak martalékaul kellett hagyni. Másrészt jelentheti a korlátlan szabadságot is. Nietzschénél a két jelentés egybefonódik.

36. Lásd Zarathustra III., "Die Heimkehr", 4. köt., 231–232. o.

37. Lásd Zarathustra III., "Von alten und neuen Tafeln", 4. köt., 260. o.

38. Lásd Zarathustra III., "Von alten und neuen Tafeln", 4. köt., 261. o.

39. Lásd Zarathustra III., "Vor Sonnen-Aufgang", 4. köt., 208–209. o.

40. Lásd Zarathustra II., "Das Nachtlid", 4. köt., 136–138. o.

41. Lásd Zarathustra II., "Von der Erlösung", 4. köt., 179. o.

42. Lásd Zarathustra II., "Auf den glückseligen Inseln", 4. köt., 111–112. o.

43. Lásd Zarathustra III., "Von alten und neuen Tafeln", 4. köt., 268. o.

44. Vö. Goethe: "Faust", Égi prológus:
"az igaz ember bárhogy is hibázik,
nagyon jól tudja, mely az igaz út."

(Jékely Zoltán fordítása)

45. ridendo dicere severum (nevetve mondani kemény dolgokat) — Vö. Horatius: Sat. I. 1, 24: "Quamquam ridentem dicere verum quid vetat?" (Ki tiltja meg, hogy a nevető megmondja az igazat?)

46. "A säckingeni trombitás" c. verses elbeszélés szerzője Joseph Viktor von Scheffel (1826—1886), kora kedvelt költője. Vö. még Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen" 1., 6. köt.

47. II. Vilmos.

48. Lásd Zarathustra II., "Von der Selbst-Ueberwindung", 4. köt., 149. o.

49. Lásd Zarathustra III., "Von alten und neuen Tafeln", 4. köt., 215. o., 267. o.

50. Lásd Zarathustra III., "Von alten und neuen Tafeln", 4. köt., 266. o.

51. Lásd Zarathustra II., "Von der Menschen-Klugheit", 4. köt., 186. o.

52. Lásd Zarathustra II., "Von der Menschen-Klugheit", 4. köt., 185—186. o.

53. Ecrases l'infame — Voltaire (Taposd el a gyalázatost, mármint a babonát).

/A fordítás a mű keletkezésének 100-dik évfordulója alkalmából készült a Magyar Filozófiai Szemle számára. Önálló kötetben a szerző halálának 90-dik évfordulójára, 1990-ben jelenik meg./

T Á J É K O Z Ó D Á S

ÁLLÁSPONTOK NIETZSCHÉRŐL AZ NDK-BAN

Bognár László

A Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1988/9. számában három, Nietzsche tanítását, annak hatástörténeti vetületeit azonos indíttatásból (lásd ugyanazon Buhr-írásra való utalásokat), ugyanakkor más és más irányvételrel áttekintő cikk olvasható: H-M. Gerlach: "Friedrich Nietzsche — filozófus mindenkinek és senkinek"; A. Gedő: "Marx vagy Nietzsche? Egy megmaradó alternatíva jelenléte"; H. Malorny: "Adalék a Friedrich Nietzsche filozófiájával kapcsolatos konfrontációkhoz".

Gerlach, a Nietzsche-recepció rövid történeti és szociológiai vázlatát adva, int a Marx és Nietzsche közvetlen (akár szembeállító, akár összekapcsoló) egymásra vonatkoztatására irányuló próbálkozásoktól (lásd 777. o. 1. jegyzet). Buhr idézett írását értelmezve, a kései német polgárság filozófiájának történetével foglalkozó marxista beállítottságú historiográfia föladatát a szerző nem látja kimerülhetni a nyíltan reakciós és antihumánus Nietzsche-recepcióra való ujjal-mutogatásban. A "nietzschei gondolkodás fasiszta használatáról és meggyalázásáról" szólva (780. o.) szorgalmazza a fasiszta Nietzsche-értelmezés értelmezői és értelmezetti oldalának árnyalt elemzését, s fölhívja a figyelmet az ettől megkülönböztetett, romantikus kapitalizmuskritikaként tematizált hatástörténeti vonulattal és magának Nietzsche tanításának filozófiai tartalmaival való konfrontáció szükségességére (778. o.).

P. Ernst és F. Tönnies kor- és szemtanúi beszámolóival Gerlach keletkezéstörténetileg, szociálpszichológiailag, tudásszociológiailag láttatja, hogy a klasszikus metafizika erejének kimerülése idején hogyan vált (kulturkritikai élénél fogva) divattá e gondolkodás, mely divat azután Nietzsche-mítosszá kristályosodott később. A filozófus életművéhez, történeti alakjához e mítosz feltörésén keresztül vezet el út, amely — történeti és hatástörténeti kutatási eredményeinek gyarapodásával — Gerlach írásában egy tudományosan elvégzendő és elvégezhető föladat. (Valami ilyesféle föladatot

láthat elvégzendőnek a Gedő-cikk is, amikor Nietzsche varázsának megtöréséhez a munkásmozgalom gyakorlatához utalja — a cikkben objektív, terjedelmi okok miatt sajnos kifejtetlenül hagyva, hogy milyen értelemben — az értelmiséget; vö. 790. o.) Így — visszatérve a Gerlach-cikkhez — árnyalhatóan, illetve éppenséggel megvalósíthatóan látszik az 1930-as évek marxista Nietzsche-kritikájának H. Günther megfogalmazásában idézett ama törekvése, hogy — kihúzva a talajt a náci értelmezés alól — legendáktól megtisztított, mind fiatal-, mind érettkori munkásságát felölelő, tanítása sokszínűségét érzékeltető képet rajzoljon Nietzschéről, erről az "utolsó európai rangú", "hatásában átütő" német gondolkodóról (lásd 781. o. és uo. 13. jegyzet). Gondolkodói útjának biográfiaileg árnyalt és szövegelemzésekre támaszkodó körvonalzásában Nietzsche (ki a Túl jön és rosszonban a voltaképpeni filozófust — ahogyan arra Gerlach rámutat — szembeállítja a kritikussal) maga is mint fiatal korában kritikai gondolkodó kerül bemutatásra, aki mind a kalokagatheiaként megfogalmazott görög, mind a klasszikus humanista ember-képzés ideáljával, mind a korabeli neohumanizmussal szembefordult. A kezdeti művészet- és kultúrkritika később morálkritikába torkollt, mely azonban — hangsúlyozza az írás — nem azonosítandó azzal az immoralizmussal, melyet a náciizmus vitt véghez.

Gerlach tematizálni tudja a filozófus kultúrterápiai orientációjúként beállított tanítását a rabszolgaságról és a zseniről, óva attól, hogy az annak alapjául szolgáló görögség-képtől politikai-gazdaságtani meggondolásokat kérjünk számon. (Per contra vö. Malorny cikkét, 792. o., ahol a marxista Nietzsche-kritika belátásaként, tehát tovább már tematizálhatatlanként fogalmazódik meg, hogy Nietzsche gondolkodásának tengelyét a marxi tanok értelmében vett munkásmozgalom és tömegek iránti gyűlölet képezi.) "Az eddigi morálnak Nietzsche által adott tévedésként történő leleplezését, minden eddigi morális normával szemben általa tanúsított 'tabula-rasa-magatartását' ismeretelméletileg nem más, mint a Hegel utáni, már a pozitívizmusnak szárnyakat adó korszellem antimetafizikai alapbeállítódása határozta meg. Úgy ítélte meg /Nietzsche/, hogy 'a morál' minden eddigi 'tudományában', bármily furcsán csengjen is ez, maga 'a morál problémája' hiányzik, és ezzel 'annak a gyanítása, hogy itt valami problematikus dolog van'. A morál megalapozása ennél fogva mindig csak valamely meghatározott moralitás pusztá kifejezése maradt." (784. o.) A metafizikai-rationális moráltanok Nietzsche-adta kritikája Gerlach megvilágításában pszichológiai-naturalisztikus szemléletben gyökerezik.

A filozófus Übermensch-terminusát mint a "szent" tradícióba vetett hitből, a gépkorszak kényszermechanizmusából, a tudomány és a vele összekapcsolt ráció teljesítményei iránti vak bizalomból életet-merítő, a polgári társadalomba kötelekek-nélkül illeszkedő "modern" és "jó" emberrel szemben fölállított ellentervezetet tematizálja a cikk (785. o.). Nietzscheknek — a cikkben értelmezhetőként megjelenített (vö. uo.) — aforisztikus formában kifejtett morális tanításában Gerlach az idealizált reneszánsz-uralkodóknak egy a lát-noki jövőbe történő, minden szociális vonatkozástól mentes projekcióját lát-tatja (uo.).

Befejezésül, H-H. Holzot idézve, aki szerint Nietzsche tanítása voltaképpen megrekedt ama gondolkodási paradigmában, melynek kritikájára vállalkozott, Gerlach a Nietzsche-ügy manapság történő megközelítésében mindamellett higgadtságra inti a marxistákat, akik ezt a paradigmát (Interpretationsmuster, 786. o.) visszautasítják. Az új történeti-filológiai tények hiányára hivatkozva, valamint arra, hogy Giorgio Colli és Mazzino Montinari sem vette meg egy új Nietzsche-kép alapját, Malorny viszont — a föladatául kijelölt áttekintés összegzéseképp — megállapítja, hogy a marxista Nietzsche-kép revíziója, az eddig elfoglalt marxista pozíciók módosítása kifejezetten indokolatlan volna és szükségtelen (796. o.).

S Z E M L E

A "ZARATHUSTRA" KAPCSÁN*

Mezei György

Mint tudjuk, Hitler a Zarathustra pergamenre nyomtatott, vasveretes, Nietzsche kézírását reprodukáló ünnepi kiadványát adta Mussolininak 50. születésnapján ajándékba... A világháború után Karl Löwith, Walter Kaufmann, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Max Horkheimer — mindannyiuknak volt miért gyűlölniük a fasizmust — sokat tettek a gondolkodó rehabilitálásáért. Lukács György viszont nemcsak az irracionalizmusról szóló monográfiájában, hanem élete alkonyán is fönntartotta Nietzschével szemben mélységesen elutasító álláspontját: nekem "ma is az a véleményem", írta, "hogy a szó tulajdonképpen értelmében Nietzsche — megannyi szellemes aforizmája ellenére — nem filozófus. Műveiben persze kimutatható egyfajta gondolati összefüggés/.../ Ez azonban még nem teremt filozófiát abban az értelemben, ahogy Spinozát vagy Vicót, Kantot vagy Hegelt filozófusnak tekintjük. Igazi filozófus az, aki korának nagy horderejű ellentmondásosságait elemezve új, szekuláris összefüggésekhez képes eljutni; így fedezte fel Vico és Hegel, ki-ki a maga módján, a lét elsődleges történetiségét. Ezzel szemben Nietzschénél olyan dilettáns, szellemesnek szánt, de üres konstrukciókat találunk, amilyen az 'örök visszatérés'; és ami még rosszabb, a rendszer középpontjában ott áll mindazon törekvések reakciós-önkényes tagadása, amelyek időtlen idők óta az emberiség fejlődésének mozgatóerői voltak és ma is azok. Ilyen az emberek végső egyenlősége, amely a sztoikusoknál, majd minden ember isten előtti öskeresztény egyenlőségében bukkan föl először, amely a nagy francia forradalomban az állampolgárok törvény előtti — persze pusztán formális — egyenlőségévé fejlődik, s amelynek elmélyítéséért és kiterjesztéséért Nietzsche korában kezdtek küzdeni. Nietzsche szembeszegül a történelemnek ezzel a menetével, és érvei legjobb esetben nyelvileg emelkednek az átlagos reakciós na-

*Ernest Joós: Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra — A Hermeneutic Study, Peter Lang, New York etc. 1987.

pisajtó megfogalmazásainak színvonala fölé. Vagy nézzük az ember viszonyát saját ösztöneihez. Legelső irodalmi emlékeink azt vallják, s ezt látjuk már Homérosznál, hogy az ember ember-léte azon alapszik, hogy lényegében uralkodik ösztönein. Ez a tanítás az emberiség szempontjából olyannyira létfontosságú volt, hogy legtöbbször — még Kant is — beérték valamilyen transzcendens szabályozóval, csak hogy filozófiailag biztosítsák ezt az uralmat. Elsőként Spinoza fedezte fel, hogy az ész által mozgósított affektus uralkodik a spontán affektusok fölött, s ezzel tisztán evilági—emberi formába öntötte az emberi nem mint emberi nem létezésének ezt az alapját. Amit Nietzsche mondani tud az ész zsarnoksága alól fölszabadított ösztönökről — Dionysosz és Szókratész szembeállítását is beleértve —, nem több, mint szellemeskedően előadott reakciós feuilletion. Lényegében semmivel sem mélyebb, mint Gide 'action gratuite'-je, amely ma aligha jelent bárki számára többet groteszk, sokkoló ötletnél." (Vö. Lukács György: Sorsforduló, Helikon 1985, 123. o.)

Hogy is van ez mármost? A dogmatikus—vaskalapos Lukács folytat itt szélmalomharcot a szakmai kvalitást képviselő filozófustársaival szemben? Egy Lukács által olykor idézett szállóigét ("Wenn ich dich liebe, was geht es dich an?") parafrázálva, jogos volna a kérdés, hogy mi köze egy filozófusnak ahhoz, ha tisztelői között patológikus és bestiális politikusok is akadnak?

Ezeket a kérdéseket aligha kerülheti meg bármely, Nietzschével foglalkozó számottevő monográfia. Mégis igaztalanok volnánk Joós Ernővel szemben, ha e centrális problematikát számon kérnénk írásán, hiszen dolgozatával egy a diákjainak tartott Nietzsche-szemináriumán fölmerült igénynek kívánt megfelelni. Könyve Nietzschét nem gondolkodónak, filozófusnak, hanem költőnek értelmezi, s gondolatvilágával nem történetileg-biográfiaailag szituált kontextusban, hanem saját akcidentális és formailag mintegy sub speciae aeternitatis vett szemléletével szembesül; azon túl, hogy fejtegetéseibe bele-beleszó Heidegger motívumokat, ekként illeszkedve a — Kanadában nyilván egyebek között a francia Derrida közvetítette — "posztmodern" szemléletmódba. Ez a posztmodern jelenség (amit egyesek, s ez a fölfogás nem áll távol tőlünk sem, az akadémiai filozófia és a bulvár-szféra határterületének termékeként értelmeznek) rendkívül fontos mutatója annak, hogy a szekularizált szférában élő ember — aki felé a mindennapokban áradó információ-tömeg szinte kizárólagosan az emberi lélekkel, annak egyszerűségével szemben indifferens, manipulatív gazdasági és politikai nyelven fogalmazódik meg — igen mélyről fakadó szükséglete az ember-mivolt alapkérdéseinek spirituális értékekkel kapcsolatos megvitatása, és az, hogy önmaga válaszolja meg saját maga számára ezeket a kérdéseket, saját személyiségének egyszerűségét mintegy másokkal többoldalúan összemérve.

Joós Ernő jó érzékkel megy elébe ennek az igénynek, s Nietzsche válasza persze nemcsak abban az értelemben nem véletlen, hogy kultúrkritikája folytán a filozófus ma — ha szabad erre a szempontra utalni — mintegy "forgalomban lévő név", hanem azért sem, mert tulajdonképpen egész munkássága fölfogható a "halott Isten" világában, vagyis abban a korszakban folytatott "istenkeresésnek", melyben fokozatosan, egyre szélesebben és mélyebben öszszeomlanak a kereszténység ontológiai alapjai. Metaforikusan értve persze ezt az istenkeresést, tehát úgy fogva föl, hogy új abszolútumok kiszervezésének az akarása motiválja. S a kérdés persze épp ez: mi az a pozitív kép, amit a filozófus vízióiban fölrajzol, hiszen minél nagyobb hatású rendszert hoz létre, az eszmék párviadalában — s ezzel persze a társadalmi valóság anyagi folyamataiban — annál inkább azokat a hajlamokat és tartalmakat erősíti, amelyek megfelelnek vízióinak. Joós Ernő írásában persze megtaláljuk az alapmotívumokat: az Isten halálát és minden érték átértékelését, a nihilizmust és az örök visszatérést, az übermenschet és a hatalom akarását — könyve valóban kitűnően alkalmas rá, hogy továbbolvasásra készítse az érdeklődő diákokat.

Nietzsche a platonisztikusan színezett keresztény hagyománynak tulajdonította az olyan értékeket, mint az egyenlőség-eszme, a gyöngéssel való együttérzés és az emberbaráti szeretet. Túl a jón és a rosszon, a jót a hatalmasokkal, a rosszat a gyöngéssel kapcsolta össze, s biológisztikus színezettel beszélt arról, hogy a kultúra föltétele a tömegek rabszolgasága. Nietzsche a háborút, a veszélyt, az örök antagonizmust és hierarchiát, a hőskultusz és amor fati szellemiségét, az ösztönt, az uralmat és az elit önkényét dicsőítette a polgári és szociális biztonsággal, a szabályozott joggal, a civilizációs előrehaladás eszméjével, az egyenlőséggel és szolidaritással, az értelemmel és szabadsággal szemben.

Hogy miként gondolkodik valaki Nietzschéről, persze értékválasztásbeli affinitásaitól függ. Mi hezitálás nélkül Lukács György álláspontját valljuk magunkénak — még ha érezzük is egyes történetfilozófiai megállapításai árnyalásának igényét —, s csak az fogalmazódik föl kérdésként számunkra, hogy vajon mi ad magyarázatot például annak a Marcusénak a Nietzsche iránti affinitására, aki éles különbséget vont az uralom két fajtája között: elválasztotta ugyanis az uralomnak azt a formáját, amely számára, a privilegizáltság érzésétől is övezve, az alávett többirányú depriváltsága és kiszolgáltatottsága örömet és öngazolást jelent, s annak még lejjebb-taszítására törekszik; mondom, elválasztotta attól a formától, amikor az uralmon lévő fájdalommal éli meg az uralt helyzetét, és annak fölemelésén munkálkodik.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Kiss Endre: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet
Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10;

Horváth Géza: 1112 Budapest, Eper u. 56;

Bognár László: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

Mezei György: Lukács Archívum, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2.

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

HELYREIGAZÍTÁS

Az 1989. évfolyam 2--3. számában tévesen jelent meg egyik szerzőnk neve. A név helyesen: Herman H. Berger.

A szerző és olvasóink elnézését kérjük.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989. Nyomdai táskaszám: 18610
Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent 9,45 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0025-0090

CONTENTS

ENDRE KISS: The Reception of Nietzsche in Hungary between the Two World Wars	685
--	-----

DOCUMENT

FRIEDRICH NIETZSCHE: Ecce homo. How to Become What We Are (Notes: Géza Horváth). . .	707
--	-----

REFLECTION

LÁSZLÓ BOGNÁR: Views on Nietzsche in the GDR	785
--	-----

REVIEWS

György Mezei: Concerning Zarathustra	788
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Эндре Киш: Рецепция Ницше в Венгрии между двух мировых войн	685
---	-----

ДОКУМЕНТ

Фридрих Ницше: Ессе homo. Как мы становимся самими собой (Заметки: Геза Горват)	707
---	-----

ОБЗОР

Ласло Богнар: Точки зрения о Ницше в ГДР	785
--	-----

РЕЦЕНЗИЯ

Дьёрдь Мезеи: По поводу Zarathustra.	788
--	-----

Ara: 53,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* Könyvesbolt Budapest V., Váci u. 22. és a *Magiszter* Könyvesbolt Budapest V., Városház u. 1. sz. alatti könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).