



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHETEDIK
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2003/1-2.

A tartalomból:

BACSÓ BÉLA
HELLER ÁGNES
GEORGE PATTISON
JOAKIM GARFF
BEGONYA SAEZ TAJAFUERCE
DARIO GONZÁLEZ
CSEJTEI DEZSŐ
GORDON MARINO
RICHARD PURKHARTHOFER
SOÓS ANITA
K. BRIAN SÖDERQUIST
PINTÉR TIBOR
KARDOS GÁBOR
PIA SOLTOFT
GYENGE ZOLTÁN
JON STEWART

A „Kierkegaard gondolkodásának
válaszútjai” c. konferencia anyaga

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÓHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2003/1-2 TARTALOM

BACSÓ BÉLA: A „Kierkegaard gondolkodásának válaszutjai” c. konferencia nyitóbeszéde	1
HELLER ÁGNES: Két epizód Shakespeare és Kierkegaard szellemi kapcsolatából	5
GEORGE PATTISON: A szeretet ábrázolása: A költészettől a vértanúságig	19

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A KIERKEGAARD GONDOLKODÁSÁNAK VÁLASZ- ÚTJAI C. KONFERENCIA

Budapesten 1999. október 13-16.

BACSO BÉLA NYITÓBESZÉDE

Hölgyeim és Uraim, Tisztelt Kollégák!

Szeretettel üdvözlöm Önöket Budapesten abból az örömteli alkalomból, hogy Kierkegaard tanulmányaikat e konferencia keretében ismertetik. A dán filozófusról folytatott tudományos eszmecsere gondolata 1992-ben született, s Nagy András nevéhez és kiváló szervezéséhez fűződik; ekkor határoztuk el először, hogy e nagyszerű gondolkodó életművéről ily módon értekezzünk. Később előadóként részt vettünk az 1997-ben megtartott Nemzetközi Schelling Társaság konferenciáján is, amit Fehér M. István szervezett, s a Schelling, Kierkegaard és Heidegger közti sokoldalú, jelentőségteljes viszonyt vizsgáltuk.

Sören Kierkegaard kétségkívül hazánk egyik legtöbbet fordított és értelmezett 19. századi gondolkodója. A korunkra jellemző kollektív gondolatlanság és felelőtlenség után hagyatéka talán leginkább az önvizsgálatra és belső nyitottságra való hátorításban rejlik. Az 1846-ban íródott *The Purity of Heart is to Will One Thing* című írásában Kierkegaard arra hívja fel a figyelmet, hogy nekünk, „tévelygő vándoroknak” az élet kusza helyzeteiben is le kell tudnunk győzni megismerhetetlen belső szellemiségünket. Terjedelmes beszédét idézve „te, [hallgatóm], megallsz, mert gondolkodásra készített valami, amiről már oly sokat

tudsz; téged, aki oly sokkal többet is tudsz. De ne feledd, hogy semmi sem lehet kártékonyabb annál, mint »becsapva élni, megcsalva valamitől, amire az ember nem számít [...] megcsalva a túlzott tudástól«. [...] De a megállás, a pillanatnyi szünet is egy folyamat része – a szív belső mozgása élteti. Megállni tehát annyi, mint bensőségségbe merülni.” Kierkegaard arra világít rá, ahogy a magunk tévelygő, mélyen bizonytalan módján életünket csak nagy vonakodva értelmezzük; gyakran találkozott hasonló emberi esendőséggel. Mint írja, „minden áldott nap valamilyen szakadék születik: késlekedés, torlasz, megszakítás, kiábrándultság, romlottság.” Kierkegaard talán legnagyobb szerűbb észrevétele szerint az élet nyugtalan állomásain, idő és tér közt vesztegelve élhetünk leginkább azzal a lehetőséggel, hogy *csak egyetlen dolgot akarjunk*. Erre az egzisztenciális megállóra céloz, amikor Jakab apostol sokat idézett, titokzatos levelére hívja fel figyelmünket: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok Atyjától száll alá, akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka. Az ő akarata szült minket az igazságnak igéje által, hogy az ő teremtményeinek valami zsengeje legyünk. Azért, szeretett atyámfiak, legyen minden ember gyors a hallásra, késedelmes a szólásra, késedelmes a haragra. [...] Az igének pedig megtartói legyetek és ne csak hallgatói, megcsalván magatokat. Mert ha valaki hallgatója az igének és nem megtartója, az ilyen hasonlatos ahhoz az emberhez, aki tükörben nézi az ő természet szerinti ábrázatát. Mert megnézte magát és elment, és azonnal elfelejtette, milyen volt. De aki belenéz a szabadság tökéletes törvényébe és megmarad amellett, az nem feledékeny hallgató, sőt cselekedet követője lévén az boldog lesz az ő cselekedetében.” (Jakab 1, 17–19, 22–25.) *Edifying Addresses* (Opbyggelige Taler) című írásában már nemcsak egy csodálatra méltó, megismerésre mindenképp érdemes teológus-író személyét tisztelhetjük, hanem a filozófust is. Deleuze gondolatát idézve (*Différence et répétition*, PUF 1968) Kierkegaard a különbözőség és az ismétlés írója volt; a *Szorongás fogalmának* bevezetése óta ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a repetíció, az ismétlés maga különbözőséget jelent, illetve különbséget szül. „Az ismétlés egyfelől a metafizika érdekkörébe tartozik, másfelől a metafizika alappilléreként szolgál.” Kierkegaard kiváló, művészi írásai a korabeli üres, parttalan metafizika építményének lebontását célozzák meg, hogy aztán viszontagságos kerülőútra terelve szüntelenül megcsalott, becsapott énkünk felé irányítson bennünket. Hogy jobban értse, illetve megértesse légüres létünket, Kierkegaard a régi görögök kinetikus és anamnetikus

szellemét igyekszik felidézni. Caputo megjegyzésével élve „Kierkegaard a jelen és a Lét filozófiáját az állandó köztesség, a folyamatok, a valamivé-válás helyzetére cseréli fel, amelyben a lét állandó mozgásnak, változásnak van alárendelve. Ez a dekonstruktív hozzáállás visszavezet az emberi lényt meghatározó körülményekhez; ám itt nem az ember humanista értelemben vett rangjára kell gondolnunk, hiszen Kierkegaard ezt elvetette – ehelyett azt a makacs emberi akaratosságot leplezi le, mely nyomorult körülményeink okozója. Az élet azon eredendő problematikájára mutat, amelyet a metafizika mindig is megoldani hivatott.” (*Radical Hermeneutics*)

Tanulságos írásai forradalmi gondolkodásmódot tükröznek abban, ahogy életünk minden „időpocsékoló” tevékenységének felfüggesztésére sarkallnak, hiszen a legégetőbb kérdés most önmagunk létének megértése, az „én vagyok”-dilemma tisztázása. A *Heidegger's Concept of Existence* című munkájában Karl Löwith a következőképp fogalmaz: „Kierkegaard szerint az igazi realitás – s ezzel Heidegger is egyetért – nem más, mint »érdeklődni a tényleges lét iránt, illetve abban érdekelté válni«. Az egzisztenciális realitás egy átmenet, a lét és gondolat feltételezett egysége közti állapot. Igazából a figyelem már nem a *mi az*, hanem az *én vagyok* alapvető kérdésére irányul.”

A köztes állapot természetesen életünk minden krízishelyzetében sérülékennyé és érzékennyé tesz bennünket; ezért is értékelte Lévinas oly nagyra Kierkegaard nyitott gondolkodásmódját az ember testi léte felől.

Igen, ő jó barát, aki megérti az élet sérülékenységet. „Er bestätigt mich wie ein Freund” – írta róla Franz Kafka *Naplójában*. Biztos vagyok benne, hogy tényleg jó barát.

És remélem, mi is barátként szólunk majd hozzá.

Bibliográfia

- J. D. Caputo: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana U. P., Bloomington and Indianapolis 1987.
- Kierkegaard: *Edifying Discourses*, ed. P. L. Holmer, trans. D. F Swenson and L. M. Swenson, Fontana Books, London and Glasgow 1958.
- Kierkegaard: *Purity of Heart is to Will One Thing*, ed. and trans. D. Steere, Fontana Books, London and Glasgow 1961.
- Kierkegaard: *The Concept of Anxiety*, ed. and trans. R. Thomte and A. Anderson, Princeton U. P., Princeton 1980.
- K. Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzler, Stuttgart 1984.

KÉT EPIZÓD SHAKESPEARE ÉS KIERKEGAARD SZELLEMI KAPCSOLATÁBÓL

HELLER ÁGNES

A félelem és reszketés

Első Probléma című fejezetében, a gyötrődő Ábrahám magasztalás közepette Kierkegaard egyszerre Shakespeare magasztalásába fog: „Hála neked nagy Shakespeare, te mindent ki tudsz mondani, mindent, mindent, épp úgy, ahogy van – és mégis miért nem mondtad ki soha ezt, ezt a gyötrelmet? Talán magadnak őrizted? – A költő nem apostol, az ördögöt csak az ördög hatalmával űzi ki.”¹

Kierkegaard osztja a német romantika Shakespeare iránti lelkese-
dését. Talán nincs is más költő – Goethe kivételével –, aki olyan
gyakran jelennék meg nyílt és rejtett utalásaiban, mint Shakespeare.
Műveiben számos drámára utaló finom megjegyzéssel találkozunk:
Cymbeline, Rómeó és Julia, Macbeth, Lear király, Troilus és Cressida, Othello,
IV. Henrik, János király, Sok hűhó semmiért, valamint sok más
Shakespeare-hős is szóba kerül, nem beszélve a *Hamlet* vallásos
színműként történő elemzéséről, a *III. Richárd* értelmezéséről és a
darabra történő utalásokról. Ám a fentebb idézett lelkesült magasztalás
nem általánosságokban mozgó dicséret, hanem valami jóval konkrétabb.
Azt közli velünk, hogy Kierkegaard szerint Shakespeare költészete
mindent fölfedez, minden olyasmit az emberrel kapcsolatban, amit
Kierkegaard filozófiája megszondázni képes csupán, hogy ő –
Kierkegaard – semmi olyasmit nem tud mondani, amit Shakespeare
már nem mondott volna, kivéve Ábrahám szenvedéseinek bemutatását.
A történelmitől meg, nem érintett, tisztán vallási tapasztalatot vagy

¹ *Félelem és reszketés*, fordította Rácz Péter, Európa, Budapest 1986 105. o.

attitűdöt – amilyen Ábrahámé – még a legnagyobb költő sem képes ábrázolni. Kierkegaard azt is sejteti, hogy Shakespeare maga is birtokában van e vallási tapasztalatnak.

Kierkegaard jobban kedveli Shakespeare költői géniusát, mint az ókori tragédiaírókat. A nagyság összemérhetetlen. De soha nem állított volna olyasmit, hogy Szophoklész mindent, de abszolút mindent kimondott az emberi történelemlről és létezésről. Shakespeare-ben önmagát, azaz a modern embert ismerte föl. Ahhoz, hogy a Shakespeare/Kierkegaard kapcsolatot tüzetesen megvizsgáljuk, válaszolnunk kell a következő kérdésre: mi vonzza Kierkegaard-t Shakespeare-hez, nem csupán általánosságban, nem csupán költői vagy drámai tekintetben, hanem mint az ember modern megzavarodottságáról és gyötrelmeiről alkotott vízióinak tükörképéhez. E kérdésnek nem válaszaként, hanem megvilágításaként két epizódot ragadok ki a Shakespeare/Kierkegaard kapcsolatból. Először Isten két színházáról fogok beszélni, majd a mind Shakespeare-nél, mind Kierkegaard-nál jelenlévő démonikust fejtegetem.

A két színház

A Lezáró tudománytalan utóiratban beszél Kierkegaard az etikainak és a világtörténetinek a különbségéről.

„A király olykor zárt királyi színházat tart fenn, ám esetleges az a különbség, amely a közembert kizárja innen. Másként van ez, amikor Istenről beszélünk, és arról a királyi színházról, amelyet ő tart fenn magának. Az egyén etikai fejlődése alkotja ezt a kis magánszínházat, amelyben Isten természetesen néző, de amelyben időről időre az egyén is néző, noha ő lényegét tekintve szereplő. Feladata nem a megtévesztés, hanem a megvilágítás, hiszen minden etikai fejlődés abban áll, hogy láthatóvá váljunk Isten előtt. De a világtörténelem az a királyi színpad, ahol Isten a néző, ahol ő nem véletlenszerűen, hanem lényegénél fogva az egyetlen néző, hiszen ő az egyetlen, aki az lehet. Ebbe a színházba egyetlen szellemnek sincs bejárása. Ha nézőnek képzelet magát, egyszerűen elfelejti, hogy szereplő egy kicsiny színház színpadán, akinek a királyi nézőre és szereplőre kell bíznia, hogyan kívánja használni őt a maga királyi drámájában, amely a drama dramatum.” (140-141)

„Színház az egész világ” – kiált föl a melankolikus Jaques az *Ahogy tetszikben*. A világ színházának puszta szereplőjeként beszél és viselkedik. Ám a Száműzött Herceg figyelmezteti, hogy becsapja önmagát. Hiszen ő morális színész is, és távolról sem gáncstalan. A merőben nézői attitűd az önelégültség megnyilvánulása, az elkövetett bűnök kompenzálása, ámitás csupán.

Lehet, hogy a világ színház. De akkor két színpad van jelen egyidejűleg, mégpedig nemcsak Kierkegaard metaforájában, hanem Shakespeare-nél is: egy történelmi és egy etikai-egzisztenciális színpad. Igaz, Shakespeare-nél a történelmi színpad nem a hegeli értelemben vett világtörténelmi színpad, de lényegében különbözik az etikai-egzisztenciális színpadtól. Shakespeare valamennyi szereplője mindkét színpadon játszik. A két színpad víziója, illetve a színpad kettős karaktere tömören kifejeződik Hamlet híres, a színészekhez szóló intésében a játék céljáról: „hogy tükröt tartson mintegy a természetnek; hogy felmutassa az erénynek önábrázatát, a gúnynak önnön képét, és maga az idő, a század tulajdon testének alakját és lenyomatát”.²

A legfontosabb az, hogy Hamlet (és valószínűleg Shakespeare) szerint az erény és a bűn arcát *tükrözi* a dráma, ám a kort és a történelmet a színészek és a cselekmény nem tükrözik, hanem *megformálják*: a kor és az idő teste a játékokban ölti magára tulajdon alakját és lenyomatát. A tükör az etikait mutatja. A merő erény és a merő bűn nem változhat: a tükörben ugyanazt az arcot látjuk. Ám a korok változnak, és a bűnök és erények alakja és lenyomata velük és általuk változik. A költő a dráma tükrében sohasem mutathatja meg a bűnt és az erényt másként, mint a kor és az idő által megformált alakban; nem mutathatja meg a tisztán etikait és a tisztán vallásit (ahogy Ábrahám története teszi), amely kívül áll a történelmin. Kierkegaard rövid, Shakespeare-t magasztaló szövegében elejtett megjegyzése nagyon lényeges megfigyelés.

Shakespeare hősei a szó kierkegaard-i értelmében valamennyien etikai és ugyanakkor történelmi hősök. Egyidejűleg két színházban, két színpadon játszanak folyamatosan. Az egyik színházban talán jól játszanak, a másikban rosszul. Ha valaki csak egy felületes pillantást vet is Shakespeare darabjára, kiderül, hogy akik kiválóan játszanak Isten

² *Hamlet*, III/2. Arany János fordítása.

magánszínházában, a merőben jók, akik időnként talán nézővé is lesznek, nyomorultul megbukhatnak a történelmi színházban.

Shakespeare-nél a szereplők kétféle hierarchiában helyezkednek el: a moralitás és a politika ill. a történelem hierarchiájában. Állhat valaki a moralitás hierarchiájának csúcán jósága és erénye okán, s ugyanakkor alul, vagy éppen a legalsó fokon a történelmi siker vagy nagyság hierarchiájában. Mint Kierkegaard írja és Shakespeare bemutatja: „Amikor az akarat elkezd jobbra-balra tekintgetni, az eredményt figyelve, az egyén immorálissá kezd válni (*Concluding Unscientific Postscript*, 121). Mármost a jó politika arról szól, hogy az ember jobbra-balra tekintget, az eredményt figyelve. Ki tudhatná ezt jobban, mint a valóban machiavellisztikus korban élő Shakespeare? Ő megerősíti Machiavelli egyik alapvető meggyőződését: mind a radikális jóság, mind a radikális gonosz politikai/történelmi katasztrófához vezet. Ám Shakespeare költő, nem pedig politikai író vagy filozófus. Így – eltérően Kierkegaard-tól – különbséget tesz a politikai (azaz a rövid távú történelmi), és a történelmi, mint hosszú távú történelmi között. Shakespeare tudatában van annak, hogy egy színdarabbeli szerep vagy jelenet hosszú távú történelmi jelentőségének megragadása kívül esik a szereplők hatáskörén, a dráma egyik szereplője sem tudhatja vagy fejtheti meg. A jövődölések, próféciák, átkok és áldások gyakorisága a darabokban az előrelátható jövő és a történelmi jövő közötti szakadék átugrásának szükségletét vagy vágyát fejezi ki és olykor meg is valósítja. A színész itt mégsem lehet néző. Van-e rejtett, gondviselészerű rendelkezés a színpad mögött? Ezt a kérdést Shakespeare soha nem teszi föl, ám több szereplője igen. Az ő univerzumában nincs Isten, aki a gigantikus bábszínház Nagy Igazgatója volna. De hogy Isten a történelem egyetlen nézője, mert egyedül neki van rálátása a tettek messzire nyúló történelmi következményeire, az Shakespeare-nek is meggyőződése volt. Minden történelem véletlenekkel kezdődik. Amíg a dráma számos kontingenciát nem tud kiküszöbölni, és mielőtt fölgyorsul a végkifejletben, addig a darabban minden véletlenszerű. Shakespeare sok különböző karaktert hoz össze, erényeseket és bűnösöket, valamint olyanokat, akik sem nem jók, sem nem rosszak, majd speciális és konkrét történelmi körülmények közé helyezi őket, hogy megtudja, hogyan kezdenek viselkedni, mit tesznek. A figurák általában föltalálják magukat, újra és újra föltalálják magukat a cselekvésben, a többi karakterhez való viszonyukban. Az író és olyan színpadi rendezői, amilyen Prospero, ügyesen teremtenek helyzeteket és hoznak össze

jellemeket, ám két dolgot nem tehetnek: nem erőltethetnek rá egy végkifejeletet az emberi komédiára, és nem változtathatják meg a morális karaktert, az erényt és a bűnt.

Shakespeare a két színházat nagyon különbözően jeleníti meg. Vázlatosan szemléltetem a két színpadról alkotott elképzelését egyrészt Lear király történetében, másrészt VI. Henrik karakterén keresztül.

Lear a tragédia kezdetén a történelmi színpad szereplőjeként jelenik meg, ám teret nyit az egzisztenciális színpad megjelenése számára. Politikai döntése teremti meg a helyzetet, amelyben erény és bűn majd megmutatja arcát. Shakespeare soha nem magyarázza, hogy egy nő vagy férfi miért gonosz vagy erényes: csupán tükröt tart – a hamleti értelemben – az idő és a kor tulajdon alakjában megjelenő erénynek és bűnnek. Van Learnek három engedetlen leánya, mindhárman lázadnak apjuk zsarnoksága ellen. Egyikük történetesen jó, a másik kettő gonosz. A történet a jellemek – jó, rossz és közömbös értéktartalmú jellemek – viszonyában, és azon keresztül bontakozik ki. De jóság és gonoszság nem változik, maga az erény és a bűn nem történelmi természetű.

Kierkegaard azt mondja, etikai szempontból a történelemnek nincs jelentősége. Majd hozzáteszi: a jóság fölfedi magát, a gonoszság rejtőzködik. Mármost Lear király drámájának kezdetén a gonosz leányok (Goneril és Regan) rejtőzködnek, Cordelia fölfedi magát. Cordeliáról már a kezdet kezdetén mindent megtudunk. Ám a cselekmény egyben politikai/történelmi természetű is. Cordelia etikailag nem változik, de ő nemcsak az etikai színpadon szerepel, ahol állandó föltárukozásban tevékenykedik, hanem a történelmi/politikai színpadon is. Hadat vezet és meggyilkolják.

Lássuk most Lear királyt. Az első színben zsarnok ő, aki az egzisztenciális színház felé utat nyitó történelmi helyzetet teremt, nemcsak három leánya és férjeik, valamint a Gloucester család számára, hanem közvetve önmaga számára is. Egy fordulat révén most a gonosz leányok, férjeik és a fattyú Edmund teremtik meg azt a történelmi helyzetet, amely utat nyit Lear királynak, hogy belépjen az egzisztenciális színpadra. Lear, miután valódi és metaforikus viharba kerül, először kétségbeesik, majd rezignáltan hátat fordít a történelmi színpadnak. Nemi leegyszerűsítéssel és filozófiája számos módosítását figyelmen kívül hagyva azt mondhatjuk, Kierkegaard-nál a kétségbeesés a feltétele – noha nem motivációja – az etikai stádiumba való átlépésnek, a rezignáció a feltétele a vallási stádiumba való átlépésnek. A kétségbeesés és a rezignáció Lear esetében is két egymást követő stádium. E

stádiumokon áthaladva Lear erőteljes szerepet kap az etikai/egzisztenciális színpadon. Történelmi attribútumait metaforikus módon veti le: kivetkőzik királyi öltözékéből. Először fejét hagyja fedetlenül. Ez a gesztus már azt jelzi, szorongást érez, amikor a gonosszal áll szemben. Most egy jóságos emberrel találkozik, Edgárral, akinek a jósága Cordelia erényére emlékeztet: változatlan. A jóságos ember féltetlen, hibbant koldus alakjában jelenik meg. A mezítelenség testi, de egyben metaforikus is. Edgárral való találkozásakor (akit soha többé nem akar már elhagyni) Lear fölkiált: „Nem több az ember, mint ez? Nézd meg őt jól: nem tartozol a bogárnak selyemért, az állatnak bundájáért, a juhnek gyapjúért, s illatszérért a macskának – Te maga a lény vagy. A föl nem szentelt ember nem több, mint ilyen szegény, meztelen villás állat, mint te vagy”.³ (III/4) Majd föltárukozik: leveti ruháját és ott áll mezítelenül. Csupas egzisztenciává válik, és ott áll egyedül az egzisztenciális színházban. De másik emberként, új emberként vissza kell mennie a történelmi színpadra, ahogy Edgár is visszatér oda, amikor végül rábízzák a kormányzás nehéz terhét. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy Shakespeare hőseinek nem kell mindig hitelt adnunk, amikor a kormányzás nehéz terhéről beszélnek. Ámde – és ez Kierkegaard véleménye is – ha pozitív hősök panaszoznak föl ezt, teljes mértékben hiszünk nekik, mert tudjuk, hogy mindig leplezetlenül nyilvánulnak meg.)

A kierkegaard-i kettős színház legjelentősebb ábrázolását Shakespeare VI. Henrikjében találjuk. VI. Henrik nemcsak erényes ember, de radikálisan jóságos is, ellenpárja a radikálisan rossz Gloucesternek, a későbbi III. Richárdnak. Egy királyt radikálisan jóságos emberként ábrázolni olyan megoldás, amely ragyogóan illik az egzisztenciális színháznak a történelmi színházban való megjelenítéséhez. Látunk egy királyt, aki nem tekint se balra, se jobbra, hogy tetteinek eredményét kiszámítsa, mindig a helyes utat követi és folyton föltárukozik. Ezt az abszolút jóságos királyt nemcsak machiavellianus politikai játékosok veszik körül, de számos gonosz, sőt radikálisan gonosz, démoni figura is. Ez Shakespeare egyik leginkább lenyűgöző kombinációja, amelyet valaha is kieszelt.

VI. Henrik jelleme sohasem változik; olyan tökéletesen erényes, hogy az már történelmietlen. De születésénél fogva történelmi helyzet-

³ Vörösmarty Mihály fordítása.

ben van, mivel király. Mégis békéltetőként lép föl, amikor büntetnie kell, amikor pedig gyorsan kell cselekednie, először lelkiismeretéhez fordul tanácsért. Istenbe helyezi reményét anélkül, hogy puszkaporát szárazon tartaná. Mégsem gyáva, hanem erős akaratú. Csak azt akarja, amit lelkiismerete diktál. A kategorikus imperatívusznak engedelmeskedik, amit nem ismer. Soha nem engedi meg magának a gyöngeséget vagy az önelégültséget. Mikor ártatlan nagybátyjának gyilkosa meghal, imádkozik érte, majd megjegyzi: „Vigyázz, ne ítélj, bűnösök vagyunk mind!” (2. rész III/3), mikor pedig lázadók törnek trónjára, halálát akarva, így kiált föl: „A gonoszok nem tudják, mit csinálnak!”⁴ És ez az ember egyidejűleg tanúja és nézője lesz az egzisztenciális színháznak. Tanúja lesz jósága rettenetes következményeinek: a csatatéren az apa meggyilkolja fiát, a fiú az apját, miközben a király egy vakondtúrason ülve nézi végig a történelmi színház legborzasztóbb katasztrófáját. A radikális jóság ugyanolyan mértékű történelmi/politikai szerencsétlenség, mint az abszolút gonoszság.

Shakespeare megmutatja, hogy hosszú távon, a történelmi jövőben, amelyet senki sem láthat, mivel egyikünk sem néző a világtörténelmi színházban, VI. Henrik nemcsak morális megerősítést nyer – ehhez nincs szüksége az utókorra – , hanem történelmileg is igazolódik, mert miután a még meg nem fogalmazott, de örökérvényű kategorikus imperatívusz szerint cselekszik, egyedül lelkiismeretére hallgatva, példa lehet a jövő számára, olyan példa, amelyet sikeres politikai mozgalom nem mutathat föl. Hiszen a nagy sikert nagy bukás követheti. Am a mezítelen jóságnak az én által fölállított normái szerint cselekedni örökké példa értékű maradhat.

A démonikus bemutatása

Kierkegaard megjegyzi, hogy a modern filozófia – ellentétben az ókori és különösen a korai keresztény filozófiával – nem szentel elegendő figyelmet a *démoni* jelenségének és lényegének. Ő most betölti ezt az űrt, és bemutatja a démonit különböző megjelenési formáiban. Kierkegaard számos művében beszél a démoniról. A démoni bemutatásának módja nem hasonlít az ókoréhoz: a keresztény hagyományt alkalmazza,

⁴ A VI. Henrikből vett idézetek Németh László fordításai.

elsősorban és túlnyomórészt az evangéliumok hagyományát, jobbra a szó posztmodern értelmében vett idézetek formájában. Démoni figurái teljesen modernnek. A *démoni* filozófiai ábrázolásához gyakran használ irodalmi történeteket és alakokat. Vannak közöttük mesék, továbbá kedvenc drámáinak néhány hőse, elsősorban Mephisto a *Faustból*, és Shakespeare néhány alakja, különösen III. Richárd. Richárd gigantikus figurájával szemléltethető legjobban a démoninak az a fajtája, amely radikálisan gonosz is.

Hogy rövid betekintést nyújtsak Shakespeare és Kierkegaard rokon gondolkodásába, *A szorongás fogalmára* koncentrálok. Ebben Kierkegaard a démonit úgy írja le, mint „a jóval szemben érzett szorongást”. Miután kifejtette a démonikus három megközelítési módját (az esztétikus, az etikai és a terapeutikus módot), a démonit olyan állapotként írja le, amelyből mindig létrejöhet a gonosz cselekedet. A szabadság hiányának állapota ez, amely önmagát akarja bezárni. A démoni: önmagába zárt magányos és hirtelen megjelenő. De nem szükségszerű, hogy minden önmagába zárt magányos és hirtelen megjelenő démoni gonosz legyen. Kierkegaard legfőbb ellenpéldái is Shakespeare műveiből valók. Említi V. Henriket (mint Falstaff ifjú cimboráját), Brutust (mint Caesar barátját), és megjegyzi: kiderült, hogy önmagukba zárt magányuk a jósággal kötött titkos szövetségüket rejtette. Az ember elkötelezheti magát valaminek. Ám a démoni, aki egyben gonosz is, nem így tesz: nem tud kommunikálni, képtelen kapcsolathá kerülni más emberekkel. Ha a szabadság megéri önmagába zárt magányát, elfogja a szorongás. Az önmagába zárt magány harcol a megnyilatkozás, a kitérülködés, az én föltárása ellen, jöllehet vágyakozhat rá. Kierkegaard így folytatja: a démoni a váratlan. A démoni legjellemzőbb megnyilvánulási formája a beszéd nélküli működés, a hallgatag cselekvés. Majd hozzáteszi: a démoni unalmas.

A démoni két fő típusa Kierkegaard szerint a szabadság szomatikus-pszichés elvesztéséből és a szabadság szellemi elvesztéséből ered. Így a démoni mint gonosz két dolgot jelent: a gonoszt mint szenvedést, és a gonoszt mint morális gonoszt – mindkettőt a maga önmagába zárt magányában. Shakespeare-nél mindkét típusal találkozunk, én azonban a másodikra koncentrálok. Nem kívánom az összes kierkegaard-i altípust shakespeare-i alakokkal szemléltetni, csupán a legfőbb gondolatot fejtegetem.

Gyakran említik, hogy III. Richárd és Jago többet monologizál, mint más Shakespeare-hősök. Hozzátehetjük, hogy a költő Hamletet is

monológ-sorozatban mutatja be. Minél inkább készen áll egy hős arra, hogy a többieknek föltárja magát és minél kevésbé zárkózik magába, Shakespeare annál kevésbé mutatja be őt monológokon keresztül. Ellenben minél inkább magába zárkózik és minél kevésbé hajlamos rá, hogy föltárulkozzék, annál gyakrabban beszél magában és önmagához. A dráma műfajában az önmagába zárt magány is a föltárulkozás egyik fajtája: azáltal, hogy a hős magába zárkózik, a démoni fölfedi magát a színpadon kívüli hallgatóságnak. Az bizonyos, hogy a monológnak több funkciója van. Mint Kierkegaard megjegyzi, a hős zárkózottsága rejtethet titkos tudást, sőt valami jót is, de az is lehet, hogy titokban akarja tartani tervét avégett, hogy jól végre tudja hajtani. Zárkózottságát okozhatja az is, hogy nem bízik senkiben, vagy mert énje a szó kierkegaard-i értelmében démonikus.

Bizonyos értelemben Hamlet is démonikus figura, de az imént említett első értelemben: szenved a gonosztól. Nem tud elzárkózni az igazságtól, mert keresi az igazságot. Mégis magába zárkózik, nem tárulkozik föl, és erre megvan az oka. Hamlet végül egyetlen emberben bízhat meg, Horatióban. Vele megosztja világát, így válik képessé arra, hogy föltárulkozzék és elkerülje a tébolyt. Jago, a gonosz démonikus ellenben soha senki előtt nem tud megnyílni, még a felesége számára is idegen. Ő az egyik legreprezentatívabb prototípusa a kierkegaard-i önmagába zárt magánynak mint morális rossznak. Másokkal csak színleg kommunikál, hogy meptéveesse őket, valójában kizárólag önmagával van kapcsolata. A darab végére teljes hallgatásba burkolózik. Miután csapdába esett és megölte feleségét, így szól: „Ne kérjétek. Tudjátok, amit tudtok. E pillanattól fogva egy szavam sincs.”⁵ (Othello V/2)

A démonikus legnagyobb, mindenoldalú shakespeare-i ábrázolása III. Richárd alakja. Ő radikálisan gonosz démonikus, mert a jó és rossz közötti választást egzisztenciálissá teszi, és önmagát választja ki rossznak, Isten *Gegenspieler*ének. Szabadon választja a szabadság elvesztését. Ebben áll Richárd zsenialitása, s ebben különbözik Jagótól, Claudiusától és különösen Machethától.

Mint említettem, a dráma műfaja a démonit paradox módon mutatja be. A démoni nem képes föltárulkozni, képtelen a kommunikáció bármely formájára, retteg a jótól. De a drámában föl kell tárnia, hogy

⁵ Kardos László fordítása.

nem tárulkozik föl. A műfaj megkívánja, hogy beavassa titkába a közönséget, noha nem beszél a színpadon kívülre. A színpadon meg nincs közönség. Ez a lényegi különbség a shakespeare-i és az antik görög dráma között: az utóbbiban a kórus mindig jelen van a színpadon.

Említettem, hogy a monológnak több funkciója van. Richárd első jelentős monológja a VI. Henrik harmadik részében (III/2) csakúgy, mint nyitó monológja a III. Richárdban mindhárom fontos funkciót teljesíti: fölfedi tervét, elrejteti személyiségét, és bemutatja a radikálisan gonosz önmagába zárt magányát. A következőkben ez utóbbival foglalkozom. A VI. Henrik említett monológjában Richárd többek között ezt mondja: „Több nézőm hal meg, mint a bazilisznak” (azazhogy ő pillantásával is öl, míg ő maga láthatatlan és hűjával van a szégyenérzetnek), majd így folytatja: „Ki szánás, félsz, szeretet, nem tudom mi. / S ha már az ég ilyenre gyúrta testem, / Pokol görbítse lelkem, megfelelni.” A néző sem itt, sem a többi monológban nem kell hogy készpénznek vegye Richárd öngazolását. Nem testi torzultságából következik – akár az ég akarátának, akár a természet rossz tréfájának tekinti ezt –, hogy gonosszá válik. Maga választja, hogy gonosz lesz. Ezt mondja ki itt, és még tömörebben a III. Richárd első monológjában: „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek”. Ez választás, abszolút választás, önmaga választása, mert azt választja, hogy lelkét hozzáidomítja testéhez. A VI. Henrikben így folytatja: „Nincs fivérem, nem ütök fivérre. / A szeretet szó, üdv sok ősz szakállnak, / lakják azokban, kik egymásra ütnek. / Bennem ugyan nem; én magam vagyok.” Ez az utolsó mondat: „én magam vagyok” a legtömörebb költői kifejezése a démonikusnak mint zárkózott tartózkodásnak. Azzal, hogy a gonoszt választotta, Richárd minden köteléket elvág, ami a többi emberhez köti, s így visszautasítja a szabadságot. Hiszen nincs szabadság anélkül, hogy rá ne hagyatkoznánk a másokra. Nem betegség, nem születési hiba teszi Richárdot gonosszá. Ha az volna, gonosz lenne ugyan, de nem radikálisan gonosz. A gonosz szabad választása teszi Richárdot radikálisan gonosszá.

Kierkegaard számos helyen (bár nem ebben a könyvében) utal Richárd megkísértésére. Richárdot megkísérti a jó, de ellenáll ennek a kísértésnek. Visszazárja magát elhatározásába, azaz a radikális gonoszságba. A jelenet, amelyre Kierkegaard gyakran utal, a harctéri szín, ahol egymás után jelennek meg a meggyilkoltak szellemei, hogy megátkozzák Richárdot és áldják Richmondot, a későbbi VII. Henriket.

Szeretnék itt lábjegyzetet fűzni a zárkózott tartózkodás és a gyakori monologizálás Shakespeare műveiben tapasztalható összefüggéséhez. Richárd, aki csak önmagával kommunikál, másokkal csak színleli ezt, egy ponton valódi kommunikációs viszonyba lép az ördögi Buckinghammal, amennyiben részlegesen kitárulkozik előtte. Ebben a részben Richárd nem monologizál. Am abban a pillanatban, amikor Buckingham habozni kezd, hogy elkövesse-e az abszolút bűnt, az ártatlan gyermekek legyilkolását, Richárd ismét magába zárkózik, és csak önmaga számára nyílik meg monológokban.

Térjünk most vissza a harctéri színhöz. Miután a meggyilkoltak szellemei megátkozzák Richárdot, és ő tehetetlennek bizonyul velük szemben, hiszen másodszer nem gyilkolhatja meg őket, akkor következik be egy epizód, amelyet Kierkegaard „váratlanak” nevezne. Richárd hirtelen megretten a jótól, sőt mi több, tudatára ébred félelmének és reszketésének.

„Irgalom, Jézus! – álom volt csupán. / Hogy kínzol, gyáva lelkiismeret – / Én én vagyok, Richárd Richárd barátja. / Gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én. / Hát futni? Magamtól? – / Szeretem magamat. Miért? Talán / a jóért, amit én tettem magammal? / Nem, sajnos nem. Gyűlölöm magamat – / Gazember vagyok – / Kétségbeesem. Senki sem szeret. / S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál. / De miért is tennék, mikor én magam / Se tudom megsajnálni magamat?”

Richárd majdnem kitör helyzetéből e váratlan pillanatban. Azt mondja: „Kétségbeesem”. Am a kétségbeesés Kierkegaard szerint az etikaiba történő átlépés feltétele és lehetősége, és az etikai ebben a kontextusban a gonosszal szemben érzett szorongásként definiálható. De Richárd visszafordul. Ezért látja a költő Richárdot. Ezért tudja megírni III. Richárd tragédiáját. A tragikus hős, még a gonosz is, mindvégig meg kell hogy feleljen egzisztenciális választásának. Ha Richárd végül föltárulkozik kétségbeesésében és eljut a gonosszal szemben érzett szorongásig, akkor megszűnt volna démoni karaktere és egzisztenciálisan elbukott volna. Am Richárd démoni marad, visszatalál a zárkózott tartózkodáshöz és a jóval szemben érzett szorongáshöz; úgy döntött, hogy gazember lesz, annak kell lennie, ami. Ezt jelenti az a mondat, hogy Richárd szereti Richárdot, azaz „én magam vagyok”. Ha Richárd megmarad Richárddnak, a végsőig ki kell tartania zárkózott tartózkodásában és a jóval szemben érzett szorongásában. Így is lesz. Miután elkiáltja magát: „Lovat! Lovat! Országomat egy loért!” – ez Kierkegaard egyik kedvenc idézete –,

Richárd megerősíti egzisztenciális döntését. Catesby sürgeti, hogy meneküljön (V/4) – ahogy Kritón sürgette Szókratészt –, és a király válasza már nem is kierkegaard-i, hanem egy tökéletes nietzschei hős válasza, túl jön és rosszon: „Rabszolga vagy! Most életem a tét / és én bevárom a kocka szeszélyét”.

Mit akartam megmutatni ebben a rövid tanulmányban? Bizonyosan nem azt, hogy Kierkegaard az emberi állapot dialektikai leírását és – többek között – a démoni értelmezését Shakespeare-től kölcsönözte, és bizonyosan azt sem, hogy Shakespeare Kierkegaard előfutára volt, aki ráérezett az esztétikainak, etikainak, a vallásinak és különösen a démoninak kierkegaard-i filozófiai értelmezésére. Még csak összehasonlítani sem akartam a filozófus gondolkodását a költő alakjainak bemutatásával. Valami mást akartam közölni, ami a pszichológiával kapcsolatos. Mind Shakespeare, mind Kierkegaard nagy pszichológus, mivel megvan bennük a bátorság, hogy fölfedezzék az emberi lélek némely extrém lehetőségét.

Egyikük sem eticizálja a pszichológiát. Határtalan kíváncsisággal keresik a gonoszt és a jót. Mégis létezik egy morális mérce mindkettejük számára. Szenvedélyesen érdeklí őket a jó és a gonosz lehetősége is. Szememben ez a két érdeklődési terület kapcsolja össze Shakespeare-t és Kierkegaard-t: az emberi egzisztencia és a moralitás korlátai és lehetősége, valamint egymáshoz való viszonyuk. Talán ezért találkozunk a költő és a filozófus művében a két színház ábrázolásával, és ez készlet bennünket arra, hogy eltűnjünk a démoni önmagába zárt magányára irányuló közös érdeklődésükön.

(Fordította Kiss Andrea)

RESÜMEE

Two Episodes from the Shakespeare/Kierkegaard Relationship

Kierkegaard recognised in Shakespeare himself, that is the modern man. To explore the Shakespeare /

Kierkegaard relation requires the answer to the question: what appealed in Shakespeare to Kierkegaard not

just generally, not just poetically or dramatically, but as the mirror image of his own vision of the modern puzzles and torments of men? Not to answer this question, but to illuminate it, I choose two episodes from

the Shakespeare/Kierkegaard relationship. First I speak about God's two theaters (the ethical and the historical stages), and then I discuss the constitution of the daemonic both in Shakespeare and in Kierkegaard.



A SZERETET ÁBRÁZOLÁSA: A KÖLTÉSZETTŐL A VÉRTANÚSÁGIG

Nyelv és transzcendencia Kierkegaard *A szeretet tettei*
című művében

GEORGE PATTISON

Az esztétikai és a vallási, a költészet és a kereszténység munkásságának elejétől a végéig szétválaszthatatlanul, mégis ellentmondásosan fonódik össze Kierkegaard-nál. Hogyan kell értenünk – Kierkegaard minden polémiajára ellenére – e fogalmak határozott összetartozását írásaiban? És vajon olyan összetartozás-e ez, melyet meggyőző elemnek találhatunk kapcsolatukban, olyannak, hogy például beszélhetünk a költőtől a vallási felé tartó haladásról, vagy a vallásinak a költőiben való megjelenéséről, vagy még inkább, a költőinek a vallásban való jelenlétéről? És tehetjük-e mindezt úgy, hogy közben hűek maradjunk Kierkegaard eredeti gondolkodásához?

Ha egyszer fontolóra vesszük ezeket a kérdéseket, hamarosan felismerjük, hogy Kierkegaard a költészetet és a vallást, a költészetet és a keresztény életet alapvetően a kommunikáció bizonyos formái felől szemleli. A költészet, a költői nem pusztán irodalmi forma, nem is egy életstílus (ahogy a költő romantikus kultuszában volt), sem pedig egyfajta pszichológiai állapot, noha Kierkegaard megmutatja, hogy mindezeket is magában foglalhatja. Hanem létezik egy kifejezetten költői módja a kommunikációnak, és ugyanez áll a kereszténységre is. A kereszténység definiálható dogmák mentén, vagy tekinthetünk rá egyfajta személyes attitűdként, illetve érzelmként. De bárhogy is tekintünk rá, a kereszténység Kierkegaard számára elválaszthatatlan a Krisztusról „az ellentmondás jegyében tett” tanúságtétel *kommunikatív aktusától*.

Ekként szemlélve a dolgot mindazonáltal úgy tűnhet, hogy csak azért kötjük össze a költői és a keresztény fogalmát, hogy azután annál erőteljesebben szétválasszuk őket. Mert hát a keresztény tanúság nem pontosan Isten testté válásának transzcendens tettétől függ? Azaz a keresztény hit, s így a keresztény tanúság nem csupán annak alapján válik lehetővé, amit Isten tesz, s nem pedig valamely pusztán emberi, immanens lehetőségen múlik?

Bizonyára vannak szöveghelyek, melyek ténylegesen alátámasztják ezt az állítást. De más helyekhez hasonlóan, itt is érzékenynek kell lennünk Kierkegaard írásainak sokhangú és sokrétegű természete iránt. Kierkegaard nem végzi el helyettünk az értelmezés munkáját, és nem érthetjük meg őt pusztán állításokat igazoló szövegek idézgetése által. Inkább azokat a perspektívákat kell felkutatnunk, melyek a legszélesebb rálátást biztosítják a szerzőség egészére, és persze fel kell becslnünk, hogy mit láthatunk meg ezekben a perspektívákban a kérdéses tárgyra vonatkozóan, saját megértésünk fényében. Más szóval, nemcsak azt kérdezzük, hogy „Mit is mondott pontosan Kierkegaard?”; hanem azt is, hogy „Milyen segítséget ad nekünk egy jobb megértéshez, így esetünkben, a költőinek a világban létező keresztény egzisztenciához fűződő kapcsolatát illetően?” És amikor ezt kérdezzük, emlékeznünk kell arra, hogy Kierkegaard számára a költői az emberit jelenti általában, s így a kérdés egyszerűen így hangzik: „Mi a kapcsolat emberi [human] és keresztény között?”

Ebben a tanulmányban egyetlen mű, *A szeretet tettei* című írás fényében fogom vizsgálni ezeket a kérdéseket. *A szeretet tetteit* kulcsfontosságúnak tartom Kierkegaard pályafutásának egész architektónikájában. Irodalmi pályája közepén íródott, a pszeudonim szerzőség konklúziói után, és *A keresztény hit iskolája*, a *Halálos betegség* és a *Merénylet a kereszténység ellen* radikális kereszténységének fejleményei előtt, s így mind vissza-, mind előremutató szempontokat kínál az élelmű megértéséhez. Az írás mint szöveg épületes és keresztényi, azáltal, hogy összeegyezteti az immanencia és transzcendencia közötti radikális különbséget [cleavage], amit Kierkegaard oly lényeginek tart, és azt az épületes és a keresztény közötti distinkcióhoz igazítja. Feltűnő például, hogy a szöveg gyakran hivatkozik egyfajta szigorra a szeretet parancsolatának végrehajtásában, egy szigorúságra, mely megköveteli tőlünk, hogy félretegyünk minden előzetes szeretetet és barátságot, és amely a parancsolat isteni eredetét tükrözi. És ritkán hivatkozik erre Kierkegaard oly gyakran, mint amikor érvei szemléltetéseképpen az

olyan egyetemes emberi szituációkhoz folyomodik, mint a gyermekek gondozása. Az út, amit *A szeretet tetteiben* javasol, végtelenül sokat követel tőlünk – s mégis mindannyiunk számára érthető. Majd ez, a megfeszített szenvedő tanúságának képében csúcsonylik ki, melyet azután nem is múl felül semmi a későbbiekben, még a „felsőbb” pszeudonimok által írt művekben sem.

Így hát, *A szeretet tettei* szövegét vizsgálva, van-e valami, s ha igen, akkor mi az a humánumban, ami alapul szolgálhat a tanúságtétel kommunikatív aktusa számára, a szónak abban a radikális értelmében, ahogy azt Kierkegaard a későbbi írásaiban használja? Tekinthejtük-e a tanúságtételt úgy, mint ami nem egyszerűen válasz a „vertikálisan felülről jövő” kinyilatkoztatásra, hanem az ember lehetőségeinek megvalósulásaként?

Az első segítséget a kérdés megválaszolásához abban lelhetjük fel, amiről már szó volt, nevezetesen, hogy a tanúságtétel a kommunikáció egy aktusa. Nyilvánvaló, hogy a nyelv központi helyet foglal el a kommunikáció gyakorlatában. Van tehát valami magában a nyelvben, ami lehetőséget teremti a radikálisan keresztény értelemben vett tanúságtételre?

Amikor az emberek a nyelvet használják azért, hogy egymással beszéljenek, többnyire úgy képzelik, hogy „valamiről” beszélnek. De ha a nyelv „valamiről” való beszéd, akkor észben kell tartanunk ezt a „valamit”, amikor a nyelvet fontolóra vesszük, és nem absztrakt nyelvet használunk erről az intencionalitásról, arról, ami meggyőződés szerint a tanúságtételben nyeri el beteljesülését Kierkegaard-nál.

De ha a nyelvről akarunk beszélni, a nyelvről, mely oly különböző formákban jelenik meg előttünk, és oly sok különböző funkciót látszik betölteni, hol kell elkezdenünk? Van-e valamely különös terület vagy nyelvhasználat, amelyhez fordulhatnánk, hogy felszínre hozzuk a nyelv benső tanúságtételre irányultságát?

Ha a tudomány, például a fizika vagy a biológia nyelvezetét néznénk, kétségtelenül sok érdekes dolgot tanulhatnánk. De megnehezítenénk a saját dolgunkat. Ezek mindenképpen ritka és speciális példái a nyelvhasználatnak, olyan példák, melyek elhomályosítják a nyelv karakterét, ahogy azt a mindennapokban használjuk, a „valódi” nyelvét, ahogy az tulajdonképpen van.

Ha ehelyett a költészet felé fordulunk, megint csak az a vád érhet bennünket, hogy egy nagyon speciális nyelvhez folyomodunk. De valóban így van ez? Úgy tűnik, Kierkegaard nem így gondolja, mert –

noha tudja, hogy az átlagember nem költő – úgy tekinti a költőt és a költőit, mint az egyetemes emberi öntudat képviselőjét. Hogyan lehetséges ez? Nos, nézzük meg egy pillanatra, hogy miről is beszél, ír vagy gondolkodik a költő.

Egy bizonyos szinten azt mondhatjuk, hogy a költő bármiről és mindenről ír. Ha veszünk egy antológiát, találhatunk benne verseket tájakról, ételekről, történelemlről, osztályharcról, vagy verseket, melyek egyszerűen csak meg akarnak nevetetni bennünket. De Kierkegaard-ral együtt állíthatjuk, hogy *A szeretet tetteiben* állítja is, hogy a költészet legsajátabb témája az, hogy valaki szeret¹. És a „szeretés” nem speciális téma vagy terület. Szeretni – és itt most szándékosan rejtőzöm az angol szó kétértelműsége mögé –, ez mindannyiunkat érint, vagy érinthet, akár szeretünk, akár nem; akár érintetlenek vagyunk tőle, vagy tapasztaltuk már minden formáját.

Ám nem épp a költő és a szeretésről való költői beszéd az, amit Kierkegaard kizár, és ellentétesnek mond a kereszténységgel? Itt, *A szeretet tetteiben* például az alapján határozza meg a kereszténység hitelességének mércéjét, hogy milyen a viszonya a költőhöz, mivel a költő, és különösen az a mód, ahogy a költő a szeretésről beszél, Kierkegaard szerint épp ellentéte a keresztényinek. A különbségtételt Kierkegaard az *elskov* és a *kjoerlighed* (vö. görög *erosz* és *agape*) kifejezésekkel érzékelteti.

Mindazonáltal a negatív kapcsolat nem jelent kapcsolatnélküliséget. A költő épp azért érdekes a kereszténység számára, mert a költő szerint ő az, aki a legjobban, legmegfelelőbbben, legigazabban beszél a szeretésről. Ám a kereszténység is ugyanezt állítja magáról. Összeütközésük tehát elkerülhetetlen és szükségszerű. Kollíziójukat nem kerülhetjük ki azáltal (és Kierkegaard sem keres kerülőutat), hogy egyszerűen két külön területet jelölünk ki számukra, melyekben mindketten a másik által háborítatlanul élvezhetik előjogaikat: a költő beszélhet az *elskov* lényegéről, a keresztény pedig a *kjoerlighed*éről. Mivel maga a különbségtétel idézi fel a kérdést: melyik a megfelelőbb szó a szeretésre.

¹ Az angol kifejezés kétértelműségét – a keresztényi *szeretet* és az erotikus *szerelem* egybehangzását – itt, és az alábbi néhány bekezdésben a szó igei, igenévi alakjával, illetve a *szeretés* kifejezéssel próbáltam megőrizni. A későbbiekben, a mesterkéltségek elkerülése végett a „love” szót az általánosabb értelmű *szeretef*nek fordítom. [a ford.]

Bizonyos, hogy ugyanazon a szinten, ugyanarról a dolgról folyik a vita közöttük, mivel ha a kettőjük szeretés-fogalma között, amelyről beszélnek, egyszerűen nincs kapcsolat, nehéz belátni, hogy a viszály közöttük miért ilyen keserű. Habár a kérdés, nota bene, most nem a szeretet vagy a szeretet természete, hanem az, hogy hogyan kell a legmegfelelőbbben *beszélni* róla. Úgy vélem, *A szeretet tettei* nem Kierkegaard etikája, még kevésbé politikája, hanem egy kísérlet ennek a kérdésnek a megválaszolására: hogyan lehet a szeretetről a legjobban beszélni?

Hogy van valami természetéből fakadóan problematikus a szeretetről való beszédben, az már a rövid előszóban jelezve van, és megismétlődik a második rész elején is. Kierkegaard rögtön hangsúlyozza, hogy nem akar a szeretet minden tétéről beszélni vagy leírást adni. Mivel a könyv témája, a szeretet tettei „*lényegükből fakadóan* kimeríthetetlenek”, olyannyira, hogy még a legkisebb példa is, a szeretet minden tette közül a legkisebb is „*lényegéből fakadóan* leírhatatlan, pontosan azért, mert lényegien, a maga teljességében van jelen mindenütt, és alapvetően nem azért van ott, hogy leírják”.² (9) Ezeket a megjegyzéseket nem kívánom itt tovább boncolgatni, csupán leírom őket, hogy ráébredjenek bennünket a szóban forgó téma helyes megközelítésének nehézségeire. Bármil is mondjunk erről, mindegy, hogy milyen hosszsan, eleve inadekvátságra van ítélve.

Ez a nehézség még jobban kitűnik, ha megnézzük az imát, ami rögtön ezután következik. „Hogyan is tudnánk megfelelően beszélni a szeretetről, ha elfelejtettünk téged, szeretet Istene, aki minden szeretet forrása vagy a mennyben és a földön...”³ (10)

² Minden hivatkozás a harmadik dán kiadásól való. Minden ebből való fordítás a sajátom. [Pattison]

³ Meglepő, hogy az imádság klasszikus trinitárius formában íródott. A nyitó könyörgés az Atyához szól, a második a Fiúhoz, a harmadik pedig a Szentlélekhez, parhuzamos formulákban: „Hogyan is tudnánk megfelelően szólni a szeretetről, ha elfelejtettünk téged, aki megvilágítottad elménket a szeretet természetéről, téged, Megváltónk és Vigasztalónk, ki magadat adtad, hogy megments bennünket!... Hogyan is tudnánk megfelelően beszélni a szeretetről, ha elfelejtettünk téged, a Szeretet Lelkét...” (10)

Hogyan is kell hát megfelelően beszélni a szeretetről?

Az első *diskurzus* („A szeretet rejtett élete gyümölcsseiről ismerszik meg”) azokra a nehézségekre koncentrál, melyek akkor támadnak fel, ha ezt a kérdést az érzéksalódás felől vizsgáljuk meg, azaz annak lehetősége felől, hogy tévedhetünk a szeretetet illetően: például az önzést vagy a valakibe való belebolondulást is nevezhetjük „szeretetek”.

A *beszéd* egész témáját Lukács 6.44-es verséből meríti: „Mert minden fa az ő tulajdon gyümölcséről ismertetik meg; mert a tövisről nem szednek fűgét, sem a túskebokorról nem szednek szőlőt.”⁴ A nehézség azonban épp abban áll, hogy hogyan ismerjük fel a szeretet tulajdon gyümölcsseit, hogy melyik a szőlő, és melyik a túskebokor. Mivel bizonyos értelemben a szeretet természeténél fogva elrejtőzik, „i det skjulte”; az érzéki szem által nem látható, hanem – utalva a Példabeszédek 4.23-ra – élete a szívből árad, a szívből, mely rejtett, akár a tó titkos forrása, „vagy mint Isten, aki fényességének ragyogásába rejtőzködik. Valóban, az ember szeretete elrejtőzik a maga legbensőbb mélységébe, minden alapon túl, alap nélkül hozzákötve a létezés egészéhez, mert Istenben ered és gyökerezik, és Isten végtelen szeretetében. Ám épp ebből fakadóan a szeretet forrása megismerhetetlen. Csak „a gyümölcssei által tudhatod”, hogy mik a szeretet tettei. János első levelének 3.18 szavaival („Ne szóval szeressünk, se nyelvvel; hanem cselekedettel és valósággal.”) Kierkegaard azt hangsúlyozza, hogy a szeretet gyümölcssei cselekedetek. A szavak önmagukban pusztán „levelek”, és ha csak levelekkel élünk, nemcsak hogy nem lakunk jól, de meggátoljuk, hogy gyümölcsök teremjenek. A szeretetről szóló szavak tehát nem csupán félrevezetőek lehetnek, hanem egyenesen ártalmasak is.

A szavak kétértelműek. Ugyanaz a szó, mely az egyik ember szájából „áldott és tápláló gabonaszem”, a másikéből csábító, ám terméketlen formalitás. (17) A különbség mindazonáltal nem csupán abból fakad, hogy a szavakhoz kapcsolódik-e megfelelő cselekedet, hanem hogy a szó eltökélt szívből jön-e. „Nincs olyan szó az emberi nyelvben, egyetlenegy sem, még a legszentebb sem, amelyről elmondhatnánk: ha valaki e szót használja, akkor feltétlen bizonyossá-

⁴ A bibliai idézeteknél a Károli Bibliát használtam. [a ford.]

got nyer, hogy őbenne szeretet van. Épp ellenkezőleg: egy szó meggyőzhet minket arról, hogy használójában szeretet lakozik, és a szó ellentéte, melyet másvalaki használ, ugyancsak meggyőzhet minket arról, hogy benne is szeretet van: ez azt jelenti, hogy egy és ugyanazon szó is meggyőzhet minket arról, hogy használójában szeretet lakozik, míg egy másikban, aki jóllehet ugyanezt a szót használja, nem lakik szeretet.” (18–19) Minden attól függ, hogy ez a szó miként van kimondva, „és mindenekelőtt attól, hogy milyen szándék áll mögötte”. (19)

Úgy tűnik, minden attól a konkrét, egyedi kontextustól függ, melyben a szó elhangzik, és attól az egyedi szívtől és szándéktól, mellyel kimondatik. Am – jegyzi meg Kierkegaard – ennek a *beszédnek* nem az a célja, hogy megtanuljunk egy technikát a szeretetről szóló beszéd igazságának vagy hamisságának megállapítására, s hogy így jobban megítélhessünk másokat, hanem hogy meghalljuk a bibliai szót: „Te vagy az az ember...”; azaz hogy megtanuljuk megvizsgálni saját szívünk állapotát, saját szándékainkat, hogy vajon a mi szavaink a szeretet valódi szavai-e.

A második rész első *diskurzusára* („A szeretet felépül”) is igaz, ami az első rész első *beszédére*, hogy kifejezetten a nyelvvel foglalkozik. A kettő közötti kapcsolatot erősíti, hogy a korábbi *beszéd* „nincs [olyan] szó...” részlete megismétlődik, csak hogy itt a reflexió tárgya nem a „szeretet”, hanem az épületes [edification], az épülés [building up]. Akárcsak a szeretetre, az épületesre is jellemző, hogy „mindennek odaadhatja magát és mindenben jelen lehet”. (206) Így hát „nincs olyan szó a nyelvben, mely önmagában vagy önmagáért véve épületes [edifying] lenne, és nincs szó, mely ne lehetne épületes és építő jellegű, ha a szeretet jelen van benne”. (206)

Így a diskurzus nemcsak egy általános képet ad a szeretet és az épületeség együttállásáról és kölcsönösségéről, hanem azt is megmutatja, hogy közös vonatkozásuk van a nyelvre.

Mielőtt továbblépnénk ennek kommentálásában, érdemes megemlítenünk e kapcsolódás fontosságát a vallásosság megértésében Kierkegaard-nál. Kierkegaard munkásságában az épületes általában mint az emberi [humanum] lehetőségein belül álló kategória van jelen. Így a *Tizennyolc épületes beszéd* elég világosan megkülönböztethető helyet foglal el mind a B vallásosság paradox hűtétől, mind pedig attól a radikális tanítványiságtól, ami Kierkegaard későbbi írásaiban jelenik meg. *A szeretet tetteiben*, úgy tűnik, mintha a döntően keresztény elem kezdettől fogva jelen volna – emlékezzünk csak a trinitárius imára,

mely megelőzi a beszédeket, s melyet azok később kifejtének. Itt azt látjuk, hogy azon belül, ami az épületes emberi lehetőségeinek transzcendentálisan meghatározott kontextusának tűnik, a fel-épülés [upbuilding] újabb megerősítést nyer. Ellenvethető lenne, hogy „az épületes” itt a *Tizennyolc épületes beszédétől* eltérő értelemben használatos, olyan értelemben, mely csak a transzcendentálisan megalapozott parancs, a kinyilatkoztatás és a hit alapján lehetséges. Mindazonáltal szembetűnő, hogy a Kierkegaard által „az épületesre” felhozott példák nagyon is e világiak és emberiek: egy népes család arra kényszerül, hogy egy kis lakhelyet osszanak meg egymással, ám sikerül megteremteniük az ún. „hyggelig”-et, otthonos légkört (és mi lehetne „emberibb”, mint a „hyggelig”?), s ezáltal megmutatják a szeretet valóságát, amit egymás iránt táplálnak.

A szeretet megértésének mint emberi lehetőségnek azonban egy még döntőbb bizonyítéka is van a nyelvről szóló fejtegetésben, mely ugyanebben a *beszédben* található.

A diskurzus a következő meglepő állítással indul: „Minden emberi beszéd, még a Szentírás isteni spirituális beszéde is alapvetően metaforikus („overført”) beszéd.” (203) Hogyan igazolja Kierkegaard ezt az állítást?

Úgy, hogy játszik az „over-ført” szó szerinti jelentésével, nevezetesen az „át-szállít”, „át-visz” (vö. „meta-fora”) kifejezéssel. A nyelv metaforikus természete, állítja Kierkegaard, az emberi szubjektum felépítésén alapszik. Születése pillanatától minden emberi lényt mint szellemi létezőt, mint „Aand” -ot kell tekinteni (a. m. Szellem, vö. német „Geist”). Mindazonáltal csak bizonyos idő múltán tudatosul az emberben saját Szellem volta. Következésképpen e tudatossá válást megelőzi egy olyan periódus, amikor az életet elsősorban érzéki-lelki módon tapasztaljuk. De a Szellem nem ellentéte az érzéki-lelkinék, inkább követi azt. Ebben a következőkben az történik, hogy az élet érzéki-lelki időszaka vagy aspektusa „át-változik” [taken over] a Szellem által, és „át-vitté” (azaz metaforikussá) válik, s ekként alapozódik meg”.

Kierkegaard érvelése így összegeezhető: Az emberi nyelv jelensége az érzékibe való materiális beágyazottságán alapszik. A nyelv ideje, tere, hallhatósága és láthatósága ehhez az érzéki dimenzióhoz tartozik, mely nélkül nem létezhet. De ez azt jelenti, hogy a nyelv tisztán érzéki módon is használható anélkül, hogy spirituális jelentését megértenénk. Az érzéki és a szellemi ember is mondhatja ugyanazt a dolgot – mégis

egészen különböző dolgot értenek alatta. Nem kell azonban ennek erkölcsi megkülönböztetést tulajdonítani. Gondolhatunk egyszerűen a gyerekre, aki papagáj mód megtanul egy verset, és a felnőttre, aki a jelentését is érti. Épp azért, mert a Szellem nem érzéki, és mert a nyelvnek mindig egy meghatározott helyet kell elfoglalnia az érzéki dimenzió belül, a Szellemnek nincs saját, különleges nyelve. „Mivel a Szellem láthatatlan, így nyelve is titok, és a titok pontosan ebben áll: ugyanazokat a szavakat használja, mint a gyermek vagy az egyszerű ember, de átvitt értelemben, metaforikusan használja azokat...” (203)

Így jár el a Szentírás, és ezt példázza a „szó”, amelyről elmélkedünk, nevezetesen az épületes, a ‘felépíteni’ kifejezés is; egy szó, melynek erős „fizikai” jelentése van, mely a téglák, a malter és a fizikai munka világához tartozik, mely azonban szellemi, paradox és fordított értelemmel van felruházva az Írásban, ahogy ezt Kierkegaard a továbbiakban megmutatja.

Ezen a ponton néhány érdekes lehetőség, kérdés és összefüggés nyílik meg előttünk.

Például az, hogy a szeretet kimondhatatlanságának és elrejtettségének (amint azt az első értekezés megmutatta) nem kell közvetlen bizonyítékul szolgálnia arra, hogy a szeretet csak egy isteni cselekedet alapján lehetséges, mivel a látható és a láthatatlan világ közötti határ nem az isteni és az emberi között húzódik, hanem magán az emberin belül, az érzéki és a szellemi között; egy vonal, mely egyszerre konstituálódik és rejtődik el a nyelv jelenségében. Így, noha úgy tűnt, az első értekezés azt állítja, hogy a szeretet „túl” van a nyelven, mivel a szív vagy a szándék dolga, most azt láthatjuk, hogy az ilyen megnyilvánuló vagy érzéken látható és elrejtett közötti kettősség magához a nyelvhez tartozik. A nyelv nem azonos pusztán érzéki megjelenésével, ahogy azt az első beszéd sugallhatja, hanem akkor legsajátabb módon önmaga, amikor ez a fenomenalitás spirituális jelentések hordozójává válik. A szeretet és a szeretet gyümölcseinek dialektikája így analóg a nyelv és a nyelv kifejezőerejének dialektikájával.

Továbbmenve: ha a szeretetről való helyes beszéd azt jelenti, hogy a szeretet benső jelentésének, a szív szándékának, a Szellemnek megfelelően beszélünk, akkor ez egyszerűen azt jelenti, hogy bármely szubsztanciálisan különbözőről helyesen beszélünk, azaz oly módon szólunk, hogy a nyelv a szellemi kifejezés és megértés médiumává válik? Helyesen, a nyelv érzéki megjelenésében, az által, és aszerint beszélni nem más, mint megteremtteni vagy megerősíteni a Szellem

Szellem általi közösséget; avagy felépíteni a szellemi közösséget – mi ez, ha nem szeretetben élni?

És ugyanakkor, mégis, maga a nyelv értelem-struktúrája teremti meg az irónia lehetőségét. Mert az a tény, hogy egy szó nem mint szó határozza meg saját jelentését, hogy a rés szó és jelentés között bele van építve magának a nyelvnek a lényegi szerkezetébe, nemcsak azt jelenti, hogy egy szót csak papagájmód, megértés nélkül lehet kimondani, hanem kimondható olyan jelentéssel is, mely szándékosan különbözik annak érzéki [sensuous] jelentésétől – és nincs technika, nincs módszer arra, hogy megállapítsuk, vajon a beszélő és az ő szíve „valóban” benne van-e a szavaiban. Itt van tehát az irónia és a szeretet közötti állandó keveredés lehetősége, egy lehetőség, melyet oly jól (legalábbis a maga számára „jól”) használ ki a Csábító. Természetesen ő is a „szerelem szavait” beszéli, de hogy „valóban” úgy is érti-e őket, az nem dönthető el maguk a szavak által. Ellentétben Don Juannal, aki érzéki jelenvalóságának tiszta közvetlenségén keresztül csal meg, s a szavak maguk biztosítják számára a megcsalás eszközét. De talán a megcsalattatás is, mivel – ahogy azt *A szeretet tettei* nyitó paragrafusa hangsúlyozza – a szeretet által megcsalatra lenni a legveszélyesebb mindenek közül, és mindannyiszor csalatkozunk, amikor képtelenek vagyunk a szeretetről helyesen beszélni.

A nyelvről idáig alkotott képünk meglehetősen statikus, mely a belső és a külső, a Szellem és az érzékiség szétválasztásán nyugszik. Úgy tűnik, hogy ez újabb példája annak, amit Nietzsche a nép számára megalkotott platonizmusnak nevez. Kierkegaard azonban egy újabb nézőpontot ajánl számunkra, mely a nyelv nem kevésbé lényegi dimenzióját jelenti: az időt.

Hogy ezt megértsük, ahhoz a *diskurzushoz* fordulunk, mely az alábbi címet viseli: „A szeretet mindent remél – és mégsem szégyenül meg soha.” Itt Kierkegaard a keresztény beszéd figuratív („billedlig”) természetével foglalkozik, és azt állítja, hogy a Szentírás épp a figuratív nyelv eszközei által kölcsönöz „ünnepélyességet és komolyságot” az e világi létnek. A Szentírás nem szégyell efféle nyelvet használni magára az örökkévalóra sem, amikor a földi létről mint a vetés idejéről, az örökkévalóságról pedig mint az aratás idejéről beszél. (238)

Mit mond itt Kierkegaard? Úgy vélem, parafrázálhatjuk őt így: a válasz arra a kérdésre, hogy hogyan kell a szeretetről helyesen beszélni, csak eszkatologikusan, az aratás idejében adható meg. De annak fényében, amit a Szellem és az érzékiség közötti kapcsolatról mondot-

tunk, a nyelv szellemi aspektusa nem ragadható meg mint valami itt-és-most jelenlévő, az érzéki megjelenés felszíne „mögött”, ahogyan van. A jelentés teljessége egy olyan időhöz tartozik, mely nem a mi időnk, hanem egy abszolút jövő, az eschaton. S ez azt jelenti, hogy az *eszkhaton* innenső oldalán, a végső az emberi megítélés által előre nem látható, s minden jelentés a meghatározatlanság állapotában van. Ezt a magyarázatot erősíti meg Kierkegaard a *diktálás* képzetével. (242) Istenhez való viszonyunkban, állítja, olyannak kéne lennünk, mint annak az embernek, aki diktálást jegyez le, s csak azt viszi át a nyelvünkbe, amit Isten számunkra mond. Elsőre úgy tűnik, hogy ez maga után vonja a vallásos kapcsolat heteronimitását, s hogy van olyan mód, mely garantálja annak „helyességét”, amit a diktálást jegyző személy leír. De Kierkegaard nem így használja itt a kifejezést. Sokkal inkább a nyelv nyitottságára [open-endedness] helyezi a hangsúlyt, mivel a diktálást lejegyző személy mindaddig nem teheti ki a végső pontot, amíg a mondottak teljes értelme fel nem tárul. (242) De az *eszkhaton* innenső oldalán ez nem történik meg. Fontos, hogy a lezárás lehetetlensége ebben az értelemben szorosán kötődik a nyelv szociális, társadalmi karakteréhez. Mert nemcsak a saját elkülönült kísérletünk, hogy helyesen beszéljünk a szeretetről, hanem összefügg azzal, amit az isteni diktálásban hallunk. Döntő jelentőségű, világítja meg a helyzetet Kierkegaard, hogy mit remélünk mások viselkedésétől, hogy vajon nemeslelkű és reményteli értelmezését adjuk-e mások szavainak, s ehhez szervesen hozzátartozik, hogy vajon képesek vagyunk-e „jelentést” adni saját szeretetről szóló szavainknak, hogy bármit is értsünk alattuk egyáltalán. (246–247)

A gyűjtemény utolsó diskurzusához értünk, melynek címe: „A szeretet tette a szeretet dicséretében”. Ez olyasmivel indít, amit közmondásnak is hívhatunk: „Nem az a művészet, hogy valamit mondunk, hanem hogy megcselekedjük.” (342) Ez nagy kihívást jelent mindazok számára, akik mondani kívánnak valamit a szeretetről. Mert bármi, amit a szeretetről mondhatunk, végtelenül kevésbé fontos, mint ténylegesen tenni valamit érte, ténylegesen szeretni.

A szeretetet dicsérni mindazonáltal nem pusztán beszéd, hanem maga is tett, mondja Kierkegaard. Ahogy a cím is sugallja, maga is a „szeretet tette”, amikor helyesen végezzük, és Kierkegaard ajánl néhány szabályt, melyek mentén ezt megtehetjük.

Az első, hogy aki a szeretetet dicsőíti, annak az önmehtagadás szellemében kell ezt végeznie. Ezt oly módon teheti, fejt ki Kierkegaard,

hogy megtanul egyetlen gondolatra koncentrálni, ami nem azt jelenti, hogy a gondolat jelentésére összpontosít, kivetítve azt tárgyára, vagy feltételezett tárgyára a külső, érzéki világban, hanem hogy önmaga számára áttetszővé válik annak gondolásában. Kierkegaard gondolatmenete és kifejezésmódja ezen a ponton különösen sűrűvé válik. Nem csoda hát, ha hirtelen megtöri azt, és felkiált: „Ó, nem tudom, kivel is beszélek, vajon van-e valaki, akit e dolgok érdekelnek!” (345) Majd egy Herder-idézetre hivatkozik, melyet évekkorábban írt fel jegyzetfüzetébe. – „Írj!” „Kinek írok?” „Az eltávozottaknak, akiket valaha szeretted!” Noha az idézet, ahogyan eredetileg feljegyezte, folytatódik: „Elovasznak majd?” „Igen, mert utókorként fognak visszatérni.” És Kierkegaard itt saját, új befejezését fűzi hozzá: „És őket szeretve, kortársaim legkedvesebbjeivel találkozom majd.” (345)

Nos, ha az új változatban meghalljuk az eredeti dialógus pátoszáit, akkor azon kapjuk magunkat, hogy képesek vagyunk meglátni a belső kapcsolatot két kulcselem között: először is, a jelentés eszkatologikus dimenzióját, áttörve [refracted through] azon, amit Kierkegaard korábban úgy hívott, hogy „a szeretet tette a halottakra való emlékezésben”. Mivel a jelentés beteljesülése abban, ami írva van, az azokkal való kapcsolat jövőbeli helyreállításán múlik, akik mostanra halottak, elvesztek. Másodsor az eredeti, valódi jelentés, amit mondunk, elválaszthatatlan a szeretet jelenkori közösségének felépítésétől. Mert annak, aki eszkatologikus restitúcióra és a kortárs szeretetközösség megteremtésére vállalkozik, a szeretet dicsérete – a szeretet tette.

A második szabály a szeretet helyes dicséretére, hogy aki ezt teszi, tegye az áldozat érdektelenségével [disinterestedness]. Itt a kortársakkal való kapcsolat van továbbgondolva és hangsúlyozva. Mindazonáltal – fűzi tovább a gondolatot Kierkegaard – a kortársakkal szembeni érdektelenség azt jelenti, hogy ellenszenvenné teszi őt, a beszélőt számukra. A beszélőnek önzőnek, beszédének pedig taszítónak kell tennie a kortársaknak. Csak így lehet bizonyos abban, hogy titokban nem személyes céljait szolgálja a szeretet költőjeként. Az ilyen embert a világ gyűlöli, és konfliktusban áll vele. Mindazonáltal az a remény élteti őket, hogy ha az üzenet érthetetlen és paradox is azok számára, akiknek címezték, a beszélő folyamatosan „Isten előtt” van, Isten által látott és megértett.

Ilyen ember például egy apostol – folytatja Kierkegaard –, aki (ahogy Pál maga mondja) így beszél: „nem úgy, hogy embereknek tessünk, hanem az Istennek ... sem hízkelő beszéddel, ... sem

telhetlenség színében nem léptünk fel soha... Sem emberektől való dicsőítést nem kerestünk, sem töletek, sem másoktól, holott terhetekre lehettünk volna, mint Krisztus apostolai.” (Első levél a Thessaloniki-beliekhez 2.4–6. [SK 349])

Ezzel elérkeztünk az utolsó ponthoz Kierkegaard gondolatmenetében. Tanúságot tenni a szeretetről annyi, mint tanúságot tenni Krisztusról, és követni őt, s hozzá hasonlóan megvetettnek és kiteszítettnek lenni az emberek által.

Erre a krisztológiai következtetésre már korábbi szövegrészekben is történt utalás. Emlékezzünk vissza a nyitó könyörgésre, mely szerint sohasem lehet a szeretetről helyesen beszélni, ha Krisztust elfelejtettük. „A szeretet nem keresi a magáét [előnyeit]” című beszédben Kierkegaard emlékeztet minket arra, hogy Krisztus a szeretet mintája („forbillede”), mely magához vonz, hogy hasonlatossá válhassunk az ő képmásához. Az ember Isten képmása [figure („billede”)], s mégis, következetesnek maradva ahhoz, amit Kierkegaard a nyelv figuratív és metaforikus természetéről mond, ez a képmás nem található meg saját jelentésében. A képmás [image] beteljesedésre vár, s ez a beteljesülés nem más, mint az ő átalakulása [transformation] az isteni minta képmásába, a „for-billede”-be, az elő-képbe [anti-type], amit a kép [image] igazi jelentésével kifejez.

Az érvelés itt krisztológiai, és mégis, a logika, mely ilyen krisztológiai beteljesülést kíván, az a logika magának a nyelvnek lényegi szerkezetébe van belevésve. Az önfeláldozó, apostoli „transzcendens” tanúság Krisztusról olyan jelenség [figure], mely először ama pusztán emberi megfontolás alapján feltámadó kérdés nyomán körvonalazódik, hogy: Mit jelent a szeretetről helyesen beszélni? De ez a kérdés, mint láttuk, már abban a korábbi kérdésben is benne foglaltatik, hogy mit jelent egyáltalán jelentéstelenül beszélni. Fontos látnunk, hogy mind a kérdés, mind pedig annak jellemzése, aki tanúságot tesz a valasról, felfogható a szókratikuson, azaz az emberin belül. És a válasz, amit Kierkegaard ad, szintén felfogható az emberin [humanum] belül: jelentéssel bírón beszélni nem más, mint szellemi központunk ön-tudatos álláspontjából beszélni; tudván, hogy mit akarunk, és valójában mit szándékozunk mondani; és azzal az akarattal, hogy spirituális közösséget teremtsünk azokkal, akikkel beszélünk; s mivel ez a közösség nem nyilvánulhat meg közvetlenül a nyelv vagy a társadalom külső megjelenésében, így a jelentés láthatatlan, jövőbeli, eszkatologikus telítettséget akarjuk, amikor Isten világra vetett pillantása, az isteni

szempont felfénylik az elrejtetlen ragyogásban. Azt mondani, hogy „szeretek” – ez először is azt feltételezi, hogy lehetséges jelentéstermi diskurzus, előfeltételezi a rejtett fenntartás vagy megtevesztés nélküli kölcsönös jóakaratot –, egy olyan állítás, mely lényegében azonos azzal a keresztény kijelentéssel, hogy: „Remélem, Krisztus kebelében leszel az Utolsó Napon.”

De ez esetben az eszkatologikus megvilágosulás eme kívánalma még túlságosan korainak tűnik. „A szeretet tette a szeretet dicséretében” újra csak azzal zárul, hogy meghagy bennünket a szeretet minden szavának homályosságánál és kétértelműségénél, és annál, hogy amikor az ember a szeretetről beszél, mindig is lehetséges, hogy „a hiúság, a büszkeség, röviden: a gonosz szellemében szól, de az is lehet, hogy a szeretetében.” (356)

A konklúzióhoz („Slutning”) érkezünk, mely nem diskurzus formájában íródott. Itt két témával találkozunk, melyek alátámasztják azt, ami mellett idáig érveltem. Az első (mely különböző kontextusokban bukkan fel a könyvben) az, amit Kierkegaard „a kereszténység hasonlót a hasonlóért, az örökkévalóság hasonlót a hasonlóért” elvének hív. Ez, mondja Kierkegaard, különbözik az Ótestamentum „szemet szemért, fogat fogért”, hasonló a hasonlóért elvétől. Ehelyett a viszonyok újradefiniálását követeli meg az emberek között Istenhez való személyes viszonyulásuk értelmében, így az, hogy hogyan bánok másokkal, meghatározza Istennel való kapcsolatomban természetét. Hogy valóban szeretek-e másokat, hogy szívem, akaratom benne van-e abban, ahogyan velük vagyok, meghatározza, hogy vajon szívemből és szívemben valóban törődök-e Istennel. De a keresztény „hasonlót a hasonlóért elv” továbbmegy ennél. Kihívóan azt mondhatjuk, hogy az ítélet, amit másokról hozunk, visszaháramlik ránk, mert – akár érvényesítjük azt, akár nem – az ítélet, amit másokra alkalmazunk, megmutatja szívünk igazi gondolatát, és hogy Isten akarunk lenni, és Őt játszani. S valóban az efféle ítéletek előrevetítik a valódi szándékok eszkatologikus kinyilatkoztatását, ám ezt téve, bennünket vonnak ítélet alá.

Másrészt megjegyzendő, hogy mindez nem a külsőségek, hanem a lelkiismeret dolga. A lelkiismeret – és itt Kierkegaard olyan témához fordul, melyet számos más művében is megtalálunk –, mely mindazonáltal nem az én szubjektív öntudatom dolga, nem az, amit magamról magam által tudok. Nem az én meggyőződése az, amit jó hitben vagy jó akarattal mondok vagy teszek. „A lelkiismeretben” – mondja

Kierkegaard – „Isten van, aki meglátja az embert, azért, hogy az ember megláthassa Istent minden dologban.” (359) A lelkiismeret, mondhatni, egy soha be nem záruló kör. Nem az én nézőpontom a dolgokról, vagy az én akaratom, hanem rajtam kívüli nézőpont, annak tudása, hogy téve, amit teszek, mondván, amit mondok, „Isten előtt” állok.

Külső nézőpontról beszélni mindazonáltal nem jelenti azt, hogy újra felidézzük a dogma objektivitását, mivel épp eme külső nézőpont lehetősége az, ami kiemeli a szeretet minden beszédének szükségszerű kétértelműségét. Kérdezhetem, kérdeznem kell saját szívemet mindenben, amit gondolok, mondok vagy teszek, de nem válaszolhatok rá. Nem számít, hogy mennyire vagyok biztos hitem helyességében, nem én vagyok az, aki végül dönt hitem helyességéről. A szeretet rejtett forrása – az első beszédhez visszatérve – nem bennem van, hanem rajtam túl. Így hát a szeretet jelentése, hogy tetteimben vagy szavaimban valóban szeretet lakozik-e, nem olyan dolog, amiről valaha is biztos lehetnék. Egyedül Isten tudja.

Mégis, egy ilyen agnosztikus vallomás nem lehet a megelégedettség tárgya. Ez nem egyik vagy másik esetleges ténnyel kapcsolatos agnoszticizmus. Ez tudatlanság azt illetően, hogy ki vagyok én, hogy mi a bennem lakozó Szellem, s ily módon minden pillanatban döntök örök sorsom felől, Isten-előtt-léte mről, annak igazsága által, amit mondok vagy teszek, *habár ez az igazság szükségképpen kitér előlem*. Örök boldogságom, tulajdonképpeni létem a tét, amit behelyezek minden kommunikatív aktusba. Ám ez nem jelenti azt, hogy elkerülhetem a kockázatot az otthon maradással, egy állásfoglalás nélküli viselkedéssel: mert ez is csak egy döntés lenne, aktív ellenszegülés, ami szintén a keresztény hasonlót a hasonlóért elv kérlelhetetlen ítélete alá esne.

Tehát helyzetünk a következő: abban a pillanatban, hogy beszélni kezdünk, benne találjuk magunkat egy kommunikatív folyamatban, belebonyolódunk a kétértelműségbe, egy metaforikus világ, potenciálisan tragikus kétértelműségbe. Ebben a világban a Szellem mindig játékban van, de sohasem rögzült [established]. Mindig kockán forog a jelek birodalmának homályos anyagosságában. Eme helyzet temporális dimenziója szintén bármely ítélet vég-nélküliségére, bármilyen szándék be nem teljesülésére mutat. Ám ugyanez a temporális dimenzió teszi lehetővé az eszkatologikus feloldás posztulátumát, mely nyitva tartja a remény ajtaját. De hogy ezen az ajtón keresztulmenni valóban a legnagyobb vagy legjelentősebb lépés-e, amit megtehetünk, az saját perspektívánkból nézve eldönthetetlen.

Azzal a megállapítással kezdtem, hogy Kierkegaard karakterisztikusan szembeállítja egymással az esztétikait és a vallásit, a költőit és a keresztényit. Ám arról a pontról, ahová elérkeztünk, belátható, hogy ez a dichotómia nem olyan éles szétválasztás. Mert ha a költői birodalma a metafora, a pontatlanság, a kétértelműség, és annak modern fejleménye, az ironia kategóriájában marad, úgy nincs fensőbb nyelv, amelyhez folyamodhatnánk. Nincs a költői képnek az a logikaira fordítása, mely megoldhatná a költői szó lényegi problémáját. Mert a dolog határozottan nem a kifejezésnek, hanem a nyelvnek mint olyannak a formája, és az intencionalitás problémája bele van rejtve a nyelv megjelenő anyagosságába: az, hogy a nyelv bensőleg és önmagában problematikussá teszi saját jelentésteliségét, ez jelenti a dolog lényegét.

Így forma és tartalom korrelációja, melyen az esztétikai kritikai alapjai állnak, csak egy nagyon behatárolt szférában lehetséges, és az esztétikai ítéletalkotás elve nem tartható fenn e szférán kívül. De ez azt jelenti, hogy a költői forma nem zárja ki a szívből jövő jelentés lehetőségét, ami oly kedves Isten számára. Így a lehetőség nyitva marad, hogy a költői szó, az olyanok, mint a kierkegaard-i pseudonimok szavai, szintén a szeretet tettei legyenek, és ironiájuk nem annyira „mesteri” [mastered], hogy ne szolgálhatna arra, hogy az összetört szíveket meggyógyítsa, a gondterhelt szellemet lecsillapítsa, és a remény új horizontjait nyissa meg.

(Fordította Dinai Pál)

SUMMARY

Representing Love: From Poetry to Martyrdom

The aesthetic and the religious, poetry and Christianity, are inextricably yet antagonistically intertwined from the beginning to the end of Kierkegaard's authorship. How — despite all Kierkegaard's polemic — are we to

understand their continuing compulsive affinity in his work? And is that affinity of such a kind that we are able to find a positive element in their relationship, so that, for example, we could speak of a progression from the

poetic to the religious, or of a presence of the religious in the poetic, or, even, of the poetic in the religious? And could we do so in a way that would be true to Kierkegaard's own essential thought?

In this paper I address these questions in the light of a single text *Works of Love*. I regard this work as a

pivotal in the overall architectonic of Kierkegaard's authorship. Written at the mid-point of his literary career, after the conclusion of the pseudonymous authorship and before the radical Christianity of *Training in Christianity*, *The Sickness unto Death*, and *the Attack on Christendom*, it offers both retrospective and prospective views across his work.

ORIGINAL ARTICLES

- 1. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
2. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
3. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

4. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
5. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

6. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
7. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

8. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
9. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

10. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
11. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

12. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
13. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

14. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
15. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

16. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
17. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

18. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
19. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man
20. The Effect of the "Sawtooth" Pattern of the Electrocardiogram on the Heart Rate and Blood Pressure in Normal Man

AZ ÍRÁSTUDÓ. AZ ESZTÉTIKUS KIERKEGAARD

JOAKIM GARFF

*„Az író regényt akar írni,
amelyben az egyik szereplő megbolondul;
az írás során ő maga kezd megzavarodni,
és regényét egyes szám első személyben
fejezi be.”
(JP, 5249)*

Soren Kierkegaard temetésének másnapján bátyja, Peter Christian, valamint Kierkegaard titkára, Israel Levin és az antikvárius H. H. J. Lyngø az elhunyt lakásában járt, hogy szemrevételezze a bútorzatot, beleértve a könyveket is. Mint Levin később elmondta, minden olyan tökéletes rendben volt, mintha Kierkegaard nem meghalt, hanem csak vidékre utazott volna.¹ Vajon Kierkegaard ilyen aggályos gondal fölkészült a halálra? Noha ez a lehetőség sem zárható ki, a lakásban uralkodó rend valószínűleg annak volt köszönhető, hogy egy héttel korábban ott járt a Koppenhágai Költözködési Bizottság képviselője Kierkegaard unokaöccse, Henrik Lund kíséretében, hogy leltárt készítsen az elhunyt berendezési tárgyairól. A belépőket ez a látvány fogadta: „papírhegyek, jobbára kéziratok a legkülönbözőbb helyeken”. E papírhalmokat azután berakták „egy íróasztalba, amelyet elláttak a Királyi Pecséttel, valamint egy éjjeliszekrényre és egy pohárszékre”.²

¹ *Soren Kierkegaard truffet*, 291. o.

² *Landsøver – samt Hof – og Stadsretten, Skiftedokumenter til Protokol 3*, Bo nr. 71 1854/55 etter Dr. Phil. Soren Aabye Kierkegaard, 133 skk. o.

Hogy Kierkegaard mit hova rakott, azt nem tudhatjuk bizonyosan. Ám azt, hogy biztosan számított kéziratok hagyatékának publikálására, tanúsítja H. P. Barfod, a kéziratok közreadója, aki az 1865-ben megjelent első kötet előszavában így ír: „Soren Kierkegaard hagyatékában rengeteg kézirat van, gondosan összegyűjtve és csoportokba rendezve, ami a szerző arra tett szenvedélyes erőfeszítését tanúsítja, hogy ez az anyag veszendőbe ne menjen és ne károsodjék. A jelek arra mutatnak, hogy ő nemcsak hogy számolt a kiadás lehetőségével, de – legalábbis naplói nagy részének esetében – bizonyos volt benne. Erre utal, hogy ennek az iratkötegnek a tervezett címe (*Az ítélet könyve*) már 1849 tavaszán megvolt. A kisebb-nagyobb dossziék, jegyzetfüzetek, különböző méretű különálló papírlapok és cédulák, sebtében írott följegyzések és aforizmák, az elolvasandó vagy elolvasott könyvek listái stb. stb. mellett azonban találtunk még valamit, és alighanem ez a legjelentősebb: a naplók (vagy ahogy a naplóíró maga nevezte őket: *Journals*) hosszú sorát összesen 36 kötetben 1846 márciusától 1855 (tavaszáig?). Valamennyi negyedrév formátumban van bekötve és jelzetekkel ellátva: NB, NB2, NB3 stb. NB36-ig, összesen közel 7600 oldal terjedelemben, gondos kézírással, figyelemreméltóan nagy sorközökkel. Ehhez a gyűjteményhez – mintegy preambulunként – tizenkét kisebb-nagyobb naplófüzet tartozik. Ezeket a följegyzéseket hozzávetőleg 1833-ban kezdte írni, de 1835 júliusától 1846 februárjáig folyamatosak. Némelyike jegyzetfüzet csupán, szövegük részben tollal íródott, legtöbbjük datálatlan, itt-ott találunk utalásokat a bejegyzés évére.”³

Barfod rendszert dolgozott ki a jegyzetfüzetek megszerkesztésére: AA-tól KK-ig terjedő jelzetekkel látta el őket, megjegyezve, hogy az „alfabetikus rend” ritkán esik egybe a „kronológiai renddel”, mivel a füzetek legtöbbje nyilvánvalóan „válogatás nélkül, szimultán módon volt használatban”.⁴ Így folytatja: „Ezek a könyvek éppúgy, mint a későbbi, gazdagabb és egymással mélyebb kapcsolatban álló *Journals* is, mást jelentettek szerzőjük számára, mint a szokásos értelemben vett naplók. Néhány külső történéstől eltekintve – ezek mindig elszigetelt érzelmi kitörésekkel járnak együtt – olyan témákra vonatkozó vizsgálódások olvashatók bennük, amelyek az író az adott

³ *Af Soren Kierkegaards Efterladte Papirer, 1833–1843: Med indledende Notiser ved H. P. Barfod, Vol. I–II, VII. o.*

⁴ Uo. VIII. o.

időszakban foglalkoztatták: tanulmánytervek, beszélgetések, prédikációkhoz választott szövegek, önálló ötletek, jegyzetek, idézetek stb. Röviden, a *Journals* az a fő csatorna, amely az elhunyt remete számára – részben írói tevékenységéhez kapcsolódva – szellemi levezetőként szolgált.”⁵

Kierkegaard irodalmi hagyatékának Barfod-féle jellemzése minden homályossága ellenére igen megvilágító, mint ezt bárki tanúsíthatja, aki a koppenhágai Királyi Könyvtárban csak néhány kéziratköteget is átnézett. Az a kitartó akarat, amely a papírhalmok mögé kíván bepillantani, már-már nem is természetes. Mindazonáltal Barfod ezt a hatalmas anyagot klasszikus biográfiai perspektívában szemléli. Határozottan hangsúlyozza, hogy a *Journals* nem hagyományos értelemben vett napló. Későbbi kutatókkal ellentétben rámutat az 1846 előtti és utáni bejegyzések tartalmi és fölépítésbeli különbségeire. Ennek ellenére az anyagot biográfiai módon kezeli, és saját munkájáról úgy nyilatkozik, hogy az csupán „mellékleteket” tartalmaz „az életrajzhoz, amely egyszer majd megszületik. [...] Elrendeztem és összeállítottam őket, s így az ügyes és szeretetteljes kéz, amely egy napon majd megrajzolja Soren Kierkegaard portróját, nem jelentéktelen segítséget találhat ő berne. Munkámat ebből a szempontból kell értelmezni és megítélni.”⁶

Hogy ez nem csupán alkalmilag elejtett megjegyzés, hanem a szerkesztő normatív szempontja, az világos Barfod (publikálatlan) katalógusából, amelyben Kierkegaard tevékenységét kívánta bemutatni. Megtudhatjuk, hogy a katalógusban kettős aláhúzással van kiemelve, amiről „azt mondhatjuk, hogy bármilyen értelemben az elhunyt személyes életével vagy életvitelével foglalkozik, vagy arra utal. Az író tevékenységének egésze, minden egyes leírás és minden nagy mű élete bensőjéből sugárzik ki, élete kifejlődésének tudását hordozza, és ennek okán hozzájárul belső és külső életének történetéhez.”⁷

Barfod abban sem kételkedett, hogy az összegyűjtött anyagot biográfiai módon kell olvasni. Ennek ellenére igen rövid idő alatt akkora kaoszt sikerült teremtenie Kierkegaard irodalmi hagyatékában, hogy az Kierkegaard későbbi életrajzíróit szinte megoldhatatlan feladat elé állította. Ez világosan kiderül, ha elolvassuk a *Soren Kierkegaards Papirer*

⁵ Uo. VIII. o.

⁶ Uo. VI skk. o.

⁷ *Fortegnelse over de efter Soren Aabue Kierkegaards Dod forefundne Papirer.*

közreadói, P. A. Heiberg és V. Kuhr beszámolóját arról, hogy milyen állapotban maradt az anyag Barfod tevékenységét követően. „Az elrendezésre és közreadásra vonatkozó, örökké változó ötleteinek megfelelően összevissza vágta és ragasztotta a szövegeket, összefűrkálta, ellátta a nyomdai szedőnek szóló magyarázó megjegyzésekkel, sőt, törléseket és javításokat is eszközölt. A legkorábbi kéziratok darabokra szabdalva kerültek a nyomdába, mint Barfod szövegkiadásának kéziratái [...]”⁸ E kéziratok aztán a szedés befejeztével rendszerint a szemétkosárba kerültek. Ám Barfod tett néhány kivételt. Ha különösen szépen kalligrafált kéziratlapra akadt, akkor azt formára vágta (hozzá kell tennem, nagyon szépen csinálta), fölkasírozta egy kartonlapra, és máris elkészült a csinos levelezőlap, amellyel barátait és családját örvendeztette meg különleges alkalmakkor. „Ennek az lett a következménye – írták az új közreadók –, hogy az 1847 előtti, legrégebbi anyag egy része, amelyet Barfod a katalógusában regisztrált, eltűnt az Egyetemi Könyvtár gyűjteményéből.”⁹

Heiberg és Kuhr másfajta képzést kaptak, mint Barfod: filológusként végezték tanulmányaikat és szisztematikusan közelítették meg a műveket. Így a *Papirert* három nagy csoportra osztották föl. Az A csoportba kerültek a hagyományos értelemben vett naplóbejegyzések. A B csoportba sorolták a művek előmunkálatait és a végső változathól kihagyott részeit, tekintet nélkül arra, hogy a mű álnéven vagy szerzője nevéen jelent meg, és hogy kiadott, vagy kiadatlan munkáról volt szó. Végül a C csoport tartalmazza az olvasmányokról és stúdiumokról készült jegyzeteket. Bármennyire dicséretes is elvileg az ilyen elrendezés, gyakorlatilag (enyhén szólva) improduktív, mivel egy ilyen eleve determinált válogatás könnyen zavarossá és homályossá teszi azt a technikai és műfaji komplexitást, amely Kierkegaard bejegyzéseit jellemzi. Így az olvasónak hamis benyomása támad Kierkegaard szövegeinek homogeneitásáról és konzisztenciájáról. Ráadásul Heiberg és Kuhr számos különálló lapot és a kéziratokba utólag beillesztett oldalt nem csupán véletlenszerű, de átgondolatlan elvek alapján datált, ami hamis konklúziók levonásához vezet. Henning Fenger a forráskritikáról szólva a közreadók alkalmazta klasszifikációs rendről és alrendekről a maga sajátosan udvariatlan akadémikus stílusában így

⁸ *Soren Kierkegaards Papirer*, Vol. I. 1909, IX. o.

⁹ Uo.

ír: „A három csoporton belüli további hármast csoportosítással a közreadóknak sikerült teljes és végleges káoszt teremteni [...]. Heiberg és Kuhr az olvasókat – többé-kevésbé szándékosan – vadlúdvadászatra invitálja, és senki ember fia nem képes átlátni, valójában milyen mértékben inkoherensek és problematikusak Kierkegaard jegyzetei és naplóbejegyzései.”¹⁰

Biográfiai fenntartások

Azért időztem ilyen hosszasan a közreadás kérdéseinél, mert arra akarom föl hívni a figyelmet, hogy Kierkegaard életrajzának elsődleges forrása nem rendelkezik azl a szükségsszerű hitelességgel, amelyet rendszeren elvárunk egy ilyen anyagtól. Ami a bejegyzések időpontját, eredeti folytonosságát, a belső kapcsolódásokat vagy azok hiányát illeti, vékony jégen mozgunk. A biográfus azon próbálkozásával kapcsolatban, hogy az anyagot eredeti állapotában állítsa helyre, ideje megemlíteni azt a jócskán ironikus körülményt, hogy saját naplóit elsőként maga Kierkegaard szerkesztette meg, s ezzel aláasta a biográfusnak azt a privilegizált helyzetét, hogy az valóban elsődleges forrásokhoz férheszen hozzá. A leghatározottabban ellenáll annak, hogy meglessék, és minden elvetemült *voyeur*t megfenyeget: „Amit leírtam, az az enyém – írja az *Első és végső magyarázatban* –, de csak annyiban, amennyiben beléhelyeztem az alkotó, poétikusan tevékeny individualitás élet-szemléletét, mivel az én viszonyom közvetettebb és zárkózottabb, mint a költőé, aki poétizálja az alakokat, ám az előszóiban ő maga a szerző. Én személytelenül vagy harmadik személyben működő *souffleur* vagyok, aki költői módon megalkotja a szerzőket, az ő előszavaik ellenben a sajátjaik, ahogy a nevük is sajátjuk. Így a pszeudonim könyvekben egy arva szó sem az enyém. Nincs róluk véleményem, csak mint harmadik félnek, nem ismerem a jelentésüket, csak mint olvasó.”¹¹

Nehezen képzelhető el ennél szenvedélyesebb tiltakozás a biográfiai olvasat ellen. De miért – kérdezhetné valaki –, miért van szükség ennyi rétorikus energiára avégelt, hogy meggyőzzön egy többé-

¹⁰ *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder* (Kierkegaard: mítoszok és források), 1976, 48. o.

¹¹ *KlV XII 1*, 625–626.

kevésbé ártatlan olvasót a szerző és a mű közötti hiányzó láncszem létezéséről? Másként fogalmazva: vajon Kierkegaard szenvedélyes tiltakozása eléri-e azt, amit akar, vagy épp ezáltal mutatja meg mély-séges involváltságát a műbe? Kierkegaard állítása mindenképpen hamis. Regine például tagadta volna, hogy a pszeudonim munkákban „egy árva szó sem” Kierkegaard-é, hiszen a *Bűnös? Nem bűnös?*-ben Kierkegaard szó szerint közli az eljegyzésük fölbontásakor a leánynak írott szakítólevelét.

Ha a szerzőség másik oldalára fordítjuk figyelmünket, azt találjuk, hogy az önéletrajzi mozzanat széles, tematikus horizonton jelenik meg. „A *Félelem és reszketés* az én saját életemet ábrázolja” – írja Kierkegaard 1849-ben.¹² De nem mondhatná-e el ugyanezt az *Ismétlésről*, amelyben saját szerelmi élete a történet félreismerhetetlen anyaga, és amelyben Regine alakja meghatározó szerepet játszik? Vagy mit mondjunk a *Bűnös? Nem bűnös?*-ről, amelyet P. L. Moeller önéletrajzi munkaként ismertetett, és oly maliciózan kezelt, hogy Kierkegaard (aki azt állította, hogy művében semmiféle személyes, magánéleti elem nem található) zavarba jött, és Moellernek írott válasza indította el a rettenetes „kalóz-ügyet”, amely Kierkegaard-t nemcsak nevetségessé tette, de le is leplezte őt.

Mi több, a mű kisebb narratív betéteiben és pszicho-tipológiai tanulmányaiban is megtalálhatók az önéletrajzi elemek. „Itt kitérőt teszek”¹³ – írja az esztéta, „A”, Szophoklész *Antigonéjának* rövid fejtegetése után, majd a következő oldalakon Kierkegaard erotikus konfliktusát dramatizálja *Antigoné* alakjában: „A konfliktus valójában a nőnek apja iránt és önmaga iránt érzett szerelme”.¹⁴ A szöveg oly gazdag allúziókban, rejtett idézetekben és nyílt utalásokban, hogy aki csak egy kicsit is jártas Kierkegaard életrajzában, könnyen megállapíthatja, hogy a sorok között a történet saját szerzőjét írja le, aki ebből az alkalomból grammatikailag még nemet is váltott.

Élet és mű affinitásának megjelenítése folytatható volna, de nem áll szándékomban. Ellenben idézek egy Emil Boesenhez írott levélből, amelyben Kierkegaard azt írja, hogy művei „egészséges, boldog, derűs, vidám, jókedvű gyermekek, akik könnyen születtek, ám mégis

¹² JP 6491.

¹³ KW III 163.

¹⁴ KW III 163.

mindegyikükön ott van személyiségem ismeretetőjegye”.¹⁵ Noha a későbbi születések meglehetősen nyomott kedélyű lényeket produkáltak, ezek is magukon viselték alkotójuk jegyeit, és ezeket még a pszeudonim művek sem rejtették el, hiszen a stílus maga az ember, ez az ember pedig Kierkegaard volt. Mint Josiah Thompson írja: „Arra kér bennünket, hogy feledkezzünk meg róla és alakjaira figyeljünk. De alakjai: ő maga, különböző formákban. Saját ironikus pillantását kölcsönzi nekik. Érdes hang, magány a nyüzsgés közepette, túlzott öntudat – alakjai ezt mind tőle kapták. Mintha saját életét vetitené ki egy hatalmas prizmán keresztül különböző képek sokaságába.”¹⁶ Idézhetnénk Paul Ricoeurt is, aki ezt írja a biográfiai témáról: „Képes volt arra – és ebben nincs hozzá fogható –, hogy saját biográfiáját transzponálja egy személyes mítoszba. Azáltal, hogy Ábrahámmal, Jóbbal, Ahasvérussal (a bolygó zsidóval) és egyéb fiktív alakokkal azonosul, kidolgozott egy, az ő valódi egzisztenciáját rejtő és védelmező fiktív személyiséget. [...] Itt megnyílik és mindjárt be is zárul egy karakter filozófiai megértésének lehetősége, a személyé, akit saját műve teremtett, az íróé, aki saját művének gyermeke, akinek egzisztenciája önmagát teszi inaktuálissá, és elsiklik minden ismert diszciplína elől. [...] Kierkegaard nem lelhető föl a saját kategóriáiból merített segítséggel. Az embernek el kell képzelnie az ironia, melankólia, tisztalelkűség és maró rétorika példátlan együttállását. Ehhez adjunk hozzá egy beretvaéles elméjű bohócot, és a mű megkoronázásaként a vallásos esztétizmus és a vértanúság elemét.”¹⁷

Más szóval: Kierkegaard életrajzírójának rá kell mutatnia, hogy szavai egy önéletrajz szerzőjének szavaival keverednek. Kierkegaard írástudó.

¹⁵ JP 5665.

¹⁶ The Master of Irony, in: *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays* (ed. by Josiah Thompson), 1972, 105. o.

¹⁷ At filosofere efter Kierkegaard (Filozófiát művelni Kierkegaard után), in: *Filosofien kilder* (A filozófia forrásai, szerk. Peter Kemp), Kopenhagen 1967, 33. o.

Nyílt rejtőzködés

Mind Josiah Thompson, mind Paul Ricoeur figyelme Kierkegaard naplóiról a kiadott művek felé fordul. Véleményem szerint nagyon helyesen, mert maga Kierkegaard volt az, aki elsőként megszerkesztette naplóit, ezzel aláírva leendő biográfusának azt a privilégiumát, hogy közvetlenül hozzáférhessen az elsődleges forrásokhoz. Szinte attól a pillanattól kezdve, hogy tollat vett a kezébe, a szabadon csapongó, fikciókkal telített stílus volt a kedvenc kifejezési formája. Ő nem emlékezik, hanem újrarendezi emlékeit. Ebből a szempontból naplója *A csábító naplója* közreadójának azon szavaival írható le a legjobban, amelyek a könyv műfaji meghatározását kívánják megadni: „Naplója nem történetileg pontos vagy elbeszélő jellegű – írja a közreadó –, nem kijelentő módban, hanem függő beszédben íródott.”¹⁸

Soren Kierkegaard fivére, Peter Christian emlékezik. Az ő naplója „szigorúan elbeszélő”, és amennyire meg tudjuk ítélni, „történetileg pontos”. A külvilág eseményei és a benső érzelmek folyamatos beszámolóvá állnak össze, hitelességüket nem pusztán az időre és helyre történő utalások pontossága biztosítja, hanem a szerényen tárgyilagos stílus is. Soren naplója ellenben teljességgel „függő beszédben” van, állandóan ingadozik az esemény pusztá elbeszélése és artisztikus reprodukálása között, s ez fragmentálttá és diszkontinuussá teszi a bejegyzéseket. Ezek rendszerint rövidek, tematikusan egyáltalán nem kapcsolódnak egymáshoz. Jól mutatják, milyen előszeretettel alkalmaz Kierkegaard paradox kis csavarokat az utolsó mondatban, és mennyire szereti a legkisebb kontextuális viszony nélkül sorjázatni mondatait: a Megtestesülés dogmája után nyomban egy sikoltozó halaskofa komikus alakjáról olvashatunk. Írása fragmentált stílusából következik, hogy erőszakosan bánik a szöveggel. A közreadók szeretnek ilyen melodramatikusan kurzivált címet adni egy töredéknek: *A napló egy kitépett oldala*. A törlés fajtája még az áthúzás, a szöveg tintával olvashatatlanná tétele. Látható, Kierkegaard milyen aprólékos gondnal tervezte el posztumusz újjászületését.

„Halálom után – írja híres bejegyzésében – senki sem fog találni irataimban a legcsekélyebb információt sem arra vonatkozóan (és ez az,

¹⁸ *Kierkegaard's Writings*, ed. and transl. by H. V. and E. H. Hong, Princeton University Press, 1987–1995, III, 304.

ami vigasztal), ami ténylegesen kitöltötte az életemet. Senki sem találja meg legbensőbb lényemben azt a feliratot, amely mindent értelmez, és amely gyakran roppant fontossá tesz számomra olyan eseményeket, amelyeket a világ bagatellnek nevezne, és amelyeket jelentéktelennek tekintek, ha eltávolítom róluk az őket értelmező titkos jelet.”¹⁹ Bármi volt is az, ami igazán kitöltötte az életét, bármi volt is fölírva legbensőbb lényében, vajon a titkos jel, amely a kutatást oly sok találgatáshoz vezette, meglelhető-e? Aligha. A jel hiányának nem az az oka, hogy Kierkegaard eltávolította, hanem hogy valójában soha le sem írta, s így a titok az, hogy ilyen jel egyáltalán nem is létezik. A bejegyzés félték fölhívásnak hat, amely akaratlanul is vágyat ébreszt, hogy napvilágra hozzuk a titkot, bármi volt is fölírva az író legbensőbb lényében. A titkos jelről szóló bejegyzés oly mértékben siklik el az olvasó előtt, amilyen mértékben fölkelti az érdeklődését. Kétértelműségében maga is egy *art de séduire* kicsiben, hiszen – mint *A csábító naplójában* olvassuk – „semmi sem foglal magába annyi csábítást, [...] mint a titok”.²⁰

A bejegyzések tökéletesen igazolják, hogy Kierkegaard nagymestere volt a nyílt rejtőzködés sajátos műfajának. Belső magabiztosságában soha nem mulasztja el, hogy hátat fordítson olvasójának, és egy képnek csupán titkos rejtvényét mutassa meg. Kierkegaard úgy komponálta meg az anyagot, hogy az olvasó szükségképpen elveszítse a fonalat, amelynek művei grandiózus labirintusán keresztül kellene húzódnia. A kritikai szörszálhasogatás egyik lehetséges alternatívája a biográfiai olvasat, amely nem csupán azt mutatja meg, hogy Kierkegaard *hogyan* adja át magát a fikcióknak, álarcoknak és misztifikációknak – olyan fogásoknak, amelyek sem nem pusztán fikciók, sem nem ellentétei a fikcióknak, hanem a kettő között helyezkednek el –, hanem azt is megmutatja, hogy *miért* adja át magát azoknak. E köztes hely leírására a költészet szolgál.

¹⁹ JP 5645.

²⁰ KIV III 310.

Az Én implicit biográfiája

A Kierkegaard-kutatók többsége gyakran közöl részletes beszámolókat a módszer kiválasztásáról, de ritkán reflektálnak Kierkegaard egyedi stílusára, valamint arra a stílusra – vagy éppen annak hiányára –, amelyben ők maguk újraírják vagy reprodukálják a kierkegaard-i szöveget. Rendszerint elmulasztják a pszeudonim szövegek műfaj-specifikus vizsgálatát is. Vajon filozófia az, vagy pszichológia, teológia, antropológia, vagy valami más? Költemény az, amit olvasunk, vagy regény, esszé, zsurnalisztika, vagy olyasmi, ami ezektől teljesen különbözik?

Nem volna jó választás, ha Kierkegaard munkásságát a vallomási-irodalomhoz sorolnánk, de megfontolandó, vajon nem éppen a pszeudonim közreadási forma választása-e az, ami bizonyos esetekben lehetővé teszi a vakmerő kitárulkozást. Ami naplóiban nem hozzáférhető (mert ott saját nevében ír), arra a pszeudonim művek rávilágíthatnak, mert itt megengedhet magának egyfajta nyíltságot, mivel az álnév lélektani védőpajzsként szolgál. Kierkegaard ezt is leírja az álnevek funkciójáról: „Depresszióm éveken keresztül megakadályozott abban, hogy önmagamnak a szó legmélyebb értelmében azt mondjam: »Te«. E megszólítás és depresszióm között terül el a képzelet egész világa. Ez az, amit részlegesen kiadok magamból az álnéven írott művekben.”²¹

Itt a pszeudonim szerzők tevékenysége nem maieutikus vagy kommunikatív. Az álneveknek inkább kompenzáló jellegük van: Kierkegaard rajtuk keresztül kívánja áthidalni a depressziója és önmagához való autentikus viszonya közötti távolságot. Az álnévhasználat az önmagához való viszony válságára adott reakció. Világos, hogy Kierkegaard „a képzelet egész világát” nem úgy járja be, hogy közben Énje egyfajta extratextuális pont marad, amelyet a szöveg nem afficiál és nem változtat meg. Ez az Én, amelyhez műről műre közelebb jut, formáját az írás műveletében és azon keresztül nyeri el.

Amikor Kierkegaard ismételten szól „valami megmagyarázhatatlanról, ami azt látszott megmutatni, hogy valaki más volt a segítségemre, amikor tettem vagy mondtam valamit, aminek teljes értelmét magam

²¹ JP 5980. A tegeződés ebben a korban csak szűk családi körben és meghitt barátok között volt szokásban, lásd JP V. kötet 193. jegyzet, 478. o.

is csak utólag értettem meg”²², akkor ez a „valami megmagyarázhatatlan”, úgy értendő, mint a szöveg tudatalatti aktivitása. Ezt a megmagyarázhatatlan valamit csak *utólag* érti meg, mert a szöveg világítja meg azt, ami korábban homályos volt. Ahogy a *Lezáró tudománytalan utóirat* egyik kihagyott bekezdésében olvassuk: „A beszélő hang tőlem származott, de nem az én hangom volt, az író kéz az én kezem volt, de a kézírás nem.”²³

E kijelentésekre vonatkozóan két dolgot tehetünk: *vagy* elfogadjuk azt a vallásos metafizikát, amelybe Kierkegaard az írás folyamatát beléhelyezi avégett, hogy magyarázatot találjon a „megmagyarázhatatlan valamire”, és ezt a gondolatot „az isteni Gondviselés részeként” fogadja el; *vagy* kijelentjük, hogy Kierkegaard távolságtartása az álnéven író szerzőktől – amit maga is deklarál – olyan motívum, amely mögött konkrét élmény áll: az az élmény, hogy az írás folyamata során olyasmi jöhet létre, ami meglepetést okoz a szerzőnek. Ha ezt a második magyarázatot fogadjuk el, akkor az írásról azt mondhatjuk, hogy az nem csupán az olvasóval szemben gyakorolt maieutikus gesztus, hanem az írás a szerzőjével is maieutikus viszonyban van. Ezért fontos, hogy Kierkegaard *The Point of View for My Work as an Author* c. művében az írást „totalitásként” jellemzi, amelynek megvan a maga *Bildungja* és *Entwicklungja*. „Engem a Gondviselés nevelt, és az alkotás folyamatában e neveltetés tükröződik.”²⁴ Ezért Kierkegaard bármely olvasatának már eleve biográfiai tendenciája van, még ha ez gyakran nem is tudatosan az olvasóban.

Textuális premisszák, egzisztenciális konklúziók

Ez a tendencia mutatkozik meg abban a tényben, hogy a pszeudonim szerzők lassan, de biztosan normatív példaképekké válnak, akikhez Kierkegaard hozzáméri magát: „Ahogy a Guadalquivir folyó [...] egy szakaszán a föld alá bujik, ugyanúgy létezik egy folyómeder, amely az en nevémet viseli. Létezik valami (az esztétikai), amely alacsonyabb

²² Pap. X 5 B 168, 362. o.

²³ Pap. VII B 80, 2.

²⁴ *The Point of View for My Work as an Author: A Report to History*, ed. by B. Nelson and transl. by W. Lowrie, Harper and Row, New York 1962, 73. o.

rendű és pszeudonim, és létezik valami magasabb rendű és ugyancsak pszeudonim, mert én mint személy nem korrespondeálok vele.”²⁵

Függetlenül attól, hogy hol helyezük el Kierkegaard-t ebben a rangsorban, az álnévhasználat inkább személyesen, semmint maieutikusan motiválnak tűnik, és így nem (csak) az olvasót érinti, hanem magát Kierkegaard-t (is). Ez a tény még inkább szembetűnővé válik, amikor a következőképpen fogalmazza meg az írás és az író közötti interakciót: „Ebben a műben [*Practice in Christianity*] az idealitás igénye oly magas, hogy saját egzisztenciám fölött mond ítéletet. [...] Ezért a beszélő álnevet visel és olyan költői szabadsággal szól, amely mindent ki mer mondani, és mindent úgy mond ki, ahogy az van.”²⁶

Nyilvánvaló, hogy az egzisztencia és a szöveg közötti korrespondencia vágya azt követeli meg Kierkegaard-tól, hogy felülvizsgálja és igazolja saját írásait is abból a szempontból, hogy azok a lehető legpontosabban mutassák meg a szerző pozícióját. Mi több, némelyik írását, amelyet eredetileg saját neve alatt készült megjelentetni, az utolsó pillanatban – esetenként a nyomdai korrektúra során – alakította át egy pszeudonim szerző publikációjává. Ezt teszi például *Training in Christianity* c. munkájában, amelynek eredeti alcíme ez volt: „Jótekönyv fölhívás kortársaihoz S. Kierkegaard-tól”,²⁷ ám végül Anti-Climacus álnéven jelent meg, mert Kierkegaard saját „egzisztenciája” nem azonosulhatott a mű radikális keresztényi követelményeivel. „N.B. Nem helyes, ha a könyv jelenlegi formájában pszeudonim szerző műve, mert ilyenformán úgy fest, mintha valójában én volnék a szerző”²⁸ – írja rá jellemző módon, amikor a kiadást fontolgatva átolvassa a szöveget. Ez nem az a diszfunkcionális viszony, amely Kierkegaard gyakran tragikomikus pátosza és a tényleges veszélyek között áll fenn, hanem épp ellenkezőleg: a textuális premisszáknak Kierkegaard egzisztenciális konklúzióihoz való viszonya. Kierkegaard beleírta magát abba a mártírszerepbe, amelyet a szerzőség tervbe vett, és amelyben ő kettős értelemben is önmagát játszhatja.

²⁵ JP 6431.

²⁶ Pap. X 5 B 62, vö. 66, 67.

²⁷ Pap. X 5 B 42,5.

²⁸ Pap. X 5 B 70.

Az író mint Bildungsroman

Ha maga a szerzőség ily módon regényhez, egy élet⁴ regényéhez hasonlítható, akkor ez kihívást kell hogy jelentsen minden eljövendő biografikus olvasat számára: ki kell deríteni, hogyan viszonyul Kierkegaard életregénye a klasszikus *Bildungsroman*hoz. Kevés hozadéka volna, ha valaki úgy térne ki a feladat elől, hogy hivatkozik Kierkegaard híres, a *Bildungsroman* fölött gyakorolt kritikájára, hiszen nem más, mint maga Kierkegaard jellemezte a szerzőséget a *Bildungsroman* két leginkább emblematiszusa kifejezésével. Ezek: a *Bildung* és az *Entwicklung*.

Miután az ilyen olvasat azokra az utakra és ösvényekre koncentrál, amelyeket a szubjektumnak írásaiban be kell járnia, hogy végül magára találjon, nem mond le arról, hogy a pszeudonim műveket Kierkegaard saját önértelmezése *integratív elemeként* interpretálja. Az ilyen olvasat teljes tudatossággal számol azzal a ténnyel, hogy működik itt egy *principium individuationis*, az elme formáló erőfeszítése, amely mind a műveken, mind a személyiségen kifejti hatását. Az író az írás révén válik íróvá. Így a szerzőség a személy formálódásának folyamatát reprezentálja, amely nem más, mint a *Bildung* és az *Entwicklung*.

A *Bildung*-olvasattal szemben létezik egy másik olvasat is, amelyet jobb híján dekonstruktívnek nevezhetünk. Ez olyan olvasat, amelyre a kierkegaard-i anyag nem csupán nyitott, de bizonyos helyeken nyilvánvalóan igényli alkalmazását. Konklúzióképpen hadd mutassak rá erre a perspektívára egy 1853. okt. 13-i bejegyzés idézésével, amelyben Kierkegaard „Önmagamról” címmel ezt írja: „Kétségtelen, hogy némi kreativitás belekerült azokba a följegyzésekbe, amelyeket 1848-ban és 1849-ben önmagamról írtam a naplóban. Nem könnyű ettől az embernek megtartóztatnia magát, ha költőileg annyira kreatív, mint én vagyok. Ez abban a pillanatban megmutatkozik, amikor a tollhoz nyúlok. Benső lényemben furcsa módon jóval világosabb és lényegibb képem van önmagamról. De mihelyt írásba akarom foglalni, nyomban kreatív folyamattá válik. Hasonlóképpen az is meglepő, hogy nem kívánom írásba foglalni azokat a vallási benyomásokat, gondolatokat és kifejezéseket, amelyek bennem vannak. Ehhez túl fontosak számomra. Keveset írtam le ezekből, habár rengeteget alkottam meg. Csak akkor

gondolok lejegyzésükre, vagy arra, hogy hagyom belekerülni őket abba, amit írok, amikor éppilyen fordulatra van szükségem.”²⁹

Ha *The Point of View* c. művéről elmondható, hogy az Kierkegaard irodalmi önbemutatója, akkor ez a bejegyzés arra irányuló próbálkozásnak tetszik, hogy megragadja a személyt a szöveg dacára. Mint láttuk, az ilyen próbálkozás nehézséget jelent, mert az önmegértés belső világossága elhomályosul, amikor a szövegen keresztül reprezentálódik. Ezt maga Kierkegaard magyarázza meg, amikor úgy fogalmaz, hogy önmagunk megjelenítésében meg kell engednünk „némi kreativitást”. Mielőtt írni kezd, a maga legbelső lényében ő önmaga; ám az írás során külsővé, mássá válik.

Szubverzív logikájának köszönhetően Kierkegaard, a magánember bizonyos mértékig meg tud szabadulni az azonos nevű szerzőtől, s így fokozatosan kétségessé válik, vajon a szöveg mögött egyáltalán van-e magánember. Bizonyos, mélyen személyes fordulatokat azért nem közöl az olvasóval, hogy megvédje a szöveget a végső szó kimondásától.

Írásának újraolvasása mégsem teremt alkalmat Kierkegaard számára az önfelismerésre, inkább az elidegenedés érzését keltik. „De itt befejezem ezeket a bejegyzéseket” – írja Kierkegaard egy hosszabb, önmagával foglalkozó leírás után. Csüggedten fűzi hozzá, hogy a bejegyzések „túl extenzívek, és mégsem merítik ki teljesen mindazt, amit magamban hordozok, míg Isten színe előtt jóval könnyebben megértem önmagam, mert akkor képes vagyok mindent egyszerre átlátni”.³⁰

Amikor Kierkegaard úgy dönt, *The Point of View* c. művét félreteszi posztumusz kiadásra, döntését azzal indokolja, hogy önprezentálásában nem sikerült kimondania „a teljes igazságot”.³¹ Minél közelebb kerül önmagához, annál kevesebbet lát önmagából. Paradox módon, ám sajátos belső logikával – amely azt sugallja, hogy az autenticitás és az autoritás hiánya a fikcióban találja meg kompenzációját – Kierkegaard azt fontolgatja, hogy művét Johannes de Silentio álnéven jelenteti meg. Észreveszi, hogy „ez már egyáltalán nem ugyanaz a könyv. Eddig az én személyes történetem volt.”³²

²⁹ JP 6843.

³⁰ JP 6213.

³¹ JP 6327.

³² Uo.

A dekonstruktív olvasat szerint a szubjektum nem írhatja bele önmagát a létezésbe. Erőfeszítésében úgyszólván „elír” önmaga mellett. Az írásnak nincsenek perspektívát nyitó minőségei. Ennek a követelménynek nem tesz eleget. Ehelyett útjában áll az írónak, és ironikus kétértelműséggel téríti el önmegértését. Az írás nem a szubjektum közege, hanem fordítva. Szöveg és szubjektum a legmélyebb szinten „magnetikusan taszítják” egymást a *From the Papers of One Still Living* megfogalmazása szerint. Ebben a művében Kierkegaard megrója H. C. Andersent az „életszemlélet” hiánya miatt, amely a *Bildung* Alfája és Ómegája.

Azt állítom, hogy a kierkegaard-i szöveg különböző, ám egyaránt vonzó perspektívákból hívja föl az olvasót, hogy vegye szemügyre mind az egyik, mind a másik olvasatot. Kierkegaard biográfikus olvasójának meg kell kísérelnie együtt elgondolni a különböző olvasatokat, még ha ennek csupán annyi is az eredménye, hogy fölismeri inkompatibilitásukat, s így megpillantja a Kierkegaard szerzői tevékenysége mögött húzódó feszültséget, a szubjektum autonómiájának és heteronómiájának feszültségét. A dekonstruktív olvasat, amely a szubjektumot az írás heteronóm feltételeihez köti, paradox módon inkább teológiai olvasat, mint az, amely a *Bildung*-gondolat kiterjesztése révén az írás tevékenységét olyan közegként értelmezi, amelyben és amelynek révén az autonóm szubjektum megalkotja önmagát.

(Fordította Pátkai Rozália)

SUMMARY

A Man of Letters: The Aesthetic Kierkegaard

Kierkegaard has left his published and unpublished works composed in such a way that one necessarily must lose the thread that ought to run through the grandiose labyrinth of his writing. And given this, it be-

comes apparent that one viable alternative to source critical nitpicking is a biographical reading which not only demonstrates *how* but also explains *why* Kierkegaard devoted himself to fictions, masks, mystifications

– devices which are neither pure fiction nor its exact opposite but rather such an occupy a place somewhere in between. In order to describe this place, language has given us a word which pleases as readily as it teases: namely, poetry. If the authorship itself can be compared to a novel, a life-novel, then it must be challenging work for any future biographical reading to make clear how Kierkegaard's life-novel is related to a classic *Bildungsroman*. Given that such a reading focuses on the ways which the subject must cover in his writing in order to finally find himself, it does not shrink from interpreting the pseudonymous writing as integrating elements in Kierkegaard's own selfunderstanding. In contrast

to the *Bildung*-reading, there is another reading which could be called „deconstructive“. My claim is that the Kierkegaardian text, from differing but equally attractive perspectives, invites the reader to consider the one reading as much as the other. Thus, the biographical reader of Kierkegaard must attempt to think these different readings together – if only to realize their incompatibility and thus reveal an underlying tension in Kierkegaard's activity as an author. A deconstructive reading, which binds the subject to the heteronomous conditions of the writing is a more theological reading than one which, by extension of *Bildung* thought, interprets the activity of writing as the medium in which and by which the autonomous subject creates itself.

KIERKEGAARD ÖNÉLETRAJZA

Az 'én' irodalmi reflexiójáról

BEGONYA SAEZ TAJAFUERCE

„Egyébként nagyon jól tudom,
mi zavar így össze téged.
A szerzői hiúság, kedvesem!”
(SKS 1, 11)

Sören Kierkegaard *On my Activity as an Author* és a *The Point of View on my Activity as an Author* című művei alapján a következőkben azt szeretném fejtegetni, hogy az önéletrajzírói tevékenység milyen mértékben és minőségben engedhet a szubjektivitásnak teret, és ebből kifolyólag mennyiben foghatjuk fel az önéletrajzírás filozófiai tevékenységként.

Ennek megfelelően előadásom két fő pont köré szerveződik: szó lesz a 'szubjektivitásról' és a 'reflexióról', majd azok etikai illetve esztétikai felfogásáról. Végezetül a fejtegetés az identitás irodalmi konfigurációjának szükségessége felé fordul, mely egy narratív logoszra épül – ahogy Kierkegaard maga is javasolja, illetve gyakorolja, szemben szigorúan filozófiai, szisztematikus logoszra épülő konstrukcióval.

* Ez a tanulmány egy, a spanyolországi Ministerio de Educación y Cultura által felajánlott nagylelkű posztdoktori ösztöndíj (FPU) segítségével íródott a Dán Nemzeti Kutatási Alapítvány által támogatott Soeren Kierkegaard Kutatói Központban, a Koppenhágai Egyetemen.

Mind az 1849-ben írt és 1851-ben kiadott *On my Activity as an Author*, mind pedig az 1848-ban írt, de csak Peter Christian Kierkegaard által 1859-ben publikált *The Point of View on my Activity as an Author* című művek a Soeren Kierkegaard által szerzői „fejlődésként” (18, 69) aposztrofált folyamatra világítanak rá. Kierkegaard saját szerzői mivoltáról ír retrospektív elbeszélést, s ezért mindkét mű az önéletrajz műfajába sorolható s önéletrajzként kezelendő.¹

Mondhatnánk, Kierkegaard most saját irodalmi és intellektuális pályafutásának főszerkesztőjeként funkcionál, mintha követné a moralista B második levélbeli tanácsát, melyet az esztéta A-hoz címzett, s mely a *Vagy-Vagy II*-ben olvasható „Az esztéta és a moralista közötti arány a személyiség kompozíciójában” címmel.

Akár tanácsra cselekszik, akár időközben kötelességgé vált „feladatot” (18, 81) teljesíti, Kierkegaard saját elbeszélésének történetébe kezd; ezzel egyfelől saját történetét, másfelől pedig történelmét építgeti. Az első esetben Kierkegaard azokat a fehér foltokat tünteti el, melyeket hallgatása okozott előző írásában – ezzel helyreállítja a szignifikációt. A második esetben olyan ok-okozati összefüggést állít fel, mely egy elbeszélés, különösen egy önéletrajzi elbeszélés kohéziójának alapvető feltétele. Kierkegaard mindkét esetben önmagát *mint szerzőt értelmezi* mind narratív szemszögből – az értelem hiányára –, mind pedig történeti szempontból – az értelem felfüggesztésére reflektálva.

Az *On my Activity as an Author* és a *The Point of View on my Activity as an Author* tehát reflexió, jobban mondva önreflexió eredménye. Azzal, hogy írói tevékenységének direkt vagy indirekt feltételeinek megteremtésére koncentrálnak, Kierkegaard azon a szerzői *feladaton* elmélkedik, melyet „folyamatként”, vagyis „reflexív-folyamatként” értelmez (vö. 18, 64–65). E „folyamat” kezdete és egyenletes lendülete annak az egzisztenciális akaratsnak köszönhető, melynek Kierkegaard – nemcsak ‘szerzőként’ – mindig is nagy figyelmet szentelt: „a vallásos

¹ Más szerzőkkel egyetemben nem egészen értek egyet Philippe Lejeune önéletrajz-definíciójával, mely a *Le pacte autobiographique*-ban olvasható: „*Récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité*”. (Philippe Lejeune: *Le pacte bibliographique*, Éditions du Seuil, Paris 1975, 14. o.)

ember akarata teljes egészében reflexió alá kerül; ugyanakkor a reflexió alól kivonva magát visszatér az egyszerűséghez (i Eenfold)” (18, 64); „az egyszerűség elérésének, a leegyszerűsödésnek” akarata (18, 64).²

Ezért tehát mind írni, mind pedig valamiről írni „reflexív folyamatként” értelmezhető, melyeket ugyanaz az akarat mozgat; ebben a tekintetben az *On my Activity as an Author* és a *The Point of View on my Activity as an Author* természetszerűleg a corpus része, mert itt is érvényesül az az alapelv, mely szerint a „kommunikáció ismerve a reflexió”. (18, 65) Saját történetünk elbeszélését tehát reflexió övezi. Lássuk, hogyan.

Önéletrajz, avagy egy önreflexió története

Az önéletrajzi írások általában egy bizonyos személy azon szándékát tükrözik, mely szerint saját életére egy határozott céllal, nem-ritkán nyilvánvaló szándékkal reflektál. Ezt a bizonyos szándékot tükrözi a történet maga, továbbá az elbeszélés jellege és eszköztára.

Elvárhatnánk, hogy az *On my Activity as an Author* és a *The Point of View on my Activity as an Author* című művek – melyeket Kierkegaard saját 'életművének' és 'szerzői fejlődésének' reflexiója ihletett – *stricto sensu* vallásos élmények helyett irodalmi témákat öleljenek fel; ebben az esetben ott találhatnánk őket olyan egyéb romantikus önéletrajzok között, amilyen Goethe paradigmaticus *Dichtung und Wahrheit. Über meines Lebens*, vagy Barthes *Roland Barthes par Roland Barthes* című írása. Mint ahogy már említettük, az önéletrajzírás általában egy szándékot tükröz; egy szándékot, mely az író életét és értelmét boncolgatja, vagy mint Kierkegaard esetében is, saját 'tevékenységére', illetve 'írói fejlődésére' összpontosít. Az értelemkeresés szándéka viszont már nem

² Ebben a viszonylatban: „a kifejezetten (ligefremme) vallásos, »avagy a dialónikus, többszólamú akarat«, mely arra törekszik, hogy „leírja az utat [az egyszerűséghez vezető utat] és hogy elérje ezt az állapotot [egyszerűséget] [...], már az elejétől fogva utalásokkal telve jelen volt”. (18, 65)

biztos, hogy azonos formát ölt, vagyis az értelem gyakran eltérő konstellációkban körvonalazódik.³

Kierkegaard szerint az írói önértelmezés szándéka nem pusztán elhatározás kérdése. Mert ahhoz, hogy „egyszer és mindenkorra, minden kétséget kizáróan, pontosan és határozottan megmagyaráz/has-sam a dolgok lényegét – ahogy azt én íróként látom” – (18,81), mondja Kierkegaard, azonosulnunk kell az egész életmű nyilvánvaló céljával, ami a „mások bírálatától” (18, 73) való elhatárolódást jelenti. Kierkegaard ’elvből’ nem vádol, s nem bíraskodik; *a priori* „ő az egyetlen, aki felett bíraskodhatnak”. (18, 73) Ám a bírói székben nem társai ülnek, hanem önmaga és Isten (vö. 18, 82). „Sem a vádlott, sem pedig a védőügyvéd »szerepét« nem vállalja – egyszerű résztvevő ő”, aki most vallomásra készül. Kierkegaard önéletrajzírói elképzeléseinek jellege inkább hitvalló és számvető, mintsem magyarázkodó illetve apologetikus, hiszen a nagy per még hátravan. Ahogy Kierkegaard maga is vallja:

Amit itt leírok, az pusztán informatív illetve leíró jellegű; én nem védekezem, és nem magyarázkodom ... Az utolsó dolog, amit megtennék, amit megtehetnék önmagam és körülményeim dialektikájának veszélyeztetése nélkül – és ez az, amit sosem tehetek –, az önmagam mint/*qua* szerző *mentegetése*... És azt is jól tudom, hogy Isten, ki tevékenységem pártolja, s akin keresztül munkám értelmet nyert és nyer, nem tőlem várja, hogy író társaim előtt magyarázkodjam (18, 82–83).

Ehelyett saját ’tevékenységének’ és ’írói fejlődésének’ első számú, privilegiált koronatanúja, Kierkegaard állásfoglalása szerint önmagát azzal a szándékkal vizsgálja, hogy jóvátegye azt az elementáris „félreértelmezést”, mely miatt „*igazán*” szenvedett (vö. 18, 83). Az értelmet igenis vissza kell állítani. Ez a restauráció pedig csak két szélsőség közti ingázással tűnik lehetségesnek: az értelem halmozása illetve hiánya közti mozgással. Az értelem tehát vagy eltűzött, vagy foghíjas.

³ Mind stilisztikailag, mind pedig Lausberg általános, gondolati képekre vonatkozó osztályozása szempontjából nézve megállapítható, hogy az értelem konfigurációja vagy ’addíció’ – azaz nagyítás vagy tisztázás –, vagy pedig ’szupresszió’, vagyis elnyomás, elhagyás eredménye.

Mindkét mű, az *On my Activity as an Author* és a *The Point of View on my Activity as an Author* egyaránt – az őket összekötő *intermezzó*val együtt – egyre nagyvonalúbban bővelkedik egy bizonyos motívum variációiban, melynek első jegyei már a korábbi szövegben fellelhetők:

A szerzőség *mint egész* vallásos jellegű az elejétől a végéig; ezt bárki beláthatja, aki látni tud, és érteni akar... A szerzőség velejárója egy bizonyos eredet, mely a szerzőn keresztül 'csak egy dologra törekszik'. És a jó író belátja, hogy ez a dolog vallásos jellegű (18, 64).

Ebből a szempontból Kierkegaard tanúbizonyságát, értelemkeresését az ismétlés motívuma határozza meg. Mindkét művében feltűnően ragaszkodik fő gondolatvonalához, azt nagyban részletezi sőt, mint később látni fogjuk, a teljesség kedvéért különböző „nézőpontokból” is vizsgálódik. Bizonyos értelemben tehát mindkét szöveg redundáns, egymást vagy önmagát ismétli. Kétségtelen tény, hogy a két szöveg egymás tükörképe; míg az egyikben a fő gondolatmenet, mondjuk az 'Arkhimédészi Törvény' bontakozik ki, addig a másik, ugyanettől a gondolattól vezérelve e fő irányvonal részleteit taglalja. Kierkegaard ragaszkodik a reflexióhoz, hisz ily módon hívja fel az olvasó figyelmét vezérgondolatára, legfőbb szándékára, arra a 'bizonyos dologra'; következésképp ez az állandó ismétlés, tükrözés önmaga 'tevékenységének' és 'fejlődésének' morális kvalitásaira derít fényt – mindennek az 'eredetét' tárja fel a szerzőn keresztül („*qua szerző*”).⁴

Ugyanakkor Kierkegaard egy párhuzamos motívumot is alkalmaz; egy alapidallamot játszik, amelyet az értelem hiánya okoz, és éppen ezért értelemfogyatékoságha torkollik. Ez a motívum itt-ott gyakran

⁴ A mérvadó retorika szerint az értelem-túlsúly illetve halmozás szövegbeli, vagyis stilisztikai reflexiója – amelyre itt én is utalok – jól kifejezhető olyan fogalmakban, mint pl. *commoratio* (görögül *epinomé*), azaz 'időzés egy témánál', sőt 'ismétlés', amely egy gondolat vagy eszmefuttatás értelmező parafrázisa; itt említhető még az *expolitio*, azaz 'korrekció', aprólékos megjelölés. Az *expolitio* ugyanakkor a *hipotiposis*, vagyis a 'leírás' eszközeként is szolgál – ez esetben egy személy morális jellemvonásait, viselkedését, erényeit és bűneit hivatott megvilágítani, s mindez *ethoporiát*, azaz etikai portrét alkot.

felbukkan – jegyzetekben, naplóban, cikkekben –, és egy jól ismert hermeneutikus, költői dal csendül fel.

És még valami. Nem tudom eléggé hangsúlyozni, hogy képtelen vagyok szerzői munkámnak azzal a magyarázatával szolgálni, mely kizárólag személyes szférámból táplálkozik. Egyfelől nem tehetem Istenhez való viszonyomat publikussá ... másfelől pedig nem tehetem meg – ezt senki sem kívánhatja tőlem –, hogy olvasóimat magánszemélyemmel (*Personlighed*) terheljem; még akkor sem, ha írói személyiségem (*Forfatter-Personlighed*) jelentős része így mindig rejtve marad (18, 85).

A jelentés eredete, melyet az előző idézetben szerzői „eredet”-ként, „eredet *qua* szerző”-ként olvashattunk, Kierkegaard szerint nem publikus, nem szabad nyilvánosságra hozni. Az önmérlegelésnek van egy alapvető és nyilvánvaló határa, melyet az „én” *in nuce*, a lekcisinyített „én” húz meg, hiszen igazából nem a személy reflexiója a célunk, hanem a 'szerzőé'. Ebből kifolyólag tehát nem az 'én'-t kell keresnünk, hanem egy bizonyos alakzatot, az 'én' egy konkrét konfigurációját, a 'szerzőt' – önmaga szerzőjét. Ezennel pedig nemcsak az önéletrajz, az önreflexió intézménye dől össze, hanem maga az önéletrajzírás mint tevékenység is megroggyan, maga a történet elbeszélésének ténye is összeomlik, maga alá temetve mind az értelmet magát, mind pedig az értelemkeresés folyamatát.

Ám e látványos zuhanás mégsem szül értelmetlenséget. Épp ellenkezőleg, így nyílik lehetőség arra, amit akár az értelem, illetve az értelemkeresés negatív módjaként is értelmezhetünk, s amely mód nagyban meghatározza Kierkegaard indirekt, csöndes, visszahúzódó kommunikációs stílusát.

Bizonyíthatónak tűnik, hogy leírás szempontjából az *On my Activity as an Author* és főleg a *My Point of View on my Activity as an Author* című művek esetében a tanúbizonyság, vagyis az értelem, elhagyás következtében születik. A koronatanú talán igazat mond, talán nem; lehet, hogy elhallgatja a teljes igazságot. Igazi elhagyásról azért van szó, mert az igazság, a jelentés, az értelem forrásáról a szerző mindenképpen hallgat; mindez titok marad, a szubjektivitás rejtett toposza; hozzáférhetetlen, hisz nem tudjuk a beszéd szintjére redukálni. A

jelentés forrása kimondhatatlan, nyelvileg megformálhatatlan.⁵ Az értelem, legalábbis részben, implicit. És az író egymaga már nem elég ahhoz, hogy az értelem visszanyerje pozícióját, hogy a kommunikáció sikeres legyen, hogy az önelemzés folyamata végre beteljesüljön.

Olvasóra van szükség, és nem is akármilyenre, hisz nem minden olvasó felel meg a követelményeknek. Kierkegaard korabeli közönségre vágyik, arra az olvasóra, aki jól ismeri irodalmi pályafutását mind tartalmilag, mind pedig formailag; aki együtt él a kor szellemével és azokkal a körülményekkel, melyeknek az életmű tartalmát és formáját köszönheti. Ez az olvasó képes Kierkegaard önreflexióját megfelelően értelmezni, reflektál a reflexióra; ez az olvasó át- és újraéli Kierkegaard egész szerzőiségét, az író viszonyát saját corpusához; ez az olvasó végül képes ezt az önértelmezést a megfelelő kontextusba helyezve önmagára vonatkoztatni, és önmaga számára megfelelően bírálni. Az olvasó feladata tehát abban áll, hogy aktívan, teljes odaadással átélje a 'másik' nézőpontjának kinyilatkoztatását.

Ki más tudná betölteni e kompetens olvasó szerepét, mint a tanúként egyszer már bizonyított Kierkegaard maga? Miután Kierkegaard megírja a *My Point of View on my Activity as an Author* az író leül, átolvassa azt, és papírra veti az *On my Activity as an Author*.

Önéletrajz, avagy egy másik történet(ének) elbeszélése

Önértelmezésünk szándéka egy másik 'én'-t is feltételez. Az értelem burkoltsága nem más, mint az olvasó hasonlóképp implicit jelenléte; lehetséges, hogy az olvasói interpretáció, a jelentés megfelelő olvasói kezelése hozza felszínre magát az értelmet. Ezúton nyer az értelem

⁵ Az önéletrajzírás feladatát nagyban meghatározó 'elhagyás' jelentőségét jól ismerő Philippe Lejeune a következőket írja: „Ce travail de stylisation par suppression fait du récit un art de la litote: il implique dans le texte tout ce qu'on en a ôté [...] Et méditant le récit, le lecteur attentif ne peut y retrouver que ce qui en a été ôté: rien d'autre. Au mieux, la lecture referra à l'envers le travail de l'écriture.” (Lejeune, i. m. 193. o.) Ehhez hozzáfűzhetjük, hogy a kommunikáció az 'elhallgatás' művészetévé is válik (görögül *aposiopesis*, a kifejezés egy másik eszköze), mely pontosan a reflexió során jön létre; ennek motorja az 'implikáció', vagyis az értelem hallgatólápos meghatározása.

pozitív meghatározást, így nyeri vissza önmagát. Pontosán ezért lehetséges, hogy Kierkegaard önmagáról csak magát olvasva írhat, csak önmagát újraolvassva írhatja magát újra.

Eppen ezért Kierkegaard álláspontja mélyen megfontolandó: „Én sokkal inkább művek olvasójának, mintsem szerzőjének vallom magam.”⁶ (18, 69) Erre jó oka van: ha önnön szerzőiségét háttérbe szorítva olvasóként identifikálja magát – erre kiváló példa az *On my Activity as an Author* –, képes lesz az egyes szám harmadik személyű kívülálló szemével egy másik szerző kritikusaként olvasni, mint tette azt előzőleg a *From the Papers of One still living* (1842), vagy a *Literary Review* (1848) című művekben.

Kierkegaard tehát egy másik történetet boncolgat, másvalaki történetére reflektál. S mivel maga az elemző mindig más és más perspektívából mérlegel, az értelmezés tárgya képlékennyé válik. Ezt bizonyítja a két műben rejlő meglehetősen különbség, hisz a reflexív folyamata másképp hat rájuk:

Keresztény nyelven szólva az ember nem az egyszerűségtől indul el, hogy onnan növünk fölfelé s válunk érdekessé, éretté, okossá, költőivé, filozofikussá stb. Nos, pont az ellenkezője történik. Minden „odafent” kezdődik, hisz csak így válhatunk egyre egyszerűbbé, csak így haladhatunk az eszményi egyszerűség felé (18, 65).

Kronológiai sorrendet követve az *On my Activity as an Author* képezi az „odafent” állapotát, itt kezdődik ugyanis a reflexív folyamat.⁷ „Odafent” ül maga Kierkegaard, teljes „költői” és „filozófiai” pompájában, s az értelmezés önnön írására vonatkozó szerepét tematikus, precíz pontokba szedi. Ilyen módon az értelmezés maga, és az értelmező alany

⁶ „Le premier destinataire [du journal] est le rédacteur lui-même. L’initiative de prendre la plume, á la faveur de laquelle le sujet se prend lui-même pour objet, institue dialogue entre le Moi sujet et le Moi objet.” (Georges Gusdorf: *Lignes de vie* 1, Paris, Editions Odile Jacob, 1991, 391. o.)

⁷ A reflexív folyamat kezdete itt ismételten fiktív abban az értelemben, hogy nem egyezik meg Kierkegaard saját elbeszélésének kezdetével, mely az *On my Activity as an Author* előtt egy évvel írt *My Point of View on my Activity as an Author*ban található.

is értelmezetté válik: ők most a „Tanúbizonyosság”-nak alárendelt reflexió (18,63) abszolút tárgyai. A *The Point of View on my Activity as an Author* című írásban Kierkegaard-nak már eszébe sem jut önnön 'irodalmi tevékenységét' a reflexió nevében analizálni; itt már önnön 'szerzőiségére' reflektál, illetve azt vetíti vissza. Itt már nem válik a reflexió és a reflektáló alany mérlegelés tárgyává, mint azelőtt – helyett inkább egy „Történelmi Jelentés”-nek alárendelve aktualizálódnak.

Más szóval Kierkegaard reflexív folyamatbeli fejlődése a szerzői feladatok gondos analizálásával kezdődik, majd fokozatosan a szerző, vagy az alkotás által meghatározott emberi lény definíciója felé fordul; e bizonyos személy „Isten színe előtti” létének feladatára koncentrál. És „mivel a folyamat az eszményi egyszerűség állapotára irányul, a kommunikációs csatornak idővel, előbb vagy utóbb (*tidligere eller sidligere*) közvetlen kapcsolattá válnak, illetve ebben végződnek”.

A kommunikáció 'vezetett' a *My point of View on my Activity as an Author* című műhöz, mely számvető hangnemével a „közvetlen kommunikáció” példája, feltéve, hogy közvetlen kommunikáció alatt az „igazság direkt közlését” (18, 65) értjük. Feltételezzük továbbá, hogy a direkt kommunikáció kontextuális tényezők elbeszélését is tartalmazza, s ezáltal hű marad a „Történelmi Jelentés”-hez. Ami azt illeti, a kommunikációs csatorna nem 'szakadt meg' a *My Point of View on my Activity as an Author*-ral, mert Kierkegaard végre túljutott egy pillanatnyi ön-félreértésen (vö. *Pap. X2 A 106*); rájött, hogy amit addig igaznak hitt, az nem volt más, mint egy időközben „ideává” (uo.) vált hazugság. S amint ráeszmélt, hogy igazából nem „jelentést” írt, hanem csak egy történetet, egy évvel később megírta az *On my Activity as an Author*-t, egy „számvetést”.

Ismeretes egy írói módszer, mely során a szerző az értékelendő iteleket tényként kezeli abból a célból, hogy az olvasót önálló gondolkodásra készítse, és kikerülje saját értékítéletének befolyásoló hatását; ez az ún. *metalepszisz* jól ismert klasszikus retorikai stratégia, 'változást', 'átvitelt', 'transzpozíciót' jelent, mely általában szöveg-

környezeti, stilisztikai problémákhoz vezet.⁸ Hiszen ki látott már olyat, hogy valaki harmadik személyben írja meg az önéletrajzát?⁹

Kierkegaard-nak viszont jó oka van a harmadik személy használata, így ismeri el és fel azt az egyetlen nyelvi eszközt, mely képes egy bizonyos esztétikai távolság megteremtésére. Arról a distanciáról van szó, mely már Kant szerint is elengedhetetlenül szükséges az olvasó számára a helyes kritikai döntéshozatalban. Ugyanakkor a harmadik személy használata egyfajta etikai távolságot is teremt; egy nyitott térben találjuk magunkat, ahonnan „egyetlen” olvasó sem diszkriminálható, ahol „mindenkit” (vö. 18, 160), még Kierkegaard-ot is, arra kérnek, foglaljanak helyet, azaz állást.¹⁰ Mindkét távolság, az etikai és az

⁸ Az írói nézőpont fent említett 'átvitele', 'transzpozíciója' fordítva is lehetséges, ami távolság helyett közelséget teremt. Perelman és Olbrechts-Tyteca megjegyzi, hogy „Fontanier szerint még olyankor is beszélhetünk *metalepsis*-ről, amikor az író megszűnik tőle »távol álló események narrátoraként« funkcionálni abból a megfontolásból, hogy művét számvetésként, önmagát pedig a történet szereplőjeként interpretálják [...] szerzői pozícióváltás, mely során a szerző a »nézőpont« összetett alanyiségától vezérelve megváltoztatja az elbeszélés távolságát, vagy a személyek, tények bemutatását. Fontanier egyéb példáiból arra merünk következtetni, hogy a metalepsisről alkotott képe tulajdonképpen könnyen összeegyeztethető ma »szövegbeli többszólamúsággént« ismert fogalommal.” (Perelman és Olbrechts-Tyteca: *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid 1958, II, 43. o. Idézte Bice Mortara Garavelli: *Manual de retórica*, Cátedra, Madrid 1988, 162. o.)

⁹ Az önéletrajzok általában egyes szám első személyben íródnak, s csak kivételes esetben harmadikban. Georges May a rousseau-i *Dialógusokkal* kapcsolatban írja *L'autobiographique* című művében, hogy az ilyen „optikai szemszögváltozás” a szerző alábbi kívánságának megnyilvánulása: „au lieu de se raconter de l'intérieur [...] de le faire de l'extérieur [...] Du reste [...] l'usage de la troisième personne n'est qu'un des procédés visiblement mis en oeuvre [...] afin de créer une distance entre l'objet et le sujet, entre le personnage raconté et celui qui raconte.” Georges May: *L'autobiographique*, Paris, PUF, 1979, 64–65. o.

¹⁰ Amikor Kierkegaard olvasóját „önálló egyénnek” nevezi, azt is hozzáteszi, hogy ez a fogalom természetesen magában hordoz egy belső „dialektikát”, egy veleszületett „kétértelműséget”. Az „önálló egyén” ugyanis vonatkozhat egyetlen személyre csak úgy, mint mindenkire. Ha valaki dialektikai zavart akar kelteni, akkor az illetőnek az „önálló egyén” kategóriáját kétélű fegyverként kell használnia (18, 60). Legfontosabb azt felidézünk, hogy az »önálló egyén«

esztétikai is egyaránt a reflexióban gyökerezik, s egy speciális névmás-használathoz jelenik meg; mindez szükséges ahhoz, hogy a dialektika – pl. az esztétikai és az etikai, szövegbeli illetve egzisztenciális dialektika – végre rátaláljon és elfogadja azt az egyébként szintén dialektikus ’önálló egyént’, akit Kierkegaard folyton keres. S mindkettő diszkrétan megbújik „Egy Utóirat”-ban, mely magától értetődő kapocsként funkcionál a két mű között, s melyet Kierkegaard két részre oszt; így ad magának lehetőséget arra, hogy „állást foglaljon”, hogy „saját stratégiáit” értékelje.

Olvasóként Kierkegaard tehát bíraskodik. Önmaga közönségként, „mindent” úgy interpretálva, ahogy azt „most látja”, Kierkegaard saját ’tevékenységét’ és ’szerzői fejlődését’ mérlegeli: az esztéta Kierkegaard kritizál, míg a moralista állást foglal. Saját bevallása szerint mindezt a legnagyobb óvatossággal teszi abból a megfontolásból, hogy „mások bírálatától elhatárolódva ő maradjon az egyetlen, akit bírálhatnak”. (18, 73) Mert Kierkegaard igenis bírálja számvetését. Egyszerre alanya és tárgya az (on)értékelésnek, melyek önéletrajzi kereteken belül szükségszerűen együtt járnak. Ebben a szimbiózisban rejlik Kierkegaard identitása.¹¹

Önéletrajz, avagy az ’én’ irodalmi reflexiója

Az önéletrajzok egy ’én’-ről szólnak. Ez az ’én’ egyszerre mesél, s egyszerre mesélnek róla, mind alanya, mind pedig tárgya a(z) (ön)reflexiónak. A reflektáló és a reflektált egyén együtt él, az elbeszélő és az elbeszélte egy és ugyanazon személy, de a kérdés mégis felmerül: vajon ugyanazon (autos) ’én’-ekről (autos) beszélünk, vajon ezek azonos identitással bírnak?¹² A kérdést másképp megfogalmazva, vajon a

kategóriája feltételek nélkül kapcsolódik potenciális etikai szignifikációhoz”. (18, 163)

¹¹ Philippe Lejeune a *Si le grain ne meurt* című könyvében egy fejezetet szentel André Gide önéletrajzi kísérletezésének, melyben a kettős névszói használathoz éleslátó kommentárt fűz: „La double narration reflète le déchirement d’un narrateur” (Philippe Lejeune: *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, 182. o.)

¹² Itt most nem kívánom sem az identitás szövegre vonatkozó elvét irodalomkritikai szempontból elemezni, sem pedig az elbeszélés szerző-narrátor-szereplő háromszög identitását vizsgálni. Ehelyett a filozófus szemével

reflektáló 'én' teljes egészében tükröződik-e a reflektált 'én'-ben, mely ez által a reflektáló 'én'-t teljes egészében konstituálja?

Hogy a kérdésre igenlő választ adhassunk, be kellene látnunk, hogy az általunk és Kierkegaard által használt személyiség-definíció metafizikailag értendő, ennek reflexiója pedig a hiposztázis. Továbbá el kellene fogadnunk azt az identitás-konceptiót is, melyet még maga Kierkegaard kritizált doktori értekezésében; az *On the Concept of Irony*-ban Fichte „absztrakt” én-tudatát a következőképp kommentálja:

Az alkotó 'én' megegyezik a megalkotott 'én'-nel. Az 'én-én' (*Jeg-leget*) párosa alkotja az absztrakt identitást¹³ (1,285).

Ahogy az 'én' „*Ding an sich*” (uo.) lett, úgy vált meg minden tartalomtól; ahogy az elvonatkoztatás, a szellem birodalmába került, úgy csökkent „történelmi realitása”, melyet gyakran összetévesztenek a „metafizikai realitással”. (1, 288) Az identitás nem metafizikai meghatározása tehát „történelmi realitással” bír, mely az „egyén” számára egyfajta „ajándékot”, a „múlthoz kötődést” jelenti, másfelől pedig egy „feladatot, mely beteljesülésre vár”.¹⁴ (1,288) Így aztán az identitást a múlt és jövő

ontológiai identitásra és annak szövegbeli konfigurációjára összpontosítok.

¹³ A *Johannes Climacus avagy de omnibus dubitandum est*ben megerősíti ezt a kritikát a Karteziánus 'én' alábbi interpretációjával: „cogito, ergo sum, mi az egy »én«-nek!” (*Pap.* IV B 2, 10) Kierkegaard spekulatív identitás-kritikája a *Vigilius Haufniensis* neve alatt kiadott *The Concept of Anxiety* című replika szerint „az ismerő (*erkjendende* és az ismert (*det erkjendte*) alany identitásán” (6, 110) alapszik, és nem vesz tudomást a „valóságról”. Konkrét tartalomra van szükség, és *Haufniensis* szerint „a legkonkrétabb tartalom, mellyel a tudat rendelkezhet, az önmaga tudata, az egyén tudata, nem pusztá öntudat, hanem az, amely annyira konkrét, hogy még egyetlen szerzőnek sem sikerült definiálnia, ugyanakkor minden egyes személy magában hordozza. [...] Ez az öntudatosság nem a kontemplációban rejlik [...] hanem cselekedetben (*Gjerning*), s ez a tett bensőségeség, interioritás (*Inderliegheden*) (6, 224).

¹⁴ Ehhez kapcsolódóan Kierkegaard 1849-es naplójában megjegyzi, hogy a feladatot még senki sem teljesítette, hiszen „senki nem mer 'én'-t mondani”. (*Pap.* X, 1 A 531) Mi több, teszi hozzá Kierkegaard, „a személy fogalma eltűnt; már senki sem mondja, hogy 'én', és senki sem beszél 'hozzád'” (*Pap.* X, 1 A 566, 359. o.)

elválaszthatatlan dialektikája jellemzi; valamivé válásként határozzuk meg.

Identitás tehát van, ugyanakkor még létre kell jönnie.¹⁵ Éppen ezért a reflektáló és a reflektált személy nem lehet ugyanaz; a reflektáló 'én'-t a reflexió, azaz a reflektált 'én' semmi esetre sem képes hűen tükrözni.

Egy alapvető dialektikába ágyazódva az identitás nem metafizikai meghatározása egy vágy, egy sürgető ösztönzés, egy „szükséglet”, melyet Kierkegaard szerzői 'fejlődése' során egy „bizonyos ponton” már „kötelességként” emleget.¹⁶ (vö. 18 81) És ugyanez a helyzet az értelemmel is, melyet „most” kell helyreállítani. Az értelem fent ábrázolt, fundamentális dialektikába ágyazott restaurációjának mintája tehát segítségünkre lehet az identitás helyreállításának szándékában.

Összefoglalásképp: A *My Point of View on my Activity as an Author* című műben Kierkegaard belátja, hogy mind életműve, mind pedig önnön szerzői mivoltát egy mindenre kiterjedő félreértelmezés jellemzi, és az értelmet „most” kell helyreállítani. Ugyanakkor Kierkegaard egy másik aránytalanságnak is tanúja, mely téves arányosság a fenti téves értelmezést tükrözi, illetve annak folyománya; ez az eredendő torzulás pedig nem más, mint Kierkegaard „én”-jének lehetetlensége (vö. *Pap. I A 75, 56. o.*). Kierkegaard modern „én”-jét akkor látja igazán, amikor azért fordul vissza, hogy egyeztesse 'tevékenysége' és 'szerzői fejlődése' retrospektív elbeszélését; ez a modern „én” azonban még nem létezik. Kierkegaard identitása fragmentált; ez a darabosság az ő ontológiai alapállapota – az ő identitása ebben él. Következésképp az „én” még

¹⁵ Mondanunk sem kell, hogy Kierkegaard *The Concept of Anxiety* és a *The Sickness unto Death* című műveiben található antropológiája megerősítené az identitásnak, vagy inkább a szubjektivitásnak ezt a dialektikus meghatározását. Ugyanakkor ebben a kontextusban célszerű lenne felidézni az utóbbi írás első bekezdéseit, hiszen itt az identitást reflektáló identitásként definiálja, s ez a reflexív-folyamat alanyként szolgál: „Az ember maga a szellem. De mi is az a szellem? A szellem vajon az »én«? És mi az »én«? Az »én« egy viszony, egy kapcsolat, mely viszonylagos [...] Az »én« nem maga a viszony, hanem a tény, hogy a viszony önmagához viszonyít.” (15, 73)

¹⁶ Az identitás helyreállítása, helyesebben az identitás reflexió általi állandó újraképzése itt etikailag determinálódik. Az önéletrajz tehát etikai jelleggel is bír, mert a „l'écriture du moi n'est pas une écriture indifférente; c'est écriture différent, intervenant comme une réduplication de la personnalité”. (Georges Gusdorf, i. m. 130. o.)

nem egy egyén; az identitásból hiányzik minden kohézió és kontinuitás, s ezt a hiányt most reflexió segítségével pótolni kell. A reflexió pedig egy történetté áll össze, egy elbeszéléssé, mely az „én” történelmi realitását tükrözi. Kierkegaard önéletrajzírói tevékenységében ott rejlik szerzői identitásának reflexiója.

Mint láttuk, az önreflexió, azaz az „én” irodalmi tükre alatt az értelem visszaállítását értjük, mely az ismétlés (iteráció) és a kihagyás dialektikáján alapszik. Az identitás már önmagában e dialektika hordozója, így aztán annak visszaállítása értelemszerűen szintén az ismétlés és az elhagyás motívumaira hagyatkozik. Ennek az eltökélt, céltudatos ismétlésnek illetve a csöndnek, a hallgatásnak tulajdonítható Kierkegaard szerzői identitásának alkotóereje, ezek adnak műveinek tartalmat és formát. Épp ezért az értelemhez hasonlóan az identitás soha nem adott *teljes egészében*. Az identitás szövegbeli reflexiója hiányos, és ez jellemző az *On my Activity as an Author* és a *My Point of View on my Activity as an Author* című művekre egyaránt.

Ebből kifolyólag tehát az önreflexió, vagyis az 'én' irodalmi tükre mint tanúbizonyosság, mint 'tény' most az olvasó döntésére, illetve visszaigazolására támaszkodik; a szövegnek az olvasóra van szüksége ahhoz, hogy „igazzá” váljék. Ebben az értelemben az identitást az írás konfigurálja, ám az olvasás konstituálja.¹⁷ Egy tanúvallomás tehát csak egy helyeslő ítélet nyomán nyer létjogosultságot. Ebből kifolyólag az önmagát megíró Kierkegaard helyett az önmagát olvasó Kierkegaard az, aki a szövegben önmagát konstituálja. Ebből a szemszöghől nézve az olvasói „én” az, aki egy önreflexió története során egy bizonyos ponton figyelőállásba helyezkedik, felvesz egy fix nézőpontot, s ezért ő lesz az, aki a történetnek hitelt s jelentőséget ad.

Az önéletrajzi műfaj hermeneutikus karakteréből adódóan az értelem, illetve a vele járó identitás helyreállítható, bár csak tűnő illúzióként. Ennek oka, hogy az 'én'-nek – Kierkegaard 'én'-jének, egyszerűen nincs más választása, mint hogy „tudatos erőfeszítések árán megpróbáljon egyéniség lenni” (*Pap. X,5 B19, 226. o.*) Az *On my Activity as an Author* és a *My Point of View on my Activity as an Author* ennek az

¹⁷ Az identitás aktív és passzív alakban ragozandó; erre Kierkegaard hívja fel a figyelmünket, amikor itt-ott elvétele, írásaiban és naplóiban arra az alapvető dialektikára utal, melyre az egész írói feladat épül: „önmagunkat megalkotni, s magunkat megalkotni hagyni”.

erőfeszítésnek bizonyosságául íródott, hisz a folyamat során egy drámai feltárásnak lehetünk tanúi. Mégis, mindkét szöveg fragmentált marad, paradigmaticus töredék.

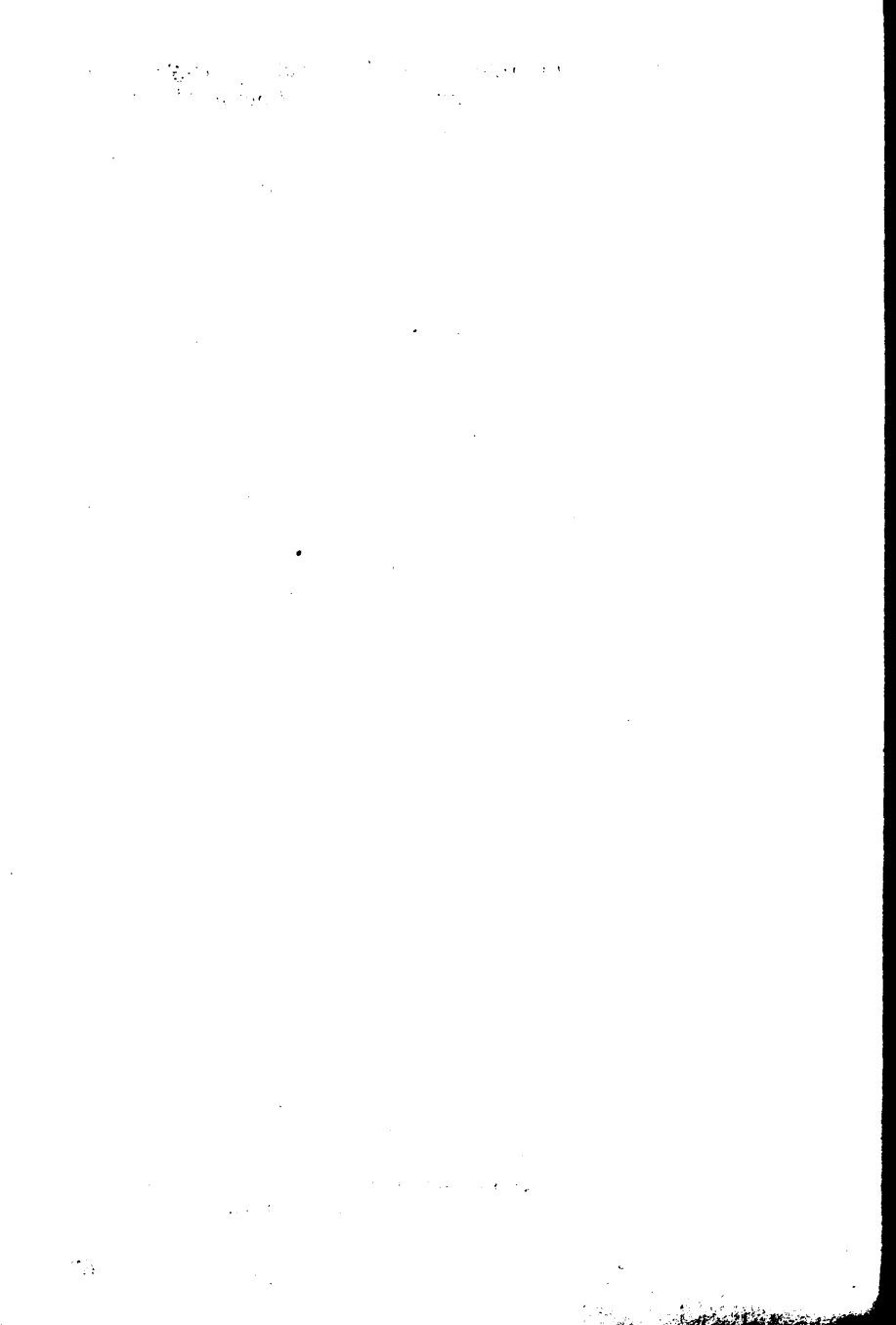
(Fordította Váczi Mariann)

SUMMARY

Kierkegaard's Autobiography. On the Literary Reflection of the Self

On the basis of Kierkegaard's works *On my Activity as an Author* and *The Point of View on my Activity as an Author*, I discuss to what extent and in which sense the autobiographical undertaking might provide the means for subjectivity to merge and, thus, in what sense it is possible to conceive of autobiography as a philosophical undertaking. The discussion develops around two main points, namely, on the one hand, the notion

of „subjectivity” itself, considered as an ethical notion, and, on the other, the notion of „reflection”, considered as an aesthetical notion. Finally, the discussion leads us to the question about the urge of a literary configuration of identity, that is, founded by a narrative logos, such as Kierkegaard seems to suggest and practice himself, as opposed to a strictly philosophical construct, founded by a systematic logos.



AZ „ESZTÉTIKAI” MINT A GONDOLKODÁS KONSTRUKTÍV DIMENZIÓJA

DARIO GONZÁLEZ

Kierkegaard maga szólít föl bennünket arra, hogy a filozófiához való viszonyát tekintsük úgy, mint arra irányuló kísérletet, hogy „korrektív” elemet vezessen be ebbe a diszciplínába. Figyelmünket arra irányítja, ami nyilvánvalóan nem fejezhető ki a filozófiai hagyomány nyelvén: a paradoxonra, amely egyfelől a keresztény hit tartalma, másfelől az individuális emberi egzisztencia formája. Az ember azt várná, hogy a dogma önmagában, vagy az etikai-vallásos egzisztencia megszilárdulása biztosítja egy ilyen korrekció kritériumát. Ám tudjuk, hogy nem erről van szó. Kierkegaard gondolkodásának korrektív szándékát nem a dogmatikai-intézményes elvekre vagy a személyes (partikuláris) érdekekre és véleményekre való hivatkozás legitimálja. A korrekció, ha egyáltalán megjelenik, inkább egy finomabb és komplexebb stratégia másodlagos következménye, amelyben a gondolkodás *esztétikai* dimenziója játssza a főszerepet. Ez az állítás legalább egy okból további magyarázatot követel. Az esztétikait „a gondolat dimenziójaként” definiálom, nem pedig „az egzisztencia szférájaként”, vagy a „kommunikáció” formájaként – jóllehet fölteszem, hogy a két utóbbi értelmezés sem vethető el teljes egészében. Sok kutatót foglalkoztatott – és foglalkoztat ma is – az a probléma, hogyan lehet igazolni az esztétikainak az *egyetemes* jelentőségét, amelyet Kierkegaard a létezés egyéb stádiumaival, az etikaival és a vallásossal együtt mutat be. Kérdesem, ha közvetett módon is, az esztétikai szerepére irányul, különös tekintettel arra a stádiumra, amelyet Kierkegaard kizárni látszik az egzisztencia dialektikájából, mint lakatlan területet. Ez a metafizikai stádium. Vagy inkább: hogyan gondoskodik az esztétikai – amennyi-

ben megteszi az első lépést a metafizikai kizárása felé – egy új gondolkodási modell elemeiről, amelyben a „fogalmaknak” még mindig van egy bizonyos funkciójuk.

Kezdetnek olvassuk el Kierkegaard 1844-es naplójának azt a részét, amelyben bevezeti a „korrektív” fogalmát:

„A dán filozófia – ha egyáltalán lesz ilyen – abban fog különbözni a német filozófiától, hogy nem a semmivel fogja kezdeni, nem előfeltevések nélkül, és nem is akar majd mindent a közvetítéssel magyarázni, hanem épp ellenkezőleg, azzal a kijelentéssel veszi majd kezdetét, hogy sok olyan dolog van földön és egen, amelynek egyetlen filozófia sem adta magyarázatát. Ez a kijelentés azáltal, hogy belekerül a filozófiába, gondoskodik a szükséges korrektívumról [Correctiv], és valami humoros-épületes melegséggel árasztja el az egészet.”¹

Figyeljük meg, hogy amit Kierkegaard „dán filozófiaként” vezet be, az „a jövő filozófiájának” jóval általánosabb kérdése, az a kérdés, amely saját gondolkodásának *időtlen* jellegét fejezi ki. Ám ez a szövegrész azért is jelentős számunkra, mert a „dán filozófiát” azon módok szerint határozza meg, amelyeket maga Kierkegaard számos művében alkalmaz a filozófiával szemben. Ilyen a humor és ironia az akadémikus filozófiára jellemző fennkölt komolyság helyett; az épületes diskurzus a teológiai spekuláció helyett; irreducibilis ellentmondások és paradoxonok a fogalmi közvetítés helyett. A „korrektívum” fogalma feltételezi, hogy aki ezt a „filozófiát” kigondolta és leírta, az a filozófián kívül tartózkodik. Magára Kierkegaard-ra is vonatkoztathatóak azok a mondatok, amelyekben egyik álnevét, a Johannes de Silentio nevet definiálja:

„Szerző semmi esetre sem filozófus. Nem értette meg a rendszert – ha egyáltalán van ilyen, és kidolgozott formában létezik. Elegendő az ő gyöngé elméjének azon morfondíroznia, hogy micsoda bámulatos kell hogy legyen manapság mindenki, ha mindenkinek ilyen bámulatos gondolatai vannak [...] Szerző semmi esetre sem filozófus. Ő *poetice et*

¹ S. Kierkegaards *Papirer*, Copenhagen, Gyldendal, 1968–78 (a továbbiakban *Pap.*, kötet- és paragrafusszám szerint idézve), V A 46. Angolul: *Journals and Papers*, transl. by H. Hong, Indiana University Press (a továbbiakban *JP*, paragrafusszám szerint idézve), 3299.

eleganter segédfogalmazó [*Extra-Skriver*], aki nem ír rendszert és nem is ígér rendszert, aki nem fárasztja magát a rendszerrel és nem is köti magát rendszerhez. Csupán fényűzésből ír, és annál kellemesebben érzi magát, minél kevesebben olvassák munkáját.”²

Nem-filozófusnak lenni ebben az esetben kettős kihívást jelent. A nem-filozófus az, aki nem ír és nem is ígér filozófiai rendszert, ahogy ezt a kordivat megkövetelte, továbbá *poetice et eleganter* ír, vagyis különös figyelmet szentel a stilusnak és a formának. Humoros és épületes. Kierkegaard gondolkodása elutasítja azt a szisztematikus formát, amelyben korának tudománya igazolhatta érvényességét. Igaz, hogy gondolkodásának korrektív jellege a kommunikáció új formája és a stilus szintjén véghemenő változás mellett valami mást is implikál. Mint Kierkegaard mondja, azt implikálja, hogy a filozófiába bevezessünk egy bizonyos propozíciót, a gondolkodásnak egy olyan princípiumát, amely valószínűleg önmagában véve humoros-épületes princípium: „sok olyan dolog van földön és egen”, ez a köztes jelenségek birodalma, „amelynek egyetlen filozófia sem adta magyarázatát”. Ám ez persze a szisztematikus gondolkodás illúziója ellen intézett támadás. A Kierkegaard által javasolt „propozíció” nem vihető be a filozófiába úgy, hogy le ne rombolja a diskurzus egységét. A jövő filozófiájának feladata nem az, hogy kiteljesítse a rendszert, utalva az ég és a föld között elhelyezkedő dolgok egzisztenciájára, hanem hogy elmélyítse a szakadékot a „humoros-épületes melegség” segítségével. Más szóval: ami radikálisan új ebben a filozófiában, az nem egy új ontikus területre történő utalás – még akkor sem, ha ezt a „szubjektivitás” és az „egyedi egzisztencia” tiszteletre méltó nevével illelhetjük –, hanem az a tény, hogy ezt a területet folytonosan vissza kell hódítani. A gondolkodás esztétikai dimenziójának jelentőségét éppen ezen a ponton kell meghatározni. Ha az író művészete itt olyan negatív erő, amely a rendszeralkotással szegül szembe, az nem azért van így, mert az esztétikai forma egyszerűen fölvaltja a szisztematikus expozíciót, mintha mindkettő *ugyanazon adott*

² Frygt og Bøven, in: *Samlede Værker*, Copenhagen, Glydendal, 1901–1906 (a továbbiakban SV, kötet- és oldalszám szerint idézve), III 59. Angolul: *Kierkegaard's Writings*, transl. by H. Hong, Princeton University Press (a továbbiakban KIV, kötet- és oldalszám szerint idézve), VI 7.

tapasztalatra vonatkozna. A rendszer és az író művészete különböző szinteken működik, és két teljesen különböző funkciót tölt be a tapasztalat vonatkozásában. A rendszer abban áll, hogy a képzeteket egy adott tapasztalatnak megfelelően *szervezze meg*, az író művészete arra irányuló kísérlet, hogy különböző fajtájú képzetektől, mint anyagból tapasztalatot *konstruáljon*. *Poetice et eleganter* írni nem annyit jelent csupán, hogy a kifejtés más módját választom, amely kevésbé szervezett és szabadabb a rendszeres fejtegetésnél. Ellenkezőleg: azt jelenti, hogy föl kell függesztenünk a kifejtést avégett, hogy megteremt-sük egy újfajta tapasztalat feltételeit. Még ha úgy látszik is, hogy Kierkegaard előfeltételezi a keresztény igazságot, amikor „egy költő nevében” ír, valójában újjáteremti a keresztény hit tapasztalatát: ez a hit radikálisan különbözik attól az „adott” tapasztalattól, amelyet a spekulatív filozófia „hitnek” nevez. Ha a költői tapasztalat nem gondolható el fogalmilag és nem mutatható be egy rendszer részeként, az nem a rendkívüli eredetiség okán van így, hanem azért, mert ez a tapasztalat még nincs kéznél. Ez mindig egy jövőbeli vagy lehetséges tapasztalat, ugyanúgy, ahogy a filozófia, amely leírni képes e tapasztalato-t, jövőbeli filozófia. Ez az oka annak is, hogy „az egzisztencia rendszere nem lehet adott”³, jöllehet – mint Kierkegaard írja, és mi hajlamosak vagyunk megfedkezni erről – „maga az egzisztencia rendszer – Isten számára”.⁴ „Isten” vagy Isten ideája úgy jelenik meg ebben a formulában, mint azon képzetek egyetlen jelenbeli alapja, amelyeket merőben lehetséges vagy jövőbeli képzeteknek tekintünk.⁵ De hasonló mondható el a legtöbb olyan kategóriáról, amelyet Kierkegaard a spekulatív filozófiával folytatott polémijában bevezet. Például milyen értelemben jelenti az „ismétlés” kategóriája „azt, amit tévedésből közvetítésnek neveztek”?⁶ A kierkegaard-i ismétlés és a hegeli közvetítés a gondolkodásnak nem ugyanazon sémájához tartozik. A „közvetítés” adott képzetek szervezési elve, az „ismétlés” feladatot, egyfajta

³ *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, SV VII 97 / KW XII 118.

⁴ Uo.

⁵ „Az örök” és „a lehetséges” viszonyáról lásd SV VII 262; IX 238.

⁶ Vö. SV III 189.

lehetséges tapasztalatot jelent. Így az ismétlés egyben „a jövőbeli filozófia alapvető kategóriája” is.⁷ Nincs rá esély, hogy az ismétlés fogalma, még mielőtt belekerülne a feladat aktualizálódásába, szükségképpen összekeveredjék egy esztétikai princípiummal. Két fontos következmény vonható le ebből. Az egyik az, hogy az ismétlés és a közvetítés fogalmi ellentéte nem olyan jelentős addig, amíg nem számolunk azzal a stratégiával, amely ezt lehetővé teszi, nevezetesen azzal a stratégiával, amely képes megmutatni az ismétlés konstruktív erejének és a közvetítés szervező erejének összeütközését. A másik az, hogy Constantín Constantínus története nem egy esztétikai élmény leírása, hanem egy élmény *esztétikai konstrukciója*. Pontosan az ilyen konstrukció az, amit Kierkegaard az *Ismétlésben* és a *Stádiumokban* „kísérletnek” nevez: nem valami közvetlenül adottnak a bemutatása, hanem megszerzése valaminek, ami nincs adva. Ez magyarázatot kínál arra, hogy az esztétikailag konstruált élmény – az *Ismétlés* végén és a *Stádiumokban* mindvégig – miért vallásos élmény egy bizonyos értelemben. Az esztétikai karakter (Constantín vagy Frater Taciturnus) azért nem képes fölismerni, hogy az élmény az övé, mert nem *szubjektum* egy adott élménynek, hanem a konstrukció elemeinek egyike csupán. A karakter helyzetének szempontjából azon élmény végső értelmének tekintetében, amelynek létrejöttében maga is szerepet játszik, nincs lényegi különbség, az esztétikai alakok és a Moria hegyére tartó Ábrahám között. Ha elolvassuk Ábrahám történetének azt a változatát, amellyel a *Félelem és rettegés* kezdődik, első benyomásunk pontosan az, hogy a hit tapasztalata még nem „Ábrahám tapasztalata”, hanem egy lehetséges tapasztalat csupán, amelyet létre kell hozni, és Ábrahám alakja alapvető jelentőségű darabja az esztétikai konstrukciónak. Ilyenformán Kierkegaard kritikája, amellyel ebben a könyvben a spekulatív teológiát illeti, nem a kifejtés konceptuális formájára összpontosít, hanem arra a tényre, hogy ez a kifejtés előfeltételezi a hit „közvetlen” tapasztalatát, a hitet mint eleve adott tapasztalatot, amelyről lehetséges, sőt szükségeszerű „továbblépni”.

⁷ Vö. G. Deleuze: *Différence and Répétition*,; transl. by P. Patton, Columbia University Press, New York 1994, 5. o.

Említettem néhány példát, amelyben a „tapasztalat” vallási jellegű: ilyen a „hit”, mint Ábrahám történetében, de ilyenek a vallási gyötrelemnek, a vallási krízisnek bizonyos formái is, amelyekről sokat olvashatunk az úgynevezett esztétikai írásokban. Föltevésem szerint a „vallási” kategóriája Kierkegaard-nál az esztétikailag konstruálandó vagy rekonstruálandó tapasztalatot minősíti, pontosan azért, mert nem kapcsolódik direkt módon az „első” közvetlenség semmiféle formájához. Mint láttuk, ez lehetne a spekulatív filozófia kierkegaard-i kritikájának legfőbb motívuma. Amikor az ifjú Kierkegaard azt írja naplójában, hogy a kereszténység „nem tárgyal a filozófiával, még ha a filozófia osztozni akar is vele a zsákmányon”,⁸ akkor világos, hogy kora filozófiájának célját az előfeltételezett közvetlenség racionális meghódításában látja. Kierkegaard poétikus konstrukciói stratégiaileg kapcsolódnak ehhez a polémiához, amennyiben az elveszett közvetlenség feltételezésével foglalkoznak. Az elveszett közvetlenség az alapja annak a fajta tapasztalatnak, amelyet vallásos tapasztalatként határozunk meg. De mihelyt bevezetjük a „tapasztalat” fogalmát a stádiumok sémájába, úgy tűnik, hogy az „esztétikai tapasztalat” fogalma csak a „lehetséges” tapasztalat szinonímjaként alkalmazható, és éppen ez Kierkegaard fő érve, amikor az esztétikai szférát „modálisnak” minősíti. Könnyen hajlunk rá, hogy a két eltérő fogalom közé egyenlőségjelet tegyünk csak azért, hogy föltárjuk ennek néhány konzekvenciáját. Még ha igyekszünk is elkerülni azt a nyelvi hibát, amely szerint *csupán maga a „konstrukció” „esztétikai”,* nem pedig az eredménye, még mindig lehetséges úgy értelmezni az esztéta alakját, mint olyat, aki nem képes meglátni annak a tapasztalatnak a vallási jelentőségét, amely poétikus módon körülötte szerveződött. Azt jelenti ez, hogy az esztéta a közvetlenség birodalmában mozog? Ugyanez a kérdés másként is megfogalmazható: Ki képes a közvetlenségben létezni? Vajon az esztéta egy esztétikai tapasztalat szubjektuma? Nem inkább arról van-e szó, hogy az esztéta alakja eleme csupán – akármilyen fontos eleme is – Kierkegaard azon kísérletének, hogy megkonstruáljon egy tapasztalatot?

Ideiglenes választ e kérdésekre Kierkegaard esztétikájának egyik legalaposabb interpretációjából kaphatunk, amelyet Adorno dolgozott

⁸ Pap. II A 790/JP 3269.

ki.⁹ Adorno abból a paradoxonból indul ki, hogy Kierkegaard filozófiája éppen azon a ponton „kerül legközelebb a valósághoz”, ahol „az esztétikum jellegzetességét vizsgálja”, jöllehet a „valóság”, amelyet itt vizsgál, nem más, mint „a tárgy nélküli bensőségesség állapotának valósága, valamint a dolgok elidegenedésének valósága”.¹⁰ Ez az első megfogalmazása annak, amit Adorno Kierkegaard esztétikum-felfogása központi antinómiájának nevez. Egy másik fontos megfogalmazás a könyv utolsó fejezetében olvasható, ahol Adorno „a szubjektív *hogyan*” absztrakt jellegét tárgyalja a kierkegaard-i kommunikációelméletben, amely bizonyos értelemben „ellenségesen viszonyul a művészethez”.¹¹ Ami itt és egyéb helyeken is szembeötlő, az – ha tapasztalaton a tárgyakkal vagy jelenségekkel való viszonyt értjük – a valódi esztétikai tapasztalat lehetetlenségéről megfogalmazott gyanú. Marad az esztétikai mint allegorikus konstrukció, amely kimunkálja – és megerősíti – a közvetlenség elvesztését. Ennek az értelmezésnek a sémáját Walter Benjamin dolgozta ki *A német szomorújáték eredetében*. Ezt a sémát alkalmazza Adorno akkor is, amikor az *Életstádiumok* költői konstrukciójának szükségszerűségét próbálja megvilágítani.¹² Ebben a műben Kierkegaard szövege éppen olyan „barokk”, mint a szomorújáték. Az *Életstádiumok*ban az artisztikus forma nem az esztétikai élmény áttetsző kifejezése, hanem elvesztésének folytonos újrafeldolgozása. Az elvesztett közvetlenség miatt történik, hogy utalás nélküli képpé válik minden. Ez azt jelenti, hogy a költői konstrukcióban artikulálódó képek és a metaforikus nyelv célja nem pusztán annyi, hogy a fogalmi nyelv helyébe lépjen, mintha bizony az allegória adekvátabb módon volna képes kifejezni a jellemek gazdag és konkrét élményét. Épp ellenkezőleg: ez annak a ténynek szükségszerű következménye, hogy nincs semmi konkrét, amire utalni lehetne. Nincs semmi konkrét, mivel az allegorikus konstrukció eredménye csupán egy absztrakt lehetőség. Ennyiben igaz J.-F. Marquet megállapítása, amely szerint az esztétikum Kierkegaard-

⁹ Th. Adorno: *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*, transl. R. Hullot–Kentor, University of Minnesota Press, 1989.

¹⁰ Uo. 66. o.

¹¹ Uo. 134 skk.

¹² Uo. 62 skk.

nál a lét hegeli logikája helyét foglalja el.¹³ Ez válasz arra a kérdésünkre, hogy lehetséges-e valaki számára, hogy „a közvetlenségben létezzék”. Kierkegaard teljessé tudná tenni a szférák topológiáját úgy, hogy a „konkrét” vagy valóságos tapasztalatot a vallási területre korlátozná. De Adorno hű marad eredeti kritikai álláspontjához, és azt a kérdést teszi föl, vajon a szerző miért nem értelmezi a vallási tapasztalatot is allegorikus konstrukcióként, éppúgy, mint az elveszett közvetlenség valamely más esztétikai varázslatát.¹⁴ Adornónak a stádiumok logikája dialektikai jelentőségéről szóló, általánosabb fejtegetése ennek alapján értelmezhető.

Mindenesetre a Benjamin és Adorno említett műveiben felállított hermeneutikai kritériumok alkalmazhatóak ebben a vállalkozásban is, amikor megkíséreljük fölismerni az esztétikai kettős jelentését Kierkegaard gondolkodásában. Az esztétikai egyrészt a konstrukció egyik princípiuma, másrészt pedig annak a filozófiai döntésnek a kifejeződése, amelynek értelmében az egzisztencia köre és a tiszta lét absztrakt köre kölcsönösen kizárják egymást. Ha Kierkegaard esztétikája ez utóbbi funkciót képes betölteni, az épp azért lehetséges, mert az esztétikai konstrukció koincidenzában van a gondolkodás tárgyának konstituálásával az elveszett közvetlenségre vonatkozó előfeltevés alapján. Ha ez igaz, akkor föltételezhetjük, hogy Kierkegaard gondolkodásában az esztétikai mozzanat új fogalmak konstituálásával jár együtt, bármily szokatlanok legyenek is e fogalmak a metafizika szempontjából. Amellett fogok érvelni, hogy ez egyik lehetséges módja annak, hogy Kierkegaard saját konceptuális nyelvét ne csupán a spekulatív filozófia egyszerű paródiájaként értelmezzük, továbbá hogy abban a polemikus viszonyban interpretáljuk, amelyben a spekulatív filozófia fogalmaival áll. Van persze egy jó adag kantianizmus ebben a föltevésben. Az esztétikai, ha a gondolkodás dimenziójaként szemléljük, nem más, mint

¹³ J.-F. Marquet: *Singularité et événement*, Paris, Millon, 1995, 106. o.

¹⁴ „Bár Kierkegaard-nál az »esztétikai« fogalma a közvetlen külvilág romjait fedi, amely mint esetleges tartalom kivetett a bensőségességből; továbbá a transzszubjektív »jelentés« romjait fedi [...], de nem terjed ki az illuzórikus bensőség azon mozgalmaira, amelyek a pozitív vallásosságra irányulnak. Ez Kierkegaard esztétikum-felfogásának központi antinómiája.” (I. m. 66. o.)

a tapasztalat „feltételeinek” konstituálása során megtett első lépés. Paul Ricoeur 1963-ban azt írta: Kierkegaard filozófiája egyfajta reflexió „a létezésre irányuló vágyunk és erőfeszítésünk megvalósításának” transzcendentális feltételeire.¹⁵ A filozófia kritikai pozíciójának fontos előjoga, hogy e feltételekre megpróbáljon újra és újra rákérdezni ahelyett, hogy korábban megállapított fogalmak készletének megfelelően értelmezze őket. Az első kritikai tett az, amelynek köszönhetően képesek vagyunk meghatározni képzeletünk funkcióját úgy, hogy eltekintünk a tárgyakra való vonatkozásuktól. Csak így tudunk valóban „rákérdezni” tapasztalatunk feltételeire. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a metafizikai alap kizárása Kierkegaard gondolkodásában mindig nyelviileg determinált. Az esztétikai konstrukció nyelvi konstrukció, ami azt jelenti, hogy kezdettől fogva a reflexió területén mozgunk. Ez az oka annak, hogy a jelenlegi vizsgálat során inkább Benjamin, semmint Kant fogalmaiban rögzítem a problémát. Ahhoz, hogy az esztétikai princípiumot a gondolkodás dimenziójaként fogjuk föl, előfeltételeznünk kell, hogy az esztétikai – minden, rajta kívül lévő ontológiai alap nélkül – állítja elő az anyagot egy másfajta reflexió számára. Ha a Kierkegaard és Kant között vonható párhuzam nem teljes, az éppen azért van, mert Kant kritikai tervezetében – ha *A tiszta ész kritikája* legáltalánosabb megfogalmazását tekintjük – a reflexív mozzanat számos olyan formális eljárást foglal magába, amellyel Kierkegaard gondolkodásában sohasem találkozunk. A kierkegaard-i esztétika szemléletei – hogy Kant kifejezését használjuk – minden esetben vak szemléletek, fogalmak nélküli szemléletek, ha „fogalmakon” „a megértés törvényhozó princípiumait” értjük. A fontos az, hogy ezek a szemléletek mutatják meg egy olyan megértés lehetőségét, ahová soha nem érkezünk el. Mivel ez a helyzet, a kierkegaard-i „fogalmak” vagy kategóriák olyan szemléletekkel foglalkoznak, amelyeket nem képesek megszabadítani vakságuktól. Ha létezik megvilágító erő, amely az esztétikai anyagra alkalmazható, az csak negatív fogalmakon vagy kategóriákon keresztül képes hatni. Maga Kierkegaard a „negatív fogalmak” kifejezést használja, amikor olyan gondolati tartalmakra utal,

¹⁵ P. Ricoeur: „Philosopher après Kierkegaard”, in: *Cahiers de Philosophie*, Lille 1989, 292. o.

mint a „paradoxon” és „az abszurd”,¹⁶ amelyek a költőileg vagy esztétikailag konstruált tapasztalat vallási jellegét határozzák meg.

Pattison másként minősíti e fogalmak szerepét, amikor az „Isten előtti” fogalmát regulatív fogalomnak tekinti.¹⁷ Mint tudjuk, a regulatív funkció előfeltételezi az ész működését a megértés determináló aktusa mögött. Ebben az értelmezésben különösen érdekes, hogy a gondolkodás struktúráját úgy mutatja be, mint amiben valami hiány van a vak képek (az esztétikai) dimenziója és a megvilágító erő között, amely soha nem esik egybe a megértés valamely formájával. Másként fogalmazva: a megvilágító erő sohasem „meghatározó” (vagy valóban megvilágító) a képek tartalma tekintetében. Kierkegaard képei vakok és vakok is maradnak. Bizonyos értelemben ugyanez történik az esztétikai anyaggal Kantnak a fenségesre vonatkozó elemzése szerint.¹⁸ Csak ezen a ponton beszélhetünk arról – mint Paul de Man hangsúlyozza –, hogy az esztétikai tisztán materialis.¹⁹ Mármint ha a képek homálya az anyagszerűségéből származik is, az is igaz, hogy a másféle megvilágítás igénye fontos jellemzője Kierkegaard vallási gondolkodásának. A tapasztalat esztétikai konstrukciójával párhuzamosan a „negatív” fogalmak használatával mindig is „a hit formális meghatározására” törekszünk.²⁰

(Fordította Remete Győző)

¹⁶ Vö. *Pap.* X B 80; X2 A 354.

¹⁷ G. Pattison: *Before God as Regulative Concept*, Copenhagen 1996.

¹⁸ Vö. a „determinatív” és a „reflexív” ítélet megkülönböztetésével, amely központi jelentőségű *Az ítélőerő kritikája* fejtegetésében.

¹⁹ P. de Man: „Kant's Materialism”, in: *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, 1996.

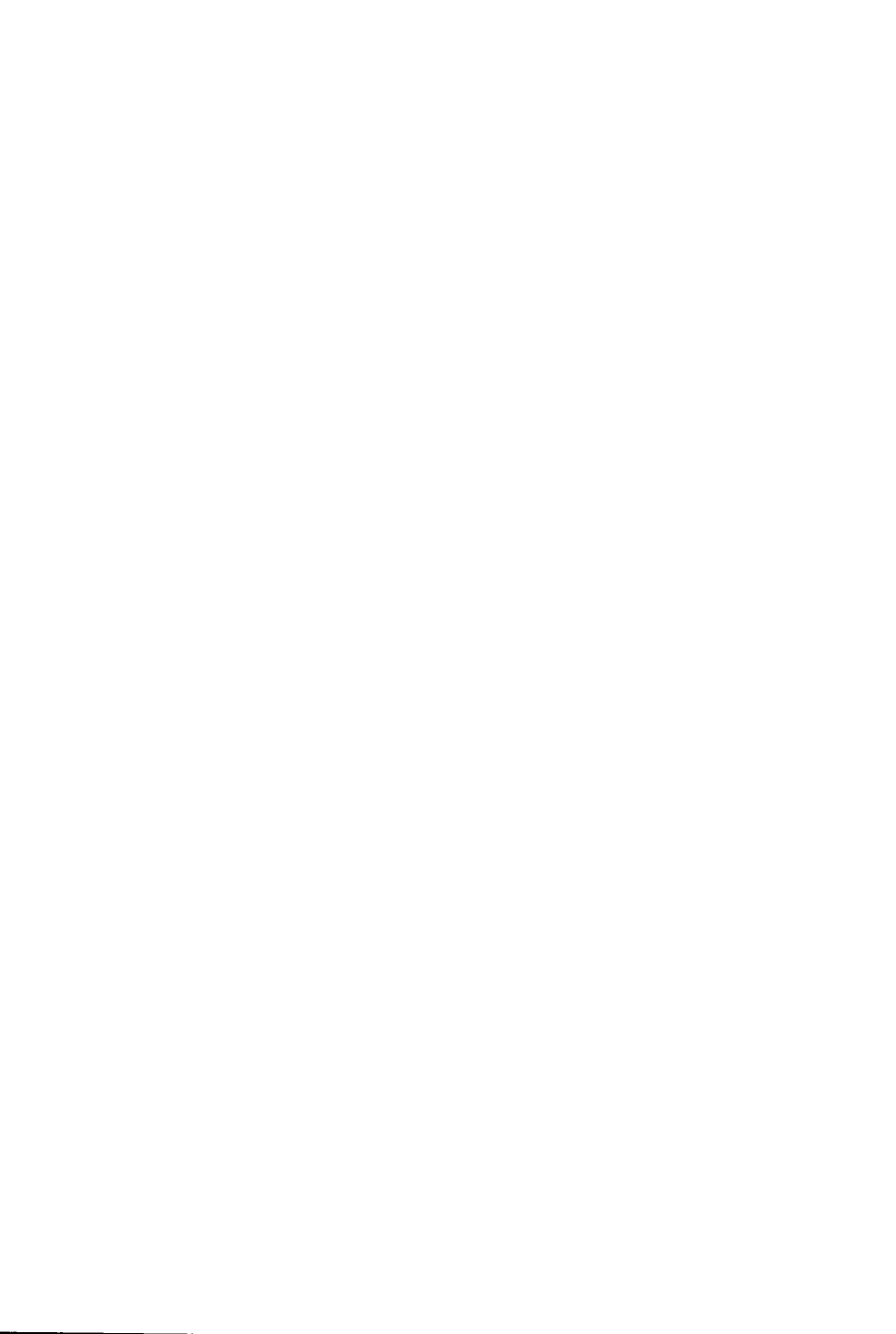
²⁰ *Pap.* X B 79.

SUMMARY

The Aesthetic as the Constructive Dimension of Thinking

Kierkegaard himself invites us to conceive of his relation to philosophy as an attempt to introduce a „corrective“ element in it. Inasmuch as he draws attention to what which apparently cannot be expressed in the language of the philosophical tradition: i.e. the paradox as the content of Christian faith, on the one hand, and the form of individual human existence, on the other, one would expect either the dogma in itself or the very concretion of an ethico-religious existence to provide the criteria for such a correction. We know, however, that this is not the case. The corrective motivation of Kierkegaard's thinking is not legitimated by the reference to dogmatic-institutional principles or to personal interests and opinions. The correction, if it ever occurs, is rather a secondary effect of a more subtle and complex strategy in which the aesthetic dimension of thought performs a fundamental role. The hermeneutic criteria set up by W. Benjamin and Th. W. Adorno can be applied in our attempt to recognise the double in

scription of the aesthetic in Kierkegaard's thinking: first, the aesthetic as a principle of construction, and, second, the aesthetic as the expression of that philosophical decision that consists in the mutual exclusion of the domain of existence and the abstract domain of pure being. If Kierkegaard's aesthetics can perform this last function, it is precisely because the aesthetic construction coincides with the constitution of an object of thinking on the presupposition of a lost immediacy. If it is true, far from being a mere expedient to avoid conceptual language, the aesthetic moment in Kierkegaard's thinking can be supposed to play together with the constitution of new concepts, however unconventional these concepts might be from the perspective of metaphysics. I am arguing that this is a possible way to understand Kierkegaard's own conceptual language as something other than a simple parody of philosophy, on the one hand, and in its polemic relation to the concepts of speculative philosophy, on the other.



A HIT LOVAGJA SPANYOL FÖLDÖN

(Kierkegaard – Unamuno párhuzamok)

CSEJTEI DEZSŐ

Korunknak valóban egy okos ember
nevetséges megjelenésére van szüksége,
hogy legyen min nevetnie?
Nem sokkal inkább arra, hogy ez a szellemes
ember arra emlékeztesse, ami feledésbe merült?
(Sören Kierkegaard)

A századforduló éveiben két gondolkodó borította lángba a művelt Európát; Nietzsche és Kierkegaard. Ezek a lángok még a Pireneusokon is átcsaptak és abban a Spanyolországban fejtették ki perzselő hatásukat, melynek az 1898-as válság után valóban égetően nagy szüksége volt az új, tisztító eszmék megjelenésére. Ám e két gondolkodó által kiváltott tűzvihar hispán földön nem egyformán terjedt tova. Nietzsche esetében olyan „össztűzről” beszélhetünk, ami megkülönböztetés nélkül fejtette ki gyújtó hatását a szellemi élet legkülönfélébb területein; ennek aztán az lett a következménye, hogy ez a tűz részben magát a nietzschei filozófiát is felemésztette és annak üzenete, benső kvalitása nemritkán színvonalatlan kávéházi zsurnalizmussá hamvadt.¹

A Kierkegaard által keltett tűz messze nem volt ilyen elementáris Hispániában. Az iménti képnél maradva a következőket mondhatjuk: ha a nietzschei filozófia elterjedése Spanyolországban a prérítűzre emlékeztet, akkor Kierkegaard bölcséletének megjelenése a Pireneusokon túl inkább a tábortűz képét idézi fel bennünk. E tábortűz köré azok a kivételes szellemek telepednek, akik a moróben materiális, vallástalan

¹ Nietzsche spanyolországi hatásainak legalaposabb feldolgozásai: Rukser, U.: *Nietzsche in der Hispania*, Bern – München 1962.; Sobejano, G.: *Nietzsche en España*, Madrid 1967.

világéjszaka dermesztő hidege elől a személyes vallás fényénél keresnek menedéket. E kevesek közé tartozott Miguel de Unamuno is.

A Kierkegaard – Unamuno kapcsolat – viszonylag alapos feldolgozottsága ellenére² – mindmáig bizonyos rejtélyesség és titok övezi. E viszonyban az a leginkább megmagyarázhatatlan, hogy a századforduló provinciális, kasztíliai kisvárosában, Salamancában élő baszk filozófus – nagyrészt még az *európai Kierkegaard-renaisszánszot megelőzően* – hogyan fedezi fel magának a „koppenhágai testvért”. Collado az alábbi módon rögzíti ezt a bizarr helyzetet: „Kétségkívül Unamuno volt az első, aki a déli világban felfedezte a nagy koppenhágai magányos vallásos nyugtalanságait. Azzal a ténnyel szembesülünk, hogy amikor a dán neve még nagyon kevéssé volt ismert Európában és összes írásait alig adták ki saját országában, akkor egy spanyol épp abban lelte kedvét, hogy eredeti nyelven olvasta azokat isten háta mögötti magányában.”³ Nem tudni pontosan, hogy melyik mű keltette fel az érdeklődését Kierkegaard iránt: Georg Brandes Ibsenről szóló monográfiája-e, ami 1898-ban jelent meg Koppenhágában,⁴ vagy pedig Harald Höffding Kierkegaard-ról írott munkája, ami 1896-ban látott napvilágot Stuttgartban.⁵ Tény viszont az, hogy Unamuno Kierkegaard kedvéért tanult meg dánul, és az 1901–06 között megjelent A. B. Drachmann – J. L. Heiberg-féle Kierkegaard-összkiadás köteteit szinte a megjelenés pillanatában megrendelte és részletesen annotálta.

A Kierkegaard – Unamuno kapcsolat tartalmi és fogalmi szempontból beláthatatlanul gazdag. Magától értetődő, hogy az első összehasonlítások – a közvetlen hatástörténeti tények konstatálása mellett – elsősorban azt akarták kimutatni, hogy Unamuno szuverén, független gondolkodó, kinek filozófiai alapgondolatai már szilárdan álltak akkor, amikor 1901-től megismerkedett a dán filozófus írásaival. Ezt a véleményt képviseli pl. Francois Meyer, aki *A tragikus életérzés* megjelenése (1913) előtt gyakorlatilag nem észlel Kierkegaard-hatásokat

² A legjobb feldolgozások az alábbiak: Collado, J.-A.: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid 1962.; Roberts, G.: *Unamuno: afinidades y coincidencias Kierkegaardianas*, Boulder 1986.

³ J. A. Collado, i. m. 10. o.

⁴ Ezt a véleményt képviseli Collado, i. m. 389. o.

⁵ Ez a véleménye Manuel García Blancónak: In Miguel de Unamuno: *Obras Completas*, III. kötet, Madrid 1968. Bevezetés, 22. o.

az unamunói életműben.⁶ Collado monográfiájában szintén elsősorban a különbségek kimutatására vállalkozik. Egy másik megközelítést képvisel Donald D. Palmer, aki – épp az unamunói Don Quijote és a kierkegaard-i Ábrahám összehasonlítása kapcsán – álláspontját az alábbi zárómondatban rögzíti: „Unamuno, akit Kierkegaard könyvének bizonyos témái inspiráltak, újraértékelte Don Quijote fogalmát és odajutott, hogy a spanyol kulturális és irodalmi hagyomány anyagából újraformált egy Quijotét, amit egy kierkegaard-i drótkeret köré húzott.”⁷ E szerint tehát az unamunói teljesítmény csak azt jelenti, hogy spanyol színezetet adott annak a gondolatanyagának, ami eredendően Kierkegaard filozófiájából származik.

Jelen tanulmányban azt a célt tűzzük magunk elé, hogy – a Hit Lovagja kierkegaard-i képének, illetve Unamuno Don Quijote-értelmezésének összehasonlítása kapcsán – egy harmadik álláspontot fogalmazzunk meg: azt nevezetesen, hogy Unamuno Kierkegaard-olvasmányainak élményanyaga ösztönző tényezőként szolgált egy olyan kommentár megírásában, melynek egésze, minden vitán fölüli álló módon, egy szuverén alkotó szellemiségének jegyét viseli magán.

Az elemzés előtt három előzetes megjegyzést szeretnénk tenni:

1. A párhuzamba állítás biográfiai szempontból mindenképpen indokolt, mert a dán összkiadás III. kötete, amely a Hit Lovagja alakjának értelmezése szempontjából kulcsfontosságú *Félelem és reszketés* című írást is tartalmazza, már 1901-ben megjelent – s Unamuno ezt azon nyomban olvasta is –, ugyanakkor a Don Quijote-történet értelmező kommentárja 1904 júniusa – augusztusa között keletkezett.

2. A kommentárban Unamuno a Búsképű Lovagot több esetben – így például már az első fejezet legelején is – a Hit Lovagjának nevezi, ami nyilvánvalóan erősíti azt a gyanút, hogy ebben az esetben Kierkegaard-hatásról lehet beszélni.

3. Vizsgálódásunk mindamellett nem hatástörténeti, hanem inkább hermeneutikai jellegű; azoknak a párhuzamoknak – hasonlóságoknak és eltéréseknek – a felmutatására törekszik, melyek a Hit Lovagjának kierkegaard-i, illetve a Búsképű Lovag unamunói elemzése között

⁶ Francois Meyer: Kierkegaard et Unamuno, in: *Revue de littérature comparée* XIX, Paris 1955, 478–492. o.

⁷ Donald D. Palmer: Unamuno's Don Quijote and Kierkegaard's Abraham, in: *Revista de Estudios Hispánicos* 3 (1969), 312. o.

állnak fenn. Ez azt jelenti, hogy nem lehet – és talán nem is kell – kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy a Búsképű Lovag egy adott vonása kierkegaard-i eredetre megy vissza, s azt is tudjuk, hogy Unamuno Quijote-képének megformálására nemcsak Kierkegaard, hanem Nietzsche, Carlyle és Dosztojevszkij is nagy hatást gyakorolt, hogy csak a legfontosabb vonásokat említsük. Ezért sokkal termékenyebbnek tűnik, ha – a hatástörténeti szálaktól függetlenül – azokra a vonásokra figyelünk, melyeket Unamuno belerajzolt Don Quijote alakjába s melyek Kierkegaard-nál is fellelhetők.

A párhuzamok és eltérések felmutatásánál külön nehézséget jelent, hogy voltaképpen sem a kierkegaard-i, sem pedig az unamunói szöveg nem tekinthető eredeti textusnak, legalábbis abban az értelemben nem, hogy mindketten egy korábbi szövegre reflektálnak, annak hermeneutikáját nyújtják. Ez a szöveg Kierkegaard esetében a Biblia Ábrahámról szóló története, Unamunónál pedig Cervantes halhatatlan műve. A főbb gondolatok szuverén kifejtése során ezek a történetek képezik azt az alapszöveget, melyekre aztán ráépül az önálló értelmezés, ám nyilvánvaló, hogy a szövegek mégoly virtuóz kezelése sem teszi lehetővé azt, hogy az értelmezők eltekinthessenek bizonyos textuális alapadottságoktól. Kierkegaard és Unamuno művének összehasonlításakor ezt a szempontot mindenképp figyelembe kell venni.

Talán a legelső probléma annak a világszerkezetnek a megrajzolása lenne, melyben a kierkegaard-i Hit Lovagja ill. az unamunói Búsképű Lovag megjelenik. Itt főleg annak a kérdésnek a megválaszolására lenne szükség, hogy a két szerző elemzésére mennyire jellemző a tradicionális metafizika dualizmusa, ún. „kétvilág-ontológiája”. Itt máris egy hasonlóság tárul a szemünk elé. Kierkegaard azt írja, hogy a lovag „állandóan a végtelenség mozdulatát végzi, ám ezt olyan pontosan és biztosan teszi, hogy folyton a végességhez jut el...”⁸ Don Quijote létszituációját Unamuno több ízben hasonló módon adja meg. „Lovagunk összes kalandja az időben és a földi világon teljesedik ki, gyökerei azonban az örökkévalóságba nyúlnak...”⁹ Mindkét lovag két világ

⁸ Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés* (a továbbiakban: FR), Budapest 1986. 65. o.

⁹ Miguel de Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete* (A továbbiakban: DQ) Budapest 1998, 45. o.

metszéspontján áll és egész ténykedésük e két világ közvetítésére irányul, s a sorsukban rejlő paradoxont, mint látni fogjuk, a közvetíthetetlenség közvetítése teszi ki. E felszíni hasonlóság mögött azonban már most bizonyos hangsúlybeli különbségekre bukkanunk. Kierkegaard esetében e másik világ, a transzcendencia világa pengevékonyságúvá válik és az objektív bizonytalanságban gyökerezik; ha ugyanis itt valamilyen ontológiai bizonyosságról beszélhetnénk, akkor a hit szenvedélyes mozgása éppoly könnyűvé, mint amilyen feleslegessé válna, nem lenne szükség a hit ugrásának megtételére. Unamuno értelmezésében viszont ez a másik világ stabilabbnak, megalapozottabbnak tűnik; nem véletlenül van gyakran szó az unamunói szakirodalomban arról, hogy a lovag személyében fellelhető paradoxitás mögött, transzcendens háttérként, egy platóni – augustinianus eredetű mögöttes világ húzódik meg,¹⁰ s bár az unamunói misztika – „az élet álom” gondolatában – ennek meglétét olykor kérdésessé teszi, meglétének bizonytalansága, úgy hisszük, mégsem éri el a kierkegaard-i radikalitást.

A következő alapkérdés arra irányul, hogy voltaképpen mi a *telosza* – vagy, a másik oldal felől nézve –, létoka a Hit Lovagja kierkegaard-i és unamunói figurájának? A választ két szintre lehet bontani, melyek persze abszolút mértékben nem különböznek egymástól. A *publicitás* szintjén a hiteles élet lehetetlen lehetőségének felmutatása egy hiteltelen világban; a *privacy* szintjén pedig a szerelem paradox beteljesedésének meditativ végiggondolása. Nézzük meg részletesebben ezeket a szinteket.

A *publicitás* szintjén mindketten ugyanazzal a misztériummal viaskodtak; ha Hegel számára az egyik fő kérdés az volt, hogy az egyes – egy szellemmetafizika stációit bejárva – miképpen válhat *általánossá*, Kierkegaard és Unamuno esetében épp ennek ellenkezőjéről van szó, arról, hogy az egyes – az általános minden szféráját maga mögött hagyva – hogyan válhat *egyedülivé, egyetlené*. Milyen módon vállalja, vállalhatja a késő modernitás embere azt a próbatételt, hogy Maga maradjon, egyetlené válhasson? Ismeretes, hogy Kierkegaard esetében

¹⁰ Pedro Cerezo Galán pl. az alábbiakat írja: „Azt lehet mondani, hogy Unamunónál van egy mély, esszencialista platóni – augustinianus dimenzió, melyet áthat a modern világ kanti – fichtei új klímája.” *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid 1996, 338. o.

ez a létehetőség csakis a hit állapotában válhat valóvá, mégpedig egy olyan paradox hit révén, ami a racionális közvetítést éppúgy kizárja, mint a közvetlen érzelmi azonosulást: „A hit paradoxonában a közbülső láncszem, azaz az általános kiesik. A hit egyrészt a legmagasabb rendű egoizmus kifejezése [...], másrészt a legteljesebb odaadást: az Isten kedvéért való cselekedetet fejezi ki. A hit nem közvetíthető az általánosba, hiszen azáltal szűnik meg. A hit maga ez a paradoxon, és az egyes nem értetheti meg magát senkivel.”¹¹ Nézzük meg most azt, hogy ez a paradox hit miképp jelenik meg Unamuno értelmezésében.

Itt először is egy dramaturgiai problémára kell utalni. A kierkegaard-i paradox hitet Unamuno két szereplőre bontva taglalja; az egyik oldalt, a kétségekre épülő, dubitatív hitet Sancho teljesíti meg, kinek elemzése ebből a szempontból mesteri teljesítmény Unamuno részéről. A hitben rejlő feltétlenséget, végső eltökéltséget és odaadást pedig Don Quijote alakja formázza. A két főszereplő együttesen jeleníti meg a paradox hit tapasztalatát, hiszen „immáron nem egy narancs két fele ők, hanem egyetlen narancs, két oldalról nézve”.¹² Ami mármost ennek quijotei vetületét illeti, érdemes szemügyre venni a toledói kereskedőkel megesett kalandját. Ők látatlanul nem hajlandók elismerni Dulcinea del Toboso páratlan szépségét. „A dolognak épp az a veleje, mondja Don Quijote, hogy látatlanul is higgyétek, valljátok, állítsátok, esküdjétek rá és bizonyítsátok.” S ezután következik Unamuno mondata: „Hit lovagja, te csodálatra méltó! Milyen mély is az ő hitének értelme”¹³ A megnevezés, épp ezen a helyen, természetesen nem véletlen. A hit, mint ismeretes, Kierkegaard-nál is meghalad minden evilágiságot és ott kezdődik, ahol megjelenik a képtelenség, az abszurd. Unamuno az említett jelenetet az abszurd, paradox hit alapján értelmezi és ez az értelmezés még közelebb visz a kierkegaard-i forrásvidékhez, amikor a lovag a kereskedőktől elszenvedett ütlegek után a falubeli parasztembernek az alábbiakat mondja: „Én tudom, hogy ki vagyok.”¹⁴ Az unamunói szellemiség értelmében azt mondhatjuk, hogy ez a szentencia méltó párja a „gondolkodom, tehát vagyok” descartes-i tételének. Míg az utóbbi tétel azt a végső fundamentumot képezi,

¹¹ FR 123. o.

¹² DQ 179. o.

¹³ DQ 47. o.

¹⁴ DQ 51. o.

melyen a modernitás világát megteremtő ember megvetheti a lábát, addig az előbbi az antimodern attitűd credójának tekinthető, amely az emberi létezés súlypontját nem az objektív ráció általános világába, hanem a szubjektív bizonyosság radikális bizonytalanságába helyezi. Az „én tudom, hogy ki vagyok” tétel ugyanis implicite azt foglalja magában, hogy „mások viszont nem tudják”, vagyis ez az evidencia erejével ható felismerés egyszerre jelenti az önmagába vetett hit szubjektív bizonyosságának megerősödését, valamint annak felismerését, hogy ez az evidencialitás kizárja őt az általános, a többi ember világából. Ebből a radikális magányosságban megfogant hitből ered az a paradoxitás, amit Unamuno az alábbi módon fogalmaz meg: „Rettegetes dolog ezt hallani: »tedd ezt; tedd ezt, amit testvéreid, az általános törvény alapján ítélve, ami mindannyiótokat kormányoz, esztelenségnek és a szóban forgó törvény megszegésének fogják tartani; tedd ezt, hisz a legfőbb törvény Én vagyok, aki neked ezt parancsolja.«”¹⁵ Ennek az önmagába vetett hitnek a tengelyében aztán szükségképpen jelenik meg a vallási transzcendencia, ami egy végsőkéig szubjektivizált Isten alakjában összpontosul. Kierkegaard és Unamuno ebben a tekintetben gyakorlatilag ugyanazt mondja: „Az én Istenem és énközöttem [...] nem létezik semmiféle közvetítő törvény; közvetlenül és személyesen megértjük egymást, s ezért tudom, hogy ki vagyok. Nem emlékeztek a hit hősére, Ábrahámra, ott, Moria hegyén?”¹⁶ Don Quijote és Ábrahám egyaránt a hit lovagja abban az értelemben, hogy erkölcsi értelemben mindketten törvénytisztezők, azaz olyan igazság közvetítői, amely fölötté all az általánosnak. Ugyanakkor utalni lehet arra a különbségre is, ami a két lovagot ebben a vonatkozásban elválasztja egymástól. Míg a Kierkegaard ábrázolta Ábrahám úgymond kezdettől fogva magán hordozza az általánost meghaladó egyes rekvizitumait, addig Don Quijote egyediség-megformálásában nagy szerepet játszik a *teremtő akarat*; a lovag nemcsak a világot hódítja meg karja erejével, hanem saját magát is, s ennek legfőbb mozgatórugója az akarat: „Don Quijote az akaratával gondolkodott, s midőn azt mondta, hogy »én tudom, hogy ki vagyok!«, voltaképpen azt mondta, hogy »én tudom, hogy ki akarok lenni!«”¹⁷ A hit Don Quijote-i lovagja acélos akarata segítségével

¹⁵ DQ 51. o.

¹⁶ DQ 52. o.

¹⁷ DQ 53. o.

lépésről lépésre teremti meg és tartja fenn magát s az akaratnak ebben az apoteózisában már egyértelműen nietschei hatások játszanak szerepet – „az ember csak akkor igazi ember, amikor több akar lenni, mint ember”¹⁸ –, ám ennek nyomon követése most nem feladatunk.

Esetleges ellenvetésként fel lehetne hozni azt, hogy a legfőbb erkölcsi érték, a Jó abban a vonatkozásban messzemenően befolyásolja az unamunói értelmezést, hogy a Don Quijote alakja mögött megbúvó Alonso Quijano *epitheton ornans*-a éppenséggel a Jó. De a kérdést közelebről megvizsgálva kiderül, hogy ennek a jóságnak semmi köze nincs az etikai általánost beteljesítő jó cselekedetek összességével; Alonso Quijano minden tudatos választást, erkölcsi döntést megelőzően, *a nativitate* jó, jósága nem következménye, hanem inkább előfeltétele az etikai jónak.

Ezen a ponton lehetne kitérni az alábbi kérdésre; ha mindkét főszereplő alaptörekvése az, hogy az általános szintjét meghaladva az abszolút, közvetíthetetlen egyeshez jussanak el, akkor vonatkozatható-e az unamunói Quijotéra az etikai teleológiai felfüggesztése? Az Unamuno-szakirodalom álláspontja ebben a kérdésben egyértelmű: Donald D. Palmer pl. azt írja, hogy „Quijote isteni bolondsága sokkal kevésbé meggyőző, mint Ábrahámé, azon egyszerű oknál fogva, hogy Ábrahám feladata sokkal rettenetesebb, mint Quijotéé. Mindennek ellenére Quijote küldetése, ahogy Kierkegaard mondaná, »az etikain belül marad.«”¹⁹ Hasonló álláspontot foglal el J. A. Collado is: „A hit és a bűn egyesülésében, mint a vallásos létezés meghatározottságaiban létrejön az, amit Kierkegaard *az etikai teleológiai felfüggesztésének* nevez, s ami nem más, mint az abszolút abszolúttal való összekapcsolódásának hatása. E »felfüggesztés«, ami szükséges ahhoz, hogy az ember vallásosan igazolja önmagát, kinyilvánítja a vallás etika fölötti szupremációját. [...] Ez tipikus kierkegaard-i probléma, melynek semmiféle visszhangját nem találjuk Unamunónál.”²⁰

A két kommentátor tehát megegyezik abban, hogy Unamuno felfogásából – s ez részben Quijote-kommentárjára is vonatkozatható – hiányzik az etikai teleológiai felfüggesztésének gondolata. Mi nem osztjuk ezt a véleményt. Érdeemes ebből a szempontból megvizsgálni a

¹⁸ Uo. 53. o.

¹⁹ Donald D. Palmer, i. m. 304. o.

²⁰ J. A. Collado, i. m. 14. o.

gályarabok kiszabadításának kalandjához fűzött Unamuno-kommentárt. Bár a probléma elsősorban nem moralitás, hanem a legalitás szintjén jelentkezik – szabad-e egy felsőbb, isteni törvényre való hivatkozással visszaadni azoknak a bűnözőknek a szabadságát, kiket a törvény nevében jogosan ítéltek el –, burkoltan etikai, sőt vallásos tartalmakat is hordoz, amire maga Unamuno is céloz, midőn a kalandot „örök történetnek” nevezi, „mivel minden egyes, ebben hívő emberben folyamatosan valósul meg”.²¹ Ha a kérdést jogi szempontból nézzük, azt mondhatjuk, hogy a konfliktust az igazságszolgáltatás két szintjének kollíziója jelenti: az egyik szintet a jogi igazságosságot – és egyben erkölcsi elégtételt – szolgáltató törvényesség jelenti, ami az általános uralmát testesíti meg, a másikat pedig egy transzcendens igazságosság, elvont követelménye, melyet Don Quijote képvisel. A kérdést úgyszintén elemző Ángel Ganivet jól tapint a probléma lényegére, midőn így ír: „Don Quijote ítéletei viszont nyilvánvalóan *abszurdak*, méghozzá azért, mert egy *transzcendentális igazságosságból* fakadnak.”²² Amikor Don Quijote erőszakkal szabadon engedi a gályarabokat, akkor voltaképp a legális – és etikai – általánosnak üzen hadat, s egy olyan felsőbb – isteni – igazságosságra hivatkozik, ami abszolút értelemben egyes és az általánosság szintjéről nézve csakis paradoxonnak, abszurdnak nevezhető. Ezen a ponton tehát egy olyan konfliktus jelentkezik, melynek tartalmát a legális-etikai általános, illetve az azt meghaladó paradox, vallási egyes összeütközése adja; s mivel Don Quijote az unamunói értelmezésben határozottan ezen általános felmondása s az egyes igazának érvényesítése mellett foglal állást, a jelzett passzust megítélésünk szerint joggal lehet az „etikai teleológiai felfüggesztése” egyik esetének tekinteni. Az unamunói értelmezés szerint Don Quijote immáron nem a lovagrend törvényei alapján ítél – ami még a legális és morális általános szintjét testesítené meg –, hanem egy olyan legfőbb instancia alapján, melynek zsinórmértéke – még ha formálisan Istenre hivatkozik is – legvégső fokon ő maga.

A *privátszféra* szintjén úgyszintén döbbenetes hasonlóságokra bukkanunk a Hit Lovagjának kierkegaard-i és unamunói megformálását illetően. A Kierkegaard-szakerudalom közhelyei közé tartozik az a felismerés, hogy Ábrahám és Izsák viszonyába Kierkegaard voltaképp

²¹ DQ 112. o.

²² DQ 111. o. (Kiemelések tőlem – Cs. D.)

saját magának Regina Olsenhez fűződő viszonyát is beledolgozta.²³ Értelmezésének háját és bravúriját nem utolsósorban épp ez a megkapó kettősség jelenti, melyben szétválaszthatatlanul összefonódik a teológiai és az életrajzi mondanivaló. Az analógia, egyszerűen szólva, úgy fogalmazható meg, hogy amiképp Ábrahám, aki a végtelen rezignáció stádiumában lemondott egyszerűt és mindennél drágább gyermekéről, Izsákról, az abszurd hit erejénél fogva visszanyeri őt, hasonlóképp Kierkegaard számára is megadatik a beteljesedés, mégpedig ugyancsak az abszurd hit erejénél fogva.

Unamuno számára a Don Quijote-történet e tekintetben is csábító analógiákat kínál. A végtelen rezignációban fogant lemondás és az imádott hölgy visszanyerése az abszurd hit révén itt abban a kettősségben helyezkedik el, amit egyrészt a Jó Alonso Quijano érez Aldonza Lorenzo, másrészt pedig Don Quijote érez Dulcinea iránt. Alonso Quijano reménytelenül volt szerelmes Aldonza Lorenzoba, kit tizenkét esztendő alatt csak négyszer látott, akkor is úgy, hogy a lány észre sem vette pillantását. Unamuno értelmezésében ez a beteljesületlen, vágyában megtört és lemondó szerelem – ami nagyjából megfelel a végtelen rezignáció állapotának – Don Quijote bolondságában szeplőtelen, égi szerelemmé transzformálódik s a Dicsőséggel azonosul. A szerelem kettős mozgásában Don Quijoténak Dulcinea, azaz a Dicsőség iránt érzett izzó szerelme jelenti azt a paradoxont, melyben – épp az abszurdba vetett hit erejénél fogva – a hős visszanyeri azt, akit Aldonza Lorenzo alakjában mindörökké elvesztett. Unamuno átköltésében Don Quijote tetteinek végső gyökerét nem a lovagvilág feltámasztásának szándéka jelenti, hanem éppenséggel az aszketikus erotika. Sőt, a cervantesi dramaturgia Unamuno számára még azt a lehetőséget is megteremtette, hogy az az abszurd vágy, ami az imádott hölgy kegyének elnyerését célozta, egy még abszurdabb színttel, magával a realitással konfrontálódjon. Arról a kalandról van szó, mikor Sancho a három közeledő parasztasszonyra ráfogja, hogy egyikük Dulcinea, a többiek pedig az ő udvarhölgyei. Don Quijote epekedve várja a megváltó pillanatot, Dulcinea megjelenését, melynek mélyén voltaképpen a jó Alonso Quijano vár Aldonza Lorenzo megjelenésére. Nem kisebb dologról van itt szó, mint arról, hogy a hit unamunói

²³ Vö. pl. George E. Arbaugh – George B. Arbaugh: *Kierkegaard's Authorship*, London 1968, 106. o.

lovagja az abszurd erejénél fogva visszakapja azt, akit a végtelen rezignációban már elveszített. S helyett mi történt? Sem Don Quijote nem pillantotta meg Dulcineát, sem pedig Alonso Quijano Aldonza Lorenzót. A paradox hit, a reménytelenség reménye mindörökre lelepleződött; sem Aldonza, sem Dulcinea nem fog jönni, az imádott hölgy visszanyerése az abszurd erejénél fogva kudarcot vallott. A beteljesülés elmaradása után az egyetlen lehetőség a halál lesz Don Quijote számára, s valóban, a halál motívuma ettől kezdve játszik egyre nagyobb szerepet az unamunói kommentárban.

Még egy további kérdés vár tisztázásra ezen a ponton. Az ti., hogy Don Quijote és Alonso Quijano maszkjai alatt nem rejtőzik-e még egy további réteg, ami immáron Unamuno személyes életébe nyúlik, ahogyan ezt Regina jelentette Kierkegaard életében? A spanyol filozófus kommentárját olvasva gyakran az a benyomásunk támad, hogy szerzője ebben írta ki magából egy olyan beteljesületlen szerelem élményét, ami Kierkegaard életében a Regina-élmény volt. Unamuno személyes élettörténetében erre a kérdésre valószínűleg mindörökre a titok homálya borul.

A toledói kereskedőkkel történt kaland mellett a közvetlen kierkegaard-i hatás másik *locus classicus*a a Don Quijotéval megesett oroszláncaland. A *Félelem és reszketés*ben is találkozunk olyan kitételrel, melyben Kierkegaard a Hit Lovagjának létmódját az állandó próbatétel-lel azonosítja: „A tragikus hős igen hamar célba ér, [...] megteszi a végtelen mozdulatot, s végül nyugalomra lel az általánosban. A hit lovagja ezzel szemben álmatlanul virraszt, hiszen folyton próbát kell kiállnia...”²⁴ Az általánosító megfogalmazás mögött egy konkrét példa áll: Ábrahám hitének próbára tétele Isten által. Ábrahám, mint ismeretes, ezt a legnagyobb próbát is kiállta. Unamuno az oroszláncalandot használja fel a quijotei Hit Lovagja törhetetlen, sziklaszilárd hitének igazolására. Értelmezése szerint az Úr azért küldte az oroszánokat Quijote elé, hogy próbára tegye a lovag hitét, bátorságát. A kommentár végén található párhuzam vonás minden kétséget kizáróan kierkegaard-i hatásra utal: „Kétségtelen, hogy Don Quijote hitét és engedelmisségét Isten próbára akarta tenni, mint ahogy Ábrahámét is próbára tette,

²⁴ FR 135. o.

midőn megparancsolta neki, hogy menjen fel Moria hegyére, s áldozza fel fiát.”²⁵

Kétségtelen kierreagaard-i hatásokra megy vissza a *szorongás* fogalmának megjelenése Unamuno kommentárjában. A *szorongás* hatástörténeti összefüggéseiről viszonylag gazdag irodalom áll rendelkezésünkre. A Quijote-történet szempontjából ezen összefüggésnek csak egyetlen szála fontos a számunkra; az a mesteri mód, ahogyan Unamuno a *szorongást* beleszővi Don Quijote sorsába, ami egyben azt is megmutatja, hogy milyen szuverén módon bánik a kierreagaard-i kategóriával. A *szorongás* a *Félelem és reszketésben* elsősorban az etika és a hit világának konfrontációját hivatott megjeleníteni: „Az etikai kifejezése Ábrahám tettének az, hogy Izsákot meg akarta ölni, a hitbéli pedig az, hogy Izsákot föl akarta áldozni; de éppen ebben az ellentmondásban rejlik a *szorongás*, [...] e nélkül a *szorongás* nélkül pedig Ábrahám nem az, aki.”²⁶ A *szorongás* teljesen más hangszerezésben – de hasonló fontosságot hordozva – jelenik meg a Quijote-kommentárban; a történetnek azon a pontján jelenik meg, ahol a lovagot – vállalkozása kudarcát látva – a mulandóság érzése, a halál gondolata keríti hatalmába. S a *szorongás*nak Unamuno olyan létfeltáró szerepet tulajdonít, ami messze túlvezet a szokványos episztemológia kérdéseinek horizontján: „S ez a *szorongás*, amely a látszatszerű megismerésből szinte kiszakít, mintegy varázsütésszerűen, egy csapásra a dolgok lényegi megismeréséhez vezet bennünket.”²⁷ Miről is van itt szó? Unamuno arra utal, hogy a végességtől, a haláltól való *szorongás* elvezet a „dolgok lényegi megismeréséhez”. Mit jelent valójában a dolgok „lényegi megismerése”? Talán azt a megvilágosodást, melyben a világ egésze, s annak egyes dolgai is saját, valóságos súlyuknak megfelelően rendeződnek el előttünk. Az orvosi thanatológia gyakori tapasztalatai közé tartozik, hogy amikor egy páciens megtudja, hogy halálos beteg, s rövid időn belül meg fog halni, egész szemléletmódja, értékrendje radikális átalakuláson megy keresztül. Életének azok a területei, melyeknek korábban szinte kizárólagos jelentőséget tulajdonított – ilyen a karriervágy, a pénzkeresés, a hivatali vagy tudományos előmenetel, röviden mindaz, amit Unamuno „látszatszerű megismerés-

²⁵ DQ 213. o.

²⁶ FR 45. o.

²⁷ DQ 289. o.

nek” nevez – , roppant értékcsökkenésen mennek keresztül, ugyanakkor azok a dolgok, melyeket korábban figyelemre se méltatott – mondjuk az ég színe reggelente, az éjszaka sötét szépsége, a folyó menti madarak röpte – , hirtelen erősen felértékelődnek. Heideggeri műszavakkal élve ez az az állapot, melyben a hangsúly a kézhezálló eszközapparátusról a kéznéllevő dolgokra helyeződik át. Nos, ez a hangsúlyeltolódás a szorongás halált-láttató szerepének köszönhetően megy végbe, s Unamuno, midőn a szorongás fogalmát is felhasználja saját Quijote-értelmezésében, ezen a téren is sokat köszönhet a „koppenhágai testvérnek”.

Miután megrajzoltuk a főbb kontúrokat, lehetőség nyílik arra is, hogy a két Hit Lovagja közötti további hasonlóságokat is felrajzoljuk. Egy ilyen közös elem a *szenvedély* dicsérete. Kierkegaard kiemeli, hogy „a végtelenség minden mozdulata szenvedélyesen történik, és semmiféle reflexió nem képes ilyen mozdulatot létrehozni. A szenvedély a létbe való örök ugrás...”²⁸ A hit unamunói lovagjának minden lépését úgyszintén szenvedély hatja át, ami minden racionális megfontolásnak hadat üzen. S ezzel mindjárt egy következő elemre bukkanunk, a *ráció* megítélésének, elítélésének mozzanatára. A gondolkodás csődje Kierkegaard-nál legalább két vonatkozásban jelentkezik: egyrészt magában a hit aktusában, amit, megfogalmazása szerint „semmiféle gondolkodás nem tud hatalmába keríteni, mert a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik”.²⁹ Ez a meghatározás mindenestre jól utal a hitben rejlő paradox dialektikára; ha a hit ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik, akkor az igazi hit soha nem lehet vakhit, hanem mindig is az ész – mégpedig a magas szintű, kvalitatív, dialektikus ész – meghaladása, megtagadása révén állhat elő. A hitnek éppúgy szüksége van az észre, mint a lángnak a fahasábra, melynek elhamvadásából táplálkozik. Másrészt e kifinomult, paradox hit előtt az ész másodszer is csődöt mond, akkor, amikor ezt megpróbálja megérteni. Abrahám hite olyan paradoxont foglal magában, melyet az ember annál kevésbé ért meg, minél többet gondolkodik rajta.

A ráció határait megvonó s bizonyos pontokon annak csődjét kimondó kierkegaard-i gondolatok, mondanunk sem kell, termékeny talajra találtak Unamuno Quijote-értelmezésében. Azonban az

²⁸ FR 68. o.

²⁹ FR,, 90. o.

unamunói észkritika több vonatkozásban különbözik kierkegaard-i párjától, más helyi értéket foglal el. A legfontosabb különbség, hogy Unamuno az észtól elvitatja azt a dialektikus, kvalitatív jelleget, ami a kierkegaard-i észfogalom sajátja. Az ész unamunói antagonistájának, a bolondságnak az ún. józan ész, a földhöztapadt józanság, a legnagyobb ellenfele: „a józan emberek irigysége, akik nem képesek elszenvedni a hősiesség bolondságát, az az irigység, mely a köznapi értelmet felemelte mindent egyenlősítő zsarnokká”.³⁰ Ebből az idézetből többek között kiderül az, hogy a kierkegaard-i kvalitatív ész, mely a paradox hit előfeltételét képezi, bizonyos értelemben *arisztokratikus* ész, csak kevesek kiváltsága; ennek magyarázata minden bizonnyal az, hogy Kierkegaard fő antagonistája a modernitás legnagyobb ész-virtuóza, Hegel volt, míg Unamuno esetében nyomát sem találjuk egy hasonló kvalitású ellenfélnek. Az Unamuno által bírált ész ezzel szemben *demokratikus tömeg-ész*, ami a józanság formájában gyakorolja pusztító hatalmát. Ennek legszembetűnőbb jegye pedig a zsarnokság; a józan ész, ami úgymond mindenkinek a sajátja, nem tűri azt, ami kivételes, kiváló. A józan ész, írja Unamuno, olyan pestis, „ami minden egyes emberből kiöli azt, ami benne sajátosan egyéni”.³¹ A józan ész pusztító hatalmának köszönhetően aztán az emberek látszatlényekké degradálódnak, akik „árnyak között bolyongva kórusban szajkózzák az örökbecsű és hasznavehetetlen közhelyeket”.³²

Külön fejtegetést érdemel a *magány* kérdése. A Hit Lovagjának, Kierkegaard megformálásában, egyik legjellegzetesebb jegye az egyedüllét. A Hit Lovagja „a mindenség magányában soha egyetlen emberi hangot nem hall, hanem felelősségének súlya alatt magányosan vándorol”.³³ Az egyes menthetetlenül egyedüllétre ítéltetett. S ez a radikális egyedüllét annál is nagyobb súllyal esik lathra, mert a Hit Lovagja még a hozzá hasonló Másiknak, a másik Hit Lovagjának sem állhat a rendelkezésére. „A hit egyik lovagja egyáltalán nem képes a másiknak segíteni. Az egyes vagy a hit lovagjává válik az által, hogy magára veszi a paradoxont, vagy soha nem lesz az. Közösködés e

³⁰ DQ 169. o.

³¹ DQ 124. o.

³² DQ 131. o.

³³ FR 140. o.

területen teljességgel elképzelhetetlen.”³⁴ Hogyan vonatkoztatható a magány Don Quijote alakjára, kinek Sancho személyében állandó útítársa van? Unamuno szintén nagy szerepet tulajdonít a magálynak. Az előszó utolsó passzusainak egyikében az alábbiak olvashatók: „Egyedül vagy, sokkal inkább, mint hinnéd, s még így is csak úton vagy az abszolút, teljes, igazi magány felé. Az abszolút, a teljes, az igazi magány az, hogy már önmagunkkal sem vagyunk. S addig nem leszel teljesen, igazán, abszolút egyedül, amíg meg nem szabadulsz önmagadtól, ott, a sír szélén. Szent Magány!”³⁵ Mindez előrevetíti azt, hogy a Búsképű Lovagot, a Hit Lovagját ugyanolyan széttörhetetlen magány övezi, mint kierkegaard-i testvérpárját. Kérdés az, hogy Sancho hogyan illeszkedik bele ebbe az új konstellációba. Az unamunói értelmezésben a hűséges fegyverhordozó alapvetően új színben jelenik meg. Nyomat nem találjuk annak a hagyományos felfogásnak, mely szerint Sancho realiztikus ellenpárja lenne a tiszta eszmények világában élő hőbortos lovagnak, hanem számos tekintetben még ura boldonságán is túltesz. Formális értelemben valóban társa Don Quijoténak, valójában azonban erre a kapcsolatra még a „társas magány” kifejezés sem vonatkoztatható, mivel Sancho legbenső lényegét a *quijotizálódás* képezi. Sancho Don Quijoténak bizonyos értelemben saját, korábbi énje, aki még csak uton van ahhoz, hogy quijotizálódjon, megindult a Hit Lovagja felé vezető úton, ám teljes mértékben azt soha el nem éri. Ily módon nem éri tag repedés azt a burkot, ami Don Quijote magányát övezi.

Azazhogy mégis éri. Hiába hasonítja magához Don Quijote fegyverhordozóját, az mégis egyik köldökzsinórja marad a többi emberhez fűződő kapcsolatoknak. Ábrahám magánya Kierkegaard értelmezésében *éteri* magány, a pátriárka végsőkéig lecsupaszított formában, mint abszolút egyes áll előttünk. Don Quijote magánya viszont *világba vetett* magány, ami – a kalandok során – állandó megpróbáltatásoknak, konfrontálódásoknak van kitéve. Ennek a világba vetett magálynak egyik megnyilvánulási módja a *beszéd*. „A hit lovagja, írja Kierkegaard, teljesen magára van utalva, fájlalja, hogy másokkal nem tudja megérintni magát...”³⁶ Ez a lényegi némaságra íteltetés végigvonul az egész művön, s ez abban alapozódik meg, hogy már a *beszéd* is a közvetítés,

³⁴ FR 123–124. o.

³⁵ DQ 19. o.

³⁶ FR 140. o.

az általános világhoz tartozik. Az egyedi kimondhatatlan – vallja a dán gondolkodó Goethével együtt. Don Quijote esetében nem ez a helyzet. Don Quijoténak, mondja Unamuno, „szüksége volt Sanchóra. Szüksége volt rá azért, hogy beszéljen, vagyis szabadon és hangosan gondolkozzon, hogy hallja saját magát, s meghallja hangjának eleven visszhangját a világban. Sancho volt számára a kórus, az egész emberiség.”³⁷ Ezen a ponton azonban több kérdés vetődik fel. Először is, ha igaz az, hogy Sancho voltaképpen a lovag saját alteregója, quijotizálni akart mása, akkor a vele folytatott beszélgetések voltaképpen önmagával folytatott beszélgetések, mono-dialógusok, hogy Unamuno egyik műfaji újítására utaljunk. Másodszor, kérdés az, hogy a másokhoz intézett beszédek elérték-e céljukat, a kölcsönös megértést. Példaértékű ebből a szempontból a kecskepásztorokhoz intézett beszéd a hajdanvolt aranykorról. Ebből a kecskepásztorok egy kukkot sem értettek, de Unamuno értelmezése szerint valamit mégis csak felfogtak. A beszéd fogalmi-nyelvi üzenetén túl tartalmazott valamilyen metakommunikatív többletet, amit csak az hall meg, akinek „füle van hozzá”. Ha így nézzük, a quijotei beszéd egyfajta paradoxonba, megértés és értetlenség, sajátos játékába torkollik.

A világba vetett magány másik megnyilvánulásformája a *tett*. A hit kierreagaard-i lovagjára, Ábrahámra a próbatétel felemelő tettétől eltekintve valamilyen eredendő tettidegenség is jellemző, ami ismét csak a magában való egyes magányát fejezi ki. A hit unamunói lovagjának, Don Quijoténak ezzel szemben lételemét jelentik a tettek, a hőstettek, olyannyira, hogy bizonyos értelemben még beszéde is tett-beszéd. Kérdés azonban, hogy mi ezeknek a tetteknek a forrása. Az eredeti cervantesi történetben még megcsillan valamilyen általános, nevezetesen a hagyományos lovagi erények és értékek közvetítésére irányuló próbálkozás, bár ennek valódi tartalma és szerepe még az eredeti regényben is jóval összetettebb. Unamuno értelmezésében mindez egy irracionális, egzisztenciális vágynak, a halhatatlanság vágyának rendelődik alá; a Dicsőség másik gyökere – Dulcinea/Aldonza kezének elnyerése mellett – a fennmaradás. Az abszurd megkísértésének ez a módja a quijotei tetteket, hőstetteket rendre kifordítja eredeti értelmük-ből s mindez újfent a Hit Lovagjának magányosságát húzza alá. Azt

³⁷ DQ 56. o.

pedig mondanunk sem kell, hogy a magánynak nem *conditio sine qua non*ja az egyedüllét.

További közös vonás, hogy mindkét Hit Lovagjának engesztelhetetlen ellenfele az intézményesült, egyházasult vallásosság. Az egyházi hős nem lovagja a hitnek,³⁸ írja Kierkegaard, mivel az intézményesülés bármilyen formája már az általános birodalmához tartozik. A hiteles vallásosság kizárólagos kötődése az egyeshez tehát erről az oldalról is megerősítést nyert. Sőt, a Hit Lovagját ebből az irányból fenyegető legnagyobb veszély nem is annyira az egyház, mint inkább a szekta, a szektariánusság felől jön. Ez ad alapot számára, hogy megkülönböztesse egymástól a hit valódi és nem valódi lovagját; az előbbi mindig abszolút elkülönültségben él, az utóbbi viszont épp a szektariánus.³⁹ Kierkegaard álláspontja ebben a kérdésben feltétlen és kompromisszummentes. Unamuno véleménye a lényegi azonosságon túl bizonyos részletekben eltérést mutat. Kommentárjában gyakran felbukkan az intézményesült egyház kegyetlen kritikája, melynek tagjai a szárnyaló, szinguláris hittel szemben a csökött józan ész, a megállapodottság képviselői. „Ó, hát meddig tart még, és mikor pusztul már ki végre a komoly és józan egyházi férfiúk népe spanyol honunkból, akik azt akarják, hogy a nagyok nagyságát az ő beszűkült lelkükkel mérjük!”⁴⁰ Mellékesen mondván az intézményesült vallásosságnak ezzel a rideg formájával áll szemben az a spirituális közösség, mely a hívek érzelmi kapcsolatából áll össze; ennek legnagyobb megjelölése a kommentárban a leóni katedrálisról szóló grandiózus vízió; ezzel a spirituális egységgel nem találkozunk Kierkegaard írásában. Másrészt Unamunónál is felbukkan a szektarizmus elutasítása, mégpedig abban a formában, ahogy Loyolai Szt. Ignácot, a jezsuita rend alapítójának alakját – kiben úgyszintén a magányos és hiteles Hit Lovagja alakját pillantja meg – szembeállítja a jezsuita szellemiséggel, az általa alapított renddel. Mindamellett azonban nem teljesen idegen tőle a szektaalapítás szelleme, egy a Hit Lovagjaiból álló szabadcsapat létrehozásának gondolata, ahogy ez a kommentárhoz irt előszóban megjelenik. Ennek az új kereszties seregnek kellene kiszabadítania „a Bolondság Lovagjának sírját a Ráció nemesei-

³⁸ FR 129. o.

³⁹ FR 138. o.

⁴⁰ DQ 234 o.

nek hatalmából”.⁴¹ S ezen a ponton végre kimondhatjuk azt, hogy a sok hasonló motívum mellett mi jelenti az alapvető különbséget a Hit Lovagjának kierkegaard-i és unamunói megformálása között; az, hogy a szingularitás minden hangsúlyozása mellett Unamunóban mindvégig ott izzik az a megváltásigény, ami népe, nemzete szellemi megújhodását célozza. A Hit Lovagjának kierkegaard-i formájában az önmegváltás abszolút és meghaladhatatlan, az unamunizált Hit Lovagja azonban önmaga megváltását csakis népe – s általánosabban, az egész emberiség – megváltása révén tudja elképzelni.

Az apró részletek összehasonlítását természetesen hosszan lehetne folytatni. Azonban úgy véljük, hogy mára a főbb kontúrok felvázolásával is sikerült hitelt érdemlően bebizonyítani legalább két dolgot; egyrészt azt, hogy a Hit Lovagjának quijotizálásával Unamuno a 20. század Kierkegaard-recepciójának jelentős – s időben talán a legkorábbi – darabját alkotta meg 1904-ben. Másrészt ez a receptív átvétel egy abszolút eredeti teljesítmény, egy a *Félelem és reszketéssel* kongeniális kommentár formájában valósult meg; ily módon Unamuno a befogadó recepció és az alkotó koncepció olyan művészi egyensúlyát teremtette meg, amely csak a legnagyobbak számára adatik meg. A dán és a spanyol-baszk gondolkodó szellemi társulásával egész Európa gazdagodott.

SUMMARY

The Knight of Faith in Spain: Kierkegaard and Unamuno

Some scholars guess that M. Unamuno has worked out his own philosophical thoughts before he became acquainted with Kierkegaard's works. Others on the contrary hold that the Danish thinker exerted a great influence on the development of

Unamuno's thinking. In this paper I take a third standpoint in connection with the comparison of the Kierkegaardian Knight of Faith and Unamuno's interpretation of Don Quijote. Namely that Unamuno's Kierkegaard-readings have inspired

⁴¹ DQ 8. o.

him to write his commentary on Cervantes' novel, but this commentary

does wear on itself the signs of an independent, original thinker.

LÁTHATÓVÁ TENNI A SÖTÉTSÉGET

A kétségbeesés és depresszió különbsége Kierkegaard *Naplóiban*

GORDON MARINO

Kierkegaard föl szokta panaszkodni, hogy „a különbségtevések kora elmúlt”.¹ A kétségbeesés és a depresszió megkülönböztetésének kora biztosan elmúlt. Sőt, ha valaki manapság azt mondaná, hogy erőt vett rajta a kétségbeesés, bizonyosan azt gondolnánk, valójában azt akarta mondani, hogy depresszióba esett. Nyilvánvaló, hogy a „kétségbeesés” a megszentelt rend² összeomlásával került használaton kívül. Régen a kétségbeesést a hét főbűn egyikeként tartották számon, mert úgy gondolták, aki kétségbeesett, az elfordult Istentől. Ma a kétségbeesésen csüggedtséget értünk, a csüggedtségen depressziót, a depressziót meg az ember – mint Kierkegaard mondja – *mit Pulver und Pillen*³ kezeli, azaz gyógyszert szed rá. Időnként elégedetlen vagyok ezzel a mai tendenciával, hogy a lélek minden fájdalmát valamiféle „kémiai egyensúly megbomlásán” alapuló betegség tüneteként kezeljük. Kierkegaard komoly figyelmet szentelt a mentális gyötrelmek értelmének; a témára vonatkozó elmélkedései sokat mondhatnak egy olyan kor számára, amikor a legtöbb ember élete valamely szakaszában lelki problémái – leginkább depressziója – kezelésére orvosi segítséget vesz igénybe.

Ebben a tanulmányban Kierkegaard-nak a depresszió és a kétségbeesés viszonyára vonatkozó gondolatait vizsgálom. A depresszióval

¹ Lásd *A szorongás fogalma* mottóját.

² A „megszentelt rend” (sacred order) kifejezést Philip Rieff-től vettem át.

³ *Concept of Anxiety*, transl. Reidar Thornte, Princeton 1980, 121. o.

foglalkozó írásainak túlnyomó része álnéven kiadott műveiben, a *Stádiumokban*, az *Isméltésben* és a *Vagy-Vagy-ban* olvasható. E műveknek számos kommentárja látott napvilágot⁴, de csekély figyelmet szenteltek önmegfigyeléseinek a depresszióval⁵ kapcsolatban, amelyet így nevezett: „tüske a húsban”.⁶ Kierkegaard naplójának ezekre az introspektív szondázásaira fogok koncentrálni, mert úgy gondolom, a szerző itt magyarázza meg a legvilágosabban a lélek éjszakája és a szellem éjszakája közötti különbséget.

Életében az első perctől az utolsóig hurcolta melankóliája láncait. Mint Pascal, Montaigne és a láthatatlan sötétség többi áldozata, Kierkegaard is a természetkutató szemével tekintett depressziójára, és a modern pszichológiában jártas emberekhez hasonlóan bőséges jegyzeteket készített fájdalomról. A följegyzések számai között gyakoriak a visszatérő elemek. Az egyik szerint elmondhatatlan, krónikus lelki gyötrelmei voltak. Saját beszámolója szerint depressziója oly súlyos volt, hogy könnyen végzetessé válhatott volna.

1836-ból való a következő bejegyzés:

„Most tértem haza egy összejöveteletről, amelynek én voltam a lelke és motorja; ontottam a szellemességeket, mindenki nevetett és csodált – de eljöttem, igen, oly hosszan kellene rohannom, amilyen hosszú a földgolyó sugara ... és főbe akartam lőni magam.”⁷

Ez a megnyilatkozás a rejtőzködés témájára utal, amely több bejegyzésben is megjelenik. Műveinek visszatérő gondolata, hogy

⁴ Lásd például Vincent McCarthy: *The Phenomenology of Moods*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978; Kresten Nordentoft: *Kierkegaard's Psychology*, transl. Bruce Kimmse, University of Pittsburg Press, 1978.

⁵ Kierkegaard két dán kifejezést használ a depresszióra: *tungsindighed* és *melancholi*. V. McCarthy szerint a *tungsindighed* búskomorságot jelent, a *melancholi* ennél enyhébb. Lásd i. m. 54–57. o. A. Kahn szerint ellenben a két kifejezést Kierkegaard szinonimákként használja. Kahn: „Melancholy, Irony and Kierkegaard”, *International Journal for Philosophy of Religion* 17 (1985), 67–85.

⁶ A *Journals and Papers* (a továbbiakban: *JP*, kötet és a bejegyzés száma szerint idézve) szövegéből nyilvánvaló, hogy a „tüske a húsban” kifejezést depressziójára használja. Lásd V 6025, 6396, 6659.

⁷ *JP* V 5140.

belsőnk és külsőnk inkommenzurábilis.⁸ Az ember spirituális élete nem olvasható ki tetteiből. Melankóliájára vonatkozó feljegyzéseiben utalások vannak erre az anti-hegeliánus tételre. Az évek során hol mulat, hol kesereg azon a képességén, hogy lelki gyötrelmeit és azok tartalmát leplezni tudja.

„Az emberek leírhatatlanul igazságtalanok velem: folyton büszkeségnek vélik viselkedésemet, pedig csak az a célom, hogy leplezzem melankóliámat. Nyilvánvaló, hogy elértem, amit el akartam érni, hiszen soha senki nem érez részvétet irántam.”⁹

Élményei alapján az volt a véleménye, hogy nincs fájdalmasabb annál, mint ha az embert félreértik. Prédikációjában arról beszél, hogy Krisztus agóniáját – eltérően másoknak az igazságért elszenvedett kínjaitól – az okozta, hogy Jézus földi küldetését lehetetlen megérteni.¹⁰

Kierkegaard gyakran gúnyosan szól azokról, akik nem látják meg fájdalmát – miközben oly büszke arra a képességére, hogy leplezni tudja –, de naplójában gyakori az emberi megértés és kapcsolat iránti vágy kifejeződése.

Mint később a mélylélektan művelői, Kierkegaard is fölismerte, hogy az Egónak megvannak a maga módszerei a fájdalmas érzelmek elkerülésére. Észrevette, hogy a depressziós ember úgy próbál elmene-külni érzelmehiányos állapota elől, hogy beleveti magát a világba. Ez a fajta védekezés a züllött kicsapongásig fajulhat. Pszichoanalitikus körökben közismert, hogy bizonyos típusú depressziósok az erotikába menekülnek betegségük elől. A *csábító naplója*¹¹ mutatja, hogy Kierkegaard ismerte ezt a védekezési stratégiát, és naplója utal rá, hogy ifjúkorában alkalmazta is.¹²

⁸ Lásd a *Vagy-Vagy* kezdőmondatát: „Kedves olvasó, talán mégis csak eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a külső.”

⁹ JP V 6020.

¹⁰ *Practice in Christianity*, transl. Howard and Edna Hong, University Press, 1991, 136–137 o.

¹¹ In: *Either/Or*, transl. Howard and Edna Hong, University Press, 1987, I. kötet, 301–445 o. Magyarul: *Vagy-Vagy*, ford. Dani Tivadar, Gondolat, Budapest 1978, 383–564 o.

¹² JP V 6135.

Önéletrajzában azt mondja, hogy írói tevékenysége elejétől a végéig vallásos feladatteljesítés volt számára,¹³ egyben radikális védekezés a depresszió ellen.¹⁴ Emberfeletti intellektuális tevékenységét Kierkegaard menekülésként értelmezte emberfeletti depressziója elől, amely elnyeléssel fenyegette, éppúgy, mint fivéréét, aki depressziója miatt vált meg seelandi püspöki tisztétől.

Noha az álnéven megjelentetett művekben vannak szöveghelyek, amelyek a depressziót és a kétségbeesést rokonfogalmakként kezelik,¹⁵ határozott jelek mutatnak arra, hogy Kierkegaard különbséget látott a depresszió állapota és a kétségbeesés aktivitása között. Számára a depresszió állapot vagy hangulat, míg a kétségbeesés aktivitás, amely csak addig tart, amíg az ember – jóllehet csak félig tudatosan – akarja, hogy tartson. Anti-Climacus azt tanítja, helytelen volna a kétségbeesést orvosi modell szerint elgondolni, lázként, passzívan elszenvedett állapotként. Ha a kétségbeesés nem kapcsolódna az akarathoz, akkor nem volna bűn, márpedig Anti-Climacus annak tekinti. Ám a depresszió leírására Kierkegaard a betegség-modellt alkalmazza. Sőt, úgy hitte, a depresszió olyasmi, amibe beleszülehetünk, vagy megkaphatjuk fertőzés útján. Saját melankóliáját ugyanígy írja le, mintha örökölte volna:

„Egy borzasztóan melankolikus vénembernek ... idős korára volt egy fia, és egész melankóliáját erre hagyta örökségül...”¹⁶

Egy másik följegyzésben világosan kimondja elképzelését a depresszió etiológiájáról:

„Kezdetől fogva a velemszületett depresszió tartott hatalmában. Ha szokványosabb módon nevelkedtem volna – nos, akkor csekély esélyem lett volna arra, hogy ennyire melankolikussá váljam.”¹⁷

A depresszióval ellentétben a kétségbeesésről soha nem beszél úgy, mint betegségről, amelyet úgy kaphatunk meg, hogy túl sok kétségbeesett ember vesz körül, vagy hogy gyermekként örökölhettünk anyánk temperamentumát.

¹³ *The Point of View*, transl. Howard and Edna Hong, University Press, 1998, 23 o.

¹⁴ JP V 5962, VI 6840.

¹⁵ Például a *Vagy-Vagy* második részében.

¹⁶ JP V 5913.

¹⁷ JP VI 6603.

A *halálos betegség* megmutatja, hogy a kétségbeesésnek vannak olyan formái, amelyek nem járnak mentális gyötrellemmel. Sőt, Anti-Climacus, a lapidáris szöveg pszeudonim szerzője azt figyelmezteti meg, hogy a kétségbeesés legjobb búvóhelye a boldogság.¹⁸ A depressziós ember – mint Kierkegaard maga is – megpróbálhatja boldognak mutatni magát, és ez sikerülhet is neki, de nem boldog, Aki valóban boldog, *eo ipso* nem depressziós. Az ellenben nem rendkívüli, hogy egy boldog ember kétségbeesett legyen. További különbséget jelent, hogy a depresszió mindig szomorúsággal jár, a kétségbeesésnek nem egyetlen érzelmi kísérője van. Elegendő egyetlen séta a *A halálos betegség* pszichospirituális galériájában, hogy meggyőződjünk róla: Kierkegaard úgy gondolta, a kétségbeesés jó és rossz hangulattal egyaránt együtt járhat.

Kierkegaard – Nietzschehez hasonlóan – heves bírálója volt a gyakorlati bölcsességnek. A *fin de siècle* Amerika gyakorlati bölcsessége azt mondja, ellentmondás volna valakiről azt állítani, hogy depressziós, de kitűnő szellemi formában van. Egy 1846-os naplóbejegyzésben Kierkegaard a következő önmegfigyelést jegyzi föl:

„A szó legmélyebb értelmében boldogtalan, kezdettől fogva egyik vagy másik, az örület határán mozgó szenvedéshez szögezett ember vagyok, olyan szenvedéshez, amelynek mélyebb alapja az elmém és testem közötti hibás kapcsolat, amely azonban (és ez éppoly figyelemre méltó, mint amennyire bátorító körülmény) nem hat ki szellememre, amely épp ellenkezőleg, az elme és a test közötti feszültség okán rendkívüli mozgékonyaságra tett szert.”¹⁹

Nyilvánvaló, hogy a szenvedés, amelyhez hozzá van szögezve, és amelyről feltételezi, hogy az elméje és teste közötti viszonyból ered, nem más, mint melankóliája. Mégis úgy tűnik, azt állítja, hogy ezt a pszichológiai rendellenességet (a depressziót) nem szabad összekeverni a szellem betegségével. Végül is azt mondja ki, hogy az elméje és teste közötti hibás kapcsolat a szellemére nincs hatással. Olyan különbségtételemmel találkozunk itt, amely a mi korunkban nincs jelen: a pszichológiai és a szellemi rendellenesség megkülönböztetésével. A *halálos betegségben* és másutt is arról értesülünk, hogy az ember nem elme és test pusztá színtézise. Arról van szó, hogy „az Én [Selbst] olyan

¹⁸ *The Sickness Unto Death*, 43. o. Magyarul: *A halálos betegség*, fordította Rácz Péter, Göncöl, Budapest 1993, 54. o.

¹⁹ JP V 5913.

viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul”.²⁰ Az elme és a test egyszerű és automatikus kapcsolata pszichológiai állapotokat ébreszt, ám a szellem, vagyis az Én oly módon emelkedik föl, amely módot mi magunk értelmezünk, és ezekkel az állapotokkal lépünk viszonyba. Ebben az értelemben a szellem egyfajta másodfajú fenomenon.

Visszatérve az 1846-os bejegyzéshez, Kierkegaard azt írja: figyelemre méltó, hogy elméjének és testének hibás kapcsolata nem hat ki szellemére. Más szóval depressziója valóban kétségbeeséssé válhat. Az a folyamat, amelynek során a depresszió betegséggé válik, nem a léleknek, hanem az Énnek a folyamata, és semmiképpen sem passzív. A *halálos betegség* első részében Anti-Climacus megvilágítja alkotója naplóját, valamint a depresszió és a kétségbeesés kapcsolatát. Egy depressziós esetet kommentálva Kierkegaard enyhén elvont lélekgyógyásza azt írja, hogy a kétségbeesett depressziós „látja, hogy színlelés — de éppen ez a színlelés a kétségbeesés; látja, hogy lehangolt-ság [depresszió] stb., és hogy nem jelent semmi különöset — de éppen az, hogy semmi különöset nem jelent és nem is jelenthet, éppen ez a kétségbeesés”.²¹ Nem maga a pszichológiai szenvedés a szellemi probléma (kétségbeesés), hanem hogy megfeledekezünk arról, hogy a szenvedésnek szellemi jelentősége van. Mintha maga is átélte volna ezt az állapotot, Kierkegaard így ír: „A legszörnyűbb, ami az emberrel történhet, hogy nevetségessé válik a lényeges dolgokban, hogy érzéseinek szubsztanciája mellébeszélés.”²² Noha több különböző belső út vezet a depressziótól a kétségbeesésig, a depressziós, aki reménytelen állapotának nem látja jelentőségét, azaz aki úgy tekint szomorúságára, mint egyfajta lázas állapotra, vagyis mint mellébeszélésre, lelki betegségét szellemi csüggedtséggel tetőzi. Mindenki, akinek végig kell járnia ezt a belső sivatagot, nagyon jól tudja, hogy a fekete Nap könnyen homályba boríthatja azt a fölismerést, hogy a szenvedésnek megvan a maga értelme, s ez kivált akkor történik így, ha a depressziós megadóan fölemeli a kezét és úgy képzei, csupán valamiféle véletlen szerencsétlenség, hogy a kétségbeesés hűnébe esett.

²⁰ *The Sickness Unto Death*, 43. o. Magyarul, 19. o.

²¹ Uo. 54. o. Magyarul, 31. o.

²² JP IV 3894.

A depresszió azáltal válik kétségbeeséssé, hogy a depressziós ember viszonyba lép depressziójával. Ha egy testi szenvedésektől gyötört ember elveszti azt a képességét, hogy távolságot tartson szenvedésétől, azt mondjuk, hogy csekély lelkiereje van. Hasonlóképpen, ha valaki a szenvedés közepette képes úrrá lenni fájdalomán és másokkal törődni, azt mondjuk, hogy nagy a lelkiereje. Aki testi betegségben szenved, ám nagy a lelkiereje, képes elkerülni, hogy lelki életét betegsége határozza meg. Kierkegaard naplójegyzete azt sugallja, hogy a lelki gyötrelmekről szenvedő embernek bizonyos fokig hatalmában áll, hogy viszonyuljon a lelki szenvedésekhez. Aki összeomlik és depressziójával határozza meg önmagát, vagy aki rosszul értelmezi a depressziót – mondjuk annak bizonyítékát látja benne, hogy nem létezik az irgalmas Isten –, az belezuhan a kétségbeesésbe.

Kierkegaard számára depressziónk értelmének megelélése valójában azt jelenti, hogy megragadjuk lelki szenvedéseink szellemi jelentőségét. A *szorongás fogalmának* épületes lezárásában („A szorongás mint hit általi üdvözülés”)²³ Vigilius Haufniensis arra tanít, hogyan fogadjuk azt a szellemi irányítást, amelyet egyedül a szorongás adhat. Jobb napjaiban – azt is mondhatnánk, rosszabb napjaiban – Kierkegaard a depresszióját szellemi tanítójának tekintette. A következő följegyzésben megköszöni a kormánynak és depressziójának, hogy megértette a „szinguláris individuum” kategóriáját:

De ki is vagyok hát én? Valami ördögi fickó volnék, aki eleve tisztában volt ezzel, és akinek megvan a személyes képessége, hogy mindennapi életében eszerint viselkedjék? Korántsem! Segítségét kaptam. Mitől? Egy félelmetes, melankolikus depressziótól, amely túska a husomban. Súlyosan melankolikus vagyok, akinek megvan az a szerencséje és virtuozitása, hogy képes leplezni ezt is, és azt is, amiért küzd. De a kormányzat megtartott depressziómban. Idővel mind jobban megérttem az eszmét és ismerem a leírhatatlan boldogságot és a valódi örömet – de mindig a gyötrelmem segítségével, amely kötelekeiben tart.²⁴

²³ A szellemi irányítással kapcsolatban lásd tanulmányomat. „Anxiety in the Concept of Anxiety”, in A. Hannay and G. Marino, eds: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, London, Cambridge University Press, 1988, 308, 328. o.

²⁴ JP V 6659.

Kierkegaard egyre mélyebb tanításokat kapott depressziójától. A keresztény ember számára nincs magasabb foka a tökéletességnek, mint az Isten iránti szükségletének átérzése, és minél erősebb ez a szükséglet, annál jobb.²⁵ És mi más indíthatna inkább valakit arra, hogy Istenhez forduljon segítségért, mint a megmagyarázhatatlan szenvedés? Jobb, határtalanul jobb, ha érzéseink révén értjük meg, milyen nagyon szükségünk van Istenre, mintha lelkileg jól karban tartva egy olyan közösség tagjaként tesszük ezt, amelyet Kierkegaard szó szerint bolondokháznak nevezett. Mint a legtöbb pszichológiai állapot – mondja Kierkegaard –, a depresszió is dialektikus; ésszerű módon így is, úgy is fölfogható. A depresszió megtörheti az ember hitét. A megmagyarázhatatlan és megnyomorító szomorúság, ha rosszul értelmezzük, arra utal, hogy a létezés nem más, mint egy irányítás nélküli vágóhíd. Másfelől azonban a depressziós ember, aki láthatólag belegabalyodott önmagába és úgy érzi, önerejéből semmit sem képes tenni, különösen kedvező helyzetben van abból a szempontból, hogy megértse az Istentől való abszolút függőségének tényét.

Önértelmezése szerint depressziója segítette abban, hogy elkerülje az Istenről való megfélelkezés kétségbeesését. Kierkegaard erősen és mélyen azonosult apjával. Mind a *Journals*, mind a posztumusz *Point of View as an Author*²⁶ sajátos kapcsolatáról számol be apa és fia között, akik mindketten melankolikusak voltak. A halálos betegség megjelenésének évében Kierkegaard ezt a különös köszönetnyilvánítást jegyzi be naplójába:

„Kezdetől fogva hálával tartozom apámnak mindenért. Melankolikus volt, és amikor engem is annak látott, így szólt: Bizonyosodj meg arról, hogy valóban szereted Jézust.”²⁷

Ez a saját depressziójára is utaló megjegyzés Kierkegaard vallási élete alapkövének tűnik. Gyakran élcelődött azon, mennyire szereti ezt a veleszületett szomorúságot vagy melankóliát, és mennyire ragaszkodik hozzá. Ez a ragaszkodás kísértést is jelentett ugyan, ám búskomorságát úgy értelmezte, ez tette számára lehetetlenné, hogy elmerüljön a képzelgésben – ami az ő mítoszalkotó képzelőerejével

²⁵ *Eighteen Upbuilding Discourses*, transl. Howard and Edna Hong, University Press, 1990, 297–326. o.

²⁶ *Point of View*, 79 skk.

²⁷ JP VI 6164.

rendelkező ember számára nem kis veszélyt jelentett. Úgy értékeli, depressziója tartja őt meg „kötelékeiben” és istenfélőnek. Így ír:

„Leírhatatlan áldás számomra, hogy olyan depressziós vagyok, amilyen vagyok. Ha természetből boldog ember lettem volna, és úgy tapasztalom meg azt, amit íróként megtapasztaltam, azt hiszem, szükségképpen megbolondultam volna.”²⁸

Ismételten panaszkodik amiatt, hogy az apjától örökölt depresszió kizárja őt az emberi közösségből és boldogtalanságra ítéli. De bármennyire meglepően hangozzék is, azt mondja, egyvalamiért soha nem imádkozott Istenhez: azért, hogy az kihúzza húsából a tuskét. Később, hanyatlásának időszakában vallja ezt be:

„Volt merszem mindenért imádkozni, még a legmeggondolatlanabb dolgokért is, egy kivétellel: nem imádkoztam avégett, hogy megszabaduljak korai éveim óta gyötrő mélységes szenvedésemtől, amelyet Istennel való kapcsolatomból részének értelmeztem.”²⁹

Korunkban merésznek tűnik az a kijelentés, hogy a depresszió Isten ajándéka lehet. Úgy tetszik, Kierkegaard időnként merész kijelentésekre specializálódott.

Több kutatót kellemetlenül érint Kierkegaard kereszténysége. Allandóan fölmerül a kérdés, hogyan lehetne kiemelni a bölcsesség drágakövét pietisztikus hitének telérközetéből. Ami a mai kort illeti, ugyan miért volna érdekes számára, hogy Kierkegaard különbséget tesz kétségbeesés és depresszió között, ha ez a megkülönböztetés a hit föltevésén alapul, amelyet már udvariasan kitessékeltünk a tárgyalásból? Vagy mi haszna van a pszichológiai és a szellemi rendellenesség megkülönböztetésének, ha ez a különbségtétel olyan ontológiai föltevéseken alapul, amelyeket csupán a neurotikus és a féleszű fogad el? A kierkegaard-i antropológia elfogulatlan értelmezése talán azt mondhatná, hogy a szellemnek azzal a móddal kell foglalkoznia, ahogyan saját közvetlen pszichológiai életünkhöz viszonyulunk, nem pedig azzal, ahogyan magához a pszichológiai közvetlenséghez viszonyulunk. Ezt az egyszerűsítő ideológiai sémát alkalmazva a depressziós, de szellemileg egészséges ember tudja, hogy depressziós, de életét nem a depresszió által meghatározott életként kezeli. Például a depresszió egyik legközvetlenebb tünete, hogy azokat az érzelmeinket képes kiiktatni,

²⁸ JP VI 6603.

²⁹ JP VI 6837.

amelyek nagyon erősen kapcsolódnak identitásérzetünkhöz. Egy depressziós anya időnként úgy véli, mit sem érez gyermeke iránt. Ha Kierkegaard különbségtételének szekularizált változatához tartjuk magunkat, bármilyen depressziós is az anya, elkerülheti a kétségbeesést, ha emlékezteti magát arra, hogy depressziós ugyan, de valójában nem veszítette el azt a szeretetet, amelynek megszűnését érzi. Nem szolgáltatja ki identitását a betegségének. Kierkegaard szerint azok a kelepcek, amelyek a depressziótól a kétségbeeséshez vezetnek, mindig együtt járnak azzal, hogy az ember félreértelmezi depresszióját. A depressziós, aki eljut a kétségbeesésig, úgy gondolja, ő csupán passzívan viszonyul depressziójához, és hogy abszolút tehetetlen azzal a móddal szemben, ahogy érez vagy cselekszik. Kétségtelen, hogy a melankolikus ember, aki kétségbeesett is egyben, képzelgésnek, talán a régi keresztény fantazmagóriákra emlékeztető képzelgésnek tartaná azt a gondolatot, hogy van némi választási lehetősége arra nézve, hogyan viszonyuljon depressziójához. Depressziójának értelmezése éppen magának ennek a depresszióknak egy facettája. Ám Kierkegaard éppen arra sarkall bennünket, hogy legyünk meggyőződve róla: a szellem élete fölötté áll mentális/emocionális életünknek és túl van rajta.

Azok számára, akik nem szenvedhetik a hitre való hivatkozást, a kétségbeesés kierkegaard-i értelmezésének lényegét az a gondolat alkothatja, hogy a depressziós és kétségbeesett személyiség földadja magát. Érdekes módon az angol „despair” (kétségbeesés) a francia „desespoir”-ral rokon kifejezés, amely a remény jelentésű „espoir” fosztóképzős alakja.³⁰

Mint fentebb említettem, régebbi korok úgy látták, aki kétségbeesett, az az Istenbe vetett reményt utasítja el, passzív agresszivitással úgy gondolkodva, hogy Isten nem tud vagy nem akar segíteni rajta. Ahelyett, hogy hinne benne: Isten számára minden lehetséges, beleértve annak lehetőségét is, hogy meggyógyítsa őt depressziójából, kétségbeesésében a depressziós ember még abban sem próbál meg bízni, hogy Isten jó, könyörületes és rendbe hozza a dolgokat. A kétségbeesésben vergődő ember – még ha vonakodik is elismerni – megpróbálja kioltni magából az ilyen reményeket: „Isten majd átsegít

³⁰ Ezért a megfigyelésért Vincent McCarthy-nak tartozom köszönettel, lásd idézett műve 85–86. oldalát.

ezen". A *halálos betegség* szerzője egyértelműen kimondja: a legmélyebb kétségbeesés abban a hiedelemben rejlik, hogy Isten halott.³¹

Az olyan kultúrában, amely már kezd lemondani arról, hogy komolyan higgyen a személyes Istenben, helyesebb úgy fogalmazni, hogy a kétségbeesés akkor áll be, amikor az individuum többé nem bíz magában, vagy feladta a reményt önmagával kapcsolatban. Az így szemlélt kétségbeesés leggyakoribb formája az olyan emberben jelenik meg, aki belemerült annak a szilárd meggyőződésnek a mély álmába, miszerint számára lehetetlenné vált, hogy komoly változtatásokat eszközöljön sorsában. Aki ilyen állapotban van, annak lehetnek ugyan pillanatai, amikor azt kívánja, bárcsak barátságosabb és figyelmesebb volna az emberekhez, de aztán megkeményíti a lelkét és emlékezteti magát rá, hogy nem barátságos, figyelmes ember, és soha nem is lesz az.

Korunkban megvan a természetes hajlandóság rá, hogy individuális tartalomra értelmezze át az olyan viszonyfogalmakat, amilyen a megbocsátás. Manapság sokan úgy működnek, mintha a megbocsátás során valódi feladatuk nem a bűnbánat volna, hanem az, hogy megtanuljanak megbocsátani önmaguknak. Az a gondolat, hogy a depressziótól a kétségbeeséshez történő átmenet valójában nem azt jelenti, hogy földadtuk az Istenbe vetett bizodalmat, hanem azt, hogy az önmagunkba vetett bizodalmat adtuk föl, bizonyára konzisztens ezzel az individualista fordulattal. Azt a javaslatot, hogy hagyjuk ki Istent a kétségbeesés meghatározásából, Kierkegaard bizonyára a kétségbeesés értelmezése különlegesen kétségbeesett módjának tekintené. Úgy értékelné, a depressziótól a kétségbeesésig vezető átmenet az az út, amelynek során az ember – talán dühös indulattal, talán büszkén – süketé teszi magát Isten szava iránt. Amíg a depressziós oda tud figyelni lelki zavarainak vallásos jelentőségére, el tudja kerülni a kétségbeesést. Nem szokatlan a depresszióknak ez a leírása: „földi pokol”. Mint láttuk, Kierkegaard is lehetségesnek tartotta, hogy valaki ilyen pokolban éljen, mégis rendkívül jó szellemi erőnek örvendjen. Minden jel arra mutat, hogy mind önmagát, mind apját, akit a leginkább tisztelt, olyan embernek tartotta, aki lelki zavarokkal küzd ugyan, ám mentes a korban – Kierkegaard szavával: „a mai korban” – eluralkodott kétségbeeséstől.

(Fordította Kiss Andrea)

³¹ *The Sickness Unto Death*, 158 skk; magyarul 131 skk.

SUMMARY

Making the Darkness Visible: On the Distinction between Despair and Depression in Kierkegaard's Journals

In this paper I examine Kierkegaard's thoughts on the relation between depression and despair. Kierkegaard's published writing on depression are, for the most part, written into his pseudonymous texts, *Stages on Life's Way*, *Repetition* and *Either – Or*. There have been a number of commentaries on these works, but

scant attention has been paid to Kierkegaard's own self-observations regarding his depression. I focus on the introspective soundings that Kierkegaard takes in his journals, for it is in these pages, I think, that Kierkegaard offers the most light on the difference between the night of the psyche and the night of the spirit.

MEGJEGYZÉSEK AZ „INDIREKT” KÖZLÉSEL KAPCSOLATOSAN SÖREN KIERKEGAARD ÍRÁSAI- BAN

RICHARD PURKHARTHOFER

A dolgozatom témáját képező probléma fontos szerepet játszik Sören Kierkegaard írásaiban, ennek megfelelően a szakirodalom is gyakran foglalkozik vele. Ennek ellenére nem tartom feleslegesnek felhívni a figyelmet a témára, mert véleményem szerint az „indirekt közlés” fogalmát a szekunderirodalom nem határozza meg kielégítően, ami félreértésekhez vezethet. Bevezetésképpen az „indirekt közlésnek” a szakirodalomban elfogadott meghatározásait ismertetem, és ezen keresztül szeretném megmutatni, hogy ez a néhány definíció Kierkegaard írásaiban, ha nem is minden, de a legtöbb esetben alkalmazható. A szövegpéldákkal alátámasztott különböző definíciós kísérletek ütköztetése az értekezés második részében utat nyit az „indirekt közlés” fogalmának újszerű meghatározása felé. Az „indirekt közlés” bármilyen közelebbi meghatározása, amely a legtöbb esetet kellő pontossággal fedi, azért tűnik elegendőnek, mert olyan témáról van szó, amely – amint ezt Kierkegaard maga is joggal elismeri – eredeti gondolattal gazdagította a filozófiát. Az, ami a későbbiekben terminológiai vagy szakmai pontatlanságként jelentkezik, éppen arra a hosszadalmas küzdelemre utal, amelyet az új téma vált ki, hiszen ez gyakran teljesen eltérő hermeneutikai státusszal rendelkező és más szándékkal íródott írásokban fogalmazódik meg. Mindazonáltal egyes szöveghelyeken bizonyos kifejezések (toposzok) félreérthetetlenül jelzik az argumentatív összefüggések kidomborítását vagy akár azt, hogy definitórikus megfogalmazásról van szó. A fentiekben vázolt körülményeket figyelembe véve igyekszem rámutatni, hogy Kierkegaard írásaiban egyrészt egy szorosabb, másrészt egy tágabb értelemben vett „indirekt közlésről” beszélhetünk. Az utolsó részben az ily módon pontosított

megfogalmazást az ún. „épületes beszédekből” vett néhány példára fogom alkalmazni. Ezáltal céloom egyrészt a tematika további megvilágítása, másrészt pedig arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az az állítás, mely szerint Kierkegaard az „épületes beszédekben” a „direkt közlést” alkalmazza, csak akkor heiytálló, ha ezzel a legtágabb értelemben vett „indirekt közlést” állítjuk szembe.

a) *Az indirekt közlés mint a stílus problémája*

Louis Mackey fontos és nagy hatást kiváltó munkájában az indirekt kommunikációt a képek és metaforák használatával, röviden a költőiséggel hozza szoros kapcsolatba: „*Poetry implies indirection, and indirection implies Poetry.*”¹ Egy későbbi munkájában ezt az összefüggést az irónia mint stílusalakzat használatára szűkíti le. Ez esetben az indirekt közlést az ironikus közléssel azonosítja, amit a direkt, azaz nem ironikus közléssel állít szembe.²

b) *Az indirekt közlés funkcionális meghatározása*

Paul Müller az indirekt közlés meghatározására funkcionális definíciót ad, mely szerint az indirekt közlésnek segítenie kell az egyént abban, hogy önmagát megismerje és megértse. Eszerint az indirekt közlés célja „... hogy a figyelmet felkeltse, és ezáltal a közlésben résztvevő befogadót öntevékenységre készítse”.³

¹ Louis Mackey: *Kierkegaard: A Kind of Poet*, University of Pennsylvania Press, 1971, 295. o.

² Louis Mackey: *Points of View. Readings of Kierkegaard*, University Press of Florida, 1986, 134. o.

³ Paul Müller: *Søren Kierkegaards kommunikationsteori. En studie*, Reitzels Forlag, København 1984. „... at gøre opmærksom og dermed incitere meddelelsens modtager til selvvirksomhed”. (12. o., vö. 31. és 41. o.)

c) Tartalmi definíció

Ezen speciális közlésforma más meghatározásai a közlés tartalmát veszik figyelembe. Gyakran elhangzik, hogy az indirekt közlés etikai vagy vallási tartalommal jellemezhető.

d) Befogadóorientált meghatározás

A szekunderirodalomban gyakran találkozhatunk azzal a felfogással, hogy Kierkegaard-t „saját kora” kényszerítette az indirekt közlés alkalmazására. George Pattison pl. érdekes cikkében az indirekt közléssel kapcsolatosan annak a kierkegaard-i kijelentésnek a jelentőségét hangsúlyozza, amelyben a gondolkodó saját korát a reflexió és az esztétika foglyának tekinti. „The Christian communicator must be indirect insofar as he must meet his »audience« where they are, in the realm of the aesthetic and the babel of hermeneutic ambiguity.”⁴ Kiemeli az indirekt közlés szükségességét azért, hogy aztán valami kontingenst, nevezetesen egy adott korszak viszonyait tárgyalja. Ekkor azonban már nem beszélhetünk szükségszerű indirekt közlésről. Szorosabb értelemben vett indirekt közlésről tehát csak akkor lehet szó, ha logikai meghatározást kívánunk adni, amely mint olyan nem abban az értelemben kontingens, mint a korai 19. századnak a – Pattison szerint az indirekt közlést Kierkegaard esetében szükségszerűvé tevő – reflexió koraként történő ábrázolása.⁵

e) Feladóorientált meghatározás

Az „indirekt közlés” feladóorientált meghatározásáról akkor beszélhetünk, amikor az „indirekt közlés” okának a feladó személyes vagy antropológiai adottságait vesszük figyelembe. Az emberi

⁴ George Pattison: *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: *Kierkegaardiana XIX*, København 1998, 86. o.

⁵ Vö. uo. 85. o.

kommunikáció szempontjából a d) és az e) pontban megfogalmazott gondolatok nagyon hasonlítanak egymásra.

A felsorolt szempontok kétségkívül fontos elemei az indirekt közlés meghatározásának a kierkegaard-i műben. Mégis úgy vélem, hogy a következő gondolatok egy olyan közelebbi meghatározás létrehozását sugallják, amely alá besorolhatók. A következő részlet a *Lezáró tudománytalan utóíráthól* azt sejteti, hogy formális meghatározásról van szó:

T1: Az a körülmény, hogy az egzisztenciát valóban hangsúlyos lényegi formában kell kifejezésre juttatni, és ez a forma az egzisztencia csalóka mivoltát tekintetbe véve indirekt.⁶

A szöveghely kínálta sok érdekes szempont közül itt csak arra a meghatározott formára való utalást említjük, amelyben egy adott tény indirekt módon kifejezésre kell jusson. Ez természetesen esztétikai – esetünkben stilisztikai – kérdésfeltevést is jelez: Hogyan talál rá egy bizonyos tartalom a neki megfelelő egyetlen kifejezési módra? De ennél fontosabb az a logikai kérdésfeltevés, amelyre ezen a helyen utalás történik, és amelyet az említett szöveghely genezisének vizsgálata is megerősít, hiszen ez a szöveghely a *Lezáró tudománytalan utóírat* azon korai vázlatai közé tartozik, amelyeket a szerző még a „Logikai problémák” címmel látott el, és a lapszálon a következő megjegyzést tette:

⁶ „Det at Existents virkelig urgeres, maa udtrykkes i en væsentlig Form, og denne er i Forhold til Existentsens Svigefuldhed en indirecte Form...” Kierkegaard: *Samlede Værker I–XIV*, red. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, Gyldendalske Boghandel, København 1901–6, 101. o. (a továbbiakban SV1). Ez az adat megkönnyíti a megfelelő helyek német (Hirsch) és angol (Hong és Hong) fordításának megtalálását. A *Pap.* rövidítés a P. A. Heiberg, V. Kuhr és E. Torsting-féle *Søren Kierkegaards Papirer I–XI*, 3, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1909–1948; második bővített kiadás, N. Thulstrup: I–XI,3, N. Thulstrup: Kiegészítések XII–XIII, N. J. Cappelørn: Index XIV–XVI, Gyldendal, København 1968–1978 kiadást jelöli. A *ktl.* rövidítés a H. P. Rohde által kiadott *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, København, 1967 című kötetre utal.

T2: „direkt formában az ellentét nem közölhető”.⁷

Az, hogy az egzisztencia esetében milyen ellentétről (Modsatning) van szó, az Utóiratban valamivel korábban, az indirekt közléssel foglalkozó részben fogalmazódik meg.

T3: „A komikus és a patetikus alapját az ellentét képezi, a végtelen és a véges, az örök és a változó közötti ellentmondás.”⁸

Az a probléma, amit a T1-ben az egzisztencia szó rejt, tehát nem más, mint az ellentét adekvát kifejezési – azaz közlési – lehetőségének kérdése. Az ellentét ebben az esetben a végtelen és a véges között húzódik. Ebből kifolyólag „abszolút ellentétről”, azaz ellentmondásról (Modsigelse)⁹ van szó, ahogy ezt a T3: sugallja. Az Utóiratnak abban a részében, amely az indirekt közlést a legmélyrehatóbban tárgyalja, Climacus megadja azoknak a különbségeknek az egyikét, amelyek a szokványos közlést az indirekt közléstől megkülönböztetik. Vizsgálódásaim szempontjából érdekes, hogy ez a megkülönböztetés a titok definíciójához kapcsolódik.

T4: „A szokásos közlésnek, az objektív gondolkodásnak nincsenek titkai, csak a kétszeresen reflektált szubjektív gondolkodásnak vannak titkai, azaz az egész lényegi tartalma lényegében titok, mert direkt módon nem közölhető.”¹⁰

⁷ T2: „... i en ligefrem Form lader Modsatningen sig ikke sig”. (Pap, VI B 39,9) Egyébként több körülmény is arra utal, hogy a tervezett „Logikai problémák” című Adolf Friedrich Trendelenburg, *Logikai vizsgálódások*, Berlin 1840 tanulmányozása nyomán keletkezett. Kierkegaard a művet 1844. január 15-én vásárolta meg (kfl.843).

⁸ T3: „Det til Grund for det Comiske og det Pathetiske Liggende er Misforholdet, Modsigelsen mellem det Uendelige og det Endelige, det Evige og det Vordende.” SVI VII 70. o.)

⁹ Vö. Pap. II A 454. Ezen a helyen a kiadók által írt lábjegyzet arra a pár évvel korábbi dán vitára utal, amely az ellentét és az ellentmondás közötti viszonyról folyt.

¹⁰ T4: „Den almindelige Meddelelse, den objektive Tænkning har ingen Hemmeligheder, først den dobbelt/reflekterede subjektive Tænkning har Hemmeligheder, dvs.: al dens væsentlige Indhold er væsentlig Hemmelighed, fordi det ikke ligefrem

Ezek után közelebbről is rávilágít, hogy mi a különbség a lényegi és az esetleges titok között. A *lényegi – esetleges* megkülönböztetés ismételten logikai problémafelvetésre utal, mint ahogy egy olyan szövegtől, amely a „Logikai problémák” címet viselte volna, várható is. A „lényegi” – amelynek kiélezett fogalmi összefüggésben történő használatát az ismétlés emeli ki – mint annyi más helyen, Kierkegaardnál is logikai tény jelöl. Ez a helynek definitórikus jelleget kölcsönöz. A lényegi titkot tehát mint valami kizárólag indirekt módon közölhető definiálhatjuk. Az ilyen közlés Climacus szerint szükségszerűen művészi kell hogy legyen:

T5: „Művészi, hangsúlyozzuk, mert a titok nem abban rejlik, hogy [a szubjektív gondolkodó] ... direkt módon kimondja: egy ilyen kijelentés éppen ellentmondás.”¹¹

És ha erről a lényegi, művészi kifejezési módhoz költődő titokról azt is állítjuk, hogy

T6: „... a titok éppen abban rejlik, hogy mindig mindenhol jelen kell lennie...”¹²,

egyben az idő problémája is felvetődik. Erre mint esztétikai problémára a *Vagy-Vagy* „bal kézzel írt” első része tér ki részletesebben, míg mint antropológiai problémával az ezt az írást kísérő „jobbal írt” *Két építő jellegű beszéd* (1843) foglalkozik.

* * *

Értekezésem eddigi részében megkíséreltem különböző szövegek segítségével azt megmutatni, hogy az indirekt közlés definiálására tett

lader sig meddele.” (SVI VII 60. o.)

¹¹ T5: „Kunstnerisk vel at mærke, thi Hemmeligheden bestaar ikke i, at han ligefrem udsiger Dobbelt/Reflexionen, da et saadant Udsagn netop er en Modsigelse.” (SVI VII 56. o.)

¹² T6: „... da Hemmeligheden netop er, at det altid maa være overalt tilstede i Tnken og i dennes Gjengivelse, ligesom det overalt er tilstede i Tilværelsen.” (SVI VII 65. o.)

kísérletek elsősorban formális meghatározást kell hogy jelentsenek, illetve hogy olyan logikai problémafelvetésről van szó, amelynek alapja ellentmondás. Továbbá megemlítettem azt is, hogy a fogalom a lényegi titok fogalmához kapcsolódik, amelynek közlését a művészet megköveteli. Ezen szempontok figyelembevételével a következő részben olyan esetekre fogok példákat hozni, amelyek a közlés problematikusságát illusztrálják.

Johannes Climacus az *Utóirat* második részében az 1. bekezdés 2. fejezetének 1-es alfejezetében a direkt közlés példajaként egy olyan függetlenséget említ, amelynek

T7: „... a világtól függetlenül, szüksége van a világra mint tanúra ahhoz, hogy biztos lehessen függetlenségében”.¹³

A direkt közlés ebben az esetben önmagának ellentmondó megfogalmazáshoz vezet. A függetlenség külső megerősítésének igénye fogalmi ellentmondást implikál.

A *Szeretet cselekedeteiben* a negyedik beszéd témája az, hogyan fejezhető ki a hatalom és az előkelőség (az előkelő fölényesség), mégpedig annak a kérdésnek kapcsán, hogyan önthető szavakba az, hogy a többiek az ember számára nem léteznek.

T8: „Amennyiben ez történik, akkor rejtettebb és titokzatosabb módon kell végbemennie, de alapjában véve ugyanaz marad. Függetlenül attól, hogy az ember nyíltan, hiúságában és büszkeségében tetszelegve, mások tudomására hozza, hogy számára nem léteznek, és mindezt, hiúsága táplálására, azzal a szándékkal teszi, hogy a többiek érezzék is ezt, amennyiben megkívánja, hogy szolgálai alázattal tekintsenek rá – vagy pedig titokban, lopakodva, éppen azáltal, hogy mindennemű érintkezést kerül velük ... fejezi ki azt, hogy számára nem léteznek: alapjában véve ugyanarról van szó... De vigyázat, ez azt jelenti, hogy olyan könnyednek és ügyesnek kell lennie, hogy az

¹³ T7: „...den Uafhængighed, der uafhængig af Verden, behøver Verden som Vidne til sin Uafhængighed, for at være vis paa, at man er uafhængig.” (SV I VII 58. o.)

embereket fel ne bősztse, azaz a titok és a művészet éppen abban rejlik, hogy az ember a titkot magának megtartja...”¹⁴

A *Szeretet cselekedetei* szoros időbeli és tematikai kapcsolatban áll annak a tervezett előadássorozatnak a vázlataival, amely az „Etikai és etikai-vallási közlés dialektikája” címet viselte. De ezenkívül más jelek is utalnak arra, hogy ezen a helyen is indirekt közlésről van szó. A fentiekben a T4-gyel jelölt *Utóirat*ból származó szöveghely példáján láttuk, hogy hogyan kapcsolódik az indirekt közlés a titok fogalmához, a T5-ös hely pedig az indirekt közlés és a művészet összekapcsolódását mutatta meg. Ezek a fogalmak itt újra felbukkannak, mégpedig ismét ellentmondást tartalmazó megfogalmazásokban. Az indirekt közlésre ezen a helyen is azért van szükség – és itt most a formális meghatározás mellé egy funkcionálist állítok –, hogy azt a problémát, amelyet az ellentmondás a közléssel szemben támaszt, megkerüljük. Azt is mondhatnánk, hogy az indirekt közlés lehetővé teszi az önellentmondás ellentmondássá transzformálását.

Mind a genetikus, mind a szisztematikus ábrázolás azt sugallja, hogy a formális meghatározás az indirekt közlésnek az a legszorosabb értelemben vett definíciója, amelyből a stilisztikai, a funkcionális, a feladó- és befogadóorientált, a tartalmi és a szituatív meghatározás levezethető.

Az 1849-ben íródott *A mezők lilioma és az ég madara. Három jámbor beszéd* címet viselő írás három fejezete a hallgatásról, az engedelmességről és az örömről szól. Eltérően Johannes de Silentiotól, aki különböző helyeken foglalkozik a „hallgatással” mint témával, ez a beszéd a hallgatást akarja „közölni”. Ez a közlés szempontjából bizonyos problémákhoz vezet. Azt mondhatnánk, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” és a problémát máris félretehethetnénk, ha a

¹⁴ T8: „Skal det nu skee, maa det vistnok skee paa en mere skjult og hemmelighedsfuld Maade, men i Grunden bliver det det Samme. Hvad enten En aabenlyst, nydende sit Hovmod og sin Stolthed, betyder andre Mennesker, at de ere ikke til for ham, vil, til Næring for sit Hovmod, at de skal fornemme det, idet han fordrer den slaviske Underkastelses Udtryk af dem – eller han listende og skjult, netop ved at undgaa enhver Berøring med dem ... udtrykker, at de ikke ere til for ham” dette er i Grunden Eet og det Samme. ... Men Forsigtighed, hedder det, han maa vide at gjøre det saa let og saa behændigt, som muligt, at det ikke ophidser Menneskene, det vil sige, Hemmeligheden og Kunsten er netop at have denne Hemmelighed for sig...” (SV 1 VII 75. o.)

három beszédben a hallgatás nem kapcsolódna olyan szorosan ahhoz, hogy „mit jelent embernek lenni”. Kierkegaard a hallgatásról, pontosabban a hallgatagságról¹⁵, illetve a hallgatni tudásról szóló beszédben felfigyel a tartalom és a forma közötti ellentmondásra. Ezt a „hallgatag tanítómester: a lilium és a madár”¹⁶ képén keresztül mutatja meg. Ebben a közlésben a befogadó számára egy készséget, egy „képességet” kell közvetíteni. És mivel „a hallgatás művészet”¹⁷, az „Etikai és etikai-vallási közlés dialektikája”¹⁸ szerint egy olyan „képesség-közlésről” beszélhetünk, amelynek indirekt módon *kell* történnie. De megint az indirekt közlés konstitutív elemével, az ellentmondással van dolgunk. És ismételten elkerülhetetlenül szükség van a művészetre ahhoz, hogy a közlés tartalma és formája között feszülő ellentétet legyőzhessük. Ugyanis a hallgatás közlése a három beszédben akkor nem sikerül, ha a befogadó állandóan ellenvetéseket vagy megjegyzéseket tesz. De a közlés akkor is zátonyra fut, ha a közlő személy önmagának ellentmond. A beszéd mindkét esetben megpróbálja ezt megelőzni:

T9: „Ne mondd, hogy a madarak és a liliumok könnyen hallgatnak, hiszen nem tudnak beszélni”; ezt ne mondd, egyáltalán semmit se mondj, sőt az arra irányuló legcsekélyebb kísérletet is kerüld, hogy a hallgatás tanítását megakadályozd azáltal, hogy – ahelyett, hogy komolyan vennéd – a hallgatást bolond módon és értelmetlenül, talán mint a beszéd tárgya abba beleszövöd, úgy, hogy ily módon a hallgatásból semmi sem lesz, sőt ehelyett beszéd születik arról, hogy mit tesz hallgatagnak lenni.”¹⁹

A „hallgatag tanítómesterek” nem mondanak ellent önmaguknak, és a befogadó – ahogy az említett hely is mutatja – legalábbis elnémul. Miért is van szükség a művészetre, amely ebben az esetben rhétoriké

¹⁵ (SVI XI 20. o.)

¹⁶ (SVI XI 14. o.)

¹⁷ (SVI XI 14. o.)

¹⁸ (Pap VIII,2 B 89 190. o.)

¹⁹ T9: „Du skal ikke sige »Guglen og Lilien kunne sagtens tie, de kunne jo ikke tale«; det skal Du ikke sige, Du skal overhovedet Intet sige, ikke gjøre end det mundste Forsøg paa at umuliggjøre Underviisning i Tausheden, ved, istedetfor at gjøre Alvor af at tie, daarligen og meningsløst at kluddre Taushed ind i Tale, maaskee som Talens Gjenstand, saa der ikke bliver Noget af Tausheden men derimod en Tale bliver til> om det at være taus.” (SVI XI 20. o.)

technének bizonyul? Feladata nem más, mint elfeledtetni, hogy S. Kierkegaard a „hallgatást beleszövi a beszédbe” és ráadásul úgy, hogy ily módon a „hallgatásból semmi sem lesz, sőt ehelyett beszédet hoz létre arról, hogy mit tesz hallgatagnak lenni”. Csak a „hallgató tanítómesterekről”²⁰, a „hallgató madárról”²¹ és a „hallgató liliumról”²² szóló fikció képes arra, hogy az önellentmondást feloldja és azt az illúziót keltse, hogy az olvasó önmagával beszél. Ebben az esetben tehát a fikció művészete teszi lehetővé, hogy ez a titokzatos közlés ne végződjön önellentmondással.

Ezek a példák mutatják, hogy az „épületes beszéd” sem képes az ellentmondás feloldására és a direkt kommunikációra – esetünkben a hallgató direkt módon való közlésére. Ha az „indirekt közlést” szorosabb, formális értelemben vesszük, sem az épületes, sem semmilyen más beszéd – a teljhatalommal felruházott apostoli beszéd kivételével – nem képes a direkt közlésre – hiszen itt lényegi titokról, azaz logikai lehetetlenségről van szó.

Abból a formális meghatározásból, amelyben az indirekt közlést olyan kísérletként definiáljuk, amelynek célja megakadályozni, hogy a közlés tartalma és formája közötti ellentmondás kétértelmű beszédben végződjön, világossá válnak azok a fogalom meghatározására tett kísérletek, amelyeket a bevezetőben említettünk. Ha a közlésnek ezt a formáját a) a stílus problémájának tekintjük, továbbá az irónia fogalmához kapcsoljuk, utalnunk kell arra, hogy Kierkegaard az irónia legszorosabb értelemben vett meghatározásakor éppen a jelenség és a lényeg, a külső és a belső közötti ellentmondást emeli ki. Ez tehát azt jelenti, hogy az ellentmondás az irónia számára is konstitutív.

b) Ha a közlés lényegi jegyeként annak figyelemfelkeltő és öntevékenységre (Selvvirksomhed) ösztönző funkcióját emeljük ki, utalnunk kell arra, hogy *A keresztény hit iskolája* című írás abban a szakaszában, amely az indirekt közlés elméleti kifejtésével foglalkozik, éppen ezeket a hatásokat vezeti vissza az ellentmondásra.

A pusztán tartalmi meghatározás c) ellen szól már az indirekt közlésre hozott különböző témakörökből származó példák sokszínűsége. Ezt az *Utóirat*ból vett T7-es példa világítja meg. Ugyanígy a T8 –

²⁰ (SVI XI 14. o.).

²¹ (SVI XI 17, 18. o.).

²² (SVI XI 17. o., vö. 14, 16, 20, 23. o.)

amely arról szól, hogy a másikkal éreztessem, hogy számomra nem létezik – sem etikai, sem vallási. De mivel ez *A szeretet cselekedeteiből* származó hely is formálisan, terminológiájában és genetikusan szorosan kapcsolódik az indirekt közléshez, és csak jelentős interpretációs tevékenység eredményeként sorolható az etikai és a vallási körébe, kézenfekvő, hogy az indirekt közlés nem kongruens vele. Kétségtelen, hogy az etikai és a vallási területen előforduló sok közlés ellentmondásos, és ezért az indirekt közlés eszközéhez kell folyamodni. De sok erről a területről is kizorul, így a csupán tartalmi definíció nem lehet megfelelő.

d) és e) két témára osztható mindaddig, amíg a befogadó és a feladó esetében az emberről van szó: a) Egyrészt ami az embernek mint időben létező összetett lénynek a struktúráját illeti. Ez esetben ismételten az egzisztenciában, a szintézisben (l. T3) magában rejlő ellentmondásra kell utalnunk, amely megkövetel bizonyos közlési stratégiát. β) Másrészt ami – mint a d) pontban említettük – „az adott ember korát” illeti. Ez a „kor” olyan értelemben, hogy mi kortárs, de lett, ezért kontingens, és ezért nem szükségszerű. Ezért egy meghatározott „kor” nem követeli meg szükségszerűen az indirekt közlést. Az, hogy Kierkegaard kora milyen volt, kontingens. Ezáltal elképzelhető egy olyan világ, amely az indirekt közlésről lemondhat. Mivel a szűkebb értelemben vett indirekt közlés logikai tényre vonatkozik, nem használható vagy hagyható el – pl. etikai megfontolásból – tetszés szerint.

Remélem, hogy ezek a rövid gondolatok megmutatják, hogy a c) pontban kifejtett tartalmi definíció nem elegendő, és hogy a stilisztikai (a), a funkcionális (b), a befogadóorientált α és β (d) és a feladóorientált α és β (e) definíció alapja az ellentmondást felhasználva a formális meghatározás, azaz ezek abból levezethetők. Ezért azt ajánlom, hogy különböztessünk meg egy szorosabb értelemben vett indirekt közlést – amelyet a közlés tartalma és formája közötti ellentmondás hoz létre – és egy tágabb értelemben vett indirekt közlést, amely periferikusan a), b), c), d) és e)-vel kapcsolatos vagy ezen területek közötti ellentétre utal. Ha a releváns szövegeket genetikusan vizsgálatnak vetjük alá, felmerül a gyanú, hogy az indirekt közlés esetében olyan problémáról van szó, amely az ellentéttel kapcsolatos. Ezt mindenekelőtt a T4; de a T1; T2; T5; T6; helyek is megerősítik, hiszen ezek gyanunkat definatorikusan alátámasztják. Ha az „indirekt közlést” ebben a szűkebb értelemben vesszük, akkor Kierkegaard írásaiban egyetlen olyan álnév vagy saját név, egyetlen „épületes beszéd” vagy a közölt műveken kívüli feljegyzés

sincs, amely az apostoli beszéd vagy a rejtvény számára fenntartott tény „direkt közlését” tartalmazná.

(Fordította Soós Anita)

SUMMARY

Bemerkungen zur „indirekten Mitteilung” im Werk Sören Kierkegaards

Die Definitionsversuche der indirekten Mitteilung sind die folgende: (a) stilistische Definition; (b) funktionelle Definition; (c) inhaltliche Definition; (d) empfängerorientierte Bestimmung; (e) absenderorientierte Bestimmung. Die Abhandlung zeigt, daß die inhaltliche Definition (c) zu kurz greift, und daß stilistischen (a), einer funktionellen (b), einer empfänger- (d) sowie einer absenderorientierten Definition (e) selbst die formale Bestimmung mittels des Widerspruches zugrundeliegt, also diese aus jener abgeleitet werden können. Von daher schlage ich vor, zu unterscheiden zwischen einer indirekten Mitteilung im strengen Sinne – die durch den Widerspruch zwischen Form und Inhalt einer Mitteilung konsti-

tuirt wird – und jener im witeren Sinne, die auf periphere Weise mit (a), (b), (c), (d) und (e) zu tun hat oder auf einen Gegensatz zwischen diesen Bereichen verweist. Das wird durch eine genetische Betrachtung der relevanten Texte nahegelegt, aber auch wie die angeführten Texte zeigen, definitiv festgehalten. Wenn man „indirekte Mitteilung” in diesem strengen Sinn nimmt, gibt es im gesamten Schrifttum Kierkegaards kein Pseudonym, kein Autonym, keine erbauliche Rede, keine Aufzeichnung außerhalb des publizierten Werkes, die eine im strengsten Sinn des Wortes „direkte Mitteilung” eines der apostolischen Rede oder des Rätselfs vorbehaltenen Sachverhaltes enthielte.

NARRÁCIÓ – CSÁBITÁS – ÉRTELMEZÉS*

(Sören Kierkegaard *A csábító naplója, Az ismétlés és a „Bűnös?” – „Nem bűnös?”* című műveinek egybevetése)

SOÓS ANITA

A szubjektum szilárd kontúrjainak eltűnése a kierkegaard-i szövegek egyik legismertebb jellegzetessége. Fiktív identitások keletkeznek, melyek a szövegeket a korlátlan szubjektivitás mezőjévé változtatják. Dolgozatom célja megmutatni, hogy az említett szubjektivitás a narráció szintjén milyen módon jön létre, milyen szerepet játszik a narráció az egyes kierkegaard-i kulcsfogalmak – itt elsősorban a csábítás és az ismétlés fogalmára fogok koncentrálni – megjelenítésében, illetve azok nemcsak tematikai, hanem strukturáló elvként való felhasználásában, végül pedig azt, hogy mindezek hogyan hatnak a szövegek értelmezési lehetőségeinek közvetítésére, hiszen meggyőződésem, hogy a filozófiai diskurzus nem közelíthet a kierkegaard-i szövegekhez úgy, hogy figyelmen kívül hagyja azok irodalmi aspektusát. Jelen elemzés elsősorban a regényformára, a szövegek narratív szerkezetére összpontosít, azoknak szövegszerűségét vizsgálja¹. Elemzésemben

* Az előadás magyar címe nem ad lehetőséget arra a játékra, amelyre a dán vagy a német nyelvben a (Ver)führung/(for)førelse – csábítás/vezetés –, (Be)deutung/(be)tydning – jelentés/értelmezés fogalmak használata. Bár a magyarban ennek a szándékolt kétértelműségnek a kifejezésére nem sikerült megfelelő fogalmi apparátust találnom, kénytelen vagyok megelégedni a fogalmak leegyszerűsített használatával, bár azok majdnem minden esetben mindkét aspektust implikálják.

¹ Ezzel a törekvéssel elemzésem a Kierkegaard-értelmezéseknek azon csoportjához csatlakozik, amelyek a szöveg szerveződését és a jelentés szövegbeli eloszlását tekintik kiindulópontnak, és a forma jelentéshordozó

három Kierkegaard-szövegre – a *Csábító naplója*, *Az ismétlés és a „Bűnös?”* – „*Nem bűnös?”* című művekre fogok koncentrálni, mivel ezek alkalmasnak látszanak az említett problematika sok szempontú vizsgálatára.

* * *

Mindhárom szöveg egy eljegyzés történetét dolgozza fel, tulajdonképpen felfoghatók a szerzői fantázia által egy alaptémára létrehozott variációkként (a helyzetet persze bonyolítja az, hogy – ahogy a szerzői nevek különbsége is mutatja² – a három szöveg esetében különböző szerzői identitásokról kell beszélnünk), illetve bizonyos fogalmaknak a fikció szférájában történő kidolgozására tett kísérletekként. Bár a három szöveg tematikailag³ messzemenő egyezéseket mutat, e tekintetben jelentős eltéréseket is megfigyelhetünk, melyek között vizsgálódásunk szempontjából azok a különbségek tűnnek a legfontosabbnak, amelyeket

szerepét hangsúlyozza.

² A szerzői álnevek problémájának vizsgálata a Kierkegaard-kutatás egyik központi kérdése. Meglehetősen összetett problémakör, amelynek tárgyalására jelen előadás nem nyújt lehetőséget. Michel Foucault *Mi a szerző?* című tanulmányában a szerző és a szöveg közötti bonyolult kapcsolatot vizsgálja, és a szerzői névnek klasszifikációs funkciót tulajdonít, amely a szövegek osztályozásában játszik fontos szerepet, továbbá lehetővé teszi a szövegek közötti kapcsolatteremtést. A szerzői nevet mint a szubjektum lehetséges konkretizálódásának formáját fogja fel, amely szubjektum a diskurzusban ölt testet (Michel Foucault: *Mi a szerző?* In: *Világosság* 1981/7, 26–36.). A kierkegaard-i szövegek az álneves szerzők szövevényes hálójának köszönhetően szinte kínálkoznak a szerzőfunkció vizsgálatára. Mesterházy Balázs Kierkegaard *A csábító naplója* című művének vizsgálatakor tesz erre kísérletet, és Foucault-val egyetértve megállapítja, hogy „a szerző elsősorban nem valóságos személy, hanem funkció”. (In: Mesterházy Balázs: *A szétcsúszás alakzatai két 19. századi szövegben*. In: *Literatura* 1998/3, 241–263.) Ezt a megállapítást kiterjeszthetjük a dán gondolkodó egész álneves munkásságára, sőt bizonyos értelemben a saját név alatt megjelent – mindenekelőtt építő jellegű teológiai – művekre és a naplójegyzetekre is.

³ A referátum elsődleges célja nem a tematikai egyezések és különbségek vizsgálata, azokat csak annyiban veszem figyelembe, amennyiben azok a narráció szintjére is kihatnak. Sokkal inkább az elbeszélés módjára, illetve annak a megértési folyamatra gyakorolt hatására igyekszem koncentrálni.

a befejezések mutatnak. Mindhárom történet követi a kronológiát, de más-más időpontban, a kapcsolat különböző fázisában zárul, ami a csábítás, ismétlés, bánat fogalmak bevezetésében, kidolgozásában és továbbfejlesztésében játszik fontos szerepet. Míg *A csábító naplója* a lány elcsábításának pillanatával ér véget, *Az ismétlés* ennél sokkal tovább megy, a lány eljegyzését és annak az ifjúra tett hatását is tematizálja. A „Bűnös?” – „Nem bűnös?” pedig nem elégszik meg az események elmondásával, kiegészítéssel; tulajdonképpen *Az ismétlés* egyszerre koncentrált és kiterjesztett megismétlése, ami a történetet a végtelen elé nyitja meg.

A kierkegaard-i szövegek értelmezésének egyik módja, hogy azokat az újra és újra visszatérő kulcsfogalmak mentén olvassuk. Az említett három mű abban az értelemben is rokonságot mutat, hogy azok felfoghatók egy-egy ilyen kulcsfogalom megjelenítéseként. Ezek a fogalmak feladatunkat megkönnyítve megjelennek a címben is. *A csábító naplójában* ez a fogalom a csábítás (csalás), *Az ismétlésben* az ismétlés, a „Bűnös?” – „Nem bűnös?” címűben pedig a bűnösség és a bánat fogalma. A három szövegben az olvasó és a szöveg viszonyának tekintetében együttesen végbemenő folyamatot – ami tulajdonképpen technikai kérdésként jelenik meg – a szövegnek szókratészi maieutikus funkciót tulajdonítva a csábítás és a csalás fogalmai alá rendezhetjük, azaz azokat az „in die Wahrheit verführen” cél, illetve technika tükrében vizsgálhatjuk. Ez a technika tematikailag *A csábító naplója* című szövegben ölt testet. Johannes számára a csábítás és a költészet szoros rokonságban állnak egymással olyan módon, hogy a csábító úgy költi (meg) a létezést, hogy ezáltal a másikat abban az értelemben csábítja el, hogy hatalomra tesz szert felette.⁴ A kierkegaard-i szövegek nemcsak erotikus

⁴ A csábítás fogalmának két magyarázatát szokás adni. A teológiai definíció a jó és a rossz kategóriáját implikálja, amennyiben a csábítót mint megrontót, az elcsábítottat pedig mint megrontottat fogja fel, azaz a csábítást a bűnbeeséssel állítja párhuzamba. A másik definíció a hatalom fogalmából indul ki, eszerint a csábítás során nem történik más, mint az, hogy az egyén a másikat hatalmába keríti, annak akaratát uralja. Kierkegaard esetében is valami hasonlóról beszélhetünk mindaddig, amíg a fogalom kibontása megmarad az esztétika szintjén (pl. Johannes és Cordélia kapcsolatának bemutatása során), de a fogalom rögtön új dimenziót kap, mielőtt a hangsúly az Isten-kapcsolatra és az igazság közvetíthetőségének kérdésére helyeződik át. A csábítás/csalás mint

konfliktusokat tárgyalnak, de egyben erotizálják az olvasóhoz fűződő kapcsolatukat is. Tehát az író egyszerre csábító, az olvasó pedig elcsábított is. Mindez azon alapul, hogy a szöveg olyan vezetés (*Verführung*), amely a „csalásban gyökerezik”. A hagyományos értelemben nem vezeti az olvasót, de azzal, hogy nem vezeti, mégis egyfajta döntés felé irányítja. Tehát a „te döntesz, kedves olvasó, én ehhez csak hozzásegítek, sőt erre felszólítalak” álláspontra helyezkedik. Deklaráltan szabaddá teszi a döntést, de annak mibenlétét bizonyos mértékig sugallja, azaz a szöveg irányít, annak ellenére, hogy ezt tagadja. Azáltal viszont, hogy a szöveg maga tölt be irányító szerepet, időről időre kivonja magát az őt író szerző akarata alól, mi több, visszahat rá⁵ – azaz a szöveg és a szerző (és itt most Kierkegaard-ra gondolok) kapcsolatát Johannes és Cordélia kapcsolatához hasonlíthatjuk. A szöveg – szerzője általi teljes uralásának hiánya miatt – irányíthatatlanná válik, szinte eltéved a képiségben, a dialógusokban, a gazdag asszociációs lehetőségekben, ami nemcsak az olvasó dezorientációját, elbizonytalanodását vonja maga után, hanem magát a szerzőt is. Szinte már nem is beszélhetünk valóságról, csak nyelvről, amely viszont burjánzik.

A három szöveg nemcsak tematikailag, hanem a narratív megformálás tekintetében is mutat egyezéseket és különbségeket.

A *csábító naplója* törzsét – ahogy a cím is mutatja – a korra oly jellemző naplóforma adja, ez egészül ki a közreadó bevezetőjével, illetve Cordélia Johanneshez és Johannes Cordéliához írt leveleivel. Ebből

technika – az igazság előállításának és az Isten-viszony helyreállításának technikája – kerül előtérbe. Kierkegaard csábításelmélete ilyen módon pozitívnak tekinthető.

⁵Joakim Garff: „Den Søvnløse” című disszertációja a szöveg és szerzője (értsd S. Kierkegaard), fikció és valóság kapcsolatával, egymásrautaltságával, kölcsönhatásával foglalkozik. Az ún. bio-gráfia elmélet értelmében a kettő szétválasztását lehetetlennek tartja, és a kierkegaard-i szövegek biografikus olvasatát ajánlja, mivel a szövegek nem csupán egy autentikus én „megírására” törekednek, de a szubjektum maga implicit megjelenik bennük. A garffi biografikus Kierkegaard-olvasat annyiban hoz újat – és ez forradalmi változás a dán gondolkodó műveinek értelmezésében –, hogy a *gráfiát*, azaz az írást tartja elsődlegesnek, és ez alakítja a valóságot, formálja saját íróját, vagyis tulajdonképpen elcsábítja őt. Joakim Garff „Den Søvnløse” Kierkegaard laest aestetisk/biografisk, København 1995.

látható, hogy a szöveget túlnyomórészt szubjektív formák alkotják, ami tökéletesen megfelel a szerzői szándéknak⁶, azaz az olvasás/megértés folyamatának, befolyásolásának. Johannes mint csábító nemcsak Cordéliát akarja elcsábítani, hanem mint elbeszélő magát az olvasót is. Ebben a csábítási folyamatban a napló bizalmas közlésre, vallomástételre ad lehetőséget. Ez a foucault-i vallomás/gyónás fogalmát idézi.⁷ Foucault a hangsúlyt a vágy diszkurzívva alakítására helyezi, melynek legegyszerűbb, legkézenfekvőbb formája a gyónás, a vallomás, amely az igazság előállításának technikájaként áll előttünk. Foucault értelmezésében a nyugat-európai ember „vallomástevő állat”, aki vagy önszántából, vagy kényszer hatására beszélni kezd, elmondja, diskurzussá alakítja mindazt, ami vele történt. Amennyiben kellő módon ad számot a történekekről, a diffúz elemek felfűzhetőek lesznek egy kauzalitásra és mintegy a másikkal folytatott igazságfeltáró kapcsolatban konstituálódik a beszélő személye. Lényeges, hogy ez a személyiség nem egyszerűen az elbeszélésben, hanem a beszélő és a hallgató viszonyában, az értelmező, megértő folyamatában jön létre. Az „én” vallomásában önmagát próbálja összerakni és ez az identitásalkotó diszkurzív folyamat adja az elbeszélés magját. Bár egy teoretikus és egy szépirodalmi szöveg egymásra vetítése problematikus lehet, a foucault-i elmélet a kierkegaard-i szöveggel kapcsolatosan is különböző gondolatokat vethet fel. Johannes nem a gyóntató papra, hanem naplójára bízta titkait, őt teszi meg bizalmasává⁸, neki számol be ördögi tervéről, „titkairól”, és csak egy véletlennek köszönhető, hogy a napló mint irodalmi mű nyilvánosságra kerül.⁹ Johannes azonban nem egyszerűen önmagát teremti meg naplójában, hanem magát a lányt is. Cordelia rajta keresztül, a csábítás tervében testesül meg, de az így megalkotott kép visszahat teremtőjére. Johannes már nemcsak alkot, de alakul is, mintegy önmagát olvassa. Ha ezt a viszonyt egy másik szintre

⁶ Hangsúlyozandó, hogy szerzői szándék alatt nem a „szerző azt gondolta, hogy...” formulát értem, hanem azt az intenciót, hogy a szerző az olvasót tudatosan elcsábítsa, úgymond belecsalja az igazságba.

⁷ Michel Foucault: A szexualitás története. A tudás akarása, ford. Ádám Péter, Atlantisz, 1996.

⁸ A bizalmas funkció több Kierkegaard-szövegben is központi szerepet játszik, sokszor a megfigyelő, a spion funkcióval kapcsolódik össze

⁹ Persze az, hogy a véletlen mennyire szándékolt, egy másik előadás témáját képezhetné.

helyezzük, azaz a fikcionálás, a valóság és a fikcionált szöveg¹⁰ viszonyának problémája felé fordulunk, akaratlanul is visszakanyarodunk a szerzői álnevek használatának kérdéséhez, illetve felvetődik a kierkegaard-i szövegek és a valóság, az élet kapcsolatának kérdése is. Bár a szerzői életrajzból kiinduló szövegértelmezés – szerző alatt itt most Kierkegaard-t értem – kora már régen lejárt, a kettő kapcsolatát – igaz, nem a hagyományos értelemben – mégsem hagyhatjuk teljesen figyelmen kívül.¹¹ A szerzői produktivitást elindíthatja vagy megállíthatja, megváltoztathatja egy a valóságban történő banális véletlen. De nemcsak az élet lenyomata jelenik meg a szövegben, vagyis az élet a fikcionálás aktusának eredményeként tulajdonképpen megismétlődik a szövegben, de végbemegy egy ellentétes irányú mozgás is, amelynek következtében a szöveg hat vissza az életre, mintegy azt konstituálja. Johannes naplójában nem Cordéliának, hanem önmagának vall ellentétben Sören Kierkegaard-ral, aki Johannes alakját és naplóját felhasználva Regina Olsennek kíván egyfajta magyarázatot adni. Azáltal, hogy a napló könyv formájában megjelenik, a fikcionált szöveg a valóságra kíván bizonyos hatást gyakorolni. A fikció és a valóság kapcsolatának ezen aspektusa még erőteljesebben kifejezésre jut *Az ismétlés* című műben, melynek szerkezetét és tartalmát Regina Olsen időközben bekövetkező eljegyzése bizonyos mértékig átírja. Ezáltal adva tanúbizonyságát a valóság fikcionált szöveg által történő uralásának lehetetlenségéről.

Az *ismétlés* esetében a naplóforma felkínálta bizalmasi funkciót egy hús-vér ember, Constantin Constantius vállalja magára. Ennek megfelelően, különösen az első részben, megváltozik a narratív forma is: az

¹⁰ A fikció, fikcionált szöveg, fikcionálás fogalmak használatakor Wolfgang Iserre támaszkodom.

¹¹ Bár Sören Kierkegaard a valóságnak a romantikában, illetve a dán poétikus realizmusban, gyakorlattá vált irodalommal alakítását ellenezte, ő maga is gyakran él ezzel a lehetőséggel. Ezzel a gyakorlattal szembeni ellenérzésének már korán hangot is ad H. C. Andersenről *Afen endnu Levendes Papirer* címmel 1837-ben írt kritikájában, amelynek legfőbb pillére az, hogy Andersen híján van mindennemű életszemléletnek, regényei reflektálatlanok, nem felelnek meg a kierkegaard-i „Livet skal forstaas baglaens” követelménynek, hanem a valóságnak csak pusztá leképezései. Kierkegaard végkövetkeztetése a fikciót illetően az, hogy ez eltér a valóságtól, attól függetlenül, hogy a kettő milyen mértékben hat egymásra.

önvallomást a külső szemlélő epikus elbeszélése váltja fel. Ez azonban egyáltalán nem vezet a napló által eredményezett szubjektivitás megszűnéséhez. Míg *A csábító naplója* belső szubjektív elbeszélői szűrője maga a csábító személye volt, az eseményeket most egy külső, de ugyanolyan szubjektív elbeszélő – aki egyben a szöveg szerzője is – szemüvegén keresztül láthatjuk. Constantin¹² elbeszélését a szerelmes ifjú levelei egészítik ki és egyben megerősítik Constantin Constantius bizalmi pozícióját. Az elbeszélő elbeszélésén és elmélkedésén, tanácsain keresztül nemcsak az olvasóra, hanem az ifjúra is kíván hatni. Ami azt jelenti, hogy Kierkegaard mint szerző még távolabb kerül a szövegtől, amennyiben az álneves szerző mint a szöveg egy szereplője, azaz a fikcionált figura kívánja irányítani a fikcionált szöveg és egy másik fikcionált szereplő fejlődését. A lány és az olvasó megcsalása kiegészül a fikcionált szereplő fikcionált elbeszélő általi elcsábításával. Ez azonban ismételtelen egy bonyolult narratív játék eredménye, amely a két fikcionált alak kapcsolatát nem definiálja egyértelműen. Mivel Constantin nemcsak könyvének szerzője, hanem elbeszélője és szereplője is, azaz nem egy, hanem több szerepben tűnik fel, hangja sem lehet egy. De nemcsak Constantin Constantius hasad több darabra mint funkció, azaz ugyanaz a személy különböző funkciókban jelenik meg, hanem egy ellentétes irányú mozgásnak is tanúi lehetünk: ugyanaz a funkció is különböző személyekre „szóródik szét”, a csábító Constantin és az ifjú alakjában jelenik meg. Az ifjú alakja és tevékenysége még megmarad az érzéki hatáskörében, de Constantin személyében megjelenik a reflektált csábító alakja. Az, amit Johannes egy személyben egyesített, *Az ismétlésben* levalik egymásról, a személyiség megkettőződése mint eszköz a csábítás/csalás fogalmat új tartalommal egészíti ki. Az ifjú személye felfogható Constantin Constantius fiatalkori énjének megisméltlődéseként, vagyis a szöveg által tematizált fogalom a szereplők szintjén is megjelenik, mi több nem korlátozódik csak *Az ismétlésre*, túlmutat a szövegen, azt más művek felé is megnyitja: visszautal Johannes alakjára *A csábító naplójában* és megelődlegezi Quidamot, aki Constantint és az ifjút újra egy személyben egyesíti, a „*Bűnös?*” – „*Nem bűnös?*”-ben, ezáltal az ismétlés fogalmát gazdagítva és a két említett szöveg alapján tovább víve a „Mit is ismétlünk?”

¹² *A csábító naplójának* Victor Eremitája és Johannessé után egy újabb fiktív szerző

kérdést, amelyre jelen esetben a szöveget választ is adhatjuk, ami a szubjektivitás fokozódását eredményezi. Ha a három szöveg kapcsolatát mint az ismétlések sorozatát fogjuk fel, tulajdonképpen az ismétlés negyedik hatványához jutunk, hiszen *A csábító naplója* tekinthető a valóságnak – a már említett értelemben –, a szövegben történő megismétlésének, *Az ismétlés* felfogható ennek a szövegnek az ismétléseként, sőt maga a szöveg önmagán belül is megkettőzi magát, akárcsak a „*Bűnös?*” – „*Nem bűnös?*” is, amely egyrészt a korábbi szövegeket ismétli, másrészt a párhuzamos naplóban önmagát is duplikálja. Látva, hogy egyazon történet hányszor kerül feldolgozásra, feltehetjük azt a kérdést, hogy hogyan lehetséges az, hogy bár ismerjük a csábító stratégiáját, szinte százszázalékos biztonsággal megjósolhatjuk a történet(ek) végét, a szövegek mégsem válnak számunkra unalmassá. Az ismétlésnek ahhoz, hogy ne váljék üressé, öncélúvá, mindig valami újat kell hoznia, ami a kierkegaard-i szövegekben elsősorban a fogalmak továbbvitelének szintjén valósul meg. Ez az olvasót szinte kényszeríti, hogy aktívan részt vegyen az olvasási folyamatban, és éppen ez a nem is olyan egyszerű szellemi tevékenység tartja őt állandó feszültségben, izgalmi állapotban. Így sikerül elkerülni az ismétlés kettősségében rejlő veszélyt. A szövegek az üresség érzése helyett a már ismert által keített védettség érzését ébresztik az olvasóban, ami lehetőséget ad számára a fogalmi továbbgondolásra. De a kierkegaard-i esztétika nem áll meg a gondolatnál, az olvasó feladata elsősorban nem intellektuális, hanem a cselekvésre irányul, vagyis nem az a fontos, hogy mi van a szövegben, hanem az, ami azon kívül található. Ebben az értelemben az ismétlés visszahat a valóságra, a szubjektum a szöveg meghosszabbításában cselekszik, tehát egyfajta hatásesztétikáról beszélhetünk. De itt már megelölegeztük az ismétlés fogalmának vallási értelemben vett jelentésgazdagodását.

A „*Bűnös?*” – „*Nem bűnös?*” ismét a naplóformát választja, ám ennél bizonyos értelemben tovább megy, mivel azt az események kronológiájának szigorú követése mellett a valóság és az idealitás értelmében mindjárt meg is ismétli. Az események kétszeri, csaknem párhuzamos elbeszélése egyben magában hordja a napló megsokszorozásának lehetőségét is. A reggeli és az éjszakai feljegyzések közötti egy év különbség az idő megkettőződéséhez vezet, sőt indikálja megsokszorozódásának lehetőségét is. A szöveg időről időre történő megismétlésének lehetősége tehát az idő végtelenítését eredményezi, ezáltal az ismétlés fogalmát a végtelennel hozva kapcsolatba. Az idő

végtelenítését nemcsak az ismétlés, de az elbeszélő technika is segíti: az idősíkok (reggel – éjszaka) váltakozása az igeidők váltakozásával egészül ki, mégpedig oly módon, hogy a reggel íródott naplórészletek annak ellenére, hogy a múltat jelenítik meg, túlnyomórészt jelenben íródtak, ami mint a fikcionálás aktusa egyfajta végtelenítést, időtlenséget eredményez. Az események ilyen módon történő jelenvalóvá tétele a szerző szándéka szerint évről évre megismétlődik, igaz ennek az ismétlődésnek az eredményét már nem tarthatjuk szöveg formájában kezünkben, vagyis a fogalom ilyen módon is absztrakttá válik. Eivind Tjønneland *Vanens virkelighet* című tanulmányában az ismétlés és a végtelen kapcsolatát vizsgálja,¹³ és arra a megállapításra jut, hogy az igazi ismétlést csak a végtelen biztosíthatja, illetve azt mondja, hogy ha az ismétlés (elő)feltételezi az örökkévalóságot, akkor fennáll az ismétlés végtelen lehetősége is. Állításában az ismétlésről már mint vallási értelemben vett ismétlésről beszél. Azaz az ismétlés fogalmának fejlődése és jelentésbővülése *A csábító naplója* című műből kiindulva a „Bűnös?” – „Nem bűnös?” címűben átmenetileg nyugvópontra jut, az esztétikai értelemben vett ismétlés fogalmától eljut a vallási értelemben vettig. Ezzel együtt átmenetileg nyugvópontra jut a csábítás is, hiszen a szókratészi maieutikus funkció értelemben elvezetett, elcsalt az igazsághoz (belecsalt).

Összefoglalva és leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a három szöveg a csábítás és az ismétlés kategóriái felőli megközelítésben a következő fejlődési mintát követi: *A csábító naplója az élet fikcionált megisméllése, Az isméllés a szöveg megisméllése, ami fokozódó szubjektivitást eredményez, ami még belül marad a szövegen, míg a „Bűnös?” – „Nem bűnös?” a szöveg isméllésének végtelenítésén keresztül a fogalmat új szintre emeli, és túlmutat a szövegen, visszahat szerzőjére és a bánat fenntartásának eszköze lesz. A fejlődés vonala az esztétikaiból a vallási stádium felé vezet. Ennek a szerzői intenciónak a közvetítésére kiválóan alkalmas a szépirodalmi forma, amelyen belül most elsősorban a narrációt vizsgáltuk.*

Dolgozatomat Poul Erik Tøjner szavaival szeretném zárni, melyek szerint Kierkegaard az az erőszakos gondolkodó, aki realizálta a

¹³ Eivind Tjønneland: *Vanens virkelighet som gjentagelsens mulighet*. In: Garff, Joakim – Harket, Håkon – Tøjner, Poul Erik – Eivind: *Imvøelse i Kierkegaard*, Cappelen Akademisk Forlag A/S, Halden 1996, 75–88.

gondolkodást mint a hatalom gyakorlásának eszközét, és ennek a gondolkodásnak a formája számára a fikció

Bibliográfia

- Kierkegaard, Søren: Entweder/Oder. In: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke (Hrsg. E. Hirsch, H. Gerdes), I. Abteilung, Gütersloher, 1993.
- –: Gjentagelsen. In: Samlede Vaerker. Bd. 5. Gyldendal, 1994. S. 113–194.
- –: Stadien auf des Lebens Weg. In: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke (Hrsg. E. Hirsch, H. Gerdes), 15. Abteilung, Gütersloher, 1994.
- Bacsó Béla: Ismétélhető-e az ismétlés? In: Kierkegaard Budapesten, Fekete Sas, 1994. 87–96. o.
- Foucault, Michel: A szexualitás története. A tudás akarása (ford.), Ádám Péter, Atlantisz, 1996.
- –: Mi a szerző? In: Világosság, 1981/7. 26–38. o.
- Genette, Gerard: Az elbeszélő diskurzus. In: Az irodalom elméletei. Jelenkor, 1996.
- Harrits, Flemming: Invers. Om Gjentagelsen i Søren Kierkegaards Forfattervirksomhed. In: Egerberg, Ole (red.): Eksperimenter. Laesninger i Søren Kierkegaards Forfatterskab. Forlaget Modtryk, Århus, 1993. S. 9–38.
- Lotman, Jurij M.: Das Problem des künstlerischen Raums. In: Orosz M. – Zalán P.: Grundlagen der Literaturwissenschaft. Reader II. Budapest 1995. S. 158–173.
- Petersen, Jürgen: Kategorien des Erzählens. In: Orosz M. – Zalán P.: Grundlagen der Literaturwissenschaft. Reader II. Budapest 1995. S. 219–243.
- Schmidt, Lars-Henrik: Kierkegaards gentagelse. In: Frandsen, Finn – Morsing, Ole (red.): Denne slyngelagtige eftertid (Tekster om Søren Kierkegaard). Bd. I., Slagmarks Skyttegravsserie, Århus, 1995. S. 139–152.

- Titzmann, Michael: „Zeit als strukturierende und strukturierte Kategorie in sprachlichen Texten. In: Orosz M. – Zalán P.: Grundlagen der Literaturwissenschaft. Reader II. Budapest 1995. S. 174–191.
- Tjønneland, Eivind: Vanens virkelighet som gjentagelsens mulighet. In: Garff, Joakim – Harket, Håkon – Tøjner, Poul Erik – Tjønneland, Eivind: Innøvelse i Kierkegaard. Cappelen Akademisk Forlag A/S, Halden, 1996. S. 75–88.
- Todorov, Zvetan: Die Kategorien der literarischen Erzählung. In: Orosz M. – Zalán P.: Grundlagen der Literaturwissenschaft. Reader II. Budapest 1995. S. 127–157.
- Tøjner, Poul Erik: Stilens taenker. In: Tøjner, P. E. – Garff, J. – Dehs, J.: Kierkegaards aestetik. Gyldendal, 1995. S. 9–68.
- Winkel, Holm, Isak: Tilbagekaldt tekst. (Dekonstruktion, implosion og det litteraere billede hos Søren Kierkegaard). In: Ny Poetik, 1995/4 Odense Universitetsforlag, S. 32–39.
- Søren Kierkegaard Selskabets Populaere Skrifter nr. 21. (red. af Birgit Bertung, Paul Müller, Fritz Norlan) Kierkegaard – pseudonymitet. C. A. Reitzels Forlag, København 1993.

SUMMARY

Narration – Verführung – Bedeutung

Kierkegaards Texte signalisieren eine Änderung in dem Philosophischen Diskurs durch die literarische Darstellung der philosophischen Probleme, was eine literaturtheoretische Analyse nicht nur ermöglicht, sondern auch dazu auffordert. Die Fiktion in den Kierkegaardschen Texten und die fiktiven Identitäten dienen zur Beleuchtung der Subjektivitätstheorie des dänischen Philosophen-Theologen, nämlich so, dass gewisse Schlüsselbegriffe in narrativen Rahmen eingebettet erklärt werden. Die

Analyse der narrativen Strukturen in den drei Schriften, die ich zum Gegenstand meiner Untersuchungen gewählt habe (*Tagebuch des Verführers*, *Die Wiederholung* und *Schuldig? Nicht schuldig?*), haben ermöglicht, dass solche zentralen Begriffe, wie Verführung, Betrug und Wiederholung neu definiert werden und nicht nur als thematische Schlüsselbegriffe, sondern auch als textstrukturierende Prinzipien gedeutet werden können. Eine der Deutungsmethoden des Kierkegaard-

schen Universums ist also, wenn man die Texte entlang den wiederkehrenden Schlüsselbegriffen liest, und auf diese Weise der Entwicklung und Bedeutungsmodifizierung von die

sen folgt. Diese Methode gibt also die Möglichkeit zu zeigen, wie diese Begriffe dem übergeordneten Kierkegaardschen *in die Wahrheit verführen* dienen.

AZ ESZTÉTIKAI ÉS AZ ÖRÖK AZ IRÓNIA FOGALMÁBAN

K. BRIAN SÖDERQUIST

Úgy gondolom, az egyik alapvető nehézség, amellyel Kierkegaard szembenéz *Az irónia fogalma* c. művében, a válasz erre a kérdésre: „Milyen elv kínál védelmet a romantikus iróniával szemben?” Más szempontból megfogalmazva a kérdést: „Mi adja meg a valóság állandó jelentését azt követően, hogy autoritását az irónia kérdésessé tette?”. Előadásomban megkísérlem bemutatni, hogy Kierkegaard a kérdésre két különböző típusú választ ad. Explicit formában az iróniának arra a filozófiai kritikájára támaszkodik, amelynek modellje Hegelnél található. Ám e filozófiai érvehöz kapcsolódva megjelenik egy másik stratégia is, nevezetesen az ignorált valóság egzisztenciális következményeinek leírása. Ez a második érv az, amely véleményem szerint átkerült írói tevékenységébe is, míg a filozófiai érv szinte teljesen eltűnt. Először rövid magyarázatát adom Kierkegaard valóság-értelmezésének, és válaszolom azt a viszonyt, amelyet valóság és ironia között lát. A második részben bemutatom két fontos választ az irónia kérdésére: (1) a hegelianus filozófiai választ, (2) az egzisztenciális választ.

1. A valóság és a romantikus irónia kapcsolata

Valóságnak, pontosabban „történelmi valóságnak” Kierkegaard a gondolkodás különböző struktúráit nevezi, amelyek különböző kulturákban, különböző helyeken és időkben léteztek. A „valóság” kifejezés egy egész értelmezői halóra utal, amely lehetővé teszi a világ

megértését.¹ Kierkegaard számára a valóság a tudat legalapvetőbb logikai struktúráján alapul, de tartalmazza a mindennapi tudat összes többi aspektusát is, amelyek időhöz és helyhez kapcsolódnak. A valóság magában foglalja a politikai, szociális és etikai kapcsolatokat, amelyek biztosítják a létezés minden aspektusának rendjét. Röviden szólva a valóság a kulturális környezet, a kulturális „világ”. Kierkegaard számára központi jelentőségű, hogy a valóság történelmi, azaz a múlt partikuláris, konkrét eseményeitől függ.

Kierkegaard szerint a romantikus ironikusok teljesen félreértették a valóság természetét. Hibájuk azon alapul, hogy rosszul alkalmazzák Fichte filozófiájának eredményeit. Ez abban áll, hogy Fichte bonyolult idealizmusát, amely a logikai lehetőség magyarázatául szolgál, összekeverik egy empirikus ismeretelmélettel, amely a világot úgy magyarázza meg, ahogy az mindennapi tudatunk számára föltárul.²

Kierkegaard úgy látja, a romantikus ironikusok radikálisan átheizyzték a dolgok rendjét. Az ironikus feltételezi, hogy a rendező elv teljes egészében az individuum temporális tudatában van, nem pedig

¹ „A történelmi valóság a különböző korokban más és más. Nem akarjuk tagadni, hogy a történelmi valóság ittlétének összességében egy örök összefüggést hordoz magában, de a tér és idő által elválasztott generációk számára az adott valóság, mégis mindig különböző. Ha a mindenkor fejlődésben állandóan önmagában van is a világszellem, mégsem ez a helyzet egy bizonyos időszak emberiségének s benne egy bizonyos korban adott individuumoknak az esetében. Felkínálkozik nekik az adott valóság, s nem áll hatalmukban; mert a világ fejlődése vezeti azt, aki lépést akar tartani vele és magával vonzolja azt, aki nem akar.” *Concept of Irony*, transl. by H. Hong, Princeton University Press, 1989, 259. o. (a továbbiakban *CÍ*). Soeren Kierkegaards *Skrifter*, udgivet af Soeren Kierkegaard Forskningcenterret, Gads forlag 1997, Bind I, 297. o. (a továbbiakban *SKS*). Magyarul: Sören Kierkegaard *Írásai*ból, Gondolat, Budapest 1982, 96. o. Valaczkai László fordítása.

² „Azt a fichteit principiumot, hogy a szubjektivitás, az Én, amelynek konstitutív érvénye van, az egyetlen omnipotencia, Schlegel és Tieck átvette, és ezen az alapon tevékenykedtek. Ez kettős nehézséggel járt. Egyrészt azzal, hogy az empirikus és véges Ént összekeverték az örök Énnel; másrészt, hogy a metafizikai valóságot összekeverték a történelmi valósággal.” *CÍ*, 275; *SKS* I, 311.

magában az univerzumban.³ Az individuum uralkodik a fenomenális világon, így a jelenségek az ideák tárházává lesznek, amely tetszés szerint alakítható, rendezhető és átrendezhető.⁴ A kritikai eredmény Kierkegaard számára az, hogy a megörökölt kulturális világ autoritása teljesen relativizálódott. A megörökölt valóság csak látszólag autoritativ, a törvények, az erkölcs, az etikai szokások megszűntek parancsként létezni. Az irónia mentes azoktól a kívánalmaktól és szokásoktól, amelyeket az elvekhez ragaszkodó gondolkodás a hagyományra támaszkodva előír, független attól a valóságtól, amelyben benne van.⁵ Kierkegaard nem tagadja, hogy az ironikusnak van tapasztalata a múltbeli események sorozatáról, de az ironikus számára a múltnak nincs kötelező jelentése.

A romantikus irónia így problémát jelent az ifjú Kierkegaard számára. Hiszen ő úgy tartja, a valóság a maga állandó jelentését a metafizika transzcendens szférájából vezeti le. Mint egy 1840-ből származó naplójegyzetében írja, a történelem örök köteléke metafizikai, nélküle a történelem fenomenális eseményei „dezintegrálódnának”, illetve „különválnának egymástól”.⁶

³ „A metafizikai valóság az idő mögött van, következésképpen ez nem lehet az a valóság, amely az iróniát igényli, nem lehet az időben adott valóság.” *CI*, 278; *SKS I*, 311.

⁴ *CI*, 277; *SKS I*, 312. Kierkegaard így ír a romantikus onnipotenciáról: „Az irónia most úgy működik, mint ami számára semmi sem megalapozott, mint ami már végzett mindennel, és mint aminek abszolút hatalma van ahhoz, hogy bármit megtegyen. Ha valaminek megengedi, hogy megtartsa alapját, tudja, hogy hatalma van arra is, hogy lerombolja, tudja, hogy ugyanakkor azt is engedheti, hogy tovább létezzék. Ha valamit állít, tudja, hogy tagadhatja is. Tudja, hogy hatalom adatott neki oldania és kötnie. Az ideának is, a jelenségnek is ura ő, egyiket lerontja a másikkal. Mindezenközben az irónia éli a maga gondtalan életét, mivel a szubjektum, az ember, aki képes minderre, oly hatalmas, mint Allah, és ki állhatna meg előtte.”

⁵ „Tudja, hogy hatalma van mindent újra kezdeni, ha úgy tetszik neki, semmi nem köti őt, ami korábban történt, korlátlan szabadságban örvendhet kritikai kielégülésének a teória birodalmában, így a gyakorlat birodalmában is hasonló, isteni szabadsága van, nem ismer köteléket és láncot, féktelenül játszadozik, hánnya-veti magát, mint a *Leviatan* a tengerben.” *CI*, 281; *SKS I*, 315.

⁶ A naplójegyzet egy olyan filozófiai álláspont kritikája, amely túlságosan támaszkodik a tudás ideális vagy „metafizikai” oldalára. Kierkegaard itt azt a nehézséget mutatja be, amellyel az idealistáknak kell szembesüdniük, amikor

Az ironikus szemében a történelemnek nincs jelentése azon kívül, amit az individuális szubjektum tulajdonít neki, mivel a kulturális intézmények és hagyományok igazsága nem mérhető olyan mércével, amely transzcendens a szubjektum perspektívájához képest. A valóságot összetartó örök köteléket elválták, a történelem alkotóelemei széthullottak.⁷

Fölvetődik a kérdés: hogy érti Kierkegaard, hogy a valóságnak van egy „örök” – azaz állandó – eleme, amely a múltat értelmes renddél kapcsolja össze? Ha az individuális ironikus szubjektum nem az a *locus*, amely a rend és az értelem helye, akkor mi lesz az a *locus*? Erre az a részleges válasz, hogy Kierkegaard Hegel azon filozófiai érvének egy változatára támaszkodik, amely a romantikus önteremtő tendenciákat cáfolja.

a metafizikai és a történelmi valóságot kívánják harmóniába hozni. Megmutatja, hogy a hegelianusok ezt úgy oldják meg, hogy különbséget tesznek „egzisztencia” és „valóság” között, s hogy ez a megkülönböztetés korrekt. „A jelenség egzisztál, de amennyiben inkorporeálódott az ideába, annyiban valóságos.” Ám Hegel nem jelölte ki az ideális perspektíva sajátos határát, mivel az ember egyedül a történelmi valósághoz fér hozzá. Beszél annak fontosságáról, hogy figyelmet szenteljünk a történelmi aktualitás természetének. „A történelmi ugyanis a metafizikai és a koincidentális egysége. Metafizikai, amennyiben az egzisztencia örök köteléke az, ami nélkül a jelenségvilág részei szétesnének. Koincidentális, amennyiben minden esemény bekövetkeztekor fennáll annak lehetősége, hogy az végtelenül sokféle módon mehetne végbe. A történelem egysége isteni perspektívából szemlélhető, a történelmit emberi perspektívából vesszük szemügyre.” *P III A 1. 5–6.*

⁷ Kierkegaard megjegyzi: „Az idea konkrétta válása a történelmi valóság. E történelmi valóságban minden egyes kapocs elemként érvényesül. Ám az irónia nem ismeri el ezt a relatív érvényességet. Az irónia számára a történelmi valóságnak olykor abszolút érvénye van, máskor meg semmi érvényessége sincs.” *CI, 279; SKS I, 315.*

2. Az irónia filozófiai cáfolata

Az *irónia fogalmában* Kierkegaard azt mondja, hogy némely eseménynek vagy gondolkodásmódnak „világtörténelmi jelentősége” van az emberi tudat kibontakozása szempontjából, más események meg világosan láthatóak ugyan, ám csak kevéssel járulnak hozzá a gondolkodás valóságos fejlődéséhez. Ezen azt érti, hogy bizonyos intellektuális események elősegítik az emberi gondolkodás fejlődését a tökéletesebb tudatosság felé. A filozófia – írja – többet kíván annál, amit érdekes eseménynek vagy „a létnek egy jeles mozzanata” nyújthat: azt követeli, hogy „az örökkévalót és igazat” kiemeljük empirikus beágyazottságából.⁸

Az ifjú Kierkegaard álláspontja a filozófia általános feladatával kapcsolatban konzisztens a hegeli tanítással. Hegel szerint az idő áramlását és a történelem látszólagos káoszát a racionális tartalom, a fenomenális világban inherensen benne létező idea identifikálódása győzte le. Hegel úgy érvel, hogy a filozófus képes levezetni a logikailag szükségszerű elveket, amelyek a történelemben jelen vannak, vagy – metaforikus nyelven szólva – föl kutatni az örökkévalót a temporálisban. Az ész azt az „örökkévalót” kutatja, amely permanens érvényességet ad a kontingens történelmi tényeknek.⁹ Esztétikájában és jogfilo

⁸ A filozófus feladata a gyóntatóéhoz hasonlítható, aki a hívő gyónását hallgatja: a gyóntatónak figyelmesen végig kell hallgatnia a gyónást, de arra is képesnek kell lennie, hogy némileg átalakítva megismételje a történetet. A gyónó ugyanis részletes kronológiai beszámolót ad élete eseményeiről, de nem képes megérteni a háttérben rejlő mélyebb, spirituális értelmet. Ebben áll a gyóntató felelőssége. Ugyanígy a történelem képes rá, hogy „pátosszal, nagy hangon elbeszélje az emberi faj eseménydús életét, de annak magyarázatát a filozófiára kell bízni”. Ahogy a gyónó viszonyul gyóntatójához, úgy a történelem is kezdetben „nem akarja elfogadni a mintát, amelyet a filozófia kínál neki, de fokozatosan, abban a mértékben, ahogy megszokja a filozófiai látásmódot, ezt kezdi a valódi igazságnak tekinteni, a másikat meg látszat-igazságnak”. *CI*, 9–10; *SKS I*, 71–73.

⁹ Mint Hegel írja, „azon múlik a dolog, hogy az időlegesnek és múltónak látszatában felismerjük a szubsztanciát, amely immanens, és az örökkévalót, amely jelenlevő. Mert az ésszerű, ami rokonértelmű az eszmével, azzal, hogy valóságában egyúttal a külső egzisztenciába lép, a formák, jelenségek és alakulatok végtelen gazdagságában lép fel. Magvát átvonja azzal a tarka

zófiájában Hegel a romantikusok programját elhelyezi a kor filozófiai gondolkodásában. Így belevonja a romanticizmust a Szellem fejlődés-történetébe, és úgy érvel, hogy az irónia nem lényeges, szükségszerű aspektusa a fejlődésnek, hanem egy filozófiai tévedésen alapuló szélsőségesen szubjektív álláspont. A romantikus iróniát kontingens tévedésként utasítja el, amely inkonzisztens a történelmet egységgé összekapcsoló racionalitással.

Kierkegaard hasonlóképpen a múlt eseményeit szemlélő filozófus előnyös pozíciójában érvel. Azt írja, hogy „amennyiben az irónia világtörténetileg jogosult, akkor a szubjektum emancipációja az idea szolgálatában történik... de egyedül a történelem ítélheti meg, jogosult-e az irónia vagy sem.”¹⁰ Röviden, ha egy filozófiai álláspontot történelmileg megcáfolunk, akkor az vereséget szenved. Az irónia negatív hatalma megtorpan, amikor fölismerik jogosulatlanságát. Ekkor az ész megálljt parancsol az irónia romboló erejének, és megvilágítja a valóságban rejlő „örök” állandóságot.

3. Az irónia következményei az individuum számára

Kierkegaard a romantikusok féktelen iróniájával szemben másik érvet is alkalmaz, amely az iróniának az individuális egzisztencia vonatkozásában meglévő implikációin alapul. Ez a második érv az, amely véleményem szerint írói munkásságában folytatódik, míg a világtörténelmi éssen alapuló argumentum teljesen eltűnik: a *Vagy-Vagyban* például a filozófiai-történelmi érv elenyészik, mihamint Kierkegaard érdeklődésének homlokterébe az akadémikus témák helyett a temporalitásban létező individuum kerül. Valamivel több mint egy évvel a doktori értekezés befejezése után a *Vagy-Vagy* egyik hőse, Wilhelm így ír: „A filozófia a múlthoz fordul, az egész átél világtörténelemhez, és azt mutatja be, hogyan egyesülnek a diszkurzív mozzanatok magasabb egységben, vagyis a filozófia mindig csak

kéreggel, amelyben a tudat lakozik, s amelyet előbb a fogalom hat át, hogy megtalálja a belső érverést s még érezze ennek lüktetését éppígy a külső alakulatokban.” *A jogfilozófia alapvonalai*, fordította Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 20. o.

¹⁰ *CI*, 263–4; *SKS* I, 301.

közvetít. Viszont úgy látszik, hogy egyáltalán nem ad feleletet arra, amit én kérdezek; mert én a jövőre kérdezek.”¹¹ Azaz: „Mit kell tennem?” Wilhelm szerint a filozófia természetesen képes megadni a világtörténelem örök értelmét, de nem gondoskodik az individuum számára megfelelő *fajtajáról* az értelemnek. Egy filozófiai érv – olyan érvet értve ezen, amely csak a történelem tanulmányozása útján alkotható meg – egyszerűen nem meggyőző az individuum számára, akinek a jövőre orientáltan kell élnie az életét. De ha egy individuum nem alkalmazhatja a filozófiát az irónia ellen, mert a filozófia túl későn jön, ha az ész nem kínál olyan köteléket, amely a múltat értelmes rendbe foglalná az egyén számára, miféle elv garantálhatja, hogy a történelmi valóság képes ellenállni az irónia negativitásának a személyes létezés szintjén?

Az *irónia fogalmában* Kierkegaard anticipálja Wilhelm kérdését, és Wilhelmhez hasonlóan rámutat az ironikus életmód etikai konzekvenciáira. Az érvelésnek ezen a szintjén nem az észet szólítja föl, hogy állja útját az iróniának, hanem arra mutat rá, milyen pszichológiai implikációkkal jár az egyén számára a történelmi valóság ignorálása. Mint fentebb említettem, Kierkegaard azt állítja, hogy a romantikus számára az adott rend a lehetséges világok végtelen sorozatának nyit utat. A romantikus költő a kortárs világban az elemeket újra formálhatja és karakterét kénye-kedve szerint alakíthatja. A romantika negatív szabadságának egyik implikációja Kierkegaard szerint az, hogy az individuum elveszíti lényegi elemét, azt, „ami benne eredeti”.¹² Az individuumnak ez a lényegi eleme kibogozhatatlanul kötődik a kultúra, a valóság konkrét korlátaihoz. Megelőlegezve Wilhelm véleményét Kierkegaard azt fejtegeti, hogy a valóság önmagát „ajándékként”, egyszerismind „megoldandó feladatként” adja nekünk.¹³ Más szóval az ember személyes történelme biztosítja azokat a feltételeket, amelyek a jövőbeli személyes fejlődést biztosítják. Például a keresztény ember abban látja feladatát, hogy dús növényzetté tegye „azokat a magvakat, amelyeket Isten beléültetett”.¹⁴ Az ilyen individuum „határozott kontextussal rendelkezik, amelybe beleilleszkedik, s így az soha nem

¹¹ EO II, 170; SKS 3, 167. Magyarul: *Vagy-Vagy*, fordította Dani Tivadar, Gondolat 1978, 782.o.

¹² CI, 281; SKS I, 317.

¹³ CI, 279; SKS I, 312.

¹⁴ CI, 281; SKS I, 316.

válik értelmetlen világgá”.¹⁵

De még ha a konzekvenciák súlyosak is – a lényeg elvesztéséhez vezetnek –, az ironikus még mindig fölteheti a kérdést: milyen elv alapján korlátozzák az iróniát, és mi az az elv, amely egzisztenciális síkon igazolja a valóságot? Másként fogalmazva: mi biztosítja egzisztenciális szinten a történelem „örökkévaló” kötelékét, ha nem az ész?

Lezáró gondolatként megjegyzem, hogy *Az irónia fogalmában* Kierkegaard csupán utal egy olyan stratégiára, amelyet majd későbbi műveiben fog kifejteni. Könyve utolsó részében megemlíti a romantikus célkitűzés egyik aspektusát: „Az ember azon vágya, hogy többre jusson és tökéletesebb legyen.” A vágnak ez a fajtája értékes – mondja –, mert végső soron ez az erő stabilizálja életünk tartalmát, személyes történelmünket. Utolsó megjegyzésként ezt írja: „a valóság *cselekvés útján* szerez érvényt magának”.¹⁶ (Kierkegaard kiemelése). A tökéletesebb utáni vágy motiválta konkrét tevékenység az a princípium, amely a valóság állandó értelmét biztosítja. A *Vagy-Vagyban* Wilhelm beszél az „örök” kötelekről, amely akkor jön létre, amikor valaki cselekszik a

¹⁵ A valóságos világ elvesztése együtt jár a hiteles etika és moralitás elvesztésével, amennyiben a külvilág felé irányuló minden konzisztens és hiteles interakció fel lesz függesztve. Kierkegaard a romantikus iróniát egyfajta praxis-modellként értelmezi, ahogy ezt maguk a romantikusok is gyakran sugallják. Talán helyesebb azt mondani, hogy Kierkegaard számára az irónia rivális etikaként, a hiteles etika kibicsaklásaként jelenik meg. Az általa teremtett költői valóságban az ironikus a valóság fölött lebeg, és nem hajlandó integrálódni egy olyan világba, amely a többi embernek is világa. Éppen a megkötöttség hiányából fakadó negatív szabadság és az ehhez való görcsös ragaszkodás jelzi az alapvető szakítást az etikával. A szabadság ironikus követelése azt eredményezi, hogy az ember elveszti az objektív törvény és a szubjektív köteleesség biztosította történelmi folytonosságot. Az ironikus költő konfliktusban van a világgal, amely abszolút szabadságának feláldozását követeli tőle, és ha meg akarja őrizni negatív szabadságát, be kell zárkóznia saját külön, autonóm világába. Az etikainak teleologikus felfüggesztését igényli, de nem vallásos, hanem inkább ironikus és esztétikai célból. Mivel a történelmi valóság az irónián keresztül relativizálódott, az emberi interakciók ugyancsak relativvvá válnak. Ahogy az ironikus elveszti emberi viszonyulásait, önmagát is elveszíti. *CI*, 283; *SKS I*, 318–9.

¹⁶ *CI*, 328; *SKS I*, 357.

világban. Amikor az individuum felelősséget vállal múltjáért és jövőjéért és ezt konzisztensen megteszi az idők során, akkor beáll az „örök” mozzanata. Úgy gondolom, ez a fajta stratégia előlegeződik meg abban a megjegyzésben, hogy a cselekvés a gyakorlati oldala az ironia egyébként elméleti kezelésének.¹⁷

(Fordította Csöndes János)

SUMMARY

The Aesthetic and the Eternal in the Concept of Irony

One of the underlying difficulties Kierkegaard faces in the Concept of Irony is answering the question, „what principle offers resistance to romantic irony?” – or, to reformulate the same question, „what provides actuality with permanent meaning after its authority has been called into question by irony?”. In this paper, I will attempt to show that Kierkegaard offers two types of responses to this question. Explicitly, he relies on a philosophical critique of irony, modeled after Hegel. Coupled with his philosophical argument, however, is a second strategy, namely, an extended description of the existential consequences of ignoring actuality. It is the second argument, which is carried over into his formal authorship while the philosophical one disappears almost en-

tirely. In the Concept of irony Kierkegaard offers only a hint of a strategy that will be developed in the later works. In the final section of the book he commends one aspect of the Romantic project: „the longing in every human being for something higher and more perfect”. This type of longing is a worthy desire, since it is ultimately the impetus for stabilizing the content of life. In an important final comment, he writes that „actuality acquires its validity through action”. Concrete activity, motivated by the desire for something more perfect, is the principle which endows actuality with permanent meaning. As an individual takes responsibility for his or her own past and future, and does so consistently over the course of time, the „eternal” follows. It is this type of strategy which is

¹⁷ CI, 329; SKS I, 357.

foreshadowed when Kierkegaard suggests that action is the practical

side of his otherwise theoretical treatment of irony.

KIERKEGAARD ÉS MOZART DON GIOVANNIJA: EGY MÍTOSZ MÍTOSZA

PINTÉR TIBOR

Mozart saját műjegyzékében a *Don Giovanni dramma giocoso*ként szerepel. E műfaji megnevezés valóban új, hiszen a kor két vezető műfaja az *opera seria* és az *opera buffa*. A *dramma giocoso* az operadramaturgia egy új lehetősége a megszokott másik kettővel szemben. Azonban ami az operatörténetben nem létezik, az a zenés tragédia: a *dramma tragico*.

A firenzei *Camerata* szerzői és valamivel később Claudio Monteverdi nem alkottak az antik görög dráma értelmében tragikus zenedrámát. Mindazonáltal a görög tragédia újraéledésének lehetősége komoly szerepet játszik a kor monodikus zeneelméletében. De túl az elméleten nincs mű, amely a valódi görög tragédián alapulna. Monteverdi az *Orfeót* két változatban írta meg és talán közelebb akart jutni az antik görög tragédia szelleméhez. De mégsem mondható el egyik változatról sem, hogy a görög tragédia klasszikus értelemben vett imitációja lenne. Amint Philipp Lacoue-Labarthe írja a *Musica Fictában*: „a zene az egyedüli olyan művészet, amelynek egyáltalán nincs ókori modellje”.¹ A késő reneszánsz zenés dráma új reprezentációs stílusa nem tudja utánozni a valódi görög zenét, mivel a zenei műalkotásnak nincsenek valóságos modelljei. Ebben az értelemben nem beszélhetünk az operáról (a *dramma per musicáról* vagy a *favola in musicáról*) úgy, hogy az kapcsolatot teremtett volna az antik görög tragédia szelleme és a korai 17. század új zenéje között. Az opera mint *avantgárd* műfaj jelenik meg, amely illeszkedne ugyan az antikvitás utánzásának esztétikai doktrínájához, ám

¹ Ph. Lacoue-Labarthe: *Musica ficta. Wagner olvasatok*, ford. Szabó László, Latin Betűk, Debrecen 1997, 12. o.

ez a célkitűzés csak a zeneelméletre szorítkozik. A zenés dráma valóságos műalkotásai nem állnak kapcsolatban az antik görög zene utánzásával. Mikor Monteverdi a *genere concitato*, az izgatott stílus zenei ábrázolásának lehetőségét keresi, csupán egy mondatot idéz Platón *Államából* a *Nyolcadik madrigálkötet* előszavában (1638): „[m]indenesetre csak azt a dallamot hagyj meg, amely méltó módon tudja utánozni egy olyan férfinak a kiejtését és hangsúlyát, aki a háborús helyzetben bátran viselkedik”.² Azonban nincs semmilyen zenei modell, amely alapját adhatná az utánzásnak. Így minden zenei motívum az új zenei nyelv újonnan alkotott invenciója lesz. Ez az új zenei nyelv a klasszikus késő reneszánsz teoretikus álarcában jelenik meg. De ez fogja megalapozni a modern zenét, elsősorban a barokk zenei reprezentáció nyelvét. Az egyetlen kapcsolat az antik művészetelmélet és az új zenei nyelv között a retorikai alapok életre hívása és adoptálása a zenében. A szövegben lévő klasszikus retorikai elemek librettóban alapanyaggá válnak. Ezáltal a zene a szöveg tartalmát ábrázolja a megfelelő (parelel) zenei-retorikai figurák segítségével:

Az új zenefelfogás a Sturm und Drang és a preromantika mozgalmaiban kristályosodik ki. A *Gefühlsästhetik* az objektív, racionalizált affektusok ábrázolását átalakítja szubjektív érzelmekké. Ahogy Johann Georg Sulzer írja *A szépművészetek általános elméletében* (1771): „*Der Ausdruc[c]k ist die Seele der Musik: ohne ihn sie blos ein angenehmes Spielwerk; durch ihn wird sie zur nachdrü[c]klichsten Rede, die unwiederstehlich auf unser Herz würket [wirkt]*.”³ (A kifejezés a zene lelke: nélküle az üres játszadozás; általa válik a zene a legnyomatékosabb beszéddé, amely

² Monteverdi Marsilio Ficino latin fordításából idézi e mondatot. Vö. Claudio Monteverdi: *Levelek – elméleti írások*, ford. és jegyzetekkel ellátta Lax Éva, Kávé Kiadó, Bp. 1998, 268. o.

Az egész szöveg hely magyarul: „Szókratész: *Én nem értek a dallamokhoz, de mindenesetre csak azt a dallamot hagyj meg, amely méltó módon tudja utánozni egy olyan férfinak a kiejtését és hangsúlyát, aki a háborús helyzetben bátran viselkedik; s aki balsorsában is – akár sebekkel fenyegető veszélybe s a halálba rohan, akár más szerencsétlenségbe zuhan – megállja a helyét, és keményen szembenéz a sorssal.*” (399a; Szabó Miklós fordítása.)

³ In: *Der Critische Musicus an der Spree*. Berliner Musikschrifttum von 1748 bis 1799. Eine Dokumentation, hrsg. Hans-Günther Ottenberg, Reclam, Leipzig 1984, 227. o.

ellenállhatatlanul meghatja szívünket.) Az elmélet itt a szubjektív kifejezésről beszél amelynek centrális kérdése az egyéni érzelmek hatásos kifejezése. A zene megmarad beszédnek – ahogy Sulzer írja –, de a beszédnek ez a formája nem a barokk zeneesztétika értelmében vett oráció. Inkább *Herzensergiessung* (szíváradás), ha használhatom Wackenroder nevezetes kifejezését főművének címéből: *Herzensergiessungen eines kunstliebendes Klosterbruders* (Egy kolostori barát szívének áradásai). Ez a zenefelfogás az *empfindsamer Stil* hangja. A lélek érzékenysége maga az érzés, a *Gefühl*, ami az ember létezésének titkos szubsztanciája. E titok legadekvátább kifejezése a vallomás. De a nyelv gyengének bizonyul ahhoz, hogy kifejezze a titkos érzést. A zene nem operál fogalmakkal, amelyek kővé dermedtik a szíváradást. Így például Wackenroder hőse, Joseph Berglinger, egy *Passiót* komponál, amely életének és létének summájává, foglalatává lesz. Az alkotó pedig a mű befejezését követően meghal, mivel műve életének és létének végső bizonyága. E példa hasonló Hoffmann *Kreislerianájához* és sok más zenei író művéhez, melyekben a zene a romantika mágikusságának jegyében túlértékelődik. Schopenhauer esztétikájában a zene a művészet csúcsa, mivel maguk a platóni ideák áradnak ki a zenében. Másfelől a zene nem az akarat leképeződése, mint a többi művészet, hanem az akarat közvetlen objektivációja. (*A világ mint akarat és képzet*, 52. §.) Hegel az *Esztétikai előadásokban* azt mondja, hogy „... dies völlige Zurückziehen in die Subjektivität nach seiten des inneren wieder Äusserung vollbringt die zweite romantische Kunst – die Musik” (... ezt a tökéletes visszahúzódást a szubjektivitásba a benső és a megnyilatkozás tekintetében viszi véghez a második romantikus művészet – a zene).⁴ A szubjektivitásba való teljes visszahúzódás és e szubjektivitás kiáradása körvonalazza a romantikus zenei érzelemesztétika módját.

Kierkegaard esztétikájában a legkonkrétabb közeg a nyelv, a legelvontabb közeg a zene. A legelvontabb közeg fogalma kapcsolatban áll Schopenhauer zenei metafizikájával. A zene mint legelvontabb közeg klasszikus racionalista értelemben nem ábrázolhat semmit, mert a reprezentációs aktus a klasszikus karteziánus doktrína szerint megkívánja a jelölt és a jelölő közötti világos kapcsolatot. (Arnauld és Nicole a *Port Royal logikájában*: *signifiant* és *signifié*.) Mikor Schopenhauer

⁴ G. W. F. Hegel: *Esztétikai előadások* III, ford. Szemere Samu. Harmadik rész, harmadik szakasz, második fejezet, 103. o., Akadémiai, Bp. 1980.

kijelenti, hogy a zene nem az akarat leképeződése, hanem annak közvetlen objektivációja, akkor ebben a gondolatban implicite benne van a klasszikus zenei reprezentáció lehetőségének tagadása. E ponton Kierkegaard felfogása közel áll Schopenhaueréhez. A legelvontabb közeg, a zene szemben áll a legkonkrétabb közeggel, a nyelvvel. Ezzel szemben a karteziánus alapokon nyugvó barokk zeneelmélet párhuzamot teremt a zene és a nyelv között. A zenei beszéd fogalma a két közeg között valóságos kapcsolatot hoz létre a retorikai figurák használata által. Például Johann Mattheson a *Vollkommene Cappelmeisterben* (1739) használja a *Klang-Rede* (hangzó beszéd; beszédszerűség) fogalmát és egy csembalódarabokat tartalmazó gyűjteményének címe: *Wohl-Klingende Fingersprache*. E két kis példa rávilágít a nyelvi és retorikai alapú barokk zenefelfogásra. E felfogás háttérében Monteverdi híres kijelentése áll: „a szöveg ... a melódia tökéletessége szempontjából vizsgálva a művészet legfőbb úrnője”⁵, amely nagyon éles ellentmondásba kerül majd *A tragédia születésének* Nietzschejével. A barokk gondolat nem tekinti a zenét a „legelvontabb közegnek”, mert az nagyon is közel kerül a „legkonkrétabb” közeghez, a nyelvhez. A legelvontabb közeg fogalma igazi romantikus zenei szemlélet, amely a zenét mintegy anyagtalan művészetként értékeli túl.

Másrészt a legelvontabb eszme az érzéki zsenialitás. A zene az egyetlen közeg, amely képes kifejezni ezt az eszmét. Mozart *Don Giovannija* a legelvontabb közeg és a legelvontabb eszme találkozási pontja. Kierkegaard-nál a keresztény felfogásból eredően az érzéki és a szellemi ellentétbe kerül. A szellemi a nyelvhez, az érzéki a zenéhez kapcsolódik. Ez az ellentét abból ered, hogy Kierkegaard-nál a zene az érzéki zsenialitás mint legelvontabb eszme közvetlen kifejezési közege. Ezért kapcsolódik a zene a démonikushoz. Ennek az esztétikai álláspontnak a háttérében a protestáns zenefelfogás áll. Ha a zene a demonium megnyilvánulásává lesz, akkor minden nyelvi(ség)nek el kell némulnia. De ebben az értelemben a legelvontabb közeg az „abszolút zene” lenne – a nyelv nélküli zene. Ám kierkegaard-i értelemben semmit nem tudnánk mondani az abszolút zenéről, mivel nem lennének képesek definiálni annak tartalmát: a legelvontabb eszmét. Ugyanis a

⁵ Giulio Cesare Monteverdi: Magyarázat a levélhez, amely [Claudio Monteverdi] ötödik madrigálkötetében látott napvilágot. In: Monteverdi, i. m. 265. o.

legelvontabb eszme orális vagy írott nyelvi szöveghagyományból ered: jelen esetben a Don Juan- mítoszból. Ezért van Kierkegaard-nak szüksége e mítoszra. A közvetlen érzéki-erotikus a mítoszon keresztül válik kommunikálhatóvá egy zenei feldolgozás értelmezése során – és ez a feldolgozás a mozarti. Ebben az értelemben Mozart *Don Giovanni*-ja nem a mítosz reprezentánsa, hanem az érzéki-erotikus zsenialitás szimbóluma. Az *opera belső zenei felépítése* című részben Kierkegaard nem színpadi drámaként, hanem „csak-zenei-műalkotásként” kezeli Mozart operáját. Megvallja, hogy a *Don Giovanni* a legnagyobb hatással akkor volt rá, amikor a zenét a színház folyosójáról hallgatta. Mi más lenne ez, mint a hegeli tökéletes visszahúzóds a szubjektivitásba?

Kierkegaard értelmezésében Mozart hőse démonikussá válik. Az érzéki versus szellemi keresztény alapú problematikájában az érzéki zsenialitás által. A démonologizált interpretáció a Don Juan-mítosz történetében egy új fejezet. Eredetileg Don Giovanni (Don Juan) szélhámos buffo-karakter az európai dráma történetében Tirso da Molinától Molière-en át Mozartig. Da Ponte librettójában Don Giovanni libertinusként jelenik meg, aki a klasszikus udvari világ rendjét áthágja. Dramaturgiai helye a traditore szerepe, mi által ellentétbe kerül a *monde de courtois* etikai alapelveivel. Don Giovanni libertinizmus kapcsolathoz áll Choderlos de Laclos *Veszedelemes viszonyok* című regényének hőseivel. Merteuil márkiz és Valmont vikomt áthágja az etikai rendet éppúgy mint Don Giovanni. Kierkegaard-i értelemben azonban a legnagyobb különbség a hősök között – amint Heller Ágnes írja *A kierkegaard-i esztétika és a zene* című tanulmányában⁶ –, hogy Don Giovanni totálisan reflektálatlan, míg Laclos hőseinek reflektáltsága rendkívül körmönfont. Miként Johannesé *A csábító naplójában*. Ők a reflektív esztétikai stádiumban vannak, míg Don Giovanni ugyanabban a stádiumban reflektálatlan. Ám a libertinista világkép feltételez egy társadalmat, amely akceptálja azt. A *mondain* civilizáció megteszi ezt, de Laclos regényének ítélete végső fokon elutasítja. Ahogy például Rousseau nemcsak a libertinizmust, de magát a *mondain* civilizációt is elutasítja. Azonban a Don Juan-mítosz ezen elutasítás nélkül nem ábrázolható. Így a mítosz a libertinizmus kritikájának centrális részévé válik. A libertinus alap a kierkegaard-i interpretáció során démonologizálódik, és ezzel karöltve bekövetkezik Mozart operájának romantikus interpretációs fordulata.

⁶ In H. Á.: *Erték és történelem*, Magvető, Bp. 1969, 321–366. o.

A második finálé interpretációja komoly probléma volt a 19. században. Don Giovanni elkárhozása után minden szereplő e triumfáló szentenciát éneklé a záró Presto-szakaszban: „*Questo é il fin di chi fa mal! / E de' perfidi la morte / Alla vita é sempre ugual!*” („Ez a vége annak, aki rosszat tesz, – / a hitszegő halála / hasonló az életéhez”; Uhrmann György fordítása.) E szavak meglehetősen kisszerűek a fenséges elkárhozás után. Voltak kísérletek ennek a zárószakasznak a kiiktatására az operából. Nem tudhatjuk, hogy melyik változat játszott kulcsszerepet Kierkegaard zenei tapasztalatában. Az adott univerzum helyreállítására szükség van a klasszikus operadramaturgiában. Az eredeti mozarti feldolgozás igazolja a *dramma giocoso* valós meghatározását, mert a második finálé éppen a szerencsés fordulat bizonyosága: a kizökkent univerzum helyreáll. De ez társadalmi győzelem. Kierkegaard esetében a hangsúly az elkárhozáson van, amely metafizikai bukás. A libertinus *traditore* alakja átalakult az érzékileg meghatározott démonikus karakter ideális modelljévé, aki paktumot köt az Ördöggel.

Kierkegaard adta szellemi örökségül a hagyomány számára a démonologizált Don Giovanni-interpretációt. Ennek legadekvátabb kifejeződése Thomas Mann *Doktor Faustus*ában található: Adrian Leverkühn, a *zeneszerző* Faust, szellemileg meghatározott démonikus karakter, akit megérint az érzékileg meghatározott démonikus. Mert Adrian Leverkühn Kierkegaard Mozart *Don Juan*ját olvassa mielőtt találkozna az Ördöggel, hogy megkösse vele szerződését.

SUMMARY

Kierkegaard's Relation to Mozart's Don Giovanni: The Myth of a Myth

According to Kierkegaard's aesthetic thoughts the most abstract medium is the music and the most abstract idea is that of the sensual inspiration. Mozart' *Don Giovanni* is the point of coincidence of the most

abstract medium and idea. Given that according to the Christian notion the sensual inspired has the character of the demonic, in the Kierkegaardian interpretation Don Giovanni, whose character has been originally a buffo, became a demonic figure.

KI LEHET GONDOLKODÓ?

– egy elmaradt gondolatdialogus hermeneutikai rekonstrukciója
Heidegger és Kierkegaard konfrontációja alapján –

KARDOS GÁBOR

A téma eleve túlzásra, pontosabban mértéktelenségre [*démesure*] utal, hiszen aligha lehet egy előadás szigorúan behatárolt keretei közé szorítani, márpedig éppen arról van szó, hogyan lehet mértéket szabni a mértéktelenségnek [*prendre la mesure d'une démesure*], mellyel egy olyan szerzőt, mint Kierkegaard egy lapidáris félmondatban megítélnék: „Kierkegaard nem gondolkodó, hanem vallásos író...”, amint Heidegger kijelenti a *Holzwege*-ben.¹

Hogyan is lehetne ítélni efelől, mielőtt érdemben megvizsgálánk mindazokat a hermeneutikai és etikai kritériumokat, melyek egy ilyen ítéletet egyáltalán lehetővé tennének, és legelőször is: lehet-e egyáltalán ilyen ítéletet kimondani? Mit jelent a gondolkodói autoritás, milyen címen és minőségben lehet valaki gondolkodó, mi lehet ennek mértéke és hol kezdődik a mértéktelenség [*démesure*]?² Másként mondva: ki lehet gondolkodó és milyen címen?

Az ifjú Heidegger egy Karl Löwithnek írt levelében még szerényen megvallotta: „olyan teremtő gondolatokhoz képest, mint Kierkegaard vagy Nietzsche gondolkodása, munkámban semmi teremtőre nem törekedem; ha a nagyokhoz hasonlítanak, úgy tűnik, csak szalmacsép-

¹ *Holzwege* [230], *Gesamtausgabe* (GA) 5: 249. (*Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt am Main, Klostermann.)

² A francia *démesure* a túlzáson és mértéktelenségen kívül túlzott ambícióra és a görög *hülbrisz*re utal (*A ford*)

lést művelek”.³ Mindazonáltal a nagyokhoz hasonlítja magát és ehhez már ekkor a *gondolkodás nagyságát választja magának zsinórmértékül*. Miért kellene egy gondolatnak vagy gondolkodói műnek mindenáron és mindenekelőtt nagynek, grandiózusnak lennie (vagy döntőnek, sorsszerűen történelminek, léttörténeti jelentőségűnek stb.)? Ez a kérdés mintha fel sem merülne. Pedig, *amint a nagyság mítosza a minőségnek alapvetően mennyiségi megítélését követeli meg* (még a gondolkodói minőség esetében is), szükségképp mértéktelenséghez vezet. Hermeneutikai rekonstrukciónk ennek okait és következményeit vizsgálja.

Amikor Heidegger problematikánkat tematikusabban közelíti meg, maga is „gondolkodók közti gondolatdialogust” követel meg a *Kant és a metafizika problémája* előszava alapján.⁴ Egy ilyen gondolatdialogus *conditio sine qua nonja* a másik gondolkodó *meghallgatása*. Márpedig éppen ezt tagadja meg Kierkegaard esetében az idézett szentencia [ill. ítélet – *sentence*] alapján, mely máig meghatározza Kierkegaard heideggeri interpretációját: „Kierkegaard nem gondolkodó, hanem vallásos író; éspedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki kora sorsának megfelelt [mértékét kitöltötte – *gemäße*].”⁵

³ 1921. augusztus 19-i levél, a forrás: J. Colette: *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, 34. o.

⁴ Vö. *Kant és a metafizika problémája*, a 2. kiadás előszava.

⁵ „Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße.” (*Holzwege* [230], GA 5: 249) Ez a sommás ítélet összegzi Heidegger általában jellemző interpretatív attitűdjét Kierkegaard-ral szemben. Lényegében ugyanígy fogalmaz már a *Hermeneutik der Faktizität*: „Starke Anstöße für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit Kierkegaards. Aber Voraussetzungen, Ansatz, Art der Durchführung und das Ziel sind grundsätzlich verschieden, weil er es sich zu leicht macht. Im Grunde war für ihn nichts fraglich als die eigene Reflexion, die er betrieb. Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie. Die heutige Lage ist eine andere. Entscheidend ist demnach, das Heute dergestalt in den Ansatz der Analyse zu nehmen, daß hierbei schon so etwas wie ein Seinscharakter sichtbar wird.” (GA 63: 30) Hasonlóképp a *Beiträge*-ben: „Was zwischen Hegel und Nietzsche liegt, ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht.” (GA 65: 233)

Persze nem kellene elfelejtenünk azt hozzátenni, amit maga Heidegger megjegyzése konklúziójában hozzátesz és ami mai interpretátorainál rendszerint elsikkad: „Ebben áll nagysága, feltéve, hogy egy ilyen kijelentés nem eleve félreértés.”⁶ A feltevés jogos. Nyilván félreértésről van szó, különösen Heidegger későbbi állásfoglalásai alapján, mint látni fogjuk.⁷ E félreértés hermeneutikai, etikai és egzisztenciális aspektusai egyaránt számot tarthatnak érdeklődésünkre.⁸

Heidegger itt különös módon eltér kérdezéssel a módszerétől és minden előzetes kérdésfeltevés nélkül kész válasszal áll elő. Fontos mindjárt az elején leszögezni, hogy nem a ítéletkijelentés [*sentence*] radikálitása tűnik problematikusnak. Hiszen semmi sem kiábrándítóbb a tudákos megállapítások fölényesen tudományos allűrjei mögül előbukkanó félszeg közepszerűségénél, mely az ismerős interpretatív

⁶ „Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.” (Uo.) Itt Kierkegaard *Utóiratával* szólva megjegyezhetjük: „a szerző önmagát figurázza ki [...] végső megjegyzése saját fogalmazására nézve birhat valamilyen jelentéssel (például mint szatíra), de a műre [Kierkegaard gondolkodói életművére] vonatkoztatva szánalmas”. (Vö. OC 10: 257). OC=(*Euvres complètes de Søren Kierkegaard* (Kierkegaard összes művei 20 kötetben), Paris, éd. Orante, 1966–1987).

⁷ Vö. *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, in: *Nietzsche* vol. II. (Neske, 1961), 472 (francia fordítása: *Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique* – vö. *Nietzsche II*, Gallimard, 1971, 380–381. o.): „Die aus der ersten Vollendung der Metaphysik bei Schelling vorgezeichnete Auszeichnung der Existenz im Sinne der Wirklichkeit als Selbstsein gelangt auf dem Umweg über Kierkegaard, der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist, in eine eigentümliche Vereinigung.” Ez a „revideált” értelmezés azonban lényegileg ugyanolyan kétértelmű és félreértéskeltő marad mint elődje. Jóval többről van szó, mint egy Kierkegaard-interpretáció tisztázásáról: az önmagáság ontológiája [*ontologie de l'ipséité*] a hagyományos ontológia és az egzisztenciafilozófia közti hiányzó láncszem, melynek fundamentálhermeneutikai tematizálása nélkül a kettő kapcsolata homályosan kétértelmű marad és számos félreértésre ad okot, melyek legsúlyosabbika és egyben összefoglaló neve: „egzisztencializmus”.

⁸ A megszokott írástól eltérő helyesírás (egzisztencia, egzisztenciális etc.) egyrészt a szó eredeti jelentésszerkezetére utal, másrészt mint eleven fogalmat radikálisan elhatárolja a „vulgaris” értelemben vett „egzisztencia”, „egzisztenciális” stb. interpretációzárványoktól.

diskurzusokra oly jellemző: a források komplex, filológiai és történetkritikai elemzése alapján – a szakirodalomban kialakult viszonylagos konszenzus reinterpretációjának kockázatát is vállalva – megállapíthatjuk, hogy Heidegger mintha nem a más gondolkodók értékelésénél megszokott sajátos hermeneutikai követelmények szerint interpretálná Kierkegaard munkásságát, mindazonáltal megállapítása éppen elítélő radikalitása révén válik problematikusá a heideggeri gondolkodás tanulmányunkban rekonstruált kontextusában... Oly ismerősen csengnek az efféle következtetés- és ítélet-szurrogátumok, hogy a heréltek kórusának globalizált összhangzása már-már paradigmának tűnik. Pontosan az ítélet-következtetés radikalitása hiányzik a leginkább az idézett kijelentésből, pontosan a *stricto sensu* ítélet hiánya tűnik a legproblematikusabbnak. Mert a *gondolateljárás* [*procès de pensée*] nélkül kimondott megítélés aligha méltó az *ítélet* névre. A megfelelő eljárás és vizsgálat nélküli megítélés totalitárius logika szerint jár el és az eredmény nem ítélet, hanem *prejudikáció*, mely csupán az alapját képező előítéletet mondja ki ítélet gyanánt.⁹

Mindazonáltal kár volna beérni egy heideggeri balítélet öncélú rekonstrukciójával, ha ez csupán az interpretatív megközelítésekre általában is jellemző előítélet-projekció egyik jellegzetes példája, amennyiben minden interpretáció lényegi ismérve éppen az a projektív prejudikáció, melyet maga Heidegger oly pontosan ír le a *Lét és idő* 32. paragrafusában: „Az értelmezés [ill. interpretáció – *Auslegung*] sohasem valami előre-adottnak az előfeltevés nélküli megragadása. Ha az értelmezés egy sajátos konkrétója az egzakt szöveginterpretáció értelmében előszeretettel hivatkozik arra, ami »ott áll«, akkor az, ami

⁹ Még tisztán „objektív” filológiai szempontból is el kell ismerni, hogy Kierkegaard igen gyakran foglalkozik a gondolkodás kérdésével. Maga a terminus több ezerszer fordul elő műveiben, különösen az *Utóiratban*, ahol a *tænke* szó és képzett alakjai a Kierkegaard-index szerint mintegy 800-szor fordulnak elő. Sőt, amennyiben a nagyság jelent valamit, e terminus gyakorisága jóval nagyobb, mint Heideggernél (p.o. *denken* és képzett alakjai a *Lét és időben* 78-szor fordulnak elő). A terminus gyakorisága mindenképpen arról tanúskodik, hogy Kierkegaard egész életművében folyamatosan és következetesen foglalkozik a gondolkodás kérdésével, amit Heidegger egy interpretatív legyintéssel intéz el: „Kierkegaard nem gondolkodó”.

leginkább [zunächst] »ott áll«, nem más, mint az értelmező magától értetődő, nem-vitatott előzetes véleménye, mely minden [interpretatív] értelmezési kísérletben szükségszerűen benne rejlik olyanként, mint amit az [interpretatív] értelmezéssel tulajdonképpen már »tétéleztek« [...]»¹⁰ - ami nyilván Heidegger Kierkegaard-interpretációjának prejudikatív előfeltételezettségére is érvényes, hiszen éppen erről az önfeledten projektív prejudikációról ismerjük fel az interpretációt mint az „értelmezés sajátos konkrétóját” és mint a megértés (*Verstehen*) negatív alternatíváját. Ha tetszik: ez az interpretativitás „különös ismertetőjele”.

Nem arról van tehát szó, hogy a problémára felemelt ujjal rámutatva figyelmeztetnünk kellene Heideggert, hogy legközelebb fogalmazzon óvatosabban és közepszerűbben, hanem sokkal inkább az interpretáció sajátos heideggeri „konkrétóján” keresztül minden interpretatív megközelítés jellegzetes projektív logikájának megragadása a tét, mint az interpretáció megértésének és a róla való gondolkodásnak elemi előfeltétele. Enélkül és ennek önreflexív alkalmazása nélkül magunk is a fölényes megalapozatlansággal ítélkező interpretáció hibájába esnénk.¹¹

¹⁰ „Wenn sich die besondere Konkrektion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt« das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.” *SZ (Sein und Zeit)* [150]. Magyarul: *LI (Lét és idő, Gondolat, 1989)* 292.

¹¹ Ugyanigy e konfrontatív megközelítés helyenként látszólag ellentmondást nem tűrő hangvétele [ton péremptoire] sem esetlegesen választott attitűd következménye, hanem az ellentmondást nem tűrő heideggeri megközelítés visszajára fordulása [retournement], az idézett Kierkegaard-replikák esetében pedig a szerző mindenkorai interpretátoraival és az interpretáció intézményével szembeni kiméretlen ironiája (csakúgy mint a Hegellel exemplifikált német professzor-attitűd kierkegaard-i kritikájának *mutatis mutandis* „ráolvasása” Heideggerre) szintén e hermeneutikai visszajára fordulás, ill. visszajára ordítás [retournement] része, nem pedig egy újabb interpretáció esetlegesen projektív hangvétele. Ami éppen nem azt jelenti, hogy megpróbálnánk kibújni a hangvétel és a bírálat vállalásának teletelősége alól, hiszen pontosan az önfeledten projektív interpretáció kritikai elutasítása révén válik egyáltalán lehetővé, hogy valóban

Ami Kierkegaard-t illeti, ő minden jel szerint következetesen tudatosítani igyekezett a gondolkodásról való gondolkodás alapvető nehézségeit, amit a „kettős reflexió” keretében tematizált és gondolkodói hermeneutikájának alapkövetelményévé tette. Ebből adódóan explicite állást foglal a Heidegger által mellőzött kérdésekkel kapcsolatban, ami az előmegértés sorsszerű dimenzióját feltárva különösen érdekessé teszi *a mű választát a reduktív interpretációra*.

Pedig elég egy sommás félmondat, hogy elfeledjék vagy elfeledtesék – „Kierkegaard nem gondolkodó”, ne is gondoljunk tehát rá mint gondolkodóra... Aki ilyen sommásan ítél, nyilván nem törekedik elgondolni azt, amit elutasít. Ahelyett, hogy igyekezne elgondolni a kérdéses életművet, eleve saját projektív megközelítése alapján *interpretálja*, a mű önértelmezésétől teljességgel idegen módon. Ismét a mű [oeuvre] és az interpretáció közti alapvető hermeneutikai differenciába ütközünk tehát, amennyiben *Kierkegaard számára a gondolkodás életmű és alkotói tett*, amit a heideggeri interpretáció elutasít. De vajon milyen alternatívát jelenthet a művel [oeuvre] szemben az interpretáció lét-len [vagy mű-veetlen] elgondolása [*pensée dés-oeuvre*] ?

Heidegger nem mondja meg. Nem bírálja Kierkegaard-t, hanem eleve diszkvalifikálja, interpretációja tehát *nem kritika, hanem cenzúra*, nem ítél, hanem likvidál. A mértékadó ítélet alapja ugyanis a hermeneutikában éppúgy, mint a joggyakorlatban a „hallgattassék meg a másik fél is” (*audiatur et altera pars*), aminek szöges ellentéte az interpretatív cenzúrára jellemző „hallgattassék el a másik fél” gyakorlata, ami szükségessé teszi az elmaradt vizsgálat újrafelvételét, a mellőzött tanú utólagos idézését és meghallgatását. Az interpretátor láthatóan nem foglalkozik azzal, hogy maga Kierkegaard a gondolkodás feladatát és a kettős reflexió követelményét szüntelenül figyelemben tartva miért tekinti magát gondolkodónak és milyen alapon lehet ezt megtagadni tőle. Egyedül a félreértés lehetőségének azonnali kilátásba helyezése utal kifejezett gondolkodói erőfeszítésre [*effort de pensée*]. Ezzel azonban Heidegger önmaga ellen fordítja saját kijelentését mint

saját álláspontot alakítsunk ki és azt valóban vállaljuk (mások álláspontjainak csupán viszonylagosan és „kritikailag” vállalt projektív kollázs helyett, ami az interpretációra általában jellemző).

sorsszerű „történelmi” félreértést, mely a művet interpretációvá redukálja. E hermeneutikai félreértés kurrens elnevezése *interpretáció*, mely a megértés inautentikus alternatívája a *Lét és idő* 32. §-a szerint, ahol Heidegger a *Verstehen – Auslegung* ellentétet tematizálja.

Elbizakodottság volna, ha azt gondolnánk, hogy el tudjuk oszlatni ezt az alapvető félreértést, melynek fő történelmi kifejeződését és következményét egzisztencializmusnak szokás nevezni. Viszont fel lehet tární a félreértés értelmét a Heideggernél ezúttal elmaradt „gondolkodók közti gondolatdialogus” rekonstrukciója révén, megmutatva ezáltal, Kierkegaard mennyiben tekinthető gondolkodónak görög és modern értelemben egyaránt.¹² Annak feltárásáról van tehát szó, amit a kérdéses interpretatív cenzúra elfed: a heideggeri gondolkodás kierkegaard-i forrásairól.¹³ Bár viszonylag gyakran hivatkozik rá, Heidegger a szó

¹² Nincs szó itt Heidegger keresztényi gyökereinek bizonygatásáról, hanem egyedül gondolkodásának általa minden jel szerint elhallgatott, sőt el-nem-gondolt kierkegaard-i forrásairól [provenance], melyek éppen az egzisztenciahermeneutika és a gondolkodás hermeneutikája szempontjából bizonyulnak paradigmaticusnak. „Mint bensőségesség, a keresztyén igazság is épületes, de ebből korántsem következik, hogy minden építő igazság keresztyéni volna. Az épületes fogalma tágabb.” (OC 10: 237) Kierkegaard e figyelmeztetése talán éppen Heideggernél talált leginkább meghallgatásra, aki a *Lét és idő*ben külön kiemeli Kierkegaard építő beszédeinek gondolati fontosságát (vö. SZ [235]).

¹³ Eszmetörténelmi tény, hogy a Heidegger-recepciót Kierkegaard rendkívüli népszerűsége készítette elő Németországban, de később Franciaországban is. A kierkegaard-i gondolkodás iránti és általa meghatározott érdeklődés nélkül Heidegger befogadása aligha volt elképzelhető, hiszen éppen a legsajátlagosabban heideggerinek tekintett fogalmak (az egzisztenciális analitika alapfogalmai) esetében legnyilvánvalóbb a Kierkegaard-hatás. Ezért is hangsúlyozzák annyira a Kierkegaard-hatást Heidegger első értelmezői, így főként O. Pöggeler, aki még egy szinte ismeretlen gondolkodót igyekezett bemutatni és „népszerűsíteni”, míg később, a „kanonizálást” követő interpretátornemzedékek számára ugyanez a *principális hatás* kínossá és kegyes hallgatással övezett tabuvá vált, mivel túl mélyen érinti a heideggeri gondolkodás eredetét és eredetiségét. Az interpretátorok e kegyes hallgatásának maga Heidegger adta meg a kezdőlökést azzal, ahogyan a gondolkodásának adott kierkegaard-i indítást és Kierkegaard gondolkodói szerepét saját maga interpretálta, ill. *obliterálta*. Maig megfigyelhető, amint Heidegger kapsán

szoros értelmében sohasem *idézi* Kierkegaard-t. Tulajdonképpen nem *hallgatja* meg és nem *olvassa*, hanem kizárólag *interpretálja*. A párbeszéd

rituálisan megemlékeznek Kierkegaard-ról, anélkül azonban, hogy a gondolkodók párbeszédének és konfrontációjának szükségessége egyáltalán felmerülne, aminek szignifikáns példája, Hugo Ott az ifjú Heidegger értékelésében immár kanonikusnak tekintett életrajzi interpretációja. Pedig az egzisztencialanalitikai alapfogalmak kierkegaard-i inspirációjának tematikus feltárásán túlmenően, az ifjú Heidegger spirituális fejlődésében, jelcsül a skolasztikával, a katolicizmussal és minden dogmatikusan keresztény gondolkodással szembeni emancipálódásában is kulcsszerepet játszhatott találkozása Kierkegaard-ral, s talán ezért is helyezhetett projektív interpretációjában nagyobb hangsúlyt a „vallásos íróra” a gondolkodó rovására. Kár volna jellemzően interpretatív redukcióval egyes pszichobiográfiai összefüggésekre visszavezetni a problémát, a volt jezsuita novícius Kierkegaard-ral való felszabadító, találkozásának személyes kontextusa mégsem elhanyagolható, már a róla való hallgatás feltételezhető okai miatt sem. Hugo Ott is utal arra, hogy az ifjú Heidegger előző jegyességének felbontása után egy protestáns lányt vesz feleségül, ami katolikus környezete és Hugo Ott szerint „ősei hitétől” való eltávolodását eredményezi. (Hugo Ott e tekintetben Husserl evangélikusságát „teszi felelőssé”, ami pedig még magára Husserlre is kevésbé látszott hatni, mint Kierkegaard gondolatébresztő hite és hitébresztő gondolatai Heideggerre.) Még mielőtt a Heidegger-exegéták fölényességével elintéznénk a dolgot, mint túlságosan életfilozofikus és így a gondolkodás feladatához méltatlan (kvázi komolytalan) megközelítést, talán érdemes arra is gondolnunk (a Martin Heide álnéven publikált versek elemzésétől ezúttal eltekintve), hogyan lehetséges, hogy az ifjú Heidegger első, meghíusult jegyességének körülményei nem kevésbé romantikusak, mint Kierkegaard-é: titkos eljegyzés, majd szakítás. A körülmények, az okok és az indítékok azonban jóval kevésbé ismertek, mint Kierkegaard-nál, mivel Heidegger sohasem nyilatkozik erről. Az eljegyzés felbontásának motivációja mindenesetre prózaibbnak tűnik: „Margarettal [aki egy egyszerű strasburgi vámtisztviselő lánya volt] eljegyzését, mely a jelek szerint állandó feszültségek és kényszerlépések forrása volt, 1915 novemberében [két év után] felbontotta. Ennek előzménye volt Heidegger menyasszonyának súlyos tüdőbetegsége, melynek kezelésére Davosba utazott.” (H. Ott: *M. Heidegger – Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990, 95. o.) A sorsszerű ismétlődés, mely aligha kerülhette el Heidegger figyelmét, Kierkegaard befogadását sokkal mélyebbé tehetette, mint azt a Heidegger-interpretáció kegyes konszenzusa alapján gondolnánk. Ugyanakkor egy okkal több volt, hogy mindezt később a legmélyebb hallgatás övezzé.

ilyetén elutasítása annál is inkább különös, hogy a heideggeri „gondolatdialogus”-hermeneutika éppen a kierkegaard-i ismétlés-hermeneutika és az egyetemes kortárság-gondolat közvetlen örököse, ami kvázi felhatalmaz az idézett „nem gondolkodó”-kijelentésre adott Kierkegaard-replikák rekonstrukciójára – arra, hogy feltárjuk *maga a mű miként felel meg a művet megkérdőjelező interpretációnak*.¹⁴

Persze nem szükséges képzelt replikákat keresnünk, amikor maga Heidegger felel legjobban magának a *Szellem fenomenológiáját* kommentáló előadásában: „Mi tehát a helyzet Kierkegaard és Nietzsche esetében? Nem szabad minden további nélkül azt állítani, hogy nem filozófusok, ahogyan azt sem jelenthetjük ki elhamarkodottan, hogy azok, sőt a filozófia tulajdonképpen történetéhez tartoznak. Talán e kettőben [a francia fordítás interpretatív lapsus-a alapján: e két *gondolkodóban*], akit nem vehetünk eléggé komolyan, valami megvalósult, ami *tényleg* nem filozófia, valami amire még fogalmunk sincs, így e fogalom keresése megértésük és hatáskifejtésük érdekében döntőbb mint egy kézlegyintéssel kijátszani őket a filozófiával szemben.”¹⁵

¹⁴ A sorsszerű ismétlés és replika egzisztenciáanalitikai értelmében is értendő: „Nem szükséges, hogy az elhatározottság kifejezetten tudjon azoknak a lehetőségeknek az eredetéről, amelyekre kivétel [vö. projektív interpretáció]. [...] Az önmagához visszatérő, önmagára hagyatkozó elhatározottság ekkor egy öröklött egzisztenciálehetőség *ismétlésévé* válik. Az *ismétlés a kifejezett áthagyományozás*, vagyis visszatérés a jelen-volt jelenvalólét lehetőségeibe. [...] Az ismétlés – egy elhatározott kivételéből [vagy projektumból] származva – nem azért enged az „elmúlt” rábeszélésének, hogy azt mint valaha valóságosat egyszerűen csak visszatérni engedje. Ellenkezőleg, az ismétlés *válaszol [replikál – erwidert]* a jelen-volt egzisztenciálehetőségre. [...] Az ismétlésben kifejezetten feltárulhat a sorsszerű történelem az öröklött örökséghez való kötődése szempontjából. Csak az ismétlés teszi nyilvánvalóvá a jelenvalólét számára tulajdon történelmét.” (II 619; SZ [386])

¹⁵ GA 32: 19. Mindez eszünkbe juttathatja a *Szorongás fogalmának* a jövő gondolkodóival kapcsolatos fejtegetéseit (vö. OC 7: 205). Persze az idézet folytatása sem tanulság nélküli a gondolatdialogus rekonstrukciója szempontjából: „Meg kell maradnia tehát annak az eshetőségnek, hogy az elkövetkező idő, kezdve a miénkkel, sokáig valódi filozófia nélkül marad. Egy ilyen hiány egyébként nem is állna rosszul neki. Azt ahogyan a filozófiát ma űzik, az a zavartság és kiüresedtség, amivel a filozófia hagyományához vagyis

Aligha lehetne világosabban megmutatni az egzisztenciagondolat eredetvizsgálatának szükségességét, a két gondolkodó megfelelő álláspontjának rekonstrukciója révén, egy „gondoltdialógus” keretében.

Kierkegaard első lehetséges „replikáját” az *Utóiratban* találjuk, ahol műveit így mutatja be: „Sehol sincs bennük tudós hangvétel, de *ebből még nem kell a gondolkodás hiányára következtetni*; persze más dolog gondolkodni és megint más az elgondoltban létezni, [...] hiszen lehet valakinek pusztán intellektuális meggyőződése is.”

Mint mindig, amikor a szerző tekintélye a tét, alapjában véve *autoritás-kérdésről* van szó: ki állíthatja, hogy valaki nem gondolkodó? Vajon a filozófiai érvelésben nem eleve elfogadhatatlan interpretatív cenzúra ez? És még ha valahogyan sikerülne is igazolni hasznosságát vagy szükségességét, miként kerülhető el a flagrans visszaélés, hogy egy rögtön-ítélő sommás kijelentéssel bármely ellenfelünktől megtagadjuk gondolkodó-mivoltát (ergo: voltaképpen vitaképességét), mintha valamiféle hermeneutikai szükségállapot legitimálná az ilyen eljárást.

E tekintetben Kierkegaard joggal jegyzi meg: „egy kiátkozás [...] nem bizonyítja sem azt, hogy az illető gondolkodó, sem azt, hogy kiátkozott ellenfele nem az”.¹⁶ Máshol pedig egy szem iróniával állapítja meg az interpretatív cenzúra, vagyis az egyházi Imprimatúrát felváltó világi Interpretatúra kapcsán: „Bárhogy legyen is, mindig jó, ha az emberre ráismernek valamiről; nem is kérek mást, mint hogy indexre tegyenek mint az egyetlen, aki képtelen tanítani és így képtelen megérteni a kor követelményeit”¹⁷ – ami megvilágítja az interpretáció és a cenzúra okkult viszonyát.

Sosem szerencsés megfeledkezni arról, hogy *a gondolkodás az ember konstitutív szabadsága* [*une liberté constitutive de l'être humain*], *par excellence szabadságjog*, mivel minden más szabadság hermeneutikai alapfeltétele éppen a *gondolkodás szabadsága*. Amennyiben ez a szabadság

szellemiségének jelenvalóságához [az interpretáció a művekhez és a gondolkodás kreativitásához] valójában viszonyul, ezt a filozófia-üzést az előbbieken azért kellett felidézni, mert amennyiben utunkba kerül, el kell taszítanunk.”

¹⁶ Vö. OC 10: 39.

¹⁷ OC 10: 260.

minden emberi igazságszolgáltatás [ill. igazságosság – *justice*] konstitutív feltétele, eleve igazságtalan megtagadni bárkitől. Tekintve, hogy ezáltal szabad ember-mivoltától, egyszerűen emberi mivoltától, alapvető emberi minőségétől fosztanánk meg.¹⁸ Ki bírhat olyan autoritással, hogy legitim módon megtehetné ezt, anélkül hogy ugyanakkor saját magát is megfosztaná emberi mivoltától és gondolkodói minőségétől?¹⁹

Amikor Heideggernek az őt nemzetiszocialista elkötelezettsége miatt ért vádak ellen kellett védekeznie a *Spiegel*-ben, maga is így nyilatkozik: „A gondolkodás terén nincsenek tekintélykijelentések.”²⁰ Miként értelmezzük tehát saját tekintélykijelentését, mellyel megtagadta Kierkegaard-tól a gondolkodó minősítést. Erre a kérdésre az *Utóirat* egy

¹⁸ Máskülönből nyilván könnyű volna okokat találni arra, miért interpretálta Heidegger Kierkegaard-t az idézett módon, azonban itt éppen arról van szó, hogy semmilyen történeti, személyes vagy doktrinális ok sem *igazolhat* egy ilyen rögtön-ítélő sommás kijelentést. Legfeljebb motivációjára utalhat. Azt pedig a humanista etikát lenéző legmeggyőződéseesebb heideggeriánus sem tagadhatja, hogy a motiváció és az igazolás között éppen az ítélet szempontjából *döntő* különbség van.

¹⁹ N. B.: Ha egyszer „tetten értük” egy szerző *stricto sensu* diktatorikus és totalitárius interpretáció-logikáját, úgyszólván másodlagos derivátum-kérdés, hogy mikor, mennyire és melyik totalitárius ideológiához, illetve párthoz csatlakozott. A heideggeri gondolkodást a szerző pártállása okán *en bloc* elítélő zsurnálfilozófusok szigorúan hermeneutikai és filozófiai szempontból többnyire ugyanolyan diktatorikusan interpretatív módon bírálják Heideggert, mint amivel vádolják, miközben az ok-okozati viszony feje tetejére áll: mintha a párttagsághól következne a meggyőződés és az elvi állásfoglalás, nem pedig fordítva. Egyébiránt elvi szempontból – ha tetszik *logikailag* – a *pártosság* önmagában totalitárius logikára épül, amennyiben a szó szerint *részt* jelentő *párt-igazságot* (egyszerűen egy *rész-igazságot*) totalizálja egyedül választható igazsággá. Ezért olyan kínos, ha egy filozófus, akinek elvben mégiscsak a totalitással, az egész igazsággal volna dolga, valamilyen „sorsszerű” „történelmi” szükségszerűség ígézetében megfélekedzik erről... Az persze még kínosabb, ha ezután és ennek következtében egy hírhedten embertelen ideológiát választ, aminél azért talán még az idejétmúlt humanizmus rész-igazsága is jobb lehet, bár ez szintén az egész feladását jelenti, amennyiben *emberi értelme* nem az *existencia eredendően ipzologikus értelmét* jelenti.

²⁰ *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, 270. o.

másik megjegyzése felel: „Ha a tiszta gondolkodás gyakorlata dönt a gondolkodó minőségről, a szubjektív gondolkodó *eo ipso* ki van zárva. [...] De vele egyetemben minden egzisztenciaprobléma is kútba esik.”²¹ A folytatás szintén arra utal, hogy Kierkegaard anticipálja a heideggeri ellenvetéseket: „A szubjektív gondolkodó mindazonáltal mégsem költő [vagy író – mivel *Digter* dánul mindkettőt jelenti, vö. *Schriftsteller*], noha az is; nem etikus, noha az is, hanem dialektikus és lényegileg egzisztáló.” [...] „A szubjektív gondolkodó feladata, hogy megértse magát az egzisztenciában” – ami a szókratészi maieutikus gondolkodás, a hermeneutikai-etikai „bábáskodás” egzisztenciál-ipszológiai újraértelmezése. Ennek alapján még pontosabban definiálja mit ért szubjektív gondolkodón: „önmegértés az egzisztenciában: ez volt a görögség alapelve”²² – ergo: a szubjektív gondolkodó „archetipusa” Szókratész

²¹ OC 11: 50 sk. „Ám a szenvedély az alfa és az ómega, hiszen szenvedély nélkül lehetetlen egzisztenciálisan elgondolni az egzisztenciát; mivelhogy az egzisztencia [a maga egészében] hatalmas ellentmondás, melytől a szubjektív gondolkodó [a pártosan totalitárius gondolkodóval ellentétben] nem vonatkoztatathat el, hogy könnyebb dolga legyen – épp az a dolga, hogy megmaradjon benne. Az egyetemes történelem dialektikája feloldja az egyént az emberiségben. Egy ilyen dialektika számára nincs én és te, nincs egyéni egzisztencia [...] [itt Kierkegaard nyilván a hegeli historizmusra jellemző globalizációra céloz, de megjegyzése a heideggeri sorsszerű történetiségre és a léttörténeti globalizmusra nézve is találó]. A szubjektív gondolkodó az egzisztenciális dialektikusa; a gondolkodás szenvedélyével tartja fenn a minőségi megkülönböztetést. [...] Minden egzisztenciaprobléma szenvedélyességgel teli, mivel az egzisztencia, amikor tudatában vagyunk, szenvedélyessé tesz. Ha mindezt a szenvedélyt félretéve akarnánk elgondolni, az egyáltalán nem gondolkodás lenne, hanem a csattanó elfelejtése, az egzisztenciánkról való megfélekedés”, ami a létfeledés „egzisztenciális gyökerezettségére” emlékeztet (vö. SZ [13]).

²² OC 11:52 – „esetenként gyér tartalmú tanítása ellenére is, egy görög filozófusnak legalább az az előnye megvolt, hogy sohasem volt komikus. Jól tudom, ha ma valaki görög filozófus módjára akarna élni és egzisztenciálisan elmerülni abban amit életfelfogásnak kellene hívní, mégpedig azért, hogy egzisztenciálisan kifejezze, egyszerűen bolondnak néznék [vö. Kierkegaard, Hölderlin és Nietzsche a *Beiträge* szerint „frühzeitig aus der Helle ihres Tages hinweg mußten” (GA 65:204, § 105)]. Legyen. De elmésségről, sőt extrém elmésségről bizonyosságot tenni, olyanról, hogy még az egzisztencia problémáiról spekuláló tiszteletre méltó filozófusnak sem jutna eszébe vajon kit érintenek ezek

mint az önmegismerés és az önmagaság keresésének leginspiratívabb gondolkodója.

A „szubjektív gondolkodó” nem romantikus költő vagy író. Épp ellenkezőleg, Kierkegaard itt arra emlékeztet, hogy minden gondolkodás principiálisan (elvben és kezdettől, egyszerűen: *eleve*) szubjektív, akár akarjuk, akár nem, akár tudatában vagyunk, akár nem. Csak az ettől elvonatkoztatni próbáló egzisztáló felejt el, hogy maga is sajátos *hermeneutikai intencionalitással bíró szubjektum*. Márpedig a *szubjektivitást vállalni mint a gondolkodás konstitutív hermeneutikai intencionalitását* nem ugyanaz, mint „megmaradni a szubjektivizmusnál” vagy a „szubjektivitás-metafizika szintjén”, amivel egy heideggeriánus interpretáció vádolhatná Kierkegaard-t.²³ Épp ellenkezőleg, csak így válik lehetővé a szubjektivitással való szembesülés és nem-igazság részének elvetése, igazságtartalmának felismerése mellett. Ezért maga Kierkegaard (interpretátoraival ellentétben) nem éri be az emblematicussá vált tézis recitálásával, miszerint „a szubjektivitás az igazság”,²⁴ hanem mindjárt arra is figyelmeztet, hogy a szubjektivitás ugyanakkor *nem-igazság* is lehet, mihelyt a benne kifejeződő egzisztenciál-ipszológiai önmegértés bármilyen objektivizmusra vagy szubjektivizmusra redukálódik.²⁵

a kérdések és még kevésbé, hogy őt magát érintik-e: na ez tényleg nevetséges.”

²³ Korántsem a hegeli program folytatásáról van szó, mely szerint: „az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és tejezzük ki” (*A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Bp. 1979, 17. o.), épp ellenkezőleg, a kierkegaard-i szubjektivitás a hegeli program és minden metafizikai program hermeneutikai megfordítása [retournement] *exzisztenciál-ipszológiai szempontból*. Ezért is járulhatott hozzá nagyban Kierkegaard a szubjektivitás heideggeri bíralatához (vö. GA 31: 109 sk. ahol Heidegger az idézett hegeli tézist a fenti értelemben interpretálja).

²⁴ OC 11: 43, vö. 10: 190, 259–262.

²⁵ Vö. OC 10: 193, 198–199. Ha nem keltené azt a látszatot, mintha valamilyen karteziánus típusú reflexív filozófia újjáéledéséről volna szó, az egzisztenciál-ipszológiai szubjektivitás eszméjét akár *kierkegaard-i cogitónak is nevezhetnénk*, mint „egyedül értelemadó” *hermeneutikai intencionalitás* tétélezését (a husserli „elvek elvét” [principe des principes] idézve). Azonban pontosan nem egologikus szolipszizmusról vagy valamilyen transzcendentálisan reflexív egologiaról van szó, hiszen a kierkegaard-i szubjektivitás nem egy fenomenológiai értelemben vett intencionalitás kifejezője, hanem egy

Ez a szubjektivitás-tézis tehát ebben az értelemben, egy „egyedül értelemadó” *hermeneutikai intencionalitás* tételezéseként Kierkegaard „cogitó”-ja, ami a „kettős reflexió” követelményével azonban nem egy újabb reflexív filozófiához, hanem a filozófiai reflexivitást önmagával is szembefordító ironiahermeneutika révén az önmagaság magában (nem szub- vagy ob-jectumként, hanem ipso-jectumként vagy önvetülésként) való elgondolásának követelményéhez és lehetőségéhez vezet, ami az existenciálhermeneutika pszológiai háttérét tárja fel és az egológikus metafizikai gondolkodás hegeli betetőzése után új korszakot nyit: az existenciál-pszológiai gondolkodását. Ezért mondhatta Heidegger Kierkegaard kapcsán, hogy „valami megvalósult ami *tényleg* nem filozófia, valami amire még fogalmunk sincs”, tekintve, hogy az existenciálhermeneutikát ő maga sem tematizálta pszológiailag, ahogyan a reflexivitással azonosított *filozófia* és az önmagában vett (eredendően önmegértésként és önmagaságmegértésként felfogott) *gondolkodás* közti pszológiai differenciát sem tematizálta.

A kierkegaard-i szubjektivitás tehát nem valamilyen fenomenológiai értelemben vett intencionalitás kifejezője, hanem egy existenciál-pszológiai értelemben vett *hermeneutikai intencionalitás* tételezése, mely szerint minden tudat existencia-tudat, eredendően (jobban mondva: principiálisan) ön-tudat, ill. *önmaga-tudat* [*conscience d'un soi*]. Márpedig ez az pszológiailag értett *önmaga* igen távol van az egológiai korlátozott (mégoly tiszta és transzcendentális egóvá redukált) *szubjektum* fogalmától és annak interpretatív-diszkurzív alkalmazásaitól, annál is inkább, mert nem tisztán absztrakt szubjektum (nem transzcendentális ego), ahogyan az *Utóirat* megállapítja: „Ez az »önmaga« megintcsak nem a tiszta humanitás [vagy embereszme], illetve más ehhez hasonló képzetek, melyek alapján minden könnyűvé válik, mivel a nehézséget likvidálják és a kérdést áthelyezik az absztrakció

existenciál-pszológiai értelemben vett *hermeneutikai intencionalitás* tételezése, mely az előbbi (miszerint minden tudat valaminek, valamilyen objektumnak a tudata) azáltal vezeti le, hogy minden tudat valakinek, egy existáló szubjektumnak a tudata, eredendően pedig magának a létnek és a lét önmagaságának a tudata [*conscience de l'être même, de l'ipsité de l'être comme de l'être-soi*]: egyszerűen ön-tudat.

árnyjátékainak világába.”²⁶ Ezzel Kierkegaard megelőlegezi a szubjektivitás (és a humanista ill. antro-po-egologikus metafizikák) heideggeri kritikáját, anélkül azonban, hogy közben megfeledezne saját gondolkodásának kikerülhetetlen szubjektivásáról.

A kierkegaard-i álláspontot szubjektivizmusra redukáló interpretációk éppen a szubjektivitás alapvető egzisztenciálhermeneutikai értelmét ignorálják – Kierkegaard-nál éppúgy mint egyébként. Pedig a szubjektivitás kierkegaard-i hermeneutikája eredendően pszizológikus hermeneutika, mégpedig a szókratészi önmegértő és önmegvalósító (pontosabban önlétrehozó) „bábáskodásnak” megfelelően: „A szubjektív gondolkodó feladata, hogy megértse magát [mint önmagát] az egzisztenciában.”²⁷

Joggal tiltakozik tehát az interpretatív cenzúra ellen: „A szubjektív gondolkodó egzisztáló egyén és mégis gondolkodik; nem vonatkoztat el az egzisztenciától és annak ellentmondásától; elmerül benne és mégis, gondolkodnia kell. Gondolkodásának minden mozzanatában azzal is kell gondolnia, hogy egzisztál. Ily módon mindig épp elég gondolkodnivalója lesz.”²⁸

²⁶ OC 11: 53. Ebből az idézetből is kitűnik, hogy a kierkegaard-i „humanizmus” emberfogalma nem „ontikus”, a humanitás és az *emberi értelem* nála *sensu eminentiori* az *egzisztencia eredendően pszizológikus értelmét* jelenti és elválaszthatatlan az ontoteológiai kettős reflexió követelményétől.

²⁷ Kierkegaard kifejezetten egzisztenciálhermeneutikájának pszizológiai orientációját hangsúlyozza, emlékeztetve e tekintetben a kereszténység szerepére is: „az egzisztenciában való önmegértés egyben a *kereszténység* elve is, csak ez az „önmaga” jóval gazdagabb és mélyebb meghatározást kapott [a görögnél], amit éppen egzisztenciába ágyazottsága miatt nehéz megérteni. [...] Ez az „önmaga” itt sem a tiszta humanitás [az emberiség eszméje], illetve más ehhez hasonló képzetek, melyek alapján minden könnyűvé válik, mivel a nehézséget likvidálják és a kérdést áthelyezik az absztrakció árnyjátékainak világába.” (OC 11: 53) – amint már fentebb idéztük.

²⁸ OC 11: 51 sk. „Hamar a végére érünk a világtörténelemnek és a tiszta emberiség eszméjénck, mert a világtörténelem mint valami telhetetlen szörnyeteg egy harapással Kína és Perzsia nagyságú falatokat nyel el. Absztrakcióval hamar végezhetünk a hittel is, de a szubjektív gondolkodó, akit gondolkodása nem akadályoz meg abban, hogy közben személyesen kivegye részét az egzisztenciából, kimeríthetetlen anyagot talál benne, amikor [mint valami paradigmát] az élet különféle esetei [*casibus*] szerint kell végigragoznia.”

„Ezek a kérdések természetesen nem keltik fel a professzorok érdeklődését. Végül is nem elképzelhetetlen, hogy egy professzor merő udvariasságból futólag megjegyyezze a szerzőről a Rendszer egyik lábjegyzetében, hogy a bensőségességet képviseli. Ily módon a szerzőnek és tudatlan olvasóinak már semmi másról nem kell tudni. [...] Amikor tehát kijelentik: ez az író [ez a »vallásos író«, aki ti. »nem gondolkodó«] a bensőségességet képviseli, ezzel a rövidke félmondattal, amit aztán mindenki elismételhet, már mindent elmondtunk, és még sokkal többet is mint maga a szerző. Mindenki tudja, mit kell gondolnia”. Kierkegaard máig érvényes módon írja le itt az interpretatív cenzúra gondolat-diktátumát és annak diktatorikus kvázi-intézményesülését.

Ami őt magát illeti, határozottan elutasít minden interpretatív cenzúrát még saját metakritikájában is, ami (a polemikus stílus által provokált distancia és főként a kettős reflexiót érvényesítő önirónia miatt) szintén nem válhat gondolatdiktátummá: „De nem döntöm el, hogy igazán konkrét és reális módon mindenki tudja-e, mi a bensőségesség és hogy ki-ki íróként tud-e ilyen értelemben művet alkotni. Bárkiről, aki hallgat, kész vagyok feltételezni; a professzorok azonban nem hallgatnak.”²⁹

Távol áll tehát tőle, hogy más gondolkodókat eleve diszkvalifikáljon saját gondolkodását etalonnak tekintve. Kierkegaard még ahhoz sem ragaszkodik, hogy az egzisztencia filozófusának vagy gondolkodójának *par excellence* példája legyen, amint eszmetörténetileg lehetett volna.

A globalizáló historizmus kritikája aligha csupán Hegelre és a hegelianizmus hőskorára vonatkozatható: „A korunk körüli nagy ünneplés közepette az emberi léttel szembeni titkos megvetést érzékelünk; miközben a nemzedék hatalmas jelentőséget tulajdonít magának, az emberi kondícióval kapcsolatos kétségbeesést érzékelünk. Mindenki haladni akar a korral, elkáprázni a világtörténelmi perspektívák láttán, de senki sem akar egyénként egzisztálni. Talán ezzel magyarázható, hogy Hegelbe [Heideggerbe, vagy az interpretáció éppen aktuális hőisébe] kapaszkodnak még azok is, akik egyébként látják filozófiája gyengéit. Attól tartanak, hogy az egyéni egzisztenciában nyomtalanul eltűnnének és még a napilapok számára sem léteznének, hogy a kritikai folyóiratokat és a világtörténelmi spekuláció táborát ne is említsük.” (OC 11: 55)

²⁹ OC 10: 278–279.

Kvázi ezt megelőzendő kijelenti, hogy Szókratész „a történelem egyetlen existenciafilozófusa”,³⁰ sőt: „az egyetlen ember, akit csodálattal ismerek el mint gondolkodót”.³¹ Ezek a preventív megjegyzések a minket foglalkoztató ítéletszentencia szókratészi megfordítását vonják maguk után. Hiszen ha valamilyen rendkívül igényes szempontból nézve Kierkegaard nem minősülne gondolkodónak, ugyanazon szigorú hermeneutikai és etikai követelmények alapján vajon hogyan értékelhető Heidegger?

Heideggeri szempontból azzal a kifogással lehetne élni, hogy a szerző tulajdonképpen „csupán” a *filozófus* minősítést vonja meg Kierkegaard-tól, vagy legalábbis így kéne értenünk az idézett kijelentést. Valójában maga Heidegger is elutasítja a filozófus címet, sőt a Cerisy-ben folytatott beszélgetések során kijelenti: „Nincs Heidegger-filozófia és még ha lenne is ilyesmi, nem érdekelne egy ilyen filozófia.”³² Még a stílus is *eigentlich* kierkegaard-i.

Heidegger tehát – idővel – visszatér a nem-filozófiai, sőt határozottan afilozófikus [*aphilosophique*] gondolkodás kierkegaard-i álláspontjához, ami korai írásai alapján saját ifjúkori álláspontja lehetett, esetleg éppen Kierkegaard hatására. Karl Löwithnek 1921-ben még így nyilatkozik: „nem vagyok filozófus és nem is gondolok arra, hogy ilyesmivel foglalkozzak”.³³

Ki lehet tehát igazán gondolkodó, amikor maga Heidegger sem mondja magát filozófusnak, hogy még inkább gondolkodó lehessen és ha -ugyanakkor és ugyanazon tekintetben- megtagadja Kierkegaard-tól egy analóg álláspont lehetőségét, noha történetileg maga is tőle veszi át a nem-filozófus gondolkodó eszméjét, melyet éppen Kierkegaard vezet be legpregnánsabban a modern gondolkodásba.

³⁰ OC 5: 222. Vö. 10: 190–191, 198.

³¹ OC 19: 300.

³² In: *Essais et conférences*, Előszó, VIII. GA 20: 417. Vö. *Was ist das die Philosophie?*, 17 sk, 20 sk, GA 5: 99 sk, GA 9: 235 és Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 250–251. o.

³³ Löwith: *Sämtliche Schriften*, vol. 8. 279. Vö. „egyáltalán nincs filozófiám” (GA 20: 417), valamint: *Was ist das die Philosophie?*, 17 sk, 20 sk, 24, GA 5: 99 sk, GA 9: 235 és Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, 250–251. o.

Idézzünk végül összegzőképpen egy utolsó Kierkegaard-replikát az *Előszavak* című írásból: „Így hát ha csak egy kicsit, egészen kicsit, végtelenül icipicit is, de mégiscsak filozófus volnék és nem maradok ki a játékból.”³⁴ Márpedig ha heideggeri szempontból az autentikus gondolkodók meghatározó ismérve *nagyságuk*, vajon mi más adódhat ebből, mint a nagyság-igény és a gondolkodói minőség interpretatív konfúziója? Továbbá felmerül a kérdés: vajon az idézett szerző nem éppen azért igyekszik diszkvalifikálni a kierkegaard-i megközelítést, hogy elkerülje nagyság-igényének szókratikus konfrontációját a gondolkodással?

Kierkegaard hegelianizmuskritikája, mint az interpretatív és spekulatív gondolkodás kritikája, így lényegében a heideggeri gondolkodásinterpretációra is érvényes: „Mindenfajta bölcselemmel szemben az egzisztáló joggal várhatja el az etika kézjegyét. Ha pedig egyszer ezen az úton elindulva egy úgyszólván észrevehetetlen átmenet lassan elfeledteti az emberrel egzisztenciáját, hogy *sub specie æterni* gondolkodjon, az ellenvetés akkor másfajta. [...] ez a filozófia, azzal, hogy *elmulasztja meghatározni milyen kapcsolatban áll az egzisztálóval és azáltal, hogy az etikát mellőzi, az egzisztenciában konfúziót kelt.*”³⁵

Az idézett replikák alapján Kierkegaard nem csupán gondolkodásának heideggeri kritikáját anticipálta, hanem annak szókratikus megfordítását is. Valójában semmi nem indokolja azt az állítást, hogy Kierkegaard nem volt gondolkodó, mivel ironikusan elhatárolta magát a filozófus titulustól, éppen annak érdekében, hogy ily módon még inkább a gondolkodás maieutikus feladatának szentelhesse magát. Heidegger interpretatív szentenciája tehát úgyszólván magától visszájára fordul hermeneutikai és etikai szempontból egyaránt. E minden gondolkodóval avagy filozófussal szemben érvényes autentikusan görög követelmény alapján a visszájára fordulás [retournement] a következőképpen összegezhető: „Heidegger nem gondolkodó, hanem

³⁴ OC 7: 316–319 sk. „Ahhoz a kaotikus tömeghez tartoznék tehát, melyen a »művelt elmék« [interpretatív] rendszerező-készségüket gyakorolják [...] hála nekik, mégiscsak becsempésződöm a filozófiába [a projektív interpretációk révén].”

³⁵ Uo.

filozófiai író; éspedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki kora sorsának megfelelt. Ebben áll nagysága, feltéve, hogy egy ilyen kijelentés nem eleve félreértés.” Si tacuisses...

(Fordította Kiss Zsuzsanna)

SUMMARY

Wer kann ein Denker sein? Hermeneutische Rekonstruktion eines ausgebliebenen denkenden Gespräch zwischen Heidegger und Kierkegaard

Heideggers Meinung über Kierkegaards denkerische Tätigkeit ist die folgende: „Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäß.“ (GA 5: 249) „Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie.“ (GA

63: 30) „Was zwischen Hegel und Nietzsche liegt, ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht.“ (GA 65: 233) – Die Abhandlung zeigt, daß diese Meinung nicht nur falsch, sondern auch methodisch fehlerhaft, insofern sie statt des Verstehens eine Auslegung verwendet, und statt der Kritik ganz einfach disqualifiziert den genannten Denker.

A SZORONGÁS MINT EGZISZTENS KATEGÓRIA

BACSÓ BÉLA

„A hipochondria hermeneutikája”
(G. C. Lichtenberg,
Sudelbücher 1748.)

Egy a *Lét és időben* olvasható lábjegyzet alkalmas lehet arra, hogy kellőképpen visszariadjunk a címben megjelölt témánktól. Heidegger ugyanis azt állítja, hogy a szorongás Kierkegaard által megvalósított elemzése és értelmezése megmaradt a jelenvalólét egzisztens megértése körében, s nem érte el semmikor az egzisztenciális megértést. Az intés a következőképpen hangzik: „A 19. században S. Kierkegaard kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztencia-problémát mint egzisztens. Az egzisztenciális problematika azonban oly idegen tőle, hogy ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt áll. Ezért »épületes« írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.” (Heidegger 1989, 408. o.)

De hát jól tesszük-e egyáltalán, ha követjük Heidegger ítéletét, amit még a későbbiekben is fenntartott, azt állítva Kierkegaard-ról, hogy végső soron megmaradt *vallási gondolkodónak* (vö. Heidegger 1991, 19. o.). Az alábbiakban, persze nem feledve az intést, arra teszek kísérletet, hogy mit is tanulhatunk meg ebből a Heidegger által is legtöbbször méltatott értekezésből, éppen az egzisztens vonatkozásos vizsgálatát illetően. Ugyanakkor arra is figyelemmel kell lennünk, hogy mennyiben értette félre Heidegger Kierkegaard írását? Vizsgálunk kell az egzisztenciát érintő kritikai polémia a két gondolkodó között. Mindenekelőtt meg kell nézni, hogy vajon miért tett kivételt éppen A

szorongás fogalma című művel Heidegger. Kérdés marad, hogy ez a mű miért készíttet minket mindmáig az egzisztálás lényegi meggondolására? S maga a *szorongás* miért játszik ebben oly kitüntetett szerepet?

Heidegger egy nemrég kiadott korai freiburgi előadásában (1920–1921), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, igen lényeges és éppen Kierkegaard-nak ehhez a művéhez kapcsolódó megjegyzést tett az előadáshoz készített vázlatában:

„a szorongás rohamai«

»történetileg« – véghezvinni – a korábbiakat megőrizve,

megnyitni – lehetőségek – maga történeti »A szorongás fölfedi a sorsot.«

»A szorongás« *irány nélküli* tapasztalata: nincs irányítás a tulajdonképpeni önmagából. Maga a szorongás szab irányt. Az *énszerűen* (*selbstlich*) irányított szorongás: irányítás.

Mentesen a világ jelentőségteli dolgainak előráncigálásától.

»Ezek féltése« a *szorongásban* kiüzetett.

Megjelölés: »szorongás« nem jobb a jelentőségteli irányavesztett féltése! Félelem/féltés (Frucht) az igazi szorongás (Angst): *alázat* (*Ehrfurcht*).” (Heidegger 1995, 268. o. vö. Kierkegaard 1993, 186–188. o.) A szorongás megnyit a számunkra egy korlátlan tér-időbeli lehetőséget, ami végső soron teljességgel elvonja az ént mindenfajta olyan jelentőségtelinek vélt dologtól, amelyek világában körülveszik, azaz maga a szorongás veszi át az irányítást mint egy alapvetően különböző eddig ismeretlen én. A szorongás által átvett irányítás megrendíti a korlátozott életet és az én-nélküliség aporetikus helyzetébe hozza az ént. Ez az irányítása vesztett féltés, mely elvon a világban jelentőségteljesnek vélt dolgoktól, egyidejűleg kikényszeríti a legfőbb és a leginkább meggondolandó tiszteletét (*Ehrfurcht*). De érdemes Kierkegaard teljes és sokrétű megfogalmazását idézni, így talán megragadhatunk egy alapvető különbséget Kierkegaard és Heidegger elgondolása között. Mint már olvashattuk Heidegger vázlatában, „a szorongás fölfedi a sorsot”, ám ez a felfedés, mint a szöveghely kimondja, rövid életű és teljességgel bizonytalan marad: „amennyiben az individuum a sorssal szeretne vigasztalódni, a szorongás átvált és magával viszi a sorsot; hiszen a sors, miként a szorongás, és a szorongás, miként a lehetőség, egy varázsírás (*ein Verwandlungsbild in einem Bilderbuch*)”. (Kierkegaard 1993, 186. o.) Kierkegaard felfogása szerint a (saját) létmegértés-

nek egy nem szükségképpen *véghezvitt* módozatáról van itt szó. Nagyon is komolyan kell vennünk a szorongásfenomén varázsrásszerű megjelenését, hiszen Kierkegaard-nál hiányzik az az egzisztenciális pátosz, amely a tulajdonképpeni létmegértés irányába mutatna, jöllehet ő sem adja fel az emberi életnek ezt az egyedülálló lehetőségét, amikor azt mondja: „Most készen állok. Ekkor a szorongás beköltözik a szívébe, átkutat mindent, kiüldözi belőle a végest és a kicsinyest, majd oda vezet, ahová ő akarja.” (Kierkegaard 1993, 185. o.)

Adorno a csaknem elfelejtett korai könyvében (*Kierkegaard. Konstruktion des Asthetischen*) felhívta a figyelmet a helytől és orientációtól megfosztó szorongás nem teljesen érthető és magát mindig torzító írásszerűsége. Adorno szerint: „azonban a konstans szöveg konstans értelme Kierkegaard felfogása szerint értelmetlen: az isteni igazság teljessége/telítettsége a kreatúra számára eltorzul (verstellt). [...] Paradox és sifírozott módon kerül közlésre a teljességgel rejtett. Benjamin értelmezését követve, mindenfajta allegória nem egyszerűen pusztán jel, hanem kifejezés. A legkevésbé sem tartozik magukhoz az ontológiai ősképekhez, s éppígy nem oldódhat fel emberen belüli meghatározásokban. Egy köztes térre mutat képez. »Affektusokban« fejeződik ki, amiket Kierkegaard a pszichológia elnevezés alá sorolva főként *A szorongás fogalma* és *A hulálos betegség* című műveiben tárgyalt.” (Adorno 1974, 48–49. o.) A szorongásfenomén ilyen írásszerű, illetve az írás felől lörténő értelmezése alapvetően eltávolodik a jelenvalólét létének szimulált egészes megfejtésétől. Ily módon teszi értelmessé és beláthatóvá azt, hogy *nem örökre leszek a saját sorsom*, hiszen az, ami megjelenik, a fenomén, mindig valami máson keresztül fejeződik ki és mindig torzult „a varázsrás” képei folytán. Azaz a véges, időben létező emberi egzisztencia számára csak azt engedi meg, hogy ebben a végső soron kiutaltan *affektusteli köztes térben* tartson ki és ezekben az állandóan változó vonatkozásokban/magatartásokban lelje fel az időleges értelmet. A fordulat: „most készen állok” ugyan egy lényeges belátást enged, illetve nyit meg a véges létező létmegértésében, de mégsem jelent mást, mint egy készenlétet és nyitottságot a teljességgel sohasem érthető és idővel változó lét irányában.

Heidegger az előbb idézett korai freiburgi előadásában még közelebb állt Kierkegaard felfogásához és létértelmezéséhez. Itt ez a „készen lenni” („bereit zu sein”) azt jelenti, hogy keressük az önmagát

birtoklás és a minket szorongással eltöltő/szorogató helyzetre adható válasz egzisztencia módozatát, ami nem más, mint egy (maga)tartás végigvitele. Az *önmaga* kérdéses életében tarthatatlan, nincs egyetlen értelmes és érvényes maga-tartás, hiszen a lét sokrétűen és sokféleképpen állítja az embert kérdés elé. Kierkegaard-nál, miként a klasszikus német idealizmus végén megjelenő filozófiákban, a reflexiós filozófia beteljesedéséről/lezárulásáról van szó, mivel a kérdéset csak „egy adott vonatkozásban és e vonatkozás vonzatában visszük végbe” („bezug- und vollzugshaft”), azaz nem mi rendelkezünk vele, hanem az birtokol minket. Éppen ez a szorongásfenomén lényege. „... az Isten-keresésben valami mintegy rám tör/eljő hozzám, anélkül hogy »kifejezést« nyerne, inkább fakticitásomat képezi és az aggodást valamiért (Bekümmerung). [...] Azaz ennek a valaminek mint Istennek a keresésében, mintegy magam is egy más szerepbe kerülök. Nemcsak az vagyok, akitől a keresés kiindul és valahol irányt vesz, vagy akiben a keresés megtörténik, hanem a keresés véghezvitele (Vollzug) vagyok magam, ez az önmagától valami. Mit jelent: »vagyok«? (Ez az önmagamról nyert képzet, ahogy magamat megjelenítem (»Vorstellungsgewinnung«) az, amilyen képzetet magamnak magamról kialakítok. Kierkegaard).” (Heidegger 1995, 192. o.) Faktikusan önmagam által és bennem valami kifejezésre jut és valamiért való aggodás folytán teszem érthetővé magamat önmagam számára létemnek ebben a kérdéses/kikérdezett érintettségében. Másként – Kierkegaard-ral – kifejezve, a legfőbb szorongás a lehetőség szorongása, melyben megnyílik a számunkra az út a világ(unk) jelentőségtelének tartott és véges elemeinek destrukciója irányában. Ami azonban a hit pusztá anticipációja (vö. Kierkegaard 1993, 184. o.), de mégis az emberi élet szorongásteli pillanatában és helyzetében a minden-lehetséges legsúlyosabb lehetőségének szakadéka elé kerülünk (Heideggernél ez a fakticitás!). Készek akkor vagyunk egy eredendőbb létre, ha komolyan képesek vagyunk egy így lehetővé vált ismétlésre, hiszen ne feledjük, a dán gondolkodó szerint „az ismétlés a létezés komolysága”. Tehát úgy teszünk mindent, mintha elsőre tennénk. „Ha szert teszünk a komolyság eredendőségére és megőrizzük azt, akkor ott egymásutániságról és ismétlésről van szó; mihelyt tehát az eredendőség eltűnik az ismétlésben, megjelenik a szokás. A komoly ember éppen ama eredendőség révén komoly, amivel az ismétlésben ismét megjelenik.” (Kierkegaard 1993, 173. o.) Az eredendőséget

nélkülöződ ismétlés a tűz ellobbanása a komoly magatartásban, aminek folytán az ismétlés nem eredményezhet mást, mint *circulus vitiosus*, az elmúlt esemény még fokozottabb felejtését. A komoly ember, vagyis a tartását állandóan őrizni kívánó Constantin Constantius számára az ismétlés, csak „az abszurd révén megtett mozdulat” (vö. Kierkegaard 1993, 25. o., és vö. Kierkegaard 1993a, 66. o.), vagy a még abszurdabb kifejezését felidézve: „az örökkévalóság maga az igazi ismétlés”. Tehát egy mozgást (*kinészis*) fejez ki, mely nem teljeseedik be, vagy ahogy Heidegger ezt korábban a fenti vázlatban kifejezte – „a keresés véghezvitele (Vollzug) vagyok magam ez az önmagától valami”. Ezzel az elgondolással Kierkegaard nemcsak a vallási tapasztalatot kívánta megújítani, hanem éppen a magán túljutó, ám magához (vissza)térő szubjektivitás gondolatával áttörte a reflexiós filozófia határát és a modern szubjektivitás létszerkezetébe engedett bepillantást. „Vagy véget ér az egész létezés az etika kívánalma szerint, vagy megteremtődik a feltétele annak, hogy az egész élet és az egész létezés előről kezdődhessen, nem az előzővel való immanens folytonosságként, hisz az ellentmondás volna, hanem egy transzcendencia révén, amely az ismétlést az első léttől szakadékkal választja el...” (Kierkegaard 1993, 24. o.)

A létezés során nem érhetünk el mindentudó vagy éppen teljesen büntelen állapotot, de ember-létünk legfőbb sajátossága az ettől való folytonos függőség viszonya, még akkor is, ha mit sem tudunk, vagy éppen mit sem törődünk ezzel. A függőségben, azaz az önnön létéért és ezen túl másokért felelősséget viselő emberi magatartás túllépés, a minden tudhatón túlmutató és teljesen át nem tekinthető mozgás, ami a *lehető legjobb* (vö. Gadamer 1991, 225. o.) felé, de soha be nem teljesíthető felé tart, vagyis az önmaga-keresés saját mélységbe nyíló önmaga-elvesztéséig (*eksztázis*) jut.

Kierkegaard számára „ama nemes görög felfogás szerint Schleiermacher volt az a gondolkodó, aki csak arról beszélt, amit tudott” (Kierkegaard 1993, 27. o.), aki a *Der christliche Glaube* című művében kidolgozta ezt a jelentékeny elgondolást, hogy az ember miként függő és egyben mi módon jut túl önmagán; „... semmiféle időbeli létben sem lehet helye a teljes szabadságérzésnek (Freiheitsgefühl)”. (Schleiermacher 1968, 30. o.) Mindaz a magunk által történő tevékenység, ami ugyanis sohasem szűnik meg egészében, azaz egész létezésünket kíséri, az a teljes

szabadságot lagadó tudat, ami ráébreszt minket a függőségre, vagy inkább tudatosítja, hogy ez a tudat valami rajta túl lévő által van. Ez a szabaddá tett és önmaga szokásos tevékenységi körén kívül került tudat egy bizonytalan helyzetbe kerül, mely megérteti vele, hogy egy örökre megoldhatatlan feladat elé került. Megérteti azt, hogy ez a kívül helyező mozgás az, ami látszólag teljesen kívülről tör be, a legteljesebb mértékben a sajátja, önmagához tartozik. Tudjuk vagy sem, mindig ebben a teljes függőségben létezünk. Egzisztensen tekintve, nincs lehetőség egy teljesen független szabad-létre, egy tiszta önmeghatározásra az önmaga tevékenységének végrehajtásakor. Ez az egyidejűleg szabaddá tevő és alávető *paradox* helyzet jelöli a feloldhatatlan, mégis időlegesen elleplezhető hasadást az ember önmegértésében. Ez az a legfontosabb belátás, amit Kierkegaard úgy fogalmazott meg, hogy létezésünkben „az abszurd erejénél fogva” folyton-folyvást ebben a túlhaladó mozgásban vagyunk. Ennek felfoghatóvá tételére a legkülönfélébb örvényt idéző stílus elemeket és irodalmi fordulatokat alkalmazta, hogy így őrizze meg az olvasásban is ezt a nyugtalanító elemet. Kierkegaard megmutatta, hogy mennyire bonyolult értelmessé tenni a „megértést megérteni” régi hermeneutikai toposzát: „Egy régi mondás szerint megértés és megértés között különbség van, és ez igaz is. A bensőségesség az egyik megértés, de a kérdés az, hogy hogyan értendő konkrétan ez a megértés. Egy dolog megérteni egy beszédet, és más dolog az abban rejlő személyes vonatkozást megérteni; egy dolog azt megérteni, amit mondunk, és más dolog abban magunkat megérteni.” (Kierkegaard 1993, 165. o.) Ez a felfogás jelenti a megértés egzisztens kiterjesztését, ami nem zárul le egy egzisztenciális megértésben, hiszen a kérdés nem juthat – csak időlegesen – nyugvópontra, a kimondott másként és másként érint illetve talál el. Végző soron nem zárhatjuk ki azt, hogy a megértés eljut arra a pontra, ahol mint értelemalapozó megértés tárul fel, a pillanat váratlanságában a teljességgel soha nem szabad önmagam helyzetét értem, tisztán állok magam/helyzetem előtt. A megértett azonban nem mentesülhet a létezés egzisztens paradoxonától, amikor az értett, a magam „tiszta” értettsége komikumba vagy ironiába fordul át. Végző soron mindkettő a vélelmezett fantasztikus ön-magamnál-létet mint önazonosságot semmisíti meg. Erről a komikus átfordulásról, mint tényleges nem-értésről olvashatunk *A halálos betegségben*: „De ha feláll egy ember, és amit mond, az helyes – tehát megértette azt, és aztán

amikor cselekednie kell, éppen az ellenkezőjét teszi –, amivel tehát azt bizonyítja, hogy mégsem értette meg azt: na, az aztán végtelenül komikus. [...] Végtelenül komikus, hogy valaki megérti a világ szá-
nalmasságának és kicsinyességének teljes igazságát, mindezt valóban képes megérteni, de azt nem képes felismerni, amit megértett[...]” (Kierkegaard 1993b, 106–107. o.) Az egzisztáló ember félreért, mert ama
legjobb felé csak tart és ebben a mozgásban tévútra tér, saját akaratából nem juthat önmaga közelébe és főként nem lehet ott ebben a közelség-
ben örökké. Az emberi létezés és benne az önmaga ráhanyatlása arra, ami oly jól értett („Verfallsgeneigtheit” a fiatal Heideggernél), azzal a felismeréssel jár, hogy lényegében mintegy önmaga *ellenében/re* jut el a megértéshez. Heidegger éppen Kierkegaard-hoz kapcsolódva állítja, a már idézet freiburgi előadásában: „szorongás a benne magában megbúvó legsajátabb csalótól.” (Heidegger 1995, 256. o.) A bűnösség éppen ebből az önbecsapásból/önámításból származik, s ez az, ami a fiatal Heideggert egyértelműen Kierkegaard-hoz kapcsolja. Heidegger a következőket idézi *A szorongás fogalma* harmadik fejezetéből: „A bűn olyan konkrét képzet, amely a lehetőségnek a szabadsághoz való viszonyában egyre lehetségesebbé válik. [...] De az, aki vétkezik, vétkes lesz abban is, ami rávette a bűnre, hiszen a bűnnek sosincs külső oka, és aki kísértésbe esik, az vétkes magában a kísértésben is.” (Kierkegaard 1993, 128–129. o., Heidegger 1995, 257. o. – kiemelés Heideggertől.) Az ember mindig bűnös vagy inkább vétkes hátralékei vannak (vö. Heidegger 1989, 58. §), és ebben a bűnös-létben fordul önmaga mulasztott lehetőségeihez, önmagához mint máshoz, vagy inkább önmaga csaló/ámító lényén túl a valamire irányuló szabad-lét felé mozdul. Így a fent említett készen-lét, készség az „átfordulásra” (Sich-wenden-an), vagyis túl kerül mindazokon (a világ esetlegesen jelentőségteljes dolgain), amik kétségbe ejtik, azok maga mögött maradnak és magán/maga miatt esik kétségbe, előáll a fordulat, amely önmaga felé irányítja (emlékszünk nem az én/önmaga irányít!). (Vö. Kierkegaard 1993b, 72–73. o.) Kierkegaard joggal teszi fel azonban a kérdést: „lehetséges-e, hogy valaki annak teljes tudatában kétségbeesett, hogy min esik kétségbe”. (Uo.) A döntő különbség Heidegger *Lét és időben* kirajzolódó álláspontjához képest itt mutatkozik meg, hogy Kierkegaard számára nagyon is megfontolásra érdemes, hogy elgondolható-e egy teljesen sikeres önmagához-vissza-fordulás. Mert hát miként is

érthetnénk Heideggert másként, amikor azt mondja: „Önmagát választotta (ti. a jelenvalólét – B. B.)” (Heidegger 1989, 483. o.) Első ízben Karl Löwith hívta fel a figyelmet erre az elmozdulásra a heideggeri szorongásfenoménben és ekkor még nem túl éles kritikájában a figyelmet újra a szorongás eredeti Kierkegaard által kialakított és veszendőbe ment gazdagságára irányította. Löwith fáradhatatlanul a következőt hangsúlyozta: „Az egzisztenciális meghalás, azaz a lehetséges halálhoz viszonyuló lét, nagyon is alapulhat a gondon és a jelenvalólét szorongásán, ettől még nem kevésbé megalapozott az abból előlépő elhatározottság, aminek valóságos lehetősége abból a szorongásteli előrepillantásból születik, hogy *valóban halnia kell*. Ez a póre észlelhető tény, miként minden pusztán tény, a lehetséges magyarázatok *sokféleségét* engedi.” (Löwith 1984a, 63. o.) Azt gondolom, Löwith helyesen emelte ki minden ontológiai-egzisztenciális létmegértés egzisztens-ontikus kialakítottságát és a jelenvalólét mindenfajta szisztematizációjával szemben kritikusan előnyben részesítette az eredeti kierkegaard-i szándékot, nevezetesen „az egzisztencia kísérletező megvilágítását”. („Experimentierende Existenzerhellung”, vö. Löwith 1984b, 4. o.) Ennek a kritikai pozíciónak a továbbélését látjuk mindmáig olyan egyébként jelentős művekben, mint John Caputo *Radical Hermeneutics*a, vagy Michael Theunissen újabb műve, a *Der Begriff Verzweiflung*, amelyekben Löwith neve még csak elő sem fordul.

Egy hosszabb idézettel szeretném Löwith saját pozícióját érthetővé tenni: „Az ontológiai-lét a jelenvalólétnek szintén egy *ontikus* kitüntetettsége, s ez pedig nem jelent mást, mint hogy ontikusan ontológiai (van), hogy egy ilyen létező van, melynek léteiben önnön létére megy ki a játék, s hogy így egyúttal önnön léthez egy létviszonnal rendelkezik és hogy önmagát önnön léteiben [...] *megérti*. A jelenvalólét ez a megértés már olyannyira ontikusan kitünteteti, hogy ez a »kitüntetettség« éppen a jelenvalólét onto-*logikus*-léteiben rejlik. A jelenvalólét ontológiai-egzisztenciális analizisének feladata azonban mindig »lehetősége és szükségszerűsége tekintetében a jelenvalólét *ontikus*-egzisztens szerkezetében *előrajzolt*« és tulajdonképpen nem »vegül«, hanem kezdet kezdetétől »egzisztens, azaz ontikus *gyökerű*«.” (Löwith 1984a, 64. o.) Igen nagy veszélyt jelentene a gondolkodás számára, ha a velünk vonatkozásba kerülő, ránk törő értelemvonatkozás örök viszonylagosságát (*logosz*-struktúra) egy megszűntetve-megőrző/felemelő logikában

oldanánk fel. Ettől óvott minket Kierkegaard, tehát a mozgását veszítő, nyugalmat kiereszkoló logikától, amelyben éppen a jelenvaló lét mindig is kérdéses léte vész el szemünk elől.

Tehát óvott az onto-logikus-létnek az onto-logikába történő logikai átfordításától. A szorongás fogalma bevezetőjében olvashatjuk: „magának a mozgásnak a fogalma transzcendencia, amelynek a logikában nincs helye”. (Kierkegaard 1993, 19. o.) Fent azt mondtuk Kierkegaard nyomán, hogy a legnehezebb kategória a lehetőségé, mivel az elvileg betölthetetlen jelöli az emberi létben, ezért állandóan a keresés határozottan bízó, olykor lehangolt („be- und verstimmen”) helyzetében vagyunk, értelemigérő kiutat keresünk legsajátabb létünk felé. A lét, lezárultáig, megszüntethetetlenül mozgásban-lét. Löwith és Gadamer tehetséges tanítványa, Jürgen-Eckhardt Pleines írta disszertációjában: a szorongás tud magáról, nehogy a gondolkodásba vevő tudat módján értsük, elfedve a szorongást a reflektáló, szabad öntudat mozzanataként. A szorongás bizonyosságát mint egy valamire előzetesen hangolt/ráhangolt megértés lehangoltságát írjuk le. (Vö. Pleines 1964, 115. o.) Ne feledjük, Kierkegaard a bűnnek megfelelő hangulatot komolysággként fogta fel (vö. Kierkegaard 1993, 21. o.), s így világossá válik, hogy a lehangoltságban komolyan kell tartanunk magunkat, tehát meg kell őrizni a lehetőségek iránti mozgásra kész nyitottságot, nem megfutamodni ott, ahol a hellyel nem rendelkező bűnök egy kiúttalan káprázattal vesznek körül. „A bűnnek megvan a maga meghatározott helye, pontosabban egyáltalán nincs helye, ez viszont egyben a meghatározása is. Azáltal, hogy máshol foglalkozunk vele, megváltoztatjuk, mivel nem megfelelő megvilágításba helyezzük. Ez megváltoztatja a fogalmat, ugyanakkor megzavarja a hangulatot is [...] és a helyes hangulat állandósága helyett hamis hangulatok futó káprázatát kapjuk.” (Kierkegaard 1993, 20–21. o.) Az emberi élet a megértésen túl „(maga)tartást kíván nyerni”.

A magát szorongással eltöltő hipochondria hermeneutikája helyén több komolyságot mutatni az élet iránt – ez nem kevés, amit végre Kierkegaard gondolataiban meg kellene érteni, főként egy olyan világban, amelyről Canetti azt mondta: „világunk olyanná alakult, hogy benne eluralkodott a szorongás és a közömbösség”. (Canetti 1983, 42. o.)

Idézett művek

- Th. W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933), Suhrkamp V. 1974.
- E. Canetti: Der andere Prozess. Kafkas Briefe an Felice, in *Franz Kafka: Briefe an Felice*, Reclam Verlag 1983.
- H.-G. Gadamer: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: *Plato im Dialog, Ges. Werke. Bd. 7.*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1991.
- M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920—1921), kiad. M. Jung, Th. Regehly, C. Struve, Klostermann V. 1995, G. A. Bd. 60.
- M. Heidegger: *Lét és idő* (1972), ford. Vajda M. és mások, Gondolat kiadó 1989.
- M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (1941), kiad. G. Seubold, Klostermann V. 1991, G. A. Bd. 49.
- S. A. Kierkegaard: *A szorongás fogalma* (1844), ford. Rác P., Göncöl kiadó 1993.
- S. A. Kierkegaard: *Az ismétlés* (1843), ford. Gyenge Z., Ictus kiadó 1993a.
- S. A. Kierkegaard: *A halálos betegség* (1849), ford. Rác P., Göncöl kiadó 1993b.
- K. Löwith: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie (1930), in: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, kiad. O. Pöggeler, Athenäum V. 1984a.
- K. Löwith: Existenzphilosophie (1932), in: *Löwith: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Sämtl. Schriften Bd. 8., J. B. Metzlersche Vbh. 1984b.
- J.-P. Pleines: *Vom Wesen des Menschen in seiner zeitlichen Bestimmung. Ein Versuch zur Zeitanalyse des menschlichen Daseins nach Sören Aabye Kierkegaard*, Ruprecht-Karl-Uni., in: Heidelberg Inaugural-Dissertation 1964.
- F. Schleiermacher: Der christliche Glaube (1830—1831), in: *Schleiermacher: Schleiermacher-Auswahl*, kiad. K. Barth, Siebenstern T. V. 1968.

SUMMARY

Anxiety as Existent Category

Martin Heidegger mentioned in his opus magnum „*Sein und Zeit*“ (1927), that Kierkegaard as a religious thinker only in his „*Edifying Discourses*“ and in the most interesting work „*The Concept of Dread*“ could explain to us the problem of existence at all. In my paper I made a step to an earlier lecture of Heidegger „*Phenomenology of Religious Life*“ (1920–21) and we can see, what an enormous role the Danish thinker plays in his continual

questioning Being. And it turned out, that the Kierkegaardian analysis of existence as a being-in-the-midst-of is worth reading once more, because it is a very radical understanding of existence that always exposes itself to the kinetic flux. This kind of rereading can be seen already in Karl Löwith's early critical writings of Heidegger's interpretations of being-there (Da-sein). And it is true, the most essential approach can be found in „*The Concept of Dread*“ (1844).

1944

ETIKA SARTRE-NÁL ÉS KIERKEGAARD-NÁL

PIA SØLTOFT

1. Előszó

Sem Kierkegaard, sem Sartre nem alkotott befejezett etikai rendszert, bár mindkettőjük életművét áthatják az etikai problémák. Az összehasonlítás végett főleg az 1943-ban megjelent *Lét és semmi* egyes részeit veszem figyelembe, és röviden utalok az 1983-as posztumusz kiadású, de 1947-ban írott *Cahiers pour une morale* kötetre, mint amely beteljesíti a *Lét és semmi* utolsó mondatát: „Mindezek a kérdések [a *Lét és semmi* kérdései], melyek egy tiszta és nem kiegészítő jellegű reflexióhoz utalnak bennünket, csak az etikai síkon találhatnak válaszra. Ezekre egy későbbi munkában térünk vissza.”¹

A kierkegaard-i szövegek közül elsősorban a *Vagy-Vagy* második részére szorítokozom, melyet Sartre olvasott, valamint néhány a *Works of Love*-ből való záró megjegyzésre.

Mondanivalóm két fő témára hontható: először is rá szeretnék mutatni arra az eltérő szabadságfelfogásra, melyek Sartre-nál és Kierkegaard-nál a „választás” fogalmában rejlenek. Ahogyan majd látjuk, az egyén egy magasrendű és szabad szubjektivitásként marad magára Sartre-nál, míg Kierkegaard-nál a szabadságot a Másik korlátozza, ami azt jelenti, hogy a szubjektivitás és az interszubjektivitás összekapcsolódik.

Másodszor a szerelem és a „tekintet” közötti viszony elemzését végzem el, melyek eltérő módon, de fontos szerepet játszanak mind

¹ Sartre: *Being and Nothingness*, Washington Square Press, New York 1992, 798. o.

Sartre-nál, mind Kierkegaard-nál. Sartre esetében a Másik rám irányuló „tekintetéről” lesz szó, aki lát engem és így egy önmagamtól elidegenedett tárggyá tesz. Kierkegaard-nál viszont az egyén az, aki egy meghatározott módon látja a Másikat, nevezetesen a legjobbat ragadja meg benne, s ezáltal a „tekintet” végrehajtása egy etikai feladattá válik.

2. Önmagam választása

2.1 Sartre: önmagam választása mint a szubjektivitás alapja

Első nagy munkájában, a *Lét és semmiben*, Sartre a szabadság radikális meghatározására vállalkozik. Állítása szerint nincs semmi, ami választásaink „mögött” vagy azt „megelőzően”, megalapozó vagy ok-okozati módon fennállna. Választásainkat nem határozza meg sem egy vallásos Abszolútum, sem tradíció, sem génjeink vagy annak a társadalomnak a normái, amelyben élünk.

Sartre szerint az emberi létező *maga* a szabadság. Nem arról van szó tehát, hogy az ember létezik, majd ezt követően elnyeri vagy birtokolja a szabadságot, hanem *szabadságra van ítélve*: „Előző megjegyzéseink lényegi következménye az, hogy a szabadságra ítélt ember a világ egész terhét a vállán viseli; a világért és önmagáért létének egy módjaként felelős.”² Az ember semminek és senkinek nem tartozik semmivel, csak önmagának.

A szabadság radikalitásának megalapozása érdekében Sartre két alapvető létforma között tesz különbséget: az „önmagában-létező” és az „önmagáért-létező” között. Az önmagában-létezés a tárgyak, dolgok létét jelenti. Az, hogy valami „önmagában” [*en soi*] van, azt jelenti, hogy az, ami. Nincs lehetősége arra, hogy önmagára vonatkozzon. Szemben ezekkel a halott, tudat nélküli dolgokkal, az emberi létező „önmagáért-létező” [*pour soi*]. Az emberi létezőt olyan létezés jellemzi, ami nem csupán az, ami. Az ember mindenkor képes arra, hogy önmaga számára új lehetőségeket keressen és találjon. Megváltoztathatja nézőpontját,

² Uo. 707. o.

céljait, önmagát. Ezért csakis az önmagáért-létező, vagyis az ember képes választásra.

Az ember nem csupán az, ami, de megvan a lehetősége, hogy önmagához viszonyuljon. És nem pusztán önmagához, de saját *helyéhez* is viszonyulhat: a földrajzi területhez, ahol él, annak klímájához, kultúrájához, stb. Viszonyulhat saját *múltjához*: vagyis megőrizheti a múltat a maga számára és cselekvéssel dönthet annak jelentéséről. Az ember viszonyulhat *környezetéhez* is, azaz az eszközökhöz, melyek körülveszik. Viszonyba léphet *embertársával* és *halálával*: „Minden egyes személy egy abszolút önválasztás a tudás és a technika világának nézőpontjából, melyeket ez a választás egyszerre feltételez és megvilágít; minden egyes személy egy abszolút kezdet és abszolút időpont, és tökéletesen elgondolhatatlan egy másik időpontban. Ezért teljességgel fölösleges azt kérdezni, hogy mi lehetett volna belőlem, ha ez a háború nem tör ki, hiszen önmagamot annak a korszaknak egy lehetséges jelentésként választottam, amely észlelhetetlenül a háborúhoz vezetett.”³

Ám mivel ez a radikális szabadság lehetővé teszi az embernek, hogy önmagához viszonyuljon, lehetővé teszi azt is, hogy *hazudjon* magának, hogy rosszhiszemű legyen [*mauvaise foi*]. Ez is a radikális szabadság eredménye, mely szorongáshoz és elgyökértelenedéshez vezet. Sartre a következőképpen teszi fel a paradox kérdést: „Szükségszerű, hogy mi *tesszük magunkat azzá, amik vagyunk*. De mik is vagyunk, ha rendelkezünk azzal a folyamatos kényszerrel, hogy azzá tegyük magunkat, amik vagyunk, ha létmódunkhoz tartozik a kényszer, hogy azok legyünk, akik vagyunk?”⁴ Erre a kérdésre valójában nincs válasz, vagy csakis egy válasz lehetséges: szabadság *vagyunk*. Hiszen az ember „önmagáért-létező”, mely folytonosan választásaival hozza létre önmagát. Az egyedülálló emberi létezőnek folyton választania kell maga számára, azt kell választania, ami ő maga, és tetteivel létre kell hoznia önmagát. Mindez azt jelenti, hogy Sartre egy tisztán szubjektivista fogalommal ragadja meg, hogy mi egy emberi létező: az, amit önmagá-

³ Uo. 640. o.

⁴ Uo. 101. o.

ból csinál. Ez oda vezet, hogy alapjában véve minden egyes egyén egyedül marad önmagával és az önmagáért viselt felelősséggel.

Mi a helyzet azonban a Másikkal és a Másikra vonatkozó etikai felelősséggel? Mi a helyzet az embertársunkhoz fűződő viszonytal? A *Lét és semmiben* Sartre egyedül hagyni látszik az egyént annak kiküszöbölhetetlen magányosságában. Ez még akkor is így van, ha Sartre megpróbálkozik egy harmadik létforma bevezetésével, mely sem nem önmagában, sem nem önmagáért létező, hanem épp ellenkezőleg, *másokért-való-létezés*. Erre a harmadik formára úgy kellene tekintenünk, mint amely egyfajta hidat képez a két előző között, de ahogy majd rámutatok, ez a híd nem járható.

A Másokért-való-lét a magány feltörésére szolgálna, amennyiben Sartre kimutatja, hogy csakis egy önmagáért-való-létező, tehát az ember számára lehetséges, hogy önmagát a Másik szemén keresztül lássa. Ezen a módon, „a Másik a nélkülözhetetlen közvetítő én és önmagam között”.⁵ Ez aztán persze lehetővé teszi, hogy a Másik egy igen jelentős szerepet játsszon az Önmaga [*Self*] saját magához fűződő viszonyában. Ugyanakkor ez a jelentőség csak negatív értékkel bírhat. Az, hogy a Másik által látott vagyok, megengedi nekem, hogy magamat más fényben lássam, de ez a fény nem az Önmaga szubjektivitásának megvilágítására szolgál, hanem épp ellenkezőleg, fenyegeti annak szubjektivitását, veszélyezteti szabadságát. A Másik látásának köszönhetően az Önmaga elidegenedik, s nem csupán a Másik, de saját maga számára is tárgyá válik: „Szabadságom elidegenedik a Másik tiszta szubjektivitásának jelenlétében, amely megalapozza objektivitáso-mat”.⁶

Ez a Másik jelenlétében történő elidegenedés jól megfigyelhető azokban a fenomenológiai elemzésekben, amelyeket Sartre a szégyen, a félelem és a büszkeség jelenségeinek szentel. Vizsgáljuk meg közelebbről az elsőt, a szégyen elemzését. A szégyen olyan jelenség, amely kizárólag az egyén és a Másik felcserélhetetlenségében hozza létre magát. A szégyenérzés egy a Másik tekintete által keltett intencionális érzés: „Éppen egy kellemetlen vagy vulgáris gesztust tettem. Ez a

⁵ Uo. 302. o.

⁶ Uo. 489. o.

gesztus rajtam marad; nem ítélem meg és nem ítélem el. Egyszerűen átélem. [...] Ám most hirtelen felemelem a fejem. Valaki ott volt és látott. Egy csapásra felmérem gesztuson vulgaritását és szégyenlem magam. [...] Szégyenlem magam, *ahogyan megjelenek* a Másiknak. A Másik pusztá jelenléte révén egy olyan helyzetben kerülök, hogy magamról, mint tárgyról mondjak ítéletet, hiszen a Másik számára tárgyként jelenek meg”.⁷

Sartre számára a másokért-való-lét nem a magáért-való-lét egy ontológiai struktúrája. Lehetetlen levezetni az előbbit az utóbbiból vagy megfordítva. Az emberi valóságnak természetesen szükségszerűen kell egyszerre magáért és másokért lennie, de Sartre nem kíván antropológiát konstruálni ebből az esetleges fakticitásból⁸: „A Másik, mint tekintet csupán ennyi – a transzcendenciám transzcendált. Természetesen továbbra is saját lehetőségeim vagyok [...] De ugyanakkor a tekintet elidegeníti azokat tőlem.”⁹

A Másik tekintetében azonban nem csupán én érzem magam elidegenítve saját magamtól. Védekezésképpen én is ugyanezt teszem övele: „A Másik objektivációja, ahogyan majd látjuk, védekezés saját létezésem részéről, amely éppenséggel azzal, hogy a Másiknak számomra-való-léte tulajdonít, megszabadít saját Másikért-való-létemtől.”¹⁰ A „tekintetek” harcának lehetünk itt tanúi. Csupán a magányos szubjektivitás saját szubjektivitásáért folytatott harcát találjuk és nincs semmi „köztes”, mely a harcot meghékéléshez vezetné.

A Másik e felfogása bármiféle etika számára problematikusnak tűnik, és minden bizonnyal ez alkotja a háttérter Sartre 1944-ből származó *Zárt ajtó* [*Huis clos*] darabjának híres megjegyzéséhez: „A pokol a többiek”.

A továbbiakban szeretném a figyelmet valaki másra irányítani, nevezetesen a *Vagy-Vagy* második részének Wilhelm bírójára. Nyilván-

⁷ Uo. 302. o.

⁸ „Ahogy láttuk. Mások léte nem az önmagáért-valóság ontológiai struktúrájából levezethető következmény. Ez egy elsődleges esemény, mely azonban *metafizikai* természetű. Vagyis a létezés esetlegességéből származik.” Uo. 394. o.

⁹ Uo. 352. o.

¹⁰ Uo. 359. o.

való, hogy Sartre és a szóban forgó mű szerzője eltérő nézeteket vallanak a választás fogalmát illetően, és hogy a különbség Kierkegaard vallásos álláspontjában keresendő. Ez azonban csupán egy banális ellenvetés lehet, és a továbbiakban nem kívánok foglalkozni vele. A Másikra vonatkozó eltérő nézeteiket ellenben fontosnak és összehasonlításra érdemesnek tartom.

2.2 Kierkegaard: Önmagam választása mint az interszubjektivitás alapja

A *Vagy-Vagy* második részében Wilhelm bíró ugyancsak az ön-választás eszméjét járja körül. Önmagát választani, elnyerni önmagát, eljutni önmagához, megtalálni önmagát, ezek valamennyien ugyanannak a dolognak a kifejezései: azzá az emberi létezővé válni, aki már eleve vagyok.

Ez az egész ön-választásról szóló levél azon az alapfeltevésen nyugszik, hogy az önmaga mint olyan *előzetesen* adott. Ezt az „előzetes adottságot” kell választani, elnyerni, megtalálni vagy ahhoz kell eljutni. Az „eredeti” önmaga egy minden emberi létezőben meglévő változatlan magnak tekinthető, mely nyilvánvalóan különbözik Sartre Önmaga fogalmától, mint tiszta szabadságtól. De ez az „eredeti” önmaga azt is jelenti a bíró számára, hogy az embernek először el kell határolnia magát önmagától, hogy azután képes legyen önmaga lenni.

Az eredeti önmaga egy konkrét önmaga. Konkrétsága abban áll, hogy egy teljesen, időben és más emberek vonatkozásában egyaránt meghatározott történettel rendelkezik. Az eredeti önmaga nem egy *tabula rasa*. Azt lehetne mondani, hogy itt nem egy háttérben meghúzódó transzcendentális, hanem egy konkrétan létező önmagáról van szó, amely mindig már kapcsolatban áll a világgal és így mindig már saját történettel bír. Ám ahhoz, hogy valódi önmagává válhasson, az embernek először el kell határolnia magát az egész történeti és társadalmi környezettől. Ezen az elhatárolódáson keresztül az ember úgyszólván mássá válik önmaga számára, de a választásban ezt a más, mint önmagát nyeri el, olyanként, mint aki felismeri saját önmagával való azonosságát.

Bizonyos értelemben így mondható, hogy az ember mindig túl későn választ, ami azt jelenti, hogy *megbánással* kell afelé fordulnia, ami

előzőleg, még nem önmagából fakadóan meghatározta történetét, vagyis, amit még nem a sajátjaként választott. Ennek folyományaként pontosan a *megbánás* lesz az ön-választás kifejeződése, mint valami előzetesen megteremtett. A választás első mozzanata így ez lesz: „Visszavágyódik önmagába, a családba, a nembe, míg végül megtalálja magát Istenben. [...] És ha nem lenne más oka annak, hogy Isten iránt érzett szerelmem kifejezése a megbánás, az mégis ok, hogy ő előbb szeretett engem.”¹¹ (*Vagy-Vagy*, 513–514. o.) A megbánás itt eggyé válik a választás első mozzanatával. Itt azonban még nem az önmaga saját korábbi történetétől való elhatárolódásáról van szó, hanem épp ellenkezőleg az ember történetének a sajátjaként való felismeréséről az elválasztáson keresztül: „Ezért kell bátorság ahhoz, hogy önmagát válassza; mert amikor úgy tűnik, hogy legjobban elszigeteli magát, akkor merül bele leginkább az egésszel való összefüggésbe.” (*Vagy-Vagy*, 513. o.)

A választás első mozzanatát és azt, amihez a megbánás viszonyul így úgy kell felfognunk, mint a megteremtett elsajátítását, de ezzel közvetlen egyidejűségben már a választás második mozzanata is végbemegy, mely a viszonyokhoz, azaz az önmagához és a Másikhoz fűződő viszonyhoz való visszatérésben áll, melyektől az ember elválasztotta magát, hogy ezáltal elnyerje a tudatos rájuk vonatkozást: „Az az igazi konkrét választás, melynek révén, amikor kiválasztom önmagam a világból, egyben vissza is választom önmagam a világba. Ha ugyanis bűnbánóan választom önmagam, akkor egész véges konkrétómban gyűjtöm össze magam, és miközben kiválasztom magam a végességből, a legabszolútabb folytonosságban vagyok vele.” (*Vagy-Vagy*, 538. o.)

A választás második mozzanata egy öntudatos felelősségvállalást jelent az ember jelenig tartó történetéért, az ember *múltjáért*, ahogy Sartre mondaná. De Wilhelm bíró számára mindennek a jövőre vonatkozó következményei is vannak. A választás első mozzanata egy pillanatnyi elszigetelődés vagy elhatárolódás, amely azonnal alapul szolgál egy átfogó folyamatossághoz vagy összekapcsolódáshoz az

¹¹ Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, 2. jav. kiadás, Osiris–Századvég, Bp. 1994.

ember jelenig tartó története, azaz eredeti önmaga, és annak jövőbeni története, azaz a Másikkal folytatott élete között.

Remélhetőleg világos, hogy a bíró azért nyomatékosítja az önmagát választó ember környezetének hangsúlyozását, hogy annak, s azon keresztül a másokhoz fűződő viszonyának egy lényeges jelentést tulajdonítson. Fontos azonban különbséget tennünk *konstitúció* és *folyamatosság* között. Még ha a bíró számára a környezet és a más emberi létezők az ember saját magát érintő viszonyának szempontjából nagy fontosságúak is, mindez nem vehető abszolút értelemben. Isten és a környezet egyaránt meghatározza a magát választó önmagát. Bizonyos értelemben mondható, hogy az önmaga Istenben *konstituálódik*, de szükségszerű *folyamatosságát* a másokhoz fűződő viszonyából nyeri el, és e két viszony kölcsönösen feltételezi egymást.

Az önmaga ugyanannyira konstituálja magát, mint amennyire maga is konstituált más emberi létezők közreműködésének eredményeképpen, de a megkövetelt *folyamatosság*, Wilhelm bíró mindkét levelében, elválaszthatatlanul összefonódik a Másikkal való viszonytal. Sartre-nál ezzel szemben a Másik csupán az esetlegesség terméke marad. A bíró így a folyamatosság és az etika összekapcsolását viszi végbe. Ez a kapcsolat egészen egyszerűen fejeződik ki a következőképpen: „Ha tehát az individuum etikailag fejleszti önmagát, akkor azzá lesz, amivé lesz.” (*Vagy-Vagy*, 520. o.) Ez a választás nem egyszer és mindenkorra megy végbe, hanem egy *folyamatos* mozgásban áll az időben; egy folyamatos önmagává válást jelent a Másikhoz fűződő viszonyon keresztül, amely a személyiségetika és a társadalmi etika összekapcsolásához vezet.

Az etikai egyaránt jelentéssel bír az egyén saját és Másokat érintő élete számára, oly módon, hogy ez a két jelentés nem választható el egymástól: „Ha az egyén eredetileg nem folytonos, konkrét személyiségként ragadta meg önmagát, akkor e későbbi folytonosságot sem fogja elnyerni. Ha úgy véli, hogy az a művészet, ha Robinsonként kezdi, akkor egész életében kalandor lesz.” (*Vagy-Vagy*, 549. o.)

Röviden: a *Vagy-Vagy* etikája kettős mozgásban alakul ki. E kettős mozgás kettős síkon kerül kifejtésre: az elsón az elválasztás és összekapcsolás kettős mozgását találjuk, mely egyaránt érinti az önmagát és a Másikat; a másikon egy olyan kettős mozgásról van szó, ahol az Istenhez és a többi emberi létezőhöz való viszony kölcsönösen

feltételezi egymást. Az önmaga és Másik között megkövetelt folytonosság, vagyis az ember múltja és jelene közötti folytonosság, így az etika lehetőségét alakítja ki.

3. A tekintet és a szerelem

3.1 Szerelem és magány

Amint láttuk, Sartre számára a Másik az, aki rám tekint és ezáltal tárggyá tesz engem, maga és magam számára egyaránt. Ezen a módon a perspektíva mindig a Másik oldalán van. Nem pusztán néz, kém módjára figyel engem, még akkor is, mikor én nézem őt: „A Másik-által-látottnak-lenni a Másik-látásának az igazsága.”¹² De vajon valóban ez lenne az érvényes meghatározása a másikkal való minden viszonynak? Mi a helyzet a szerelem viszonyával?

Valójában Sartre egy teljes fejezetet szentel a szerelem fenomenológiai elemzésének, mely „A másokkal szembeni első attitűd; szerelem, nyelv, mazochizmus” címet viseli. Ám ebben a fejezetben csupán a tekintet és a szerelem kapcsolatát fejt ki, amely semmi helyet nem hagy az etika számára.

Az önmaga és a másik közötti viszony alapvetően *reciprok*: a másik tekintetével tárggyá tesz engem, tekintetemmel én ugyanezt teszem övele: „Minden ami rólam a Másikkal való viszonyomban mondható, érvényes rá is. Mikor megkísérlem, hogy kiszabadítsam magam a Másik tartásából, a Másik megpróbálja kiszabadítani magát az enyémből; mikor megkísérlem alávetni a Másikat, a Másik megpróbál alávetni engem. Semmiféle értelemben nem egyirányú viszonyokkal van itt dolgunk, hanem reciprok és változó viszonyokkal.”¹³ És ez a kölcsönösség alakítja ki az önmagam és a Másik közötti valamennyi viszony folytonosan konfliktusokkal terhelt alapját, és „ebben az értelemben

¹² Sartre: *Being and Nothingness*, i. k. 345. o.

¹³ Uo. 474. sk o.

igaz, hogy a szerelem konfliktus”.¹⁴ A szerelem viszonyában az egyik szabadság küzd a másik ellen, megkísérelve annak *birtoklását*. De nem a Másik fölött akarunk „tulajdonjogot” szerezni, hanem „a Másik szabadságát mint olyant szeretnénk megkaparintani. Nem a hatalomra való vágyakozás miatt. [...] Az, aki szerelemre vágyik, nem kívánja a szeretett alávetését. [...] A szeretett teljes alávetése megöli a szerető szerelmét. A vég túlhaladott; ha a szeretett ember gépiessé válik, a szerető egyedül találja magát. Így aztán a szerető nem vágyik a szeretett birtoklására azon a módon, ahogyan egy tárgyat birtokolunk. Egy különös fajtájú elsajátítást igényel. A szabadságot mint szabadságot akarja birtokolni.”¹⁵

Sartre-nál a szerelem a Másik szabadságának birtokolni akarását jelenti. De mint már megtanulhattuk, a viszony mindig kölcsönös, vagyis ugyanezt akarja a másik is: birtokolni szabadságomat. Még mindig a harcnál vagyunk!

Sartre számára „a szerelem annak követelménye, hogy szeresse- nek”,¹⁶ és így a szerelem valójában destruktívvá válik. Hiszen a szerelem-viszony egyik résztvevője sem akarja feladni saját szabadságát, miközben a Másik szerelmének növekedése a szabadság, azaz a létezés növekvő elvesztését eredményezi. Ugyanakkor a másiknak mindig megvan az a lehetősége is, hogy tárggyá tegyen engem, abban az esetben, ha én kudarcot vallok az ő tárggyá tételében. Ezért aztán Sartre a következő szavakkal zárhatja a szerelemről szóló fejezetet: „A másokért-való-létem problémája így megoldatlan marad. A szeretők mindegyike teljes szubjektivitásában marad magára; semmi sem menti fel őket kötelességük alól, hogy mindegyikük önmagáért létezővé tegye magát.”¹⁷ A szerelem *nem* képezheti az egyén és a Másik közötti etikai viszony alapját Sartre-nál, de ha most újra William bíróhoz fordulunk, láthatjuk majd, hogy a szerelem éppen ezzel az etikai jellegzetességgel rendelkezik.

¹⁴ Uo. 477. o.

¹⁵ Uo. 478. o.

¹⁶ Uo. 488. o.

¹⁷ Uo. 490. o.

3.2 A szerelem mint önmagammal és a Másikkal való folyamatosság szükséglete

A *Vagy-Vagy* második részének első levelében a szerelem az emberinek mint olyannak egyik alapvető jellegzetességeként kerül méltatásra, mert a szerelem az a személyek feletti erő, amely az egyént a másikhoz köti. A szerelem kényszerítő *szükséglet* minden emberi létező számára, amely szabadság és szükségszerűség egységét adja. A szabadság eleme abban a tényben rejlik, hogy az ember megválasztja azt, ami felé vonzódik, nevezetesen azt, amit a Másikban különlegesnek vagy vonzónak talál. A szükségszerűséget másrésztől az a tény jellemzi, hogy az ember vonzódik. A másik emberi létező iránti vonzódás egy közös emberi jellegzetesség, amely az önmagunkhoz való viszonyt szorosan a másikhoz való viszonyhoz köti.

A másik emberi létezőhöz való vonzódással veszi kezdetét nem csupán a Másikra, de az önmagára irányuló figyelem is. William bíró szerint e vonzódás megvalósulása előtt az emberi létező egyfajta vakságban szenved. Az ember vak a Másikra és önmagára nézve is, de a szerelem szükségletének köszönhetően nem találhat nyugalomra ebben az állapotában. Ez a vakság egészen addig fennmarad, míg a másik iránti szerelmében az ember meg nem *pillantja* önmagát és a Másikat, mintha csak először tenné.

Az, hogy minden emberi létező magában hordozza a szerelem szükségletét, azt jelenti, hogy csakis ennek a szerelemnek a megvalósulása esetén, azaz a másik szerelmével lép előre az emberiség. A szerelem viszonyában a valódi önmagához való viszony kerül megvalósításra: „Természetesen mindenkinek ügyelnie kellene önmagára, még ha egyedül áll is, de csak annak van helyes elképzelése arról, hogy mi ő és mire képes, aki szeret.” (*Vagy-Vagy*, 442. o.)

Ez az önmagához való és a másik emberhez fűződő viszony közötti kapcsolat egyrésztől valami közvetlenül adott. Ez a szerelem szükségletének eredendősége. Másrésztől azonban, Wilhelm bíró szerint, az embernek először is el kell határolnia magát ettől az eredeti szükséglettől. Ezt az elhatárolódást az első levél az önzéstől való elhatárolodásként mutatja be. Ez azt jelenti, hogy az embernek fel kell ismernie: a szerelem iránti szükséglet nem pusztán abban áll, hogy önmaga részesüljön a szerelemben, de szeretnie is kell, vagyis kell hogy

a szerelem eredeti szükséglete egy másik emberi létezőt tegyen tárgyává.

A bíró szerint az elhatárolás szükségszerű, mert a közvetlen vagy eredeti szerelmi viszonyban egy hiányosság rejlik. Ez utóbbit Wilhelm bíró az előszerelem hiányosságaként tekinti: „a földi szerelem hiányossága ugyanaz, ami egyben érdeme is, hogy tudniillik előszerelem”. (*Vagy-Vagy*, 394. o.) Az ember ugyanis éppenséggel azt szereti, ami különleges a másokban, de mivel ez a különösség a szerelem közös szükséglete nevében kerül bevezetésre, ezért ez nem lehet más emberi létezőket kizáró történet, csakis egy olyan szerelem, amely partikularitása ellenére megnyitja magát a mások iránti szerelemre is. Az, hogy a szerelem mindig az „egyellen igazi” letéteményese mindenki más előtt egyszerre erőssége, vagyis hogy szeretni tudja a különlegeset, és hátránya vagy hiányossága, ha ez az általános szerelemről való lemondással jár, vagyis arról való lemondással, hogy a szerelem szükséglete átjárja az összes kapcsolatot. Ez az a hiányosság tehát, amely szükségessé teszi az elhatárolódást és megköveteli, hogy a szerelem az önmaga és a másik közötti kettős mozgásban alapozódjon meg.

Ebben a kettős mozgásban az Istennel való viszony lényegi szerepet játszik. Ez két dolognak köszönhető. Először is az Isten-viszony biztosítja a szerelmet a kölcsönös ártalom ellen, azaz az ellen, hogy a szerető úgyszólván bekebelezze a Másikat, vagy hagyja, hogy a Másik bekebelezze őt. Ezért mondhatja a bíró a szerelmes fiatal lányról: „azzal, hogy köszönetet tud mondani Istennek, csak annyira távolítja el magától azt, akit szeret, hogy mintegy lélegzetet vehessen”. (*Vagy-Vagy*, 391. o.) Mivel a szerelem Istennek tulajdonítható, a viszonyt egy olyan erő járja át, amely több mint személyes, s megóvja mindkét résztvevőt a maga azonosságában. Az elválasztás szükségszerű feltétele annak, hogy mindegyikük megmaradhasson a viszonyban és független szubjektumokként egyesülhessenek.

Van azonban egy másik oka is annak, hogy Isten azonosságteremtőként része a szerelemről szóló történetnek. Az önmaga, amely a másik iránti szerelem jóvoltából önmagává válik, *még nincs beteljesítve*. *Folyamatosan* szeretnie kell, amely egyet jelent azzal, hogy folyamatosan önmagává kell válnia. Az Isten-viszony így pontosan az, ami biztosítja a mozgás *folyamatosságát*.

Mindkét levélben a *folyamatosság* kulcsszóként szerepel. Mind a szerelem, mind az önválasztás esetében a hangsúly a folyamatos mozgásra helyeződik, az időbeni keletkezésre. Az első levélben az önmagához való viszony folyamatossága, időbeni állandósága a szerelem folyamatosságához kötődik, mely folyamatosságnak a házasság a szimbóluma. Wilhelm bíró így egy tökéletes analógiát vázolhat fel az egyéni élet és a szerelem között: „Éppen a házasság történeti jellege eredményezi, hogy ez a megértés ugyanúgy egycsapásra létezik, mint ahogy állandóan keletkezőben van. Ez is úgy van, mint az individuális élet. Ha valaki tisztába jön önmagával, ha bátorságot gyűjtött ahhoz, hogy látni akarja önmagát, akkor ebből még egyáltalán nem következik a történet vége; mert csak most kezdődik, csak most kap igazi jelentőséget, miközben minden egyes átélt mozzanat erre az összefelfogásra vonatkoztatja önmagát.” (*Vagy-Vagy*, 437. o.)

4. Konklúzió: Az etika lehetősége

Láthattuk, hogy az etika megalapozásának lehetősége a *Lét és semmi* esetében igen csak kérdéses. Mindez a szabadság radikalitásával áll összefüggésben, amely a tekintetek harcát eredményezi, ahol az ember megpróbálja leküzdeni a Másik tekintetét, hogy így megóvja magát az elidegenedéstől és a Másik általi tárgyá tételtől. Ugyanez a harc folytatódik a szerelmi viszonyban is, és kérdéses marad, hogy létezik-e egyáltalán nem elidegenített vagy elidegenítő jellegű etika? Ha a választ a *Lét és semmi* szövegében keressük, akkor csak egy nagybetűs „Nem”-re bukkanhatunk. Am ha röviden a *Cahiers pour une morale* írásra hagyatkozunk, akkor láthatjuk, hogy Sartre itt azt az álláspontot képviseli, mely szerint az egyetlen mód a saját magam és mások szabadságának birtoklásából eredő probléma leküzdésére az, ha *segíteni* próbálok a másikat szabadsága megvalósításában azzal, hogy ezt a tervet közös tervvé teszem.

Sartre ezen a ponton a *hívás* példájával él. Ha a Másik egy bizonyos helyzetben a segítségemet kéri, akkor segítségemet nem egy ontológiai-lag átélt szükséglet eredményezi, hanem az, hogy a Másik hozzám fordul, felhív engem, s ez kötelességemmé válik: „A kötelesség az

ön-magáért-valóhoz a Másikon keresztül jön el. Ez mint olyan nem ön-magáért-való egy dimenziója, hanem a Másikért-való egy kategóriája.”¹⁸ A Másikat saját szabadságának megvalósításához segítve nem pusztán segítséget nyújtok számára, de a szabadságnak mint olyannak a megvalósítását segítem elő. Itt már legalábbis láthatunk egy kísérletet arra, hogy megszabaduljunk az egyén és a Másik közötti harc könyörtelennek mutakozó dzsungelétől, bár még mindig nem láthatjuk jelét az etika megalapozásának.

És Sartre tisztában van ezzel, hiszen tudja, hogy a hívás csak akkor működik, ha a másik által kért segítség nem irányul saját szabadságom ellen. Erre egy busz peronján álló ember példáját hozza fel. Valaki már futva igyekszik elérni a járművet. A futó illető kinyújtott kezével készíti a Másikat arra, hogy a buszra segítse. Itt a hívás sikeresnek bizonyul és a buszon lévő ember járműre segíti társát.

De mi történne, ha a hívás azt eredményezné, hogy a buszon lévőnek le kellene szállnia ahhoz, hogy helyet adhasson a Másiknak? A hívás ebben az esetben nem lenne sikeres. Ehelyett ismét a jól ismert harccal szembesülnénk, hiszen semmi sem írja elő, hogy a Mások szabadsága általi hívás *fölötte áll* az önmaga szabadságának, azaz a Másik hívásában mint olyanban nincs semmi *érték*.

Nagyon is úgy látszik tehát, hogy nem csupán a szabadság, de a Másik fogalma is zavarokat okoz Sartre etikájában.

Kierkegaard-nál az Isten-viszony és a Másikkal szembeni viszony dialektikus kapcsolatával találkozunk. A Másik *szomszédként* kerül elgondolásra. Szomszéd minden egyes emberi létező, akit szomszédként ismerünk fel, éppen, mert magunk is szomszédként cselekszünk. Ám a Másik nem azért szomszédom, mert *hívást intéz* hozzám, hanem mert *szükségét érzem*, hogy segítsék neki. Szabadsága az enyém *felett* áll.

A *Work of Love* c. műben Kierkegaard újra meg újra kiemeli azt, hogy az igaz szerelem nem követel *viszonzást*. Két ember közötti viszonynak nem kell „gazdasági viszonyrá” válnia, ahol az egyik csak akkor szeret, ha a másik visszafizeti ezt a szeretetet. Itt egy egészen más szerelem-fogalommal találkozunk, mint Sartre-nál. Kierkegaard kizárólag annak

¹⁸ Sartre: *Notebook for an Ethics*, 269. o.

szól, aki szomszédját önmagához hasonlóan *szeretni fogja*, és ebben az értelemben mondható, hogy az etikai kötelesség egyoldalú.

Mindazonáltal a szerelmi viszony mégiscsak egy változást eredményez a Másik számára. Az, akit szeretnek, maga is megváltozik a szeretőhöz való viszonyában. Mindez a szerelem *épületes* jellege miatt van így: a szerelem azon a feltételen hozza létre magát a Másikban, hogy már mindig is ott van. És mivel mindig feltételezhető, hogy a szerelem a Másik alapja, ezért az ember ténylegesen tesz valamit annak érdekében. Függetlenül attól, hogy mennyire pusztító a Másik tekintete, vagy hogy mennyire agresszíven tekint rám, követelmény, hogy a szerelmet a Másik alapjaként elővételezzük. A perspektívát itt nem a Másik helyzete, hanem annak helyzete biztosítja, aki *szeretni fog*. És ebből a perspektívából nézve a „tekintet” nem jelent veszélyt, sem magam, sem a másik számára, nem idegeníti el sem önmagam, sem őt magát, hanem valami olyannak a látásává alakul, ami rejtve marad magam és mások számára. Ezen a módon a szerelem valami többet lát, mint ami valójában van és így pozitívan változtatja a Másik önmegértését. Nincs harc a tekintetek között, csak az egyén és a Másik közötti megbékélés a tekinteten keresztül.

A szerelem *épületes* jellege a szerelem személyek feletti erejét kifejező jellegzetességében alapozódik meg, amely azzal a képességgel rendelkezik, hogy a viszony mindkét érintettjét bevonva kialakítson valamit. Így aztán az etikai az egyén és a Másik közötti alapvető szövetség normatív kifejeződésévé válik, egy olyan szövetséggé, amelytől az egyénnek el kell határolnia magát a Másik *ellenében*, de amelyhez szükségszerűen vissza is kell térnie a Másikkal való etikai *együtt-létezésben*, amely pontosan a Wilhelm bíró mindkét levelében megjelenő kettős mozgást adja.

Sartre etikáját a *Lét és semmiben* a „tekintetek” harca jellemzi, és még ha a *Cahiers pour une morale* kötet az egyén és a Másik közötti hívás reciprok jellegét állítja is, ez csak annyiban szolgálhatja egy etika érvenyes megalapozását, amennyiben nem mond ellent az individuum szabadságának. Kierkegaard-nál az etika a szeretet egyenlő szükségletén nyugszik, valamint a folyamatosság egyoldalú követelményén, melyet az ember saját történetével ápol, fenntartva ezáltal a másikhöz fűződő etikai viszonyt.

Zárásképpen megjegyezném, hogy még ha Kierkegaard-t az egzisztencializmus atyjának tekintik is, nem csupán a szabadság és a szubjektivitás tekintetében, de – és talán még kirívóbban – az interszubjektivitás elgondolásában is nagyban különbözik mind a korai, mind a késői Sartre-tól.

(Fordította Takács Ádám)

SUMMARY

Ethics in Sartre and Kierkegaard

Neither Sartre nor Kierkegaard produced a completed ethical system even though both of their entire works are permeated with ethical problematics. To make a comparison I mainly use parts of Sartre's *Being and Nothingness* published in 1943 and shortly bring into attention *Notebook for an Ethics* posthumously published 1983, but written in 1947. In the Kierkegaardian textcorpus I restrict myself mainly to passages from the second part of *Either-Or*, which Sartre have read, and a few concluding remarks concerning *Works of Love*.

What I have to say falls into two main themes: First I wish to show the different concept of freedom that lies behind „the choice” in Sartre and

Kierkegaard. The individual is left alone as supreme and free subjectivity in Sartre, whereas in Kierkegaard the freedom is restricted by the Other, which means that subjectivity and intersubjectivity are linked together. Secondly I make an analysis of the relation between love and „the look” that plays an important role both for Sartre and Kierkegaard, but in quite different ways. In Sartre it is „the look” on me by the Other, who is seeing me and thereby making me an object, alienated to myself. In Kierkegaard it is the one that looks upon the Other in a special way, namely by seeing the best in him or her, and thereby the performance of „the look” becomes the ethical task.

AZ EGZISZTENCIA VALÓSÁGA (Kierkegaard létanalízise)

GYENGE ZOLTÁN

I. Bevezetés

„Kedves Olvasóm! Tegyük fel mármost, hogy ez a tanító megmutatkozott, meghalt és eltemették, és a negyedik, valamint az ötödik fejezet között eltelik valamennyi idő. A komédiában is előfordul, hogy két felvonás között többesztendőnyi időszak telik el. Ez esetben az idő múlásának érzékeltetésére a zenekar eljátszik egy szimfóniát vagy valami effélét, hogy az időt, valamivel kitöltve, lerövidítsék. Hasonlóképpen én is úgy gondoltam, hogy a közties időt a feltett kérdésről való topreggessel töltöm ki. Te magad szabhatod meg, hogy milyen hosszú legyen a közjáték, de a komolyság és a tréfa kedvéért tegyük fel, hogy éppen ezernyolcszáznegyvenhárom esztendő telt el.”¹

A fenti éppen Kierkegaard-tól szabadon idézett mondatokban egy olyan „közjátékról” van szó, amely a szerző talán legjelentősebb írásai közé tartozik, és a *Filozófiai töredékek*² címet viseli. Ebben a művében Kierkegaard megkísérli a filozófia új válfaját megteremteni illetve egyáltalán egy új filozófiát megalapozni. Mindezt oly módon, hogy egyben bizonyítsa: tökéletesen tisztában van a filozófia egész rendszeré-

¹ Kierkegaard műveit az alábbi kiadások alapján idézzük: Søren Kierkegaard. *Gesammelte Werke (GW)*, Übers. u. hrsg. von Hirsch-Gerdes-Junghaus, 36 Abt. in 36 Bd. und Registerband. Düsseldorf/Köln: Diederichs Verlag 1950–1969. GW 10. I. 68–69. o. Minden esetben megadjuk a dán kiadás kötet- és oldalszámát. (Kierkegaard: *Samlede Vaeker (SV)*, København 1901–1906.)

² Magyarul: *Filozófiai morzsák*. Göncöl, Budapest 1997. (ford. Hidas Zoltán) illetve *Filozófiai töredékek, Közjáték*, in: *Ész, élet egzisztencia II–III.*, Szeged, Pro Philosophia 1992. (ford. Gyenge Zoltán)

vel, amelyet akkoriban a hegeli reprezentált, de amelyet ő képtelen volt elfogadni. A konceptualista racionalizmus tendenciája miatt nem lehet alkalmas egy olyan gondolkodás megalapozásához, amely a rendszer egészéből az egyes létezőt radikálisan ki akarja szakítani, számára egy egészen új életteret teremtve. A „Közjáték” című fejezet talán a kierkegaard-i filozófia egyik csúcspontja, de mindenképpen olyan dokumentuma, amelyben a szerző egyrészt egészen nyilvánvaló polémiaát folytat a hegeli, de egyben az absztrakcióra építő fogalmi gondolkodással szemben, másrészt a többi művéhez képest a kierkegaard-i oeuvre-ben is egészen egyedülálló stílust alkot és eltérő megszólalásmódot vezet be. Mindez világosan végigkövethető a nyelvezetben, a hangsúlyokban és az argumentáció módjában. Olyan ez az egész, mintha Kierkegaard a *német idealizmussal a német idealizmus nyelvén* szállna vitába. Mindezt azért is fontos kiemelni, mert manapság – még a szakszerű Kierkegaard kutatáson belül is – egészen pontosan érzékelhető egyfajta de-germanizálási igyekezet, mely a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti akkor, amikor a kierkegaard-i filozófia német vonatkozásait igyekszik ignorálni. Bár nyilvánvaló, hogy Kierkegaard nem német volt (egy kicsit a német szekunder irodalom valóban ma is úgy kezeli, mintha legalábbis tiszteletbeli német lett volna), német tudásáról is megoszlanak a vélemények, de teljes határozottsággal állítható, hogy a *német idealizmus alapos ismerete nélkül a kierkegaard-i filozófia jelentős része értelmezhetetlen marad*. Igaz ez akkor is, ha mostanság – nyilván stílusa miatt – egyesek inkább az irodalmi, mint a filozófiai gondolkodás részesének tekintik. Lehetetlen mégis megtagadni azt, hogy Kierkegaard a kanti, schellingi, de különösen a hegeli filozófia nélkül nem az, aki; szerepét korlátozzuk, ha ezeket az összefüggéseket teljesen figyelmen kívül hagyjuk. Ugyanakkor egyfajta összhangot kell találni, hiszen a dán kultúra negligálása ugyancsak a kérdés leegyszerűsítését mutatja.³

De omnibus dubitandum est. Ha Kierkegaard álláspontját vizsgáljuk, akkor megállapítható, hogy a kétely elsősorban a rendszerhez (*System*) való viszonyában válik a legélesebbé (ebben a vonatkozásban használja

³ A témában írt művek közül is mindenképpen ki kell emelni Bruce H. Kirrmse kiváló könyvét, amely átfogó képet ad a Kierkegaard-t körülvevő szellemi környezetről, a „dán aranykorról”. Vö. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1990.

a szkeptikusok *epokhé* fogalmát is), mely egyszerre jelent kételyt a logikai hármasság elvére épülő metódussal szemben.⁴ Mindehhez azonban már előzetesen hozzá kell tennünk, hogy bár Kierkegaard a hegeli rendszer alapját teljes egészében elutasítja, annak elemeit, érveit és egyes kifejezési módjait átveszi és a maga gondolkodásába szervesen beépíti; amiből az is következik, hogy a hegeli gondolatmenettel szembeni érvei sokszor igen sajátosak. Emiatt nyugodtan kimondhatjuk, hogy Kierkegaard-nak a német filozófiához, és ezen belül is a német idealizmushoz való viszonya, több mint ambivalens: egyszerre tagadja és csodálja azt. Számos munkájában (vegyük csak a *Félelem és reszketést*, a *Vagy-Vagyot*, *Az ismétlést* illetve később *A halálos betegséget* stb.) ez a viszony egyértelműen jelen van, de talán sehol sem olyan formában, mint a *Filozófiai töredékek* „Közzjáték” című fejezetében. Míg Kierkegaard ebben az művében a német idealizmussal szemben annak saját fegyverzetét használja, érvei döbbenetesen hasonlítanak (még a megfogalmazás formájában is) a német klasszikusokra, mintha bizonyítani akarná azt, hogy ezen a nyelven is képes a velük szembeni vitára. Vitára – saját eszközeinek felhasználásával. Éppen ezért annyira figyelemre méltó ez az írás.

⁴ Ahogy a módszerről találóan Röd írja (die Methode): „die vermittels des methodischen Zweifels zu einer zeitlos gültigen Wahrheit verdrängen möchte, eine Denkweise gegenübergestellt”. Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie*, Bd. II. Beck, München 1996, 448. o.

II. A levés⁵

„Miként változik meg az, ami létrejön, avagy mit jelent a levés megváltozása (mozgás, *kinészis*)? Minden más változás (átváltozás, *alloiószisz*) azt feltételezi, hogy amivel a változás történik, az jelen van, még akkor is, ha a változás már nincs jelen. Másként van azonban a levéssel, mert ha a keletkező a levés változásában nem marad önmagában változatlan, akkor a keletkező már nem ez, hanem valami más, így a kérdés egy másik meghatározásba téved (metabaszisz eisz allo *genosz*), mivel a kérdező ebben az esetben a levés változásában valami egészen mást lát, s ez számára a kérdést összezavarja, vagy pedig a keletkezőben téved, ezért nem is tud rákérdezni.”⁶

A kérdés tehát a levésre és annak lényegére vagy sajátosságára vonatkozik. Ebben a vonatkozásban ugyanolyan fontossá válik a görög értelmezés, mint a hegei, ezért Kierkegaard egyszerre próbálja meg bemutatni annak idiomatikus és különbséget tevő alapjait. Nézzük elsőként, hogyan is lehetne a kérdést tematizálni a változás formáit alapul véve:

1. *Levés változása*
(*kinészis*)

2. *Levés*

3. *Változás avagy maga az át-
változás*
(*alloiószisz*)

A fentiekből rögtön adódik az első kérdés: miért tesz Kierkegaard egyáltalán különbséget a levés változása és a levés között, hiszen fogalmilag a levés is változást jelent? Egyáltalán miért ez a megkettőződés és mit jelent a levés lényege, ha rögtön egyfajta megkettőződésként jellemezzük? A kérdéssel teljes egészében a levés sajátosságaira utal vissza a probléma. Ez a sajátosság abban áll, hogy a levés maga is egy

⁵ A dánban itt a Tilblivelse, a német Werdennck megfelelő kifejezés áll, amely azt az átmenetet jelöli, amely (ezért is a görög utalás) egyszerre keletkezés (valóság) és megsemmisülés (lehetőség megsemmisülése).

⁶ GW 10. 70. o., SV IV. 236. o.

megkettőződés, a lét és *semmi* általa konstituált egységén keresztül ragadható meg. A megkettőződés gondolata természetesen Hegeltől származik, aki a levés lényegével a *Logika* első részében foglalkozik, ami persze nem jelenti azt már Hegelnél sem, hogy itt csak és kizárólag tiszta logikai konstrukciónak lenne szó, és nem reálontológiai (a lét és nem-lét levése) mozzanatokról, amit egyébként – állítson bármit – Kierkegaard is világosan lát. A levésnek az eltűnő léthez és semmihez, valamint a tiszta léthez, a közvetlen meghatározatlansághoz van köze, melyeknek egységét éppen a levés képezi, megadva ezzel azok igazságtartalmát. Ahogy Hegel fogalmaz: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.”⁷

Kétségkívül megállapítható, hogy a levés Hegelnél – és Kierkegaard-nál is – egyfajta *mozgás* (*kinészis*), és nem statikus entitás, nyugvóegység, hanem belső dinamizmussal rendelkező elem. Ennyiben tehát a két gondolkodó kiindulópontja azonosnak látszik. Nem is lehet másként, hiszen Kierkegaard entrée-ja itt még azonos, a különbség a létmeghatározásokban fog élesen megmutatkozni. Jól követhető a levés megkettőződése Hegelnél is, amikor kissé később a következőket írja: „Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein; [...] Das Werden ist auf diese Weise in *gedoppelter Bestimmung*; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Sein bezieht, das heißt, in dasselbe übergeht, in der anderen ist das Sein als

⁷ G. W. F. Hegel: *Logik* (I. Kapt. C. Werden).

unmittelbar d.i. sie ist anfangend vom Sein, das in das Nichts übergeht – Entstehen und Vergehen.”⁸

A keletkezés (*Entstehen*) és a megszűnés (*Vergehen*) olyan megkettőződést jelent tehát, amely a kierkegaard-i gondolatban is hasonló értelmet kap, ám egészen más hangsúlyokkal, mégpedig azért, mert ennek a megkettőződésnek nem csupán az ontológiai, hanem a temporális vonatkozásait is kiemeli. A levés megkettőződésének ugyanis egy egészen pontosan meghatározható temporális háttere van, ezért a lét-kérdés Kierkegaard esetében azonnal *idő-kérdéssé* válik, amely nála a lehetőség lényegét az időbe helyezett potencialitáshoz kapcsolja. Azaz tulajdonképpen itt nem is a levés fentiekben említett három, hanem két oldaláról beszélhetünk, ami azt jelenti, hogy a levés változása a szorosabb értelemben vett levés fogalmával azonos, vagyis a különbség csupán a *kinészis* és az *alloiószis* között áll fenn, azaz a levés változása és az átváltás között fekszik, ekként a levés két oldalát képezi.

A legfontosabb különbség tehát nem csupán ontológiai, hanem időbeli a levés kapcsán, a lét és a lényeg vonatkozásában, s mivel a lényeg nem lehet levésben és nem lehet temporális, ezért a levésnek nem is lehet semmi köze a lényeghez, csak a léthez. Ebből következik, hogy Kierkegaard nyomán a levést mint létmeghatározást a következőképpen karakterizálhatjuk:

1. *A levés lehetősége*
nem-létezés/hogyan-lét
dünamisz / *potentia*

2. *A levés valósága*
létezés / így-lét
energeia / *actu*

„Ez az átváltás tehát nem a lényegre, hanem a létre vonatkozik, s átmenet a nem-létből a létezésbe.”⁹ Nem egyszerűen a lét és semmi, hanem rögtön a temporalitásra utaló nem-létezés és létezés közötti az átmenet, amivel a lét időbeliségére helyeződik át a hangsúly, röviden: az ontológiai megalapozás a temporalitásban teljeseedik ki. „Ennek a

⁸ G. W. F. Hegel: *Ebda* (I. Kapt. 2. Momente des Werdens: Entstehen und Vergehen).

⁹ GW 10. 70. o., SV IV. 237. o.

nem-létnek, amelyet a keletkező elhagy, azonban szintén léteznie kell, mert különben »a keletkező nem maradna változatlan a levésben«, kivéve, ha egyáltalán nem is lett volna, s így a levés változása más okból kifolyólag teljesen különbözne minden más változástól, mivel nem is lenne így változás; mert minden változás mindig feltételez valamit, amin végbemegy. Ez a nem-létként létező lét a lehetőség, míg a létként létező lét a valóságos lét, avagy a valóság; így a levés változása átmenet a lehetőségből a valóságba.”¹⁰ (Teljesen természetes, hogy a nem-létként létező lét mint lehetőség, a létként létező lét mint valóság arisztotelészi értelemben vizsgálendő.) A *dünamisz* azt a lehetőséget jelenti, amely csak a valóság oldaláról, mint már megszüntetett, azaz meg-valósított lehetőség, válik post festa realissá, hiszen éppen ebben az értelemben mondja Arisztotelész, hogy a valóság megelőzi a lehetőséget. A lehetőségnek tehát nem a valóság, hanem a nem-létként való létezés értelmében van léte, hiszen mindenki előtt világos, hogy a meg nem valósult lehetőség semmi, nincs, nem létezik – ahogyan ezt Kierkegaard az irónia kapcsán a disszertációjában ki is fejt.

Kierkegaard-t valójában a mozgás (*kinészis*) problémája foglalkoztatja, pontosabban az a folyamat, amely nem a lényegben, hanem a létben, a létezésben megy végbe és végső soron a létezésbe tételezett egyes emberi egzisztencia sajátossága. A valós így-lét tehát jelen van, amennyiben létrejött, és az egzisztencia nem más, mint a massá-levés lehetősége, s mint ilyen, folyamatos változásra kényszerített. Ezzel utasítja el egyértelműen Kierkegaard az átmenet (*Übergang*) hegeli fogalmát, amely szerinte a lényeg (*Wesen*) és nem a lét (*Sein*) mozzanata. Ez jelenti az igazi különbséget a konceptualitáson alapuló párdlogikai gondolkodás és a szubjektív gondolkodás között, amit eléggé ironikus formában Kierkegaard egy lábjegyzet erejéig meg is fogalmaz.¹¹

¹⁰ Ebda.

¹¹ „De miért is váltunk rögtön konkrétá, miért kezdtük rögtön in concreto a vizsgálódást? Nem lehetett volna a kérdést: mit jelent, ha az eszme konkretizálódik, mi a keletkezés és hogyan viszonyuljunk a keletkezetthez stb. még az absztrakció szentviten rövidségében megválaszolni, ahol nincs semmiféle ámitás, semmi varázsszer? A *Logikában* is meg lehetett volna magyarázni, hogy mi az átmenet, még mielőtt ahhoz átmenve erről három kötet készul” GW 10. 75. o., SV IV. 243. o.

A hegeli álláspont, amely tehát egyértelmű kiindulópont volt Kierkegaard számára, éppen a temporalitás kapcsán transzformálódik, éppen a lehetőség és valóság értelmezésében, hiszen a lehetőség (*dünamisz*), ahogyan az így felfogott valóság (*energeia*) fogalma is időbeli meghatározással bír. Mivel mindkettő *lét-meghatározás*, lényeges különbség ezért nem a *lehetőség* és *valóság*, hanem a *valóság* és a *szükségyszerűség* között van, mely mind a lehetőségtől, mind a valóságtól döntően elválik. A valóság (s így a lehetőség is) a *létre* (existencia), míg ezzel szemben a szükségyszerűség a *lényegre* (essentia) vonatkozik, az első így lét-, míg a második lényeg-meghatározás. Minden változás, minden levés egyben *szenvedés* – mondja Kierkegaard – és hozzáteszi: a szükségszerű nem tud szenvedni, mivel a szenvedés egyben a létezés tanúságtétele; a szenvedés az embernek tartatott fenn, ez a sorsa, miként az is, hogy Istennel szemben soha ne legyen igaza. Ez egy isteni kegy számára, csak neki adatott meg, mindenki mástól megtagadtatott.¹² Mindez azt jelenti, hogy a szenvedés, az élet fájdalma az, ami magát a létezést igazolja, ezért *nem fájhat a halál, csak az élet*. Az embernek ezért kell az étellel és nem a halállal megküzdenie, ezért nincs köze a halálhoz, ahogy azt a görögök mondták.¹³ Csak a létező szenvedhet, ez a kegy neki tartatott fenn, miként az ember számára, hogy Istennel szemben soha sincs igaza, ahogy azt Kierkegaard egy másik művében mondja.¹⁴ A szükségszerűben nincs élet, ezért nincs benne szenvedés sem, a szükségszerű mindig ugyanaz marad, mivel minden, ami keletkezik, az a levés által változik, s az, hogy valami szükségszerű avagy az volt, az egy és ugyanaz, mert a szükségszerű leglényegesebb tulajdonsága éppen az, „*hogy van*”.¹⁵

A lehetőség és valóság tehát nem a *lényegben* különbözik, hanem a *létben*, mert a lényeg a szükségszerűhöz tartozik. A lehetőség és valóság lét- és nem lényegmeghatározás, amelyek az élő létező számára szilárd

¹² SV II. 310. o.

¹³ Diogenész Laertiosz: *De vitis dogmatibus et apophthegmatibus eorum qui in philosophia claruerunt* X. 27.

¹⁴ „A veréb földre hull, némileg igaza van Istennel szemben, a lilium elhervad, némileg annak is igaza van Istennel szemben.” GW 2. 366. o.

¹⁵ GW 10. 70. o., SV IV. 237. o.

alapot képeznek, amely gondolat már a schellingi kései filozófiában is fontos szerepet játszott, és köztudott, hogy ez a filozófia milyen befolyást gyakorolt Kierkegaard gondolkodására is. Schelling kései filozófiájában (ezalatt főként az 1830 utáni éveket kell érteni, s tudjuk, Kierkegaard az 1841/42-es berlini előadásokat hallgatta) a létezőnek (*Seiendes*) a léttől (*Sein*) való megkülönböztetését már a *Die Weltalter* című soha be nem fejezett művében elvégezte.¹⁶ A kései schellingi filozófiában főként a hegeli, de egyben a saját korábbi filozófiájával szemben a lét mint egy teljesen másként felfogott tűnik fel. A lét hegeli értelmezése Schelling számára egy absztrakció, mert nála egy belső tapasztalatra épülő világon alapul, azaz a tapasztalat (*Erfahrung*) – az angolszász empirizmus tapasztalat fogalmával szemben – nem immanens, közvetlen érzéki vonatkoztatással felfedezhető, nem egy külső, hanem egy belső, intelligibilis világra irányul; egyébként Schelling fejtegetéseinek nem is lenne semmi értelme. A hegeli rendszer általános szükségszerűségével szemben itt az egyes létező vagy valós létező (*das wahrhaft Seiende*) önállósága a meghatározó, amiből egyenesen következik, hogy ahol a rendszer-jellegű szükségszerűség uralkodik, ott kizárt az egyes szabadsága, és fordítva. A szükségszerűség – szemben Hegel gondolatával – azért nem képezheti a lehetőség és valóság egységét, mert az egyik a lényegre, míg a másik kettő a létre vonatkozik. A levésben az átmenet a lehetséges létezésből a valóssá lett létezésbe történik, amiben a lehetőség maga is meghatározó szerepet játszik, ezért a lehetőségből előlépő (*ex-sistere*) létezés alternatívát (vagy-vagy-ot) jelent a létező számára, amiben a főszerepet egy pontosan meg nem határozható, de a mozgás alapját képező szabadságjátssza. A levés ezért a szabadság alapján megy végbe, és csak azon. A szükségszerűség nem lehet alap, mert nem változhat.

„A levés változása a valóság, s az átmenet a szabadság révén történik. A levés nem szükségszerű sem a keletkezés előtt, mert akkor nem keletkezhette, sem utána, mert akkor nem keletkezhett volna.

¹⁶ „Ein jedes Seiendes verlangt nicht bloss innerlich zu sein, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich äusserlich zu sein.“ A *Die Weltalter* című művet az M. Schroter, Biederstein u. Leibniz, München 1946-os kiadás alapján idézzük. 14. o és 22. o.

Minden levés a szabadság és nem a szükségszerűség által történik, egyetlen keletkező sem lesz egy alaphól, de minden egy okból ered. Minden egyes ok végül is egy szabadon ható okban gyökerezik.”¹⁷

A levés tehát egy szabadon ható ok által megy végbe, és csak látszat, hogy a levés szükségszerűnek mutatkozik, ami az úgynevezett köztes okokból származik, amelyek egy-egy pillanatban szükségszerűnek látszanak. Ez a helyzet akkor is, ha a jelen idejű történéseket megpróbáljuk történetileg megérteni és megmagyarázni. A levés azonban minden esetben a szabadság talaján áll és egy meghatározott, *szabadon ható okra* vezethető vissza.

III. A történeti

Az időbeliség kérdése Kierkegaard filozófiájában folyamatosan jelen van és mindig fontos szerepet játszik, még akkor is, ha időértelmezésében lényeges hangsúlyeltolódások figyelhetők meg. A *Filozófiai töredékekben* és a *Lezáró tudománytalan utóiratban* egészen más értelmet kap, mint például a *A szorongás fogalma* vagy *Az ismétlés* című írásaiban. A „Közjárték” című fejezetnek már a címe is egyfajta interruptust ígér, azaz maga is időbeli, ám Kierkegaard-t ebben a vonatkozásban nem annyira az egyes létező megélt időbelisége vagy pillanatnyi jellege, hanem sokkal inkább a történetiség kérdése foglalkoztatja.

„Minden, ami keletkezett *eo ipso* történeti, és ha történetileg semmi más nem állítható róla, a történeti döntő predikátuma kinyilváníthatja, hogy keletkezett. [...] A történeti azonban múltbeli (mivel a jelenvaló a jövőbelivel való érintkezésében még nem lett történeti), miként mondhatnánk el a természetről, hogy történeti, amikor közvetlenül jelenvaló, ha nem azzal a szellemdúsabb szemlélettel? – írja Kierkegaard.¹⁸ Már ezek a szavak is világosan mutatják, hogy itt a hegeli felfogás polémiájáról van szó. A történeti szoros összefüggésben áll a múltbelivel, amiben a tulajdonképpeni levés végbement; azaz kezdet és vég, keletkezés és elmúlás egyszerre. Születés és pusztulás, átmenet és

¹⁷ GW 10. 72. o., SV IV. 239. o.

¹⁸ Uo.

eltűnés – öröktől fogva. Kérdéses azonban, hogy a történeti csak szükségszerűséggel keletkezhet-e vagy sem, csak azért, mert már keletkezett, már túl van a levésen, már megtörtént. Az, hogy itt van, egy faktum, mely nem vitatható. De abból, hogy nem vitatható, egyenesen következik-e vajon keletkezésének szükségszerűsége? A történeti kétségtelenül a múltbelivel azonos, mivel a történeti szemlélet csak azt tudja (történetileg) elrendezni, ami már megtörtént a múltban, és a tudományos vizsgálódó szemlélet számára, mint faktikus vizsgálható. Ami megtörtént, az megtörtént – szól a mondás. Nem lehet visszacsinalni, nem változtatható meg.¹⁹ Ami azonban keletkezett és az örök „most”-ban (*to nūn*) keletkezik, annak három aspektusa vagy másképp: dimenziója van, amit Szt. Ágoston már egészen pontosan meghatározott²⁰:

A történeti érintkezése: a jelenvaló

- | | |
|--------------------------------|-------------------------|
| 1. a múltbeli – keletkezett | <i>jelen a múlttól</i> |
| 2. a jelenvaló – keletkezik | <i>jelen a jelenről</i> |
| 3. a jövőbeli – keletkezni fog | <i>jelen a jövőről</i> |

Bár a történetnek mindig meghatározott szemléleti formája van a múltbeliről, semmit sem tud a jelenvalóról és jövőbeliről, mivel a három dimenzió közt csak egy igazi érintkezési pont van, és ez a pillanat, amely valamikor az idő atomja volt (Platón, Szt. Ágoston)²¹, de Kierkegaard-nál az örökkévalóság atomjává válik.²² Az örök lényege szerint ugyanúgy időn kívüli, mint a pillanat, ám ez utóbbi mégis az időben van. Azt is mondhatnánk, hogy a pillanat ugyanolyan köztes, mint a köz-játék, hiszen az időbeli és örök közt közvetítés nélküli, ám mégis kapcsolódó pontot jelent.

A levés megkettőződése éppen a különös történetit jelenti, egy átmenetet és érintkezési helyet a levés lehetősége (önálló levés) és a levés

¹⁹ Vö. GlV 10. 73. o., SV IV. 240. o.

²⁰ Augustinus: *Confessiones* XI 22.

²¹ Platón: *Parmenidesz*, Augustinus: *Confessiones* XI. 15.

²² GlV 5. 90. o.

valósága közt. Különbséget kell tenni ugyanakkor a „tulajdonképpeni történeti levés” és a „különös történeti levés” közt, de akkor is az előző mindig egy meghatározott levésbe zártan marad. A döntő kérdés ugyanakkor a következőképpen fogalmazható meg: „Ami tehát megtörtént, az úgy történt meg, ahogyan megtörtént, és ez már megváltoztathatatlan, de akkor ez lenne a szükségszerűség megváltoztathatatlansága?”²³ Azaz vajon a megváltoztathatatlan, csak azért mert keletkezett, önmagából szükségszerű lenne, vagy a róla való szemlélet kölcsönzi számára a szükségszerűség látszatát. „A múltbeli megváltoztathatatlansága abban áll, hogy valós így-léte nem lehet mássá, ami viszont abból következik, hogy a lehetséges hogyanlőte nem is lehetett volna más.”²⁴

Pusztán tehát azért, mert a múltbeli már megtörtént, semmiképp sem szükségszerű, ami ugyanolyan mértékben igaz a jelenvalóra, mint a jövőbelire. A múltbeli csak a történeti felfogásán keresztül válik szükségszerűvé, mert meghatározott és változtathatatlan (történeti), azaz már elmúlt. Az általános szemlélet a jövőbelit lehetségesnek fogja fel, csak azért, mert az *még nem* történt meg, ezért annak lehetséges hogyan-léte van, azaz csak a múltbeli szemlélete teszi a múltbelit megváltoztathatatlanná, hogy ami történt, az másként nem is lehetett volna. Pontosan tudjuk, hogy azt a kérdést, amelyik a történeti más aspektusára merészel rákérdezni, rögtön történetietlennek (a. m. értelmellenek) nevezik a történészek. Mindennek oka a jelenvaló közvetlenségének hiánya a történeti szemléletben. Kierkegaard ezt nevezi a levés csalásának, mivel a történeti maga is közvetlen és megtapasztalható (volt), de a történetiről annak, aki történetinek fogja fel, már nincs közvetlen benyomása, csak akkor tud róla, ha elmondták vagy leírták.

Ha a jelenvaló történeti eseményről való közvetlen észrebevés kézzelfogható lenne és nem közvetítéssel jutna tudomásunkra, más lenne a helyzet. Kierkegaard szerint a múltbelit szükségszerűnek látni a közvetlen tapasztalathól levont téves következtetésből származik, mivel – a szkeptikusokkal szólva – a tévedés nem a közvetlen

²³ GW 10. 73. o., SV IV. 240. o.

²⁴ GW 10. 73. o., SV IV. 241. o.

tapasztalathból, hanem az abból levont következtetésből ered. A közvetlen észrevevés vagy tapasztalat önmagában nem csaphat be bennünket. A görög szkepszis ezért tartózkodik az ítélettől, a következtetéstől, és az a rendszer, mint például a hegeli, ahol ez az attitűd nem található meg, az erre a megközelítésre lehetőséget sem ad. Az ítélettől való tartózkodás (epokhé) ugyanis kételkedést jelent az ész omnipotenciájában, a rendszer mindenhatóságában, illetve a levés sokféle lehetőségének és az alternatív hogyan-létnek a megszüntetésének érvényességében. Kierkegaard szerint az egyetlen reális filozófia a szabadon ható okokon alapuló gondolkodás lehet, amelynek tárgya az emberi szabadság, ezért ha a rendszerszerű gondolkodás ennek megszüntetésére törekszik, létjogosultságát nála nem találhatja meg, mivel egyúttal a valós lét egyidejű lehetőségét is megszünteti. A rendszerben a levés bizonytalansága az előre tételezett célszerűség alapján kizárt, a rendszer levésében a bizonyosság működik, és ez a teleológiai meghatározottság, érvényesül az észben feltáruló történetiségben is. Kierkegaard szerint azonban a levés lényege nem más, mint a bizonytalanság, amely az alábbi kettősségen alapul: „a nem létező semmissége és a megszüntetett lehetőség (*det Ikke-Vaerendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed*), amely egyben minden más lehetőség megszüntetését is jelenti”.²⁵ Vagy ahogy később fogalmaz: „Ezzel szemben könnyen belátható, hogy a hit nem megismerés, hanem szabad aktus, egyfajta akaratnyilvánítás. A levesbe vetett hittel megszüntette önmagában a bizonytalanságot, amely a nem-létező semmisségének (*Ikkevaerendes Intethed*) felel meg, a keletkezett így-létébe vetett hittel pedig a keletkezett lehetséges hogyan-létét szüntette meg, mégpedig anélkül, hogy egy másik így-lét lehetőségét tagadná, azaz mégiscsak a keletkezett így-léte a legbizonyosabb számára.”²⁶

A nem-létező semmissége (*Ikkevaerendes Intethed*) a megszüntetett lehetséges hogyan-létnek felel meg, ezért a megszüntetett lehetőség a szabadon ható okon alapul, vagyis olyan okban gyökerezik, amely a lehetséges sokféleségének a létezésén keresztül mindvégig fennmarad. A fentiek alapján világosan látható, hogy a szabadon ható ok csakis mint

²⁵ GW 10. 78. o., SV IV. 245. o.

²⁶ GIV 10. 80. o., SV IV. 247. o.

belső és nem mint külső képzelhető el, mivel Kierkegaard számára ez vagy a probléma értelmezhetetlenségéhez vezetne, vagy annak ismét csak egy rendszertani megoldásához. A szabadon ható ok lényege éppen abban áll, hogy nem függ semmilyen külső összefüggéstől vagy racionális konstrukciótól, egyszóval *szabad*, és ezért belsőnek kell lennie. A levés szabadsága és bizonytalansága a személyes egzisztencia meghatározatlan és autonóm *bensőségességének* függvénye, mivel csak az tudja szavatolni véletlenszerűségét, illetve szabadságát, azaz összegzően azt mondhatnánk, hogy a benső véletlenszerűsége nem más, mint az *egzisztencia bensőben zajló közjátéka*. A rendszer meghatározottsága áll szemben az egzisztencia meghatározatlanságával, és a szembenállás lényegileg az emberi szabadság potencialitása és aktualitása közötti kérdést dönti el, vagyis az egyes emberi lény önálló létezését. A rendszer külső meghatározottsága és bizonyossága a levés racionális intencióra alapuló felfogása alapján helyezi a történetiséget is a szükségszerűség talajára, amely így nünt eleve meghatározott adott, amelyben minden rögzített, eltérésre nincs lehetőség. (Ezért mondják a görög szkeptikusok, hogy nem a képzet, hanem az abból levont következtetés csalhat meg, ezért kell az ítélettől tartózkodnunk. Ennek analógiája: ha a jelen idejű történetet nem látjuk szükségszerűnek, azt csak a későbbi, a szemléletből levont téves következtetés teszi azzá.) Ezzel szemben a kierkegaard-i felfogás tudja, hogy a történeti nem szükségszerűen keletkezett, csak azért, mert elmúlt. A szemlélet látja ezt megváltoztathatatlanul létrejövőnek, levésében azonban – miként az egyes létező levésében is – a szabadság és a véletlenszerűség munkált. A két nézet közti különbség mutatkozik meg ugyanígy a *histoire* und *memoire* között is; az alap a szubjektív illetve az objektív irányultságban keresendő, s bár a kettő érintkezhet, de könnyen szembe is kerülhet egymással, hiszen a második szubjektivitása áttörheti a képzelt objektivitás zárfalát. Áttörheti, de talán épp ezért érzi az ember (esetlegessége ellenére is) néha igazabbnak, mint a másikat. A kérdés persze ezen túl sokkal távolabbra mutat: két olyan filozófia különbségére, amelynek ontológiai bázisa valóban a levés lényegszerű illetve létbeli aspektusán dől el. Felesleges ezért azon vitázni, hogy a kierkegaard-i „idő és modalitás fogalmak” mennyiben jelentenek összhangot és mennyiben nem, főként

ezen mű és *A halálos betegségben* foglaltak alapján.²⁷ Az ilyen vita nem vesz arról tudomást, hogy a kierkegaard-i gondolkodás *nem kényszerítő egységes rendszerbe*, és nem veszi észre, hogy végső soron a lényeg- és létmeghatározások is egyaránt az emberhez tartoznak, azaz az én (*Selv*) egyszerre lehet a szabadság és szükségszerűség, illetve a lehetőség és valóság szintézise, amelyből az első a létező szintézise lesz, míg az utóbbi a lét lényegére vonatkozik. Nincs ebben semmi ellentmondás, ezért felesleges a kierkegaard-i korpuszban valamilyen fordulatot keresni vagy kijelölni, mivel mint az egyes bensőségességére alapozott gondolkodás a folyamatos változást, a koherencián belül persze, de önmagában viseli.

A lényeg tehát nem ez, hanem sokkal inkább az, hogy ebben a kis fejezetben – amely Kierkegaard legfontosabb művei közé tartozik – a kierkegaard-i filozófia, de egyáltalán; a filozófia legfontosabb problémájáról van szó: *a lét és létező kérdéséről*.

RESÜMEE

Die Wirklichkeit der Existenz
(Über die Seinsanalyse Kierkegaards)

Philosophische Brocken oder die Brockchen Philosophie ist ein Buch, das eine Perle der Kierkegaardschen Schriftstellerei bedeutet, und der Titel des Werkes zeigt sehr gut, dass es sich hier um eine neue Art der Philosophie oder um einen Versuch

zur Erneuerung der Philosophie überhaupt handelt. Andererseits hat Kierkegaard hier auch beweisen wollen, dass das gesamte System der Philosophie oder diejenige Philosophie, die auf die Thematisierung des Wesens hinausläuft, nicht akzeptiert werden

²⁷ Vo. I. Sløk: *Die Anthropologie Kierkegaards*, København 1954.; M. Theunissen: *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg 1958.; Holl: *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, Meisenheim am Glan 1972. P. Lübcke: *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*, in: *Text und Kontext*, København/München 1983.

kann. Das hegelianisch geprägte Denken befriedigte Kierkegaard nicht, weil ihr eine Tendenz der Rationalisierung des Seins zugrunde liegt. Ein berühmtes Kapitel dieses Buches (*Zwischenspiel*) ist eindeutig eine Polemik gegen das konzeptualistische Denken und besonders gegen Hegel (*Wissenschaft der Logik*), die übrigens im ganzen Kierkegaardschen Oeuvre gut verfolgt werden kann. Nach meinem bedünken sind hier viele Eigentümlichkeiten zu finden, die von den anderen Debatten (dem Ton, der Sprache oder der Argumentation nach) wesentlich abweichen. Man könnte sagen, dass Kierkegaard sich mit dem deutschen Idealismus Mithilfe der Sprache des deutschen Idealismus auseinandersetzen will. Deshalb sollte man hier erwähnen: Heutzutage ist (modern gesprochen) eine sogenannte „Degermanisierung“ in der Kierkegaardschen Forschung zu beobachten, die das Kind mit dem Bade ausschüttet. Würde man die These, dass Kierkegaard kein Deutscher war, einfach akzeptieren, so müsste man die Verwurzelung seiner Philosophie im deutschen Idealismus (besonders in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Philosophie) leugnen oder ignorieren. Man kann mit Sicherheit behaupten, dass ohne die wirkliche und ausführliche Erkenntnis des deutschen Idealismus der größte Teil des Kierkegaardschen Werkes nicht zu verstehen ist. Und das Hegelsche Denken wird zwar von Kierkegaard ständig abgelehnt, aber so, dass er viele

wichtige Überlegungen und Argumente in seine eigene Philosophie aufnimmt; die er dann in mehreren Fällen auf eine sehr merkwürdige Weise eben gegen das Hegelsche Denken wendet. Es machte er in dieser Schrift mit den Begriffen „Werden“, „Übergang“, usw. und mit den Modalkategorien „Freiheit“, – „Notwendigkeit“ und „Wirklichkeit“ – „Möglichkeit“. Kierkegaards Verhältnis zur deutschen Philosophie scheint sehr eben darum ambivalent zu sein; er widerspricht ihr ständig, aber er bewundert sie auch gleichzeitig. In sehr vielen Werken sind Hinweise auf den deutschen Idealismus zu finden: z. B. in *Furcht und Zittern*, in *Entweder-Oder*, in *Die Wiederholung* oder im Spätwerk *Krankheit zum Tode*. In den *Philosophischen Brocken* geht es aber um eine umfassende Auslegung oder genauer, um eine Diskussion, die mit der Methode des deutschen Idealismus gegen die metaphysische Einstellung geführt wird. Man hat den Eindruck, dass Kierkegaard hier seine philosophischen Fähigkeiten und Kenntnisse beweisen möchte; er möchte sich also gewachsen zeigen, den Kampf gegen den deutschen Idealismus mit seinen eigenen argumentativen Waffen aufzunehmen. Eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, die mit seiner eigenen Methode geführt wird. Schon aus diesem Grunde muss man dieses Buch und sein Kapitel (*Zwischenspiel*) als bemerkenswert bezeichnen.

HEGEL, KIERKEGAARD ÉS A KÖZVETÍTÉS A FILOZÓFIAI MORZSÁKBAN

JON STEWART

A német államokban, Poroszországban és Dániában viták egész sorát váltotta ki Hegelnek az arisztotelészi logikát illető kritikája, különösképpen azon állítása, mely szerint az ellentmondásos predikátumok közvetíthetők, illetve egyetlen alanyban egyesíthetők lennének. A hegeli közvetítés kérdése Kierkegaard korpuszában is többször visszatér. Erre utal a *Vagy-Vagy* címválasztása, mely a kizárt harmadik – Hegel logikája által tagadott – törvényének közismert rövidítése, ti. annak, hogy bármely adott alany *vagy A vagy nem-A*. Ezért mondatja esztétájával Kierkegaard: „házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni”.¹ A mű második részében, „Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly” című fejezetben Wilhelm törvényszéki tanácsos részletesen tárgyalja a kérdést, az ellentmondás elvének meghaladását úgy említvén, mint „az újabb filozófia kedvenc elméletét”.² Az *Ismétlésben* Constantin Constantius közvetlenül megnevezi Hegelt, az ismétlés fogalmát a közvetítésével hasonlítván össze.³ A *Szorongás fogalmának* Bevezetésében Vigilius Haufniensis a közvetítés és a kiengesztelés fogalmát tárgyalja együtt. Az *Előszavakban* a VII. Előszó fő témája a

¹ *Vagy-Vagy*, ford. Dani Tivadar, Gondolat, Budapest 1978, 53. o., vö. 767–768. o.

² Uo., 784. o., vö. Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments 1, 189–198. o. (Magyarul: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz*, részletek, ford. Valaczkai L., in: *Søren Kierkegaard írásaitól*, Bp. 1969.)

³ *Repetition*, 148–149. o.: „hihetetlen, hogy mekkora port vertek föl a hegeli filozófiában a közvetítés körül, és mennyi ostoba beszédet illetett tisztelet és csodálat ezen a címen”. (Magyarul: *Ismétlés*, ford. Valaczkai L., in: *Søren Kierkegaard írásaitól*, Bp. 1969.)

közvetítés fogalma. Nicolaus Notabene itt név szerint hivatkozik lét és semmi hegeli közvetítésére a létrejövés kategóriájában.⁴ A *Lezáró tudománytalan utóirat*ban a kérdés több helyen is fölvetődik. Az első megközelítés a „Valóságos szubjektivitás, etikai szubjektivitás; a szubjektív gondolkodó” című fejezetben,⁵ a második pedig a fejezet második részében, „A Morzsák témája” cím alatt jelenik meg.⁶ Johannes Climacus jelzi, hogy az előbbi a kérdést logikai vagy ontológiai vetületében, az utóbbi etikai vetületében vizsgálja.⁷ Mindennek alapján nem lehet kétséges, hogy a közvetítés problémája Kierkegaard számára központi fontossággal bír. Jelen írásban a kérdést a *Filozófiai morzsák* (1844) keretei közt szeretném vizsgálni.

Egy (feltehetően 1846-os) naplóbejegyzésben Kierkegaard elutasítólag válaszol a mű egy ismertetésére, melyet a hegeliánus Johan Frederik Hagen (1817–59) publikált álnéven a *Theologisk Tidsskrift* 1846. májusi számában.⁸ Az ismertetést Kierkegaard abban marasztalja el, hogy az elvét a *Morzsák* lényegi kritikai mondanivalóját a hegeli közvetítést illetően. Válaszában Johannes Climacust úgy jellemzi, mint aki a „közvetítés bűvöletéből” próbál szabadulni, és „szüntelenül küzd” is ellene.⁹ A közvetítés hegeli elvéhez ragaszkodván,¹⁰ az ismertetés írója nem veszi észre, hogy a mű központi témája éppen ennek az elvnek a kritikája. „Az olyan szerző szándékát, aki igazán tisztában van önmagával, jobban szolgálja az, ha egyáltalán nem olvassák, mint ha a közvetítés körüli zagyvaság éppen saját műve által terjed át külföldre, melyet pontosan a közvetítés ellen írt”¹¹, így Kierkegaard. Kimondván, hogy a *Morzsák* célja a hegeli közvetítés-elv kritikája, kijelöli a tárgyalásra kerülő spekulatív tételt.

⁴ *Prefaces (Előszavak)*, 45. o.

⁵ *CUP1*, 304–310. o.

⁶ *Uo.*, 399–422. o.

⁷ *Uo.*, 400. o.

⁸ 80. [Johan Frederik Hagen] „Philosophiske Smuler eller en Smuler Philosophi. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard. 164 S. Kbhvn. 1844. (Reitzel 80 Sk.)” *Theologisk Tidsskrift, Ny Række*, IV, 1, 10. Kötet, 1846, 175–182. o.

⁹ *Philosophical Fragments (Filozófiai morzsák)*, 223. o. — *Pap.* VII-1 A 158, 103. o.

¹⁰ Kierkegaard valószínűleg az ismertetés 181. oldalára gondol.

¹¹ *PF*, 224. o. — *Pap.* VII-1 A 158, 104. o.

A jelen írásban ezt az állítást tekintem kiindulópontnak. Mint jeleztem, a közvetítés fogalmát mind a *Vagy-Vagy*, mind az *Isméltés* kritika tárgyává tette, és az álnév mögötti szerző mindkét esetben állást foglalt a korabeli dán vitában, mely az ellentmondás és a kizárt harmadik elvének hegeli kritikája körül folyt. Ezért úgy érvelek majd, hogy a *Filozófiai morzsák* ennek a kritikának a folytatásaként és továbbgondolásaként értelmezhető. Konkrétan azt állítom, hogy a mű elsősorban Hans Lassen Martensennel (1808–84) polemizál, aki a közvetítésnek a spekulatív teológiában való használatát hirdeti. Martensen cikkében: „Racionalizmus, a természetfölöttség tétele és a *principium exclusi medii*”¹², melyben Mynster „Racionalizmus és a természetfölöttség tétele”-re¹³ válaszol, a Climacus által a *Morzsákban* bírált álláspontok jelennek meg. Így, míg Thulstrup¹⁴ és mások a *Morzsákban* nyílt Hegel-kritikát látnak, én úgy vélem, hogy a kérdés ennél sokkal összetettebb, és hogy Climacus beszélgetőtársa tulajdonképp Martensen. Mindezt alátámasztandó, a harmadik fejezetet vizsgálom meg, melynek címe „Az abszolút paradoxon”¹⁵. Azt állítom, hogy a paradoxon híressé vált meghatározása a hegeli közvetítéselmélet Martensen-féle értelmezésével szemben fogalmazódik meg.

I. A paradoxon expozíciója

A *Morzsák* harmadik fejezete a racionális teológia hagyományát illető kierkegaard-i kritikák egyikét tartalmazza. Johannes Climacus a racionalistákat (többek között Leibnizet és Spinozát) abban marasztalja el, hogy Isten létezését diszkurzív módon próbálják bizonyítani.

¹² Hans Lassen Martensen: „Rationalisme, Supernaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 456–473. o.

¹³ Jakob Peter Mynster: „Rationalisme, Supernaturalisme”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 249–268. o. (Újra kiadva in Jakob Peter Mynster: *Blandede Skrifter*, 1–6. köt., szerk. J.H. Pauli, Gyldendal, Koppenhága 1852–57, 2. köt., 95–115. o.)

¹⁴ Niels Thulstrup: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, tr. by George K. Stengren, Princeton University Press 1980, 359–365. o.

¹⁵ *Filozófiai morzsák*, ford. Hidas Zoltán, Göncöl, Budapest 1997, 51–66. o.

Megkísérel rámutatni, hogy az ilyen bizonyítások adósak maradnak azzal, amit bizonyítani próbálnak, mivel mindegyikükben egy deduktíve nem igazolható „ugrás” található.¹⁶ Az emberi tudás határainak kérdése végigfut a tárgyalás egészén. A paradoxon közismert meghatározása ebben a közegben fogalmazódik meg. Hegel neve ugyan ebben a fejezetben nem jelenik meg, de immanencia- és közvetítés-koncepciója itt is meghatározó.

Climacus az értelem határának episztemológiai kérdésével kezdi fejtegetését. Tétele az, hogy az emberi elme bizonyos természetes határok közé van szorítva. Ezt a tényt „a gondolkodás legfőbb paradoxonának” nevezi, mely a meghatározás szerint az értelem azon vágya, „hogy fel akar fedni valamit, amit nem képes elgondolni”.¹⁷ A gondolkodás természetes határa egyszerűen az ismeretlen. Climacus ezt az ismeretlent átmenetileg Istenként jelöli meg: „De mi is ez az ismeretlen, melybe az értelem a maga paradox szenvedélyében ütközik, s amely még az ember önismeretét is összezavarja? Az ismeretlen maga. Hanem ez mégsem valamely ember, akit ismerünk, s nem is valamely más ismeretes dolog. Nevezzük hát ezt az ismeretlent Istennek.”¹⁸ Itt az isteni egyszerűen valami transzcendensnek, az emberi megismerés körén túlinak a jelzésére szolgál. Ez az, amit az emberi elme nem érthet meg, hanem egyszerűen hinnie kell benne. Climacus ezzel előkészíti a terepet a racionális teológia kritikája számára. Isten létezésének bizonyításával a racionális teológia olyasmit akar megismerni, ami megismerhetetlen, az immanencia területén belülrre akarja vonni azt, ami transzcendens. Climacus számára ezek az érvek bukásra vannak ítélve, amennyiben megpróbálják áthidalni a szakadékot, mely a megismert és a megismerhetetlen, az ember és Isten között tátong. Ebből végül arra a következtetésre kíván jutni, mely szerint az embernek Istenhez való viszonya nem lehet kizárólag ismeret-viszony.

Hogy a különbségtételt világosabban megragadhassa, Climacus bevezeti az abszolút különbség fogalmát.¹⁹ Ember és Isten viszonyát az

¹⁶ Uo., 60. o.

¹⁷ Uo., 51. o.

¹⁸ Uo., 54. o.

¹⁹ Vö. CUP1, 412. o.: „De Isten és ember között (a spekulatív gondolkodás pedig tartsa meg nyugodtan az emberiséget bűvészmutatványai eszközéül) abszolút különbség van; ezért egy személy Istenhez való viszonyának éppen ezt az

abszolút különbség viszonyaként gondolja el, melyet bűnként határoz meg.²⁰ A bűn kérdését itt pillanatnyilag mellőznöm kell annak érdekében, hogy az episztemológiai problémára összpontosíthassak, mely az egész fejtegetés számára döntő. Climacus ezzel a problémával indít, s az abszolút különbséget az emberi megismerés határaként próbálja értelmezni:

Mi tehát az ismeretlen? A határ, az, melybe minduntalan beleütközünk ... a különböző, az abszolút különböző. Az abszolút különböző pedig az, aminek nincs ismertető jegye az ember előtt. Aminek a meghatározása ez: az abszolút különböző, úgy hangzik, mint ami készen áll arra, hogy kinyilatkoztassék. Csakhogy nem így van; mert az abszolút különbözőséget az értelem még csak elgondolni sem képes.²¹

Az abszolút különbség az a pont, ahol az emberi értelem megállásra kényszerül. Ennek megfelelően az emberi elme csak olyasmit képes megragadni, ami hozzá hasonló, így érthet meg egy ember egy másik embert. Az Istenhez való viszonyt azonban az abszolút különbség jellemzi, mivel itt nincs olyan közös pont, amibe kapaszkodni lehetne. Az abszolút különbözőt vagy egyszerűen abszolút másat tehát az emberi megismerés nem foghatja fel, így nem is bizonyíthatja.

Climacus azért foglalkozik a kérdéssel, mert konkrét teológiai célokra kívánja felhasználni. Lévé, hogy Isten és ember között abszolút különbség van, következik, hogy az ember tudatlan, mivel önmaga által nem képes megismerni a különbség mibenlétét, így Istent sem. Sőt, mivel Isten és ember között a különbség abszolút, ilyen esetben a hegeli közvetítés is lehetetlen. Ennélfogva csakis Isten fedheti fel magát az ember előtt, és csakis ő tudatosíthatja benne bűnösségét, ezáltal pedig magát a különbséget.²² Climacus ezért Krisztus küldetését, legalábbis

abszolút különbséget kell kifejeznie, s így mindenféle közvetlen hasonlóság arcátlanságnak, önhitt tetszelgésnek, elbizakodottságnak és effélének minősül."

²⁰ FM., 64. o.

²¹ Uo., 61–62. o.

²² Uo., 64. o.: „... az embernek, hogy igazából tudomást szerezhessen az ismeretlenről (az Istenről), először arról kell ugyanis tudomást szereznie, hogy az különbözik tőle, mégpedig abszolút módon különbözik. Onmagától az

részben, abban látja, hogy az emberi lényt a közte és Isten között fennálló abszolút különbség tudatára ébressze. Lévé, hogy az ember csak azt ismerheti meg, ami hozzá hasonló, ezt a tudást Isten a transzcendens szférán belülről nem közvetítheti, ezért ezt emberi formát öltve kell megtennie. A mód, ahogyan ez megtörténik, maga a paradoxon.

Annak ellenére, hogy Climacus látszólag szkeptikus álláspontra helyezkedik, elemzésének befejezéséből kiderül, hogy ez nem így van. A racionális teológia bírálata pusztán azt mondja ki, hogy lehetetlen Isten létezését bizonyítani, avagy Isten ismeretére jutni az emberi ész saját képességei által. Ez annak tudható be, hogy Isten egy abszolút transzcendens másik, mely túl van az emberi megértés természetes lehetőségein. Climacus ellenvetése azoknak szól, akik Istent saját erejükből, az ő segítsége nélkül remélik megismerni. „... s midőn Isten, mindenható elhatározása folytán, mely egyúttal szeretete is, a legkisebbhez akar hasonlónak lenni, se kocsmáros, se filozófiaprofesszor ne próbálja elhitetni magával, hogy elég furfangos fickó ahhoz, hogy valamit is észrevehetne, ha az Isten maga nem akarná megadni a föltételt”.²³ Ez viszont nem jelenti azt, hogy számunkra Isten teljességgel megismerhetetlen, csupán azt, hogy értelmünk saját képességei számára az. Sőt, a testté válás által Isten megnyilatkozik az emberi lények számára, s ezáltal megadja a feltételt arra, hogy megismerjék. Az ember tehát megismerheti Istent, de csakis isteni segítség által. Az viszont diszkurzív módon nem bizonyítható, hogy Isten az emberi történelemben azért lépett be, hogy ezt az üzenetet közvetítse. Ez az a paradoxon, mely az értelemnek gátat vet. Úgy vélem, a paradoxon elvének háttérében ezek az episztemológiai megfontolások állnak.

értelem nem képes tudomást szerezni erről (mivel, láthattuk, ez ellentmondás volna); ha tehát tudomást szerez róla, az Istentől kell megtudnia ... Csupán ahhoz, hogy megtudja: az Isten a különböző, az embernek szüksége van Istenre, s legott arról szerez tudomást, hogy az Isten abszolút módon különbözik ötle.”
²³ Uo., 87. o.

II. A paradoxon mint a közvetítés cáfolata

Ahogy fentebb jeleztem, amellet kívánok érvelni, hogy Climacus a paradoxon imént bemutatott koncepcióját a hegeli közvetítés-elve adott válaszként fogalmazza meg. A témának a *Vagy-Vagy*-ban és az *Ismétlésben* történő kezelésétől eltérően a *Filozófiai morzsákban* a közvetítés problémája az ember és Isten közötti különbség konkrét kérdésére való tekintettel értelmeződik. Az említett művektől eltérően, a fejtegetés itt szigorúan a teológia kontextusába helyeződik, konkrétan a testté válás tételére vonatkozóan. Az itt megfogalmazott kritika ennek ellenére úgy értelmezhető, mint ezen művek kérdésfelvetésének folytatása, illetve mint a közvetítés-kérdés körüli kortárs dániai vitával folytatott párbeszéd.

A *Morzsák* szövege bővelkedik a közvetítés elleni polémia jegyeiben. A könyv befejező soraiban például,²⁴ valamint a szövegtest elszórt passzusaiiban²⁵ Johannes Climacus a közvetítés-elve utal. A „Közjáték” egyik lábjegyzetében Climacus konkrétan hivatkozik az ellentmondás hegeli fogalmára, mely természetesen a közvetítés-elvel szinonim²⁶. Sőt, a harmadik fejezet elején, ahol a paradoxon fogalmát bevezeti, szintén említi a közvetítés fogalmát.²⁷ Ezen passzusok alapján, melyeket itt nem áll módomban idézni, nagyszámú bizonyítéka mutatkozik annak, hogy a közvetítés kérdése központi helyen áll a *Morzsák* érvelésének egészén belül. Felteszem tehát, hogy a kritika, legalább részben, a közvetítés álláspontját célozza. Habár e kritika nyilvánvalóan hegeli kontextust implikál, az még eldöntésre vár, hogy vajon Hegel avagy valaki más álláspontja a célpont. A *Morzsákban* nem kerül sor Hegel filozófiájának ilyen irányú elemzésére, s logikai munkáiból sem található idézet. A Hegel logikájára vonatkozó egyetlen idézet az említett lábjegyzetben jelenik meg, mely a hegeli ellentmondás-elv produktív vetületét érinti, de ezt sem kíséri semmiféle elemzés. Sőt, az ebben az időszakban keletkezett naplőbejegyzésekben sem jelzi semmi Hegel elsődleges szövegeinek újbóli tanulmányozását, még kevésbé a *Logika tudományáét*. Mindez arra enged következtetni, hogy Hegel

²⁴ Uo., 145–146. o.

²⁵ Uo., 121–122. o.

²⁶ Uo., 116. o. jegyzet

²⁷ Uo., 52. o.

logikájának a közvetítésre vonatkozó álláspontja másodlagos, a kritika tulajdonképpeni célpontja tehát máshol keresendő.

III. Martensen álláspontja

Írásom elején jeleztem, hogy az 1830-as évek végén, illetve a 1840-es évek elején Dániában széles körű vita folyt a hegeli közvetítés-elv körül.²⁸ Más művekből, valamint naplóbejegyzésekből is tudjuk, hogy Kierkegaard számára a vita ismert volt; a *Morzsák* utolsó oldalain is erre utal.²⁹ Az itt található kritika leginkább Martensen ellenében fogható fel, aki a vitához való hozzászólásában azt állítja, hogy a keresztény hitélmény alapvető értelme Isten és ember közvetítése avagy egysége. Minden okunk megvan azt hinn, hogy Martensen a mű fő célpontja.

²⁸ Ehhez a vitához lásd V. Kuhr: *Modsigelsens Grundsætning*, Koppenhága és Kristiania, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1915.; Anton Hügli: „The Principle of Contradiction”, in: *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, szerk. Marie Mikulová Thulstrup (Bibliotheca Kierkegaardiana 3. köt.), Koppenhága, C. A. Reitzels Boghandel 1980, 272–280. o.; Skat Arildsen: *Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvigling og Arbejde*, Koppenhága, Gads Forlag 1932, 8. fejezet: „Striden om de logiske Principer og om Rationalismens og Supranaturalismens Begreb”, 142–150. o.; O. Waage: „Strid om de logiske Principer og om Rationalismens og Supranaturalismens Begreb”, in uő: *J. P. Mynster og de filosofiske Bevægelser paa hans Tid i Danmark*, Koppenhága, C. A. Reitzel 1867, 123–152. o.; Henning Høirup: *Grundvigs Syn paa Tro og Erkendelse. Modsigelsens Grundsætning som Teologisk Aksiom hos Grundtoig*, Koppenhága, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1949, 73–75. o., 85–89. o.

²⁹ *FM*, 145. o. „S itt abba kívánom hagyni. Még ha jobb dialektikus volnék is, mint amilyen valójában vagyok, akkor is úgy akarnám, hogy legyen egy határ. Alapjában véve pedig éppen az abszolútumhoz és az abszolút megkülönböztetéshez való hajthatatlan ragaszkodás az, ami jó dialektikussá tesz valakit; amit korunkban tökéletesen figyelmen kívül hagytak, megszüntetvén az ellentmondás tételét. Nem látták be azt, amit pedig Arisztotelész hangsúlyozott: hogy az a tétel, mely szerint a kontradikció elve megszületett, a kontradikció elvén alapszik, mivel másként az ellentétes tétel, vagyis hogy nem szűnt meg, ugyanúgy igaz.”

Már az Előszóban megbújnak rá vonatkozó utalások.³⁰ Évekkel később, 1850-ben további bizonyítékokat találunk, amikor Kierkegaard választ szándékozik írni Martensen kevéssel azelőtt közreadott *Keresztény Dogmatikájára*. Egyik vázlatában, mely kéziratai között maradt fenn, Kierkegaard lenézően írja Martensenről: „létfogalma a közvetítés”.³¹ Itt tehát nevét közvetlenül összeköti a közvetítés elvével. Ezenfelül „létfogalom”-nak nevezve ezt, nyilván Martensen gondolkodásmódjának kategoriális tévedésére kíván utalni, mely egy elvont gondolkodási elvet akar az élet elvévé megtenni.

Ezen utalások alapján joggal gyaníthatjuk, hogy Martensen fontos lehet a *Morzsák* számára. Most rátérek „Racionalizmus, a természetfölöttség tétele és a *principium exclusi medii*” című cikkére, s megpróbálom kimutatni, hogy ez a *Morzsák* közvetítés-kritikájának fő célpontja. Ez a cikk kontextusának és tartalmának vizsgálatából válik nyilvánvalóvá. A kontextus szempontjából Mynster cikke, a „Racionalizmus és a természetfölöttség tétele” váltotta ki a hegeli közvetítés-elv körüli dániai vitát. Mynster tétele az volt, hogy a kizárt harmadik tétele értelmében a racionalizmus és a természetfölöttség tétele egyidejűleg nem avulhat el, mivel ha az egyik elavul, a másik *ipso facto* nem avul el. Ebben a kontextusban Mynster kritikailag utal a kizárt harmadik hegeli értelmezésére, azt állítván, hogy Hegel kritikája ellenére az arisztotelészi törvény minden józan gondolkodás számára érvényes marad. Ez a cikk készíti válaszra a hegelianus Johan Ludvig Heiberget (1791–1860), aki szinte kizárólag az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényének hegeli kritikájára összpontosít, a logika kontextusában.³² A közvetítés tanának a kereszténységre vonatkozó következményeire csak futólag

³⁰ Uo., 11. o., lásd még *PFS*, 226–227. o. – *Pap.* X-2 A 155, 117. o. „[Martensen] tulajdonképp mindig is inkább újságíró volt, mint eredeti gondolkodó... Igencsak nagy szenzációt kelt, s eközben az ifjú diákok megragadják az alkalmat, és írásban tájékoztatják a közönséget arról, hogy Martensennel új korszak kezdődik, kor, kor, korszak stb. (Jegyzet: lásd a *Filozófiai morzsák* Előszavát.)”. A szerző fordítása után. A fenti 1. fejezet II. részében idézve.

³¹ *JP* VI 6636 – *Pap.* X-6 B 162

³² Johan Ludvig Heiberg: „En logisk Bemærkning i Anledning af h. h. hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 441–456. o. (Újra kiadva in: *Prosaanske Skrifter*, 1–11. köt., Koppenhága, C. A. Reitzel 1861–62, 2. köt., 167–190. o.)

utal. Ezzel ellentétben Martensen, mint képzett teológus, cikkében ezt a kérdést állítja középpontba. Mindenekelőtt azt próbálja kimutatni, hogy a kereszténység központi dogmái, úgymint a testté válás és a Szentháromság, a hegeli közvetítés-elv által megerősítést nyernek. Kierkegaard úgy érzi, hogy a hegeli logikának a kereszténységre való alkalmazása nem maradhat válasz nélkül, így Mynster segítségére siet.

Amellett szeretnék érvelni, hogy Climacus számára nem az a fontos, amit Hegel a közvetítésről *A logika tudományában* elmond, s nem is ennek Heiberg-féle védelme, sokkal inkább Martensen azon törekvése, hogy azt a teológiában alkalmazza. „Racionalizmus, a természetfölöttség tétele és a *principium exclusi medii*” című cikkében Martensen úgy érvel, hogy a kereszténység alapvető dogmái a közvetítés elvén alapulnak. Ezt írja: „A kereszténység központi tétele, a testté válás, az Isten-ember dogmája pontosan azt mutatja, hogy a keresztény metafizika nem alapozódhat egy vagy-vagy-ra, hanem csakis a harmadikban nyeri el igazságát, melyet ez a törvény kizár.”³³ Itt kimondottan a kierkegaard-i *vagy-vagy* megfogalmazást használja a kereszténységtől idegen álláspont jellemzésére. A modern teológiai gondolkodásnak éppen az a célja, mondja Martensen, hogy megtalálja annak egységét, ami az értelem számára ellentmondásos.³⁴ A tény, miszerint „a teológia számára az ellentmondás törvénye nem lehet végső törvénykezés székhelye, már abból a gyakorlatból is világos, ahogyan a kereszténység azt folyamatosan meghaladja”.³⁵ Martensen tétele tehát az, hogy a közvetítés éppenséggel a kereszténység alapelve.

Martensen elsősorban a testté válás és Krisztus kérdésével foglalkozik, mely egyben egyértelműen a *Morzsák* egyik központi témája. A kereszténységet szembeállítja a judaizmussal, azt állítván, hogy míg az utóbbi kitart egy szigorúan transzcendens Isten-konceptió mellett, ember és Isten abszolút különválasztottságát hangsúlyozván, addig a kereszténységet pontosan a testté válás jellemzi. Azzal folytatja, hogy a kereszténységet a hegeli logika, ti. a közvetítés elve írja le, míg a judaizmust az arisztotelészi, tehát a kizárt harmadik *vagy-vagy*-logikája.

³³ Hans Lassen Martensen: „Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 458. o.

³⁴ Uo., 457. o.

³⁵ Uo., 458. o.

A testté válás fogalmában eleve benne foglaltatik, hogy Isten emberré vált, tehát a transzcendens szférából alászállván belépett az emberi világba. Krisztusnak a zsidók általi üldöztetése, így Martensen, az arisztotelészi logikán alapult: „A logika szempontjából tekintve, a vád a *principium exclusi mediin* alapult, avagy azon az előfeltevésen, hogy »Isten« és »ember«, mint ellentmondásos predikátumok, nem közvetíthetők egyazon alanyon belül. Ennek a logikának megfelelően viszont a kereszténység összes alapvető dogmáját meg lehetne kérdőjelezni.”³⁶ A tiszta természetfölöttiség tétele, mely a kizárt harmadik elvére támaszkodik, ellentétes a kereszténységgel – érvel Martensen.

Martensen cikkének második tétele az, hogy a természetfölöttiség tétele, tehát Istennek mint transzcendens másiknak a koncepciója, aki a természetfölötti szférában helyezkedik el, fogalmilag már önmagában inkoherens. Csakis ellentétével, a naturalizmussal szemben válik érthetővé, így a két fogalom kiegészíti egymást. A természetfölöttiség, avagy egy természetfölötti Isten fogalmát tehát a természetiség fogalmának kell közvetítenie. Mindkettő a gondolkodás körében immanens: „Be kell látnom, hogy a természetfölöttiség fogalma csak úgy valósulhat meg, ha a természeti által közvetítetik, és így magában kell foglalnia azt, mint saját momentumát. A logika alapvető meglátása, mely szerint minden fogalom magában hordja másikját avagy ellentétét, a tudomány számára máris gyümölcsözőnek bizonyult, s itt is jogot követel magának.”³⁷ Martensen, követve Hegel logikáját, úgy érvel, hogy az elszigetelt álláspontok fogalmilag ellentmondásosak; ezeket inkább szélesebb összefüggésükben, mint ellentétes álláspontjuk kiegészítőit kell látnunk. A természetfölöttiség és a naturalizmus tana tehát olyan dialektikus párt alkot, mely szükségszerűen egybetartozik.

Martensen következtetése az, hogy egyetlen álláspont vagy fogalom sem állhat meg önmagában, valamely transzcendens szférán belül elkülönítve. A fogalmak világa egy immanens gondolati teret képez. Krisztus személyét és a testté válást ennek megfelelően fogja fel. Úgy véli, hogy Krisztust immanens meghatározásként kell értelmeznünk. Habár a természetfölötti világból ereszkedett alá, lévén ez egy dialektikus fogalom, szükségkepp a természeti világhoz viszonyul. „De az a horizont, mely az említett közismert nézetek által megnyílik, arra vezet,

³⁶ Uo., 458. o.

³⁷ Uo., 459. o.

hogy a kereszténységet úgy lássuk, mint Isten lényegének és az isteni világrendnek az *immanens* determinációját³⁸, állítja Martensen. Ennyiben tehát a Fogalom *immanens* fejlődésének hegeli koncepcióját használja fel, melyben nincs *transzcendens terminus*, avagy Climacus szóhasználatával, nincs abszolút másik.

Lévén, hogy a testté válás pusztán egy fogalmi struktúra, a Fogalom szükségszerű mozgását követi. Martensen ezért állítja, hogy a testté válás szükségszerű volt. „Krisztus megnyilatkozása ... úgy történik meg, mint valami abszolút szükségszerű, nem pusztán, mint ami nem maradhat el, hanem mint az univerzum középpontja, és a világ egész teleologikus fejlődésének a célja, melyhez képest minden más pusztán félút és átmeneti pont”³⁹, írja. Azt állítja tehát, hogy a testté válás csak fogalmi szükségszerűségében megragadva nyeri el valódi értelmét.

A Martensen cikkéhez adott háttérinformáció segít megmagyarázni a *Morzsák* néhány közismert tételének motivációját. Először Istenre mint az abszolút másakra vonatkozó tételét Climacus válaszként fogalmazza meg Martensen azon állítására, mely szerint az isteni a fogalmak *immanens* teréhez tartozik. Climacus hajthatatlan az ész határainak kijelölésében. Kitarat emellett, hogy az *immanencia* köre csak addig terjedhet, amíg az ismeretlenbe nem ütközik. Emögött az a nézet áll, mely szerint az emberi gondolkodáson túl egy *transzcendens szféra* is elhelyezkedik. Istennek mint valami abszolút különbözőnek a fogalma az átfogó *immanencia* sémájának aláásását célozza. Isten nem egyszerűen úgy különbözik az emberektől, mint almák a narancsoktól, sokkal inkább *abszolút módon* különböző. A különbség nem valamely, a gondolkodás *immanens* körén belüli relatív különbségben áll, melyen belül olyasvalami, mint az alma és a narancs egymással összehasonlítható és szembeállítható, sokkal inkább *transzcendálja* ezt a területet. Ennélfogva ez a különbség *abszolút*. Climacus tehát a természetfölöttiség álláspontjára helyezkedik, Mynster pártját fogva Martensen ellenében.

Másodszor Kierkegaard híres paradoxon-tételét Martensen azon nézetével szemben fogalmazza meg, mely szerint az isteni *immanens* az emberi értelemben és így az emberi gondolkodás által megismerhető. Látható tehát, hogy Climacus a *Morzsákban* nem véletlenül kritizálja a racionalizmust és annak a hit megalapozására vonatkozó *immanens*

³⁸ Uo., 463. o.

³⁹ Uo., 462. o.

kísérleteit. Ha a testté válás egy fogalom keretei között értelmezhető, akkor az isteni felfoghatóvá válik az emberi ész számára. Ennek a nézetnek megfelelően, az isteni az emberi gondolkodás körén belülré kerül, és az episztemológiai problémák megoldódnak. Climacus ezért fogalmazza meg a tételt, mely szerint az abszolút másikk transzcendens és így az ész által nem megragadható, éppen mivel abszolút másikk. Az emberi elme csak azt ismerheti meg, ami hozzá hasonló, ami saját immanens körén belül esik. Ahhoz, hogy az istenit megismerje, az emberi lény Isten segítségére szorul.

Harmadszor Climacus Martensen azon állítására válaszol, miszerint a testté válás szükségszerű. A „Közjáték”⁴⁰ tétele az, hogy a szükségszerűség a lehetőségből és a valóságból még nem következik. A modális kategóriákat a történelem közegén belül vizsgálja, s úgy érvel, hogy minden történelmi esemény pusztán lehetséges, de nem szükségszerű. Nem véletlen, hogy ezt az érvet Istennek a történelembé való belépése, tehát a testté válás kapcsán hozza fel. Ezzel elkezd a történelmi szükségszerűség tételének és a testté válás szükségszerűségének cáfolatát.

IV. A paradoxon és a közvetítés közötti hasonlóságok

Felhívnam a figyelmet arra a tényre, hogy míg az értekezés általános kontextusa Hegel logikájára vonatkozik, a közelebbi és sürgetőbb kérdés – a vita egészében és Climacus számára egyaránt – a teológiához kapcsolódik. A közvetítés kérdésének fontossága ellenére szembeötlő a Hegel írásából származó idézetek és a rájuk való hivatkozások teljes hiánya. Ez arra látszik utalni, hogy míg Hegelnek az arisztotelészi logikára vonatkozó kritikája áll a tárgyalás háttérében, mégsem ez a központi kérdés, és önmagában nem is váltotta volna ki Kierkegaard kritikáját. Inkább a közvetítés elvének teológiai kontextusban való alkalmazása az, ami számára a kérdést sürgetővé teszi. Nyilvánvalóan a téma körüli dániai vita a fontos, és nem az, ahogyan Hegel azt *A logika tudományában* fölveti.

A hegeli közvetítéssel szembeni polémia mindazonáltal megtévesztő. Világosnak tűnik ugyan, hogy Climacus Martensen álláspontjának

⁴⁰ FM, 100–118. o.

egyres lényegi vonatkozásait próbálja cáfolni, mégis, ha figyelmen kívül hagyjuk a polemikus alapállást, számos arra utaló jelzést találunk, hogy egészében nem utasítja el a közvetítés-elve, sokkal inkább felhasználja és beépíti azt a paradoxon tételébe. Egy helyen így fogalmaz: „Ilyenformán a paradoxon még rémisztőbbé lesz, vagyis egyazon paradoxonban benne rejlik ama kettősség, melynek révén mint az abszolút mutatkozik meg; negatívan azáltal, hogy napvilágra hozza a bűn abszolút különbözőségét, pozitívan azáltal, hogy ezt az abszolút különbséget meg kívánja szüntetni az abszolút hasonlóságban.”⁴¹ Climacus megfogalmazása azért figyelemre méltó, mivel amit itt „paradoxonnak” nevez, ugyanaz, mint amit Hegel „a fogalmak dialektikus viszonyaként” ír le. Climacus ráadásul a hegeli „meghaladás”, „*ophæve*” fogalmát használja. Leírásában egyértelmű hegeli mozgás tanúi lehetünk: adott egy tagadás avagy különbség, melyet meghalad egy magasabb egység vagy „abszolút hasonlóság”, s ebben a különbség illetve az ellentmondás eltűnik.

Egy másik passzusban Climacus újból olyan módon jellemzi a paradoxont, ahogyan Hegel a közvetítés elvét, ui. mint ami az ellentmondásos fogalmakat egyesíti. Azt írja: „...a paradoxon pedig éppen az ellentmondást egyesíti: a történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi”.⁴² Ez szintén azt látszik sugallni, hogy Kierkegaard nem kívánja kereken visszautasítani a hegeli elvet, inkább felhasználja azt, módosított és a paradoxonra alkalmazott formában. Jelzem, hogy ámbár a „paradoxon” kifejezés a *Kereszténység gyakorlatában* nem jelenik meg, az ehhez nyilvánvalóan kapcsolódó Isten-ember fogalma a középpontban áll. Amikor ott az Anti-Climacus álnévű szerző az Istenembert az ellentmondás hordozójaként említi,⁴³ világossá válik, hogy a hegeli, és nem az arisztotelészi értelemben használja a szót. Másszóval, a közvetítést az ellentétek, Isten és ember viszonyaként, és nem egymás tiszta tagadásaként, mint Istent és nem-Istent fogja fel. Ez további bizonyítékot nyújt arra, hogy a paradoxon közelebbi viszonyban áll a hegeli közvetítéssel, mint ahogy első látásra tűnhetne.

⁴¹ Uo., 65. o.

⁴² Uo., 83. o.

⁴³ *Practice in Christianity (A keresztényhit iskolája)*, ford. Rác Péter, Atlantisz: Bp. 1998, 115–117, 123–126, 132–136. o.

A naplókban a hegeli közvetítés és a paradoxon hasonlóságának további bizonyítékai találhatóak. Egy 1842–43-as, keltezés nélküli naplóbejegyzésben, „Az abszolút paradoxon” cím alatt, Kierkegaard így ír: „Amennyiben a filozófia közvetítés, annyiban elfogadja, hogy addig nem lehet teljes, amíg a végső paradoxont maga előtt nem látja. Ez az Isten-ember paradoxona, és a pusztá fogalomból kell kifejlődnie.”⁴⁴ Itt explicit összehasonlításra kerül a közvetítés tétele és az Isten-ember paradoxona között. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a paradoxont nem a közvetítés ellentétéként, inkább mint annak egy változatát, egy példáját kell felfognunk. A kettő nem zárja ki kölcsönösen egymást, éppen ellenkezőleg, a közvetítést csakis a paradoxon egészítheti ki. Climacus hegeli nyelvezetet használ, azt állítván, hogy „mindkettőnek a pusztá fogalomból kell kifejlődnie”. Ez nem jelenti tehát a hegeli elv egyenes visszautasítását, csupán elsajátításának egy újabb példáját.

Ennek alapján egyértelműnek tűnik, hogy Kierkegaard-t a közvetítés fogalma annak Martensen-féle bemutatásában provokálta. Ennek eredményeképpen fogalmazta meg válaszul a paradoxon tételét, ám ennek megfogalmazásába végül beemelte az eredeti hegeli koncepció egyes alapelveit. Kierkegaard, miközben Martensen teológiájának cáfolatát tartotta szem előtt, mégis az eredeti hegeli közvetítés-elv egyes vetületeit használta fel ennek érdekében. Ennek kielégítő módon jeleznie kell azt, hogy a kritika itt nem Hegel, hanem Martensen ellen irányul. Az ellenvetés arra vonatkozik, ahogyan Martensen az elvet alkalmazza, és amilyen következtetéseket levon belőle, seközben Climacusnak nincs ellenére, hogy magát a hegeli elvet vegye igénybe. Minden vitázó retorika ellenére tehát Kierkegaard pozitív inspiráló erőként kezeli Hegel módszertanának ezt az oldalát, olyan eszközként, melyet saját céljaira elsajátíthat és felhasználhat.

(Fordította Telegdi Áron)

⁴⁴ JP III 3074 – Pap. IV C 84.

RESÜMEE

Hegel, Kierkegaard and Mediation in the Philosophical Fragments

This paper explores Johannes Climacus' criticism of Hegelian mediation in the *Philosophical Fragments*. The main thesis is that the famous doctrine of the paradox is aimed not so much at Hegel as at claims made by Hans Lassen Martensen's essay „Rationalism, Supernaturalism and the principium exclusi medii," which was written in response to Jakob Peter Mynster's article „Rationalism,

Supernaturalism." Climacus can be seen as defending Mynster's position in support of classical logic against Martensen's claim that mediation is the very principle of Christianity. Despite Climacus' outward polemic against Hegelian mediation, oddly enough, there are some aspects of his description of the paradox that are strikingly similar to Hegel's description of this doctrine.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *Rene Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szöveliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Iudományfilozófia. Szöveggyűjtemény.* Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture* (1999) 3.200,- Ft
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok.* Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.

- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001) 3.200,- Ft
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180- Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.
- Czeplédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok* (2002) 1.380,-Ft
- Weiss János: *Metafizika és esztétika* (2002) 2.240,- Ft.
- Karikó Sándor: *Az alkalmazott filozófia esélyei* (2002) 1.880,- Ft
- Wolfgang Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában* (2003)
- Boros Gábor (Szerk.): *Ész és szenvedély* (2003)
- Eszmetörténet, mint korlátlan szemiozis*, Szerkesztette.: Nagy József (2003)
- Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* (2003)

Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Judith Marcus: *Lukács György és Thomas Mann. Irodalomszociológiai tanulmány*

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bacsó Béla, Pintér Tibor: ELTE Esztétika Tanszék 1088 Budapest Múzeum krt. 4/i. • *Csejtei Dezső, Gyenge Zoltán*: Szegedi Tudományegyetem, Filozófiai Tanszék, 6723 Szeged, Petőfi sgt. 30—34. • *Heller Ágnes*: New School of Social Research, New York —, Szegedi Tudományegyetem, Filozófiai Tanszék, 6723 Szeged, Petőfi sgt. 30—34. • *Soós Anita*: 1085 Budapest, Üllői út 30.

Joakim Garff, Dario González, Pia Søltøft, Brian Söderquist, Jon Stewart: Søren Kierkegaard Research Centre at Copenhagen University, Store Kannigestraede 15, 1169 Copenhagen K, Denmark • *George Pattison*: Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet Bygning 443, Táasingegade 3 8000 Arhus C, Dánia

Richard Purkharthofer: J. W. Goethe Universität Fachbereich Evangelische Theologie Grüneburgplatz 1, Zimmer 712, 60323 Frankfurt am Main, Németország,

Gordon Marino: Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, 1510 St. Olaf Avenue, Northfield, Minnesota 55057—1097, USA

Begonya Saez Tajafuerce: Department of Philosophy, EdificiB, Campus UAB, 08193 Cerdanyola, Spanyolország

Kardos Gábor: 4, rue Jules Ferry, 92300 Levallois-Perret, Franciaország

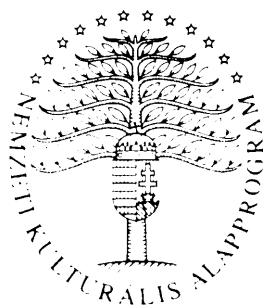
CONTENTS

BÉLA BACSÓ: Opening Words	1
ÁGNES HELLER: Two Episodes from the Hegel/Kierkegaard Relationship	5
GEORGE PATTISON: Representing Love: From Poetry to Martyrdom	19
JOAKIM GARFF: A Man of Letters: The Aesthetic Kierkegaard .	37
BEGONYA SAEY TAJAFUERCE: Kierkegaard's Autobiography. On the Literary Reflection of the Self	53
DARIO GONZÁLEZ: The Aesthetic as the Constructive Dimension of Thinking	69
DEZSŐ CSEJTEI: The Knight of Faith in Spain: Kierkegaard and Unamuno	81
GORDON MARINO: Making the Darkness Visible: On the Distinction between Despair and Depression in Kierkegaard's <i>Journals</i>	101
RICHARD PURKHARTHOFFER: On the Indirect Communication in Søren Kierkegaard' Work	113
ANITA SOÓS: Narration – Seduction – Interpretation: A Comparison between <i>The Seducer's Diary, Repetition and Guilty?</i> <i>Not guilty?</i>	125
K. BRIAN SÖDERQUIST: The Aesthetic and the Eternal in the <i>Concept of Irony</i>	137
TIBOR PINTÉR: Kierkegaard's Relation to Mozart's <i>Don Giovanni</i> : The Myth of a Myth	147 153
GÁBOR KARDOS: Who Can Be a Thinker?	173
BÉLA BACSÓ: Anxiety as Existent Category	185
PIA SØLTOFT: Ethics ub Sartre and Kierkegaard	201
ZOLTÁN GYENGE: Reality of Existence	
ION STEWART: Hegel, Kierkegaard and Mediation in the <i>Philosophical Fragments</i>	217

JOAKIM GARFF: Az írástudó. Az esztétikus Kierkegaard	37
BEGONYA SAEZ TAJAFUERCE: Kierkegaard önéletrajza	53
DARIO GONZÁLEZ: Az „esztétikai” mint a gondolkodás konstruktív dimenziója	69
CSEJTEI DEZSŐ: A Hit Lovagja spanyol földön	81
GORDON MARINO: Láthatóvá tenni a sötétséget	101
RICHARD PURKHARTHOFER: Megjegyzések az „indirekt” közléssel kapcsolatosan Sören Kierkegaard írásaiban	113
SOÓS ANITA: Narráció – csábítás – értelmezés	125
K. BRIAN SÖDERQUIST: Az esztétika és az örök <i>Az irónia fogalmá-</i> <i>ban</i>	137
PINTÉR TIBOR: Kierkegaard és Mozart <i>Don Giovanni</i> ja: Egy mítosz mítosza	147
KARDOS GÁBOR: Ki lehet gondolkodó?	153
BACSÓ BÉLA: A szorongás mint egzisztens kategória	173
PIA SÖLTOFT: Etika Sartre-nál és Kierkegaard-nál	185
GYENGE ZOLTÁN: Az egzisztencia valósága	201
JON STEWART: Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a <i>Filozófiai</i> <i>morzsákban</i>	217



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA



E szám ára: 540,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrassy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHETEDIK
ÉVFOLYAM

3. SZÁM

2003/3.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

FEHÉR M. ISTVÁN

„Az eszme érzéki ragyogása”:
esztétika, metafizika,
hermeneutika

ÚJVÁRI MÁRTA

A szubsztanciák trópus
elmélete

GURKA DEZSŐ

Reflexiók és iniciatívák

CZAKÓ ISTVÁN

Hit és történelem viszonya
Kierkegaard és Karl Jaspers
gondolkodásában

KISS ENDRE

A szocializmus vélt vagy
valóságos tudatalattija

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2003/3
TARTALOM

FEHÉR M. ISTVÁN: „Az eszme érzéki ragyogása”: esztétika, metafizika, hermeneutika	235
ÚJVÁRI MÁRTA: A szubsztanciák trópus elmélete	305
GURKA DEZSŐ: Reflexiók és iniciatívák	341

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

**„AZ ESZME ÉRZÉKI RAGYOGÁSA”:
ESZTÉTIKA, METAFIZIKA, HERMENEUTIKA
(Gadamer és Hegel)**

FEHÉR M. ISTVÁN

I.

Személyes visszaemlékezéssel kezdem hozzájárulásomat, s e szempontot valamilyen laza értelemben végig megőrzöm majd. — Azok közé tartozom, akik a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején Zoltai Dénes Hegel *Esztétikájáról* több féléven keresztül tartó — legalább négy, de az is lehet, hogy hat vagy hét szemeszteren át húzódó — szemináriumának résztvevői voltak. Mint nem filozófia szakos egyetemi hallgató — kívülről érkezett, naiv érdeklődő — akkortájt tettem első lépéseimet a filozófiában, s a háromkötetes művel való megbirkózás kísérlete fölért az önkínzás egy módjával. (Ez persze korántsem baj, hiszen mint később épp Hegelnél olvashattam, az önmagunk ellen elkövetett erőszak a filozófiába való belépés megtisztelő előfeltétele.) Nagy kitartással és szorgalommal igyekeztem követni az órák menetét, hétről hétre lelkesmeretesen elolvasni a feladott penzumot, átküzdeni magam olyan szövegthalmokon, melyeket — a legkevesebb, amit mondhatok — nem igazán értettem. Arra is emlékszem: arcátlan-vakmerő módon odáig merészkedtem, hogy elvállaltam egy referátumot, és pedig a „természeti

* A Zoltai Dénes 75. születésnapja tiszteletére 2003. április 11-én az ELTE Tanári Klubban rendezett konferencián elhangzott előadás bővített változata

¹ Vö. *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 21. o.

szép” problémakörében. Abban a témakörben, melynek paradox rendszertani státusát emlékeim szerint Zoltai Dénes hosszasan és behatóan ecsetelte. Eszerint e témának voltaképpen nem szabadna helyet kapnia Hegel *Esztétikájában*, hiszen az esztétika a szellem szférájában, közelebbről az abszolút szellem első fokozataként jelenik meg, amikor a természeti szférát már rég magunk mögött hagytuk. Így hát az esztétikának tulajdonképpen a művészetfilozófiára kellene korlátozódnia, lévén a művészet emberi-szellemi produktum. Mindennek Hegel persze nagyon is tudatában van – éppen ezért helyezi az esztétikát a szellem filozófiájának birodalmába, s ezért korlátozza kezdettől fogva a „szépet” a „művészeti szépre” –, ám azután egy váratlan s talán nem teljesen érthető fordulattal mégis belebocsátkozik a „természeti szép” témájába, és hosszas elemzéseket szentel neki.

A „természeti szépről” szóló elmélkedéseket megelőzően lehetett találkozni a szövegben a szép fogalmát illető fejtegetésekkel s ezek között a nevezetes meghatározással, mely szerint a szép „az eszme érzéki látszása” („das sinnliche *Scheinen* der Idee”).² E meghatározást (sok egyéb meghatározással együtt) persze nem értettem, pontosabban: nem annyira nem értettem, mint inkább – még rosszabb – laposnak, semmitmondónak találtam. A szöveg különben is minduntalan ezt a furcsa kettős benyomást keltette: vagy érthetetlennek tűnt (a korpusz nagyobbik részében ez volt a helyzet), vagy (kisebbik részében) érthetőnek ugyan, de egyúttal triviálisnak, semmitmondónak. Mint későbbi filozófiai stúdiumain során – bizonyos fokig öröömre – látnom kellett, ezzel korántsem álltam egyedül: akadtak mások is, akik nagyjában-egészében így voltak vele. A pozitívizmus-vitában Popper azt vetette például a hegeli világlátáshoz és nyelvezethez kapcsolódó frankfurti iskola szemére, hogy képviselői nem tesznek mást, mint „egyszerűen trivialisításokat mondanak el azon a magasröptű nyelven, melyre tanították őket”, Habermasról pedig úgy vélekedett: a „legtöbb

² G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, szerk. E. Moldenhauer, K.M. Michel (a továbbiakban: TW, ezt követi a kötetszám, majd a lapszám megjelölése), Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, 13. köt., 151. o. = *Esztétikai előadások*, ford. Zoltai Dénes, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980, I. köt., 114. o.

dolog, amit mond, számomra triviálisnak látszik, a többit tévesnek tartom”.³

Valahogy így voltam én is Hegellel. Talán annyi különbséggel, hogy ami Popper számára a „téves”, az számomra a „nem érthető” kategóriájába tartozott. A „triviális”-t illetően viszont szinte teljes volt az összhang. A fenti meghatározás triviálisnak tűnt, anélkül ugyanakkor, hogy különösképpen „magasröptű” nyelven lett volna előadva. Hogy a művészet megjelenik, éspedig érzéki alakban jelenik meg: színben, alakban, azaz festményekben, szobrokban, épületekben, avagy dallamban, hangban – zenében, énekben, az irodalom már kissé bonyolultabb dolog –, ennek megértése semmi esetre sem igényelt különösebb gondolati erőfeszítést. Meglehetősen triviálisnak tűnt mindez. Inkább azt volt nehéz megérteni, mi mindebben a sajátosan filozófiai teljesítmény vagy filozófiai mélység. De többé-kevésbé Hegel egész rendszerével ez volt a helyzet. Egy bizonyos szintig könnyen („triviálisan”) érthetőnek és megtanulhatónak bizonyul, de utána falba ütközik az ember: az egész értelméhez annál nehezebb hozzáférni. A logikában a fogalom önfejlődése megy végbe, mely az abszolút eszmében tetőzik, ez a „barokkos” eszme⁴ a természetben önmagától elidegenedik, majd a szellem különböző alakjaiban visszatér önmagához, az abszolút szellem szférájában pedig a művészet, vallás, filozófia egymásra következő hierarchikus alakzataiban az érzékiség, a képzet és a fogalom közegében jelenik meg és teljesedik ki, azaz vesz vissza minden elidegenedést. Mindezt külsődlegesen megtanulni (vagy még

³ Lásd K. Popper: „Ész vagy forradalom?”. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, szerk. Papp Zsolt, Budapest: Gondolat, 1976. 158 sk. o. Lásd még i. k., 388 sk., 416. o. Hasonló vonásokat találunk Marx Hegel-kritikájában: „A közönséges ember azt hiszi, nem mond vele semmi rendkívülit, ha azt mondja, hogy vannak almák és körték. De a filozófus, amikor ezeket a létezéseket spekulatív módon fejezi ki, valami *rendkívülit* mondott” (A *szent család* VI. 2. A spekulatív konstrukció titka, *Marx – Engels művei*, 2. köt., Budapest: Kossuth, 1958, 59. o., kiemelés az eredetiben). A popperi „magasröptű” jelző hozzátétőleg úgy cseng, mint a marxi „rendkívüli” – mindkettő ironikus módon kritikus –, csakhogy míg Marx Hegelre, addig Popper a Marxra visszanyúló frankfurti iskolára nézve találja jellemzőnek.

⁴ Lásd K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest: Kossuth, 1962, 115. o. („[...] ez az egész oly furcsa és barokk módon viselkedő eszme, amely a hegelianusoknak szörnyű fejfájásokat okozott [...]”)

inkább: betanulni), nemigen jelent nagyobb fáradságot. Ez az egész úgy „triviálisan” világos lehet anélkül, hogy közelebbi értelmét át lehetne látni. Míg mondjuk azt, hogy Kantnál mi a transzcendentális dedukció, korántsem lehet ilyenformán megtanulni, belátni: ezt nem lehet csak úgy *laposan, triviálisan* megérteni. Vagy semmit sem ért az ember, vagy érti az egészet, azaz az egésznek a lényegét.

Hogy a fenti összefoglaló meghatározásnak mi lehet valamely, a triviálison túlmenő lehetséges értelme, csak évekkel később, Gadamer olvasva kezdett *megvilágosodni* (a kurziválás magyarázata a dolgozat végén következik), a vonatkozó helyeken pedig Gadamer hivatkozik is Hegelre. Hogy ez az értelem helyes-e, nem tudom (aziránt meg, hogy egyenesen *a* helyes értelemről lenne szó, épp hermeneutikailag erős kétségeket támaszthatunk), mindenesetre számomra Gadamer fő műve, s annak is elsősorban a záró része, melyben Platón mellett Hegelre többször is hivatkozva a helyes filozófiai „módszer” fogalmát tárgyalja, majd hozzá kapcsolódva a szép metafizikájáról esik szó, a fenti meghatározás sajátosabb, mélyebb megértése felé nyitotta meg az utat. A „Scheinen”-t ennek megfelelően – a gadameri perspektíva felől is – a szóban benne rejlő másik jelentésirány fölerősítésével jelen esetben „ragyogásnak” fordítom, noha Zoltai Dénes fordítása is – mint nemsokára kitérek rá – teljességgel helyénvaló, mivelhogy a magyar „látszás” szóban – nem kevésbé, mint a német „Scheinen”-ben – benne rejlik mindkét – mind a látszat, mind az érzéki megjelenés értelmében vett – jelentésmozzanat.

II.

A hermeneutikai tradíció fő képviselőin kívül Gadamer gondolkodói pályájának egyik állandó ösztönzőjét Platón mellett a hegeli gondolatvilághoz való kapcsolódás alkotta. Fő műve, az *Igazság és módszer* II. kiadásához írott előszavában úgy fogalmazott, miszerint „minden, valóban metafizikai következtetéstől” való tartózkodás ellenére (a hegeli végtelenségmetafizikának a heideggeri végességhermeneutika felőli elutasításáról, a hegeli abszolút tudás álláspontjáról való lemondásról lehet szó) „a metafizika nagy hagyományához, s különösen annak utolsó nagy formájához, Hegel

spekulatív dialektikájához változatlanul közel állok”.⁵ A III. kiadáshoz írott utószó egy helyén pedig azt olvashatjuk: „Hegel »művészetvallás« fogalma pontosan azt jelenti, ami az én hermeneutikai kételyeimet is motiválja az esztétikai tudattal szemben: a művészet nem mint művészet, hanem mint vallás, mint az isteni jelenléte képezi önmaga legmagasabb lehetőségét.” „A művészet valóságos tapasztalata [...] a művészetet nem művészetként tapasztalja.”⁶ Az *Igazság és módszer* egész első részét, a szűkebben vett esztétikai, művészetfilozófiai részt eszerint a Hegelhez való kapcsolódás motiválja, melynek eredménye, hogy alapvető gadameri teóriák, így pl. az „esztétikai tudat” bírálata ilyenformán közvetlenül hegeli ihletettséggük.

Gadamer Hegelhez való kapcsolódását, a két esztétika között fönnálló párhuzamot durván és elnagyoltan így fogalmazhatjuk meg. Mindkettőjük esztétikája: metafizikai esztétika. Olyan esztétika, amely – más- és másképp, de – valamilyen értelemben a szép „objektivitását” állítja. Nagy jelentőségű állításról van szó, hiszen az újkori esztétika sodrában, az esztétika mint diszciplína sajátos kialakulásának korszakában Kant nyomán nagyon is megszoktuk azt a vélekedést, mely szerint az esztétika „szubjektív felfogásforma”, mely ilyenformán antropológiai meghatározottságú, hiszen hogy ki mit tart szépnek, az jórészt (a maga részéről ugyancsak szubjektív) „ízlés” dolga. Hogy a szép a tárgy „objektív” meghatározottsága volna: innen szemlélve idejétmúlt középkori – tomista vagy neotomista – nézetnek tűnhet föl (mely szerint a „pulchrum”, csakúgy, mint az „unum”, „bonum”, „verum” az úgynevezett transzcendentáliák sorába tartozik, azaz a létező általános „transzcendentális” meghatározottsága); olyan lemosolyogni való, ódivatú nézetnek, mellyel az újkor egyszer s mindenkorra, végleg leszámolt. Hiszen egy táj nyilvánvalóan csak attól szép, hogy odagondoljuk a szemlélő szubjektumot, aki a maga reflexiójában ilyennek, azaz szépnek találja. A kozmosszal hasonló a helyzet: „szépsége” szubjektív–objektív magábanvalóságát illetően nyilvánvalóan a természettudomány (csillagászat, fizika) az illetékes. A műalkotások pedig *eo ipso* emberi termékek. A tárgy nem lehet „önmagában” szép, e minőségét csak az ember felől nyerheti el. Hogy

⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Gondolat, 1984 (a továbbiakban: IM), 17. o.

⁶ IM 384. o.

a görögök vagy a középkor erre nem jöttek rá, újkori szemmel nézve naivitásukkal, elmaradottságukkal magyarázható: valamilyen nagyon is emberi felfogásformát naivan kivetítettek a kozmoszba. E naivitás leküzdése, annak tudatosítása, hogy a világ nem önmagában, hanem mindenkor a megismerő szubjektum számára jelenik meg ilyenként és ilyenként, épp az újkori gondolkodás nagy tette, múlhatatlan eredménye és érdeme. A szubjektum módszertani öntudatosodásának az újkori filozófiában bekövetkezett fordulata, áttörése felől szemlélve valamely „metafizikai esztétika” immár tarthatatlan álláspont, és nem lehet más, mint egy már meghaladott és véglegesen megcáfolt álláspontra való sajnálatos visszaesés terméke.

Hozzávetőleg ez a fajta értelmezés uralkodott az elmúlt két évszázad jó részében, és generációm is többé-kevésbé ebben a szellemségben nőtt fel. (Lukácsnak köszönhetően a hegeli esztétika persze nagy megbecsülésnek örvendett, ám a „művészetvallás” hegeli fogalma, azaz művészetnek és vallásnak egymáshoz, vagy még inkább a művészetnek a valláshoz való közelítése a művészet – elsősorban épp a vallással szemben meg- és kivívandó – szabadságharcát előtérbe állító Lukács számára érthető módon nem képviselt vonzó kapcsolódási pontot.) Annál nagyobb jelentőségű – bár e helyen aligha részletezhető – az a tény, hogy itt nem annyira gondolattalan visszaesésről, már elért vívmányok visszavonásáról, de nagyon is tudatos és megalapozott metakritikáról, ti. az újkori filozófia alapvető szemléletmódjának hermeneutikai jellegű metakritikájáról van szó.⁷ Innen tekintve elmondható: az újkori filozófiában ilyenfajta, metafizika és esztétika összekapcsolására irányuló törekvéssel Hegelt követően – és hozzá kapcsolódva – a legerőteljesebb és legkidolgozottabb formában

⁷ Lásd ezzel kapcsolatban tanulmányaimat: „A megismerés hermeneutikai felfogása” (*Bölcsélet és analízis*, szerk. Farkas Katalin és Orthmayr Imre, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2003, 142–164. o.); „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében” (*Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítóányok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, Budapest: Atlantisz, 2002, 153–194. o.), „A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerősség között”, *Protestáns Szemle*, LXIII (X. Új évf.), 2001/2–3, 61–75. o., továbbá *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* c. könyvem egyes részeit (Budapest: Korona Nova, 1998, innen elsősorban a II. 1., a III. 6. és a VII. fejezetet).

alighanem Gadamer-nél találkozhatunk (ezzel a címben szereplő diszciplínák – esztétika, metafizika, hermeneutika – egyfajta elnagyolt összefüggése már láthatóvá válik, mindenesetre a „hermeneutika” terminus még messzemenően értelmezésre vár, s néhány adalékot e tekintetben e dolgozat végén próbálok majd nyújtani). Gadamer Hegelhez kapcsolódó célkitűzése innen szemlélve a *szép metafizikai rehabilitációjának* nevezhető.⁸

Próbáljuk e tételt rögtön valamelyest alátámasztani. Már az *Igazság és módszer* első részének, a szűkebben vett esztétikai, művészetfilozófiai résznek a végén található egy fontos előreutalás. „Az esztétikum létmódjára vonatkozó kérdést lezárva” Gadamer megjegyzi: „Később látni fogjuk, [...] mennyire ajánlatos helyreállítani a Szép régi, transzcendentális értelmét.”⁹ Az ezt az előlegzést kibontó harmadik részben azután a következőket olvashatjuk: „a *szép fogalma* [...] valaha univerzális metafizikai fogalom volt, s a metafizikában, tehát a lét általános tanában olyan funkciója volt, amely egyáltalán nem korlátozódtott a szűkebb értelemben vett esztétikumra”.¹⁰ „[...] a szép [...] meghatározása univerzális ontológiai meghatározás”; így semmiképpen sem helytálló az a nézet, mely szerint „a »szépséggel« mindenekelőtt és elsősorban a művészetben találkozunk”. „Fentebb megmutattuk, hogy az esztétikai problematika csak a 19. században tevődött át a művészet álláspontjára. [...] Az ilyen áthelyeződés a művészet álláspontjára valamilyen, ontológiailag alaktalannak gondolt, illetve mechanikus törvények által szabályozott létmasszát előfeltételez.”¹¹ Az utóbbi

⁸ A „rehabilitáció” kifejezést maga Gadamer használja fő művének „Az autoritás és a hagyomány rehabilitálása” című nagy vitákat kiváltó fejezetében (IM 198 skk.o). Itt annyiban kölcsönözhetjük pontosan az ő értelmében e kifejezést, amennyiben az általa művelt rehabilitáció nagyon is különbözik a – puszta visszatérés értelmében vett – restaurációtól. A rehabilitáció ugyanis már fogalma szerint is azt implicálja, hogy megváltozik arra a dologra vagy személyre vonatkozó megértésünk-értelmezésünk, amelyet vagy akit rehabilitálunk; a rehabilitáció tehát nem tévesztendő össze a restaurációval. A *szép metafizikai rehabilitációja* tehát nem egyszerűen egy régi tanhoz való egyszerű visszatérést jelent, hanem annak megváltozott (fenomenológiai-hermeneutikai) keretben való meg- és felújítását.

⁹ IM 123. o.

¹⁰ IM 330. o.

¹¹ IM 332. o.

megjegyzés már egyúttal magyarázatkísérletként is felfogható ezen áthelyeződés okára vonatkozóan; ez az ok pedig — amint az a mű más részeiben is kifejtésre kerül — a filozófiának az újkori természettudomány megismerésigényéhez való igazodásában, e megismerésigény hallgatólagos elismerésében rejlik.

A gadameri fő mű harmadik részének fejtegetései közepette találunk egy olyan meg gondolást, amely közelebb visz a címben megfogalmazott kifejezéshez, s egyúttal támpontul szolgálhat értelmezéséhez. „[...] a szép szépsége *mint* fény, mint ragyogás [Glanz an ihm] jelenik meg. Önmagát jeleníti meg.”¹² Itt világossá lesz az első, esztétikai résszel való összefüggés is. Gadamer hangsúlyozza: „a szépség [Schönsein] tekintetében a szépet ontológiailag mindig »képként« kell felfogni. Nem jelent különbséget az, hogy »ő maga« vagy a képmása jelenik meg.”¹³ A visszautalás nyilvánvalóan „A kép létrangja” címet viselő fejezetre vonatkozik, melynek mondanivalóját egyfajta „képontológiában” rögzíthetjük, vagyis olyan tanban, mely szerint a kép létszerűen nem kevesebb, mint a benne leképezett, hanem inkább több: a kép egyfajta létgyarapodás [Zuwachs an Sein].¹⁴

III.

Mielőtt továbbhaladnánk, nem lesz haszontalan röviden számba venni Gadamer Hegelhez való kapcsolódásának némely főbb pontját.

Schleiermacherrel szemben Gadamer két ízben is Hegelt részesíti előnyben. Egyrészt a fenomenológiai-hermeneutikai filozófiára jellemző antipszichologista beállítottságot illetően, mely szerint az értelmezés

¹² IM 334. o.; lásd Gadamer: *Gesammelte Werke*, 1. köt., 486. o. A *Gesammelte Werke* kiadására (1–10 köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995) a továbbiakban GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése.

¹³ IM 337. o.; GW 1, 491. o.

¹⁴ Vö. IM 111. o.; GW 1, 145. o. A kép gadameri felfogását bővebben próbáltam kifejteni „Művészet, esztétika és irodalom Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában” című tanulmányomban (lásd *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai. Hermeneutika és retorika*, szerk. Bednancics Gábor, Bengi László, Kulcsár Szabó Ernő, Szegedy-Maszák Mihály, Budapest: Osiris, 2000, 15–67. o.; újranyomva: Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok. I.*, Budapest: L'Harmattan, 2001).

során a dolog a lényeges, nem a szerző vagy a személy intenciója.¹⁵ Másrészt és ebből következően a megértés „második teremtésként, az eredeti produkció reprodukciójaként”¹⁶ való schleiermacheri fölfogásának elutasításában. „A hermeneutika ilyen meghatározása”, írja Gadamer, „végső soron nem kevésbé abszurdum, mint az elmúlt élet más restitúciója vagy restaurációja. Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt.”¹⁷ A „hermeneutika feladatát”, „rekonstrukció” és „integráció” Schleiermacher és Hegel által képviselt ellentétes pólusai között Gadamer az „integráció” javára dönti el. „A történeti szellem lényege”, fogalmaz, „nem a múlt helyreállításában, hanem a jelenkori étellel való gondolkodó közvetítésében áll.”¹⁸

Hegelhez való kapcsolódás mutatkozik – harmadsorban – a hermeneutikának a platóni-hegeli dialektikához való közelítésében, abban, hogy a „modern módszerfogalommal szembeni elégedetlenség” Gadamert a platóni–hegeli beállítottsághoz vezeti vissza. „Hegel kifejezetten a görög módszerfogalomra hivatkozott”, írja. „Hegel az olyan módszer fogalmát, amely a dologtól idegen tevékenységként megy végbe a dologon, a »külső reflexió« fogalma alatt bírálta. Szerinte az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége. [...] Az persze igaz, hogy a dolog nem megy a maga útján, és nem halad tovább, ha mi magunk nem gondolkodunk, de a gondolkodás épp azt jelenti, hogy egy dolgot

¹⁵ Lásd GW 1, 397. skk. o. (= IM 276 sk. o.): „a megértés nem pszichikai áthelyeződés”; „a megértés teljesen a dolog vonzáskörében mozog”; „a szövegek nem azt kívánják, hogy a szerző szubjektivitásának az életkifejezéseként fogják fel őket”; GW 1, 396. o. (= IM 275. o.): „A szöveg nem azt kívánja, hogy életmegnyilvánulásként értsük, hanem azt akarja, hogy a mondandóját értsük meg”; GW 1, 299. o. (= IM 209. o.): „a szöveget csak akkor próbáljuk egy másik személy véleményeként – pszichológiailag vagy történetileg »megérteni« –, ha kudarcot vall az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintsük. [...] a megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy másik személy véleményét mint olyat elkülönítjük és megértjük” stb. E nézetét Gadamer nem egyedül Schleiermacherrel, de mindenesetre elsőik között vele szemben juttatja érvényre (lásd IM 127 skk. o.).

¹⁶ IM 128. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ IM 129. o.

a saját konzekvenciájában fejtünk ki. Ehhez az kell, hogy távol tartsuk magunktól a képzeteket, »melyek hívatlan vendégként szoktak beállítani«, s kitartsunk a gondolat konzekvenciája mellett. Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük. Hegel, amikor leírta azt az igazi módszert, amely magának a dolognak a tevékenysége, Platónra hivatkozott, aki Szókratészt előszeretettel mutatja be, amint fiatalokkal beszélget, mert ezek nem törődnek az uralkodó véleményekkel, és készek követni Szókratész következetes kérdéseit. Saját módszerét, a dialektikus kifejtést azokon az »alakítható fiatalokon« szemléltette, akik nem akarnak belerontani a dolog saját menetébe, s nem akarnak ötleteikkel sziporkázni. A dialektika itt nem más, mint a beszélgetés folytatásának a művészete [...].”¹⁹

A Hegelhez való kapcsolódás motívuma érvényesül – negyedszer – a *Bildung*nak a gadameri hermeneutika szempontjából középponti fogalmában. „Hogy mi a képzés, azt a legélesebben Hegel dolgozta ki”, írja Gadamer. „Hegel azt is látta, hogy a filozófia »a maga létezésének feltételét a képzésben leli meg«, mi pedig hozzátesszük: és a filozófiával együtt minden szellemtudomány.”²⁰

Az „esztétikai tudat” főntebb érintett hegeli ihletettséggű bírálatából fakadó alapvető feladatnak: a műalkotás igazság- és ismeretértékének (az esztétikai tudatban végbement leértékelésével szemben történő) visszanyerésére irányuló törekvésben – ötödször – Gadamer ugyancsak kifejezetten Hegelre hivatkozik. A fő mű első részét meghatározó döntő kérdésfeltevések megfogalmazása után Gadamer nyomban jelzi, kire támaszkodhat. Érdemes a vonatkozó részeket kicsit részletesebben is idéznünk.

„Vajon a művészetben nem rejlik ismeret? A művészet tapasztalatában nem rejlik-e olyan igazságigény, mely kétségkívül különbözik a tudományétól, de ugyanolyan kétségtelen, hogy nem gyengébb annál? S az esztétikának nem éppen azt kell-e megalapoznia, hogy a művészet tapasztalata a megismerés sajátos módja, mely különbözik attól az érzéki megismeréstől, amely a tudománynak azokat a végső adatokat közvetíti, amelyekből felépíti a természet ismeretét, s kétségkívül különbözik minden erkölcsi észismerettől és minden fogalmi ismerettől, de mégis megismerés, tehát igazságot közvetít?

Ezt bajosan lehet elismerni, ha az ismeret igazságát Kanthoz hasonlóan a tudomány ismeretfogalmával és a természettudomány valóságfogalmával mérjük.

¹⁹ IM 321 sk. o.

²⁰ IM 32. o.

A tapasztalat fogalmát tágabban kell értelmeznünk, mint Kant, úgy, hogy a műalkotás tapasztalatát is tapasztalatként értelmezhesük. *E feladat igazolásaként Hegel csodálatos esztétikai előadásaira hivatkozhatunk.* Hegel itt nagyszerűen mutatta ki, hogy a művészet minden tapasztalatában igazságtartalom rejlik, s ugyanakkor ezt az igazságtartalmat a történeti tudattal is összebékíti. Az esztétika ezáltal a világnézetek történetévé válik, tehát az igazság történetévé, ahogy az a művészet tükrében megmutatkozik. Ezzel elvileg igazolva van az általunk megfogalmazott feladat, hogy a művészet tapasztalatát is az igazság megismeréseként kell legitimálnunk.²¹

Végül pedig – jelen felsorolás természetesen korántsem lép fel a teljesség igényével – az előbbihez kapcsolódva, azaz művészet és igazság összefüggésének sajátos eseteként, hegeli háttérre támaszkodik az érzékiség spekulatív-metafizikai megragadásának kísérlete, a kép ontológiai értelmezése s a szép hozzá kapcsolódó (vagy ha úgy tetszik: belőle kinövő) metafizikája.²² „A kép létfolyamat – benne jut a lét

²¹ IM 86. o. (Kiemelés F. M. I.)

²² Helyénvaló lehet némi szómagyarázat. Az „érzékiség metafizikai-spekulatív felfogásán” azokat az – elsősorban az újkori filozófia fő vonalától eltérő – nézeteket értjük, melyek nem osztják azt a széles körben elfogadott tant, mely szerint a metafizika épp az érzéki megismerést vagy tapasztalatot meghaladó ismereteket avagy az ily módon hozzáférhető tárgyak (problematikus) birodalmát illeti. Tipikus példa itt bizonyára Kant, aki prekritikai korszakában úgy vélte, az érzéki megismerés a tapasztalat világára, az értelmi megismerés a magábanvalóra vagy a noumenonra vonatkozik. Mint Herzhez írott nevezetes levelében emíti, a disszertációban még úgy gondolta: „az érzéki képzetek úgy ábrázolják a dolgokat, ahogy megjelennek, az intellektuálisak úgy, ahogy vannak” (lásd Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 55. o.). Kritikai fordulatát Kant épp akkor hajtja végre, amikor mindkét megismerési forrást (az érzékit és a fogalmi) a tapasztalatban fenoménként megjelenő tárgy konstitúciójához szükségesnek gondolja, s ezáltal föladja azt a korábbi nézetét, mely szerint az értelem maga egyedül képes volna – érzékiség nélkül – tárgyat megismerni. Egyik hagyományos jelentésében a metafizikai az érzéki, azaz az érzékekkel hozzáférhető tapasztalat világát meghaladó megismerést jelöli (akár lehetségesnek tartjuk, akár nem). Az érzéki az empirikushoz áll közel, ez utóbbi pedig a metafizika ellentéte. Amikor az empirizmus úgy véli, minden (érvényszerű) megismerés tapasztalati megismerés, azaz nem lehetséges az (érzéki) tapasztalatot meghaladó megismerés, akkor az érzéki fogalmát a metafizika ellentétéként használja. Ettől a közkeletű felfogástól radikálisan eltér az „érzékiség metafizikai vagy metafizikai-spekulatív felfogása”, melyben az

értelmes-látható megjelenéshez” – hangzik Gadamer összefoglaló tézise a kép ontológiailag rehabilitált fogalmáról.²³ „A műalkotás »idealitását« nem úgy kell meghatározni, hogy valami ideára mint utáncandó és visszaadandó létre vonatkoztatjuk, hanem miként Hegel teszi: magának az eszmének a »látszásaként-csillámlásaként« [Schein].”²⁴ E spekulatív felfogás a maga beteljesedését a szép metafizikájában találja meg, melyet alapvonalaiiban Gadamer a mű végén fejt ki.²⁵ E metafizikai felfogásnak értelemszerűen szükséges előfeltétele, hogy a „látszás” („megjelenés”, „jelenség” stb.) fogalmát ne a „valóság” (magábanvaló) ellentétéként, ne „puszta látszatként”, netán „csalódás-ként” értsük. A művészet mint látszat Gadamerhez hasonlóan Hegel számára sem a látszat-valóság ellentétpár horizontjában értelmezendő. Ennek a „látszatnak” nem a „csalódás” a szinonimája.²⁶ Épp ellenkezőleg: A művészi „látszat” sokkal valódibb és gazdagabb, mint az, amit közönségesen valóságnak vélnek.

„érzéki” és a „metafizikai” ellentétessége megszűnik, a kettő egymás mellé kerül, s mely használható az olyan nézetekre, melyek pl. az érzékileg megjelenőt illetve az érzéki megjelenés világát (= aisthesis, esztétika) valamely hierarchikus (metafizikai) világszerkezet vagy világfejlődés stádiumaként hajlanak leírni. Az érzékiség metafizikai vagy metafizikai-spekulatív felfogása, ill. a szép metafizikája ugyanakkor nem esik egybe a „racionalisztikus szabálysztétika klasszicista megjelenési formájával”, vagy az „esztétikai racionalizmussal” (vö. IM 332. o.).

²³ GW 1, 149. o. (= IM 112. o.) (Kiemelés F. M. I.)

²⁴ GW 1, 149. o. (= IM 112. o.)

²⁵ Vö. GW 1, 481 skk. o. (= IM 330 skk. o.) Erre már előzőleg utalás történik a műben; lásd GW 1, 164. o. (= IM 123. o.). Lásd még „Text und Interpretation” (1983), GW 2, 330–360. o.; itt 360. o. („Schein des Schönen als sein wahres Wesen”); „Wort und Bild – »so wahr, so seiend«” (1992), GW 8, 373–399; itt 380 sk. o. A szép metafizikájának kifejtésében Gadamer elsősorban Platónra támaszkodik.

²⁶ Lásd Hegel: *Esztétikai előadások*, i. k., I. köt., 9 sk. o.; (= TW 13, 21 sk. o.)

IV.

E ponton érdemes lesz fordítási kérdésekbe valamelyest belebocsátkoznunk, és a „Scheinen” szó jelentései között tallózniunk: „látszani”, „lúnni”, „látszás”, „tűnés”, „tűnemény” stb. A német szóban rejllő kettősség – 1. látszat, mint a valóság ellentéte: csalódás, csalatkozás, becsapás, tévedés („úgy látszik”, de nincs úgy), illetőleg 2. látszás, mint a valóság (érzéki) megjelenése („csillámlás – látszás – ragyogás”) – a magyar nyelvhasználatban is föllelhető, s a következőkben ezt igyekszem röviden vázolni.

A mai magyar nyelvben persze – a némethez hasonlóan – alighanem az első jelentés a domináns. A „látszat” azt juttatja elsőnek eszünkbe: „a látszat csal”. Valami a „látszat szerint” ilyen, de valójában mégsem az. Ilyennek és ilyennek „látszik” – de éppen csak látszik, valójában nem olyan (de legalábbis nem biztos, azaz kétséges, bizonytalan, hogy olyan).

A második jelentésdimenzió ugyanakkor félreérthetetlenül jelen van olyan kontextusokban, mint pl. a következő: „Már látszanak a part körvonalai.” „Látszanak”, azaz megmutatkoznak, föltűnnek, megjelennek; fölbukkannak a látótérben, a horizonton, előlépnek – érzékileg – a háttérből. Hasonlóképpen: „Már látszanak valaminek a jelei”, pl. a javulásnak, a betegségnek, annak, hogy megváltozott, másképp él. Avagy: „Látszott rajta, hogy fodrásznál volt”, vagy „hogy nyaralásból jött haza”. Mindezekben az esetekben szóba se jöhet a csalódás értelmében vett látszat. Nagyon is a dolog valódi (érzéki) megjelenéséről van szó.

A magyarban a „látszik” a „látni”-val áll összefüggésben, s a tárgyalt értelemben, ami „látszik”, az (érzékieg) „látható”. A fenti példakkal: „Már látszanak a part körvonalai”, egyjelentésű az a megfogalmazás, mely szerint „Már láthatók a part körvonalai.”

A magyar nyelv értelmező szótára megerősíti (s egyúttal tovább differenciálja) a fentieket. A csalódás értelmében vett látszat itt úgy szerepel, mint ami/aki „a valóságnak meg nem felelő benyomást kelt”. Emellett áll – első helyen – a következő meghatározás: „szemmel érzékelni, látni lehet valamit”, másodikon pedig: „észrevehető valami”. A példák között ilyeneket találunk: „Nyoma sem látszik”; „Már látszik a falu tornya”; „Messzire látszik a tűz”; „Nagyabonyban csak két torony látszik. / De Majlandban harminckettő látszik”, vagy: „Látszik, hogy

fáradt”.²⁷ Jellegzetes még, hogy az igekötős szerkezetek nagyobbik része is ezt a jelentésdimenziót (a valóságos, érzéki megjelenés, láthatóság értelmében vett látszatot) tartalmazza: „átlátszik” (valami valamin áttűnik), „ellátszik” (messzire), „idelátszik”, „kilátszik” stb.

A „látszani”, „tűnni”, „látszás”, „tűnés”, „tűnemény” jelentések közül érdemes közelebbről szemügyre venni a „tűnni”, „tűnés”, „tűnemény” szócsokrot, mely ugyanezt a kettősséget mutatja, és teszi bizonyos értelemben még érzékletesebbé. Egyrészt: „Úgy tűnik (föl), mintha ...”, pedig nem úgy áll a dolog. Másrészt: „Már föltűntek az est (a város) fényei”. Föltűntek, azaz megjelentek. Ami ily módon feltűnik, az lehet a magyarban egyenesen „feltűnő” – valami, ami érzékileg olyannyira, oly erőteljesen az előtérbe tolikodik, hogy nem lehet nem észrevenni („feltűnően viselkedett”). A „feltűnő” (ami nem csak afféle csalóka látszatként *tűnik fel*) lehet tehát egyrészt pusztán „megjelenő”, „felbukkanó”, „láthatóvá váló”, másrészt viszont (fölerősített értelemben) „szembetűnő”, azaz a „figyelmet magára vonó módon megjelenő, felbukkanó”.²⁸ Ami *feltűnő*, az felhívja magára a figyelmet. Magára: önmaga érzéki megjelenésére irányítja a tekintetet. A régies „tűnemény” szó is jelenthet „álomkép”-et, „látomás”-t, de elsődleges jelentése mégis az: „valaminek látható megnyilvánulása, figyelmet keltő látvány, feltűnő jelenség”.²⁹ A tűnemény olyan fenomén, ami látszik, megjelenik érzékileg, érzéki jelenség („légköri, természeti tűnemény”). A „tűneményesen szép” annyi, mint „ragyogóan szép”; aki „tűnemény”, az elragadó. „Ő »tűneményes« volt”; ezen azt értjük: érzéki megjelenése, viselkedése, mozgása, hangszíne, hanghordozása, arckifejezése, testtar-

²⁷ A *magyar nyelv értelmező szótára*, IV. köt., Budapest: Akadémiai, 1961, 597. sk. o. Szerepel itt egy a kettő közti átmenetet képviselő jelentés, mely alkalmasint a kettő között közvetíthet, s mely mélyebb filozófiai megfontolásra adhat alkalmat, itt azonban csak megemlíthető. Ha a csalódás értelmében vett látszat az, ami „a valóságnak meg nem felelő benyomást kelt”, akkor létezik olyan látszat is, mely egyszerűen csak „valamilyen benyomást kelt”. Példa: „Fáradtnak látszik” (amiből éppúgy következhet az, hogy „de csak látszik, valójában nem az”, mint az is, hogy nemcsak „látszik”, de az is).

²⁸ Lásd A *magyar nyelv értelmező szótára*, II. köt., Budapest: Akadémiai, 1960, 743. o.

²⁹ A *magyar nyelv értelmező szótára*, VI. köt., Budapest: Akadémiai, 1962, 858. o.

tása stb. elragadó volt. Egyik jelentésében épp ezt jelenti a „tündér”; azt, hogy „elbűvölően szép”.³⁰

A „feltűnő” és a „tünemény” kapcsolódó formái a „tündöklés”, a „tündökletes” és a „tündökölni”. A „tündöklés” annyi, mint „ragyogás”, „fénylés”;³¹ a „tündökletes” pedig: „ragyogó”, „csillogó”.³² Ami „tündöklik”, az „ragyog; [...] csillogva, változékonyan fénylik”; ha pedig személyről van szó, akkor pl. „pompás fényűző öltözetével, szépségével, feltűnő, gyönyörködtető megjelenésével [...] magára vonja az általános figyelmet, közfeltűnést, ámulatot kelt, messze kitűnik, kiválik mások közül”.³³

Ezzel eljutottunk a „ragyogásig”, azaz hidat vertünk közte és a „látszás” között. A „látszás” szóban benne rejlő jelentésdimenziók tehát a (valóság ellentétéként értett) pusztá látszattól, csalódástól (avagy a tünékeny, eltűnő jelenségtől) az érzékileg megjelenő, láthatóvá váló valóságon keresztül az érzékileg fokozottan, feltűnően előtérbe lépő, a figyelmet önmagára vonó megjelenésig vagy valóságig terjednek. Ha azt mondjuk: „ragyogott a boldogságtól”, ezen azt értjük: ennek érzéki jelei voltak, kipirult az arca, csillogott a szeme. Ugyanezt mondhatjuk úgy is: „sugárzott a boldogságtól”. Ha előretekintünk a gadameri értelmezés felé, a „sugárzás” szó talán annyiban még jobb is, hogy egyértelműen mutatja: valami önmagából sugároz, sugárzik; míg a „ragyogás” érzésem szerint inkább megengedi azt az értelmezést, hogy valami azért ragyog, mert valamilyen ragyogó fényvonja be, kívülről meg- vagy bevilágítja (pl. „a lemenő nap sugarai beragyogták a tájat”).³⁴

³⁰ A magyar nyelv értelmező szótára, VI. köt., 856. o.

³¹ Uo., 857. o.

³² Uo.

³³ Uo., 858. o. (Kiemelések F. M. I.). A „tűnni”-re ugyanakkor nem kevésbé (sőt még inkább) jellemző a „látszat”-ot illető kétértelműség. A „tűnni” egyik alapjelentésében ugyanis annyi, mint „eltűnni” („hová tűnt a ceruzám?”), „szem előle veszni”, „elmúlni”, „megszűnni”; a „tünékeny” esetében pedig: gyorsan, illetve váltakozva fel- és eltűnni (vö. uo., 858 skk. o.).

³⁴ Ezt a belülről, önmagából való sugárzást illusztrálja pl. „az atommag sugárzása”. Ez a sugárzás ugyanakkor nem érzéki, és minthogy a „sugárzás” szónak e nem-érzéki jelleg meghatározó mozzanata („sugárbetegség”, „sugárkezelés”, „sugárfertőzés” stb.), míg a „ragyogás” esetében a nem-érzéki jelleg nem jöhet szóba, ezért benyomásom szerint (egyes esetektől eltekintve: pl. „sugárzó szépség”) a „sugárzás” nem lehet a „ragyogás” alternatívája.

Végül érdemes megjegyezni, hogy a „scheinen”-nek megfelelő angol kifejezésben, a „shine”-ban kifejezetten és csakis a „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentéssdimenzió található (pl. „sunshine”, „Her dark eyes shone with happiness”, „shoeshine” stb.).

V.

Ha a szép gadameri értelmezéséhez közeledünk, a „scheinen”-ben rejlő „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentéssdimenziót kell szem előtt tartanunk. Tegyük rögtön hozzá, a németben csakúgy, mint a magyarban az érzéki mellett az értelmi mozzanat is jelen van. Ez már a „látni”-ra is igaz. „Látni” nem csupán érzéki szemmel, de az „értelem szemével” is lehetséges. (Pl.: „Látjuk, hogy a szöveg utalásai ebbe és ebbe az irányba mutatnak”.) Ugyanez áll a „meglátni”, „belátni”, „átlátni” igékre (átlátni valakinek a szándékát stb.). Hasonlóképpen: „feltűnő” (a szövegben ez és ez), „kitűnik” (érveiből), „kiviláglik” (okfejtéséből).

A szép platóni értelmezésével összefüggésben Gadamer a „scheinen”-nek ezt a jelentésmozzanatát a benne rejlő dinamikus mozzanat fölerősítésével „hervorleuchten”-ként, „hervorscheinen”-ként ragadja meg.³⁵ Ez a szóképzés a németben termékeny, hiszen olyan köznyelvben használatos igékre nyúlhat vissza, mint „hervortreten”, „hervorrufen”, „hervorgehen”.³⁶ („Aus dem Gesagten geht hervor” = „A mondottakból kitűnik”.) A magyarra való fordítás viszont nem nehézségektől mentes. Ha létező szót keresünk, leginkább a „felragyog” kínálkozik, ebben azonban a mozgás érzésem szerint túl gyors és váratlan. A szó szerinti fordítás: „előragyog” – ez azonban nem létező, és alkalmasint nem minden mesterkéeltség híján levő kifejezés. E fordítás abban az esetben mindazonáltal alkalmas lehet a jelentés közvetítésére, ha szorososan az „előtűnik”-höz kapcsolódva gondoljuk el („előtűnik,

³⁵ GW 1, 485 sk. o. Lásd IM 333 sk. o. (Bonyhai Gábor fordításában mindkét szó: „kivilágítás”).

³⁶ A „Hervorscheinen” pedig még a köznyelvi „Vorschein”-nal is kapcsolatban áll. Ez utóbbit is használja egyébként Gadamer (lásd GW 1, 486., 488. o.; IM 334. sk. o.: előbbi helyen a magyar fordításban ugyancsak „kivilágítás”, az utóbbin „elővilágítás” szerepel), még hozzá igei értelemben is („Vorscheinen”: GW 1, 487. o.; IM 334. o.)

„előragyog”). A szokásos angol fordítás is ebben az irányban keres megoldást („shine forth”). A „Hervorscheinen”-t – épp a „Hervorscheinen des Schönen” értelmében – Gadamer a fő művet követő írásokban, a kilencvenes években is használta,³⁷ a platóni „to ekhphanesztaton” fordítására pedig a fő műben használt „hervorleuchten” mellett fölbukkan később a „herausscheinen” is.³⁸

E jelentések, mint utaltam rá, az érzéki mozzanaton túl az értelmire is vonatkoznak. Ez a legszorosabban összefügg azzal, hogy Gadamer a nyelvet a maga esztétikai-metafizikai, illetve ontológiai dimenziójában ragadja meg (a fő mű harmadik részének címe épp erre utal). „A szép ontológiai struktúrája [...] érvényes az intelligibilis területére is. A fény, amely mindent úgy emel ki, hogy az magában véve belatható és magában véve érthető, a szó fénye.”³⁹

A szép metafizikájának gadameri értelmezéséből a következő pontokat érdemes összegzően kiemelnünk.

1. A megjelenő, előragyogó szép dolgok esetében értelmetlen a kérdés: mi célt szolgálnak? Ez a jelleg a szépet a fő mű elején elemzett humanista vezérfogalmak mindegyikével, továbbá „A műalkotás ontológiája” című rész középponti fogalmaival (játék, mimesis, kép) rokonítja. Ha úgy tetszik: hermeneutikailag közös sajátosságról van szó. Mint majd látni fogjuk, teljes mértékben áll ez a hermeneutika középponti fogalmára, a megértésre is. Itt sem kérdezhajjuk ugyanis: mi célból értünk meg? Mire szolgál, avagy éppenséggel hasznos-e a megértés?⁴⁰

2. A szép „tulajdon lényegében rejlik, hogy olyasmi, ami megjelenik”. Ez szembeállítja a tökéletesen érzékietlen jóval, amelynek nincs önálló fénye, ragyogása, s ha meg kell jelennie, „a Szépbe menekül”.⁴¹ A szép ezzel szemben nem olyan valami, ami először van, majd másodszor megjelenik. A szép és az ő érzéki

³⁷ Lásd GW 8, 390 sk. o.

³⁸ Lásd GW 7, 245. o.

³⁹ GW 1, 487. o.; IM 334. o. („Licht des Wortes”)

⁴⁰ IM 331. o. Vö. GW 8, 380. o.: „Szép az, amire sohasem tehető fel a kérdés: mire való.”

⁴¹ IM 333. o. Gadamer a *Philebosra* utal (64 e 5). Bővebben lásd GW 5, 150 sk. o.

megjelenése: látszása, fénylése, ragyogása nem választható el egymástól.

3. Az előbbiből következően a szép tekintetében nem áll fenn a csalódás lehetősége, „itt nem vezetnek félre bennünket eltorzított képmások”.⁴² Nem mondhatjuk, hogy valami szépnek látszik, de nem az (míg a jó esetében a fentiek miatt ez nagyon is lehetséges, „úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánezatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk”⁴³). Megjelenni és lenni itt ugyanaz. A szépség tekintetében nem lehet becsapni bennünket, a jóságot illetően sajnos nagyon is (hazugság, áltatás, kétszínűség stb.). Ezt az összefüggést itt nem mélyíthetjük el, de érdemes röviden utalni arra, hogy még egy olyan, a platonista tradíciótól meglehetősen távol álló filozófus, mint Kant is visszaigazolhatja ezt a belátást. Kant számára ugyanis a metafizika mint az érzékfölötti birodalma jórészt az etikával esik egybe, ami negatív értelemben éppen azt jelenti, hogy a jó, a jó akarat stb. érzékileg nem hozzáférhető.⁴⁴ – Szempontunkból különösen fontosak azonban a további jellegzetességek.

4. Ha a fenti 2. pontban arról volt szó, hogy a szép nem olyan valami, ami először van, majd másodszor megjelenik (ti. valami létezőn), akkor ennek fordítottja is igaz. Nem úgy áll a helyzet, hogy először volna valamilyen létező, ami másodszor (mondjuk az idea általi csodálatos érintés hatására) „széppé válna”, azaz fölölné a szép jellegét. „Nem csupán arról van szó, hogy a szép azon jelenik meg, ami érzékileg látható módon ott van, hanem arról, hogy ez utóbbi éppen csak azáltal van voltaképpen ott (azáltal áll elő), hogy a szép megjelenik rajta, azaz épp azáltal emelkedik ki, mint egy meghatározott létező az összes többi közül.”⁴⁵ Ebből folyik a következő.

⁴² IM 333. o.

⁴³ Uo.

⁴⁴ A Gadamer által leírt tényállás, a jó és a szép közti platóni összefüggés azonban Kant számára sem volt teljesen ismeretlen: lásd *Az ítélőerő kritikája*, 59. § és IM 72. o. Hozzátehetjük, hogy ez az összefüggés a Platónhoz közelebb álló Schellingnél is megjelenik, lásd Schelling: *A művészet filozófiája*, ford. Zoltai Dénes, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991, 92. o.

⁴⁵ GW 1, 485. o.; lásd IM 333. o.

5. „A szép ideája osztatlanul és egészen jelen van abban, ami szép.”⁴⁶ Azaz nem őriz meg valamit önmagából, ami úgyszólván a háttérben marad (ez 3.-ból is következik, abból, hogy itt lenni és érzékileg megjelenni, előragyogni egy és ugyanaz). Így hát az előragyogás (Hervorscheinen) „nem egyszerűen egyik tulajdonsága annak, ami szép, hanem annak lényegét alkotja”.⁴⁷ A szépségnek önmagában látszás-, ragyogás-jellege van, s ilyenformán a fény létmódjával bír.⁴⁸ Ám itt nem arról van szó, hogy amit a fény megvilágít, az világos lesz (többé nem marad sötétben), vagy hogy a fény úgy általában világosságot teremt, s az (eleddig sötétben megbújó) dolgok benne és általa lesznek láthatóvá, hanem sokkal inkább arról, hogy ő maga lesz látható, éspedig „úgy, hogy láthatóvá tesz más”. Másfelől pedig „csakis úgy lesz látható, hogy láthatóvá tesz más”.⁴⁹

6. Képointológiai fejtegetéseiben éppen ezt a struktúrát fejtette ki Gadamer, s ezért hivatkozhat most vissza e fejezetre: „a szépség [Schönsein] tekintetében a szépet ontológiailag mindig »képként« kell felfogni”. Amint ott kifejtette, „nem jelent különbséget az, hogy »ő maga« vagy a képmása jelenik meg”.⁵⁰ Míg a leképezett képmás visszautal valami eredetire, önmagától elfelé (vissza vagy hátrafelé) mutat, addig az ontológiai értelemben vett kép, nála való „elidőzés-re készlet”, éppenhogy magára vonja a figyelmet, magához vonzza a tekintetet. A képmás (pl. egy útlevél-fénykép) lehet eszköz, szolgálhat valamire, ilyenformán lehet haszna is, célja is (hogy tulajdonosát azonosíthatóvá, felismerhetővé tegye), mindez a helyesen értett kép esetében irreleváns. Az eredeti, a mintakép önmagát mutatja meg a képben.⁵¹ A képnek a léte a megmutatásban (Darstellung) áll: lenni és érzékileg be- és megmutatni, ábrázolni (be- és megmutatkozni, ábrázolódni) egy és ugyanaz.⁵² A szép hasonlóképpen önmagát mutatja meg, önmagát ábrázolja. „Ami ily módon

⁴⁶ IM 333. o.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ IM 334. o.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ IM 337. o.; GW 1, 491. o.

⁵¹ Vö. IM 111. o.

⁵² Vö. IM 110. o.

ábrázolódik, nem különbözik önmagától, amennyiben magát megmutatja-ábrázolja. Nem olyan, hogy valami volna önmaga számára és valami más más számára. Nem is valami máson van. Nem az alakot elárasztó fény [Glanz], mely kívülről hull rá. Sokkal inkább magának az alaknak a létstruktúrája, hogy így fénylik [glänzt], hogy magát így ábrázolja”.⁵³

Ennek az önmagát másában megvilágító, önmagát érzékileg megjelentető-létrehozó struktúrának a leírása, mellyel az esztétikai elemzések során először a képben találkozunk, s melynek tágabb ontológiai alapját a szépnak az *Igazság és módszer* utolsó részében kifejtett metafizikája alkotja,⁵⁴ Gadamer utalásai szerint egyúttal annak az értelmét is alkalmas explikálni, ami a hegeli esztétikának a szépről, mint az „eszme (érzéki) látszásáról” szóló meghatározásában rejlik. A művészetről vagy a műalkotásról annyiban képes ez az értelmezés ama trivialitáson túlmenő értelmet nyújtani, mely szerint a művészet megjelenik, és persze érzéki alakban jelenik meg (mi másban jelenhetnék is meg?), színben, alakban, szobrokban, épületekben, avagy dallamban, hangban stb., hogy magát az érzéki megjelenést „metafizikailag”, egyfajta teremtő, önmagát létrehozó megjelenésként fogja föl. Az az „érzéki anyag”, amelyben a műalkotás „megjelenik”, eszerint előtte még nem volt meg, nem állt rendelkezésre (hiába az a helyzet, hogy kövek, színek, hangok és szavak már korábban is léteztek); ez az érzéki anyag csupán épp most, a műalkotással együtt és (nem utolsósorban) *akként* jön létre, vagy úgy is mondhatnánk: ragyog föl. Semmiből való teremtés, mely világszerű, érzéki színben jelenik meg és egységesen, a maga értelemegységében emelkedik ki, mint egy meghatározott (és a többitől elkülönülő, autonóm) létező.

A szép gadameri értelmezését, egyúttal esztétika és metafizika összekapcsolódását talán legjobban egy olyan példához kapcsolódva szemléltethetjük, amelyet Gadamer a platóni és hegeli dialektika közös jellegének taglalásakor a spekulatív fogalmában rögzít. „A spekulatív

⁵³ IM 337. o.

⁵⁴ Gadamer később is visszatért a hegeli tézis értelmezésére, és egy 1985-ös tanulmányban külön kiemelte e „szélsőséges ellentétnek”, tudniillik az érzékinek és az eszmének, a *mundus sensibilis*nek és a *mundus intelligibilis*nek ezt a kibékítését (lásd GW 8, 211 sk. o.).

itt a tükrözés viszonyát jelenti”, írja. „A tükröződés állandó felcserélődés. Mert hiszen az, hogy valami tükröződik egy másik valamiben, például a kastély a tóban, azt jelenti, hogy a tó visszaveri a kastély képét. A tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáért való léte, olyan, mint valami megjelenés [Erscheinung], amely nem maga a látvány, s amely mégis magát a látványt jeleníti meg tükörképszerűen. Olyan, mint valami megkettőzés [Verdoppelung], amely mégiscsak valami egynek a létezése. A tükrözés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll.”⁵⁵

Gadamer kastély-példáját próbáljuk a következőképpen elgondolni. A kastély tükröződik a tóban. A tóparton a víz fölé hajolva szemléljük e képet, majd felemelkedünk, hogy megtekintsük az igazi kastélyt (pl. hogy összevessük vízbeli képevel) – és nem látunk semmit, sötétség vesz körül bennünket. Lehajtjuk a fejünket, s a víztükörben ismét látjuk a kastélyt, a parti fákat stb. Felemeljük, s nem látunk semmit. A kastély tükörképe a nyugvó víz felszínén érzékeny valóságos – meg akarjuk érinteni, falak érintése helyett azonban csak nedveset érzünk, és a folkavart, megzavart vízben a kép eltűnik. „Megkettőzés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”: „megkettőzés”, hiszen képről van szó, nem az eredetiről – melynek éppen hogy képe jelenik meg –; ám ugyanakkor mégiscsak valami egyről, hiszen az érzéki megjelenésben ő maga (s nem valami más) jelenik meg. Mint korábban Gadamer kifejtette: a kép intenciója „a megmutatás és a megmutatott eredeti egységére és meg-nem-különböztetésére” irányul.⁵⁶ A képben a mintakép van jelen, ő maga jelenik meg érzéki, és pedig olyannyira teljesen és maradéktalanul, hogy „a mintakép valójában csak a kép által válik minta-képpé, tehát az ábrázolt tulajdonképpen csak a kép felől nézve válik képszerűvé.”⁵⁷

Ez a spekulatív struktúra érvényesül a nyelv esetében is: a szóban maga a dolog van jelen, a szó a dolgot (annak értelmét, jelentését) szövegezteti meg. A szónak a maga részéről nincs más, külön érzékisége (ez csak valamiféle zörej-jelleg lehetne), teljes egészében az értelem érzéki megjelenésének hordozója. Az értelem vagy a jelentés ugyan-

⁵⁵ IM 323. o.; GW 1, 470. o.

⁵⁶ GW 1, 144. o. (= IM 110. o.)

⁵⁷ GW 1, 146 sk. o. (= IM 111. o.)

akkor szó vagy nyelv nélkül elzárt maradna, ezért érzékileg meg kell jelennie, éppenhogy hangalakhoz, „szóhoz kell jutnia”. Előtte szigorúan szólva nem létezett. Ebben áll a „nyelv spekulatív struktúrája”. „Ha valami a nyelvben megszólal”, írja Gadamer, „ez nem annyit jelent, hogy ezáltal valamiféle új, második létre tett szert. Amiként valami [nyelvileg] ábrázolódik, az sokkal inkább a saját tulajdon létehez tartozik. Minden nyelvszerű dolog esetében valamilyen *spekulatív egységről* van tehát szó, egy önmagában történő különbségről, mely a dolog léte és megmutatkozása között áll fenn – egy olyan különbségről, mely ugyanakkor mégsem tűri el, hogy különbség legyen.”⁵⁸

VI.

Némi kitérő gyanánt érdemes megemlítenünk, hogy a „Scheinen”-nek „ragyogás”-ként, „fénylés”-ként való gadameri értelmezése jelentős pontokon Heideggerre nyúlik vissza. Az ilyenformán felfogott „Scheinen”-nek a „schön”-nel való összefüggésbe állítása ugyancsak heideggeri eredetű. Amikor Gadamer továbbá a szépet (nem csupán a jóval, de) az igazzal, az igazsággal hozza kapcsolatba – s ezt idáig még nem említettük⁵⁹ –, akkor is heideggeri kezdeményekhez kapcsolódik.

Szemléltessük e kapcsolódási pontokat röviden néhány idézettel. A műalkotás-tanulmányban Heidegger a következőket írja: „Das [...] Licht fűgt sein Scheinen ins Werk. Das ins Werk gefűgte Scheinen ist das Schöne. Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit

⁵⁸ GW 1, 479. o.: „Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine *spekulative Einheit*, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.” (= IM 329. o. – Kiem. az eredetiben.) Lásd uo. 470. o. (= IM 324. o.)

⁵⁹ Vö. pl. IM 336. o.: „Ahogy a szép létmód egy általános létstruktúra változatának bizonyult, úgy a hozzá tartozó igazságfogalomról is valami hasonló fog kiderülni. Itt is a metafizikai hagyományból indulunk ki. A hagyományos metafizika szerint az igazság a létező transzcendentális határozmányai közé tartozik.” Uo., 337. o. : Plátón „mutatta ki elsőként, hogy a szép lényegmozganata, az aletheia [...]”

west.”⁶⁰ Az *aletheia*-nak elrejtetlenségként való heideggeri fordítása-értelmezése közvetlen utalást tartalmaz a szépre, amennyiben ez utóbbi lényegénél fogva már eleve „látszás”, „ragyogás”, „megjelenés”. A fentiek értelmében önellentmondás volna olyan szépről beszélni, amely nem jelenik meg, rejtve marad. A szépnak, amennyiben szép, elrejtetlennek kell lennie, meg kell jelennie, fel kell ragyognia.

De a fordított összefüggés is érvényes: az igaz is önmagától utal a szépre. Az igaznak, ha tényleg igaz, elrejtetlennek kell lennie, elő kell húznia magát az elrejtettségéből, s épp ez a szép. A kettő egymással összefonódik. Mint Heidegger írja: „Az igazság a létezőnek, mint létezőnek az elrejtetlensége. Az igazság a lét igazsága. A szépség nem ezen igazság mellett lép elő. Amikor az igazság a műbe helyeződik, akkor megjelenik. A megjelenés – mint a műben levő igazságnak ez a léte, és mint mű – a szépség. A szép ilyenformán az igazság történé- séhez tartozik. Nem pusztán a tetszésre vonatkozik, mint annak pusztá lárnya.”⁶¹ „A szépségnek az igazsággal való sajátos összetartozása”⁶² az európai filozófia későbbi történetében és különösen az újkorban feledésbe merült.

⁶⁰ Heidegger: *Gesamtausgabe*, 5. köt., 43. o. Kiemelés F. M. I. (Heidegger műveinek összkiadására – *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976-tól – a továbbiakban GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése.) Lásd *A műalkotás eredete*, ford. Bacsó Béla, Budapest: Európa, 1988, 89. o.: „E fény felragyog a művön. Ez a ragyogás a művön maga a szép. A szépség annak módja, ahogy az igazság el-nem-rejtettségként jelen van.”

⁶¹ Heidegger GA 5, 69. o.: „Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht *neben* dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist – als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk – die Schönheit. So gehört das Schöne in das Sichereignen der Wahrheit. Es ist nicht nur relativ auf das Gefallen und lediglich als dessen Gegenstand [...]” (Kiemelés F. M. I.) „A megjelenés – mint a műben levő igazságnak ez a léte, és mint mű – a szépség”: e mondat alternatív fordítási lehetőségei: „A megjelenés – mint az igazságnak e léte a műben, és az igazságnak műként való léte – a szépség.” „A megjelenés – mint az igazságnak e műben való léte és műként való léte – a szépség.” „A megjelenés – mint az igazságnak e műben és műként való léte – a szépség.”

⁶² GA 5, 69. o.

Nem érdektelen megjegyeznünk, hogy a szépségnek az igazsággal való összefüggése az *Esztétikai előadások* hegeli szövegében is megtalálható, méghozzá éppenséggel a szép meghatározását illető, már többször idézett hely közvetlen előzményeként. „[...] szépség és igazság [...] ugyanazok”, olvashatjuk itt. „A szépnek ugyanis önmagában igaznak kell lennie [...] az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát, s el kell érnie bizonyos meglévő egzisztenciát, mint természeti és szellemi objektivitást. Az igaz, amely igazként van – egzisztál is. Amikor e külsőleges létezésében közvetlenül a tudat számára létezik, és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem szép is. Ezért a szép meghatározása: az eszme érzéki látszása.”⁶³ A kipontozott részekben igaz és szép közti – a hegeli fogalommetafizika perspektívája felől magyarázható – különbségek is megállapításra kerülnek, ezekbe azonban itt nem szükséges belebocsátkoznunk. Elegendő arra utalni, hogy az eszme Hegelnél önmagában, vagyis érzéki-objektív megjelenése nélkül is képes igaz lenni (sőt az eszme már fogalma szerint „az igaz mint olyan”, „a magán- és magáértvaló igaz”⁶⁴), így igaz és szép között nem teljes a megfelelés. Ám az eszme – amint azt Hegel elsősorban a kanti *Sollen* elleni polémiáiban mondja⁶⁵ – mégsem olyan erőtlen, hogy ne tudna kilépni a valóságba, s csupán a szubjektív kellés birodalmába kellene bezárva maradnia; az eszme nem csupán „amolyan eszme”, hanem „egyúttal a külső egzisztenciába lép”.⁶⁶ Innen tekintve adódik akkor igaz és szép megfelelése.

De érdemes az *Esztétikai előadások* idézett szövegét még egy mondattal tovább olvasnunk. „[...] a szép meghatározása: az eszme érzéki látszása. Mert az érzéki [...] a szépségben nem őríz meg semmiféle magábanvaló önállóságot”, hangzik a kapcsolódó magyarázat, s ez többé-kevésbé megfelleltethető annak, amit fentebb a szép metafiziká-

⁶³ TW 13, 151. o. Lásd *Esztétikai előadások*, i. k., I. köt., 114. o.

⁶⁴ Lásd *A logika tudománya*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979, II. rész, 354. o.; G.W.F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 213. §, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 305. o.

⁶⁵ Lásd pl. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 6. §, i. k., 42 sk. o.

⁶⁶ *A jogfilozófia alapvonalai*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971, 20. o.

jának gadameri értelmezését összegezve a 4. pontban Gadameről idéztünk: „Nem csupán arról van szó, hogy a szép azon jelenik meg, ami érzékileg látható módon ott van, hanem arról, hogy ez utóbbi éppen csak azáltal van voltaképpen ott (azáltal áll elő), hogy a szép megjelenik rajta [...]” – „Az érzéki [...] a szépségben nem őriz meg semmiféle magábanvaló önállóságot”: e megállapítás ugyanezt abban a formában juttatja kifejezésre, hogy nincs a szépként megjelenő tárgyban olyan érzéki mozzanat, mely ne volna szép, amely úgyszólván kimaradna belőle, amelyet a szépség ne hatna vagy ne fogna át.

Térjünk vissza a szép gadameri értelmezésének heideggeri előzményeihez. „Schön” és „Scheinen” (az érzéki megjelenés, ragyogás értelmében vett „Scheinen”) Heidegger általi egymásra vonatkoztatását Gadamer teljes mértékben elfogadja. „Heidegger a maga részéről joggal juttatta érvényre »schön« és »scheinen« ama fogalmi összefüggését”, írja, „mely Hegelnek az eszme érzéki látszását illető nevezetes fordulataiban benne cseng.”⁶⁷ Gadamer e helyen a Mörrike *Auf eine Lampe* című versének értelmezéséről folytatott Heidegger–Staiger levélváltást kommentálja, Heidegger értelmezésével ért egyet, és próbálja új argumentumokkal kiegészíteni; ahhoz a diszkusszióhoz kapcsolódik, mely a »schön« és »scheinen« közti összefüggés heideggeri értelmezésének alighanem az egyik legismertebb helye, és amely – bár elsődlegesen nem annyira ezen összefüggés, mint inkább a konkrét versértelmezést illető kérdések miatt – nagy vitákat kavart.⁶⁸

Idézzünk végül két helyet a Nietzsche-előadásokból. Az első – a Nietzsche-értelmezéssel összhangban – az érzékinek mintegy metafizikai rehabilitációját avagy metafizikai fölértékelését mutatja, míg a második Platónra visszanyúlva a szépet előragyogásként fogja fel, ugyanazokat a német szavakat használva, melyek majd Gadamernél visszatérnek.

⁶⁷ Gadamer, GW 2, 360. o.: „Heidegger hat seinerseits mit Recht den Begriffszusammenhang von »schön« und »scheinen« geltend gemacht, der in Hegels berühmter Wendung vom sinnlichen Scheinen der Idee anklingt.” (Kiemelés F. M. I.)

⁶⁸ A „Scheinen” jelentését illetően a Mörrike vers-értelmezése kapcsán folytatott Heidegger–Staiger vitához kapcsolódó gadameri értelmezést vitatja és a vitához további irodalmat ad Holger Schmid „Művészet, nyelv, magyarázat” című tanulmányában (*Vulgo*, II/3–5 sz. 2001, 121 skk. o.).

„Az érzéki immár nem a »pusztán látszólagos«, többé nem az elhományosult, hanem az egyedül valóságos, tehát az »igaz«.” – „A szépet [Platón] annak nevezte, ami leginkább előragyog [...] A szép a maga lényege szerint az, ami az érzéki birodalomban leginkább előragyog, fölfénylik, olyképpen, hogy ez a megvilágítás egyúttal a létet is felvillantja.”⁶⁹

VII.

Jelen tanulmány vége felé közeledve *föltűnhet*, hogy a címben „esztétika, metafizika, hermeneutika” szerepel egymás mellett, ám az eddigiekben figyelmünket szinte teljes egészében csupán esztétika és metafizika összefüggésére összpontosítottuk. Szó esett ennek során arról, hogy az újkori filozófiában metafizika és esztétika összekapcsolására irányuló törekvéssel Hegelt követően – és hozzá kapcsolódva – a legerőteljesebb formában alighanem Gadamernél találkozhatunk, hogy mindkettő esztétikája metafizikai esztétika (melynek integráns része a szép valamilyen értelemben való „objektivitásának” állítása), hogy Gadamer Hegelhez kapcsolódó célkitűzése a szép metafizikai rehabilitációjának nevezhető. A részletekben azután emellett még többek között említésre került, hogy metafizika és esztétika összekapcsolásának, illetve a szép metafizikájának szükséges előfeltétele és része az „érzékeség metafizikai-spekulatív felfogása”, azaz intellektualisztikus-racionalisztikus leértékelésével szembeni ontológiai fölértékelődése.

Mindezen vonásokat a „szép metafizikája” címszó alatt foglalhatjuk össze, s ezen címszó alatt esztétika és metafizika kölcsönös összefüggését, egymásra vonatkoztatását a fentiekben remélhetőleg valamelyest megvilágítottuk. Hol marad azonban a hermeneutika? – Hermeneutikáról ugyanis eddig nemigen esett szó, az esztétikával, illetve a

⁶⁹ Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, 1. köt., 245. o.: „Das Sinnliche ist nicht mehr das »Scheinbare«, nicht mehr das Verdunkelte, es ist das allein Reale, also das »Wahre.«” Uo., 228. o.: „Das Schöne wird [bei Platon] das Hervorscheinendste genannt [...] Das Schöne ist seinem eigensten Wesen nach das im sinnlichen Bereich Hervorscheinendste, das Aufglänzendste, derart, daß es als dieses Geleucht zugleich das Sein aufleuchten läßt.”

metafizikával való összefüggése pedig az eddigiek alapján legfőljebb elnagyolt értelemben állítható, amennyiben tudniillik Gadamer művének alcíme a „filozófiai hermeneutika” elnevezést viseli. Gadamer esztétikai nézeteinek vagy a szép metafizikájáról adott értelmezésének fenti rekonstrukciója jórészt zárójelezte a hermeneutikai dimenziót, s jobbára a metafizikai esztétika, nem pedig valamely sajátlagosan „hermeneutikai esztétika” értelmében került kifejtésre. (A „hermeneutikai esztétika” kifejezéssel egyébiránt óvatosan kell bánnunk: noha lehetséges olyan kontextus, melyben értelmesen használható – pl. hogy a hagyományosan esztétikainak nevezett problémakör a hermeneutikai perspektíva felől hogyan jelenik meg –, nem tévesztendő szem elől Gadamer tézise: „az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában”.⁷⁰ Eszerint a hermeneutika megszüntetve megőrzi az esztétikát, szükségtelen és félrevezető ennél fogva „hermeneutikai esztétikáról” beszélni.)

A szép metafizikájának gadameri értelmezését összegző 1. pontban érintettünk már egy lehetséges párhuzamot a (metafizikai-esztétikai) szép és a (hermeneutikai) megértés között, tudniillik azt, hogy mindkét esetben értelmetlen a kérdés: mi célt szolgál? A szép metafizikája és a hermeneutika középpontját alkotó megértésfogalom közti közelebbi összefüggés első pillantásra mindazonáltal korántsem világos, s noha Gadamer a mű vége felé tesz néhány fontos utalást, az értelmezők figyelme egy hosszú és nehéz mű vége felé érthető módon lankad, s így gyakorta átsiklik fölötte (ráadásul a III. részt Gadamer már maga is csak vázlatosan, és néhol az enigmatikusságig tömören fejtette ki).

Az összefüggés megvilágítása céljából abból a főnti megállapításhól indulhatunk ki (V. rész eleje), mely szerint a „scheinen”-ben rejlő „látszani”, „csillogni”, „ragyogni”, „fényleni” jelentésdimenzió a németben csakúgy, mint a magyarban (s egyéb nyelvekben) az érzéki mellett az értelmi mozzanatra is vonatkozik. Nemcsak az érzékeknek, de az értelemnek a szemével is lehet „látni” („meglátni”, „belátni”, „átlátni”). Nemcsak az érzékek, de az értelem számára is valami „feltűnik” vagy „kitűnik” („a mondottakból kitűnik”), „kiviláglik”. A szép „előragyog”, „előviláglik” („hervorleuchten”), egy értelmi összefüggés pedig „kiviláglik”, „megvilágosodik” („einleuchten”).

⁷⁰ GW 1, 170. o. (= IM 126. o.)

Elmondható tehát, hogy „a szép, s minden, aminek önmagában értelme van, az »megvilágító« [einleuchtend]”.⁷¹

Ami megvilágító, azt önmagától, közvetlenül lehet belátni, önmagától, közvetlenül meggyőz minket, így a megvilágítás fogalma a retorikába tartozik. Ami megvilágító, az való-színűnek látszik, ilyenként jelenik meg, avagy éppenséggel ragyog fel, világosodik meg. A retorikának a „verisimilé”-vel, a „Wahr-scheinliche”-vel, az „igaznak látszóval”, a „való-színű”-vel van dolga (a szín pedig érzéki dolog).⁷² A szép előragyogása és az értelmi összefüggés megvilágosodása eseményjellegű dolgok, nem vethetők bizonyítás alá. Az, ami megvilágító, „úgy érvényesül, hogy valamiképp kiemelkedik a lehetséges és a vélhető körén belül”, „hogyan »magában véve« megvilágító, tehát hogy szól valami mellett”.⁷³ Önmagáért fog meg minket, csakúgy, mint a szép.

A megértésben mármost hasonlóképpen világosodik meg a dolog. „A szép eseményjellege és a megértés történetstruktúrája” szorosan egymásra utal.⁷⁴ Nemcsak a szép megjelenése, hanem a megértés is történés jellegű, levezethetetlen, kieszközölhetetlen és bizonyíthatatlan. A szép magára vonja a figyelmet, magához vonzza a tekintetet. A szép, ahogy mondani szokták, „lenyűgöz”. A szubjektumot egyfajta passzivitásra kárhuztatja. Nem vagyunk szabadok vele szemben. A szép – a magyar nyelv érzéki-spekulatív mélységeit igazán nem kell hiányolni –

⁷¹ IM 335. o.

⁷² Esztétika és metafizika hermeneutikával való összefüggése mellett (melyre összefoglalóan a szövegben a következőkben utalok) körvonalazódik ezen a ponton egy további összefüggés retorika és hermeneutika között. Anélkül, hogy erre bővebben itt ki lehetne térni, érdemes utalni arra, hogy ez az összefüggés, amint annak Gadamer tudatában is van (lásd IM 335. o.) már a fő mű kezdete, a humanista vezérfogalmak tárgyalása óta jelen van. Lásd IM 38. o.: „a *sensus communis* kiképzése [...] a valószínűből táplálkozik. [...] Ezért ennek a közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű az élet számára. Vico az ékesszólás jelentőségét és önálló jogát az igaz és a helyes iránti közös érzékre alapozta, mely nem alapelvekből levezetett tudás, de lehetővé teszi, hogy rábukkanjunk a beláthatóra [*verisimile*].” Lásd részletesebben ezzel kapcsolatban „Filozófia, retorika, hermeneutika” című tanulmányomat (*Világosság*, 2004, megjelenés alatt).

⁷³ IM 335. o.

⁷⁴ IM 336. o.

„rabul ejt”, és „fogva tart”. Kiemelkedése, előragyogása „magához láncol”. A szép kiemelkedése (csakúgy, mint a képé) létfolyamat,⁷⁵ ontológiai történés. Esemény, mely megtörténik velünk.

A megértés (a hagyomány megértése, a hagyományból hozzánk eljutó szó megértése) is valami ilyen. A megértés nem akkor jön, amikor mi akarjuk, nem tudjuk tetszés szerint előállítani, szándékosan előidézni. Lehet persze elősegíteni, sok mindent elolvasni, tanulmányozni, összevetni, fontolóra venni. Mégsem rajtunk múlik.⁷⁶ Utólag, miután megtörtént, ébredünk csak tudatára. Villanásszerűen jön létre (miként a szép, amely felragyog). Hirtelen valami *megvilágosodik* (einleuchten) – szépként vagy érthetőként. „Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy fog meg bennünket”, írja Gadamer, „ahogy a szép is önmagáért keríti hatalmába a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától megfog bennünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk, és felül tudnánk vizsgálni a velünk szemben támasztott értelemigényt. [...] Mint megértők, egy igazságtörténésbe vagyunk

⁷⁵ IM 112. o.

⁷⁶ Hasonló ez ahhoz, amit Max Weber szemléletesen jellemezett az „ötlettel” kapcsolatban. A tudományban ugyanis, mint Weber leírja, az ötletnek igen nagy szerepe van, nélküle nincs tulajdonképpen tudomány. „Ahhoz, hogy az ember valami értékeset csináljon, [...] az szükséges, hogy *ötlete* támadjon [...]. Az ötletet azonban nem lehet kényszeríteni. A hideg számításhoz semmi köze. Persze bizonyos, hogy a számítás is nélkülözhetetlen feltétel. Így például egyetlen szociológus sem lehet rest ahhoz, hogy öreg napjaiban is esetleg hónapokon át egészen triviális számtanpéldák tízezreit oldja meg a fejében. [...] Igen ám, de ha a szociológusnak nincs valamilyen határozott »ötlete« arra nézve, hogy milyen irányban számoljon és hogyan értékelje a kapott részeredményeket, akkor még ezt a nevetségesen keveset sem éri el. Az ötlet rendszerint csak egészen komoly munka talaján, hosszú előkészület után születhet meg. [...] Az ötlet nem pótolja a munkát. Másfelől viszont a munka ugyanúgy nem pótolhatja vagy nem kényszerítheti ki az ötletet, mint a szenvedély. Mindkettő – főleg pedig a kettő együtt – előcsalogatja az ötletet. Az ötlet azonban csak akkor jön, amikor neki tetszik, nem amikor nekünk. [...] [általában] olyankor, amikor nem várjuk, hogy eszünkbe jusson, és nem olyankor, amikor íróasztalnál ülve tőprengünk és megoldást keresünk.” (Max Weber: „A tudomány mint hivatás”, in uő.: *A tudomány mint politika és mint hivatás*, ford. Józsa Péter, Glavina Zsuzsa, Budapest: Kossuth, 1995, 16 sk. o.)

bevonva, s úgyszólván késve érkezünk, ha azt akarjuk tudni, hogy mit kell hinnünk.”⁷⁷

Ebből adódik egy második mozzanat. Ha a megértés létrejött – és csakugyan megértésként jött létre –, akkor a megértetthez hozzátartozónak találjuk magunkat. Miként a szemlélő hozzátartozik a képhez (a befogadó a műalkotáshoz, a néző az előadáshoz), hasonlóképpen a megértő a megértetthez, „interpretátor a szöveghez”⁷⁸. A megértés és a megértett dolog olyanformán „érint” minket, hogy annak „érintettjévé” válunk. Amit megértettünk, bizonyos értelemben mi magunk vagyunk. Felismerünk valamit, ami eddig is a mienk volt, de nem tudtunk róla. Nem tudjuk kivonni magunkat alóla. A megértést nem tudjuk visszacsinálni, meg nem törtéنتé tenni. A megértés megtörténik, hasonlóan ahhoz, ahogy a szép felragyog. Foglyaiává válunk. – A gadameri mű címe egyébként eredetileg „Megértés és történet” („Verstehen und Geschehen”) volt.

A szép felragyogásának és a megértés megvilágosodásának közvetlensége közötti párhuzam: mindkettő eseményjellege és a szubjektumot átfogó, önmagába vonó struktúrája – e párhuzam képezi jelentős pontokon eszlétika, metafizika és hermeneutika összefüggésének alapját.⁷⁹

⁷⁷ IM 339. o. (Kiemelés F. M. I.)

⁷⁸ IM 318. o.

⁷⁹ „A szép metafizikájából kiindulva mindenekelőtt két pont világítható meg, mely a szép elővilágításának és az érthető világosságának az összefüggéséből adódik. Az egyik az, hogy a szép megjelenésének és a megértés létmódjának egyaránt *eseményjellege* [Ereignischarakter] van – a másik pedig az, hogy a hermeneutikai tapasztalat, mint az öröklött értelem tapasztalata, részesül abban a *közvetlenségben*, amely a szép tapasztalatát és egyáltalán az *igazság* bármiféle evidenciáját mindig is jellemezte.” (IM 335. o.; GW 1, 459. o.) Érdemes még e tág összefüggésben belül két további közös mozzanatra utalni. 1. „A szép eseménye és a hermeneutikai történet egyaránt elvileg előfeltételezi az emberi egzisztencia végeességét. Sőt egyenesen azt lehet kérdezni, hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi. [...] Úgy látszik, hogy a szép »elővilágítása« az emberi-véges tapasztalat számára van fenntartva. [...] Innen nézve következetesnek látszik, hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzet egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szűnik meg. A hermeneutikai tapasztalat univerzalitása ugyanúgy elvileg hozzá-férhetetlen volna egy végtelen szellem számára [...] Az

Ezzel eljutottam e dolgozat végére. A szép hegeli esztétikában olvasható, idézett nevezetes meghatározásának valamely, a triviálisan túlmenő lehetséges értelme számomra a fentebb rekapitulált gadameri szövegek fényében kezdett *megvilágosodni*. Hogy ez az értelem helyes-e (mint a bevezetőben fogalmaztam), nem tudom; aziránt meg – tettem hozzá –, hogy egyenesen a helyes értelemről lenne szó, épp hermeneutikailag erős kétségeket támaszthatunk. A szép a maga megjelenésében, hangzott a fentebbi összefoglaló rekonstrukcióban, ő maga lesz látható, éspedig „úgy, hogy láthatóvá tesz mást”. Gadamernek a szépről szóló fejtegetései számomra valahogy így bizonyultak megvilágítóknak (ahol is már az megvilágítóknak bizonyult, amit Gadamer a megvilágító jellegről, a megvilágosodásról kifejtett) – egyrészt önmagukban, másrészt egyúttal a hegeli szövegek egy bizonyos rétege számára.

Ehhez most végezetül még a következőt tehetjük hozzá. Ha a fenti rekonstrukció kicsit is sikeres volt, *belátható*, hogy ilyesfajta bizonyítások a dologgal, vagyis a megértéssel (mely a való-színűre vonatkozik) jórészt összeférhetetlenek. Csak azt remélhetem, s ez sem kevés, hogy e megfontolások a Platónig visszanyúló (metafizikai, esztétikai és hermeneutikai) tradíció egyes vonásainak megvilágításához, megértéséhez másokat is hozzáegíthetnek, történjék bár az az itt vázolt rekonstrukciónak való ellentmondásban is.

arisztotelészi isten (és a hegeli szellem) maga mögött hagyta a »filozófiát«, a véges egzisztenciának ezt a mozgását. Az istenek nem filozofálnak, mondja Plátón”. (IM 336. o.; erre az összefüggésre a zárzóban még visszatérek.) 2. „A beszélés [...] sohasem csak abban áll, hogy az egyest általános fogalmak alá foglaljuk. A szavak használatában a szemléletes adottságot nem valami általánosnak a konkrét eseteként tesszük kezelhetővé, hanem a mondottakban maga válik jelenvalóvá – úgy, ahogy a szép ideálja is jelen van abban, ami szép.” (IM 338. o.)

A szépnek a dolgozat címében szereplő nevezetes meghatározása Hegel *Estztikájának* abban a háromkötetes kiadásában található, amelyet Hegel műveinek a filozófus halála után a tanítványai által sajtó alá rendezett első kiadásában Heinrich Gustav Hotho tett közzé. Ez az első összkiadás, a „baráti egylet” kiadása („Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten”, röviden „Freundesvereinsausgabe”-ként szokás hivatkozni rá) mai szemmel nézve sok szempontból elégtelen. Egyes kötetek a szerkesztési elvek, a szöveg-gondozás és a szöveghűség tekintetében számos kérdést vetnek fel, s az *Estztika* is ezen kötetek közé tartozik. Okkal merül fel így a kérdés: vajon hogy áll a helyzet a szép nevezetes meghatározásával? Igazolható, hogy Hegeltől származik vagy nem? A mai Hegel-filológia fényében mit tudunk eredetéről? Ez önmagában sem érdektelen kérdés, s itt már csak azért sem lehet haszontalan kitérni rá, mivel dolgozatom jelentős pontokon ezen meghatározás (Gadamer felőli) értelmezése körül forgott. A fentiekben e kérdést filológiai szempontból külön nem vizsgáltam. Említettem, hogy a Zoltai Dénes fordította szövegben lehetett találkozni a szép nevezetes meghatározásával, hogy ezt akkor nem értettem, s csak jóval később a gadameri szövegek hatására kezdett megvilágosodni ennek valamely, a triviálison túlmenő lehetséges értelme. A hallgatólagos feltevés az volt, hogy e tétel lehetséges értelmének megvilágosodása révén a hegeli esztetikából vagy filozófiából is meg lehet érteni valamit – talán valami lényegeset –, hogy tehát a tétel elsősorban nem önmagáért fontos, és nem önmagában kell megérteni, hanem úgy, mint a hegeli gondolatok egy tágabb dimenzióját összegző, rájuk nézve releváns meghatározást. A tétel valamelyes megértése akkor sikeres, a megértés akkor képes megvilágító lenni, ha egyúttal a hegeli gondolatok egy részét is meg- és bevilágítja. A lényeges kérdés innen szemlélve így inkább ez utóbbi, a magyarázóerő kérdése, az pedig, hogy a szó szerinti megfogalmazás kitől származik, noha nem közömbös, mégis másodlagos kérdés. E tétel lehet Hegelre nézve megvilágító akkor is, ha nem Hegeltől származik.⁸⁰

⁸⁰ Ezt a következő konkrét példán lehetne szemléltetni. Tegyük fel, hogy valaki azt állítja, Heidegger fő művének középponti tétele abban összegezhető: a lét – idő. Vajon semmissé tenné ezt az állítást az, ha valaki erre rajtaütésszerűen

Mint többek között a német idealizmussal és Hegellel hosszabb idő óta foglalkozó kutatót, akinek a számára a Hegel-szövegek filológiai problémái korántsem ismeretlenek – a nyolcvanas évek második felében hosszabb ideig a bochumi Hegel-Archívumban kutattam, így a Hegel-kiadás és a Hegel-szövegek filológiai helyzete jórészt ismert volt számomra, sőt, ha nem tévedek, Magyarországon az első egyikeként

azt kérdezné: álljunk csak meg, ez a tétel vajon szövegszerűen, szó szerint (imígyen: „Sein ist Zeit”) megtalálható a szöveg korpuszában avagy nem? Mert ha nem (és tudomásom szerint ilyen mondat valóban nincs a *Lét és időben*), akkor a vonatkozó tétel semmis, tárgyitalan. Vajon az, hogy a heideggeri fő műre nézve e tétel megvilágító-e vagy helytálló-e, azon múlik, hogy ez a mondat szó szerint megtalálható a szövegben? Másrészt nem is pusztán a tételről (annak szövegbeli szó szerinti felbukkanásáról avagy szerzőjéről) van szó, hanem legalább annyira a tétel explikációjáról, értelmezéséről. Ha vizsgán egy hallgató azt mondja, Heidegger fő művének középponti tétele abban összegezhető: a lét – idő, akkor erre jómagam még nem adnék semmilyen jegyet, hanem várakozó álláspontra helyezkedvén megkérdezném a hallgatót, ezt hogyan kell érteni, megkérném, fejtse ki kicsit bővebben, s attól függően, hogy ezt miképp teszi, kapna jó vagy rossz jegyet. Hegelre visszatérve: a dolog – túl a szó szerinteség, és a szerzőiség problémáján – nem utolsósorban azon múlik, hogy „a szép: az eszme érzéki látszása” tételt ki hogyan fejt ki, bontja ki, milyen értelemmel tölti meg. A szép gadameri metafizikája egyébiránt, noha hivatkozik rá, nem ennek a tételnek az explikálására íródott – nem erre íródott, de (állításom szerint) képes megvilágítani azt, egyfajta koherens, konzisztens értelemmel megtölteni. Kínálkozik még egy kiegészítő meggondolás. Ha egy hegeli tanra vagy a filozófus gondolatrendszerének valamely nagyobb egységére nézve jellemző meghatározáshoz, tételhez azt a megszorítást fűznénk, hogy magától a szerzőtől kell származnia, akkor nem volna lehetséges semmilyen Hegel-értelmezés (és semmilyen értelmezés általában). Nem mondhatnánk semmilyen értelmezésre, ami nem magától Hegeltől ered, hogy Hegelre nézve jellemző, találó. Egy szerzőre nézve jellemző, találó dolgot akkor csak maga a szerző mondhatna. Ami nyilvánvaló abszurditás. Ebben az esetben persze elmaraszthatjuk Gadamert is, aki a fő műben így fogalmazott: „Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit” (Gadamer GW 1, 261. o. = IM 186. o.), mivelhogy nem azt néznénk, vajon e „tézis” valóban jellemző-e a *Lét és időre*, hanem a könyvet felcsapva, akkurátusan elkezdenénk keresni egy olyan mondatot, amely szövegszerűen pontosan így szól (érdekes kérdés, hogy amennyiben találnánk ilyet, akkor ezzel már igaz is volna-e Gadamernek, vagyis rábólinthatnánk-e, mondván: valóban, így van, Heidegger tézise valóban ez volt, s nem kellene-e ebben az esetben is némi értelmező munkát végezni).

számoltam be akkoriban a Hegel-kiadás állásáról és a Hegel-Archívumban folyó munkáról –, megpróbáltam valamelyest a dolog nyomába eredni s némi filológiai utánjárást végezni. Kutatásaim eredményeiről – szükségképp rövidre fogva – ebben a függelemben számolok be. Az utánjárás során újra felvettem a kapcsolatot német kollégákkal, akik vagy a Hegel-Archívum munkatársai vagy Hegellel foglalkoznak, átnéztem különböző anyagokat, és egy németországi út során szóban is alkalmam volt a kérdést megvitatni. A Hegel-Archívumban mindenekelőtt Otto Pöggelerhez, az Archívum több mint negyedszázadon át volt igazgatójához (egykori konzulensemhez), valamint Annemarie Gethmann-Sieferthez, a hegeli esztétika kiadásával megbízott s e tárgykörrel évtizedek óta foglalkozó kutatóhoz fordultam, de konzultáltam más Hegel-kutatókkal is. Kutatásaimat a következő két kérdés köré próbáltam csoportosítani:

1. A mai ismeretek fényében a szép vonatkozó meghatározása Hegeltől származik-e, vagy valaki mástól, elsősorban persze a szöveget sajtó alá rendező Hegel-tanítványtól, Heinrich Gustav Hothotól?

2. A szerzőiségen túl: tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek, avagy a hegeli gondolatok irányultságával szemben áll, nekik ellentmond vagy hozzájuk nem illeszkedik?

A második kérdés erősen interpretációfüggő, így föl voltam készülve rá, hogy nem fogok egyértelmű válaszokat kapni, vagy hogy a válaszok nagy mérvű szóródást mutatnak. Meglepő volt viszont, hogy az első kérdésre is kitérő, egyértelműen nehezen értékelhető válaszokat kaptam, holott annak megválaszolása látszólag egyszerűbb és kevesebb válaszadási lehetőséget rejt magában. Mivel időközben itthon magam is igyekeztem utánajárni a dolognak, rájöttem, hogy ez így van rendjén, hogy – amint arra mindjárt kitérek – az első kérdésre sem lehet egyértelmű választ adni. Amint az lenni szokott, menet közben azután – ama elemi hermeneutikai tapasztalatnak megfelelően, mely szerint a beinduló kutatás a kiinduló kérdéseket módosítja – mindkét kérdés bizonyos átfogalmazására kényszerültem. (Így az első kérdés pontosított megfogalmazása ez lett: Mi szól amellett, hogy a tétel Hegeltől származik, s mi szól amellett, hogy nem?) Világos lett ugyanakkor, hogy a témával évekig lehetne foglalkozni, ám ha néhány hónap helyett néhány évig foglalkoznám vele, vélhetően akkor sem jutnék radikálisan más eredményre, mint az eddig eltelt időben. Az utánjárás azt is megmutatta, hogy ez a látszólag egyszerű, egy mondatra koncentrált

filológiai-hermeneutikai probléma számos szélesebb kontextusba illeszkedik. Összefügg az egész hegeli esztétika szövegkorpuszát illető filológiai-hermeneutikai megfontolásokkal, sőt az egész hegeli filozófiát, annak kiadástörténetét illető megítélésekkel, a Hegel-Archívumban folyó munka önértelmezésével, általában a Hegel-értelmezés különböző irányzataival, sőt Hegelen túlmenően a Németországban (a tartományi akadémiák égisze alatt) folyó egyéb történeti-kritikai kiadások elvi-gyakorlati-kulturpolitikai-financiális kérdéseivel. Amikor a szűkebb kérdés helyenként ilyenformán parttalanná látszott tágulni, kénytelen voltam magamat arra emlékeztetni, hogy a kérdés számomra egy egészen meghatározott kontextusban merült föl, és tanácsos lesz a kutatói kíváncsiságnak-szenvedélynek gátat szabva visszatérni hozzá (nem utolsósorban pedig arra, hogy kevésbé volna ildomos, ha jelen sorok terjedelme meghaladná – alkalmasint többszörös mértékben is – annak a dolgozatnak a terjedelmét, melyhez függelékként kapcsolódik).

1.

Kezdetben idézek fent említett, nyolcvanas évek végén írott beszámolómból, mivel a filológiai helyzet alapvető sajátosságait ma sem tudnám lényegesen eltérő módon összegezni.

Hegel maga életében csupán kevés művet jelentetett meg. Folyóiratokban elszórt kisebb írásokat, recenziókat leszámítva, önálló, kidolgozott, sajátos értelemben könyvnek nevezhető munkája csupán kettő van: a *Fenomenológia* és a *Logika*. Az *Enciklopédia* és a *Jogfilozófia* csupán „alpvonalak”, „vázlatok”, melyeket hallgatói számára előadásaihoz mellékelte; egyéb – történelemfilozófiai, esztétikai, vallásfilozófiai, filozófiatörténeti – előadásaihoz még ilyet sem adott ki. Műveit megfeszített munkával tanítványainak egy csoportja 1832 és 1845 között 21 kötetben rendezte sajtó alá. Ez a mai szemmel nézve is bámulatos teljesítmény, mely a rá következő korok Hegel-képét messzemenően meghatározta, ugyanakkor sem az „egész” Hegelt, sem az „igazi” Hegelt nem tartalmazta. Egy mai kutató megfogalmazása szerint a hegeli filozófia hatástörténetét oly mértékben határozta meg művei gondozóinak kiadáspolitikája, mint szinte egyetlen más filozófusét sem. A tanítványok Hegel fejlődését teljesen elhanyagolták; a filozófus által megőrzött korai vázlatokat félretolták (ezek egy része azután el is vészett), a berlini korszakot reprezentáló *Enciklopédiát* és

Jogfilozófiát viszont erőteljesen kibővítve adták ki. A különböző helyekről származó kiegészítéseket a Hegel által megjelentetett művekkel összedolgozták, a hagyatékából kiadott berlini előadásokat pedig különböző évfjártatokból származó előadáskéziratok, feljegyzések ill. hallgatói jegyzetek kompilációja alapján – a források minden megjelölése nélkül – egységes művekké komponálták. Ezzel a mai tudományos mércével mérve fölöttébb kétséges kiadástechnikával (mely a fejlődéstörténeti különbségeket szinte felismerhetetlenné tette) meghatározott Hegel-képet kívántak sugallni: Hegelt, tudomány- és kultúrpolitikai megfontolásaikkal összhangban, mint a rendszer filozófusát, a rendszert pedig mint zárt és megdönthetetlen erődtímenyt kívánták védelmezni és az utókor számára átörökíteni. Ma már egyre világosabb, hogy amit hegeli rendszerként ismerünk, nem magának Hegelnek, hanem a tanítványoknak a műve – ahogy itt [ti. a Hegel-Archívumban] fogalmaznak: a „Hegel-iskola dokumentuma”.⁸¹

Ez a beszámoló természetesen a Hegel-Archívum akkori önképét, önértelmezését közvetíti, összegzi. Teszi ezt némi visszafogottsággal. Tizenöt év elteltével és a Hegel-kiadás azóta történt fejleményekre pillantva ma a következő kiegészítést fűzném a fentiekhez. Igaz lehet az, hogy a tanítványok Hegel-kiadása – egy akkoriban a Hegel-Archívumban közkézen forgó fogalmazással élve – „sem az »egész« Hegelt, sem az »igazi« Hegelt nem tartalmazta”, ám fölöttébb kétséges, hogy a kettő közül bármelyik is reálisan kitűzhető cél-e. Az „egész” Hegelről nem beszélve, miben is állana az »igazi« Hegel? „Amit hegeli rendszerként ismerünk”, lehet „a tanítványoknak a műve [...] a »Hegel-iskola dokumentuma«”; mégis, kérdéses, negyven év Archívumbeli munka után, hogy a mai kor tud-e jobbat előállítani, tud-e valamilyen alternatív Hegel-kiadással előlépni. Ez a belátás egyébiránt a Hegel-Archívumban is tudatosodik, s talán nem véletlen, hogy az 'egész' vagy az 'igazi' Hegelre vonatkozó megjegyzések ma már nemigen kerülnek elő. Ami pedig a tanítványok Hegel-kiadásának kritikáját illeti: más dolog bírálni egy kompilációt azért, mert az kompiláció, és megint más azt a gyanút megfogalmazni, hogy a szerkesztő a kompilált részek közé oda nem tartozó, saját gondolatokat illesztett, hogy a szerkesztés egyben erősen koncipiált átírás is.

Az 1958-ban Bonnban megalapított, majd tíz évvel később Bochumban költözött Hegel-Archívum fő célja Hegel műveinek akadémiai

⁸¹ „Filozófiai sémák ellen”. *Magyar Nemzet*, LI, 1988. június 6.

(történeti-kritikai) kiadása, ezt pedig a tanítványok Hegel-kiadása mögé visszanyúlva, eredeti források alapján szándékoztak végbevenni.⁸² A Hegel-előadások szövegbázisának fentebb összefoglalt állapota az eltelt fél évszázad alatt pillanatnyilag mindenestre ahhoz a döntéshez vezetett, hogy ezen előadások a kritikai kiadáson kívül, a *Vorlesungen* sorozathoz kerülnek megjelentetésre.

A tanítványok Hegel-kiadása mögé való visszanyúlás azt a jogos törekvést jelenti, hogy a kompilációk alapját képező kéziratokat, feljegyzéseket, előadásjegyzeteket stb., amennyiben fellelhetők, önállóan dolgozzák fel és adják ki. Ismeretes módon azonban sok minden elveszett. Amiből a Hegel-tanítványok a Hegel által sajtó alá nem rendezett előadások kötetét összeállították, ma már nagy részben nem lelhető fel, így sok esetben nem lehetséges e kiadásokat szövegkritikailag felülvizsgálni, avagy egy új, alternatív szövegkritikai kiadással előlépni. Az elvet – a kompilációt – persze joggal lehet bírálni, s a mai filológiai tudományosság elvszerűen tartózkodik is tőle.

A tanítványok Hegel-kiadásának alapját képező hegeli kéziratok ma fellelhető szűkös volta és a kompilációról való elvi lemondás azt eredményezte, hogy önálló hangsúlyt kaptak a különböző évfjártok előadásai, a fennmaradt hegeli kéziratok és a róluk készült hallgatói jegyzetek (*Mitschriften, Nachschriften*). A Hegel-Archívum kezdettől fogva a mai napig szisztematikusan gyűjti mindkettőt: mind a fellelhető Hegel-kéziratokat, mind az előadásjegyzeteket. Ami az utóbbiakat illeti, a kilencvenes években különböző források alapján hozzávetőleg százharminc *Nachschrift*-ről volt tudomás, ebből pedig az Archívum kilencvennek tudott a birtokába jutni.

A kéziratgyűjtést tekintve az Esztétikával mostohán bánt a sors. Minden más előadásnál kevesebb maradt itt fenn Hegel saját kezű feljegyzéseiből. Ami a hallgatói előadásjegyzeteket illeti: ezekből tizenkilenc ismert, és tizenkettőt sikerült beszerezni belőlük (beszámoló tizenegyéről áll endelkezésre). Esztétikát, illetve művészetfilozófiát Hegel először Heidelbergben adott elő 1817-ben, majd Berlinben négy alkalommal (1820/21, 1823, 1826, 1828/29). A heidelbergi előadásról

⁸² Hegel műveinek kiadástörténetére itt nem térek ki, egy rövid összegzés megtalálható az előző jegyzetben idézett frásban, annak indoklásával is, hogy miért merült fel a kritikai kiadás szükségessége.

nem maradt fenn hallgatói feljegyzés, az első két berlini előadásról egy-egy jegyzet áll ma rendelkezésre, a leggazdagabban dokumentált az 1826-os előadás (négy Nachschrift és két Ausarbeitung), az utolsóról végül három jegyzet őrződött meg.

Hegel *Esztétikája* több mint másfél évszázada abban a formában ismert, ahogy azt a Hegel-iskola kiadásának keretében a Hegel-tanítvány, Heinrich Gustav Hotho 1835 és 1837 között első, majd némi átdolgozással 1842-ben második kiadásban sajtó alá rendezte. Hogy nem maga Hegel adta ki a művet, annak okát többnyire korai halálában pillantották meg, hiszen már első berlini esztétika-előadásának évében, 1820/21-ben egy levéltervezetben olvasható az a szándéka, hogy az esztétikát előbb vagy utóbb nyomtatásban is közzéteszi, erre pedig az irodalom gyakran hivatkozik.⁸³

Miből dolgozott Hotho, és mindenekelőtt milyen recepcióban részesült kiadása? Az utóbbi tekintetben lényeges szempont az, hogy Hegel esztétikájának ez a négy év megfeszített munkájával (1831 és 1835 között) sajtó alá rendezett háromkötetes kiadása már megjelenése pillanatában rendkívüli elismerésben részesült, s feltehetően valóban a legsikerültebb a tanítványok által kiadott előadaskötetek közül.⁸⁴ Hatástörténete sem kevésbé jelentős. „Hegel esztétikai előadásai”, írta Gadamer 1985-ben, „Hegel ama művei közé tartoznak, amelyek későbbi korok gondolkodását a legmélyebben meghatározták. Előadásai közül mindenképpen ezek azok az előadások, amelyek tanítványai egyikének irodalmilag kiemelkedő földolgozása révén olyannyira olvashatóan vannak megformálva, hogy Hegel szinte tanárként képes megszólalni – olyan tanárként, aki hallgatói eleven kérdéseire válaszokat tud adni.”⁸⁵ Az elismerést a Hotho-kiadástól ma sem tagadják meg, és a

⁸³ Lásd *Briefe von und an Hegel*, hrsg. J. Hoffmeister, II. köt., Hamburg: Meiner, 1953, 266. o.

⁸⁴ Lásd A. Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Hegel-Studien, Beiheft 25, Bonn 1984, 276 sk. o. Lásd ugyancsak Gadamernek és Otto Pöggelernek a következőkben idézendő összefoglaló véleményét.

⁸⁵ Gadamer: „Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute”, GW 8, 208. o. („Hegels Vorlesungen zur Ästhetik gehören zu den Werken Hegels, die das Denken der kommenden Zeit am tiefsten bestimmt haben. In jedem Falle sind es diejenigen seiner Vorlesungen, die durch eine schriftstellerisch glänzende Bearbeitung von einem

Freundesvereinsausgabét illető általános elvi fenntartások ellenére ma sem idejétmúlt – azaz szakmai körökben továbbra is tartja magát – a vélekedés, mely szerint a hegeli esztétika tanulmányozása céljából e szövegkiadástól nemcsak nem tekinthetünk el, de ezt kell mindenekelőtt alapul vennünk.

A Hotho-féle kiadás megítélésében a szakmai vélemények mindazonáltal erősen megoszlanak. Magán a Hegel-Archívumon belül is nem lényegtelen különbségeket lehet érzékelni. A hegeli esztétika kritikai kiadásával megbízott Annemarie Gethmann-Siefert az évtizedek folyamán egyre kritikusabb álláspontot foglalt el a Hotho-féle kiadással kapcsolatban. Ennek ez idő szerinti legdokumentáltabb változata alighanem az 1823-as előadás Hotho-Nachschriftjének (sic! nem tévesztendő össze a Hotho-Editionnal, azaz a hegeli esztétika háromkötetes Hotho-féle kiadásával) általa 1998-ban sajtó alá rendezett kiadáshoz írott több mint kétszáz oldalas előszó. Míg a hetvenes évek végén – amint erre még visszatérek – magától értetődő természetességgel hivatkozott a Hotho-kiadásra, addig a *Hegel-Studien* 1991-es kötetében már rendkívül kritikus hangot ütött meg, s többek között annak a véleményének adott hangot, miszerint már Hothónak e kiadáshoz írott előszava is „megalapozott gyanúra ad okot”. A *Hegel-Studien* ugyanezen kötetében Otto Pöggeler ezzel szemben – Gadamer fentebb idézett véleményéhez hasonlóan – így fogalmazott: „Heinrich Gustav Hotho volt az, aki az esztétikai előadások háromkötetes kiadásával a legjobbat és a legmaradandóbbat vitte végbe.”⁸⁶

Nincs terem itt arra, hogy a pró és kontra argumentumok szerteágazó részleteibe bocsátkozzam. Röviden azonban utalni kell minderre, hiszen ez alkotja a szélesebb háttérét annak, hogy ki milyen álláspontra helyezkedik olyan filológiai kérdéseket illetően, melyekben egyértelmű bizonyossággal igen nehéz állást foglalni.

seiner Schüler so lesbar gestaltet sind, daß Hegel wie ein Lehrer zu sprechen vermag, der auf die lebendigen Fragen seiner Zuhörer eine Antwort hat.”). Lásd még GW 8, 221. o.

⁸⁶ Annemarie Gethmann-Siefert: „Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen”. *Hegel-Studien*, 26, 1991, 105. o.; O. Pöggeler: „Nachschriften von Hegels Vorlesungen”, uo., 130. o.

Azok a források ugyanis, amelyekre Hotho kiadása támaszkodik, ma már jórészt hozzáférhetetlenek.⁸⁷ Mint Hotho beszámol róla, a hegeli esztétika sajtó alá rendezésében rendelkezésére állt Hegelnek egy heidelbergi és egy berlini füzete, utóbbiban Hegelnek a húszas évek folyamán később beillesztett számos feljegyzése, kivonata, jegyzete (ezeket 1835 után kivették a füzetből, és némelyikük így önállóan fennmaradt), továbbá tíz *Nachschrift*.⁸⁸ Utal Hotho még a hegeli filozófiával való tizenhárom éves ismeretségére, a szerzővel való sokéves baráti viszonyára, a vele folytatott beszélgetésekre és a hegeli előadásokat, azok részleteit illető, meg nem gyengült emlékezetére.

A Hotho által használt két Hegel-füzet (továbbá a berlini füzetbe illesztett utólagos lapok döntő többsége) ma már nem lelhető fel, a tíz *Nachschrift*ből pedig három maradt fenn. Ami azt jelenti, hogy a Hotho forrásaihoz való hozzáférés hűján jól-rosszul megalapozott feltevésekre hagyatkozhatunk abban a tekintetben, hogy az egységes szövegkorpusz előállításában mi az, ami a felsorolt forrásokból származik (s azok közül is melyikből), s mi az, ami Hotho saját szerkesztői beavatkozásának köszönhetően került a szövegbe.

Ezek után nem csodálható, hogy a kérdésre, vajon a szép említett meghatározása Hegeltől vagy Hothótól származik-e, nem adható egyértelmű válasz. A kutatók saját előzetes Hegel-értelmezésük, a Hotho-kiadáshoz való viszonyuk (iránta való bizalmuk vagy bizalmatlanságuk) és számos egyéb körülmény alapján fogalmazhatják meg álláspontjukat, érvelhetnek mellette és az ellentétes álláspont ellen.

⁸⁷ A következőkhöz lásd Annemarie Gethmann-Siefert: „Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen“. *Hegel-Studien*, 26, 1991, 92–110. o. Az itt adott beszámolót a Hotho-Nachschrift 1998-as kiadásához írott előszavában a szerző a lényegét illetően jórészt megismétli.

⁸⁸ Mint Hotho közelebbről leírja, a heidelbergi füzetre, valamint az 1820-as előadásra kevésbé vagy alig támaszkodott, mivel úgymond Hegel később erősen átdolgozta őket. Az 1820/21-es előadást nem vonta be a kiadásába, az 1823-asból saját *Nachschrift*jére támaszkodik, 1826-ból ugyancsak a sajátjára, továbbá másik háromra (Griesheim, Wolf, Stieglitz; ezek közül, egy, Griesheimé maradt fenn), az utolsó előadás, az 1828/29-es év *Nachschrift*jeiből ötöt vont be (melyekből ma csak egy van meg; Heimanné, a többi: Geyer, Droysen, Bruno Bauer, Vatke), erről az előadásról azonban lebecsülően nyilatkozott.

A Hotho-kiadáshoz újabban kritikusan viszonyuló Annemarie Gethmann-Siefert arra hajlik, hogy a vonatkozó tételben Hotho interpolációját pillantsa meg. Korábbi munkáiból az ellentétes álláspont tűnik ki. Egy a hetvenes évek végén írott összegző tanulmányában ezeket olvashatjuk: „A szépség eszméjének, mint az emberi felfogóképesség csúcspontjának korai értékelésével az előadásokban kidolgozott *esztétika, mint a szép metafizikája* áll szemben. Mind a filozófiai elméletnek, mind a művészetek történeti realitásának ez az átfogó műve a szép pusztá szemléletességének [Anschaulichkeit], »az eszme érzéki látszásának« [sinnliche Scheinen der Idee] alaptételén és a művészet végének belőle folyó következtetésén nyugszik.” „Mivel a művészet mint az abszolút szellem első formája ez utóbbinak az érzékiség közegében való megvalósulását teljesíti, az eszmény »az eszme érzéki látszásaként« kerül meghatározásra.” „Ezek az alaptételek, vagyis a művészetnek »az eszme érzéki látszásaként« való meghatározása és a művészet végének már említett belőle fakadó következtetése nyomják rá a bélyegüket az »Esztétika« harmadik részére: az egyedi művészetek történeti rendszerére.”⁸⁹ A szerzősége vonatkozó explicit kérdés nem fogalmazódik meg, ám a hallgatólagos feltevés az – s ez főképp a legutolsó megállapításból meglehetősen egyértelműséggel következik –, hogy a vonatkozó tézis (akár Hegeltől ered, akár nem) meghatározó jelentőségű a hegeli esztétika nagy részére nézve. Ez pedig második kérdésem szempontjából lényeges adalék.

A Hotho-féle szövegkiadás iránti kritikai viszonyulását az 1823-as Hotho-Nachschriftához írott előszavában Gethmann-Siefert többek között abban a kijelentésben is megfogalmazza, mely szerint a ma rendelkezésünkre álló *Nachschriften* valószínűleg megbízhatóbb képet adnak Hegel Esztétikájáról, mint Hotho homogénná gyúrt szövege.⁹⁰ Ezt

⁸⁹ A. Gethmann-Siefert: „Die Aesthetik in Hegels System der Philosophie”. Hegel, hrsg. O. Pöggeler, Freiburg/München: Alber, 1977, 132, 145., 148. o. (Kiemelés F. M. I.)

⁹⁰ A. Gethmann-Siefert: „Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Aesthetik”. Hegel: *Vorlesungen über Philosophie der Kunst. Berlin 1823*. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Hrsg. A. Gethmann-Siefert (Hegel: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2), Hamburg: Meiner, 1998, LXV. o. (A továbbiakban erre a kiadásra HN rövidítéssel, a bevezetésre „Einleitung”-ként hivatkozom.)

a meglehetősen erőteljes fogalmazást két további lépésben még jobban kielezi, kijelentve, egyrészt, hogy már ez az egy különálló *Nachschrift* is autentikusabb, mint a háromkötetes szövegkiadás,⁹¹ másrészt, hogy ez érvényes voltaképpen bármelyik *Nachschriftre* önmagában.⁹² A Hothoszövegkiadás fokozódó leértékelése és a *Nachschriften* szerepének növekvő fölértékelése nyilván kapcsolatban áll egymással. Hiszen a Hegel filozófiája iránt érdeklődő tudományos világnak és szakmai közvéleménynek a *Nachschriften* iránti figyelmét nem csupán felkelteni, de nyilván fokozni is lehet azzal az állítással, hogy nem pusztán kiegészítő szövegről van szó, hanem az eddig mértékadónak ill. egyedülinek számító kiadás ésszerű alternatívájáról. Egy előszónak a tudományos hírverés szerepét is be kell töltenie azzal a művel kapcsolatban, mely elé előszóként íródott.⁹³ Az 1823-as Hotho-Nachschrift mármost úgymond egyike a legérdekesebbeknek, sőt talán a legérdekesebb az összes *Nachschrift* közül.⁹⁴ A dolog számunkra adódó érdekessége vagy pikantériája viszont abban áll, hogy a bírált háromkötetes szövegkiadásnak és a helyébe állítani kívánt *Nachschrift*nek a szerzője egy és ugyanaz a személy – Heinrich Gustav Hotho. Hothónak, a háromkötetes szövegkiadás gondozójának az egyre erőteljesebb kritikája, háttérbe szorulása, Hothónak, a *Nachschriften* szerzőjének az egyre fokozódó előtérbe kerülésével, egyértelmű

⁹¹ „Einleitung”, HN, XC. o.

⁹² „Einleitung”, HN, CCXIX. o.

⁹³ „Einleitung”, HN, LXXXVII. o.: „A hegeli esztétikáról készült előadásjegyzetek kiadása tehát nem pusztán azzal a történeti értékkel rendelkezik, hogy a forrásokra vonatkozó ismereteinket kibővíti, hanem azzal a pregnánsan szisztematikus jelentőséggel, hogy a hegeli esztétika vitatásának és a körülötte folyó diszkusszióknak a számára először teremti meg az adekvát alapot. [...] Az előadásjegyzetből nem csupán egy másik Hegel képe bukkan föl, hanem e dokumentumok a filozófiai diszkusszió számára sokkal adekvátabb bázist nyújtanak.” („So hat die Edition der Nachschriften zu Hegels Ästhetik keineswegs nur den historischen Wert, unsere Quellenkenntnis zu erweitern, sondern den prägnant systematischen Sinn der erstmaligen Herstellung einer adäquaten Basis der sachlichen Diskussion mit und um Hegels Ästhetik. [...] In den Vorlesungsnachschriften begegnet nicht nur ein anderer Hegel, sondern diese Zeugnisse bieten der philosophischen Diskussion eine weit adäquatere Grundlage ...“)

⁹⁴ „Einleitung”, HN, LXXXI. o.

fölkértékélésével jár együtt. A Gethmann – Siefert számára a szöveggon-
dozó Hotho hanyatlását az előadásjegyzetkészítő Hotho felemelkedése
ellenpontozza. Míg előbbi kétséges eszközökkel élt és terméke fölötté
gyanakvással kezelendő, addig utóbbi a maga nemében egészen kiválót
és igazolhatóan autentikusnak teljesített.⁹⁵

Gethmann-Siefert fő érve a hothói interpoláció mellett az – amint
kérdésemre egy levélben külön is megfogalmazta –, hogy a fennmaradt
kéziratokból, *Nachschrift*ekből, ill. Hegel publikált kijelentéseiből ez a
szöveghely nem adatolható.⁹⁶

⁹⁵ „Einleitung”, HN, LXXXII. o.: Hogy Hotho kiváló *Nachschreiber* volt, azt az
1823-as Esztétika-előadást követő 1824-es év Történelemfilozófia előadásáról
készített jegyzete igazolja. Ezen előadásnak ugyanis fennmaradt egy Hegeltől
származó bevezetése, s ha ezt összevetjük Hotho továbbá von Griesheim
*Nachschrift*jével, azt látjuk, hogy előbbi nem pusztán jobb, mint az utóbbi,
hanem hogy a maga nemében egészen kiváló. Hotho rendkívüli képességet árul
el abban a tekintetben, hogy Hegel gondolatait képes értelmesen, tömören
visszaadni. [„Auf jeden Fall läßt sich sagen, daß in diesem nachprüfba-
ren Fall Hothos Mitschrift nicht nur hinreichend, sondern sogar vorzüglich genau ist,
wenn es nicht darum geht, Hegels eigenes Wort im Literalsinn, sondern den
gedanklichen Gehalt seiner Überlegungen und seines Vortrags zu tradieren. Es liegt
daher nahe zu vermuten, daß Hotho in seinem Spezialgebiet, der Philosophie
der Kunst, mit eben dem Interesse und Präzisionsgrad arbeitet wie bei den
anderen Vorlesungen. Auch hier darf man davon ausgehen, daß Hotho präzise
und verständig Hegels Gedanken wiedergibt und einen hohen Grad von
Vollständigkeit erreicht.”] (Kiemelés F. M. I.)

⁹⁶ 2003. május 30-i levél. Lásd ugyancsak „Einleitung”, HN, CXX. o. („Diese
grundlegende Bestimmung des Ideals, die in der Druckfassung der *Ästhetik* eine
so zentrale Stelle einnimmt, ist in allen bisherigen bekannten Quellen zu Hegels
Berliner Vorlesungen ebensowenig auffindbar wie in den von ihm selbst
publizierten Äußerungen zur Kunst.”) Az előző jegyzetben láttuk, hogy
Gethmann-Siefert milyen nagyra értékeli Hothót, mint az előadásjegyzetek
szerzőjét. Itt csak az a kérdés vetődik fel, hogy ha a *Nachschriften* Hothójánál
nem számít negatívumnak a jegyzetíró ama képessége, hogy nem „Hegel saját
szavait betű szerinti értelemben, hanem fejtegetéseinek és előadásának
gondolati tartalmát adja tovább” (lásd az előző jegyzetben kurzivált részt),
ellenkezőleg, épp úgy kerül értékelésre, mint „vorzüglich genau”, akkor miért
lesz hirtelen negatívum és megengedhetetlen interpoláció a háromkötetes
szövegkiadást sajtó alá rendező Hothónál az, hogy olyan megfogalmazás fordul
elő benne, amely szó szerint a ma hozzáférhető kéziratokban nem lelhető fel?

Otto Pöggeler ugyancsak szíves volt vonatkozó kérdésekre válaszolni. Egyrészt az eddig a nyilvánosság számára közzétett két *Nachschrift*ből felsorolt számos olyan helyet, melyek az inkriminált meghatározás értelmével nagyfokú rokonságot, megegyezést mutatnak, majd így folytatta: „Így hát Hotho azután a maga kiadásában az eszme érzéki látszásáról beszélt. Vajon Hegel maga is? Nem szabad elfelejtenünk, hogy Hotho Hegellel szóbeli beszélgetéseket folytatott, s hogy onnan is bizonyos formulázásokat beemelhetett a szövegbe.”⁹⁷

Láttuk, hogy a szóbeli beszélgetésekre, mint forrásra Hotho maga is hivatkozott szöveghatározásának előszavában, ám ehhez hozzátehetjük még, hogy Hothó írásbeli forrásai és a ma rendelkezésünkre álló írásbeli források közti csekély átfedés azt sem zárja ki, hogy Hothó valamilyen írásbeli feljegyzésre támaszkodott, ami ma már nem hozzáférhető. Hogy a „mi” forrásainkból nem adatolható, lényeges, ám korántsem konkluzív érv.

Gethmann-Siefert ugyanakkor – némileg kényszeredetten – beismeri, hogy amennyiben Hotho interpolációjáról van szó, az mégsem teljesen légből kapott! Hotho 1823-as *Mitschrift*-jében ugyanis, mint írja, részletes fejtegetés található a művészet, a látszás, az érzékiség, a szellemiség és az eszme közti összefüggésről. Ezen fejtegetések közepette újra fölbukkannak azok a fogalmi elemek, amelyek Hothót „arra indíthatták”, hogy az eszménynek, mint „az eszme érzéki látszásának” kontamináló meghatározását beillesse.⁹⁸ Később pedig megállapítja,

Vajon nem lehetséges-e, hogy Hotho itt is egy hegeli gondolat értelmét adta vissza tömören és frappánsan a saját szavaival? Hiszen, mint a következőkben látni fogjuk, azt Gethmann-Siefert is elismeri, hogy az 1823-as előadáson elhangzanak olyan fejtegetések, melyek a későbbi nevezetes meghatározáshoz igen közel állnak.

⁹⁷ 2003. május 2-i levél. („So hat Hotho darn in seiner Ausgabe vom sinnlichen Scheinen der Idee gesprochen. Auch Hegel selbst? Man darf nicht vergessen, dass Hotho mit Hegel diskutierte, auch von daher noch Formulierungen einbringen konnte.”)

⁹⁸ „Einleitung”, HN, CXX. o. „In Hothos *Mitschrift* von 1823 findet sich eine ausführliche Erörterung des Zusammenhangs zwischen der Kunst, dem Schein, der Sinnlichkeit, der Geistigkeit und der Idee [...] Im Zusammenhang dieser Ausführungen tauchen die begrifflichen Elemente wieder auf, die Hotho dazu motiviert haben mögen, die kontaminierende Definition des Ideals als des »sinnlichen Scheinens der Idee« einzufügen.” Ez az „oknyomozó” magyarázat

hogy az 1823-as előadásban található az eszménynek egy olyan meghatározása, amely „Hotho későbbi fogalmazásához, miszerint az eszmény »az eszme érzéki látszása«, közel kerül”.⁹⁹ Ugyanakkor, hangzik a pontosítás, az „érzéki látszást” Hegel „az igazságmegjelenés teljes értelmében” érti („Vollsinn von Wahrheitserscheinung”), vagyis abban az értelemben, amelyet tökéletesen félreértettek később, amikor e definícióból a művészet pusztá érzékiségre való korlátozását olvasták ki.¹⁰⁰ De hiszen – állapíthatjuk meg e ponton – pontosan ez az az értelem, amire Heidegger és Gadamer nyomatékkel felhívták a figyelmet! Hogy az eszme „érzéki látszása” nem fokozza le, nem ráncigálja le az eszmét az „érzékiességbe”, hanem épp felemeli, kiemeli, „előragyogtatja”! Éspedig őt magát, nem pedig valamiféle „látszatát”, másodlagos csaloéka mását, miközben ő maga titkon a háttérben marad.

Foglaljuk össze. Az első kérdésre, a nevezetes meghatározás szerzőiségére vonatkozóan nem lehet ma minden kétséget kizáró,

kissé bizzar. Mintha fenti példánkkal élve (vö. 80. jegyzet) első lépésben elmarasztalnánk Gadamert amiatt, hogy azt állította, „Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit”, mondván, ilyen tézis márpedig nem található a *Lét és időben*, majd körültekintő oknyomozást végezve második lépésben megállapítanánk: a heideggeri műben valóban előfordul egy-két meghatározás, amely Gadamert „arra indíthatta”, hogy Heidegger szájába adja a vonatkozó tézist.

⁹⁹ „Einleitung”, HN, CXXV sk. o.: Hegel „entwickelt nämlich in der Vorlesung von 1823 eine Definition des Ideals, die Hothos späterer Fassung, es sei »sinnliches Scheinen der Idee«, nahekommt.” Figyeljük meg a jellegzetes fogalmazást: a „Hothos ... Fassung” hallgatólagosan eldöntöttnek, vagyis készpénznek veszi azt, ami maga is kérdéses. Kezdetben – jogos visszafogottsággal – úgy fogalmazott, hogy a vonatkozó meghatározás a tennmaradt kéziratokban nem lelhető fel (CXX. o.), ami azt sugallta, hogy akár Hotho interpolációja is lehet e tétel, a későbbiekben viszont immár bizonyosságként tér vissza e bizonytalanságra. Ha egyébként ennyire „buchstabentreu” filológiai művelünk, jegyezzük meg, hogy a Hotho-féle kiadásban (vagy legyünk egyszer nagyvonalúak: a Hotho-féle fogalmazásban!) a mondat alánya nem az „eszmény”, hanem a „szép”, s bár a vonatkozó fejezet elején valóban az eszményről esik szó, és nem is lehetetlen a kettőt kapcsolathozni egymással: mégis „betű szerint” a szövegben mégiscsak a „szép” áll! (Lásd ugyancsak uo., CXXVIII. o.: „Hothos Definition des Ideals als »sinnliches Scheinen der Idee«”.)

¹⁰⁰ „Einleitung”, HN, CXXV sk. o.

egyértelmű választ adni (és kétséges, hogy valaha is lehet-e). Éspedig a Hotho által használt források nagy részének hozzáférhetetlensége miatt. Az, hogy a ma hozzáférhető kéziratokban és előadásjegyzetekben e megfogalmazás nem található, komoly érv, ám még nem következik belőle egyértelműen az, hogy Hotho interpolációjáról van szó. Ez utóbbit csak úgy lehet valószínűsíteni (hangsúlyozom, *valószínűsíteni*, nem pedig egyértelművé tenni), ha Hotho szöveggondozása iránt általános bizalmatlanságot, gyanakvást keltünk. Ez azonban nehezen fér össze a Nachschreiber Hothonak megszavazott feltétlen bizalommal. Nem lehet belátni, hogy az Editor Hothóra miért ne lehetne kiterjeszteni a Nachschreiber Hothonak kijáró bizalmat. Gethmann-Siefert egyes megjegyzéseiből egyébiránt kitűnik, hogy e nevezetes meghatározástól azért szeretne distanciálódni (márpedig a hitelesség, ill. a szerzőiség megkérdőjelezése a distanciálódás egyik leghatásosabb módja), mivel azt – a korábbi interpretátorok jó részével egyezően – előzetesen úgy érti, mint amiben az érzékiség leértékelő felfogása jut kifejezésre, ez pedig a művészet lebecsüléséhez vezetne, amit ő a maga részéről a művészet történelmi funkciójának tulajdonított fontosság miatt el szeretne kerülni.¹⁰¹

¹⁰¹ Ilyen megfogalmazásokra lásd pl. „Einleitung”, HN, CXX. o.: a nevezetes meghatározás „minduntalan kritikákat hívott ki maga ellen, mivel *alighanem joggal* feltételezték, hogy a filozófus »az érzéki látszás« meghatározás révén a művészet történelmi funkciójának és teljesítőképességének korlátozására csábította magát”. (Kiemelés F.M.I.: „... diese einschlägige und eingängige Definition hat immer wieder zur Kritik herausgefordert, weil man *wohl zu Recht* annimmt, der Philosoph habe sich durch die Bestimmung des »sinnlichen Scheinens« zur Depotenzierung der Kunst hinsichtlich ihrer geschichtlichen Funktion und Leistungsmöglichkeiten verleiten lassen.”) – Lásd még u.o., CXXVI. o.: „Hegel ugyanis a művészetet nem értékeli le érzékisége miatt [...]”. A művészet történelmi funkciójáról szólt korábbi könyve: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Hegel-Studien, Beiheft 25, Bonn 1984 (vö. itt 258 sk. o., ahol a a nevezetes meghatározástól hasonló okok miatt distanciálódik, mint később a Hotho-Nachschriftához írott előszavában), lásd ugyancsak uő.: „Die geschichtliche Funktion der» Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik”. In: *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*, hrsg. H. Schneider, Ch. Jamme, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.

2.

2.1. Térjünk rá a második kérdés vizsgálatára, hiszen voltaképpen ez a lényegesebb. Ez a kérdés úgy hangzott: Akárki legyen is a szerzője, tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek, avagy a hegeli gondolatok irányultságával szemben áll, nekik ellentmond vagy hozzájuk nem illeszkedik?

Az első kérdés körében végzett oknyomozás fényében ezt a kérdést is újra kell gondolnunk, szükség esetén át kell fogalmaznunk. Az ugyanis, hogy egy adott tétel jellemző-e egy szerző gondolatainak meghatározott rétegeire, dimenziójára vagy halmazára nézve, azt feltételezi, hogy ezen utóbbiakról van valamilyen kialakított plauzibilis interpretációnk, ennek pedig létezik egy interszubjektíve rögzített, konszenzuálisan elfogadott szövegbázisa. Esetünkben azt feltételezi, hogy a hegeli esztétikáról, annak különböző rétegeiről van valamilyen képünk, ez utóbbinak pedig valamilyen szövegbázis szolgál alapul. Gethmann-Siefert azonban épp a szövegbázis jó részét (annak hitelességét) kérdőjelezi meg. Ha ezt elfogadjuk, rossz körbenforgás, *petitio principii* volna azzal érvelni, hogy bárkitől származzék is a vitatott meghatározás, a hegeli esztétika egy bizonyos dimenziójához jól illeszkedik, mivel föl lehetne tenni a kérdést: a hegeli esztétika ama bizonyos dimenziójának értelmezése vajon nem épp a megkérdőjelezett szövegbázisra támaszkodik-e.

Ez a megfontolás súlyos következményekkel jár a második kérdésre nézve. Azzal fenyeget ugyanis, hogy teljesen kiüresíti annak értelmét, azaz hogy nem lehet rá sem igennel, sem nemmel válaszolni, hogy maga a kérdés elesik. „Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek” egy tétel nyilván csak akkor számíthat, ha az e dimenzió alapjául szolgáló szövegbázis kétséget kizáróan adva van. Gethmann-Siefert viszont éppen ezt vitatja. A helyzet azáltal válik kritikussá, hogy a nevezetes meghatározást, mint *egy a hegeli esztétikára nézve jellegzetes állítást* nem csupán azért nem lehet alapul venni, mert annak szerzősége kétséges (ez, ha érvelésem megállja a helyét, nem perdöntő), hanem mindenekelőtt azért, mert az egész hegeli esztétika szövegbázisa vitatott. Nem csupán az helyeződik gyanu alá, amit alapul veszünk, de az is, aminek a számára, amire nézve alapul vesszük. Az a veszély áll fenn, hogy a nevezetes meghatározást

– származzék bár Hegeltől, Hothótól, vagy bárkitől – egyszerűen nincs minnek a számára alapul venni!

Mielőtt továbbhaladnánk, érdemes két megszorító jellegű megjegyzést figyelembe vennünk. Egyrészt, hogy szélsőséges hipotézisről van szó, melyet itt kísérletképpen fogadunk el; arról, hogy a háromkötetes Hotho-féle szövegkiadás nem képezheti hivatkozás alapját. Hogy ezt Gethmann-Siefertől kívül más kutató is osztja-e (s hogy ő is ilyen szigorúan gondolja-e), nem tudom, mindenesetre nem hiányoznak a kompetens helyről származó olyan mérsékelt megítélések, melyek szerint a Hotho-féle szövegkiadás megbízható és továbbra is használható, kár volna lemondani róla (Gadamerre és Pöggelerre már hivatkoztam, de ezt a megítélést osztja a Hegel-Vereinigung jelenlegi elnöke, Rüdiger Bubner is¹⁰²). Sőt találkozni olyan véleménnyel is, mely szerint

¹⁰² Hotho „szerkesztői teljesítményének kiválóságát nem csupán a végső szöveg koherenciája és olvashatósága mutatja, hanem a gondolatvezetés egyenletessége és a hegeli spekuláció világosan előtérbe lépő szubsztanciája”. (R. Bubner: „Zum Text”. In Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mit einer Einführung hrsg. R. Bubner, Stuttgart: Reclam, 1971, 31. o.; lásd Gethmann-Siefert: „Einleitung”, HN, XXVIII. o.) A Hotho-szöveg hitelességébe vetett bizalmát Bubner később sem vonta vissza; egy helyen úgy fogalmazott, hogy „amennyire látni lehet, Hotho originalitása tanárához képest oly csekély, hogy a tanítványban való tükröződés a tanárt döntően nem torzítja el”. (R. Bubner: „Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?”. In: *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft”*, hrsg. H.F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart 1990, 70. o.; lásd Gethmann-Siefert, „Einleitung”, HN, XLII. o.) – A Suhrkamp-féle *Theorie-Werkausgabe* Esztétika-köteteit követő szerkesztői utószó ezt írja: Lasson szövegkritikai kiadásának kudarca azt mutatja, „hogy a Hotho által kiadott szöveg mennyire konzisztens, s hogy mennyire nem lehet lemondani róla. E szöveget a várt történeti-kritikai kiadás kétségtelenül meg fogja haladni (már amennyire egy történeti dokumentumot, mint amilyen Hotho kiadása, egyáltalán meg lehet haladni); ám addig is Hegel esztétikai előadásainak Hotho-féle szövege marad az érvényes szöveg.” („Anmerkung der Redaktion zu Band 13, 14 und 15”, TW 15, 577. o.) Ha ehhez a fogalmazáshoz tartjuk magunkat, azt mondhatjuk: előreláthatóan még jó darabig ez lesz az érvényes szöveg, mivel „a várt történeti-kritikai kiadás” nemhogy a mai napig nem készült el, de feltehetően soha nem is fog elkészülni. Maga a megbízott szerkesztő, Gethmann-Siefert fogalmazott úgy a kilencvenes évek elején, miszerint „a reménység, hogy a művészetfilozófiáról tartott hegeli előadások forrásait feltáró történeti-kritikai munka által abszolút biztos, azaz hiteles információhoz juthatunk, alighanem

ez a kiadás használható elsősorban. Az utóbbi megítélés Helmuth Schneidertől, ugyancsak a Hegel-Archívumnak a munkatársától ered, aki utalva olyan „eredeti Hegel-szövegekre, melyek semmilyen előadásjegyzetben nem fordulnak elő”, a nyolcvanas évek végén annak a véleményének adott hangot, mely szerint „az összegyűjtött előadásjegyzetek kiadása *után* is a Hotho-féle kiadás kell hogy a hegeli

túlzott”. (*Hegel-Studien*, 26, 1991, 109., vö. „Einleitung”, HN, CCXXII. o.) A kilencvenes évek végén pedig még egyszer – és ha lehet, még egyértelműbben – megerősítette: „A (hegeli) *Esztétika* valamely történeti-kritikai kiadása a ma ismert összes forrás alapján a közeli jövőben nem várható” („Einleitung”, HN, L.o.), sőt ugyanitt, szinte dogmatikusan, leszögezte: „Noha a források jelenlegi állapota alapján aligha lesz lehetséges Hegel esztétikáját egyértelműen rekonstruálni, annak sem lehet értelme, hogy a Hotho által előállított szövegváltozatra avagy valamely, az autentikus hegeli esztétika ezen kiteljesítéséhez hasonló »restaurációra« hagyatkozzunk. Már a berlini kézirat alapján tartott négy előadás is oly lényegesen különbözik egymástól, hogy Hegelnek »az esztétikájáról« nem lesz szabad többé immár beszélnünk.” (Uo., LXXXVIII. o.: „Zwar wird es aufgrund der Quellenlage kaum möglich sein, Hegels Ästhetik eindeutig zu rekonstruieren, ebensowenig kann es aber sinnvoll sein, sich auf den durch Hotho erstellten Text der Druckfassung oder eine dieser Vollendung ähnliche »Restauration« der authentischen Hegelschen Ästhetik zu verlassen. Bereits die vier Berliner Vorlesungen, die Hegel auf der Grundlage seines Berliner Manuskriptes gehalten hat, unterscheiden sich so wesentlich voneinander, daß man von »der Ästhetik« Hegels nicht mehr wird reden dürfen.”) – *Per contra* vö. uo., CVII. o.: „Az utolsó előadásával Hegel egyértelműen tudomásra hozza, hogy nem pusztán van esztétikai rendszere, hanem hogy azt az előadásain figyelembe is veszi” [Mit der letzten Vorlesung gibt Hegel eindeutig zu erkennen, daß er nicht nur ein System der Ästhetik hat, sondern es in seinen Vorlesungen auch berücksichtigt.], CVIII. o.: „Man darf daher – belehrt durch die Quellen zu Hegels Berliner Vorlesungen – annehmen, daß Hegel nicht nur ein »System« der Ästhetik entwickelt hat, sondern er es zudem in der für eine »lemmatische« Hinführung typischen Weise in die Vorlesungen eingebracht hat. [...] Anders als Hegel in den Vorlesungen betonte Hotho zu Eingang seiner Bearbeitung der *Ästhetik*, daß es ein Hegelsches System der Ästhetik nicht gebe, daß dieses bei der Edition der Vorlesungen allererst habe entwickelt und den Texten integriert werden müssen.” Hegelnek tehát nincs esztétikája, ám mégis van egyfajta esztétikai „rendszere”, amit előadásaira is bevisz: ami a két állításhalmaz között közös, az a Hotho-kritika.

esztétika forrásának számítson”.¹⁰³ Hogy Schneidert nemigen lehet elvi *Nachschrift*-ellenességgel gyanúsítani, vagyis hogy nemigen lehet elvi kifogása a *Nachschriftenek* feldolgozásával, hasznosításával és a Hegel-értelmezésbe való bevonásával szemben, az mutatja, hogy ő volt az, aki a kilencvenes években az esztétikai előadások köréből fennmaradt *Nachschriftenek* sajtó alá rendezését megkezdte, s az 1820/21-es előadás egyetlen megtalált *Nachschrift*-jét az évtized közepén a nyilvánosság számára hozzáférhetővé tette.¹⁰⁴ – A dolgot ugyanis nyilván meg lehet fogni a másik végéről is. Ha lehet egyfelől arra az álláspontra helyezkedni, hogy a Hotho-féle háromkötetes kiadásban mennyi minden szöveg van, amiről több-kevesebb okkal feltételezhető, hogy Hotho interpolációja, betoldása stb., akkor másfelől éppannyira lehet úgy is fogalmazni: mennyi minden szöveg van benne, ami magától Hegeltől ered, s amire nézve ma nincs semmilyen más forrásunk, mint éppen ez a kiadás.

A másik megjegyzés arra vonatkozik, hogy még ha hipotézisképpen elfogadjuk is azt a szélsőséges nézetet, hogy Hotho háromkötetes kiadása nem képezhet hivatkozási alapot, a szép nevezetes meghatározásának hegeli szövegeken való visszaigazolása akkor sem volna teljesen reménytelen. A szövegbázis döntően meggyöngülne ugyan, de teljesen nem enyészne el. Megmaradnának ugyanis olyan, hitelességüket tekintve kétségbevonhatatlan (mivel maga Hegel által nyomdába adott) szövegek, mint pl. a *Fenomenológia* vagy az *Enciklopédia*. Részletesebb elemzés (amire itt nem nyílik terünk) megmutathatná, hogy a nevezetes meghatározás mondjuk a *Fenomenológia* művészetvallásra vonatkozó részeivel vagy az *Enciklopédia* „abszolút szellemre” vonatkozó (elsősorban 556. és köv.) paragrafusaival nagyjában-egészében összhangban van, illeszkedik hozzájuk.¹⁰⁵ De a fiatal Hegelnek a *Fenomenológiát* megelőző írásaihoz is vissza lehet

¹⁰³ H. Schneider: „Nachwort des Herausgebers”. In: *Neue Berliner Monatschrift für Wissenschaft und Kunst*. Berlin 1821. (Nachdruck) Bd. 2. Hrsg. H. Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, XXI sk.; lásd Gothmann-Siefert, „Einleitung”, XXIX. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹⁰⁴ Lásd Hegel: *Vorlesung über Ästhetik*. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift. I. Textband. Hrsg. H. Schneider. Frankfurt a.M. 1995.

¹⁰⁵ Lásd pl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 557. (TW 10, 367. o.) „Die sinnliche Äußerlichkeit an dem Schönen...”

nyúl. A fiatalkori úgynevezett teológiai írások szerzője gyakran beszélt a görögök úgynevezett „szép vallásáról” (szép, mert érzéki), s a Pöggeler által Hegelnek tulajdonított híres töredék, „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja” záró részében a következőt olvashatjuk: „Legvégül az eszme, mely mindeneket egyesít, a szépség eszméje, a szót magasabb platonikus értelemben véve. Meggyőződésem, hogy a minden eszmét átfogó ész legmagasabbrendű aktusa esztétikai aktus, és hogy igazság és jóság csupán a szépségben kapcsolódik össze testvéri módon.”¹⁰⁶ E szövegben – hogy csak egyetlen dologra hivatkozzam – feltűnő, hogy a szépség eszméje az igazság és jóság eszméjével összefüggésben merül fel, és nem közömbös, hogy a Hotho-féle háromkötetes kiadásban a nevezetes és vitatott meghatározást megelőzően ugyancsak igazság és szépség összefüggéséről esik szó,¹⁰⁷ Gadamer pedig saját értelmezésében hasonló nyomatékkal utal a szépség eszméjének a jóval és az igazzal való összefüggésére, továbbá az érzéki és érzékfölötti világot összekapcsoló – a *Systemprogramm* terminológiáját használva – „mindeneket egyesítő” funkciójára.¹⁰⁸

¹⁰⁶ „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja”, ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/5–6, 812. o. („Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind.”) Lásd TW 1, 235. o., továbbá a kritikai kiadást illetően *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*, hrsg. H. Schneider, Ch. Jamme, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984. Ez utóbbi kötetben szereplő, „Die geschichtliche Funktion der Mythologie der Vernunft und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik” című írásában Gethmann-Siefert egyébként azt írja, hogy berlini Esztétikai előadásában Hegel „olyan meghatározásokat akar találni, melyek a művészet fenomenjének kontinuitását (a szép megjelenése [Erscheinen des Schönen], a szépség eszméje) a történeti adottságmódok diszkontinuitása mellett biztosítják” (uo. 247. o.), ahol is „művészet, „a szép megjelenése” és „a szépség eszméje” mindenesetre szoros összefüggésben áll egymással.

¹⁰⁷ Lásd fentebb a 63. jegyzetet.

¹⁰⁸ Lásd IM 331 skk. o. „a platóni filozófiában szoros kapcsolat van a Jó és a Szép ideája között, s nemritkán fel is cserélődnek”. (331. o.) A szépnek „a lehető legfontosabb ontológiai funkciója van, tudniillik az idea és a jelenségek közti közvetítés funkciója”. (333. o. Kiem. F. M. I.) Szépség és igazság összefüggéséről lásd uo. 336 sk. o., pl. 337. o.: Platón „mutatta ki elsőként, hogy a szép

Ezen két megszorító jellegű megjegyzés után némileg gyorsítom az értelmezés menetét. Hipotézisképpen elfogadva azt a szélsőséges nézetet, hogy Hotho háromkötetes kiadása nem képezhet hivatkozási alapot, sőt még azt a rendkívül kockázatos további állítást is, hogy a hegeli esztétika autentikus szövegbázisaként mindenekelőtt és csakis a *Nachschriften* jönnek tekintetbe – köztük is mindenekelőtt a legérdekesebbnek nevezett 1823-as Hotho-Nachschrift¹⁰⁹ –, azt igyekszem röviden megmutatni, hogy a nevezetes (és szerzőiségét illetően vitatott) meghatározásnak a hegeli gondolatokhoz való illeszkedése még a jelen pillanatig (2003 nyaráig) hozzáférhetővé vált *Nachschriften* (elsősorban az 1823-as) mint szövegbázis alapján is igazolható. A második kérdés átfogalmazott, pontosított formában ezért így hangzik: a szerzőiségen túl (akárki legyen is a szerzője) tekinthető-e a vonatkozó meghatározás Hegel gondolatai egy bizonyos dimenziójára nézve jellegzetes vagy találó összegzésnek *akkor is, ha szövegbázisként csupán a Nachschrifteneket vesszük alapul?* E kérdésre pedig igenlő választ remélek adni.

A dolgozatban a heideggeri – gadameri elemzésekhez kapcsolódva a nevezetes meghatározásból a „Scheinen” jelentésének értelmezését állítottam a középpontba. (Hogy a mondat alanya az eszmény vagy a szép, jelen összefüggésben elhanyagolható; mint utaltam rá Hothónál és Zoltai Dénes kapcsolódó fordításában a „szép” a mondat alanya, s ez a szép metafizikájának gadameri értelmezése számára előnyösebb, ám ha helyébe az eszményt állítjuk, akkor sem történik lényegi változás, hiszen Hegelnél az eszmény az eszmének és realitásának egysége,¹¹⁰ azaz a szép eszméje, mint ami érzékileg megjelenik: Gadamer márpedig pontosan úgy határozza meg a szépet, mint aminek lényege, hogy megjelenik, azaz nem marad a háttérben, a kettő tehát egybeesik.) Fő

lényegmozzanata az aletheia”.

¹⁰⁹ Gethmann-Siefert: „Einleitung”, HN, LXXXI. o.

¹¹⁰ Megjegyzendő, hogy az „eszmény” mai szóhasználata ezzel többé-kevésbé egybevág. Olyan kontextusokra gondolhatunk, mint pl. „nekem a férfi-eszményem Schwarzenegger”: gondolok itt egyrészt valamilyen eszmére, a férfiasság eszméjét megtestesítő jegyek összességére, továbbá – tőle elválaszthatatlanul – egy konkrét létezőre, esetünkben egy individuumra, akiben e jegyek megtestesülnek, érzéki-létező alakban megjelennek. – Gadamer utal a hegeli eszményfogalom kanti eredetére; az eszmény eszerint „die Idee in individuo” (GW 8, 224.o.; lásd *A tiszta ész kritikája*, B 597).

meggondolásom az volt, hogy a nevezetes meghatározást gadameri szövegekkel meg lehet világítani (legalábbis számomra ez volt a helyzet), s e meghatározás többek között akkor nyerhet valamilyen, a triviálisan túlmenő értelmet, ha (Heideggerhez és Gadamerhez kapcsolódva) a „Scheinen”-t nem (csalóka) látszatként, hanem valódi megjelenésként, feltűnésként, sőt „előragyogásként”, „előviláglásként” fogjuk fel.¹¹¹ Azt kell tehát most igazolni, hogy „a szép meghatározása: az eszme érzéki látszása-ragyogása” összefoglaló tétel (bárkitől származik is), a heideggeri – gadameri értelmezés felől találónak és jellemzőnek bizonyul a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára nézve, amint az a *Nachschrift*ekben megjelenik, vagyis hogy az e tételben Gadamer és Heidegger által a „Scheinen”-nak tulajdonított specifikus jelentés nem csupán az – ideiglenes hivatkozási tilalom alá eső – háromkötetes Hotho-szövegkiadásban, de a *Nachschrift*ekben is felmutatható.

2.2. Ilyen példákban nincs hiány. Kezdjük a sort egy olyan hellyel, amely egy még kiadatlan *Nachschrift*ben fordul elő, s amelyről maga Gethmann-Siefert számol be. Hegel 1828/29-ben olyan „Wahrscheinlichkeit”-ről beszél, írja, „melyet az 1823-as előadáson a művészet specifikus érzékiségének korlátozatlan implicit igazságképessége értelmében határozott meg” („die er in der Vorlesung von 1823 im Sinne der uneingeschränkten impliziten Wahrheitsfähigkeit der spezifischen Sinnlichkeit der Kunst festgelegt hatte”¹¹²). A „Wahrscheinlichkeit” ezen felfogása nagymértékben Gadamer fentebb rekapitulált értelmezésével megegyező irányba mutat:¹¹³ mint „Wahrheitsfähigkeit” nyilván „Wahr-scheinlichkeit”-ként értendő, mint az igaz látszása, megjelenése, előtűnése, felragyogása.

¹¹¹ Meg kell jegyeznünk, hogy a hivatkozott Heidegger- és Gadamer-interpretációkban a nevezetes hegeli meghatározás a „Scheinen” általuk adott értelmezésének illusztrálására, megerősítésére szolgál, ám ezen interpretációkat nem e hegeli meghatározás értelmezésének szándéka motiválja.

¹¹² Gethmann-Siefert: „Einleitung”, CXXV sk. o. Lásd még A. Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Hegel-Studien, Beiheft 25, Bonn 1984, 291. o.

¹¹³ Vö. fentebb az 71. és a 73. jegyzet közti szövegrészt.

Az 1823-as előadás Hotho-Nachschrift-jének már az első mondata jellegzetes: „Der Gegenstand unserer Betrachtung bestimmt sich als das Reich des Schönen, näher als das Gebiet der Kunst.”¹¹⁴ Ez azt mutatja, hogy az esztétika, noha tárgya mindenekelőtt és elsősorban a művészet, mégsem korlátozható minden további nélkül művészetfilozófiára, nem esik egybe vele.¹¹⁵ Amit Gadamer a szép metafizikájának nevez – s amit korábbi írásaiban Gethmann-Siefert is így nevezett¹¹⁶ –, az itt Hegelnél a „szép birodalmaként” jelenik meg; egyébiránt az abszolút szellem első fokához való sorolás egyértelműen metafizikai felfogást jelez.¹¹⁷ Röviddel e kezdet után, vélhetően még az első órán nyomban találunk egy hosszabb fejtegetést a „Schein”-ről, amit érdemes hosszabban idézni (éspedig eredeti nyelven, fordítás nélkül, mivel minden fordítás egyben értelmezés is):

„Was nun den Umstand betrifft, daß die Kunst Schein hervorbringe, und ihn zur Weise ihrer Existenz habe, so ist dies richtig; und setzt man den Schein als ein Nichtseinsollendes, so ist ihre Existenz freilich Täuschung. [...] Aber was der Schein sei, welches Verhältnis er zum Wesen habe, darüber ist zu sagen, daß alles Wesen, alle Wahrheit erscheinen müsse, um nicht eine leere Abstraktion zu sein. Das Göttliche muß Sein-für Eines, Dasein haben, welches, unterschieden von dem, was

¹¹⁴ HN, 1. o.

¹¹⁵ Ez nem csupán az 1823-as előadásra áll. Az utolsó berlini előadáson Hegel, írja Gethmann-Siefert, „beginnt [...] einleitend mit einer Bestimmung des Bereichs der Ästhetik, dem Reich des Schönen ...” (Gethmann-Siefert: „Einleitung”, HN, LXXIV; lásd ugyancsak *Hegel-Studien* 1991, 100. o.) Hegel itt, mint egy Krakkóban fennmaradt *Nachschrift*-ből kitűnik, „a maga Esztétikáját a szép metafizikájának és a »partikuláris művészetnek« a kombinációjaként határozza meg, [...] s ugyanezt fejt ki az 1826-os előadáson”. (A. Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, 264. o.)

¹¹⁶ Lásd A. Gethmann-Siefert: „Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie”. Hegel, hrsg. O. Pöggeler, Freiburg/München: Albers, 1977, 132. o.: „A szépség eszméjének, mint az emberi felfogóképeség csúcspontjának korai értékelésével az előadásokban kidolgozott *esztétika*, mint a *szép metafizikája* áll szemben.” 132 sk. o.: „Tübingenben és még inkább Frankfurtban Hegel érdeklődése [...] a szép eszméjének a platonikus tradíció értelmében vett funkciójára irányul, e funkciót pedig a későbbiekben a *szép metafizikájává* dolgozza ki.” (Kiemelés F. M. I.) A „szép metafizikája” kifejezést lásd még uo., 143 sk. o.

¹¹⁷ Ezt Gethmann-Siefert továbbra is elismeri. Lásd „Einleitung”, HN, CXV. o.: „Der schöne ist gegenüber dem bloßen Schein eine Form des absoluten, des in sich reflektierten, nicht des bloß empirisch-bewußten Geistes.”

an sich ist, der Schein ist. Der Schein aber ist kein Unwesentliches, sondern wesentliches Moment des Wesens selbst. Das Wahre ist im Geiste für sich, scheint in sich, ist da für Andere. [...] Und nur in der Art und Weise des Scheins wird demnach die Kunst ihre Eigentümlichkeit haben, nicht im Scheinen überhaupt. Dieser Schein, der der Kunst angehört, kann, sagten wir, als eine Täuschung angesehen werden; und zwar im Vergleich [mit] der äußerlichen Welt, wie sie uns in ihrer Materialität umgibt, und auch im Vergleich mit unserer inneren, sinnlichen Welt. Das Äußerliche sprechen wir nicht als Täuschung an, auch nicht was in unserem Inneren, im Bewußtsein liegt. Alles solches sprechen wir als Wirklichkeit an. Den Schein der Kunst können wir gegen diese Wirklichkeit als Täuschung bestimmen, aber [wir] könnten mit mehr Recht behaupten, daß, was wir sonst als Wirklichkeit gelten lassen, eine stärkere Täuschung, ein unwahrerer Schein als der Kunst sei.“¹¹⁸

Hegel a széles körben ismert, populáris nézetből indul ki, mely szerint a művészet látszatot teremt, és egzisztenciájának eleme a látszás. Ez így úgymond „helyes” is. Ám hogy mi a látszás, és mi annak a viszonya az igazsághoz: ebben a tekintetben máris jelzi eltérő véleményét. Az igazságnak meg kell jelennie, „látszania” kell, e megjelenés pedig a lényeg számára éppenhogy nem lényegtelen. Ebből már láthatjuk, hogy a „Schein” itt a (heideggeri–gadameri) emfatikus értelemben szerepel. „Das Wahre ... scheint in sich, ist da für Andere”: ez a szöveghely még a „fölragyogás” értelmében is fölfogható, mivel „az igaz ... önmagában látszik” fordítás érzésem szerint nem csupán messze alulmarad a mondat értelmének, de az „ist für Andere” záró résszel nehezen is volna összeegyeztethető: mert miben is állana az összefüggés „önmagában látszás” és „más számára való lét” között? – Ha a művészetet a csalódás értelmében vett látszattal azonosítjuk, és szembeállítjuk a külvilággal vagy saját benső világunkkal, ezeket pedig valóságnak nevezzük, tér vissza Hegel az alapgondolatra, s ha a művészetre jellemző „látszatot” ezen valósággal szembeállítva csalódásként határozzuk meg akkor mindazonáltal „több joggal állíthatnánk, hogy amit máskülönben valóságként fogadunk el, az sokkal erősebb csalódás, sokkal inkább igazság híján levő látszás, mint az, amit a művészet nyújt”. Az utóbbi gondolat egy lappal később visszatér: „Dieses Äußerliche ist also im höheren Sinn als eine härtere Täuschung als der Schein der Kunst anzusprechen.“¹¹⁹

¹¹⁸ HN, 2. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹¹⁹ HN, 3. o.

A kifejtés előrehaladtával a „Sinnliche” is szóba kerül. Hegel megjegyzi, hogy a művészet „a magasabbrendűt érzéki módon ábrázolja” („das Höhere selbst auf sinnliche Weise darstellt”),¹²⁰ hogy a művészet a maga teljességében az „érzékihez” kötődik,¹²¹ és azon nem megy túl,¹²² majd következik egy olyan hely, amiről Gethmann-Siefert is elismeri, hogy a későbbi nevezetes meghatározáshoz „közel kerül” (mely meghatározást ő ugyanakkor minden további nélkül „Hotho későbbi fogalmazásának” nevezi).

„Das Sinnliche ist somit in der Kunst zum Schein erhoben, und die Kunst steht in der Mitte somit zwischen dem Sinnlichen als solchen und dem reinen Gedanken; das Sinnliche in ihr ist nicht das Unmittelbare, in sich Selbständige des Materiellen, wie Stein, Pflanze und organisches Leben, sondern das Sinnliche ist für ein Ideelles, aber nicht das abstrakt Ideelle des Gedankens. – Es ist der rein sinnliche Schein und in näherer Form die Gestalt. [...]”¹²³

A kulcskifejezés a „zum Schein erhoben”, ami kizárja, hogy a „Schein” degradált értelemben szerepeljen. Egyúttal a mondat alanyaként álló „Sinnliche” is fölértékelődik. „Das Sinnliche ist somit in der Kunst zum Schein erhoben”: „Az érzéki ezáltal a a művészetben látszássá emelkedik” (ha a „Scheint”-t „ragyogás”-nak fordítjuk, akkor ezt kapjuk: „az érzéki ... ragyogássá emelkedik”, azaz „felragyog”), s ez valóban közel kerül a nevezetes meghatározáshoz, hiszen a mondat két súlypontját az „érzéki” és a „látszás” alkotja, s a kettőt már csak egy főnévi szerkezetben kell összekapcsolni, s máris előttünk áll az „érzéki látszás”! Az idézet második része a hierarchikusan fölépülő abszolút szellem hegeli metafizikájára jellemző állításokat tesz, olyanokat, melyeket sem Heidegger, sem Gadamer nem fogadott el. Érdemes felfigyelnünk egy olyan meghatározásra, mely az idézett gadameri szövegek egy részével nem csupán értelmét illetően, de szóhasználatában is egyezést mutat. „Die Idee ist Einheit des Begriffs und der Realität, die konkrete Übereinstimmung dieser beiden Seiten. Sie ist nach beiden Seiten ein Ganzes, und die Einheit dieser Totalitäten, die Idee also in sich selbst, ist diese *Verdoppelung ihrer selbst*, die aber wieder

¹²⁰ HN, 5. o.

¹²¹ HN, 7. o.

¹²² HN, 20. o.

¹²³ HN, 20 sk. o. (Kiemelés F. M. I.)

kein bloß formelle ist.“¹²⁴ E „megkettőződésről”, amely ugyanakkor egység, Gadamer is írt: „Das Spiegelbild [...] hat kein Sein für sich, es ist wie eine »Erscheinung«, die nicht es selbst ist [...] Es ist wie eine *Verdoppelung*, die doch nur die Existenz von einem ist.“¹²⁵

Egy kicsit később egy további Hegel–Gadamer párhuzamra bukkanhatunk. Mint fentebb bizonyos részletességgel próbáltam bemutatni, Gadamer értelmezésében kiemelkedő szerepet játszik az a tény, hogy a szép az érzéki és az értelmi szférára egyaránt vonatkozik: valami „kitűnhet”, „megvilágosodhat” mind az érzékek, mind az értelem számára. E kettős vonatkozás Hegel e fönmaradt előadásjegyzetében a következőképpen jelenik meg: „Sinn ist nämlich dies wunderbare Wort, welches zwei entgegengesetzte Bedeutungen hat; denn Sinn ist einmal unmittelbares Organ des sinnlichen Auffassens, und andererseits heißen wir Sinn: die Bedeutung, d. h. das Andere des Sinnlichen, das Innere, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. [...] Und beides nennen wir Sinn. Eine sinnvolle Naturbetrachtung ist nun also einerseits sinnlich, andererseits den Gedanken der Sache habend.“¹²⁶

A szép megjelenése, fogalmaztam fentebb Gadamert értelmezve, olyan jellegű, hogy az érzéki anyag csupán most, a műalkotással jön létre, vagy úgy is mondhatnánk: ragyog föl. Semmiből való teremtés, mely világszerű, érzéki színben jelenik meg, és egységesen, a maga értelemegységében emelkedik ki, mint egy meghatározott (és a többitől elkülönülő, autonóm) létező. E tekintetben Hegelnél a következőt találhatjuk „Das Kunstschöne läßt im Außereinander der sinnlichen Erscheinung an jedem Teile die Einheit oder die Seele als solche erscheinen.“¹²⁷ „Zum Idealen also gehört, daß es in der sinnlichen Welt zugleich in sich geschlossen ist [...]“.¹²⁸ A szépség elősugárzása, mint valami szervező középpont minden érzéki mozzanatot áthat és egységesít.

Gadamer hangsúlyt helyezett arra, hogy a szép megjelenése valamilyen esemény, mely bevon minket hatókörébe (lenyűgöz,

¹²⁴ HN, 47 sk. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹²⁵ GW 1, 470. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹²⁶ HN, 59 sk. o.

¹²⁷ HN, 79. o.

¹²⁸ HN, 82. o.

magához láncol), s hogy hasonló érvényes a megértésre is. Ez egész hermeneutikai nézőpontja egyik középponti gondolata. A műalkotás nem önmagában van, melyhez képest a hatás, a mindenkori befogadó, a néző vagy a hallgató másodlagos. Ugyanez a gondolat Hegelnél is föltűnik: „Das Kunstwerk ist nicht für sich, sondern für uns, und wir sollen drin zu Hause sein. Die Schauspieler sprechen nicht nur für sich, sondern zu uns, und dies ist der Fall mit allen Kunstwerken.”¹²⁹ A fentebb idézett szöveghely: „Das Wahre [...] scheint in sich, ist da für Andere”, véleményem szerint épp ezt az összefüggést akarja kifejezni (mely, ha „az önmagában látszik” – a magyarban különben is nehezen érthető – fordítással adjuk vissza, szinte felismerhetetlenné válik¹³⁰).

Külön érdekessége van annak a ténynek, hogy az 1823-as hegeli esztétika-előadás Hotho-féle jegyzetében föltűnik egy olyan kifejezés, amely Mörike már hivatkozott versében is megjelenik, még hozzá éppen annak középponti, utolsó sorában, melynek értelmezése azután a Heidegger és Staiger között folytatott levélváltás és intenzív diszkusszió tárgyává lett. „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst”, hangzik a Mörike-vers utolsó sora, a Hotho-jegyzetben pedig a szépről illetve az eszményről többek között a következő jellemzés olvasható: „sinnlich selig in sich seiend”.¹³¹ A „scheint” a heideggeri értelmezésben egyértelműen „leuchtendes Sichzeigen”,¹³² fölragyogó, elővilágló önmegmutatás, ami Heidegger szerint Hegel és a hegeli iskola

¹²⁹ HN, 111. o.

¹³⁰ Ami önmagában (fö-) ragyog, arra nem lehet nem odafigyelni, az ilyenformán eleve „más számára van”.

¹³¹ HN, 82. o. Érdemes a kontextust részletesebben is idézni, már csak azért is, mert helyenként grammatikailag ugyan nem eléggé áttekinthető, ám fölöttebb poétikus szövegről van szó: „Zum Idealen also gehört, daß es in der sinnlichen Welt zugleich in sich geschlossen ist, der Geist Fuß in das Sinnliche setzt, aber ihn [sic!] zu sich zurückzieht, auf sich beruhend, frei, im Äußerlichen mit sich zusammengeschlossen sich genießend, als sinnlich selig in sich seiend, im Äußerlichen sich habend, seiner sich freuend, den Klang der Seligkeit durch alles ertönen lassend wie es auch auseinander sich breitet, sich nie verlierend, immer bei sich bleibend. Dies ist die allgemeinste Bestimmung des Ideals gegen das Natürliche als Schönes.”

¹³² Heidegger: *Denkerführungen*, sajtó alá rendezte H. Heidegger, Frankfurt/Main: Klostermann, 1983, 46. o.

nyelvhasználatának köszönhetően akkoriban „a levegőben volt”¹³³ – Mörike számára pedig a hegelianus Friedrich Theodor Vischer közvetítésével juthatott el –, s most ez a Hegel-előadásjegyzetben fölbukkanó adalék érdekesen erősíti meg Heidegger értelmezését. A „selig scheint” és a „sinnlich selig in sich seiend” között első pillantásra is szoros az összefüggés. Ha a „selig”-hez Mörikénél, ill. Hegelnél kapcsolódó – és nagymértékben azonos irányba mutató – „scheint” és „sinnlich” szavakat egymás mellé helyezzük, újfent megkapjuk egyébiránt a nevezetes (és szerzőiségét illetően vitatott) meghatározás jelentős részét, ti. megint előáll így a „sinnliches Scheinen” (ami a heideggeri–gadameri értelmezésben – hasonlóan minden igazi filozófiai kijelentéshez – tautológia, mivel a „Scheinen”-ben az érzéki mozzanat, a „schön” már benne rejlik). Heidegger számára a Mörike-vers utolsó két sora „Hegel esztétikáját tartalmazza in nuce,” s amit Mörike a lámpáról mond (hogy ti. boldogan ragyog magában), az úgymond nem más, mint ami „Hegel nyelvén az »eszmény«”¹³⁴ – s lám, a Hotho-előadásjegyzetben Mörike egy másik kifejezése, a „selig” valóban az eszmény meghatározásának kontextusában jelenik meg, ez pedig a heideggeri értelmezés újabb megerősítéseként fogható fel.

Heideggernek a Mörike-vers kapcsán kifejtett Scheinen-értelmezését, hogy nevezetesen itt látszat helyett ragyogásról van szó, s ez szorosan összefügg Hegel szóhasználatával, a Hegel-Nachschriften egyik másik helyével is alá lehet támasztani. A Mörike-vers interpretációját illetően Emil Staigerrel folytatott levélváltásban, mint fentebb utaltam rá, Heidegger összefüggésbe hozta a „schön”-t a „Scheinen”-nel, Gadamer pedig egyetértően kapcsolódott ehhez az értelmezéshez.¹³⁵ Ez egészen döntő pont, hiszen ezen összefüggés kontextusán belül a „Scheinen” csupán objektív-metafizikai jelentéssel bírhat (a „látszat” itt elesik). A nevezetes hegeli meghatározás heideggeri értelmezését (miszerint itt a „Scheinen” ragyogást jelent) mármost nyilván tovább erősítené, ha ezen összefüggésre nézve Hegelnél is föllelhető volna valamilyen adalék. Ezen háttér előtt tesz szert mármost különös jelentőségre az a tény, hogy ennek az összefüggésnek a taglalása a Hegel-előadások egyik Nachschriftjében valóban fölbukkan.

¹³³ *Denkerfahrten*, 51. o.

¹³⁴ *Denkerfahrten*, 45. o.

¹³⁵ Lásd fentebb a 67. jegyzetet.

Az első berlini esztétika-előadáson egy az eszmény meghatározását illető gondolatmenet során Hegel kifejti: „*Schön kommt von Scheinen*; d.h. der Begriff kommt auf zum Scheinen [...] im Schönen ist das Seyn al Schein gesetzt; denn der Begriff dringt durch die Äußerlichkeit hindurch, *scheint*. Also *steht das Scheinen höher als das Seyn*; denn erst durch dieses *Hervortreten* an die Äußerlichkeit erhält das Wesen ein Seyn, d. h. *es scheint*; also ist die Wahrheit selbst dies Scheinen.”¹³⁶

„[...] der Begriff dringt durch die Äußerlichkeit hindurch, *scheint*”: ebben a megfogalmazásban különösen szemléletes az, hogy a „Scheinen” annyi mint „a külsődlegességen keresztül áttetszeni” („durchdringen durch die Äußerlichkeit hindurch”), ami egyúttal tökéletesen megfelel a szép metafizikájáról adott gadameri értelmezésnek. A „Scheinen” metafizikai fölértékelődését, felemelkedését, úgyszólván „fölragyogását” aligha jellemezhetné jobban más, mint a kijelentés: „Also steht das Scheinen höher als das Seyn”, „A látszás tehát magasabbrendű, mint a lét”. A „Hervortreten”-ben pedig megkapjuk fogalmi mozzanatát annak, ami Heideggernél, majd Gadamernél a „hervorleuchten”, „hervorscheinen” értelmében lép előnk.¹³⁷

De a heideggeri – gadameri Scheinen-értelmezéssel talán a leginkább egybevágó hely az, ahol Hegel a flamand festészetről beszél:

„Man muß gestehen, daß diese Maler zu malen verstehen. Es ist die Kunst des Scheinens, die sich zeigt und beweist. Nicht der Gegenstand soll uns bekannt gemacht werden, kein Göttliches soll uns klar werden; die Gegenstände, die dargestellt werden, sind bekannte [...]. Es ist hier das Scheinen, welches hier das Interesse ausmacht, *das sich in sich vertiefende Scheinen*. Am Schönen ist die Seite des *Scheinens hervorgehoben*. Und hierin haben die Niederländer eine Meisterschaft erreicht. Die Gegenstände sind aus der gewöhnlichsten Wirklichkeit, aber alle diese unmittelbaren Erscheinungen, die dargestellt werden, haben die *höchsten Grade des Scheinens* erreicht. [...] Der Schein ist aufs sinnreichste *wiedergegeben*. Ebenso groß ist die Kunst der Niederländer in betreff des *Scheins der Farben*.”¹³⁸

A *Scheinen* ontológiai kiemelkedését és felértékelődését plasztikusan jelző fogalom a „*das sich in sich vertiefende Scheinen*”: az önmagában

¹³⁶ Gethmann-Siefert: „Einleitung”, HN, CXVI. o. (Kiemelés F. M. I.)

¹³⁷ Hegel kezdettől fogva szembefordult Schiller „szép látszat kontra valóság” tételével. A „schöner Schein” gondolata Hegel minden berlini előadásán felbukkan (lásd „Einleitung”, HN, CXIV sk. o.).

¹³⁸ HN, 201. o. (Kiemelés F. M. I.)

elmélyülő (önmagát önmagában elmélyítő) ragyogás. Jelzi azt a dinamikát, ami a (fel-)ragyogás jellemzője, azt, hogy önmagával nem marad azonos, hanem önmagát önmagában fokozza. Más szóval, nem tud nyugvópontra jutni, mert akkor megszűnne ragyogni, fényleni. Ebben a gondolatsorban továbbá „Schön” és „Scheinen” további egymásra vonatkoztatását és lényegi egységüket látjuk. A „*die höchsten Grade des Scheinens*” és a „*Schein der Farben*” kifejezésekben a látszás egyértelműen a ragyogás, csillogás jelentésében szerepel (a „színek látszása” a magyarban igen esetlenül hangzik, „a színek ragyogása” kevésbé). Egyfajta „Scheinen im Scheinen”-ről lehet beszélni,¹³⁹ amit jelen kontextusban valahogy így fordíthatnánk le: „(elő-)ragyogás a látszásban”.

2.3. Próbáljunk az eddigiekből némi következtetést levonni. Azt próbáltuk igazolni, hogy a szerzőiségét illetően bizonytalan nevezetes tétel a heideggeri–gadameri értelmezés felől megvilágítónak – találónak és jellemzőnek – bizonyul a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára nézve, *amint az a Nachschriftenekben megjelenik*, vagyis hogy az e tételben Gadamer és Heidegger által a „Scheinen”-nek tulajdonított specifikus jelentés nem csupán az – ideiglenes hivatkozási tilalom alá helyezett – háromkötetes Hotho-szövegkiadásban, de a *Nachschriften*-ekben is felmutatható. Az eddigi példák, azt hiszem, kellőképpen meggyőzhettek arról, hogy ez a jelentésdimenzió az előadásokon nagyon is jelen van, méghozzá nem csupán elszórtan-véletlenszerűen, hanem olyannyira konstans és visszatérő módon, hogy méltán mondható, „a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójára jellemző”, sőt talán még az is, hogy az esztétikum hegeli meghatározásának egyik középponti magját alkotja. Ez utóbbi állítást szeretném még egy hellyel illusztrálni. Egy olyan hellyel, ahol a „Scheinen” ontológiailag fölértékelt jelentése köré szerveződő filozófiát Hegel „objektív idealizmusként” írja le.

Azt mondhatjuk, ez az idealizmus objektív idealizmus, az ideális [ugyanis] megjeleníthetővé teszi magát, materiális létezését minduntalan a látszásba helyezi, s ezáltal előragyog szabadsága, idealitása. [Wir können nun sagen, dieser Idealismus sei ein objektiver Idealismus; das Ideelle macht sich scheinen, macht seine

¹³⁹ Vö. „Einleitung”, HN, CLXXV. o.

materielle Existenz immer zum *Scheinen* und dadurch *erscheint* seine Freiheit, seine Idealität.]¹⁴⁰

Azt láthatjuk, hogy Hegel számára a „Scheinen” specifikus struktúrája alkalmasnak bizonyul arra, hogy általa jellemezze vagy azonosítsa az „objektív idealizmusnak” nevezett filozófiát. Hogy ezen filozófiát nagyra becsüli, és saját rendszerét hozzá közelállónak érzi, azt hiszem, nem kell hosszasan bizonygatni. Durván szólva, ez a filozófia idealizmus, mivel tárgya az eszme, ám olyan eszméről van szó, mely képes a valóságban, az objektivitásban megjelenni, előragyogni, azaz nem marad erőtllenül valamely „eszmei túlvilágba” bezárva, hanem képes magának érzéki alakot, objektivitást kölcsönözni, s ezen objektivitás(á)t ugyanakkor teljes mértékben áthatni, rajta keresztül áttűnni. Az eszméről általában szóló tan idealizmus, az objektív valóságban megjelenő, magát objektív valósággá tevő, beleformáló, érzéki formát öltő, benne felragyogó eszméről szóló tan pedig objektív idealizmus. Az így leírt tan jelentős pontokon képes nem csupán Hegel esztétikájának, de az egész hegeli filozófiának a jellemzésére. Ha ez az értelmezés megállja a helyét, akkor talán több is állítható, mint az, hogy itt a hegeli gondolatok egy bizonyos dimenziójáról van szó.

¹⁴⁰ HN, 53. o., vö. uo. 51. o.

Zárszó

A szép metafizikája idealizmus és hermeneutika között – végtelenségmetafizika és végességhermeneutika

E dolgozat elején idéztem Gadamer azon önjellemzését, mely szerint „minden, valóban metafizikai következtetéstől” való tartózkodása ellenére (e megszorításban a hegeli végtelenségmetafizikának a heideggeri végességhermeneutika felőli elutasítását, a hegeli abszolút tudás álláspontjáról való lemondást véltem felfedezni) „a metafizika nagy hagyományához, s különösen annak utolsó nagy formájához, Hegel spekulatív dialektikájához változatlanul közel állok”.¹⁴¹ A kifejtés során egy helyen hasonlóképpen utaltam arra, hogy a hierarchikusan fölépülő abszolút szellem hegeli metafizikáját sem Heidegger, sem Gadamer nem fogadta el, e pontot mindazonáltal nem mélyítettem el. A szép metafizikája, illetve a „Scheinen” struktúráját illetően rendre a hasonlóságokra, megfelelésekre, párhuzamokra helyeztem a hangsúlyt. Ezt az egyoldalúságot legalábbis részben kiküszöbölendő, befejezés-képpen szeretném röviden az előbbi Gadamer-idézetben érintett különbséget durva vonalakban körvonalazni. Ehhez alkalmas kiindulópontot jelent az 1823-as Hotho-Nachschrift egy helye, ahol Hegel közelebbről megjelöli azt, mi az, amit a művészetben elégtelennek talál:

„A klasszikus művészetben a szép fogalma megvalósult, szebb ennél semmi más nem lehet. Ám maga a szép birodalma önmagáért még *tökéletlen*, minthogy a szabad fogalom benne *csak érzéken* van jelen, és önmagában még nincs szellemi realitása. Ez a *nem nem felelés* azt követeli a szellemtől, hogy szüntesse meg, és hogy csak önmagában éljen, nem pedig önmaga valamilyen másában ... Itt teljesedik be a *bensőség* önmagában.” [In der klassischen Kunst ist der Begriff des Schönen realisiert; schöner kann nichts werden. Aber das Reich des Schönen selbst ist für sich noch *unvollkommen*, weil der freie Begriff *nur sinnlich* in ihm vorhanden [ist] und keine geistige Realität in sich selbst hat. Diese *Unangemessenheit* fordert vom Geist, sie aufzuheben und in sich selbst zu leben und in keinem Anderen seiner ... Hier vollendet sich die *Innerlichkeit* in sich.]¹⁴²

¹⁴¹ IM 17. o.

¹⁴² HN, 179. o. (Kiemelés F. M. I.)

Ezen a ponton már nem az objektív idealizmus filozófusa beszél többé, hanem az abszolút idealizmusé. S egyúttal itt a magyarázata annak, hogy miért tökéletlen a művészet és a szép Hegel számára. A szép metafizikáját állító tan nagyon is *objektív* idealizmus. Ám az *abszolút* idealizmusnak el kell hagynia az érzékiség, az objektív megjelenés, az érzéki ragyogás birodalmát, túl kell lépnie a művészetten az abszolút szellem másik két alakja, a vallás és a filozófia felé, hogy végül az utóbbiban visszahúzódjék a gondolat bensőségébe, hogy a logikai eszme az abszolút szellem legmagasabbrendű és amaz eszmének egyedül megfelelő közegében, a filozófia tiszta gondolkodásának szürkét szürkébe festő szintelenségében, alkonyati szürkületében, a végtelenül önmagát gondoló gondolkodás arisztotelészi istenségében teljessédjék, hogy minden külsődlegességet és elidegenedést visszavéve örökkön-örökké és végtelenül önmagánál és önmaga tárgya maradjon.¹⁴³

„Csak érzéken”: a fenti idézetben ez meglepően hangzik, hiszen az eddig idézett kontextusokban az érzéki éppúgy teljességgel pozitív értelemben szerepelt, mint a látszás. Ezért a szép birodalma, a műalkotások világa a maga módján tökéletesnek, harmonikusnak tűnt. Olyan megkettőződésnek, amely egyúttal egység, az értelmi és az érzéki, a szellemi és a testi kölcsönös áthatása – ebben Hegel és Gadamer egyetértett. Ám mégis megkettőződés, a szellem az érzékiben még sincs otthon, a szellem végső fokon csak önmagában, a szellemben tud és akar élni – Hegel számára a hangsúly erre helyeződik. Minderről Heidegger és Gadamer is tud. Követni Hegelt e ponton mégsem tudják – *épp ezért* nem tudják. Ők ugyanis azt kérdezik: vajon a végtelen szellem álláspontja elérhető-e a véges ember számára? Vajon a véges fakticitás hermeneutikája megengedi-e a tiszta gondolat birodalmába való visszahúzódotást?

¹⁴³ Az arisztotelészi utalást lásd Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. I. A logika, 236. §, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 321 sk. o. (= TW 8, 388. o.) Értelmezéséhez K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, 2. jav. kiad., Bonn 1984, 305 skk. o. („Hegels Interpretation von Aristoteles’ Noesis Noeseos“.)

„A platóni szépségtan”, írja Gadamer, „[...] Plótinoszon keresztül megtalálta a maga követőit egészen Hegelig, föltéve, hogy a művészet Hegel nyomán »az eszme érzéki látszásaként« írjuk le. [...] Plótinosz azonban a művészi szépet is mindig szem előtt tartja, amit Platónnál és Arisztotelésznel csak elvétve találunk. Számunkra lényeges, hogy itt valamely *fel-tűnésről* van szó. Mint *tűnés*, a maga lényegét tekintve *változékony tűnés* [wechselnder Schein]. És mégis, létezik a szépnak az egyedülálló előragyogása éppúgy, mint a művészet által előidézett varázs.”¹⁴⁴

Azzal, amit itt Gadamer egy olyan kontextusban ír le, mely újfent Hegel nevezetes meghatározására hivatkozik, fentebb már találkoztunk. A „látszani”, „tűnni” magyar szavak jelentéseinek elemzésekor egy jegyzetben utaltam arra, miszerint a „tűnni”-re nem kevésbé (sőt még inkább) jellemző a „látszat”-ot illető kétértelműség.¹⁴⁵ A „tűnni” ugyanis nem csupán „eltűnni”-re és „feltűnni”-re ágazik el, de a kétértelműség az igekötő nélküli alapszóban is benne rejlik. A „tűnni egyik alapjelentésében ugyanis annyi, mint „eltűnni” („hová tűnt a ceruzám?”, „hová tűnt a tavalyi nyár?”), „szem előle veszni”, „elmúlni”, „megszűnni”; a „tünékeny” esetében pedig: gyorsan, illetve váltakozva fel- és eltűnni.

Ez a „váltakozva fel- és eltűnni” az, amire érzésem szerint Gadamer a fenti helyen a „wechselnder Schein” kifejezéssel utal, s amit a magyarban az elemzett szócsaládból a „tünékeny” jelenít leginkább meg (ami lehet amúgy tüneményes, tündökletes is, ám éppenhogy eltűnő). Hegelnek a flamand festészet kapcsán kifejtett megfontolásait kommentálva utaltam arra a „dinamikára” is, amely a ragyogás jellemzője, az nevezetesen, hogy önmagával nem marad azonos, hanem önmagát önmagában fokozza, hogy nem tud nyugvópontra jutni, mert akkor megszűnne ragyogni, fényleni.

¹⁴⁴ GW 8, 391. o.: „Die platonische Schönheitslehre [...] hat über Plotin ihre Nachfolge bis Hegel gefunden, wenn man nach Hegel die Kunst als das »sinnliche Scheinen der Idee« beschreibt. [...] Plotin hat dabei das Schöne der Kunst schon immer mit im Auge, das wir bei Plato und Aristoteles nur beiläufig erwähnt fanden. Für uns ist es wesentlich, daß es sich hier um ein *Er-scheinen* handelt. Als *Schreinen* ist es seinem Wesen nach ein *wechselnder Schein*. Und doch gibt es das einzigartige Hervorscheinen des Schönen wie den Zauber der Kunst [...]” (Kiemelés F. M. I.).

¹⁴⁵ Lásd fentebb a 33. jegyzetet.

Mindezekben az esetekben – az utóbbi megfogalmazásnál maradva – a látszás dinamikája lép előtérbe, amely egyúttal tűnékenység, ingadozás, mozgékonyosság, minden egyéb, csak nem önmagán nyugvó lét. „Szeme csillogott.” Ez annyit tesz: hol jobban, hol kevésbé. „Arca ragyogott a boldogságtól.” Ragyogott, de nem merevedett bele a ragyogásba (a megmerevedett ragyogás groteszk vagy félelmetes benyomást kelt). Az értelmező szótárban is ezt olvashattuk: ami „tündöklük”, az „ragyog; [...] csillogva, változékonyan fénylik”. A következtetés tehát ez: nem lehet tartósan ragyogni. Ami ragyog, annak időnként úgyszólván vissza kell vennie a ragyogásból, hogy aztán ismét megfelelőképpen ragyogni tudjon. Ugyanez áll a csillogásra. Ami csillog, időnként gyengébb, időnként erősebb fényvel teszi. A heideggeri, gadameri „Hervorleuchten”-ben, „Hervorscheinen”-ben is a „Hervor-”, az elő-ragyogás feltételezi a ragyogás időről időre való visszavételét, éspedig abból a célból, hogy újra és újra elő tudjon ragyogni. Ha a heideggeri igazságfogalomra tekintünk, abban is benne rejlik az elrejtetlenbe való kilépés, az elrejtetlenben való megnyilvánulás mellett a visszatartás, megtagadás, visszahúzódnak mozzanata („enthaltten”, „verweigern”, „entziehen”). Heidegger szerint nincs tökéletes megvilágosodás, mivel mindegyik valamilyen homályból lép elő. Az (ember számára elérhető) lehető legtökéletesebb megvilágosodás az, amely a homályt, melyből maga kilép, láttatni tudja – mint homályt.

A dinamika egyúttal feszültség is, minden egyéb, mint nyugvó lét. A kép, mondtuk, az ösképet jeleníti meg – képként. Heidegger és Gadamer számára ez a feszültség az emberi szituáció jellemzője. Az emberi élet nem nyugvó lét, hanem mozgás, mozgékonyosság, a hermeneutika kategóriái pedig jellegzetesen „Bewegungskategorien”, „formálisan irányjelző” jellegűek.¹⁴⁶ Legszemléletesebb példa erre – maga Heidegger hozza fel – a halálhoz való előrefutás, a „Vorlaufen zum Tode”, „Vorlaufen in den Tod”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Heidegger, GA 61, 113 skk., 117 skk., 142., 174. o.; lásd: *Sein und Zeit*, 15. kiad., Tübingen: Niemeyer, 1979, 392. o. (*Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, 2. kiad., Budapest: Osiris, 2001, 449. o.); GA 21, 410. o. GA 29/30, 425 skk. o.; GA 61, 32 skk. o., 93. o.; GA 63, 16. o.

¹⁴⁷ GA 29/30, 425 sk. o.

Hegel számára mindez végső fokon tökéletlenség: az érzéki-esztétikai lét még nem nyugvó lét, nem teljes-tökéletes önmagánál levés. Hegel fogalommetafizikája és az abszolút szellem hierarchikus fölépítéséről kifejtett tana ezért túl kell hogy lépjen a művészetten. Az esztétikai lét nemcsak hogy nem vett vissza minden külsővé válást, hanem épp maga a *par excellence* külsővé válás.

Az eszméről szóló tan idealizmus, az objektív valóságban megjelenő, magát objektív valósággá tevő eszméről szóló tan pedig objektív idealizmus, fogalmaztam fentebb, hozzátéve, hogy az így leírt tan jelentős pontokon képes nem csupán Hegel esztétikájának, de az egész hegeli filozófiának a jellemzésére. Jelentős pontokon, ám mégsem teljes egészében. Hegel önértelmezése egy jelentős dimenziójának kétségtelenül igazságot szolgáltat, mivel Fichte és Schelling között Hegel határozottan a schellingi objektív idealizmust részesítette előnyben, és hozzá kapcsolódott. Ám a kapcsolódás során úgy vélte, túl kell lépnie rajta. Így az a meghatározás, mely a hegeli filozófia jellemzésének és Hegel saját önértelmezésének leginkább eleget tesz, nem az objektív, hanem az abszolút idealizmus. „A fogalom álláspontja általában az abszolút idealizmus álláspontja”, írja le e tan beállítódását Hegel a Logikában, „a filozófia pedig fogalmi megismerés, mivel benne minden, ami egyéb tudatfajták számára létezőnek és a maga közvetlenségében önállóan számít, az itt csupán ideális mozzanatként kerül felismerésre.”¹⁴⁸ „A filozófia idealizmusa nem másban áll”, hangzik egy másik jellegzetes helyen, „mint abban, hogy a végeset igazi létezőként nem ismeri el”.¹⁴⁹ – A szembeállítás kedvéért, és az álláspontbeli különbségeket markánsan kiélezve, azt mondhatjuk: a fakticitás hermeneutikája pedig abban, hogy igazi létezőként elsősorban a végeset ismeri el. Ama schellingi állítás, mely szerint az Abszolútumnak „nincs semmilyen más predikátuma, mint épp a predikátumok hiánya”,¹⁵⁰ Heidegger számára

¹⁴⁸ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, 160. §, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 255. o. (= TW 8, 307.o.)

¹⁴⁹ Hegel: *A logika tudománya*, I. köt., ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 128. o. (= TW 5, 172. o.; Kiemelés F. M. I.)

¹⁵⁰ F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61, Bd. VII, 406. o. Lásd Schelling: *Az emberi szabadság*

a következő jellegzetes megállapításra ad alkalmat: „ha a lét valójában nem állítható az Abszolútumról, akkor ebben az rejlik, hogy minden lét lényege a végesség [...]”¹⁵¹

„A szép eseménye”, írja Gadamer, „[...] előfeltételezi az emberi egzisztencia végességét. Sőt egyenesen azt lehet kérdezni, hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi.” Ezzel az állítással Hegel maximálisan egyetérthetne. S ez az a fő ok, ami miatt Hegelnek a maga szemszögéből túl kell lépnie az esztétikán, túl a szépen, túl a művészetén. „Úgy látszik, hogy a szép »elővilágítása« az emberi-véges tapasztalat számára van fenntartva”, folytatja Gadamer. Hiszen „a szép »elővilágítása«, tehetjük hozzá a korábban mondottakra visszautalva, eseményszerű, a szubjektumot passzivitásra kárhóztatja, hatalmába keríti, lenyűgözi, és rabul ejti. A mindezek elcszenvedésére vonatkozó a priori képesség pedig (hogy az ember olyan létező, amelyet le lehet nyűgözni, rabul lehet ejteni, fogva lehet tartani), nos, lehet-e mindez egy végtelen szellem sajátja? Ki vagy mi volna végül is egy végtelen szellem számára az a *másik*, amely őt lenyűgözi, magához láncolja, rabul ejti? Egy végtelen szellem számára, amely továbbá éppen attól végtelen, hogy nem létezik rajta kívül és az ő számára semmiféle *másik*?

Ha mindezt fontolóra vesszük, igazat adhatunk a gadameri konklúciónak. „Innen nézve következetesnek látszik”, írja, „hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzet egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szűnik meg.”¹⁵²

Így hát a szép gadameri metafizikája, amennyiben alkalmas arra, hogy megvilágítsa Hegel esztétikáját, a jelzett álláspontbeli különbség miatt alighanem egyszersmind *túl is világítja azt*. A „Scheinen” ragyogó oldala kerül előtérbe. E ragyogás Gadamert jobban lenyűgözi, mint Hegelt. Hegel számára a szép birodalma végső soron tökéletlen, minthogy a szabad fogalom benne *csak érzékien* van jelen. Hegelt ezért az eszme érzéki ragyogása kevésbé tartja fogva (s talán éppen azért,

lényegről, ford. Zoltai Dénes és Jaksza Margit, Budapest: T-Twins, 1992, 109. o.

¹⁵¹ M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), sajtó alá rendezte H. Feick. Niemeyer, Tübingen 1971, 195 o. Lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegről*, ford. Boros Gábor, Budapest: T-Twins, 1993, 336. o. (Kiemelés F. M. I.).

¹⁵² JM 336. o.

mert az érzékiség az abszolút idealizmus számára a fogalmat végső fokon nagyon is *fogva tartja*), ő kezdettől fogva e birodalom elhagyására készül, ez pedig annyit tesz: az ő számára *van* más birodalom is. Az eszme érzékien fölragyog, majd visszahúzódik a benső vallási képzetbe, végül pedig az immár minden érzékiségtől megszabadult fogalmi gondolkodás, az önmagát gondoló gondolat végtelen bensőségébe.

SUMMARY

„Das sinnliche Scheinen der Idee“

Ästhetik, Metaphysik, Hermeneutik (Gadamer und Hegel)

Das im Titel des Beitrags angeführte Zitat qua Bestimmung des Schönen gilt seit längerem als eine für die Ästhetik Hegels charakteristische Grundaussage, die auch Hegels metaphysische Position in Sachen Ästhetik zusammenfassend zu kennzeichnen vermag. Der Aufsatz versucht, diese Grundaussage im Ausgang von Gadamers Erörterungen über die Metaphysik des Schönen, die gegen Ende seines Hauptwerks, *Wahrheit und Methode*, im Rückgriff auf Platon skizziert werden, erläuternd zu interpretieren.

Die wichtigsten Thesen sind dabei folgende: Sowohl bei Hegel als auch bei Gadamer haben wir mit einer „metaphysischen Ästhetik“, einer „Metaphysik des Schönen“ bzw. dessen metaphysischer Rehabilitierung zu tun. Hierzu muß aber der Begriff des „Scheinens“ richtig, d.h.

nicht im Sinne des bloßen, trügerischen Scheins, verstanden werden. Eben das leisten sowohl Heidegger wie Gadamer, die das genannte Scheinen als Hervor-scheinen oder Hervor-leuchten interpretieren. Das sinnlich-ästhetische Sein ist in diesem Sinne weniger Seinsminderung als vielmehr „Zuwachs am Sein“.

In einem zweiten Teil folgt eine philologische Diskussion anhand der heute zugänglichen Quellenlage über die mögliche Verfasserschaft des im Titel angeführten Grundaussage. Die Diskussion ergibt ein Doppeltes: selbst wenn es unsicher ist, ob die genannte Aussage von Hegel selbst stammt, läßt sich wohl anhand vor kurzem zugänglich gewordener Nachschriften erweisen, daß die fraglich These als eine – wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach – nicht ganz unzutreffende Zusammen

fassung einer gewissen Dimension der Gedanken Hegels angesehen werden kann.

Am Ende des Beitrags werden Unterschiede zwischen der Position Hegels und der Gadamer's dahingehend herausgestellt, daß Gadamer's Bestehen auf der Perspektive der

Endlichkeit ihm im wesentlichen verbietet, das Reich des Schönen, das an die Position der Endlichkeit festgelegt wird, zu verabschieden und es in der Unendlichkeit des sich selbst denkenden Denkens, das bei Hegel als Philosophie die Vollendung des absoluten Geistes darstellt, zu transzendieren.

A SZUBSZTANCIÁK TRÓPUS ELMÉLETE

ÚJVÁRI MÁRTA

Bevezetés

Az arisztotelészi értelemben vett egyedi szubsztanciák mint konkrét partikuláris dolgok és az események tárgyalhatók együtt egy koherens felfogásban.¹ Ez az eljárás azért is helyes, mivel e két ontológiai fajta szoros kapcsolatban áll egymással. Ilyen koherens felfogáshoz vezethet a trópus-elméleti megközelítés, ami mellett érvelni szándékozom.

A trópusok nem mások, mint tulajdonság-partikulárek. Ebben a művoltukban átvágják a partikuláris dolog és az univerzálé hagyományos ontológiai kettősségén, amennyiben a trópusok tulajdonságok, természetek, ugyanakkor egyediek. Például az a humorérzék, amivel Szokratész rendelkezik, senki máshoz nem tartozik, bár másoknak is van humorérzékük. Az a szürkés szín, ami a Parlament épületének a színe, egyetlen más épülethez sem tartozik, bár sok szürke épület van a világon. A trópusok tehát egyben kvalitatívák és partikulárisak. Nézzük hát, miért találhatjuk meg a trópusban mint ontológiai kategóriában a szubsztanciák és az események egységes felfogásának alapját.

¹ A konkrét partikuláris dolog fogalma nem pontosan felel meg az arisztotelészi szubsztancia fogalmának, de a különbségnek nincs jelentősége a tárgyalásunk szempontjából. Ezért néha felcserélőleg fogom használni a „konkrét partikuláris dolog” és a „szubsztancia” kifejezéseket. Valójában a fő különbség az, hogy csak azok a partikuláris dolgok számítanak arisztotelészi szubsztanciának, amelyek redukálhatatlan ontológiai fajták megvalósuló esetei, mint pl. „ember”, „kutya” stb. – természetesen megjelölő és nem predikatív helyzetben véve a kifejezéseket. Itt a mesterséges tárgyakat is beleértjük az egyedi szubsztancia fogalmába.

A biztos kiindulópont a következő: az események kínálkoznak a trópus-elemzésre, hiszen az események mint oksági szereplők mindig partikulárisak és mindig kvalitatívak. Például a kályha adott forrósága okozza a bőröm megégését egy bizonyos helyzetben, és nem a forróság általában. Az esemény pedig tekinthető úgy, hogy változás állt be a szubsztancia egyedi kvalitatív vonásaiban: az egyik tulajdonság-partikuláréja lecserélődött egy másik tulajdonság-partikuláréra. Ezen a ponton merül fel az egységes tárgyalás igénye: ugyanis abszurd lenne azt állítani, hogy míg a szubsztanciák változó vonásai trópusok, addig az állandó vonásaik, mondjuk a konstitutív vonásaik, univerzális tulajdonságok. Hiszen mi tenné a dolgok bizonyos vonásait inkább univerzális tulajdonsággá, semmint trópusná? Gondoljuk csak meg, hogy az állandó vonások közül is több változó mértékben jellemzi a dolgokat fennállásuk során. Az emberi lények például alakkal és kiterjedéssel bírók egész életidejükben, de különbözőképp valósítják meg ezeket a vonásokat a különböző életszakaszokban. Nevezzük az olyan tulajdonságokat, mint „alakkal bírás”, „kiterjedés” stb. *meghatározandó* tulajdonságoknak (determinables) és a meghatározott alakkal, kiterjedéssel stb. rendelkezés esetén beszéljünk *meghatározott* tulajdonságokról (determinates). Világos, hogy az állandó meghatározandó tulajdonságok is változó meghatározott módon valósulnak meg, ezért az eseményekhez illő trópus-elméleti felfogást célszerű kiterjeszteni a szubsztanciák állandó meghatározandó vonásaira is.

A szubsztanciák és az események egységes trópus-elméleti felfogását itt nem tudom kifejtetni; ez meghaladná a jelen tárgyalást. Csak jelzem, hogy Bennett (1999) érvelt újabban az események trópus-felfogása mellett; Ehring (1999) pedig arra mutatott rá, hogy az eseményeket mint oksági szereplőket trópusokként lehet a legjobban kezelni. Peter Simons (1994) pedig előterjesztette a szubsztanciák kétszintű trópus-nyaláb elméletét.

Az ambiciózus terv egyik fontos feltétele viszont tisztázható: az nevezetesen, hogy absztrakt vagy konkrét létezőknek tekintsük-e a trópusokat. A trópusok absztrakt volta mellett fogok érvelni először is. Mint megmutatom, ez a döntés segít abban is, hogy fenntarthassuk a szubsztanciák és az események közötti fontos metafizikai különbséget. A fő részben a szubsztanciák kétszintű trópus-nyaláb elméletét fogom tárgyalni, amely felöleli a lényegi és az esetleges kvalitatív vonásokat. Itt rámutatok bizonyos problémákra, amelyek a szubsztanciákat alkotó trópusok *modális státusa* kapcsán vetődnek fel. Van még itt két további

fontos kérdés a *nyalábolás* (bundling) relációjával kapcsolatban. Az egyik, hogy hogyan jöhetnek létre a szubsztanciák mint *független* konkrét entitások a trópusok mint *függő* absztrakt entitások összenyalábolásából. A másik kérdés, hogy vajon a nyalábolás relációját trópusként vagy univerzáléként kell-e felfognunk. Általánosan szólva, a kérdés az, hogy vajon fogjuk-e fel a relációkat visszavezethetetlen relációs trópusoknak, vagy pedig – minthogy a trópus-elméleti megközelítés még nem jelent feltétlenül elkötelezettséget valamilyen monisztikus ontológia mellett – tekintsük őket igazi univerzáléknak. Az utóbbi felfogásra hajlok és a relációkat igazi univerzáléknak fogom tekinteni, Vallicellával megegyezően (Vallicella, 2002).

Ami a filozófiatörténeti előzményeket illeti, az események trópus-elméleti felfogása visszanyúlik Locke „módozataihoz”, amiről az *Értekezésben* beszél és Leibniz „egyedi akcidenciáihoz” a *Nouveaux essais*-ben. A mai felfogás szerint a trópusok egyediek, de nem feltétlenül akcidenciálisak. Például, a kétszintű trópus-nyaláb elmélet felteszi, hogy lényegi trópusok alkotják a szubsztancia egyedi természetét. A Keith Campbell által javasolt, ma standardnak tekinthető felfogás szerint a trópusok kvalitatív partikulárek, azaz absztrakt partikulárek. Minthogy a trópusok természetek, nem is lehetnek konkrét, komplex partikuláris dolgok (Campbell, 1990, lásd 33–35. o.). Újabban azonban Peter Simons úgy jellemezte a trópusokat, mint „konkrét függő partikulárekat”.² Ez utóbbi felfogással szemben most azt mutatom ki, hogy a trópusok konkrétsága számos okból nem tartható fenn.

Trópusok: absztraktak vagy konkrétak?

A trópusok konkrétak abban az értelemben, hogy térbeli-időbeli létezők, amelyek ott és akkor léteznek, ahol és amikor az őket „hordozó” szubsztancia létezik. E tekintetben különböznek tehát a független platóni univerzáléktól, amelyek nincsenek kötve a dolgokban való megjelenésükhöz. A trópusok viszont, mint egyedi természetek, elválaszthatatlanok azon térbeli és időbeli dolgoktól, amelyeknek a természetek. Van azonban két fontos vonásuk, amelyek alapján, minthogy nem számíthatnak konkrétaknak, csak absztraktaknak lehet tekinteni a trópusokat. Először is, függő létezők, minthogy függnek a

² Lásd Simons (1994), 557.o.

hordozó szubsztanciától és így nem lehetnek konkrétak abban az értelemben, hogy képesek lennének független létezésre. Az arisztotelészi szubsztanciák konkrétságát éppen a független létezésre való képességükben szokás főként megjelölni. Másodsor, a trópusok absztraktak egy további értelemben is, ugyanis mint természetek csak egy-egy meghatározott aspektusból jellemzik a szubsztanciát. Vagyis nem konkrétak abban az értelemben, hogy felölelnék egyenként a szubsztancia összes vonásait.

A szubsztanciák képesek önálló létezésre és vonásaik összességét hordozzák; eme két kritérium szerint tehát konkrétak, míg ugyanezen kritériumok szerint a trópusok absztraktak. Ugyanakkor a trópusok konkrétak, ha a térbeliségük és az időbeliségük döntő az osztályozás szempontjából. Simons ezt döntőnek tartja és ennek alapján a trópusokat „függő konkrét partikuláréknak” tekinti. A kérdést azonban mégsem oldja meg ezzel megnyugtatóan; fontolóra veszi ő is azokat a kritériumokat, amelyek alapján a trópusok absztrakt létezőknek számítanak, és nincs végleges érve arra, hogy az ellenkező nézetet alátámasztó szempont miért írná fölül az absztraktság mellett szóló szempontokat. Ezzel szemben én itt kimutatom, hogy van döntő érv az absztraktság mellett. Arról nem is szólva, hogy furcsa dolog összekapcsolni az egyik döntéshez vezető kritériumot a másik döntéshez vezető kritériummal, mint azt Simons teszi: a függőség-kritérium alapján azt gondolnánk, hogy ami ontológiailag függő, az *nem lehet* konkrét; a térbeliség-időbeliség kritérium alapján azt gondolnánk, hogy ami térbeli-időbeli, az konkrét *kell legyen*. Mindezek fényében milyen értelmet adhatunk a *függő konkrét létező* fogalmának?

A trópusok absztrakt volta mellett nemcsak Campbell eredeti felfogása szól; megerősíti érvem E. J. Lowe legújabb metafizika felfogása is (Lowe, 2002). Lowe a következőket írja „a konkrétság két fogalma és a trópusok státusa” kapcsán: „amikor azt mondjuk, hogy a trópusok »absztraktak« ebben az értelemben, akkor természetesen nem arra gondolunk, hogy nem léteznek térben és időben ... Az »absztraktság« eme értelmében inkább arról van szó, hogy a trópusok – szemben az őket birtokló »konkrét« objektumokkal – *ontológiailag függő* létezők, amelyek képtelenek arra, hogy ilyen konkrét objektumoktól »elkülönülten« létezzenek.”³

³ Lásd E. J. Lowe (2002), 366–7. o.

Simons is úgy találja, hogy „van némi kényelmetlenség abban, ha konkrétan nevezzük a trópusokat”, de úgy véli, hogy ez „a kényelmetlenség csökkenthető, ha különbséget teszünk függő és független partikulárek között. Mivel rendelkezésünkre áll a »függő partikuláre« kifejezés, legjobban, ha a trópusokat egyfajta függő létezőkként írjuk le.” (Simons, i. m. 557.) A Simons által is jóváhagyott függőség-kritérium azonban ellentmond annak, hogy a trópusokat konkrétan tekintsük.

Létezik azonban a konkrétságnak egy további aspektusa is, amelynek alapján a trópusok konkrétsága aligha tartható. Arról van szó, hogy a független partikulárek hordozzák a tulajdonságok és relációk különfélejét és függetlenségük szorosan kapcsolódik ezen képességükhöz, hogy ti. fenntartják ezt a különféléit. A „különféléit” (Mannigfaltige) itt főként a kanti értelemben használom, amely kifejezi azt a minőségi sokféleséget, ami a tárgyak fogalmában való szintézist igényli. A függő létezők nem tudnak fenntartani különféléit; éppen ellenkezőleg, inkább olyan egyéb partikulárekhoz kapcsolódnak, amelyek rendelkeznek ezzel a mágikus ontológiai képességgel. Az egyedi szubsztanciák mint partikulárek esetében a konkrétságuk függetlenség kritériuma és a különféle fenntartásának kritériuma éppen a jelzett módon erősítik meg egymást. Ennélfogva a trópusok mint kvalitatíve egyszerű függő partikulárek csak absztraktak lehetnek.

Az események trópus-elmélete is alátámasztja azt, hogy a trópusok absztrakt partikulárek. Itt redukciósan érvelhetünk: ha a trópusok konkrétak lennének, miközben az eseményeket egyenesen trópusokként azonosítjuk, akkor azt a következményt kapnánk, hogy csak *konkrét események* léteznének. A konkrét esemény olyasmi, ami felöleli a szubsztancia összes vonását, beleértve a térbeli és az időbeli viszonyait is, így a tulajdonságaik változásait is. Ez a felfogás viszont ahhoz vezethet, hogy elmosódik az események és a szubsztanciák közötti fontos különbség. Quine felfogása szerint például csak konkrét események léteznek. Bennett tárgyalja Quine felfogását, és kritikáját nyújtja.⁴ Ezekre itt most nem térek ki; a lényeg az, hogy ha fenn akarjuk

⁴ Quine felfogásáról lásd: Quine (1960), 171. o. Bennett a következőképp értelmezi Quine pozícióját: „Quine azon eseményekkel foglalkozik, amelyekről úgy gondolja, hogy plauzibilisen azonosíthatók fizikai dolgokkal, amikor is ez utóbbiakat négydimenziósan tekintjük és feltételezi, hogy minden ilyen esemény konkrét.” Bennett (1988), 115-6. o. Bennett kritikáját lásd i. m.,

tartani metafizikai okokból a szubsztanciák és az események megkülönböztetését, akkor nem szabad megengednünk a trópusok konkrét voltát.

Ha úgy véljük, hogy az események trópusok, továbbá, ha úgy véljük, hogy a trópusok mint minőségi vonások alkotják valamilyen módon a szubsztanciákat, számos kérdés merül fel. Bár itt nem nyújthatjuk a szubsztanciák és az esemény komplett koherens trópus-felfogását, mégis, legalább néhány kérdést jelezhetünk. Például azt, hogy jól illeszkedik-e egymáshoz a szubsztanciák trópus-nyaláb elmélete és az események trópus elmélete? Vagy esetleg több vonzereje van-e a szubsztanciák trópus-nyaláb-plusz-szubsztrátum elméletének akkor, amikor hangsúlyozni akarjuk azon minőségi vonásoknak a szubsztancia fogalmában való egységét, amely vonások némelyikét – de egyszerre nem az összeset – változások érintik? Egy további kérdés például az, hogy vajon a trópusok ugyanazon vonásokat mutatják-e a szubsztanciák és az események vonatkozásában? Például Armstrongnak az a nézete, miszerint a trópusok *módok* (ways) kevésbé tűnik vitathatónak az eseményekre alkalmazva, mint a szubsztanciákra.⁵ Az események ugyanis természetesen vesznek föl határozókat, és így a *mód* alkalmazhatónak tűnik az esetükben, míg ezzel szemben a szubsztanciák a főnévi-nominális megközelítést igénylik.

A következőkben a szubsztanciák trópus-elméleteivel foglalkozom.

A szubsztanciák trópus-elméletei: ultraesszencializmus vagy antiesszencializmus

A trópus-elméleti megközelítésnek számos előnye van az alternatív megközelítésekkel szemben. Például a filozófusok eléggé széles köre ért egyet abban, hogy a szubsztancia ún. „csupasz szubsztrátum” elmélete meglehetősen furcsa, sőt ellentmondásos. Ezen elmélet szerint úgy tudunk számot adni a minőségi jegyeikben megegyező dolgok számszerű különbségéről, ha feltesszük: a minőségi jegyeken túl mindegyik kizárólagos módon rendelkezik egy tulajdonság nélküli – és ebben az

112-116. o.

⁵ Lásd Armstrong, D. M. (1978), 115. o.

értelemben csupasz (bare) – szubsztrátummal. Például a futószalagról legördülő azonos típusú és színű autók kvalitatíve megkülönböztethetetlenek, numerikusan viszont megkülönböztethetők a bennük lévő individuáló szubsztrátumnak köszönhetően. Vagyis a tulajdonság nélküli csupasz szubsztrátum individuáló szerepet tölt be. Fölmerülhet persze az a gondolat, hogy az autók térbeli és időbeli pozíciója lehet az individuáló tulajdonságuk; hogy ez miért nem megfelelő javaslat, arra hamarosan kitérek.

A jelzett elmélettel szemben újabban például Denkel érvelt amellett, hogy „a csupasz szubsztrátumnak mint individuáló szerepű dolognak a fogalma logikailag nem megfelelő”, és „elfogadhatatlan abszurd következményekhez vezet”.⁶ (Denkel, 2000) A csupasz szubsztrátum elmélet szerint minden egyes partikuláré el van látva egy kizárólagos csupasz szubsztrátummal. Azonban meglehetősen különös egy olyan dolognak a fogalma, amelynek lényegileg nincsenek tulajdonságai, hiszen akkor hogyan adjunk számot a dolog *eme* tulajdonságáról? Hogyan adjunk számot továbbá a csupasz (tulajdonság nélküli) szubsztrátum azon további tulajdonságáról, hogy ő a „tulajdonságok hordozója”?

Egy másik lehetőség a szubsztanciák felfogására, ha reduktív megközelítést alkalmazunk, és a szubsztanciákat bizonyos kvalitatív

⁶ Denkel A. (2000), 433–4. o. Denkel kimutatja, hogy igen fura vonás a csupasz szubsztrátummal rendelkezés. Ennek alapján ugyanis nem nyilváníthatunk például két, *a* és *b* partikulárét azonosnak akkor sem, ha ugyanazon csupasz szubsztrátummal rendelkeznek, hiszen ez a feltétel teljesülhet függetlenül azon „rivalis feltételtől”, hogy „*a*-nak és *b*-nek pontosan ugyanazon tulajdonságokkal kell rendelkezniük”. De előfordulhat például, hogy *a* és *b* ugyanazon szubsztrátummal rendelkezik és ráadásul ugyanazon meghatározandó tulajdonságokkal is bírnak, csak a meghatározott tulajdonságokban térnek el. Például mindkettő kiterjedt, alakja, színe van, de ezen meghatározandó tulajdonságok különbözőképp lesznek meghatározottak: különböző, pontosan meghatározott kiterjedéssel, alakkal, színnel, stb. bírnak ezek a dolgok. Ha mégis azonosnak nyilvánítanánk *a*-t és *b*-t, akkor létezhetnének dolgok ellentmondásos tulajdonságokkal, ami abszurd, állítja Denkel. Persze a most kimutatott abszurditásért nem csak a csupasz szubsztrátum-elmélet felelős. Tegyük hozzá azt is, hogy a komplett tulajdonság-azonosság alapján állított dolog-azonosság (Leibniz-elv) nemcsak a meghatározandó, hanem a meghatározott tulajdonságokban való azonosságot is feltételezi.

vonások nyalábjaiknak tekintjük. Itt választhatunk az univerzálé-nyaláb és a trópus-nyaláb elméletek között. Ha az utóbbit választjuk, elkerülhetünk számos olyan problémát, ami az előbbi alapján merül fel. Arról van szó, hogy az univerzalista megközelítéssel szembeni ellenvetések nem merülnek fel a trópus-elméleti megközelítéssel szemben. Például a trópusok – minthogy eleve a konkrét partikulárekhoz kötődő egyedi természetek – nem vetik fel azt a gondot, hogy esetleg önkényesen posztulálunk egyedi dolgokat a tulajdonságoknak egy önkényesen kiválasztott halmaza alapján. Intuitíve ugyan világos, hogy nem kapunk valódi partikuláris dolgot *akármilyen* tulajdonsághalmaz alapján; az univerzalista megközelítés viszont nem nyújt itt semmilyen korlátozást.

A legfőbb érv a trópus-nyaláb elmélet mellett azonban az, hogy ez az elmélet nincs elkötelezve a Megkülönböztethetetlenek Azonossága (MA) elv erős változata mellett; míg ugyanakkor a standard érv az univerzalista felfogással szemben az, hogy maga után vonja az (MA) elv erős változatát. Ez az elv azt mondja ki, hogy nem lehetséges, hogy a számszerűleg különböző konkrét partikulárek az összes tulajdonságaikban megegyezzenek. Az erős változat pedig „tisztá tulajdonságokra” van megfogalmazva; „tisztának” (pure) számítanak azok a tulajdonságok, amelyek megnevezése nem tartalmaz utalást partikulárerára.⁷ Például, amíg a „királynak lenni” tiszta tulajdonság, addig az „Anjou királynak lenni” nem-tiszta tulajdonság. Az utóbbi tulajdonság megnevezésében ugyanis nemcsak univerzálé szerepel, hanem partikuláris dologra való utalás is. Logikailag úgy mondanánk, hogy individuum-konstans szerepel a tulajdonság mint logikai függvény megnevezésében. Az (MA) elv gyenge változata azt mondja, hogy a

⁷ A tiszta és a nem-tiszta tulajdonságok közötti különbséget Loux (1998) a következőképp pontosítja: „egy P tulajdonság nem-tiszta akkor, ha van valamilyen R reláció és valamilyen s esetleges konkrét partikuláris dolog oly módon, hogy szükségképp bármely x dologra, x rendelkezik P -vel akkor és csak akkor, ha x az R viszonyban áll s -sel. Egy P tulajdonság tiszta, ha ez nem áll fenn.” 128. o. 19. láb. Példánk szerint „Anjou királynak lenni” nem-tiszta tulajdonság. Alkalmazva a definíciót, azért nem tiszta, mert valaki csak akkor rendelkezhet ezzel a tulajdonsággal, ha leszármazási viszonyban áll valamilyen konkrét személlyel. A „királynak lenni” viszont azért tiszta tulajdonság, mert nem követel meg egy meghatározott konkrét személyhez fűződő viszonyt. Hasonlóképp: „magasnak lenni” tiszta tulajdonság, a „Mátránál magasabbnak lenni” nem-tiszta.

számszerűleg különböző partikulárek nem rendelkezhetnek ugyanazon összes tiszta és nem-tiszta tulajdonsággal. Az utóbbiba beletartozik a térbeli és az időbeli helyzet is. A futószalagról legördülő, kvalitatíve azonos autók példájánál maradva, a gyenge elv szerint az autók numerikus különbsége azzal magyarázható, hogy bár minden tiszta tulajdonságukban megegyeznek, nem egyeznek meg viszont a térbeli lokációjukban, hiszen mindegyik más helyet foglal el.

Az (MA) elv gyenge változata intuitíve elfogadhatónak tűnik, az erős elv viszont nem elfogadható. Senki nem gondolná, hogy a modern tömegtermelés kvalitatíve precízen azonos nagyszámú termékei egyetlen partikuláris dolgot alkotnak, pusztán azért, mert a tiszta tulajdonságaikban megegyeznek. A probléma viszont az, hogy az elv gyenge változata nem áll az univerzalista rendelkezésére! Az univerzalista ugyanis a partikulárekat nem egyéb partikulárek, hanem a tulajdonságok alapján kívánja előállítani, mégpedig úgy, mint univerzális tulajdonságok nyalábjait. Ezért nem folymodhat – a körbenforgás veszélye nélkül – a nem-tiszta, azaz partikulárekat említő tulajdonságokhoz a partikulárek azonosításánál. A partikulárekat tehát csak a tiszta tulajdonságok alapján tudja megadni az univerzalista úgy, hogy minden egyes tiszta tulajdonság-nyaláb egyetlen partikuláret határoz meg – ami viszont intuitíve elfogadhatatlan. Ennélfogva az univerzalista elkötelezett ama intuitíve hamis nézet mellett, miszerint nem létezhetnek olyan, számszerűleg különböző partikulárek, amelyek egyébként az összes tiszta tulajdonságukban megegyeznek.

A trópus-elmélet jobb helyzetben van ebben a tekintetben: ugyanis a trópusok *függő* létezők, és mint ilyenek, nem tartozhatnak hozzá több szubsztanciához, csak az egyetlen hordozó szubsztanciájukhoz. Hivatkozhatunk itt a hordozó-kizárólagosság (bearer-uniqueness) elvére, amely szerint bármely a és b trópusra, és bármely x és y dologra, ha a minősége x -nek és b minősége y -nak és x és y nem-azonosak, akkor a és b sem azonosak.⁸ A szubsztanciáknak tehát csak pontosan hasonló trópusaik lehetnek, ami nem vonja maga után a szubsztanciák azonosságát. Továbbá, ha a hasonlóság relációjában álló dolgok absztraktak, mivel trópusok és nem konkrét egyedek, akkor nem kell szembesülnünk

⁸ Az elvről lásd: Benjamin Schneider (2002) konferencia- előadását Lund-ben, az *F SAP* 4. konferenciáján.

egy olyan problémával sem, amely az ún. hasonlóság-nominalizmus alapján merül föl.

A hasonlóság-nominalisták helyettesítőket keresnek a tulajdonságokhoz az egymáshoz hasonló konkrét egyedi dolgok osztályai formájában. A partikulárék olyan osztályát veszik, ahol bármely két tag legalább annyira hasonlít egymáshoz, mint a pár bármelyik tagja valamilyen külső, az osztályhoz nem tartozó partikuláréra. A gond azonban az, hogy a hasonlóság mindig valamilyen tekintetben áll fenn. Így előállhat az a helyzet, hogy az osztály egy vélelmezett tagja jobban, azaz több tekintetben hasonlít egy az osztályon kívüli dologhoz, mint az osztály egy másik tagjához. Tegyük fel, hogy különböző méretű (kicsi, nagy), különböző színű (kék, piros) és különböző formájú (szögletes, gömbölyű) tárgyak alkotják a vizsgálandó empirikus partikulárék univerzumát. Tegyük fel, hogy találunk 3 kék tárgyat, O1-et, O2-t és O3-at úgy, hogy O1 nagy, gömbölyű és kék; O2 nagy, szögletes és kék; O3 pedig kicsi, gömbölyű és kék. Úgy vélhetjük ennek alapján, hogy ez a 3 tárgy hasonlóság-osztályt alkot. Hiszen látható, hogy O1 hasonlít O2-re abban, hogy mindkettő nagy és kék; O1 hasonlít O3-ra abban, hogy mindkettő gömbölyű és kék; O2 és O3 viszont csak a színükben hasonlítanak. Előfordulhat ugyanakkor, hogy O3 hasonlít egy további, az osztályhoz nem tartozó objektumhoz forma és méret tekintetében, mondjuk, a kicsi, gömbölyű és piros O4-hez, és így jobban, azaz több tekintetben hasonlít egy osztályon kívüli dologhoz, mint az osztály bármelyik tagjához.

A probléma lényege, hogy ha nem élünk előzetesen a 'kék színűség' mint univerzálé feltevésével – amivel a nominalista nem is élhet –, akkor nem fogjuk megkapni a tulajdonságokat úgy, mint az egymáshoz hasonlító konkrét objektumok olyan osztályát, amely a fenti kikötést teljesíti, ti. azt, hogy bármely két tag legalább annyira hasonlít egymásra, mint a pár bármelyik tagja egy, az osztályhoz nem tartozó partikuláréra.⁹ A nominalisták törekvése a tulajdonságok konkrét partikulárék osztályaira való redukálására tehát nem sikeres, mivel a partikulárék csak tökéletlen közösségeket alkotnak a kvalitatív vonások

⁹ Lásd erről: Lowe, E. J. (2002), 357–60. o. A partikulárék közötti 'tökéletlen közösség' több esetét is tárgyalja Lowe, én itt csak az alapproblémát mutattam meg.

tekintetében.¹⁰ A probléma megfogalmazható úgy is, ahogyan ezt Armstrong tette korábban: eszerint a hasonlóság nominalizmus megpróbál olyan konkrét egyedi objektumokat találni, amelyek valamilyen tulajdonság paradigmatis eseteiként szolgálhatnak, azonban előállhat az a helyzet, hogy más tulajdonságok paradigmatis eseteül is szolgálnak az adott objektumok. (Armstrong, 1978)

Mindezen okoknál fogva jobbnak látszik a nominalizmusnak az a fajtája, amelyet a trópus-elmélet képvisel. Minthogy a trópusok absztrakt létezők, a hasonlóság-osztályaik könnyen képezhetők. A nominalizmussal szembeni kifogások fényében és az univerzalizmussal szembeni kifogások fényében jól látható, hogy milyen fontos szerepet tölt be ezek elháríthatóságában a trópusok *absztraktsága* és a *partikularitása*.

A trópus-elméleti megközelítés előnyeit így bemutattuk. Nézzük most meg közelebbről a szubsztanciák trópus-elméleteit, amelyeket három fő csoportban foglal össze Simons. 1. A szubsztanciák *trópusnyalábok*, ahol a trópusokat az együttes jelenlét (compresence) ekvivalencia-relációja köti össze. A brit empiristák mint elődök után ma Donald Williams és Keith Campbell a fő képviselői ennek a nézetnek. 2. Posztulálnak egy szubsztrátumot a trópusok hordozójaként, amely megvalósítja a trópusok egységét az egyedi szubsztanciákban. Ez lenne a *trópus-plusz-szubsztrátum* nézet, amelyben az egység nem függ a nyalábolás relációjától. Épp ellenkezőleg, ez az egység előfeltételeződik, amikor további tulajdonságokat tulajdonítunk az objektumoknak a predikációban. Charles Martin képviseli ezt a nézetet. 3. Simons saját javaslata egy olyan kétszintű, szubsztancia-magot feltevő elmélet, amely a nyalábolás relációjára épít. Az előfeltevés szerint a szubsztancia egyedi természetét a lényegileg együtt előforduló elemeknek egy szigorú nyalábjá alkotja. Ez a fajta szubsztrátum azonban nem csupasz partikularé: ugyanis a lényegi trópusok alapján lehet csak a szubsztrátumot azonosítani, és ez hordozója lehet az akcidenális trópusok lazább

¹⁰ Rodriguez-Pereyra újabb kísérletet tett a hasonlóság-nominalizmus problémájának megoldására. (1999) Ezt a problémát először Goodman fogalmazta meg a *The Structure of Appearance*-ben (1966). A probléma röviden az, hogy a hasonlóság-nominalizmus a hasonlóság osztály tagjainak csak a „tökéletlen közösséget” nyújthatja, és Pereyra azt próbálja megmutatni, hogy hogyan lehet „tökéletes közösséget” elérni.

nyalábjának. Ehhez a javaslatához nagyon hasonlólt terjesztett elő van Cleve is.¹¹

A szubsztancia 1. és 2. elmélete olyan modális problémákkal néz szembe, amelyeket röviden a következőképp jellemezhetnénk: a nyaláb-elméletek *ultraesszencialisták*, míg a szubsztrátum-elméletek *antiesszencialisták*. A jelzett elméletek modális problémáiról Loux szól részletesen. Ami Simons elméletét illeti, ez ugyan elkerüli az első kettő számos buktatóját, ugyanakkor megvannak a maga modális problémái, amelyekre itt szeretnék rámutatni. Azt fogjuk látni, mint majd kimutatom, hogy Simons elmélete túl merev a lényegi trópusok specifikálása terén a következő értelemben: Simons elmélete kizárja annak lehetőségét, hogy a szubsztancia egy meghatározandó trópusának a meghatározott trópusa felcserélődjék ugyanazon meghatározandó trópus egy másik meghatározott trópusával. Ezt majd részletesen kifejtem Simons elméletének tárgyalásánál.

A nyaláb-elméletek szerint a szubsztanciák nem mások, mint tulajdonságok/trópusok nyalábjai. Ennélfogva úgy kell kezelni a szubsztanciákat alkotó tulajdonságokat/trópusokat ezen elméletek szerint, hogy mindegyikük *lényegi* vagy *szükségszerű* alkotórésze a szubsztanciának, hiszen különben a szubsztancia nem lenne az, ami. A konkrét szubsztancia azonossága tehát felöleli annak minden egyes minőségi vonását, ami a konstitúciójába belép. Tehát „minden igaz alany-állítmány szerkezetű állítás valamilyen konkrét objektumról lényegi vagy szükségszerű tulajdonságot tulajdonít az objektumnak a következő értelemben: ha az a tulajdonság nem lépne be az objektum konstitúciójába, az objektum nem létezne”. (Loux, 1998, 105. o.) Vagyis arról van szó, hogy a partikuláris dolgok azonossága komplett alkotórész-azonossággal adható meg; a nyaláb-elméleteknek pedig az

¹¹ Lásd Cleve, J. (1985), Cleve fő szempontja az, hogy olyan megoldást találjon, amely elkerüli a szubsztancia azonosságánál az 'akcidenciális predikációt'. Javaslatára a következő: „összük fel a kölcsönösen együtt-megjelenő tulajdonságok minden egyes komplett nyalábját két al-nyalábra, vagyis egy belső magra és egy külső héjra, és azután azonosítsuk az egyedi objektumokat a maggal és nem a teljes nyalábbal. Ekkor mondhatjuk, hogy az objektum csak azokkal a tulajdonságokkal rendelkezik *lényegileg*, amelyek a maghoz tartoznak, és *esetlegesen* azok a tulajdonságai, amelyek a héjhoz tartoznak.” (Cleve, i. m., 99. o.)

a feltevése, hogy a dolgok alkotórészei az univerzális tulajdonságaik vagy a trópusaik. Más tulajdonságok/trópusok más nyalábot alkotnak, és ennél fogva más konkrét dolgot alkotnak.

Szembetűnő, hogy a nyalábok azonosság-feltételei ugyanazok, mint a halmazok azonosság-feltételei: ti. a halmazok azonosak, ha elemeikben teljesen megegyeznek. Miután látjuk, hogy ugyanazok az azonosság-feltételei a halmazoknak és a nyaláboknak, fölmerül a kérdés, hogy a nyalábok valójában halmazok-e a szó technikai értelmében, és a szóhasználat pusztán csak egy lazább beszédfordulatnak tekintendő, vagy pedig van valamilyen mélyebb oka is annak, hogy ontológiai-metafizikai célokra a lazább terminológiát használják konzekvensen, miközben persze a modális sajátosságok kimutatásánál a halmazok azonosság-feltételeire apellálnak. Meg kell mondjam, hogy sem Loux, sem Simons nem megy bele ebbe a kérdésbe, pedig ezt helyes lenne tisztázni.

A jelen témánk szempontjából fontos a nyaláb-elmélettel szembeni következő ellenvetés: „a különböző tulajdonságok a nyalábok különbözőségét vonják maguk után, ahol tehát változás következik be, ott numerikusan különböző nyalábok vannak, és ennél fogva numerikusan különböző objektumok”. (Loux, i. m., 101. o.) Például, ha egy levél elsárgul, már más szín-trópussal vagy szín-tulajdonsággal fordulnak elő együttesen a többi trópusai/tulajdonságai, és ha más ez a kvalitatív együttes, akkor más lesz az objektum is. Többé már nem ugyanarról a levélről van szó. A metafizika nyelvén szólva, az esszencialista elkötelezettség, amivel a nyaláb-elmélet jár, problematikusá teszi a változásokon keresztül is fennálló azonosságot. Vagyis azt az azonosságot, amelynek alapján értelme van egyáltalán *változásról* beszélni, példánkban a levél elsárgulásáról, és nem pusztán arról beszélhetünk csak, hogy a különböző időpillanatokban különböző dolgok különböző tulajdonságokkal rendelkeznek.

Simons mérsékelt arisztotelianus változata, amely feltesz egy akcidentiális külső héjat is a szubsztanciához, nem kifogásolható azon az alapon, hogy ultraesszencialista lenne. Ez a kétszintű felfogás se nem ultraesszencialista, se nem antiesszencialista, hanem középútra törekvő a modális elkötelezettségek tekintetében. A változás azonban, mint majd latni fogjuk, gondot okoz ennek az elméletnek is.

A szubsztrátum-elméletek ezzel szemben *antiesszencialisták*: minden olyan tulajdonság, amely valamilyen konkrét objektumnak tulajdonítható, esetleges a szubsztrátumához, mint e tulajdonságok hordozójához.

képest. A szubsztrátum ugyanis tulajdonság nélküli, ezért nem fordulhat elő, hogy maga után von vagy kizár egyéb tulajdonságokat, és így szükségszerűségi viszonyban áll e tulajdonságokkal. Kérdéses persze, hogy „lehet-e egyáltalán koherens egy olyan dolognak a fogalma, amely nem rendelkezik esszenciálisan tulajdonságokkal”. (Loux, i. m., 115. o.) Például az a tulajdonsága a szubsztrátumnak, hogy „nem rendelkezik esszenciálisan tulajdonságokkal”, pusztán kontingensen igaz-e a csupasz szubsztrátumról? Ugyanígy tehető fel a kérdés, hogy mi a helyzet a „tulajdonságok valódi hordozója” tulajdonságával? Esetlegesen vagy esszenciálisan rendelkezik vajon a csupasz szubsztrátum ezekkel a tulajdonságokkal?¹² Loux kimutatja, hogy ha a szubsztrátumot elkezdjük esszenciálisan jellemezni, akkor ennek az lesz a legizgalmasabb következménye, hogy a szubsztrátumok többé már nem funkcionálhatnak úgy, mint az egymástól kvalitatíve megkülönböztethetetlen konkrét partikulárek számszerű különbségét biztosító, diverzifikáló dolgok. A döntő itt az, hogy ezek a szubsztrátumok „mind lényegileg a tulajdonságok alanyai, mind lényegileg diverzifikálók”... stb. Ekkor viszont ezek a szubsztrátumok – „miközben numerikusan különböznek egymástól – kezdenek úgy viselkedni, mint kvalitatíve egymástól megkülönböztethetetlen entitások”. Ekkor viszont magyarázatra szorul a numerikus különbségük – csakúgy, mint a konkrét partikulárek numerikus különbségük. (Loux, i. m., 117. o.)

A probléma tehát mindkét esetben fennáll, mint láttuk: a teljes antiesszencializmus nem járható a szubsztrátum esetében, ugyanakkor a szubsztrátum esszencialista olvasatában visszaköszön az univerzalista probléma, hogy hogyan adjunk számot a szubsztrátumok mint kvalitatíve megkülönböztethetetlen entitások számszerű különbségéről.

Az a modális probléma, hogy minden predikáció, azaz minden alany-állítmány szerkezetű állítás esszenciális lesz, nem csak a konkrét partikulárek nyaláb-elméletét veszélyezteti. Ugyanez a probléma merül fel olyan trópus-elméletekben, amelyek az univerzálékot a hasonló trópusok nyalábjaiként kezelik. Bacon az újabb trópus-elméletében a konkrét partikulárekot az együttesen előforduló trópusok maximális

¹² Az adott kontextusban felcserélőleg használom a „szükségszerű” és az „esszenciális” kifejezéseket, itt nincs jelentősége a különbségüknek. Az utóbbi Kit Fine hangsúlyozza különösen, szerinte az esszencialitás fundamentális ontológiaiilag.

halmazaiként konstruálja; az univerzálékát pedig a hasonló trópusok maximális halmazaiként konstruálja. Az „együttes előfordulás” (*concurrency*) és a „hasonlóság” jelentik a két fundamentális relációt Bacon trópus-elméletében.¹³ Például Szókratész mint konkrét partikulárré úgy konstruálandó, hogy a „Szókratész bölcsessége”, a „Szókratész bátorsága” stb. trópusok alkotják őt, a „fehérség” univerzálé pedig úgy fogható fel, mint „Szókratész fehérsége”, és „Arisztotelész fehérsége” és a Fehér Ház fehérsége, stb. Ámde ha az univerzálék az összes hasonló trópusok halmazaiként azonosítandók, akkor szembe kell néznünk a „halmazelméleti konstrukció hátrányával”, amelyre Cleve mutatott rá. Eszerint: „ha a nem lett volna F , akkor nem létezett volna az F -séget alkotó trópusok nyalábjának egyik eleme, amely esetben valószínűleg a nyaláb sem létezett volna, ennél fogva semmi sem lett volna F ”. (Lásd Cleve, 2000, 108. o.) Vagyis ha például az említett három dolog közül valamelyik nem létezett volna, nem születik meg a két filozófus valamelyike, a Fehér Ház nem épül fel stb., akkor nem létezik a „fehérséget” alkotó aktuális trópus-nyaláb, és ennél fogva a „fehérség” sem létezik mint eme aktuális trópus-nyalábbal azonosítható „fehérség”.

A nyalábolási reláció

Tegyük most félre a nyalábolás halmazelméleti problémáját, és nézzük meg, hogy metafizikailag hogyan fogható fel a nyalábolás vagy az együttes előfordulás (*concurrency* vagy *compresence*) relációja, amely az állítások szerint képes konkrét partikulárekba összenyalábolni a különböző trópusokat/tulajdonságokat.¹⁴ A trópus felfogás keretein belül felmerül a kérdés, hogy vajon a nyalábolási reláció specifikusan, és a relációk általában, univerzálékként kezelendők vagy pedig redukálhatatlan relációs trópusokként, amelyek azonban függnek az

¹³ Lásd Bacon, J. (1995)

¹⁴ A nyalábolás (*bundling*) és az együttes előfordulás (*compresence*) nem pontosan ugyanaz az összekötő reláció: a nyalábolást használjuk inkább, ha a reláció valamilyen szubsztanciális egységet valósít meg. Minthogy itt éppen azt a metafizikai-ontológiai kérdést tárgyaljuk, hogy megvalósul-e ilyen egység egy reláció révén, indokolt, hogy néha a semlegesebb együttes előfordulást használjuk. Ezért ebben a részben felcserélőleg fogom használni a két kifejezést.

általuk relációba hozott monadikus trópusoktól. Ha univerzálékként kezeljük őket, azaz többszörösen előforduló dolgokként, akkor különbség adódik a reláció mint univerzálé és a partikuláris relációs összekapcsoltságok mint egyedi relációs tények között. Például ilyen különbség adódik az „együttes előfordulás” univerzáléja és ama partikuláris együttes előfordulás között, amely mondjuk egy adott kiterjedés-trópus és egy adott szín-trópus köt össze „relációs tényé”, ami viszont nem többszörösen előforduló, mint az univerzálé. Vallicella amellet érvel – nézetem szerint meggyőzően –, hogy szükség van egy ilyen megkülönböztetésre. Ugyanis „ha a relációk azonosak a partikulárékkal vagy visszavezethető rájuk, akkor nincsenek a relációs tényektől megkülönböztethető relációk”. (Vallicella, 2002, 15. o.) Másrésztől viszont, „ha léteznek relációk, akkor azok csak univerzálék lehetnek. (Vallicella, i. m., 17. o.)

Elfogadva, hogy léteznek relációk, mint többszörösen előforduló entitások, a továbbiakban feltételezem, hogy a nyalábolási reláció többszörösen előforduló univerzálé, amely nem azonosítható egyetlen partikuláris relációs tényvel sem. Ez a döntés megkönnyíti a további tárgyalást. Jelzem továbbá, hogy a szubsztanciák trópus-elméletének jóváhagyása nem kell hogy társuljon egy teljes monisztikus trópus-ontológia elfogadásával.

Két további kérdést kell még megvizsgálnunk a nyalábolással, illetve az együttes előfordulással kapcsolatban. i) az egyik, hogy hány elemet köt össze ez a reláció, vagyis hogy diadikus, triadikus stb. jellegű-e logikailag, továbbá, hogy ii) metafizikai nézőpontból tekintve internális vagy externális relációnak számít-e.

Ami az elsőt illeti, fönnáll az a lehetőség, hogy a relációt diadikusnak tekintjük, amely a nyaláb bármely két trópusát összeköti. Ebben az esetben n számú trópus esetén $n(n-1)/2$ relációt kapunk. Ezek a relációk maguk is nyalábot alkotnak, vagyis egy logikailag magasabb szintű nyalábolás alá tartoznak. Az újabb reláció újfent példázza a nyalábolást, és így egy további logikai szinten lévő reláció alá tartozik stb. Ez a fajta ártalmas regresszus, amely jól ismert a platóni formák elméletéből, nem merül fel viszont például a „hasonlósági” relációknál. Itt a regresszust azért lehet elkerülni, mert a hasonlóság mint reláció ráépül a relátumok nem-relációs tulajdonságaira: például, ha két dolog hasonlít egymáshoz a kék szín tekintetében, akkor mindkettőnek rendelkeznie kell a kékszínűség nem-relációs, azaz intrinszikus tulajdonságával. A hasonlóság ebben az értelemben internális reláció, amely, minthogy következik a

relátumok intrinszikus tulajdonságából, nem igényel extra összekötő kapcsokat ad infinitum. Az együttes előfordulás vagy a nyalábolás azonban nem ilyen reláció: nem következik a dolgok természetéből, hogy egy kiterjedés trópusnak/tulajdonságnak egy szín trópus-sal/tulajdonsággal kell együttjárnia. Az együttes előfordulás ezért esetleges, ún. externális reláció, legalábbis a standard felfogás szerint. Nos, ez a válasz ii)-re.

Fönnáll azonban elvben a lehetőség, hogy az együttes előfordulást vagy a nyalábolást levezessük a relátumok természetéből, elkerülve ezáltal a regresszust. Bizonyos trópusok például természetüket tekintve lehetnek olyanok, hogy esszenciálisan fordulnak elő együtt. Ebben az esetben a nyalábokat szükségessé tennék, „necesszitalnák” a trópusok, amelyek együttes előfordulásra vannak ítéltetve. Ez a megoldás viszont az ultraesszencializmus aligha kívánatos lépésével járna, nem is szólva arról a körülményről, hogy a trópusok együttes előfordulásának internalitása triviálissá tenné azt a megoldást, hogy a trópusok együttes előfordulásával magyarázzuk ontológiailag a partikulárékat.¹⁵

¹⁵ Ezt a lehetőséget, ti. az együttes előfordulás internalitását mérlegeli Simons: „Ahol két vagy több trópus esszenciálisan fordul elő együtt, igen valószínű, hogy internális az együttes előfordulásuk...” (i. m., 559. o.) Nos, a mai standard felfogás az internális relációkról a következő: az internális relációk a relátumaik intrinszikus tulajdonságai alapján állnak fenn, azokra épülnek rá. Az intrinszikus tulajdonságok nem-relációsak, és lehetnek esszenciálisak és akcidenálisak. (lásd Vallicella, 2002) Ez azt jelenti, hogy egy internális reláció lehet akcidenális is, amennyiben a tulajdonságok mint relátumok azok. Például a könyvborítók színe akcidenális tulajdonságuk, amelynek alapján azonban állhatnak az „ez a borító sötétebb kék, mint a másik” internális relációban. A reláció internális, mert ráépül a borítók színére, ami ha megváltozik, akkor megváltozik a reláció is. Ugyanakkor a reláció akcidenális a példában a mondottak szerint. A mai felfogás alapján igen kérdésesnek tűnik számomra, hogy a trópusok együttes előfordulása lehet-e egyáltalán internális. Ugyanis mitől fordulnának elő együttesen a trópusok, ha nem attól a pusztán tényről, hogy ugyanazt a szubsztanciát alkotják, márpedig ezt a tényt éppen az együttes előfordulás relációjával kívánja megalapozni a szubsztanciák nyalábelmélete. Fönnáll még a lehetőség, hogy a trópusok rendelkeznek az „esszenciális együttes előfordulás” logikailag másodszintű relációs trópusával, ez azonban nem intrinszikus tulajdonság, minthogy relációs. Az internális relációnak csak a klasszikus, Blanshardhez és Bradleyhez visszamenő felfogása szerint mondhatjuk azt, hogy ezek a relációk a szubsztanciák természetéből

Az ultraesszencializmus veszélye a nyalábok halmazelméleti konstruálásánál is fölmerül. Ekkor a szubsztanciák túlságosan sérülékennyé válnak a változásokkal szemben: ugyanis ha egy trópust/tulajdonságot felcserélünk egy másikkal a nyalábban, akkor már egy másik nyalábot, és ezáltal egy másik partikuláris dolgot kapunk. Például, ha egy falevél felmelegszik a napon, akkor kicserélődik a hőmérséklet-trópusa és az új nyaláb az új trópusal már egy másik falevelet tesz ki, ami abszurd. Még arra sincs jogunk, hogy azt mondjuk: az utóbbi utóda, folytatója az előbbinek. A halmazelméleti nyaláb felfogás tehát kockára teszi az egyedi szubsztanciák viszonylagos stabilitását, ami pedig kívánatos az egyedek *mint* egyedek újraazonosíthatósága szempontjából. Látnunk kell ugyanakkor, hogy nincs jó megoldás a problémára a nyaláb-elméleten belül; ugyan a nyaláb terminológiailag lazábbnak tűnik, mint a halmaz, azonban pontosan ugyanolyan azonosság-feltételekkel tekintik a nyalábot, mint a halmazt. Természetesen a nyaláb-elméleti probléma független attól, hogy univerzálék vagy trópusok kerülnek összenyalábolására. Vagyis független az ontológiai döntéstől, hogy miket tekintünk a halmaz/nyaláb elemeinek. A probléma alapja kizárólag a nyalábolás redukáló, halmazelméleti megközelítése, amely szerint a halmazok azonosak, ha elemeik azonosak. Így bármely elem fölcserélése egy másikkal már másik halmazt nyújt, és ugyanez áll a szubsztanciákra *mint* univerzálék vagy trópusok nyalábjaira.¹⁶

Egy további lehetőség az i) kérdéshez, hogy az együttes előfordulást háromhelyű relációnak tekintjük, amely összeköt bármely két trópusot azzal a hellyel, ahol mind a ketten vannak. A jelen megközelítésünk szempontjából ennek az a fő hátránya, hogy rejtélyé teszi a szubsztanciák *mozgását*. Ugyanis vagy az a helyzet, hogy a helyükhöz köti a trópusokat, amely esetben a szubsztanciák *mint* az adott trópusok együtteseinek egyáltalán nem képesek mozgásra, vagy pedig a mozgás az egymást követő pozíciók elfoglalásából áll. Ez utóbbi esetben a szubsztancia mozgása a háromhelyű együttes előfordulási relációk teljes

lényegileg következnek. Ez a felfogás azonban nyilvánvalóan ultraesszencialista elkötelezettségekkel jár.

¹⁶ Cleve hat ellenvetést tesz az univerzálé-nyaláb elmélettel szemben. Ezek mind a nyalábok halmazelméleti konstruálásának következményeire mutatnak rá. Lásd J. van Cleve (1985), 95–6. o.

sorozataiból áll, úgy, hogy a sorozat minden tagja két trópusból és egy adott P helyből áll, ami lecserélődik a háromhelyű relációk hasonló együtteseire, amelyek mindegyike megint két trópusból és egy P' helyből áll stb. Azonban meglehetősen rejtélyes a sorozat koordinált mozgása, mint arra Simons rámutat: „Mi magyarázza azt a tény, hogy a $P, P' P''$ stb. helyekkel való együttes előfordulási relációk mindegyike nemcsak hogy mind ugyanazon trópusokat érinti, hanem ráadásul ezek a relációk együtt keletkeznek és együtt múlnak el, tökéletes harmóniában? Mi tartja vissza a trópusokat attól, hogy különböző irányokba elkószáljanak?” (Simons, i. m., 560–61. o.)

Végül az utolsó lehetőség az, hogy az együttes előfordulást változóan többhelyű relációnak tekintjük: a helyek száma vagy argumentum-száma a nyalábolásra kerülő trópusok számától függ. Ennek a megoldásnak az előnye, hogy nem jöhet létre ún. reláció-regresszus, mivel nincs szükség arra, hogy magasabb logikai szintű relációk kössék össze az alacsonyabb szintű relációkat; vagyis nincs szükség arra, hogy a kéthelyű, háromhelyű, stb. elsőszintű együttes előfordulási relációkat összefogjuk egy másodszintű együttes előfordulási reláció alatt, minthogy ezek a relációk mind példázják az együttes előfordulást, stb. Ezt a megoldást van Cleve javasolja (Cleve, 1985). A további előny, hogy nem szükséges az együttes előfordulást internális relációnak venni a regresszus elkerülése érdekében, hiszen ez a veszély nem is áll fenn.

Röviden azt mondhatjuk tehát, hogy az együttes előfordulás vagy a nyalábolás *logikailag* konstruálható változóan többhelyű relációként, *metafizikailag* pedig esetleges externális relációként fogható fel. Vagyis olyan relációként, amelyet nem tesz szükségessé a relátumok természete, és maga a reláció nem változik, ha változik a relátumok bizonyos tulajdonsága. Az externális relációk ugyanis nem függenek a relátumok tulajdonságaitól. A szóban forgó relációt például nem érinti, hogy milyen szín, alak, kiterjedés stb. trópusok fordulnak együtt elő. A halmazelméleti konstrukcióból adódó esszencializmus azonban makacsul fennmarad: ha más elemeket köt össze ez a reláció, akkor már más szubsztanciát alkot az együttes előfordulás.

Számba vettünk tehát több lehetőséget is, ami a reláció argumentum-számát illeti, de a változással szembeni sérülékenységet egyik megoldás sem háritotta el. További probléma, hogy az együttes előfordulás – szemben a hasonlósággal – esetleges externális reláció, ezért egyszerűen nem is tudjuk megmondani, hogy mely trópusoknak

kell ebbe a relációba belépniük ahhoz, hogy egy szubsztanciát alkossanak. Az együttes előfordulás, bármi is az argumentum-száma, neutrális a tekintetben, hogy mi a *modális státusa* a szubsztanciát alkotó egyes trópusoknak. Ahogyan Simons is megjegyzi: „ha bizonyos trópusok esszenciálisak a szubsztancia számára, mások pedig esetlegesek, ez a körülmény nem derül ki az őket összefogó hatalmas relációból. Önmagában a reláció nem magyarázza meg, hogy miért marad a nyaláb bizonyos része változatlan, amikor a szubsztancia változik, miközben egyes trópusok belépnek a nyíláson, amit hasonló fajta távozó kollégáik hagytak a számukra”. (Simons, 1. m., 561. o.) Csak annyit tudunk bizonyosan, hogy nem lenne kívánatos, ha a szubsztancia minden, együtt előforduló trópusa esszenciális lenne, mint ahogyan az sem lenne kívánatos, ha egyik trópusa sem lenne esszenciális.

Összefoglalóan, az együttes előfordulás mint nyalábolási reláció fő problémája *metafizikai szempontból* az, hogy minden különbség nélkül fog össze esszenciális és akcidienciális trópusokat. Talán az esemény mint ontológiai kategória szemszögéből nézve a dolgot sokkal kényelmesebb lenne, ha a szubsztanciát primitív alapvető egységnek tekintenénk, a trópusai hordozójának, és a mozgást vagy változást anélkül magyaráznánk, hogy fel kellene idéznünk a szubsztanciát alkotó nyalábok koordinált egymásra következését. Túl elhamarkodott lenne azonban, ha azt a következtetést vonnánk le, hogy az eseménytrópusokat mint a szubsztancia változásait a leghelyesebb a szubsztancia primitív fogalmát előfeltételezve értelmezni. Ugyanis ha az események a szubsztancia változásai, akkor számot kell tudnunk adni a szubsztanciák azonosság-feltételeiről. Közelebbről, számot kell tudnunk adni arról a tényről, hogy e szubsztanciák olyan trópusok hordozói, amelyek közül néhánynak az elvesztését túléljük, más trópusaik elvesztését viszont nem. Két lehetőség közül választhatunk itt. Posztulálhatunk egy szubsztrátumot, mint a szubsztancia kemény magját, amit nem elemezhetünk a kvalitatív vonásai, a trópusok alapján; ebben az esetben hogyan magyarázhatjuk meg, hogy olyan szubsztanciák, mint például az emberi lények, elpusztulnak, ha a belélegzésre kerülő oxigén-trópusaikat felcseréljük bizonyos gázok trópusaival? A tulajdonságok nélküli szubsztrátum milyen vonása felelős a drasztikus hatásért? Vehetjük a másik lehetőséget is. A szubsztanciát azonosítjuk – ontológiailag – a tényleges trópusai teljes nyalábjával; ekkor viszont az a kérdés merül fel, hogy miért tekinthetjük a szubsztanciát ugyanannak akkor is, ha néhány trópusa lecserélődik? Például, ha egy darab

szövet kifakul, attól még megőrzi az időn át való azonosságát, jöllehet bizonyos szín-trópusai lecserélésre kerültek.

Bármelyik esetet vesszük is, a helyzet az, hogy nem tudjuk megmagyarázni a trópus-csere hatását a szubsztanciára. Ha a szubsztanciát azonosítjuk a teljes nyalábbal, akkor azzal a problémával nézünk szembe, hogy bármilyen változás, csere halálos kimenetelű az egyedi szubsztancia szempontjából, hiszen egy másik nyaláb már egy másik szubsztanciát alkot. A trópusok+szubsztrátum nézet elfogadása esetén viszont azzal a problémával nézünk szembe, hogy a „halálos” változások, amelyekben megszűnik a dolog annak lenni, ami, nem magyarázható meg, hiszen a minőségek nélküli szubsztrátum pusztulása nem magyarázható meg minőségi változások alapján. Röviden tehát, a szubsztanciának mind a trópus-nyaláb elmélete, mind a trópusok+szubsztrátum elmélete ama hiányosságtól szenved, hogy nem tudja különválasztani elvileg azokat a változásokat, amelyek érintik a szubsztancia azonosságát, azoktól a változásoktól, amelyek nem érintik.

A kétszintű szubsztancia-mag elmélet

Simons kétszintű szubsztancia-mag elmélete (two-tier nucleus theory of substance) elkerüli a modális dilemma ultraesszencialista és antiesszencialista alternatíváit azáltal, hogy feltételez egy szubsztancia-magot az esszenciális trópusokkal és a külső héjat az akcidienciális trópusokkal. A magot alkotó trópus-nyaláb nem tulajdonság nélküli, mint a csupasz szubsztrátum, és éppen ezért nem is vezet abszurd következményekhez. Ez a megoldási javaslat jól működik az arisztotelészi egyedi szubsztanciák, pl. „ez a kutya”, „ez az ember” stb. esetében, ahol van fogalmunk a fajta ismerete alapján arról, hogy milyen kvalitatív vonások alkotják esszenciálisan a szubsztanciát. Ezek a szubsztanciák ugyanis redukálhatatlan biológiai fajták példányai, ahol a fajta kijelöli a szubsztancia lényegét. Azonban nem minden konkrét partikuláris dolog arisztotelészi értelemben veendő szubsztancia, mivel vannak olyan konkrét partikuláris dolgok, amelyek nem redukálhatatlan biológiai fajta-lényegek megtestesítő példányai. Ez utóbbiak esetében – például idetartoznak a mesterséges tárgyak mint a mesterséges fajták példányai – nem annyira triviális, hogy milyen trópusok tartoznak a szubsztancia magjába. A mesterséges fajták kérdését itt most nem tárgyalom. A fő polémiám Simons elméletének

merev jellegével kapcsolatos: arról van szó, hogy ez az elmélet nemcsak a szubsztanciák lényegi meghatározandó (determinable) trópusainak a változatlan nyalábját feltételezi, hanem feltételezi ezen lényegi meghatározandó trópusok meghatározottjainak (determinates) is a változatlanságát. Erre a feltételezésre, és az abszurd következményeire fogok itt rámutatni.

Az együttes előfordulásnak mint nyalábolási relációnak az a hátránya, ahogy láttuk, hogy nem képes különbséget tenni a nyaláb esszenciális és akcidienciális trópusai között. Egy biztatóbb felfogást keresve, Simons Husserl megalapozási relációjához folyamodik. A husserli értelemben vett megalapozási reláció primitív, internális reláció, ezért nem vezet regresszushoz, ami különösen fontos egy egységet létrehozó, „ragasztó” reláció szempontjából.¹⁷ Husserl különbséget tett gyenge és erős megalapozás között, és az utóbbi tűnik alkalmasnak Simons szerint a szubsztancia trópus-nyaláb elmélete számára.¹⁸

Nézzük a husserli megalapozási relációt Simons megfogalmazásában: „egy A individuum gyengén alapul egy B individuumon akkor és csak akkor, ha A szükségképp olyan, hogy nem létezhet, ha B sem létezik”. „A erősen alapul B-n akkor és csak akkor, ha A gyengén alapul B-n és B nem része A-nak.” (Simons, i. m., 559. o.) Ilyen relációk azért teljesülnek, mert „egy bizonyosfajta objektum (mondjuk, egy szín-trópus) igényel egy másikfajta objektumot (egy kiterjedés-trópus), azon fajta vagy ideális típus következtében, amihez mindketten tartoznak. A megalapozás elsősorban a fajta szintjéhez tartozó reláció...” A példánkkal élve, ez azt jelenti, hogy „bármely kiterjedés-trópus igényel valamilyen szín-trópus, az azonban nem következik, hogy ez az E kiterjedés-trópus pontosan ezt a szín-trópus igényli, hiszen E fennállhat tovább akkor is, ha C lecserélődik egy másikfajta, C' szín-trópusra.” (Uo.) Ennek az a következménye, hogy „a fajta megalapozás kompa-

¹⁷ Ahhoz a kérdéshez, hogy az egységet létrehozó relációknak általában milyen vonásokkal kell rendelkezniük, lásd Vallicella (2002), 28–34. o.

¹⁸ A gyenge megalapozással az a helyzet, hogy itt az objektum a saját lényeges részein alapul ontológiailag. Simons azonban világossá teszi, hogy „teljesen valószerűtlen úgy felfogni a trópusokat, mint a szubsztanciáik részeit”. Tehát a trópusok nem mint részek tartoznak a szubsztanciához, ezért a megalapozási viszonyt nem lehet rész-egész viszonyként felfogni. Simons, i. m., 563. o.

tibilis az egyedi rugalmassággal". Vagyis más partikuláris dolgok is létrejöhetnek a fajták vagy meghatározandó minőségek ugyanazon nyalábja által; ennél fogva a fajta megalapozás nem alkalmas megoldás arra, hogy az egyedi partikulárékról számot adjon a nyaláb-nézet keretein belül.

Simons ezért kissé módosítja Husserl megalapozási relációját, mielőtt a saját elméletéhez felhasználná. Javaslat az, hogy „tegyünk különbséget a fajta függés (*de specie* dependence) és az egyedi függés (*de individuo* dependence) között". Simons elmélete szerint a partikulárékat mindkét függési viszonyban álló trópusok konstituálják. A jól ismert terminológiát használva mondhatjuk, hogy a *de specie* függő trópusok a meghatározandó tulajdonságok és a *de individuo* függő trópusok a meghatározott tulajdonságok.

Nézzük most, hogy milyen eredményeket érhetünk el a módosított husserli megalapozási reláció révén: mondhatjuk-e vajon, hogy ez előrelépés az együttes előfordulás (*compresence*) relációjához képest, hiszen ez utóbbit érte a vád, hogy különbség nélkül köt össze esszenciális és akcidentiális tulajdonságokat. Nos, a megalapozási reláció valójában „csak az esszenciális együttes előfordulás eseteire működik”, mint Simons elismeri, és „az esetleges vagy akcidentiális trópusok között nincs ... megalapozási reláció”. (Uo.) Az esszenciális együttes előfordulás által összekötött trópusokról nyugodtan feltehetjük, hogy ezek esszenciális trópusok, hiszen az esszenciális relációjuk a partikuláris dolog természetéből kell hogy következzen. Az így felfogott megalapozás némi haladást jelent az együttes előforduláshoz képest, mivel a megalapozás különbséget tesz a lényegi és az akcidentiális trópusok között azáltal, hogy az előbbieket felöleli, míg az utóbbiakat egyszerűen kizárja.

Simons mégsem elégedett a husserli megoldással. Szerinte „Husserl megalapozási fogalma nehézségekkel küzd, amikor számot kell adnia a szubsztancia akcidentiális és lényegi trópusai közötti státusbeli különbségről”. (Simons, i. m., 565. o.) Másutt: „a husserli megoldás mellőzi a szubsztancia lényegi és akcidentiális trópusai közötti különbséget”. (i. m., 563. o.)

A husserli megoldással való elégedetlenség igaz tartalma meglátásom szerint nem az, hogy a megalapozás – csakúgy, mint az együttes előfordulás – nem képes diszkriminálni a lényegi és az akcidentiális trópusok között, hiszen ezt megteszi azáltal, hogy kiterjed az előbbiekre és kizárja az utóbbiakat a maga köréből. Inkább arra

irányulhat elégedetlenség, hogy a megalapozás nem kínál megoldást arra, hogy hogyan lehetne az akcidenciális trópusokat is beemelni a szubsztancia alkotórészeiként. Úgy tűnik, hogy egy ilyesfajta törekvést nem lehet kielégíteni egyetlenegy relációval; ez pedig egy elismerési módja annak a ténynek, hogy megszüntethetetlenül fennmarad a modális probléma, hogy hogyan adjunk számot a partikulárek ontológiai egységéről az esszenciális és az akcidenciális trópusaik összekapcsoltsága alapján. Ha az akcidenciális trópusokat is be akarjuk emelni a szubsztancia alkotórészeként, akkor – úgy tűnik – kell találnunk egy másik kapcsolódási relációt a számukra, hiszen a megalapozás csak a lényegi trópusokat kapcsolja össze. Simons kétszintű elmélete, ha közelebbről megnézzük, ténylegesen két különböző kapcsolódási relációra épít.

A husserli megalapozási relációnak azonban van egy nagy előnye: magyarázatot ad arra, hogy „a függetlenség hogyan alakulhat ki (emerge) a függőségből”. (Simons, i. m., 563. o.) Ez egy jelentős eredmény a trópus-nyaláb elmélet szemszögéből nézve, ugyanis ezt az elméletet fenyegeti a veszély, hogy a szubsztanciának tekintendő nyalábok nem eléggé szubsztanciálisak. Simons szépen mutatja meg, hogy hogyan alakulhatnak ki „integráns egészek” „a függetlenség felmerülő (emergent) tulajdonsága” révén. „Először is, két partikulárek közvetlen megalapozás révén kapcsolódik egymáshoz, ha bármelyikük gyengén vagy erősen alapul a másikon. Két partikulárek pedig megalapozás révén kapcsolódik egymáshoz akkor és csak akkor, ha a közvetlen megalapozási kapcsolat öse kapcsolja őket egymáshoz. Partikulárek kollekciója megalapozási rendszert alkot akkor és csak akkor, ha minden tag megalapozási viszonyban áll minden más taggal, és egyikük sem áll megalapozási viszonyban olyan partikuláréval, amely nem tagja a kollekciónak. Egy objektum integráns egész akkor és csak akkor, ha olyan részekre osztható, amelyek megalapozási rendszert alkotnak.” (Simons, i. m., 562. o.) És végül, ahhoz, hogy megmutassuk, hogy egy ilyen megalapozási rendszerben a függetlenség hogyan alakulhat ki a függőségből, egy „kiegészítő elvre” van szükségünk: „azon partikulárek kollekciója független, amely partikulárek megalapozási igényei mind a kollekción belül teljesülnek.” (Uo.) A kölcsönös megalapozás tehát megmagyarázza, sőt, ontológiailag létre is hozza, a független entitásokat a függő entitásokból.

E tanulmány elején a trópusok *absztrakt* volta mellett érveltem – egybehangzóan a standard felfogással és szembenállva Simons javas-

latával, miszerint tekintsük a trópusokat *konkrét*nek. Most viszont azzal a problémával kell szembenéznem, hogy az absztrakt entitások egy kollekciója hogyan alkothat konkrét entitást. Úgy tűnik számomra, hogy a kölcsönös megalapozás olyan relációnak tekinthető, amely alkalmas arra, hogy absztrakt entitások kollekcióját konkrét entitássá változtassa. Hiszen, mint láttuk, ez a reláció alkalmas – legalábbis Simons és Husserl szerint – arra, hogy a függő entitásokat független kollekciót alkotó entitásokká változtassa akkor, ha kölcsönös megalapozási viszonyban állnak egymással egy kollekcióban. Tisztáztuk az elején, hogy a konkrét arisztotelészi szubsztanciák vonása, hogy független létezők, és a trópusokat absztraktnak nyilvánítottuk azon az alapon, hogy ők viszont függő létezők. Ebből persze még nem következik, hogy ha függetlenné válnak a trópus-kollekciók, akkor konkrétá, azaz konkrét partikulárét alkotóvá is válnak, hiszen ellene vethetné valaki, hogy léteznek független absztrakt partikulárék is. Platóni felfogásban például a matematikai objektumok ilyenek.

Erre a következőket válaszolhatjuk. A kölcsönös megalapozási reláció nem arra szolgál, hogy a *függő* trópusokat platóni típusú *független* entitásokká változtassa; vagyis nem arra szolgál, hogy egy *absztrakt* entitást egy *más típusú absztrakt* entitássá változtasson. Hanem a célja az, hogy a konkrét partikulárékról adjon számot a trópusai mint alkotórészei alapján. Ekkor viszont, ha teljesíti Simons és Husserl függetlenségi kritériumát, ezt nem teheti meg anélkül, hogy ne teljesítse a mi kívánalmunkat is, előállítva a konkrét entitást az absztrakt entitások nyalábjából. Így nem lehet semmilyen elvi kifogás azzal szemben, hogy a trópusokat absztraktnak tekintjük, és ezzel együtt elfogadjuk a konkrét partikulárék trópus-nyaláb elméletét. Láttuk már, hogy a kölcsönös megalapozás elég erős összekapcsoló reláció ahhoz, hogy függetlenné változtassa a *függő* trópusok kollekcióját, feltéve, ha teljesítik a fentebb specifikált kritériumokat. Ezek után már nem számít erős ellenérvnek a szubsztanciák trópus-nyaláb elméletével szemben felhozott, Armstrongtól származó ellenérv, miszerint a *függő* trópusok összenyalábolása nem tesz ki valamilyen *független* entitást.¹⁹

Egyéb érvekkel is alátámaszthatjuk azonban azt az – ontológiai státusban mutatkozó – különbséget, amely fennáll maga a nyaláb és az összenyalábolott entitások között. Például, ha tagadjuk a nyalábolás vagy

¹⁹ Armstrong, D.M. (1989), 115. o.

kölcsönös megalapozás szerepét abban, hogy partikularé jön létre univerzáléból vagy trópusokból, akkor valójában az ún. kompozíciós hibát követjük el. A hiba abból áll, hogy feltételezzük: ami igaz a nyaláb elemeire, hogy ti. ezek univerzálék vagy trópusok, ugyanaz áll magára a nyalábra is; így a nyaláb nem lehet konkrét partikularé. A nyaláb elemeinek ontológiai természetéből azonban nem következik logikailag a nyaláb ontológiai természete. „Univerzálék nyalábja nem univerzálé, hanem partikularé, a nyaláb-elmélet bármely plauzibilis változata szerint”, mint azt Vallicella megállapította egy némiképp más kontextusban. (Vallicella, 1997, 93. o.) Látható tehát, hogy legalább két különböző alapon védhetjük azt a gondolatot, hogy a nyalábolás vagy a kölcsönös megalapozás relációja független konkrét partikulárét nyújt a függő absztrakt partikuláréból vagy univerzáléből.

Az eddigiekben azt láttuk, hogy a megalapozás husserli relációja magyarázattal szolgál a függetlenség kialakuló, felmerülő tulajdonságára, ugyanakkor megoldatlanul hagyja a modális problémát, hogy hogyan adjunk számot a szubsztancia egységéről az esszenciális és egyben az esetleges vonások alapján. Simons módosításában a de individuo függőséggel bíró esszenciális trópusok a szubsztancia magjában a husserli megalapozás relációja alá tartoznak; a fajta szerint (de specie) függő akcidentiális trópusokat pedig a külső gyűrűben az együttes előfordulás relációja „ragasztja össze”, miközben ezek egyoldalúan függnek a mag lényegi trópusaitól.

Mint már korábban is jeleztem, a fajta szerint függő trópusok és az individuálisan függő trópusok különbsége alapvetően a meghatározandó és a meghatározott tulajdonságok közötti különbségnek felel meg. Vegyünk például egy embert, mint konkrét, egyedi szubsztanciát. Az eredeti husserli értelemben vett kölcsönös megalapozás mint reláció megkövetelheti, hogy *valamilyen* testsúly szükségképp társuljon *valamilyen* kiterjedéssel az embert alkotó nyalábban. Azt azonban nem írhatja elő, mindjárt az egyed karrierjének kezdetén, hogy egy meghatározott testsúly és egy meghatározott kiterjedés társuljon egymással. A kölcsönös megalapozást a *meghatározandó* trópus-fajták lényegi társulása valósítja meg; azonban a kölcsönös megalapozás nem követeli meg, hogy a nyaláb tagjai a *meghatározandó trópusok meghatározottjai* legyenek. A megalapozás tehát csak fajta szerinti (de specie) kölcsönös függést ír elő.

Mivel azonban Simons az egyedi szubsztanciákról kíván számot adni, módosítja a megalapozási relációt úgy, hogy ne csak a fajta

szerinti, hanem az individuális függést is felölelje. Ugyanis csak azok a trópusok foghatók össze „szubsztanciálisabb egészekbe”, „amelyek individuálisan alapulnak egymáson”. (Simons, i. m., 560. o.) Ezért Simons pusztulál egy *szubsztancia magot*, amelyet a kölcsönös *de individuo* függési viszonyban álló esszenciális trópusok alkotnak. Az esszenciális mag mindenképpen az individuáció elve alá tartozik, ezért a mag, a *de individuo* kölcsönös függésen alapul. „Mivel ezek a trópusok mind közvetlenül vagy közvetetten kölcsönösen megalapozók ... megalapozási rendszert alkotnak ... az ilyen mag alkotja a szubsztancia *egyedi lényegét* vagy *egyedi természetét*.” (Simons, i. m., 568. o.) Ez a szoros nyaláb tölti be a szubsztrátum funkcióját anélkül, hogy osztozna vele ama hiányosságában, hogy nem-kvalitatív jellegű.

Nézzük most meg, hogy hogyan teljesül két, egymáshoz kapcsolódó kíváncsi a módosított husserli felfogásban; azaz „hogyan magyarázható meg az esetlegesség és a változás”. Ami az elsőt, az esetlegességet illeti, Simons azt állítja, hogy „a mag rendszerint nem teljes szubsztancia, minthogy a szubsztanciának vannak további, nem-esszenciális tulajdonságai is. A mag kiegészítendő bizonyos meghatározandó trópus-fajtákkal, azonban nincs igény e trópus-fajták meghatározott példányaira: a függés fajta szerinti és nem individuális. Az egyéb trópusok pedig, amelyek felcserélhetők más trópusokkal anélkül, hogy a mag megszűnne létezni, úgy tekinthetők, hogy a magtól mint hordozótól egészében függenek...” „Függésük részben egyoldalú, mivel ezek az akcidenciális trópusok függenek létezésükben a magtól, míg a mag nem függ létezésében tőlük, bár szüksége van néhány trópusra abból a családból is.” (Simons, i. m., 568. o.)

A kétszintű elmélet tehát két különböző összekapcsoló relációt használ: a *megalapozás* köti össze a mag lényegi trópusait; az *együttes előfordulás* köti össze a periféria vagy gyűrű akcidenciális trópusait. A két részt pedig az *egyoldalú függés* aszimmetrikus relációja kapcsolja egymáshoz. Bármely két, akcidenciálisan együtt előforduló trópus összekapcsolásához szükség van a szoros nyalábtól, azaz a magtól való közös függésükre. Vagyis ahhoz, hogy megmagyarázhassuk az akcidenciális trópusok jelenlétét a szubsztancia-nyalábban, szükség van egy egyoldalú függésre, amely azonban csak „részben” „egyoldalú”, mivel a mag is „igényel” néhány akcidenciális trópusot. Ellenkező esetben ugyanis a szubsztancia azonos lenne a maggal, azaz a lényegi trópusok szoros nyalábjával.

Fölmerül a kérdés, hogy pontosan hogyan is értelmezzük a „részben egyoldalú függést”? Ugyanis a mag – noha igényel néhány trópuszt az akcidiális trópusok családjából – létezhet bármelyik olyan akcidiális trópus nélkül, amellyel ténylegesen rendelkezik. Ha ez így van, akkor könnyen juthatunk valamilyen ultraesszencialista elméletre. Egy ilyen elmélet szerint a partikulárét csak a mag alkotja a lényegi trópusokkal. Vagy ha az akcidiális trópusok iránti „igénynek” egy erős modális felhangja van, akkor valamiképpen *szükségesség általi* az akcidiális trópusok bizonyos fajtájának a maghoz való csatlakozása; ebben az esetben meglehetősen lecsökken a szoros és a laza nyaláb közötti különbség, jöllehet a kétszintű elmélet eredetileg kétfajta relációra épít. Az eredmény, amit kapunk, meglátásom szerint nem teljes ultraesszencializmus, azonban nem is valódi kontingencia. Ehelyett inkább kapjuk a *de individuo* függő trópusok erősebb szükségesség általi kapcsolatát, és a *de specie* függő trópusok gyengébb szükségesség általi kapcsolatát. A mögöttes probléma itt a következő: az esszencialista igény, kifejtése nem okoz nehézséget, hiszen intuitívve is világos, hogy lényegi trópusoknak kell alkotniuk a szubsztancia magját. Viszont nehéz konzisztensen kifejtetni azt a kívánalmat, hogy akcidiális trópusoknak is kapcsolódniuk *kell* a szubsztanciához annak alkotórészeként úgy, hogy ne nyilvánítanánk ki modális igényünket e körülmény *szükségességéről*.

Nézzük a másik kívánalmat; azt, hogy a változás magyarázható legyen. Úgy tűnik, Simons azon a nézeten van, hogy a *de individuo* függő lényegi trópusok a kezdetektől fogva megvannak a szoros nyalábban, és a „lazább nyaláb” változásai csak az akcidiális trópusokat érintik. Ez a *statikus* álláspont nem ad lehetőséget arra, hogy a szubsztancia a lényegi trópusai *új* meghatározottjait felöltse és a régieket elhagyja. Nem ad például lehetőséget arra, hogy Szókratész bölcsességének, kiterjedésének, stb. mértéke változzon ifjúkorától az érett koráig. A feltevés szerint Szókratésznek mint azonos partikulárénak az egész karrierje során a lényegi trópusai, mint például bölcsesség, kiterjedés, stb. pontosan *ugyanazon meghatározottjaival* kell rendelkeznie. Ehhez a kényelmetlen következményhez azért jutunk, mert, mint maga Simons is megjegyzi, csak „a fajta szerinti megalapozás kompatibilis az egyéni rugalmassággal”, az individuális megalapozás viszont nem. (Simons, i. m., 560. o.) Úgy tűnik tehát, nagy ára van annak, hogy Simons korrigálja a husserli megalapozási relációt a *de individuo* függés beemelésével, megerősítve ezáltal a szubsztancia mag

számára a megalapozási relációt. Ez a megoldás ugyanis nem fér meg jól azokkal a változásokkal sem, amelyek jól toleráltak még az esszencialista felfogásban is: például a lényegi meghatározandó trópusok meghatározottjaiban bekövetkező változásokkal.

Azon szerepek, amelyeket Simons szán a maga változatában a fajta szerinti és az individuális függésnek, meglátásom szerint három további kényelmetlen következménnyel járnak. Először is, tételezzük fel Simonszal, hogy csak a de individuo kölcsönösen függő trópusok lényegiek a szubsztancia számára. Tehát, ami lényeges, az csak az, hogy a meghatározandó fajták adott meghatározottjai kapcsolódjanak egymáshoz. Például, hogy egy adott magasság, egy meghatározott görbe orrúság stb. vegyen részt egy adott individuum mint szubsztancia magjában. Az azonban már nem lesz lényegi ugyanezen individuum szempontjából, hogy *pontosan azon fajták* meghatározottjait tartalmazza, amelyeket ténylegesen tartalmaz. Ami még rosszabb, nem leszünk abban a helyzetben, hogy hozzátegyük: kimerítően megadják a szubsztancia-magot azok a meghatározott trópusok, amelyekkel rendelkezik, és ennél fogva *másfajták* meghatározottjai nem szükségesek. Továbbá, ha a meghatározandó fajták nem lényegesek a szubsztancia mag szempontjából, akkor hogyan tudjuk megmagyarázni azt a tényt, hogy *ugyanazon meghatározandó fajták* egyéb meghatározottjai képesek individuálni más, *ugyanolyan fajtájú* szubsztanciákat, és *ugyanazt* a szubsztanciát egy *másik időben*? Például, ha fölszedek pár kilót, az új meghatározott trópus mi másért alkothatna engem, ha nem azon nyilvánvaló okból, hogy ez egy *hozzám illő trópus-fajta* meghatározottja? Úgy tűnik, hogy a meghatározott trópusok de individuo lényegiségét ki kell egészíteni a meghatározandó fajtáik de specie lényegiségével. Szigorúan szólva, a lényegiséget nem is lehet az individuális szintre korlátozni.

A most vázolt probléma a trópus-elmélet ama állításából fakad, hogy a trópusok ténylegesen soha nem fordulnak elő sokszorosan. Ezért a fajták esszencialitása nem következik a trópus-példányok esszencialitásából. Ez azonban csak a teljesen meghatározott vonásokra áll, mint azt Loux megjegyzi. Például, Szókratész orrának sajátos formájában nem osztozik senki más orra; egy régi szövetdarab fakuló színének nincs pontos mása egy másik fakuló ruhadarab színéeként, stb. Ez azonban nem áll e meghatározottak meghatározandó vonásaira: olyan meghatározandó általános vonások tekintetében, mint például „színesnek lenni”, „formával rendelkezni”, stb., a dolgok pontosan

egyformák. Tehát a trópusok teljes partikularitásának állítása olyan állítás, ami „csak a teljesen meghatározott univerzálék esetében plauzibilis”, vonja le a következtetést Loux.²⁰

Eme korrekció után már nem áll elő a de individuo kölcsönös függés nemkívánatos következménye. Vagyis nem áll elő az, hogy a szubsztancia magnak csak a meghatározott trópusai esszenciálisak, miközben ezek meghatározandó fajtái nem. A meghatározott vonások a meghatározandóknak a meghatározottjai, és ha egy meghatározott forma lényegi egy konkrét partikularé szempontjából, akkor a „formával rendelkezés” meghatározandó vonásának is annak kell lennie. A meghatározott vonásokat tehát nem tudjuk különválasztani a meghatározandó vonásoktól a szubsztancia trópus-felfogásának céljaira: ha a meghatározott vonások egy adott kollektiója lényegi egy konkrét partikularé szempontjából, akkor annak is lényeginek kell lennie, hogy bizonyos meghatározandó vonásoknak a meghatározottjai alkotják azt a partikulárét.

Érdeemes viszont megjegyezni, hogy ha a meghatározott vonás *esetleges*, annak nincs modális következménye: például, lehet egy fadarab meghatározott formája *esetleges*, míg az lényegi vonása a fadarabnak, mint térbeli testnek, hogy formával rendelkezik.

Nézzük most Simons megközelítésének második kényelmetlen következményét, ami szintén abból a felfogásából fakad, hogy a fajta szerint függő trópusok akcidentiálisak. Ez a jellemzés az esetlegesség státusával látja el például a szubsztanciákhoz kapcsolódó esemény-típusokat. Az azonban kétségtelen tény, hogy bizonyos típusú események azért fordulnak elő bizonyos szubsztanciáknál, mert következnek azon szubsztanciák természetéből. Az, hogy a hernyók pillangóvá válnak, hogy genetikailag úgy vannak programozva, hogy más stádiumokba fejlődnek, egyáltalán nem *esetleges* esemény-típus a

²⁰ Loux, M. J. (1998) értelmezésében a trópus-elmélet azt állítja, hogy „a tulajdonságok többszörösen megjeleníthető entitások ...azonban az empirikus világ tényleges struktúráját tekintve, soha nem fordulnak valójában elő sokszorosan”. 80.o. Ezt a következőképp kommentálja Loux: „ez az állítás csak a teljesen meghatározott univerzálék esetében plauzibilis. Ugyanis nehezen látható be, hogy hogyan állíthatja valaki az olyan meghatározandó univerzálék, mint a *színesnek lenni* vagy az *alakkal rendelkezni* esetében, hogy a dolgok nem pontosan ugyanolyanok ezek tekintetében.” 88. o. 19. lábjegyzet.

számukra; e változások lényegileg kapcsolódnak a hernyó- szubsztanciához. Nemrégiben Stone ugyanezt a példát hozta annak illusztrálására, hogy hogyan fordulhat elő együtt konzisztensen valamilyen genetikailag programozott változás és bizonyos állatok más esszenciális fajták alatti továbbélése.²¹ A jelen vizsgálódás szempontjából ez azt jelenti, hogy bizonyos eseményfajták változást idézhetnek elő a partikuláris dolog lényegi fajtájában. Ezért úgy vélem, hogy nem kielégítő, ha teljesen statikus módon közelítjük meg a szubsztanciák modális vonásait.

Harmadszor, Simons felfogásához tartozik még az az állítás is, hogy a szubsztancia periferiális, azaz nem a maghoz tartozó trópusai fajtaszinten és nem individuális szinten függnnek a magtól. Mivel az esemény-trópusok tipikusan a szubsztancia periferiális trópusai közé tartoznak, Simons állítása érvényes kell hogy legyen rájuk. Ez viszont megfosztaná az egyedi események, illetve cselekvések magyarázatát a sajátos magyarázó erejüktől. Például sokszor nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy egy esemény-típus ismét megjelenítődött – mondjuk, újra előfordultak erőszakos cselekmények –, hanem inkább annak keressük magyarázatát, hogy *egy bizonyos személy* miért követett el *egy bizonyos erőszakos cselekményt*. Ezért úgy gondolom, hogy a periferiális trópusok nemcsak a fajta szintjén, hanem individuális szinten is jellemezhetik a szubsztanciát.

²¹ J. Stone (2002), 221. o. Itt Stone megvizsgál egy olyan „nehézséget”, ami felmerül a „fajta-esszencializmus” (sortal essentialism) számára, amennyiben az elkötelezett a következő állítás mellett: „amikor egy dolgot magyarázó belső elv többé már nem magyarázza azt a dolgot, akkor az többé nem létezik”. Ez úgy értendő természetesen, hogy nem létezik többé *mint* az elv által magyarázott fajta alá tartozó dolog. Nos, „a hernyók genetikailag úgy vannak programozva, hogy átalakulnak formátlan tömeggé”. „Ha erős olvasatban vesszük a »hernyók (vannak) hernyók« kijelentést, akkor eszerint az egyedi hernyóknak meg kell szünniük, amint átalakulnak a formátlan stádiumba, jöllehet ugyanaz a genetikuss felépítés a fennmaradó részt egy másik eleven konfigurációba ala kitja.”

Konklúzió

A szubsztanciák trópus elmélete jobbnak bizonyult, mint akár az univerzálé-nyaláb elmélet, akár a csupasz szubsztrátum elmélet: a trópus-elmélet úgy tudja kielégíteni a kvalitatív jelleg és a partikularitás iránti igényt, hogy eközben nem produkál elfogadhatatlan következményeket. Jól illeszkedik továbbá az események trópusként való értelmezéséhez: ez fontos az ontológiai feltevések konzisztenciája szempontjából, hiszen a szubsztanciák kvalitatív vonásainak változása alkotja az eseményeket.

Simons kétszintű szubsztancia-mag elmélete kombinálja az univerzalista tulajdonság-nyaláb elmélet és a partikularista szubsztrátum elmélet előnyeit: ugyanis a szubsztrátumot egy szoros, esszenciális trópus-nyaláb alkotja, ami egyben megoldja a predikáció, azaz az alany-állítmány szerkezetű állítás feltételeit is. Mégpedig úgy, hogy a kvalitatív, de a kölcsönös megalapozási reláció révén *szoros egységet* alkotó szubsztancia-mag képes az *egysége révén arra*, hogy az állítások alanyául szolgáljon. (Ha nem lenne ilyen egysége, akkor minden predikáció arról szólna, hogy kiemelünk egy tulajdonságot a szubsztancia-nyalázból, és azt – redundánsan – állítjuk a szubsztanciáról. Például a „jóízű”, „gömbölyű”, „piros”, stb. tulajdonságok együttes megjelenítettségeként felfogott almáról állítjuk, hogy jóízű, piros, stb., egyenként véve az őt alkotó tulajdonságokat.)

Ugyanakkor Simons elmélete úgy ad számot a szubsztanciát alkotó esszenciális és akcideniális trópusokról, hogy feltételezi az individuálisan függő esszenciális trópusok *rögzített* kollekciónak és a fajta-szinten függő *akcideniális* trópusok változó kollekciónak. Eme feltevéseknek viszont vannak hátrányos következményei, mint azt már láttuk. A legnagyobb hátrány az, hogy a szubsztancia magja nem cserélhet trópusokat az egész életideje folyamán, vagyis nincs mód arra, hogy valamilyen meghatározandó trópusa egyik meghatározottját lecserélje egy másik meghatározottjára. Például, ha az ifjú Szókratész szubsztanciájához lényegileg hozzátartozik egy kiterjedés-trópus, nem cserélheti azt le később egy olyan meghatározott kiterjedés-trópusra, ami alkalmasabb az érett Szókratész számára; és ugyanez áll a bölcsesség-trópusára stb.

Valójában bármely olyan szubsztancia-felfogás, amely az alkotó kvalitatív vonások alapján adja meg a szubsztanciát, rosszul párosítható

koncepcionálisan magával a *változással*. Láttuk azonban, hogy a csupasz szubsztrátum elmélet sem képes megbirkózni ezzel a problémával: a radikális pusztulás nem magyarázható meg a tulajdonság nélküli szubsztrátum alapján. A kétszintű trópus-elméletnek azonban vannak előnyei, és ha már rendelkezésre áll ez az elmélet, úgy gondolom, hogy rugalmasabbá is tehető az előbb jelzett probléma kivédése céljából. El kell ismerni viszont, hogy minden ilyen törekvés az elfogadott nézeteket némiképp megkérdőjelezi. Mégis joggal fölvethető, hogy lehetséges rögzíteni, hogy mely trópusok esszenciálisak és melyek akcidenciálisak a szubsztancia szempontjából annak bizonyos fázisaiban anélkül, hogy azt implikálnánk, hogy a modális vonásainak egy adott eloszlása fennáll a szubsztancia teljes életidejére. Az implikáció csak az, hogy mindegyik fázisra megadható valamilyen eloszlás. Egy ilyen rugalmas megközelítés, amelyet itt én csak előlegezek, nem jelent több veszélyt a szubsztancia időn át való azonossága szempontjából, mint az a merev megközelítés, amely nem vesz tudomást a meghatározandó trópusok meghatározottjaiban ténylegesen bekövetkező változásokról.

IRODALOM

- Armstrong, D. M. (1978): *Universals and Scientific Realism. I. Nominalism and Realism*, Cambridge: Cambridge University Press
- Armstrong, D. M. (1989): *Universals: An Opiniated Introduction*. (Boulder: Westview):
- Bacon, J. (1995): *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Oxford: Blackwell
- Bennett, J. (1999): „Introduction to Events. Events Are Tropes”, in: *Metaphysics. Contemporary Readings*, ed. S. D. Hales, Belmont, CA, Wadsworth, 319–324.
- Bennett, J. (1987): „Event Causation: the Counterfactual Analysis”, in: *Philosophical Perspectives. Metaphysics*, ed. J. E. Tomberlin, California, Ridgeview, 367–386.
- Campbell, K. (1990): *Abstract Particulars*, Oxford: Blackwell
- Cleve, J. (2000): „John Bacon: Universals and Property Instances: The Alphabet of Being” review, *The Philosophical Review* v.109. 107–9.

- Cleve, J. (1985): „Three Versions of the Bundle Theory“, *Philosophical Studies* v. 47. 95–107, repr. in: *Metaphysics. Contemporary Readings*, ed. S. D. Hales, Belmont, CA, Wadsworth, 1999.
- Chisholm, R. (1970): „Events and Propositions“, *Noûs* v. 4. 15–24.
- Chisholm, R. (1971): „States of Affairs Again“, *Noûs* v. 5. 179–89.
- Davidson, D. (1980): „The Individuation of Events“, in: Davidson: *Essays on Actions and Events*: Oxford: Oxford University Press, repr. in Hales, 1999, 325–335.
- Denkel, A. (2000): „The Refutation of Substrata“, *Philosophy and Phenomenological Research* v. 61. 431–497.
- Ehring, D. (1999): „Tropeless in Seattle: the cure for insomnia“, *Analysis* v. 59. 19–24.
- Loux, M. J. (1998): *Metaphysics*, London: Routledge
- Lowe, E. J. (2002): *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Clarendon
- Rodriguez-Pereyra, G. (1999): „Resemblance Nominalism and the Imperfect Community“, *Philosophy and Phenomenological Research* v. 59. 965–983.
- Quine, W. V. (1960): *Word and Object*, Cambridge, Mass. MIT
- Simons, P. (1994): „Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance“, *Philosophy and Phenomenological Research* v. 54. 553–575., repr. in Hales, 1999.
- Schneider, B (2002): „A Note on Particularised Qualities and Bearer Uniqueness“, 4th Conference of ESAP, Lund, 2002 June
- Stone, J. (2002): „Why sortal essentialism cannot solve Chrysippus puzzle“, *Analysis* v. 62. n. 3. 216–223.
- Vallicella, W. F. (2002): „Relations, Monism and the Vindication of Bradley's Regress“, *Dialectica* v. 56. n. 1. 3–37.
- Vallicella, W. F. (1997): „Bundles and Indiscernibility: a Reply to O'Leary-Hawthorne“, *Analysis* v. 57. 91–94.

SUMMARY

The Trope-View of Substance Reconsidered

One of my tenets in this paper is to show that the trope account of substances or concrete particulars is basically sound. First, I support the abstractness of tropes in agreement with Campbell and Lowe. The tropehood of events is also supposed along these lines as yielding one prerequisite of a unified tropetheoretic account of substances and events. Second, in the main part of the paper I consider Simons' two-tier bundle-cum-substratum view of substances. Simons postulates a tight bundle of *de*

individuo mutually dependent essential tropes constituting the core of the substance and a looser bundle of *de specie* dependent accidental tropes constituting the outer fringe. I focus on the modal aspects of the dependence relation and show that Simons' account, while basically very promising, does not provide for the possibility that the substance changes the determinates of its essential determinable tropes.

Therefore, a more dynamic approach seems to be desirable for the trope account of substances.

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

REFLEXIÓK ÉS INICIATÍVÁK

Az Európán kívüli világ (re)prezentációja a göttingai egyetemen

GURKA DEZSŐ

Vademberek és civilizációk a felvilágosodás korának filozófiájában

A 18. századi földrajzi felfedezések mind szélesebb körben megismert tapasztalatai nyomán a korábbiaktól sokkal erőteljesebben merült fel a különböző kultúrák összevetésének igénye. Az egész korszakra nézve jellemző, hogy Montesquieu emblemikus regényében a „hogyan lehet valaki perzsa?” kérdésfeltevés ellenében megjelent az európai embert szemlélő perzsák perspektívája. Lényegében ez az új nézőpont modulálódott a „nemes vademberről” szóló vita különböző előjelű véleményeiben is.

Az Európán kívüli kultúrák nem önmagukban, hanem mint pozitív vagy negatív példa voltak jelen a felvilágosodás gondolkodóinak műveiben. A 17. századi jezsuita missziók hatására megélenkülő érdeklődés nyomán több mint egy évszázadon keresztül Kína volt az európai kultúra kontrapunktja. A jezsuiták tudósításaiból mind a felvilágosodás, mind pedig az abszolutista állam gondolkodói érveket merithettek a maguk államelméleteihez. Ez a paradoxon abból adódott, hogy már maguk a misszionáriusok is átértelmezték, több vonatko-

zásban idealizálták a kínai társadalom és kultúra egyes jelenségeit.¹ Voltaire sinomániája vagy Quesnay és a fiziokraták mintakereső lelkesedése mellett fellelhető a kritikai tendenciáktól a sinofóbiáig terjedő ellenvélemények skálája is, így Fénelon, Malebranche, Montesquieu, Rousseau vagy akár a német filozófusok írásaiban.²

Voltaire *Egy vadember és egy bakkalaureus beszélgetése* (1761) című írásában az emberi nem közös vonásait hangsúlyozta, mind a vademberben is meglévő társadalmi igény, mind pedig az európai ember „vadságának” kidomborítása révén.³ A nemes vadember rousseau-i színezetű felfogásával szemben Voltaire-nél persze jócskán fellelhetők az ellentábor, a „ferrinók” érvrendszeréből átvett elemek. Ők inkább a fejlett keleti civilizációkban – így a kínaiakban, egyiptomiakban, perzsákban és törökökben – ,mintsem a természetközeli civilizációkban látták Európa pozitív ellenpéldáját.⁴

Diderot *Pótlás Bouganville utazásához* (1771–72, megjelent:1796) című írása a nagy francia felfedező könyvének hasznát abban látta, hogy általa előrehaladhat „öreg lakásunknak és lakóinak jobb ismerete”.⁵ Bouganville volt az első utazó, aki egy „vadembert” hozott magával Európába. Aotourou 1769-es érkezése – mint majd egy évtizeddel később a Cook által ugyancsak Tahitiről magával hozott Omaié – a korábban elméletinek számító vitán túl a távoli világokkal való közvetlen találkozás élményét adta, immár a szélesebb nagyközönség számára. Diderot „pótlása” lényegében nem más, mint egy öreg törzsfőnök európaiakról szóló tapasztalatainak összegzése, búcsúja, valamint a tahiti expedíció lelkészének és az őt vendégül látó szigetla-

¹ Berger, 1990, 295. Különösen jellemző a konfucianizmus jezsuita interpretációja, amely (a görög filozófia szintjére helyezve) erősen eltúlozta Kung Fu-ce tanításainak rendszerjellegét, s egy konstruált dualizmus keretében értelmezte azt. (Várnai, 1976, 23.)

² Berger, 1990, 295–99.

³ Vadember: „Az ember, akárcsak a többi állatfajta, társadalmi életre született; minden faj a maga ösztönének engedelmessékedik; mi odahaza valamennyien társadalomban élünk.” Bakkalaureus: „Igaz, az emberek kirabolják és megölik egymást, ám mindig az igazságosság és jóság nevében. Hajdanában vagy tízmillió amerikaiat mészároltak le, de csak avégett, hogy a többit észre térítsék.” (Voltaire, 1991, 219. illetve 224.)

⁴ Bitterli, 1982, 487.

⁵ Diderot, 1983, 327.

kónak a beszélgetése. Az európai nézőpont kizárólagosságának megingását Diderot egyik szereplője szavaival így érzékelteti: „mert ha összehasonlítják erkölcsüket a mieinkkel, inkább fogják Aotourout hazudónak tartani, mintsem hogy bennünket ilyen bolondnak higgyenek”.⁶

A német felvilágosodás távoli kultúrákra adott reflexiói közül talán Leibniznek a kínai civilizáció értékelésével kapcsolatos írásai a legfontosabbak. A német filozófus 1689-ben Rómában került kapcsolatba Grimaldi jezsuita szerzetessel, aki felkeltette érdeklődését Kína iránt. Leibniz a jezsuita missziók tevékenységében illetve Kang-hi császár Európa iránti érdeklődésében vélte körvonalazódni a nyugati és keleti tudományok közötti kapcsolat megteremtésének lehetőségét. 1697-ben megjelent *Novissima Scinica* című munkájában a két kultúra közötti közvetítés feladatát körvonalazta, kiemelve Oroszországnak a földrajzi helyzetéből adódó lehetőségeit. A mű népszerűségét mutatja, hogy a következő évben megjelent a második kiadása is, amely kibővült Kang-hi császár életrajzával. Azt, hogy szerzője az európaival egyenrangú kultúráként értékelte a kínait, egy Nagy Péterhez írott levele is nyomatékosítja, melyben szintén e két kultúra összekapcsolásának szükségességét hangsúlyozta.⁷ Kései éveiben erőteljesen foglalkoztatta az a probléma, hogy a vallási tételek és a szillogisztikus következtetések univerzális érvénye között hogyan teremthető összhang, s példaként – a kettes számrendszer felépítését is bemutatva – az I Ginget hozta fel.⁸

Wolff Kína vonatkozásában is követte a leibnizi tradíciót, amikor *Oratio de Sinarum philosophia practica* című írásában a kínaiak erényességéről írt, sőt még tovább menve magára vonta az egyház rosszallását azzal, hogy a kínaiak etikus magatartását – az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül – a józan észből eredeztette.⁹ *Vernünftigen Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen* című munkája előszavában egy átfogo, de általa meg nem valósított koncepció tervét vetette fel: „Valószínűleg alkalmat fogok még találni arra, hogy a kínaiak erkölcs-

⁶ Diderot, 1983, 331–32.

⁷ Bitterli, 1982, 78.

⁸ Merkel, 1952, 14–19.

⁹ Bitterli, 1982, 74.

és államtanát tudományos formában kifejtsem úgy, hogy az tanaimmal összhangban legyen.”¹⁰

A Kína-interpretációkban is jelentős fordulatot hozott Herder műve, az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, amely új szempontként vetette fel a civilizációk növekedési korlátainak problémáját. A gyermeki korban megrekedt kínai fejlődéssel kapcsolatos álláspontja jelentősen hozzájárult az Európán kívüli világ német értelmezéseinek téma- és irányváltásához.¹¹

A 18. század második feléig tehát a felfedezőutak konzekvenciáit az utazási irodalom mellett jobbra a filozófia vonta le, a század utolsó évtizedeiben azonban hangsúlyeltolódás figyelhető meg az értelmezésekben. A tudományos tanulások szisztematikus gyűjtésében és feldolgozásában egyre meghatározóbbá vált Anglia szerepe, ahol is az uralkodói iniciativa mellett a Royal Society megbízásai a felfedezőutak lefolyásának meghatározó tényezőivé lettek.¹² Módosult az utazási beszámolók narratívája is: míg a korábbi századokban az addig ismeretlen helyekre eljutók fantasztikus leírásaiban a távolság mintegy szabad pályát nyitott a képzeletnek, a 18. század úti irodalmában egyre inkább szerepet kapott a ténszerűség igénye.¹³

¹⁰ Merkel, 1952, 36.

¹¹ Herder, 1978, 181 – 85.

¹² Jelképértékű, hogy az 1768-ban a Vénusz megfigyelésére küldött első Cook-expedíció, amelynek Green csillagász és Solander svéd botanikus mellett a Royal Society későbbi elnöke, az akkor huszonnégy esztendőös Banks is tagja volt, az akkor felfedezett szigetcsoportot – éppen az angol tudóstársaságra utalva – Társaság-szigeteknek nevezte el. (Cholnoky, 1938, III/286.) Meg kell említeni azonban, hogy az expedíciók tudományos megalapozása uralkodói igényként ekkoriban már másutt is érvényesült, legjellemzőbben éppen a Vénusz 1769-es átvonulásával kapcsolatos megfigyelések kapcsán. Bougainville vitt először tudósokat magával: a botanikus Commersont s Véront, a csillagászt. (Bitterli, 1982, 40.) Hell Miksa és Sajnovics János VII. Keresztély dán és norvég király megbízásából végzett ugyancsak Vénusz-megfigyeléseket Vardö szigetén. (Nagy, 1997, 377.)

¹³ Beer, 1996, 322–23. A beszámolók objektív hangnemét példázza Cook leírása Tahitiről, s ez a ténszerűség a kortárs irodalmi-filozófiai törekvésekkel is kontrasztba állítható, ugyanis leginkább éppen Tahiti idealizált világa adott alapot a „nemes vadember” toposzának. (Bitterli, 1982, 498–500.)

Az Angliával perszónálunióban lévő Hannover egyetemén a felfedezőutak hozadékának feldolgozását – a jezsuita missziók tapasztalatainak illetve a francia filozófusok könyveinek közvetítő szerepe helyett – már sokkal inkább a közvetlen utazási élményeken alapuló beszámolókra illetve a Göttingában létrehozott gyűjtemények anyagára alapozták.

Lichtenberg és az Európán kívüli világ

Georg Christoph Lichtenberg sokoldalú tevékenysége a geográfiai és az etnológiai területen a felfedezőutak credménycinek és a távoli civilizációk szokásainak széles körben való megismertetésével hatott, s a tradicionális keleti kultúrák is felbukkantak írásaiban.

Mivel Lichtenberg korának szinte teljes utazási irodalma mellett a keleti irodalmakból megjelent fordításokat is végigolvasta, s gyakran választotta a *Göttinger Taschen Calendar*ben megjelent rövid írásainak tárgyát e témakörből, indokoltnak tűnik esetében is Kelet-kultuszról beszélni.¹⁴ Kelet iránti érdeklődésének kialakulásában mind filozófiai olvasmányai, mind göttingai környezete szerepet játszhattak. Az általa behatóan tanulmányozott Voltaire a *Filozófiai ábécé* több passzusában is írt Indiáról és Kínáról.¹⁵ Göttinga közegén belül leginkább Michaelis Közel-Kelet iránti elköteleződése¹⁶, Meiners Zarathustra-kutatásai és Gatterernek a brahminok tudományáról írott könyve hatottak Lichtenbergre. 1791-ben jelent meg Berlinben John Meatres *Voyages made in the Yers 1788 to 1789 from China to the Northwest Coast of America* című beszámolója. A fordító Georg Forster volt, akinek *Sakontala*-átültetése is felkeltette Lichtenberg, – s vele egyidőben Goethe és Schiller –

¹⁴ Verrechia, 1988, 114.

¹⁵ A Katekizmus címszón belül található a japán és indus, a pasa és a kertész, illetve két kínai beszélgetését leíró fejezet. (Voltaire, 1983, 249–89.)

¹⁶ Lichtenberg, a *Göttingisches Magazin der Wissenschaften* hasábjain 1783-ban öt levélváltásból álló vitát folytatott Michaelisszel a jeruzsálemi Salamon-templomról. (Mautner, 1968, 274.)

figyelmét. Magánkönyvtárának más kötetei is betekintést engedtek számára a nagy ázsiai kultúrák világába.¹⁷

Bár az öngyilkosságról írott esszéjének háttéréként a lélekvándorlás tanának ismerete valószínűsíthető¹⁸, Lichtenberg keleti tárgyú írásainak zöme Kínáról szól. A *Göttinger Taschen Calendar*ben 1778-ban a gyöngy mesterséges előállításáról, 1779-ben egy kínai udvariassági szokásról, 1796-ban pedig a papírkészítés különlegességeiről cikkezett. Ezek a rövid írások a széles nagyközönségnek szóltak és a kuriózumgyűjtemények légkörét idézték fel.

A legterjedelmesebb Kínáról szóló Lichtenberg-írás a *Von den Kriegs- und Fastschulen der Chinesen* című satíra. Kína az író számára a szabadság hiányának, a despotizmusnak és a mozdulatlanságnak a megtestesülése, mint ahogyan azt egyik aforizmájában is megfogalmazta.¹⁹ A szerző azzal nyomatékosítja a voltaire-iánus színezetű sinománia elleni satírát, hogy színleg saját véleményének megváltozását, a Kína iránti rajongásból a kínai állapotok iránti kritikába való átcsapást írja le. Kezdeti lelkesedésének okaként a technikai eszközök korai fejlettségével kapcsolatos általános vélekedést említi illetve karikírozza. Nézetei a Kínából kapott újabb hírek hatására változnak meg, amelyek egy onnét éppen visszatért angol követség pincemesterétől, Shenk úrtól származnak.²⁰

A történet további részéből, Shenk és egy mandarin beszélgetéséből bontakozik ki a satíra valódi témája, a kínaiak jellemrajza. Shenk a kolostorszerű épület rendeltetéséről érdeklődve a mandarin alakoskodása ellenére végül megtudja, hogy ott harcművészetet tanítanak. Ezen a ponton a mandarin a konfuciózus államelmélet fontosságára utal.²¹ A

¹⁷ Pl. Chardin: *Voyages en Perse*; J. H. Schumacher: *Alterthum der Chinesen*, 1763.; *Miscell. Pieces relating to the Chinese*, 1762.; A. L. Schlözer: *Von den Chaldäern*, 1784. Lichtenberg olvasmányai közé tartozott a *Sakontala* című indiai dráma mellett az *Awesta* és az *Ezeregyéjszaka meséi* is. (Verrechia, 1988, 113–16.)

¹⁸ Verrechia, 1988, 114.

¹⁹ A kínai mozdulatlanságot a C192-es aforizma említi. (Lichtenberg, 1984, 113.)

²⁰ Lichtenberg írásának valódi apropóját Lord MacCartney 1792–94-es kínai követsége adta. (Berger, 1990, 128.)

²¹ „Ha Ön hajót épít, lehéjazza a tölgyfa ágait, fűrészeli, ácsolja, gyalulja a fát, erővel meghajlítja a pallót, és megszögeli minden oldalon. Nem igaz? És ha Ön egy államszervezetet épít, a világ mesterséges hajóját, s ha viharban akar hajózni vele, akkor a fákon, amiből a hajó áll, rajta hagyná a lombjaikat és az

mandarin végül úgy összegzi az értetlenkedő angolnak a beszélgetés lényegét, hogy a kínai morál nem hasonlítható össze az európaival.

Lichtenberg számára Georg Forsterrel való barátsága döntő fontosságú volt abban, hogy a keleti tradíciókon kívül más távoli kultúrákat is megismerhetett. Cook német útítársaival, Johann Reinhold Forsterrel s fiával, Georggal 1775-ben került kapcsolatba. Az ifjabb Forster 1777-ben jelentette meg *Reise um die Welt* című úti beszámolóját Cook első expedíciójáról. Lichtenberg maga is többször írt ezekről az utazásokról: a kettejük által szerkesztett *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur* 1780-as évfolyamában jelent meg a *Lebens- und Charakterskizze Cooks* című írása, majd az egy évvel későbbiben a *Fragmente über Kapitän Cooks letzte Reise und sein Ende*. Másutt megemlíti az Omaival, a Cook által magával hozott tahiti emberrel való találkozását is.²²

Cook neve, amely 1787-ben újra felbukkan Forster és Lichtenberg munkásságában, a felvilágosodás és a józan emberi értelem szinonimájává vált a *Sudelbuch* szerzője számára, amiről egyik aforizmája is tanúskodik: „Cook is azt mondta, hogy vigye el az ördög az egész tudományoskodást, és gondolkodott, tanult, vizsgálódott állhatatosan, s valószínűleg nagyobb tudós volt, mind sokan azok közül, akiket ő s mindenki más is annak nevezett.”²³

Lichtenberg írásai jelentős mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a német olvasóközönség megismerkedhetett a főként angol és francia expedíciók eredményeivel, s tevékenysége állandó kölcsönhatásban volt azoknak a göttingai professzoroknak a kutatásaival, akik a szűkebb értelemben vett tudományos konzekvenciák levonásának új koncepcióit kidolgozták.

ágaikat?” (Lichtenberg, 1965, 362.)

²² Mautner, 1968, 132.

²³ A *Sudelbuch*ban több helyütt is felbukkan Otaheite, vagyis Tahiti: D 128, 129, 139, 140, 195, 383, 437, 438. (Lichtenberg, 1984, 69–71. illetve 194.)

A göttingai inspiráció és a felfedezőutak

„1780 után a göttingai egyetem vált Németországban az európai utazási irodalom tanulmányozásának és tudományos értékelésének központjává. Olyan professzorok, mint az orientalista Johann David Michaelis, a nyelvész és természettudós Christian Wilhelm Büttner, a történész August Wilhelm Schlözer és az antropológus Johann Friedrich Blumenbach, élénk érdeklődéssel figyelték a külföldi utazók felfedezéseit, és a német tudósokat is hasonló vállalkozásokra biztatták” – hívja fel a figyelmet Urs Bitterli Göttinga jelentőségére az Európán kívüli világ megismerésében.²⁴ E szisztematikus gyűjtőmunkára utal az a tény is, hogy az egyetem könyvtárában, egy 1765-ből származó alaprajz tanúsága szerint, a történelmi szekción belül már külön kollekción képeztek az útleírások.²⁵

A Georgia Augusta specifikuma, hogy a 18. század végére a földrajzi felfedezések tudományos hozadékának és az antropológiai szemléletnek illetve a történelmi szempontú bibliakutatás nézőpontjának a sajátos egymásrahatása révén olyan tudományos műhely alakulhatott ki, amely maga is jelentős szerepet töltött be a későbbi felfedezőutak előkészítésében. Másrészt e problematika egybekapcsolódott a rassz fogalmának kidolgozásával is.

E göttingai műhely létrejöttének legkorábbi iniciatívája a Johann David Michaelis által életre hívott történelmi bibliakutatás. A nagy orientalista műhelyszervező törekvésére utal, hogy a Biblia helyszíneinek vizsgálatára eredetileg a keleti utazást fontolgató Schlözert kérte fel, s csak miután az Oroszország régmúltja felé forduló történész nem vállalta e megbízatást, esett választása egy német származású dán utazóra.²⁶ 1761-ben Carsten Niebuhr a göttingai egyetem ajánlása nyomán dán királyi megbízásból indult útnak, hogy bejárja Arábia, Perzsia, Ciprus és Palesztina tájait. Michaelis egy kérdőívvel látta el őt, amelynek alapján az utazó megfigyeléseit a Szentírás egyes szöveghegyeinek a korábbiaknál pontosabb, történelmi jellegű interpretálására

²⁴ A göttingai egyetem történelmi lapja, a *Historisches Magazin* nagy számban közölt tanulmányokat a rasszokról és a néprajzi kutatásokról. (Bitterli, 1982, 330–31.)

²⁵ Clark, 2000, 197.

²⁶ Selle, 1937, 131.

kívánta felhasználni.²⁷ Az expedíció célja mindenekelőtt Jemen növényzetének, állatvilágának, nyelvének és földfelületének kutatása volt. Ezen úti cél megválasztásában is érzékelhető a vallástörténeti indíttatás, hiszen Jemennek kitüntetett szerepet biztosított, hogy hagyományosan az ószövetségi Sába királysággal azonosították, illetve hogy a dél-arábiai keresztény emlékek zöme itt volt fellelhető.²⁸

Az utazások tapasztalatait Blumenbach később az antropológia illetve a születőben lévő etnográfia területén kamatoztatta. Ő eredetileg Büttnernek az ember természettörténetéről tartott előadásából kapott ösztönzést a rassz problémájának a linnéi szemléletet meghaladó megközelítésére. Az összehasonlító anatómiai vizsgálatok bázisául szolgáló koponyagyűjtemény mellett létrehozott egy néprajzi gyűjteményt is, amely a második Cook-expedíció anyagából, Reinhold Forster hagyatékából szerveződött.²⁹

A koponyagyűjtemény képezte tapasztalati háttérét Blumenbach rassz-konceptiójának, amely (a csupán bőrszín alapján négy rasszt megkülönböztető) Kantétól legpregnansabban éppen empirikus megalapozottságában tért el. A koponyák morfológiai jegyeit minden esetben azoknak geográfiai eredetét illetve az azokhoz kötődő környezeti sajátosságokat figyelembe véve vetette össze. Mindezek alapján Blumenbach öt rasszt különített el: a kaukázusit, a mongoloidot, az etiópot, az amerikaiit és a malájt. Az eredeti rassznak az európai és nyugat-ázsiai típusokat magában foglaló kaukázusit tartotta.³⁰

A Göttingában uralkodó empirikus szemléletet jelzi az a tény is, hogy Blumenbach elutasította az anatómiai és fiziognómiai megfigyelések etikai értékként való alkalmazását, Lichtenberg pedig az

²⁷ Bitterli, 1982, 284. és 29.

²⁸ Cholnoky, 1938, I/395–96.

²⁹ Selle, 1937, 143–45. Érdekes, de talán nem véletlen egybeesés, hogy magát az etnográfia kifejezést elsőként Barthold Georg Niebuhr, Carsten Niebuhr fia használta 1810-es berlini előadásain. (Bitterli, 1982, 399.)

³⁰ Bertoletti, 1994, 111–117. A rassz-vita állomásait a következő művek jelzik: Kant: *Von den menschlichen Racen* (1775); Blumenbach: *De generis humani varietate nativa* (1776); Kant: *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1777); Kant: *Bestimmung der Begriffs einer Menschenlehre* (1785); Sömmering: *Über die körperliche Verschiedenheit der Negers von Europäer* (1785); Forster: *Noch etwas über die Menschenracen* (1786); Girtanner: *Über des Kantische Prinzip für die Naturgeschichte* (1795).

összehasonlító fiziognómia rasszokra való alkalmazásának korlátaira figyelmeztetett, kiemelve, hogy az európai ideáltípus nem lehet a megítélés alapja.³¹

Blumenbach nem csupán műveinek szemléletével befolyásolta a távoli kontinensek titkainak feltáróit, hanem szerepe volt Alexander Humboldt közép-amerikai, von Wied brazíliai illetve Mississippi környéki, Hornemann csádi, Röntgen marokkói utazásainak létrejöttében is. Humboldt és Wied, valamint „az Oroszországot beutazó Haxthausen, a világot körülhajózó Langsdorff” tanítványai voltak Göttingában. Hornemann számára 1797-ben főleg néprajzi célzatú kérdésekből álló kérdéssort állított össze.³²

Humboldt Forstertől, akivel hosszú európai utazást tett, közvetlen betekintést kaphatott a Cook-expedíció eredményeibe, Blumenbach összehasonlító anatómiai és antropológiai előadásai pedig szemléletformáló hatásúak voltak számára.³³ A volt tanítvány göttingai éveit követően is kapcsolatban maradt egykori professzorával.³⁴

A későbbi utazók számára viszont éppen Humboldt dél-amerikai expedíciója vált mintáértékűvé³⁵, pontosan annak a történelmi, növényföldrajzi, geológiai megközelítést egyesítő szemléletnek a nyomán, amelynek előképével Göttingában találkozott.

³¹ Bitterli, 1982, 275. illetve 474.

³² Selle, 1937, 144–45. és Bitterli, 1982, 276. illetve 403. és 444.

³³ 1790-ben három hónap alatt utaztak a Rajna vidékétől Angliáig. Az útról Forster Humboldt által nagyra becsült beszámolót adott ki *Ansichten von Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich* címmel. (Rödel, 1960, 15–16.)

³⁴ 1805-ben Rómából visszatérve a léggömbkísérleteket végző Gay Lussackal és Buchhal, a geológussal együtt látogatást tett mesterénél. Utóbbi erről később így számolt be, kiemelve a találkozásban rejlő jelképiséget: a legmesszebbre, a legmagasabbra és a legmélyebbre eljutott kutató volt akkor együtt Blumenbachnál. Dél-amerikai útjáról Humboldt koponyát vitt Blumenbach gyűjteménye számára. (Hein, 1985a, 20–21.; Hein, 1985b, 83.)

³⁵ 1815 és 1818 között Adalbert von Chamisso, a romantikus költő tett egy orosz expedíció tagjaként Chilét, Kamcsatkát és Hawaiiit érintő világszerte utazást. Botanikai, etnográfiai és geológiai megfigyeléseit leíró *Utazás a világ körül* című könyvéről maga Humboldt is elismerően nyilatkozott. (Feudel, 1980, 100.)

A távoli kultúrák göttingai kutatásának magyarországi hatása

A göttingai kapcsolatok a magyar néprajz tudománytörténeti előzményeiben is kimutathatóak. 1782-ben a Magyar Hírmondóban jelent meg Révai Miklós és Rát Mátyás felhívása, amely a néphagyományok megmentését célozta. Míg a Révaitól származó alapszöveg a nyelvi és irodalmi szempontot hangsúlyozta, addig a nem sokkal korábban Göttingában végzett Rát azt a hagyományok tudományos feldolgozását célzó európai törekvések említésével bővítette ki. Cornides Dániel 1785-ben a göttingai tudóstársaságban tartott székfoglalójának témájául a magyar ősvallást választotta, s előadásával kiváltotta Schlözer professzor elismerését is.³⁶ Míg az előbbi esetekben talán inkább a romantika népköltészet iránti elkötelezettségének illetve Schlözernek a kelet-európai történelem iránti érdeklődésének lehet katalizáló szerepet tulajdonítani, Kőrösi Csoma Sándorra közvetlen inspiráló erővel hatottak göttingai tapasztalatai, mindenekelőtt Eichorn és Blumenbach ujjur-elmélete.³⁷

Kőrösi Csoma 1816 és 1818 között tartózkodott Göttingában, de a Georgia Augusta közvetett hatásával már nagyenyedi diáksága alatt is találkozhatott. Itteni professzorától, a Göttingát járt Benkő Ferenctől illetve könyvéből, a *Napkeleti utazókból* értesülhetett Niebuhr ázsiai útjáról is. Noha az ujjur rokonság feltételezése Pray György mellett Budai Ézsaiás munkáiban is szerepelt, Blumenbach előadásaihoz szokás kötni a Kőrösi Csoma számára oly meghatározó inspirációt, miszerint az ujjurok a magyarok rokonai.³⁸ A göttingai előadásokat megelőzően ezt az elgondolást esetleg már Fejér Györgynek, Blumenbach korábbi tanítványának mestere elgondolásait magyarra átültető könyvei is közvetíthették a tibeti nyelv későbbi kutatója számára.³⁹

³⁶ Kósa, 1989, 46. és 67.

³⁷ Békés, 1997, 184–87.

³⁸ Kubassek, 1999, 63–64. Baktay Ervin ezt a közkeletű feltételezést Németh Gyula 1935-ben megjelent Kőrösi Csoma-monográfiájából vette át és adta tovább, maga Németh pedig Wurzbach életrajzi (*Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreichs*, Wien, 1887.) lexikonára utal vissza. (Baktay, 1984, 46.)

³⁹ *Antropológia vagyis az ember esmertetése* (1807); *Az ember kimíveltetése* (1809) (Le Calloc'h, 1998, 73.)

Kevésbé egyértelműen, de talán göttingai korrespondenciákat sejtet a néprajzi szemlélet domináns jelenléte Kármán és Pajor *Urániájának* néhány írásában (*A' Nemzetek' külömbféle Szokása a Házasodáskor, Eliza, A' két Szeretseny Ifjú* illetve *Remekek a' Düsseldorffi Képpalotában*) is. A távoli népek házassági szokásait taglaló fordítás eredetije egy 1775-ös német cikk, az *Eliza, A' két Szeretseny Ifjú* című novellák forrása pedig Raynal abbénak *A két India filozófiai és politikai története* (1770) című sokkötetes műve.⁴⁰ A képzőművészeti cikk eredetijeként Georg Forsternek egy 1790-es írása azonosítható be, akire Schedius többször is hivatkozott esztétikájában. Az *Uránia* esetében a Göttinga és Pest közötti egybehangzás minden bizonnyal a folyóirat koncepciójának kialakításában kulcsszerepet játszó Schedius Lajosnak a német egyetemen folytatott tanulmányaiból, illetve Forsternek a magyar szabadkőművesekkel való kapcsolatából adódhatott.⁴¹

Bár a Georgia Augusta magyarországi hatását feltáró összefoglalók a filológia és a nyelvtudomány irányából érkező ösztönzéseket dolgozták fel legrészletesebben, nemegyszer utalnak a néprajzi és őstörténeti vonatkozásokra is.⁴² E területek hazai recepciója kevésbé kiterjedt ugyan, mint a filológiáé, mégis iniciatív szerepe van a magyar néprajzi és utazási irodalom megalapozásában.

⁴⁰ Szilágyi, 1999, 254 és 260. Voltaire-hez, Diderot-hoz és Condorcet-hez hasonlóan, ám náluk radikálisabban, Raynal is a rabszolgotartás ellen lépett fel. (Bitterli, 1982, 561.) Raynal könyve már korábban is ismert volt Magyarországon, bár úgy tűnik, hogy más tanulság s nem annyira a távoli világokról való híradás kapcsán került a figyelem homlokterébe. Migazzi érsek 1781-ben mint vallásra és egyházra veszedelmes művet betiltatta. (Kosáry, 1983, 526.)

⁴¹ 1788-ban lépések történtek a korábban a Born Ignác vezette bécsi szabadkőműves páholyhoz tartozó Forsternek a pesti egyetemre való meghívására. Szilágyi az állat- és növényteni tanszékre való felkérés háttérében a Palásthy Mártonnal való személyes kapcsolatot valószínűsíti. (Szilágyi, 1999, 190–96.)

⁴² Berzeviczy Gergely, *A magyarországi parasztok helyzete és természete* írója angolos-liberális szellemű politikai tájékozódásáról: Borzsák, 1955 36.; a finnugor nyelvrokonítás körül kialakult viták és az őshazakutatás összefüggéseiről: Békés, 1997, 183–91.

A Georgia Augusta paradigmátikus jellemzői az Európán kívüli világ kutatásában

A 18. századi expedíciók kapcsán felfedezett területek és népek megismerésében és megismertetésében a Göttingában létrejövő iskola jól körülhatárolható módszertani jellegzetességeket mutatott, s a kutatás számára sajátos konceptuális sémát alakított ki. A felfedezőutak által feltárt adatokat nem tekintették többé csupán az európai felfogást erősítő vagy cáfoló argumentáció elemeinek, hanem az európai értelmezéstől független, saját jelentéstartalommal bíró jelenségeknek fogták fel azokat.

A göttingai paradigma tudáselményének⁴³ általános jellemzői közül e vonatkozásban tehát mindenekelőtt a partikuláris minőségeket legitimáló tipológiai megközelítést kell kiemelni. Lichtenberg sok szempontból nagyon is hagyományos, kuriózumcentrikus írásai ugyanakkor a távoli kontinensek kultúráit mintha egy közös affinitátszféra elemeiként kezelnék. Ez a beállítódás kapott elméleti alátámasztást a Michaelis és Blumenbach által kidolgozott empirikus módszerek, vagyis a történeti bibliakutatást segítő kérdéssorok és a geográfiai szemléletű koponyamorfológia nyomán. Az így előállt konceptuális sémát talán leginkább antropológiai-etnográfiai szemléletmódként lehetne definiálni.⁴⁴

Az antropológiai-etnográfiai szemlélet magában hordozza a göttingai paradigmára jellemző stadiális jelleget is. Ha tehát az európai kultúra egy fejlődési folyamat legmagasabb szintjének tekinthető is, e szemléletmód alapján korántsem jelenti a többi kultúra átfogó értelmezési keretét, sőt csak azokkal együtt értelmezheti saját kialakulásának folyamatát.

Ezt a szemléleti fordulatot, amelyhez a Georgia Augusta professzorai igen nagy mértékben járultak hozzá, legszebben talán Schiller

⁴³ Békés Vera a göttingai program legfontosabb módszertani jellemzőiként az empirikus illetve tipológiai megközelítést, a struktúra-textúra-mixtúra fogalomhármásával történő rendszerleírást és a stadiális szemléletet emeli ki. A stadiális szemlélet szerint a fejlődés nem egyenes vonalú, hanem a „struktúrák fejlődésük különböző stádiumaiban egymástól lényegesen eltérő minőségi jegyeket hordoznak”. (Békés, 1997, 67-72.)

⁴⁴ A fogalom első említése: Ackerknecht, 1955, 83.

fogalmazta meg *Mit jelent és mi célból tanulmányozzuk az egyetemes történelmet?* című írásában: „A felfedezések, amelyeket európai tengerészeink a távoli tengereken és messzi partokon tettek, tanulságos és ugyanakkor szórakoztató színjátékok. Népeket mutatnak nekünk, akik a műveltség legkülönbözőbb fokain helyezkednek el körülöttünk, ahogy a különböző korú gyermekek állják körül a felnőttet, és példájukkal emlékeztetne idézük, mi is volt ő korábban és honnan indult. Úgy tűnik, egy bölcs akarat őrizte meg számunkra ezeket a bárdolatlan néptörzseket addig az időpontig, amikorra saját kultúránkban már eléggé előrehaladtunk ahhoz, hogy ezt a felfedezést felhasználhassuk a magunk hasznára, és az emberi nem feledésbe merült kezdeteit ebben az új tükörben újra összeállítsuk”.⁴⁵

IRODALOM

- Ackerknecht, Erwin H.: Georg Forster, Alexander von Humboldt, and Ethnology, *Isis*, 1955/1.
- Baktay Ervin: Kőrösi Csoma Sándor, Gondolat, Budapest 1984.
- Beer, Gillian: Travelling the other way, in Jardine, Nicholas – Secord, James A. – Spary, Emma (eds): *Cultures of natural history*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Békés Vera: A hiányzó paradigma, Latin Betűk, Debrecen 1997.
- Berger, Willy Richard: *China-Bild und China-Mode in Europa der Aufklärung*, Böklau, Köln 1990.
- Bertoletti, Stefano Fabbri: The Antropological Theory of Johann Friedrich Blumenbach, in Poggi, Stefano – Bossi, Maurizio (eds.): *Romanticism in science: science in Europe 1790–1840.*, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1994.
- Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete, Gondolat, Bp. 1982.
- Borzák István: *Budai Ézsaiás és klasszika-filológiánk kezdetei*, Akadémiai, Bp. 1955.

⁴⁵ Idézi: Bitterli, 1982, 331.

- Cholnoky Jenő: A világ felfedezése és meghódítása I–V., Franklin, Bp. 1938.
- Clark, William: On the bureaucratic plots of the research library, in Frasca-Spada, Marina – Jardine, Nick (eds.): *Books and the Sciences in History*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Diderot, Denis: Pótlás Bougainville Utazásához, in Diderot válogatott filozófiai művei, Akadémiai, Bp. 1983.
- Feudel, Werner: Adalbert von Chamisso. Leben und Werk, Reclam, Leipzig 1980.
- Hein, Wolfgang-Hayen: Die Jahre des Reifens, in Hein, Wolfgang-Hayen (Hrsg.): *Alexander von Humboldt. Leben und Werk*, Boehringer, Ingolheim an Rhein 1985. a
- Hein, Wolfgang-Hayen: Die amerikanische Reise und ihre Auswertung, in Hein, Wolfgang-Hayen (Hrsg.): *Alexander von Humboldt. Leben und Werk*, Boehringer, Ingolheim an Rhein 1985. b
- Herder, Johann Gottfried: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról, Gondolat, Bp. 1978.
- Kósa László: A magyar néprajz tudománytörténete, Gondolat, Bp. 1989.
- Kosáry Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon, Akadémiai, Bp. 1983.
- Kubassek János: A Himalája magyar remetéje, Magyar Őstörténeti Kutató és Kiadó Kft., Bp. 1999.
- Le Calloc'h, Bernard: Új adatok Kőrösi Csoma Sándorról, Akadémiai, Bp. 1998.
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Aphorismen, Essays, Briefe*, (Herausgegeben von Kurt Batt), Dieterich'sen, Leipzig 1965.
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Sudelbücher*, Herausgegeben Franz H. Mautner, Insel, Frankfurt am Main 1984.
- Mautner, Franz H: *Lichtenberg. Geschichte seines Geistes*, de Gruyter, Berlin 1968.
- Merkel, R. F.: *Leibniz und China*, In: *Leibniz. Zu seinen 300. Geburtstag 1646–1946*, Berlin 1952.
- Nagy Ferenc (főszerk.): *Magyar tudóslexikon A-tól Zs-ig*, Better – MTESZ – OMIKK, Bp. 1997.
- Selle, Götz von: *Die Georg-August-Universität zu Göttingen, 1737–1937*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937.
- Szilágyi Márton: *Kármán József és Fajor Gáspár Uraniája*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1999.

- Várnai András: A felvilágosodás Kína-képének forrásai. A jezsuita Kína-tudósítások, Világosság, 1976/1.
- Verrechia, Anacleto: Georg Christoph Lichtenberg – der Ketzer des deutschen Geistes, Böhlau, Wien 1988.
- Voltaire: Filozófiai ábécé, Európa, Bp. 1988.
- Voltaire: Egy vadember és egy bakkalaureus beszélgetése, In: Voltaire válogatott filozófiai írásai, Akadémiai, Bp. 1991.

RESÜMEE

Die Representation der außereuropäischen Welt an der Georgia Augusta Universität (Göttingen) in der 18. Jahrhundert

Auf die Erfahrungen der Entdeckungsfahrten des 18. Jahrhunderts reagierten die Philosophen heftig. Das idealisierte China-Bild, welches durch die Jesuitenmissionen vermittelt wurde, hat sowohl für chinomane Denker (wie Voltaire und Quesnay), auch für die Chinofoben (wie Montesquieu und Rousseau) zur Darstellung ihres Gesellschaftsbildes als Argument gedient. Die anschauliche Kehre, die in den Werken von Leibniz erfolgt ist, steht darin, daß China für ihn nicht bloß ein vergleichbare Punkt der europäischen Anschauung ist, sondern er hat es als eine Kultur betrachtet, ohne die die europäische Kultur nicht vollständig wäre. Durch die Reisen nach Ozeanien hat die Figur des „edlen wilden Menschen“ im Vergleich mit den europäischen Zustände eine immer größere Rolle bekommen. Während diesen Reisen wurde die Beobachtung und Sam-

melarbeit an Ort und Stelle vortwährend wichtiger. Die Georgia-Augusta Universität in Göttingen – die zum Fürstentum Hannover gehörte, das mit England in Personalunion stand – war eines der wichtigsten Zentren dieser Erfahrungen. Lichtenberg tat viel für die Popularität der östlichen Kulturen und auch für Bekanntmachung von Cook und seiner Expedition in Ozeanien. Die historische Bibelforschung, von Michaelis und die von Blumenbach bearbeitete Sammlungen waren die dortige Ausgangspunkte der ethnographischen-antropologischen Forschungen. Die Studenten der Universität meistens einige Schüler von Blumenbach wurden die bedeutendsten deutschen Entdecker, unter ihnen auch Alexander von Humboldt. Die Initiative spielte eine wichtige Rolle in der Laufbahn von

Kőrösi Csoma und überhaupt an der Vorgeschichte der ungarischen Ethnographie. Die Entfaltung der ethnographisch-antropologischer Anschauung ist von den zwei Charakterzügen des Wissenideals in

Göttingen nicht zu getrennen: Laut der Affinitätstheorie sind die verschiedene Erscheinungen gleichrangige Theile des Ganzen, und laut der Stadialer-Anschauung sind die Erscheinungen als Phase des Entwicklungsprozeß interpretiert.

HIT ÉS TÖRTÉNELEM VISZONYA KIERKEGAARD ÉS KARL JASPERS GONDOLKODÁSÁBAN*

CZAKÓ ISTVÁN

Kierkegaard írásai közismerten nagy hatást gyakoroltak Karl Jaspers egzisztenciafilozófiájára,¹ akinek gondolkodásában a hit problémája hasonlóan központi szerepet játszik, mint a dán „vallási szerző” (*religiøs Forfatter*) szövegeiben. Szembetűnő azonban, hogy míg Kierkegaard-nak a hit paradoxonáról tett kijelentései lényegileg a kereszténységhez kapcsolódnak, addig Jaspers a „hit” fogalmát – „filozófiai hitként” értelmezve – egy tudatosan nem-vallási kontextusba integrálja. Az alábbiakban elsődlegesen nem Jaspers Kierkegaard-recepciójával kívánok foglalkozni, hanem arra teszek kísérletet, hogy – számot vetve a Kierkegaard-tól származó pszeudonim textusok sajátos értelmezési problematikájával – a *Filozófiai morzsák (Philosophiske Smuler)*² című

* Az 1999-es budapesti Kierkegaard-konferencián elhangzott előadás szövege technikai okokból maradt ki előző számunkból. – A szerkesztőség megjegyzése. – Jelen tanulmány a Soros Alapítvány támogatásával készült.

¹ Az egzisztenciafilozófusok közül talán éppen Jaspers esetében mutatható ki a legvilágosabban Kierkegaard gondolkodásának a hatása. Többek között Fritz Buri hívja fel erre a figyelmet „Kierkegaard und die heutige Existenzphilosophie” című előadásában, in Schrey, Heinz-Horst (szerk.): *Søren Kierkegaard*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, 110–119. o. Figyelemre méltó W. Anz ama megállapítása is, mely szerint „Kierkegaard szoros értelemben vett filozófiai recepciója Németországban” voltaképpen Jaspersszel veszi kezdetét. Anz, Wilhelm: „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79/4, 1982, 451–482. o.

² Kierkegaard, Søren: *Filozófiai morzsák*, ford. Hidas Zoltán, Budapest: Göncöl, 1997. (A továbbiakban: FM)

álneves írás alapján rekonstruáljam a dán gondolkodó hit- és történelemkoncepcióját, és egybevessem Jaspers ez irányú megállapításával.

1. A (filozófiai) értelmezés problémája

1.1 „Videtur quod non”

Kierkegaard álneves írásai esetében a filozófiai interpretáció nem csupán egyedi, partikuláris nehézségekkel szembesül a gondolkodás dialektikájának „emelkedési szögéből”³ adódóan, hanem a textusokhoz fűződő különös szerzői viszony következtében magának az értelmezés jogosultságának az alapvető kérdése is felvetődik.⁴ A dán gondolkodó – rá jellemző módon – különös ellenszenvvel viszonyult a mű és az olvasó közé ékelődő „inter-pretációk” valamennyi formájához. A fiatal Kierkegaard identitáskrizisét tükröző álnévhasználat egyik legfontosabb következménye éppen a szerzői autoritás eltűnése a szövegből, melynek célja az olvasó mint egzisztáló egyes (*Enkelte*) megszólítása az indirekt kommunikáció eszközeivel. E közlésforma lényege, hogy a „közvetlen közlés” (*direkte Meddelse*) objektív, egzisztenciálisan közömbös ismeretátadása helyett az olvasó saját egzisztenciájára, szubjektivitására

³ Vö. Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, ford. Rác Péter, Budapest: Európa, 1986, 57. o. – A továbbiakban: FR. (Cappelørn, Niels Jørgen et al. [szerk.]: *Søren Kierkegaards Skrifter* [a továbbiakban: SKS], Köppenhága: Gads Forlag, 1997-től, 4. köt., 131,25.) A kifejezés az eredeti összefüggésben a hit dialektikus mozgására vonatkozik.

⁴ Egy adott szöveg filozófiai relevanciája nyilvánvalóan nem a szerzői intenciótól függ. Ha Kierkegaard a pszeudonim művekre való késői, retrospektív reflexióban mégis nyíltan vitatja e szövegek filozófiai értelmezésének jogosultságát, akkor e tiltakozás alapja elsődlegesen a textusokban megjelenő álláspontok és a szerző saját álláspontja közötti különbségben jelölhető meg.

irányul, és tudás helyett inkább valamiféle képesség közléseként fogható fel.⁵

Természetesen vannak próbálkozások, amelyek az álneves szerzők és Kierkegaard személye között közvetlen kapcsolatot kívánnak létesíteni⁶, maga Kierkegaard azonban kategorikusan leszögezi, hogy semmi köze ezekhez a könyvekhez⁷, „az álneves művekben egyetlen szó sem tőle való”⁸, és hogy önmagát sokkal inkább a művek olvasójának, mint szerzőjének tekinti⁹. Sőt, azt kéri, hogy „ha bárkinek eszébe jutna a szóban forgó [álneves] könyvek egyik-másik kijelentését citálni, tegye meg [...] azt a szívességet, hogy a megfelelő álnevet idézi”¹⁰, és nem őt magát. Egy néhány évvel későbbi naplóbejegyzésben kifejezetten felpanaszolja: közvetlenül „azonosítanak az álneveimmel, aztán fecsegnek valamit arról, amit [a művek] tartalmaznak, amit – természetesen – sokan, nagyon sokan megértenek”¹¹.

Az álneves szövegek filozófiai értelmezésének jogosultsága az álnevű szerzők nyílt filozófiakritikája és a filozófiától való elhatárolódása miatt is problematikusnak tűnik. „Jól tudod, hogy soha nem adtam ki magam filozófusnak”¹² – írja „B” papírjainak szerzője a *Vagy-vagy* második részében, és a *Félelem és reszketés* álneves szerzője is azt állítja önmagáról: „ennek az írásműnek a szerzője egyáltalán nem

⁵ Vö. Czákó István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, Budapest: L'Harmattan, 2001, 46. o.

⁶ Walter Lowrie például úgy véli, hogy „Johannes [a *Filozófiai morzsák* álneves szerzője] sem több, sem kevesebb, mint aki maga a fiatal, huszonöt esztendőes Kierkegaard volt, az 1838-ban bekövetkezett megtérése előtt.” In: *Concluding Unscientific Postscript*, ford. David F. Swenson és Walter Lowrie, Princeton 1941, XVI. o.

⁷ Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységéről*, ford. Hidas Zoltán, Debrecen: Latin Betűk, 2000, 11. o. (SKS 7 572,24) – A továbbiakban: *SzT*.

⁸ Vö. *SzT*, 8. o. (SKS 7 570,1)

⁹ *SzT*, 19. o. (SVI XIII,501)

¹⁰ *SzT*, 9. o. (SKS 7 571,3–6)

¹¹ Heiberger, P. A. – Kuhr, V. – Torsting, E. (szerk.): *Papirer*, vol. I–XI, tom. 1–20, Kopenhagen 1909–1948, X,2 A 601.

¹² Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*, Budapest: Osiris-Századvég, 1994, 2. kiadás, 478. o. (SKS 3 166,11) Szinte szó szerint ugyanezt mondja önmagáról az *Előszavak* (*Forord*) álneves szerzője is. (SKS 4 510,14)

filozófus”¹³. Bizonyára nem véletlen, hogy Kierkegaard írásainak egyes jelenkori értelmezői – főként irodalomtudományi megfontolások alapján – arra a következtetésre jutnak, hogy a dán szerző műveiben „a filozófia irodalmilag dekonstruálódik”¹⁴, és erőteljesen megkérdőjelezzik e textusok filozófiai értelmezésének a jogosultságát.¹⁵

Ezen a ponton említést érdemel az a különbség, amely a pályájuk bizonyos szakaszában kétségtelenül Kierkegaard szellemi közelségébe került 20. századi gondolkodók, Martin Heidegger és Karl Jaspers műveiben Kierkegaard filozófusi megítélését illetően jelentkezik. Míg Kierkegaard és Nietzsche gondolkodását értékelve Jaspers úgy vélekedik, hogy „koruk legnagyobb gondolkodói voltak”, „ők koruk immár figyelmen kívül nem hagyható filozófusai”¹⁶, addig Heidegger szerint Nietzsche és Kierkegaard egymás mellé állítása a gondolkodás lényegének félreértésén alapul: míg ugyanis Nietzsche, mint metafizikai gondolkodó megőrzi Arisztotelész közelségét, addig Kierkegaard, bár gyakorta említi, lényegében mégis távol áll a görög filozófustól. „Kierkegaard ugyanis nem gondolkodó, hanem vallási író, nem is csupán egy a sok közül, hanem az egyetlen korának végzete szerint.”¹⁷ Kétségtelen, hogy Heidegger és Jaspers álláspontjának különbsége nem áll közvetlen összefüggésben Kierkegaard álneves szövegeinek interpretációs problematikájával, hanem inkább a két gondolkodó eltérő filozófiaértelmezéséből adódik, mindazonáltal jól tükrözi, hogy e textusok filozófiai tárgyalásának jogosultsága legalábbis igazolásra szorul.

¹³ FR, 11. o. (SKS 4 103,8) Az *Állomások az élet útján* (*Stadier paa Livets Vej*) egyik pszeudonim figurája szintén megerősíti: „Nem vagyok dialektikus, nem vagyok filozófus.” (SKS 6 90,6)

¹⁴ Tøjner, P. E.: „Kierkegaard Hegel-kritikájának és politika-bírálatának aspektusai”, in Nagy András (szerk.): *Kierkegaard Budapesten*, Budapest: Fekete Sas, 1994, 115. o.

¹⁵ Garff, Joakim: „Kierkegaard – egy bio-gráfia”, in Nagy András (szerk.): *Kierkegaard Budapesten*, 128–129. o.

¹⁶ Jaspers, Karl: „Ész és egzisztencia”, ford. Boros István, in: *Ész, élet, egzisztencia. A ráció és határai*, Szeged: Társadalomtudományi Kör, 1992, 349–350. o.

¹⁷ Heidegger, Martin: „Nietzsches Wort »Gott ist tot«”, in: uő.: *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, 7. kiad., 249. o.

1.2 „Sed contra dicendum quod”

Figyelemre méltó, hogy bár Kierkegaard az álneves szövegekben sohasem lép fel nyíltan filozófusként, e textusok némelyike alapján mégis világos és genuin filozófiai koncepció rekonstruálható: az ún. Climacus-írások közé tartozó *Filozófiai morzsák* kétségtelenül egyike ezeknek.¹⁸ Az álneves írások filozófiaellenes beállítódását illetően ismeretes, hogy lényegében egy állandó, határozott polémia áll a háttérben, melynek tárgya (legalábbis első pillantásra) maga a monumentális hegeli rendszer, a spekulatív filozófia.¹⁹ Ama szempont, mely szerint az álneves szövegek értelmezése esetében számot kell vetnünk a pszeudonim szerző és Kierkegaard nézeteinek különbségével, kétségkívül releváns, ám ez (különösképpen a Climacus-írásokat illetően) nem teszi *ab ovo* alaptalanná a filozófiai értelmezésre irányuló kísérleteket.²⁰

Ez az eljárás a *Filozófiai morzsák* esetében annál is inkább megalapozottnak tűnik, mivel Climacus mint következetes dialektikus, fiatal

¹⁸ Közismert, hogy a *Filozófiai morzsák* az első olyan álneves könyv, amelyben Kierkegaard neve kiadóként feltűnik, sőt a kéziratokból az is kiderül, hogy maga az álnév (Johannes Climacus) csak utólag, a mű elkészültét követően került a címlapra. Az álneves szövegek közül ezért a Kierkegaard nevét kiadóként feltüntető műveket szemípszeudonim (vagy – Harritz felosztását alapul véve – pszeudo-pszeudonim) textusoknak tekinthetjük, ahol az álneves szerző és a Kierkegaard tényleges, saját álláspontja közötti differencia kérdése – a többi álneves szöveggel azonos mértékben – nem vetődik fel. Vö. Harritz, Flemming: „Invers. Om Gjentagelsen i Soren Kierkegaards Forfattervirksomhed”, in Egeberg, Ole (szerk.): *Experimenter. Løsninger i Soren Kierkegaards Forfatterskab*, Aarhus: Forlaget Modtryk, 1993, 9–38. o.

¹⁹ Már a mű címe és alcíme („Filozófiai morzsák avagy egy csipetnyi filozófia”) is a rendszerellenesség égisze alatt koncipiálódik, és elég csupán egy pillantást vetnünk az előszóra, hogy „a gondolkodás szolgálatában táncoló” (vö. 12. o.) Climacusnak a kor nagyszabású rendszereivel szembeni hűvös iróniáját észleljük.

²⁰ Említést érdemel, hogy jóllehet Kierkegaard határozottan tiltakozik az álneves szerzőkkel való azonosítása ellen, ő maga egy 1849-es naplójegyzésben úgy fogalmaz, hogy „magasabbra helyezem magam, mint Climacus, de alacsonyabbra, mint Anti-Climacus” (*Pap. X,1 A 517*), ami kétségtelenül egyfajta identifikációs kísérletre utal.

kételkedő lép fel („dubitans”, a szó karteziánus értelmében), aki eme gondolatkísérletében azt a filozófiai jellegű feladatot vállalja magára, hogy a kinyilatkoztatást mint tisztán „heurisztikus fikciót”²¹ fogja fel, és ebből kiindulva kutassa annak előfeltételeit és következményeit. Talán ezért is örvendett e könyv a későbbi recepciótörténet során oly nagy népszerűségnek, különösképpen Jaspers gondolkodásában, aki az ész és az egzisztencia dialektikájának meghatározásakor szemlátomást a mű harmadik fejezetének a gondolatmenetére támaszkodott.²²

2. Kísérlet a *Filozófiai morzsák* hit- és történelemfelfogásának rekonstrukciójára

A hit és a történeti viszonyára vonatkozó kérdésre Climacus válasza röviden az, hogy „teljességgel megfelelnek egymásnak”²³. Az alábbiakban megkísérlem az ehhez a megállapításhoz vezető gondolatmenet háttérét és főbb lépéseit megvilágítani.

A Climacus-írások egyik legfontosabb vezérfonala Lessing problémája, mely a „szükségszerű észigazságok” (*vérités necessaires de raison*) és a „tényigazságok” (*vérités de fait*) leibnizi distinkcióján alapul, és a következőképpen hangzik: „Esetleges történeti igazságok sohasem lehetnek szükségszerű észigazságok bizonyítékaivá.”²⁴ Nem véletlenül tűnik fel ez a probléma kérdések formájában már a *Filozófiai morzsák*

²¹ Liessmann, K. P.: *Kierkegaard zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1993, 104. o.

²² Vö.: Anz, W.: „Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie”, 472. o. Anz a mű e fejezetét „az egzisztenciafilozófia felé vezető úton tett első lépésnek” nevezi.

²³ FM, 133. o. (SKS 4 297,1)

²⁴ „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.” Lessing, G. E.: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover*[1777], in: *Gotthold Ephraim Lessing's sämtliche Schriften*, Berlin 1825–1828, 5. köt., 80. o.

címlapján²⁵, majd a mű végén, mintegy konklúzióként.²⁶ A kinyilatkoztatás (vagyis az isteni igazságközlés) és szubjektív korrelátuma, a hit történetiségének tisztán formális megközelítése által a kereszténységben kívül álló Climacusnak lehetősége nyílik arra, hogy rámutasson a kereszténységben rejlő alapvető, konstitutív paradoxióra, és ezzel összefüggésben hit és tudás, spekuláció és kereszténység feloldhatatlan diszjunkciójára.

A gondolatmenet kiindulópontja a megismerés szókratikus modellje, melyben a megismerő szubjektum és az igazság a visszaemlékezés révén folytonos, közvetlen kapcsolatban állnak: ezzel szemben a (specifikus keresztényi értelemben felfogott) hit a „paradoxonnak az értelemhez fűződő viszonyaként”²⁷ tűnik fel. A hit Climacus koncepciójában éppoly kevésbé képezi a fogalmi gondolkodás alacsonyabb rendű formáját, mint Johannes de Silentio fejtegetéseiben²⁸, hanem sokkal inkább az értelem patetikus tartása, szenvedélyeként kerül meghatározásra, amely paradox²⁹ és holdog³⁰ egyidejűleg; a hit ugyanis, bár beleütközik a paradoxonba, ugyanakkor meg is békél vele.

Mi konstituálja ezt a paradoxont, amely nélkül a hit, az értelem „saját bukására irányuló”³¹, paradoxszenvedélye teljességgel érthetetlen volna? Voltaképpen nem más, mint maga a történelem, a történeti tudás apóriája (a tudás tárgya ugyanis mindig a szükségszerű), továbbá ama abszolút ellentmondás, hogy az idő és az örökkévalóság a történelemben, a pillanatban együtt tételeződtek. Ezért irányul Climacus gon-

²⁵ „Létezhetik-e történeti kiindulópont valamely örök tudat számára; mennyiben lehet az ilyesmi másként érdekes, mint történetileg; vajon lehetséges-e az örök üdvösséget történeti tudásra alapozni?” FM, 7. o. (SKS 4 213,9–11)

²⁶ „Ismeretes ugyanis, hogy a krisztushit az egyetlen olyan történeti jelenség, amely a történeti ellenére, sőt éppenséggel a történeti révén akart az egyes ember örök tudatának kiindulópontja lenni, s nem csupán történetileg, akarta fölkelteni az érdeklődését, de üdvösséget valamű történetihez való viszonyára akarta alapozni.” FM, 146. o. (SKS 4 305,14–18)

²⁷ Vö. FM, 66. o. (SKS 4 252,32)

²⁸ „A hit az ember legmagasabb rendű szenvedélye.” FR, 218. o. (SKS 4 209,26)

²⁹ FM, 54. o. (SKS 4 244,35)

³⁰ FM, 73. o. (SKS 4 275,27)

³¹ Vö. FM, 56. o. (SKS 4 244,16)

dolatmenet-tervezetének pátosza a pillanatra³², melyet Vigilius Haufniensis röviddel később „az örökkévalóság atomjának”³³ nevez.

A „Közjáték” című rész méltán híressé vált polémiájában, amely a szükségszerűség modális kategóriájának a történelemre való alkalmazása ellen irányul, Climacus egyúttal a saját történelemfelfogását is kifejti. Elemzése szerint a „szükségszerű keletkezés” fogalma *contradictio in adiecto*³⁴: amíg ugyanis a keletkezés változása (*kinesis*), vagyis az átmenet a lehetőségből a valóságba, nem a lényegre, hanem a létre vonatkozik, addig a szükségszerűség tiszta lényegmeghatározás, ami – fogalmából adódóan – minden változást kizár. Ebből következik, hogy a múltbeli változhatatlansága önmagában nem jelent szükségszerűséget, és nem azonosítható a szükségszerű változhatatlanságával³⁵: a múltbeli ugyanis változás, mégpedig keletkezés útján jelent meg. A keletkezés változásának alapja ezért nem lehet a szükségszerűség, hanem a szabadság valósága. Amint a lét a szükségszerűség lényege,³⁶ úgy a keletkezés a történelemé: „minden, ami keletkezik, *eo ipso* történeti”³⁷.

Ez a sajátos történelemfelfogás nem csupán filozófiai relevanciája miatt érdemel figyelmet, hanem azért is, mert Climacus hitfelfogásának egyik legfontosabb alapját alkotja. Ha ugyanis számot vetünk azzal,

³² FM, 30. o. (SKS 4 229,18)

³³ „Így tehát a pillanat tulajdonképpen nem az idő atomjaként, hanem az örökkévalóság atomjaként értendő. A pillanat az örökkévalóság első visszatükröződése az időben, egyben első kísérlete az idő föltartóztatására.” Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, ford. Rácz Péter, Budapest: Göncöl, 1993, 105. o. (SKS 4 391,8)

³⁴ „Semmilyen keletkezés nem szükségszerű; sem mielőtt bekövetkeznék, mivel akkor nem keletkezhetik; sem miután bekövetkezett, mivel akkor nem keletkezett.” FM, 101. o. (SKS 4 275,9)

³⁵ „A múltbeli változhatatlansága azt jelenti, hogy valóságos ígyléte nem lehet másmilyené, ebből pedig az következik, hogy lehetséges hogyanléte nem is lehetett volna más. Ezzel szemben a szükségszerű változhatatlansága azt jelenti, hogy szüntelenül önmagához viszonyul, s egyazon módon viszonyul önmagához, minden változást kizár, nem elégszik meg a múltbeli változhatatlanságával, [...] hanem dialektikusnak kell lennie egy magasabb szintű változás vonatkozásában is, amely megszünteti.” FM, 103. o. (SKS 4 276,32–277,8)

³⁶ FM, 100. o. (SKS 4 274,21)

³⁷ FM, 101. o. (SKS 4 275,23)

hogy a történeti a keletkezés kontingenciája miatt sem az érzéki tapasztalásnak, sem a fogalmi tudásnak nem lehet a tárgya, akkor fel kell tételeznünk egy olyan „szervet”, amely a „keletkezés iránti érzékkel”³⁸ rendelkezik, és a történeti észlelésére alkalmas. Ez a „szerv” Chlmacus számára nem más, mint a hit – mégpedig ama bizonytalanság konnaturalitásából adódóan, amely a keletkezésben és a hitben egyaránt benne rejlik. Így tehát a történeti a hit tárgya, amely nem annyira ismeretforrás, „következtetés” (*Slutning*), mint inkább „döntés” (*Beslutning*)³⁹. Ebben az összefüggésben a „hit” terminusnak („a keletkezett igényében való”⁴⁰ hit értelmében) még nyilvánvalóan nincs vallási konnotációja, hanem alapjában véve azt az általános emberi aktust jelöli, amellyel az egzisztáló individuum mindahhoz viszonyul, amiről empirikus tapasztalattal vagy fogalmi ismerettel nem rendelkezik.⁴¹

A *sensu eminentiori*, paradox hit tárgya ezzel szemben nem az általános értelemben vett történeti keletkezés, hanem egy történeti keletkezés, mégpedig ama „abszolút paradoxonnak” nevezett faktum, hogy az abszolút, az örök, történetivé, időbelivé lett, „örökkévaló lényege a keletkezés dialektikus meghatározásaihoz idomult”⁴², és „keletkezése révén jelenvaló volt”⁴³. Ezért e hit tárgya nem a tanítás, hanem a *tunító*,⁴⁴ mégpedig annak valósága.⁴⁵ Az örök jelenléte az

³⁸ FM, 113. o. (SKS 4 283,21)

³⁹ FM, 112. o. (SKS 4 283,3)

⁴⁰ FM, 111. o. (SKS 4 282,17)

⁴¹ Jaspers a következőképpen összegzi ezt a hitkonceptiót: „Kierkegaard abban látja a hit lényegi vonását, hogy valami történetileg egyszerre irányul, és maga is történeti. Számára a hit nem élmény, közvetlenség, melyet mint adottat leírhatunk. Sokkal inkább bensővé válás a létben (*Seinsinnewerden*), az eredetből kiindulva, a történelem és a gondolkodás közvetítésével.” In Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube*, München: R. Piper & Co., 1948, 15. o. (A továbbiakban: *PhG*)

⁴² FM, 118. o. (SKS 4 286,14)

⁴³ FM, 117. o. (SKS 4 286,9)

⁴⁴ FM, 84. o. (SKS 4 264,11)

⁴⁵ Figyelemre méltó hasonlóságot mutat ezzel Jaspers hitkonceptiója: „A hit esetében ugyanis annak, amit hiszünk, nem a képzelet (*Vorstellung*), hanem a valósága (*Wirklichkeit*) a lényeges. Amint a világ valósága az érzékeken keresztül közelíthető meg, úgy a transzcendencia a (filozófiai vagy vallási) hit

időben megnyitja az egzisztáló számára azt a paradox lehetőséget, hogy a hit autopsziájában⁴⁶ az időbeli örökhöz – a történeti-empirikus distanciától függetlenül – mindenkor közvetlenül viszonyuljon. Következésképpen az abszolút tény kettős értelemben a hit tárgya: egyrészt, mint történeti tény, másrészt, mint ama paradoxon, hogy az örök történetivé lett, és ezáltal megteremtette az egzisztálás egy új módjának, a hit egyidejűségének (*Samtidighed*) a lehetőségét.

3. (Filozófiai) hit és történelem

Bár manapság számos szerző vonja kétségbe a kierkegaard-i szövegek egzisztenciafilozófiai értelmezésének jogosultságát, Climacus és Jaspers koncepciójának összehasonlítása mindazonáltal mégis megalapozottnak tűnik, különösen mivel a német filozófus gondolkodásában a hit és a történelem fogalma között szintén szoros kapcsolat áll fenn, és aligha képzelhető el, hogy itt pusztán véletlen egybeesésről volna szó.⁴⁷

Első lépésként természetesen a kinyilatkoztatáson alapuló hit és a filozófiai hit fogalmainak különbségét kell tisztáznunk. A filozófiai hit, mint az ész radikális nyitottságára támaszkodó, tisztán filozófiai tartás a kinyilatkoztatáson alapuló hithez dialektikusan viszonyul. Egyfelől ugyanis szüntelen kommunikációban kíván vele állni, másfelől viszont távol tartja magát tőle, és határozottan elutasítja a kinyilatkoztatásban való hitnek azt az ésszel szemben álló tendenciáját, amely a transzcendencia titkának tárgyiasítására és végessé tételére irányul.⁴⁸ A filozófiai

által hozzáférhető." Jaspers, Karl: *Existenzphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1956, 74. o. (A továbbiakban: E)

⁴⁶ FM, 136. o. (SKS 4 299,7)

⁴⁷ Arra, hogy Jaspers a dán gondolkodó történelemkoncepcióját behatóan tanulmányozta, többek között az a körülmény is utal, hogy *A filozófiai hit a kinyilatkoztatást tekintve* című alapvető művében, melyben egyébként gyakran élesen bírálja, mégis a történetiség-gondolat megalapítójának nevezi Kierkegaard-t. Vö. Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: R. Piper & Co., 1963, 246. o. (A továbbiakban: PhGO)

⁴⁸ A filozófiai hit alapján álló, valódi filozófiát a következőképpen jellemzi Jaspers: „[A] jelenségeket lényegében csak akkor tekinti lényegesnek, ha számára azok a transzcendencia rejtjeleiként szolgálnak. Kutatásában e rejtjeleket lehetséges *vestigia Deiként* ragadja meg, nem pedig magát Istent a

hit számára, melynek meg kell maradnia a rejtjelek világában való lebegésben, a kinyilatkoztatáson alapuló hit törekvése a transzcendens mgmaradására és rögzítésére, nem több, mint hamis *sacrificium intellectus*.⁴⁹

Jaspers tehát, éppúgy, mint Climacus, filozófiailag reflektál a kinyilatkoztatáson alapuló hitre. A *credo quia absurdum* elve, vagy a paradoxon kategóriája, melyek Climacus hitfelfogásának az alapját alkotják, és a *Filozófiai morzsák* negatív dialektikájának lényegi mozzanatait jelentik, Jaspers gondolkodásától, és a filozófiai hitről vallott felfogásától azonban éppoly idegen, mint korábban Lessing számára lett volna. Jaspers és Climacus Istenről vallott fölfogása összhangban áll annyiban, amennyiben Isten mindkettőjük számára *agnostos theos*, ismeretlen és rejtőzködő valóság. Az inkarnáció tana azonban, amely Climacus dialektikájának *punctum saliens*e, Jaspers szemében nem más, mint pusztá istenkáromlás.⁵⁰

Az *Existenzphilosophie*ben Jaspers a következőképpen kísérli meg feltárni a transzcendencia jelenvalóságának különbségét a filozófiai és a kinyilatkoztatáson alapuló hitben: „Filozófiailag a transzcendenciát mindenkor credendően *történetileg* ragadhatjuk meg, és csak történetileg lesz jelenvaló. Ez azonban azt jelenti, hogy *objektív* megjelenése nem lehet érvényes és igaz *minden ember számára*. Ezzel szemben a vallási, kinyilatkoztatáson alapuló hitben a transzcendencia a történeti egyszerűségbe zárul, amely, mint olyan, egy mindenki számára objektív, kizárólagos érvényű, és minden lény boldogságának feltétele.”⁵¹ E formula második felének megfogalmazása, és a *Filozófiai morzsák* kérdésfelvetése közötti szembetűnő összefüggést erősíti az a körülmény is, hogy a megfogalmazás bizonyos elemei a tíz évvel később, 1948-ban íródott *Der philosophische Glaube* lapjain visszatérnek, immáron azonban

maga elrejtettségében.” Jaspers, Karl: „Ész és egzisztencia”, 425. o.

⁴⁹ Vö. *PhG*, 113. o.: „Das »credo quia absurdum« als eine Form der »Unphilosophie«. Figyelemre méltó, hogy „az értelem keresztre feszítése” (*Forstandens Korsfæstelse*) kifejezés Climacusnál is előfordul a *Lezárt tudománytalan utóirat*ban, mint a hit ismertetőjegye, ám – Jaspersszel éles ellentétben – számára a hit ezáltal éppen hogy nem kérdéssé, hanem autentikussá válik. Vö. *SKS* 7 545,18.

⁵⁰ Vö. *PhGO*, 483. o.

⁵¹ *F.*, 76. o.

ügy, mint Jaspers Kierkegaard hitkoncepciójáról szóló beszámolójának a mozzanatai.⁵²

Bár a német gondolkodó kifejezetten elhatárolja magát a kinyilatkoztatáson alapuló hitben implikált történelemfelfogástól, amely – nézete szerint – „a történetiség átalakítását jelenti”⁵³, és az egzisztenciális történetiség elvesztésének a veszélyét rejt magában, mégis tagadhatatlan, hogy filozófiájában a transzcendencia, a filozófiai hit és a történelem kölcsönösen egymásra vonatkozó fogalmakat alkotnak.⁵⁴ Jaspers történelemfilozófiáját tekintve ez a megállapítás különösen is igazolódni látszik. A *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* alapkoncepciója szerint ugyanis a történelemfilozófia nem más, mint a történelem értelmének és egységének a kutatása, amely éppen a filozófiai hitben megy végbe, ami – különféle történelmi formáiban – az emberiség nevelése a szabaddá válás felé vezető úton.⁵⁵

* * *

Bár e referátum keretei a téma tárgyalását lényegileg lehatárolják, arra azonban kétségtelenül módunk nyílt, hogy a kierkegaard-i életmű egyes szövegeinek filozófiai hatástörténetébe valamelyest bepillantást nyerjünk. Mindazonáltal annak a körülménynek, hogy e textusok – legalábbis szerzőjük szándéka szerint – inkább *suorum ipsorum interpretes*, mint filozófiai interpretáció tárgyai kívánnak lenni, kétségkívül arra kell ösztönöznie a filozófiai Kierkegaard-kutatást, hogy elemzéseiben az irodalomtudomány bizonyos, az *œuvre* értelmezése tekintetében alapvető eredményeivel is számot vessen.

⁵² Vö. *PhG*, 15. o.

⁵³ *E*, 76. o.

⁵⁴ *Der philosophische Glaube* című könyvében Jaspers azt hangsúlyozza, hogy a filozófiai hit lényege „teljességgel történeti” (*PhG*, 16. o.), sőt, hogy minden hit történeti (*PhG*, 86. o.). Késői, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* című munkájában pedig a következőképpen írja le a transzcendencia és a történelem viszonyát: „A történelem mindig közvetlen kapcsolatban áll a transzcenciával” (*PhGO*, 454. o.), s erről a transzcenciáról a filozófiai hitben mindig csak történetileg lehet tapasztalatunk. (*PhGO*, 394. o.)

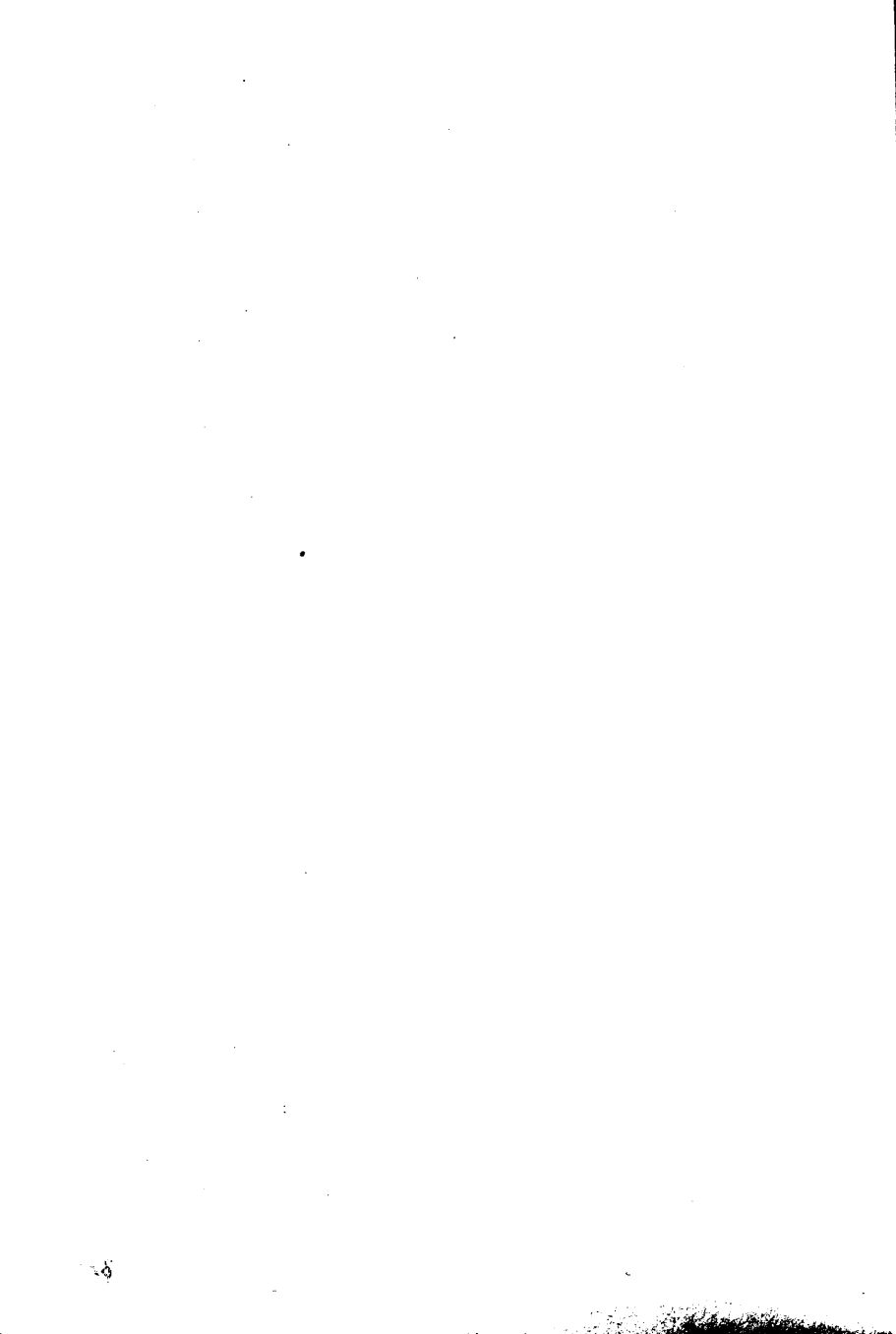
⁵⁵ Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R. Piper & Co., 1949, 275. o.

SUMMARY

Kierkegaard and Jaspers on Faith and History

The problem of faith and history constitutes one of the central themes in the philosophical writings of Kierkegaard and in the thinking of Karl Jaspers. The first part of the paper discusses the fundamental question of the possibility of adopting a purely philosophical reading of Kierkegaard's writings. The second

writings. The second part tries to reconstruct Kierkegaard's conception of the relation between faith and history on the basis of the „Interlude“ in *Philosophical Fragments*. Thereafter, the paper discusses the concept of „philosophical faith“ (*philosophischer Glaube*) in Jaspers and the relation between it and history.



A SZOCIALIZMUS VÉLT VAGY VALÓSÁGOS TUDATALATTIJA

(Hendrik de Man és József Attila)

KISS ENDRE

„...az a kérdés: – miért nincs még szocializmus? Nem azt akarom ezzel mondani, hogy nem következik el, ha az emberek azt akarják, hogy elkövetkezzék. Csak azt kérdem, hol csúszott hiba a számításba, hogy lehet az, hogy az ún. »tárgyi előfeltételek« megvannak s az alanyiak hiányoznak? Marx azt írja, hogy az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyek megoldásához a szükséges feltételek a valóságban jelen vannak – hogy' lehet tehát, hogy egy hatvanmillió lakosú állam polgárainak fele a fajtisztaságot látja ma történelmi céljának?»¹ József Attila kérdése a nemzetiszocializmus németországi hatalomátvételekor és az esemény után különös erővel mélyíti el a költő filozófiai reflexióinak, összeméri útkeresésének folyamatát. Ez az a szövegösszefüggés is, amelyben érdeklődése Hendrik de Man munkássága irányába fordul. Nagyon is ki kell azonban hangsúlyoznunk, hogy a hitleri hatalomátvétel nem annyira eredeti ok, mint inkább mindent intenzívvé változtató kristályosodó pont. Hendrik de Man az első világháború vége óta dolgozott marxizmusának (és a marxizmusnak a) „meghaladásán”²,

¹ „Hegel – Marx – Freud”, in: *Szép Szó* 21. VI (1938), fasc. 1. (január–február), 18.

² Fő művének *Flószavában* Hendrik de Man hosszan indokolja, hogy a marxizmus általa elvégzendő „relativizálásá”-t miért elsősorban a „meghaladás”, és miért nem a „revízió”, „folytatás”, „alkalmazkodás” vagy „továbbfejlesztés” fogalmával kívánta illetni. A fogalmaknak ez a szórása rögtön jelzi, hogy maga ez a motiváció is jellemző módon meglehetősen eklektikus volt. Végül is a „meghaladás” fogalmát az addigiakhoz képest szükségszerűen

József Attila is minden addigi korszakában dolgozott bízvást univerzálisnak nevezhető gondolati koncepcióin. E közös múltat tekintve mindketten részei a „neomarxizmus” húszas-harmincas évekbeli kiemelkedő fontosságú filozófiai irányzatának, és ugyancsak mindketten objektumai s egyben szubjektumai is annak a folyamatnak, amely egy akkor még csak körvonalaiiban kirajzolódó új értelmiségi osztály szociológiájának kialakulásával egyenlő.

Hendrik de Man³ (1885—1953) egyike a kiemelkedően legérdekesebb pályájú teoretikus igényű politikusoknak és a munkásmozgalommal összenőtt értelmiségieknek. Már tizenhét éves korában fellázad családjá polgári szelleme ellen és csatlakozik a szocialista mozgalomhoz. Antwerpenből Németországba, az akkori marxizmus és arra épülő szociáldemokrácia Mekkájába megy. Miközben egyetemi tanulmányokat folytat, elsősorban a *Leipziger Volkszeitung* munkatársaként közel kerül az akkori marxista-szociáldemokrata intellektuális elithez (Rosa Luxemburg, Karl Radek, Leo Trockij és Karl Liebknecht neveit emeli ki ebben az összefüggésben a szakirodalom). Két éven át, többek között Karl Liebknecht társaságában, a szocialista ifjúsági szervezetek Nemzetközi Titkárságát vezeti. Egyetemi tanulmányaiban és arra épülő tudományos tevékenységében ekkor az akkori II. Internacionálé jegyében álló marxizmus⁴ egyik központi problémakörével a teoretikus módszertani kritériumoknak alávetett gazdaság- és ipartörténettel

kialakuló „ellentét” mértékével magyarázza, azaz *pragmatikus és pszichológiai, de semmiképpen sem sajátjogú teoretikus vagy másként tudományos mozzanat* igénybevételével. Lásd Hendrik de Man: *Zur Psychologie des Sozialismus*. Zweite neue umgearbeitete Auflage, Jena 1927 (első kiadás: 1926) 4.

³ Hendrik de Man biográfiájához lásd Piet Tommissen: „Hendrik de Man: Wanderer zwischen den politischen Welten. Jenseits von Karl Marx”, in: *www.jungefreiheit.de*. 35/98 21. August 1998; valamint Udo Leuschner: *Entfremdung – Neurose – Ideologie*, Köln 1990 (Bund-Verlag), 126—134.

⁴ Lásd erről e sorok szerzőjétől: „Történelem és világnézet”. A II. Internacionálé irodalomfelfogása Németországban, in: *A marxista irodalomelmélet története*, Budapest 1981, 91—125., valamint uő: „Geschichte und Weltanschauung”. Literaturtheorie bei Franz Mehring und in „Die Neue Zeit”, in: *Annales Universitatis Scientiarum de Rolando Eötvös Nominatae*. Sectio Philosophica et Sociologica. Tomus XVII, Budapest 1983, 231—249.

foglalkozik. Már addig is kivételesen gazdag nemzetközi tapasztalatait és nyelvtudását egyéves angliai tanulmányúttal egészíti ki, ahonnan 1910-ben Belgiumba tér vissza. Ekkor a „Munkásnevelési Központ” vezetését veszi át, amelyet az akkori belga munkásintézmények szintjén álló nemzetközi hírű intézménnyé fejleszt. Mint elkötelezett pacifistát is hatalmába keríti 1914-ben a háborús pszichózis, önkéntesként a frontra megy, hogy azután a világháború folyamataiban elszenvedett sokszoros kiábrándulásai gyökeresen átalakítsák gondolkodását, kiváltsák belőle a marxizmus „meghaladásá”-nak vágyát és kialakítsák neomarxizmusának a mi témánk szempontjából is relevánsnak megmaradó „pszichologizáló” irányultságát.⁵ Az első világháborút követő években először az orosz forradalom Kerenszkij fémjelezte szakaszában hivatalos utat tesz Pétervárra, majd Amerikába megy, ahol már tevőlegesen hozzájárulhat gondolkodásának felülvizsgálatához.⁶ A gazdasági és termelési folyamatok intenzív elemzése vezeti „gazdaságpszichológiájá”-nak kialakításához,⁷ amely stúdiumok a későbbiekben erőteljesen visszahatnak majd pszichologizáló marxizmus-kritikájának színvonalasabb összetevőire. Amerikából való, sokban csalódott visszatérése után ismét intézményt, ezúttal *Munkásszabadegyetemet* alapít. Mivel nem értett egyet a Belga Szociáldemokrata Párt németellenes revansista politikájával, 1922-ben Németországba megy, 1926-tól Frankfurt am Mainban a „Munka Akadémiájá”-n tanított, 1929 és 1933 között a Frankfurter Egyetem első Társadalomlélektani Tanszékét vezeti.

⁵ De Man „világézés”-t, azaz pszichológiai realitásokat helyez minden gondolkodási folyamat élére, s a „pszichológiai” „Stoss”, valamint az amerikaiból átvett „psychological jolt” terminusok átvételével is jelzi egész gondolkodásának, s ezen belül egész Marx-kritikájának fő irányát. Lásd *Zur Psychologie des Sozialismus*, 4–5. – Ezt a realitást Leuschner találóan így foglalja össze: „Hendrik de Mannál a pszichológia sokszorosan pótolja a filozófiát”, lásd i. m. 128.

⁶ Erről a jellemző című mű, a *The Remaking of a Mind* (New York 1919) tanúskodik, amelynek módosított kiadása *La Lçon de la Guerre* címmel Brüsszelben jelent meg.

⁷ Hendrik de Man pszichologizáláson alapuló eklektikus diskurzusának érdekes konzekvenciája, hogy *mint gazdaságpszichológust* máig elismeri és nyilvántartja a gazdaságpszichológiai szakirodalom.

Egyedülálló életpályája újabb fordulatokon megy át, amikor 1933-ban el kell hagynia katedráját és Németországot és a Belga Szocialista Párthoz közelálló „Társadalomkutató Intézet” igazgatója lesz. E minőségében a nemzetközi gazdasági válságot tevélegesen leküzdeni képes tervezeteket dolgoz ki, amelyek mint a „plánizmus” termékei Európa még szabad országaiban intenzív társadalmi vitákat váltanak ki. A közben pártja alelnökévé avanszáló Hendrik de Man 1938-ban éppen amiatt teszi le pénzügyminiszteri hivatalát, mert e terveit nem valósíthatja meg. Az akkorra élő legendává váló Emile Vandervelde után mégis ő lesz a párt első embere. A háború árnyékának előre vetülését de Man egy „nemzetiszocializmus” és egy „autoritatív demokrácia” kizáróan ellentmondásos, ám a kor kényszerpályái között némi reménnyel kecsegtető koncepcióiban gondolkodik. A belga hadsereg kapitulációja után feloszlatta pártját és egységes szakszervezetet alapít. A németekkel való kollaborációjában korábbi teoretikus munkásságának nem egy elemét is mobilizálni kívánja. Magatartását átfogó módon azzal igazolja, hogy éppen a katonai összeomlás tette lehetővé egy régóta áhitott „népi állam” megteremtését, amelynek baloldali eredetét ebben az esetben nem hangsúlyozta. 1946-ban egy belga katonai bíróság húszévi börtönre és magas pénzbüntetésre ítéli. Ilyen körülmények között is folytatja szellemi tevékenységét, jobboldali pesszimista kultúrfilozófiában tekint vissza egyedülálló életpályájának tapasztalataira. 1953-ban tragikus körülmények között fejezi be életét.

József Attila *Hort*-recenziója⁸ csak a legfontosabb önálló dokumentuma, de semmiképpen sem kimerítő összefoglalása a korrespondenciák, tematizálások és kihívások azon halmazának, amelyet Hendrik de Man a költő számára is jelentett. Mindenesetre lehetővé teszi a költő számára, hogy mind közvetlenül Hendrik de Man, mind pedig Hort Dezső Marx-képeit korrigálja, s ebből megbízható következtetéseket vonhatunk le József Attila *érett* filozófiai koncepciójára nézve. Mint már utaltunk rá és mint még ki is kell fejtenünk, ez az átfogó és saját filozófia a neomarxizmus egyik értékes változata és korántsem független az olyan kihívások relativizáló kérdésfeltevéseitől, mint amelyeknek éppen

⁸ „Új szocializmust! Hort Dezső könyve”, in: *József Attila, Összes Művei*. III. kötet, Budapest 1958, 176—179.

Hendrik de Man a kiemelkedő protagonistája. József Attila Hendrik de Mannal *érdemileg* egy fontos összefüggésben foglalkozik (s ez a pszichológia státusa Hendrik de Man és önmaga neomarxizmusában), miközben gyakorlatilag érintetlenül hagyja a Hort-könyv nem-filozófiai, de közép- vagy egyenesen rövidtávú „plánista” reakcióit a „plánista” Hendrik de Manra.⁹

József Attila ekkori átgondolt és koherens filozófiájának része Feuerbach és a gyakorlatilag teljes fiatal Marx-ismerete, azaz a közelmúltban megjelent Meyer–Landshut-kiadás szövegei.¹⁰ Része József Attila neomarxista szintézisének továbbá a marxizmus és pozitívizmus elegánsnak mondható elválasztása: a marxizmus sajátossága nem „tudományos”, hanem sajátlagosan filozófiai mivoltában áll, s a szocialisták a pozitívista szociológiát, illetve a szociológiai pozitívizmust elsősorban – jóllehet inkább öntudatlanul, mint tudatosan – csak „öntudatosítás”, tehát a marxi filozófia terjesztő eszközeként használják fel. Ezen a ponton némileg már ütközésbe kerül egymással a nagy filozófiai koncepció és Hort könyve konkrétan aktualizáló plánista jellegének kettőssége, hiszen éppen a szociológiai pozitívizmus az, amely a krízishelyzetben megoldás lehet (a világgazdasági válságtól a hitleri hatalomra jutásig), a „szocialista munkaterv” plánista kiütkeresésének a pozitívista szociológia egészen más nagyságrendű összetevője, mint egy nagy filozófiai koncepciónak.

Hort (és az általa felvonultatott Hendrik de Man) Marx „rendszerének hiányosságai”-ról beszél, de értelemszerűen és magától értetődően az éppen adott európai „plánista” összefüggésben. József Attila, amikor Marx „rendszer”-éről beszél, az univerzalista filozófiai szintézis jegyében teszi ezt, miközben sem a konkrét európai helyzetről, sem a baloldali politika esetleges konkrét kihívásairól nem feledkezik el. Ezért

⁹ Mivel József Attila más műveinek tanúsága alapján elmélyülten ismeri a kor számos „plánista” elképzelését, feltételezhetjük, hogy a recenzióban tudatosan részesíti előnyben az univerzális filozófiai aspektusokat.

¹⁰ Lásd erről Kiss Endre: „A történelem fulószalagán. József Attila marxizmusáról”, in: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1980/5–6. 581–590.

a kritikát kezdettől fogva némi *kettősség*, ha tetszik, eltérő tematizálás jellemzi:

„Hort de Mannal úgy gondolja, hogy az e pontok alapján megújított szocializmus akkora erőre tesz szert, hogy elvégezheti a kapitalizmus fölszámolását. Hort kiemeli, hogy de Man szerint »az európai szocializmus lehetőleg meg fogja tartani, sőt ki fogja építeni a gazdálkodás szabad szektorát, még ott is, ahol tőkés a vállalkozás, de hiányzik a monopólium«. ¹¹” Amikor József Attila Hort reformpontjait, a plánumos aktuális megvalósulását így foglalja össze, teljes egyértelműséggel a nagy filozófia örök mércéit alkalmazza, nem egy rövid távú politikai-gazdasági reformban gondolkodik. A nagy filozófia eltéréseit ezek után teljesen explicit, máig is világosan azonosítható módon foglalja össze: „Hort és de Man is a Marx-kritikák két pontját tartják állandóan szem előtt. Azt, hogy »egyrészt a jogpolitikai vagy államhatalmi berendezkedésnek, másrészt a tiszta szellemi vagy ideológiai életformáknak hatása nagyobb, jóval nagyobb annál, amit a marxi koncepció föltételez«. E gondolat de Man eszméinek félig-meddig irányító elve, de nem hatol mélyre, bárha Max Weber kutatásai igazolják.“¹² József Attila teljes tisztasággal summázza a két nagy, a neomarxizmust mindvégig sokszorosán jellemző kérdésfeltevést. A „marxizmus” a maga ökonomista determinációiban elhanyagolja a politikai *hatalom* mozzanatát, valamint ugyancsak a „marxizmus” hajlik arra is, hogy lebecsülje a legtöbbször csak pusztán „felépítmény”-nek tekintett ideológiai képződmények jelentőségét és önállóságát (amelybe természetesen a Hendrik de Man-féle tematizáció csúcsmozzanata, a „*pszichológia*” is teljes mivoltában beletartozik). A József Attila-szövegben rejlik Weber-utalás nemcsak a költő teoretikus kitekintésére nézve tartalmazhat általában izgalmas új összefüggéseket, de igen valószínű módon *indirekt bizonyítéka* annak is, hogy József Attila itt Hendrik de Man új, 1935-ös nagy művére támaszkodik, amelynek nemzetközi hatása egyébként már pusztán a hitleri hatalomra jutás következtében is jóval korlátozottabb volt, mint a *Szocializmus pszichológiájához*nak

¹¹ I. k. 178.

¹² Uo.

hatása.¹³ József Attila tehát a Hort-féle de Man-kritikában a marxi elmélet filozófiai leglényegére összpontosít. A nagy kérdéseket kivételes eleganciával teszi helyre, de úgy, hogy közben kreatívan át is alakítja őket, felhasználván azokat a diskurzus továbbvitelére. Egy igen jelentős lépéssel továbblendíti az „ideológia csak felépítmény” címszavával jellemezhető vitát és az „ideológia és a gazdasági racionalitás” kérdésévé változtatja azt:

„Kérdés marad ebben az esetben, hogy a homo moralis, vagy ideologicus miért fordul szembe a homo oeconomicusszal, más szóval hogyan lehetséges, hogy a gazdasági belátás nem hat közvetlenül?...Ha Marx alapján jobban megértjük, hogy pl. a vallásos érzés miért öltött abban a korban olyan, ebben pedig ilyen eszmei-szociális formát, még mindig kérdéses marad, hogy egyáltalában miért van a homo oeconomicusnak vallásos érzése, hogy a szubjektum lelki háztartásában miért mutatkozik gazdaságosabbnak a hit, mint az értelem?”¹⁴ József Attila tehát nem a hit (mint ideológia) státusára, de szimpla létének újra kérdéssé váló *rejtett és igazi okára* kérdez rá. József Attila, mint mondtuk, kivételesen elegáns, de egyben megalapozott válasza nemcsak saját érett elméletét villantja fel, de egy semmiképpen sem agresszív *karatécús* erejével reagál Hendrik de Man *teljes* tematizálására: „Azért fontos ez, mert a társadalmi összeütközések elsősorban az embereken belül folynak le s az emberek olyan eszmékkel jelennek meg társaik között, amelyek belső harcaik eredményei. A marxi elmélet filozófia, de pszichológia is.”¹⁵ A *homo moralis* vagy a *homo ideologicus* tehát nem valamiféle alépítményből levezetve szembesül a morállal vagy az ideológiával (vagy akár a szövegben említett vallással), de az „ideológia” a társadalmi lét talaján a társadalmi gyakorlat folyamán akár még egy egyénen belül is artikulálódhat. Mindez József Attila filozófiai

¹³ A *Die sozialistische Idee* című műről van szó, ahol ismert fabuláló és pszichologizáló eklektikájának jegyében Hendrik de Man részlegesen megismétli (!) Max Weber újrafelkötését, és megpróbálja saját módszereivel kidolgozni a „szocializmus mint a protestáns etika” konzekvenciája című alap gondolatot.

¹⁴ I. k. 178.

¹⁵ Uo.

szintézisének ekkori nyelvén valóban azt jelenti, ami meg is jelenik a szövegben explicit módon („a marxi elmélet filozófia, de pszichológia is”). Ez a definíció azonban – s erre vonatkozik a „karateütés” fentebb igénybe vett metaforája – *alapjaiban ítéli el Hendrik de Man teljes fő művének alapvonulatát.*

De ha már a „marxizmus pszichológia is”, József Attilának pontosan ki kell-e jelölnie, milyen értelemben az, azaz most már nem Hendrik de Man tematizálását kell bírálnia, de ezt a rendkívül fontos tézist (amellyel egyébként nem kisebb nagyságrendű kérdést old meg, mint az ideológia problémáját) saját filozófiai szintézisének összefüggésében is helyére kell tennie. Ezt a következőképpen teszi meg: „Humanizmus, de éppen a legemberibb jelenséget – az elmebetegséget és a neurózisokat nem lehet vele megérteni. Hol a határ a nagyzási mánia és a diktátorságra törő akarat között? Mennyivel ésszerűbb egy ember számára vallásos kedélye, mint a társadalom szempontjából a vallási téboly? ...A társadalmi fejlődés humanista elvét össze kellene vetni már az egyén szociális fejlődésének tanulmányozásával, a történelmi materializmust a pszichoanalízissel...”¹⁶ A megoldás körvonalai látszanak, a marxizmus azonos a pszichológiával, amennyiben a társadalmi lét filozófiája, ilyen minőségében megszünteti a *praxis* új felfogásának szellemében alap és felépítmény elkülönítését is, nem azonos azonban a pszichológiával, mint patológiával, amelyre külön tudomány, a pszichoanalízis áll rendelkezésre. Az érvelés esztétikai szintű remeklése abban áll, hogy a marxi filozófiával szemben igen gyakran hangoztatott két átfogó

¹⁶ Uo. – A „társadalmi lét”, ha tetszik, a „társadalomontológia” további leválasztását figyelhetjük meg József Attila következő szövegében is. „Meg kellett előbb valósítani az egész mai hatalmas gépkultúrát, hogy rájöhessünk, hogy az emberek egymás közti viszonylataiban a társadalomban állandóan ismétlődő zavarok forrását nem csupán a fizikai erő hiányában kell keresnünk, tehát nemcsak abban, hogy ki vagyunk szolgáltatva a külső természet szeszélyeinek, hanem abban is, hogy egymás és önmagunk szeszélyeinek is ki vagyunk téve – sőt, minél védettebbek vagyunk odakinn, annál védtelenebbek vagyunk idebent.” Lásd [http://www.magyar.irodalom.elte.hu/ja.80.](http://www.magyar.irodalom.elte.hu/ja.80) számú szöveg.

ellenérvet elegánsan megoldja, miközben a megoldással a szóban forgó ellenfél (Hendrik de Man) szemléletének lényegéhez is eljut.¹⁷

A Hort-kritika azonban, mint arra utaltunk, korántsem meríti ki Hendrik de Man és József Attila közvetlen, de még inkább közvetett kapcsolatrendszerét. A de Man-i filozofálás lényege, elsősorban az 1926-os *A szocializmus pszichológiájához*tól kezdve, sajátos *fabuláló eklektika*, teoretikus teljességre törekvő átfogó diskurzus, amely mindenekelőtt a „marxizmus”-nak addig magában a munkásmozgalomban, de az új értelmiség létkérdésévé váló neomarxista szférában ugyanúgy meglévő hegemon pozícióját kezdte ki. De Man filozófiája nehezen utánozható módon mintegy *középuton áll a marxizmus egy revíziója és egy* – sokak által megkísérelt – *neomarxista filozófiai szintézis között*. Mivel a de Man-i relativizálás éppen a maga szinte *problémakatalógusszerű* teljességével tűnik ki, minden lényeges kérdésre kitér, amely lényeges kérdések a legtöbb akkori értelmiségi számára egzisztenciálisak, a szó szoros értelmében lét és nemlét kérdései voltak, az iránta megnyilvánuló elsődleges érdeklődés tökéletesen magától értetődő. A húszas évektől a marxizmus előkészítetlennek nevezhető fordulattal az értelmiség világnézetének és identitásának egyik megkerülhetetlen alapja lesz, az értelmiségi számára választható egyik alapfilozófia és magatartás. Ennek a leginkább mégis *szociológiai*nak nevezhető fordulatnak számos oka van, ezek közül még olyanok is, amelyeket rendszeresen még alig kutattak. A tény mégis egyértelmű, az értelmiségiek megindulnak egy a húszas évek fogalmainak megfelelő új osztály kialakításának irányában, s e közben legfontosabb, ha nem is egyedüli integráló ideológiájuk a marxizmus, mint tudományosnak nevezhető és a kritikát lehetővé tevő társadalomkép. Hendrik de Man vezető tulajdonságát ezzel már meg is nevezhettük. *Mint filozófus* hihetetlen következetesen *sajátítja ki a marxizmusnak az új körülmények között mindenki által (elsősorban az új osztály révén) aktuálisnak érzett intellektuális revízióját*, mindezt

¹⁷ Lásd erről a következő *összefoglaló* megjegyzést: „A továbbiakban – korábbi írásaival egybehangzóan – a marxizmusnak nem szociológiai, hanem filozófiai lényegét tartja fontosnak.” Szabolcsi Miklós: *Kész a leltár*, Budapest 1998, 525.

azonban a fabuláló eklektika végső soron középszerű módján teszi, miközben szisztematikusan sajátítja ki a vezető témák kritikai artikulálását is.

Hendrik de Man filozófiájának jellemzése immár József Attila teoretikus, de költői életműve szempontjából azért sem egyszerű feladat, mert a teoretikus viszony legalábbis négy egymástól igencsak eltérő csatornán épült ki. Hendrik de Man *elsőként* rendkívüli jelentőségű abban, hogy a húszas-harmincas évek értelmében vett neomarxizmus szellemében a leghatározottabban veti fel az úgynevezett „értelmiségi szocializmus” (Intelligenzlersozialismus) alapkérdéseit, amely felfogásunk szerint tökéletesen azonos az ebben a korszakban kritikus élességgel megjelenő „új osztály”-problematikával, természetesen nem az akkor már életben lévő bolsevizmus, de az akkori nyugati baloldali mozgalmak „új osztály” fogalmának megfelelően. József Attila számára ez a kérdés nemcsak elméleti szempontból volt kiemelkedő jelentőségű, de gyakorlati, sőt, egzisztenciális szempontból is, hiszen ő, akinek hovatarozásáról és identitásáról annyi vita folyt, mindvégig egy új, értelmiségi osztály tagja volt.¹⁸

A második, önmagában is átfogó szempontrendszer, amelyik a József Attila – Hendrik de Man-kapcsolatot meghatározta, a filozófiai-teoretikus tematizálásnak az a végtelen és parttalan szélességű gazdagsága volt, amellyel de Man, bízvást mondhatjuk, az akkori *teljes teoretikus marxista horizontot* az akkori *munkásmozgalom teljes gyakorlati problematikájának horizontjával* együtt a kritika igényével feldolgozta. A fentebb már jellemzett *fabuláló eklektika* eljárásával vonzó és aktuális kérdéseknek a szó szoros értelmében számolatlan változatát érintette. Nos, mind az új osztály, mind az akkori, alapvetően a filozófiai szintézis igényével fellépő neomarxizmus ugyancsak a teljes teoretikus és mozgalmi-gyakorlati átértékelés célkitűzését hirdette meg, így József Attila Hendrik de Man nélkül is ezen a rendkívül széles palettán mozgott volna. Teljes egyértelműséggel ki kell azonban jelentenünk, hogy mint a kor teljes európai új osztályára, *Hendrik de Man végtelen gazdagságú tematizálása, mint tematizálás, József Attilára is erősen hatott.*

¹⁸ Ez a hipotézis a József Attila-életrajz és -életpálya számos vitatott problémáját egyszerűsíthetné le.

A Hendrik de Man–József Attila-kapcsolat következő, *harmadik* dimenziója néhány kiemelt tematizáció és problémakör, amelyek nagyjából kielégítik a *hatástörténet és a recepció közkeletű fogalmait*.

Ilyen, valóságos és releváns hatástörténetre számot tartó elem azonban, ahhoz képest, hogy Hendrik de Man tematizációinak száma végtelen, mégis csak meglepően kevés van. Ezek közül a „munka öröme”-nek pszichológiai elemét emelnénk ki elsősorban, amellyel Hendrik de Man pszichológiája és egyben már amerikai tapasztalatokon edzett „üzem-pszichológiája” nem kizárólag a kapitalizmus, de a Szovjetunió példáján már a létező szocializmus taylorista valósága ellen is irányul. A „munka öröme” feltevéseink szerint az egyetlen olyan hatástörténeti mozzanat, amit József Attila egészében átvesz és amelyet költői életművében sokszorososan továbbfejleszt. Ezen a szokványos hatástörténet körébe sorolható jelenségek közé sorolnánk Hendrik de Man állandó érdeklődését a modern szocializmus szövegösszefüggésében is állandóan arculatát váltó *nemzet-problematika* iránt. Ezt a mozzanatot József Attila, mint éppen a Hort–de Man-kritikából is láthattuk, intellektuálisan önállóan kezeli, azaz nem tekinti a nagy elmélet részének, a maga önálló kontextusában azonban mindvégig nagy figyelmet szentel neki és kivételes differenciáltsággal értelmezi.

A Hendrik de Man–József Attila-kapcsolat *negyedik* önállóan mondható dimenziója a tematizálások állandóan kirajzolódó *holista* dimenziója. Ez az univerzalista-szintézisretörő holizmus természetesen nem idegen a neomarxizmus más irányzataitól sem, ennek ellenére Hendrik de Man munkásságának, egyes koncepcióinak állandó újrafogalmazódása József Attila számára is önálló motívummá nőtte ki magát a maga univerzalista-szintézisretörő gondolkodásában.

E (legalábbis) négy hatalmas perspektívában rendezhető kapcsolat feldolgozásának egyre ismétlődően visszatérő nehézsége de Man fő műveinek végtelen mellérendelés-sorozata, a tematizálás problémáinak áttekinthetetlen szélessége, vagyis mindaz, amit a *fabuláló eklekticista narrativa* kifejezéssel szándékoztunk kifejezni. Ezért jelen dolgozatunk számára nem is marad más alternatíva, mint a lehetőségekhez képest leggazdagabb *példaanyagon* demonstrálni de Man fabuláló eklektikájának dimenzióit és tartalmait. Természetesen annyi „célszerűség”-et a kezdetektől fogva belevittünk e narratívum kiválogatásába, hogy azok már eleve olyan problémaköröket érintsenek, amelyek József Attila

számára és szempontjából nyilvánvalóan fontosak legyenek. Maga e szelekció természetesen nem helyettesíti tanulmányunk későbbi tételek összefoglalásának téziseit.

Mielőtt a József Attila szempontjából is releváns példaanyagon felvázolnánk Hendrik de Man neomarxizmusának legfontosabb elemeit, meg kell ismét neveznünk e gondolkodásmód néhány sajátosságát. Ezek közé tartozik a marxizmus „finomításá”-nak az az elképzelése, amely szerint e finomítás csaknem kizárólag a „pszichológiai” szempont előtérbe állítását jelenti. E pszichologizálás egyes vonásairól még korai lenne szólnunk, annyi azonban már most is leszögezhető, hogy Hendrik de Man a marxista elmélet (köztük már más neomarxista elméleteket is ide számítanánk) „kemény”, „politikai” vagy „gazdasági” mozzanatait előszeretettel cseréli le (vagy fel) „lágyabb”, pszichológiai elemekre. Az ezen a problematikán való vívódás József Attila gondolati *oeuvre*-jének jól ismert része is, az ő megoldásai viszont igen lényeges vonásokban Hendrik de Man *kritikájának* elemeiből tevődnek össze.

Hendrik de Man váltása a „kemény” és a „lágy” szemléletmód között teljes nyíltsággal válik láthatóvá például abban a tételben, miszerint egy társadalmi rend „jellegé”-nek meghatározásakor nem annyira az a fontos, hogy miként van elosztva a politikai és társadalmi hatalom egy adott pillanatban a különböző osztályok között, de az, hogy milyenek az egyes osztályok „lágy” meghatározásai (a munkára sarkalló motivációjuk, erkölcsi célkitűzéseik vagy kulturális tartalmaik).¹⁹ A két értelmezési rend ilyen összecserélése akkor is groteszk, ha egyébként Hendrik de Man képes (vagy képes lenne) valóban releváns új pszichológiai motívumok feltárására vagy ebben az összefüggésben már ismert pszichológiai mozzanatok új aktualizálására. Nos, erre, később említendő kevés kivételtől eltekintve nem képes, így a marxista elmélet „kemény” elemeinek „lágy” elemekkel való felváltása nemcsak általában, de az egyes konkrét elemek szintjén is hajótörést szenved. József Attila a maga reflexiói után ugyancsak kialakítja a maga álláspontját ebben a kérdésben (klasszikusan a marxizmus és a freudizmus viszonyának kijelölését értjük ezen), de a „kemény” elemeknek Hendrik

¹⁹ Zur *Psychologie des Sozialismus*, 163.

de Man módjára való „lány” elemekre való lecserélése a legcsekélyebb mértékben sem szerepel eszköztárában.

A „kemény” és a „lány” értelmezési mozzanatok rá jellemző felcserélése minden más szempontból is *kulcs* Hendrik de Man filozófiájához. Ezt az eljárást és stratégiát a „kemény” mozzanatok leértékelése és a „lány” mozzanatok eredetiség és relevancia nélküli felértékelése jellemzi. Általában a „lány” mozzanatok felértékelése nemcsak hogy nem lenne kifogásolható, de egyenesen az „újosztály”-ra, azaz az új, differenciált értelmiségi szükségletekre épülő húszas-harmincas évekbeli neomarxizmus *legérdemibb, mert legbelsőbb* törekvéseként lehetne azonosítani azt. Ez az alapvető feszültség (a „lány” mozzanatok felértékelésének általában vett legitimitása és a „kemény” mozzanatok groteszságra hajló leértékelése) határozza meg Hendrik de Man tevékenységének igazi karakterét, a *szimpla tematizálás* funkciójában való kiemelkedő fontosságát, amely jelleg József Attilával kapcsolatban is a legnagyobb mértékben igazolódott.

I Hendrik de Man revíziójának eddig megnevezett lényeges tartalmait maga a szerző rendszeresen „átfogóbb”-nak²⁰ nyilvánítja, mint az eredetit, azaz a „tőkeviszonyok” uralmának elemzését és leleplezését. Ennek a minősítésnek a legitimitációját ugyancsak az elemzés és a kritika teljesítménye hívatott biztosítani. A legitimitáció két legfontosabb eleme már eddigi elemzéseinkben is megnevezésre került. Az „átfogóbb” minősítést az legitimálná, ha 1. a „kemény” tényezők leértékelése nem lépne át egy kritikus minimum-küszöböt, 2. az adott esetben jogosan felértékelendő „lány” tényezők eredetiek, megalapozottak és relevánsak lennének. Az eredeti marxi intencióknál „átfogóbb” elméleti kísérletekkel padlást lehet rekeszteni, e kísérleteket azonban a fentebbi két kritérium megléte minősíti. Hendrik de Man új komplexitása tehát *látszatkomplexitás*, mindennek természetesen mégis hatalmas jelentősége van József Attila gyakorlatilag végül *teljessé váló filozófiai* koncepciójának létrejövetelében. Tanulmányunk egyik fő tézisének fogalmazzuk ezzel meg: Hendrik de Man munkássága természetesen *távolról sem* azonos a húszas-harmincas évek neomarxizmusával, amelynek alapvető intenciói részben az új értelmiségi osztályhoz való kötöttsége, részben a filozófiai

²⁰ Uo.

szintézis iránti igénye okán megegyeztek de Man intencióival.²¹ Hendrik de Man közvetlen, tartalmi vonatkozású hatása viszonylag csekély József Attila teljessé váló teoretikus diskurzusára, tematizálásának teljessége, leginkább mint kritikusan feldolgozott „kihívás” azonban kiemelkedő hatással volt erre a kiemelkedő és autentikus diskurzusra.

Hendrik de Man katalógusszerű teljességre törekvő diskurzusa egy sor olyan „finomítás”-t hajt végre az amúgy is nehezen azonosítható marxi filozófián, amelyek a felvetés ötletszerűségében inkább enyhén komikus, mint teoretikusan releváns hatást mutatnak, de osztályozásukhoz mégis igazi önálló filozófiai ítéletre van szükség. Így szerinte azért nem lehet a tőkés osztályt „jelentős”-nek tartani, mert ez az osztály számszerű kisebbségben van a társadalom egészének számarányát tekintve.²² *A szándékoltan „több”, „finomabb” vagy éppen „átfogóbb” valójában kevesebb, durvább és részlegesebb lesz.* A finomítás azért is látszateredménnyé válik, mert eredeti kutatások és belátások híján megmarad az ötlet szintjén, amely azonban, akár mint ötlet is, kihívásokat jelenthet az új osztály szociológiai bázisán felépülő új filozófiai szintézisalkotók, így akár József Attila számára is. Hendrik de Man valóban az ötletszerűség szintjén megmaradó új tematizálásai végső soron rendre „pszichologizáló” irányzatúak, ezek ugyancsak rendre az új osztály többnyire ösztönösen megfogalmazódó pszichológiai-lelki igényeinek keresnek helyet a marxizmus rideg labirintusaiban. E „titkos pszichologizálás” azonban azon a ponton igen gyakran inog meg, hogy a pszichológia mintegy nyomban kiiktatja a „keményebb” tényezők

²¹ Újra és újra ki kell emelnünk, hogy a maga már többször jellemzett teoretizálásának módján Hendrik de Man volt az ún. „Intelligenzler-sozialismus” leghatékonyabb szóvivője és képviselője. Fontos teoretikus tény, hogy ezt a hatalmas tematizációt (amely a neomarxizmus általános reflexióiban jóval meghatározóbb szerepet játszott, mint az akkori magyar mozgalomban) Roberto Michels kifejtett módon úgy jellemzi, hogy Hendrik de Man illegitim módon az ő értelmiségre vonatkozó politikai- szociológiai eredményeit vette át (Robert Michels: *Masse, Führer, Intellektuelle*, Frankfurt–New York 1987, 208–209.).

²² *Zur Psychologie des Sozialismus*, 163.

érvényét.²³ Különösebb aktuális konkretizáció nélkül is világos, milyen nagy gonddal és milyen tudatosan végzi József Attila a neomarxista szintézis pszichológia irányába való kiterjesztését, *milyen gondosan ügyel arra, hogy a pszichologizálás „lány” elemei ne értékeljék le a politika, a hatalom vagy a gazdaság „kemény” mozzanatainak elméleti relevanciáját.* Erre talán a legkiforrottabb példát éppen a Hort-kritika részletesebben is elemzett záró része szolgáltathatja!

Majdhogynem klasszikus példája Hendrik de Man „korszerűsítő” tematizálásainak a következő példa: „A pénz, amely fölött a kapitalista rendelkezik, önmaga nem tud hatalmat gyakorolni, de az állam és a gazdaság értelmiségiek (Intelligenzler!) gyakorolta vezető funkcióit kell igénybe vennie²⁴.” Önmagában pozitív és teoretikusan ígéretes maga a felvetés, azaz, ahogy dolgozatunkban használtuk e fogalmat, a szintézis, komplexitás irányába mutató alaptermatizálás („a pénz nem gyakorol önállóan hatalmat”). Itt most elméleti és empirikus bizonyítékok nagy sorát várnánk el, amelyek akárcsak az érzékeltetés szintjén írják le ezt az igen komplex és funkcionális összefüggést. Mivel ilyen bizonyításnak nyoma sincs, a kétségtelenül izgalmas és sokat ígérő tematizálás nyomban összeomlik. De ez még nem minden. Ugyanígyen kinyilatkoztatászerűen tematizálja tovább azt az összefüggést, hogy az állam és a gazdaság vezető funkcióit „értelmiségiek” végzik. Bizonyításra természetesen itt sem találjuk a legcsekélyebb kísérletet sem, az „állam” és a „gazdaság” „vezető funkciói”-ban aktuálisan működő személyeket „értelmiségiek”-nek nevezni pedig inkább a szociológiai szemléletnek a jelenben uralkodóhoz képest is elnagyolásához vezet. Két izgalmas „kinyilatkoztatás”-t egy-egy *szociológiai rögtönzés* követ, ilyen a tematizációk legnagyobb része. Miközben az itt fellépő „értelmiség” markánsan (ám tartalmilag, helytelenül) jelzi Hendrik de Man állandó érdeklődését a szeme előtt folyó társadalmi folyamatok új osztályképző

²³ Egy teoretikus dimenziójú példa: *Zur Psychologie des Sozialismus*, 164. a hozzá fűzött reflexiókkal, majd fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy de Man nemritkán előszeretettel fordul ahhoz a gondolati eszközhöz is, hogy *látszólag elismeri a „kemény” motívumok fontosságát, majd azokat alternatívnak és kompetitívnak beállítva a köztük való választást teszi meg „lány” motívumoktól függőnek.*

²⁴ *Zur Psychologie des Sozialismus*, 164.

motívumai iránt, a szerző fantáziája meglódul, s épp a „kemény” tények elhanyagolásának nyomása alatt is rögtön már a kapitalizmus teljesen új formájáról beszél („a gazdaság szerzési céljainak leváltása a szolgálat céljai”-val), miközben elfeledkezik arról, hogy az vezető funkcióban lévő „értelmiségiek” hatalomakarásáról is szól. Mindebből megtudjuk azt, ami a szociológia és a társadalomtudomány médiumában maga a fából vaskarika: *vannak olyan rétegek, amelyek „hatalomakarása” maga a megtestesült „szolgálat”*. Azzal, hogy József Attila hasonlóan átfogó tematizálásai logikusak és koherensek, nyomban eleve polemikus viszonyba is kerül de Man felvetéseivel, miközben sokszor éppen ezek a tematizációk jelennek meg számára kihívásként.

A felfogásmódok különbségeiből nő ki a nagy szembenállások kifejtett vagy még többször kifejtetlenek megmaradó rendszere, azoknak a mozzanatoknak a füzére, amelyek immár lényegesen *segítenek elhelyezni József Attila átfogó filozófiai koncepcióját saját kora új kihívások sorával szembesülő neomarxizmusának palettáján*.

Hendrik de Man kifejezetten protagonistája annak az irányynak, amelyik az értelmiségi szocializmust teljesen szembeállítja a *munkás-szocializmussal*, ezt mind az elmélet, mind a gyakorlat összefüggésében teljes alternativitásban fogja fel.²⁵ Ez a szembeállítás nyomban segít József Attila pozíciójának világos meghatározásában a kor nagy alternatíváinak horizontja előtt. József Attila ebben a vetületben új módon érdemli ki a „proletár költő” megjelölést, egész érett költészetének álláspontja a „munkástömegek” szocializmusát részesíti előnyben az értelmiségi szocializmussal szemben, miközben – talán paradox módon is – *az értelmiség (a kor fogalmai szerint vett új osztály) és a munkásság optimális viszonyát jóval inkább nagy verseiben fogalmazza meg teljes egyértelműséggel, mint értekező prózájában, illetve e próza töredékeiben*. Ez úgy is kifejezhető, hogy József Attila nagy gondolati versei teljesen egyértelmű és gondolatilag teljesen kiértelt választ adnak a két szocializmus Hendrik de Man által a legkiélezettebben felvetett alternativitásának dilemmájára. A nagy versek teoretikus reflexió eredményei, közel sem a költő létezhözöttségének közvetlen kifejeződése, már csak azért sem, mert személy szerint ő éppen ennek az új

²⁵ A sok példa közül egy: *Zur Psychologie des Sozialismus*, 164.

értelmiségi osztálynak a tagja, azé az osztályé, akinek számára Hendrik de Man a kor viszonyai között az „értelmiség osztályhatalmá”-t követeli. A nagy versek ebben az összefüggésben új oldalról is mutatják, hogy József Attila *a verseiben is filozófál*, sőt verseiben jóval nagyobb hatásokkal képes átfogó koncepciókat megfogalmazni, mint prózájában, illetve töredékeiben.²⁶ Az értelmiségi szocializmus meghirdetésének pillanatában József Attila így látja ezt a helyzetet: „Az osztályharcos munkásság németországi tábora, amely az opportunizmussal és revizionizmussal vívott elméleti és jelentős gyakorlati harcok folyamán szervezkedett, a háború óta egyre növekedőben van. A közvetlen gyakorlat tanulságai mind nagyobb tömegeket vonnak a tiszta marxizmus zászlaja alá és e tanulságok felismerésével egyidejűleg ébred föl a vágy a tömegekben, hogy marxista oktatást nyerjenek, hogy öntudatuk ne csak egyéni tapasztalaton alapuljon, hanem az egész munkásság összegezett tapasztalataiból, a tőkés termelés tudományos kritikájából és a történelem menetének a tárgyi megértéséből nyerje erejét. A közvetlen gyakorlatból merített fölismerések tehát létrehozták a német proletariátus többségének elméleti vágyát, az elmélet mind nagyobb rétegek számára vált szükségletté.”²⁷

József Attila teoretikus értelmezésének *új dimenziói* nyílnak meg itt. Úgy gondoljuk, hogy József Attila egyik legmerészebb teoretikus fordulata, amely szerint az aktuális és korszerű baloldali esztétikában (és tegyük hozzá, magától értetődően ugyanezen filozófiában is) a „proletariátus a forma”, *magát a teoretikus választ fogalmazza* meg a többek között Hendrik de Man által és nála a leghatásosabban megfogalmazott alternatívában, az értelmiségi és a munkástömegek szocializmusa között. A szóban forgó formulával talál utat József Attila annak a toposznak a öntudatlan hatalma elöl, amely szerint az értelmiség és a proletariátus absztrakcióvá emelt alapviszonyában a munkásság csak az „anyag” vagy a közelebből meg nem határozható „tartalom” lehet, amíg az értelmiség magától értetődően a „formá”-t viszi bele a közös

²⁶ Ezen a ponton a nagy versek fő, tézisként is felfogható vezérmotívumai kitüntetett filozófiai jelentőségre tesznek szert, olyan jelentőségre, amely nem helyettesíthető be a hagyományos gondolati költészet fogalmával.

²⁷ Lásd <http://www.magyar.irodalom.elte.hu/ja.80> számú szöveg.

artikulációkba.²⁸ Ez a definíció a szó szoros értelmében és korántsem triviális módon *egyenlősíti a proletariátust az értelmiséggel*, a proletariátus problematikáján reflektáló értelmiség az összes rendelkezésére álló artikulációs formában már formaként találkozik ezzel a problematikával, amit meghatároz és kifejt, de nem teremti azt.

Ez a mozzanat természetesen maga sem az első, amelyik átfogó módon érdemi, ha éppen nem százszázalékosnak mondható eltérés Hendrik de Man és József Attila között. Hendrik de Man számára Marx és a filozófiai marxizmus a tegnap, a kritika vezető eleme a tanítás mechanikus, determinisztikus, hogy úgy fejezzük ki, a tegnap természettudományának analógiában megrekedő mivolta.²⁹ József Attila számára a marxizmus (ahogy ő azt *nem revizionista szándékkal* értelmezi) érvényes elmélet, amely egy-egy önmagában külön is indokolt módon és okból szorul kiegészítésre. Ami pedig a mechanisztikus-determinisztikus elemeket illeti, József Attila éppen azt a szálát veszi fel, amikor (jellemző módon, verseiben ismét erőteljesebben, mint prózai töredékeiben) a „*törvény*” problematikáját kutatja egyre újabb és újabb oldalakról. A nagy versek filozófiája érdekes és teljesen legitim módon fogalmazza meg a „*törvény*” egyre újabb és újabb változatait, annak kidolgozását egyenesen a gondolkodás és a művészet alapvető feladatának tekinti. Törekvése (mint minden igazán lényeges esetben, úgy itt is) akár még szándékolatlanul is korrekciója, sőt egyenesen kritikája Hendrik de Man felszínes tematizálásának. Amíg ugyanis de Man a tizenharmadik századi *természettudomány* mechanikus determinizmusának analógiáját és logikáját véli felfedezni a marxizmusban és azt természetesen nyomban kiegészítendőnek, finomítandónak találja, még pedig legtöbbször a mindenhol sikerrel alkalmazható pszichologizálás esz-

²⁸ Érdekes strukturális izomorfia mutatható ki a bolsevik politizálás eltérő válfajai és e tétel között (a párt „mint forma” viszi be a stratégiát a munkásmozgalomba mint „anyag”-ba), miközben vannak olyan Lenin-értelmezések is, amelyek szerint a lenini politika a tömegekkel való politikai összjáték révén éppen hogy megfordítja az anyag-forma fenti és kétségtelenül bolsevik viszonyát.

²⁹ Lásd erről elviekben a *Zur Psychologie des Sozialismus* bevezetőjét, de maga a szembeállítás Hendrik de Man ismert elméleti munkájának szellemében igen gyakran megjelenik az összes lényeges mű érvelésében is.

közeivel, József Attilánál a törvény mindig a *társadalmat* és a *történelmet* idézi. Ez kiváló példa ismét: de Man kritikája nem éri el a marxizmus lényegi erővonalait, de az igazi probléma nem ez, az igazi probléma az, hogy a pszichologizálás („lágý”) szempontrendszerének alkalmazásával egyszerűen delegitimálja a történetfilozófia, a politika vagy a gazdaság („kemény”) eszközrendszerét. Egy helyen odáig megy, hogy tagadja a társadalmi „érdekek” létét³⁰.

József Attilától, mint láttuk, tökéletesen távol áll a „pszichológia”-nak Hendrik de Manra (és természetesen ebben az összefüggésben sem csak egyedül rá) jellemző „csodaszer”-ként való kezelése. Terjedelmi okokból csak néhány példával tudtuk ezt a tendenciát érzékeltetni. Abból kiindulva ugyanis, hogy a marxizmus mechanikus és determinisztikus, Hendrik de Man számolatlan ponton talál közvetlen és *egyelemű* pszichológiai magyarázatot a nemzetközi gazdaság, a világpolitika, a pártszociológia és a munkásmozgalom akár legbonyolultabb kérdéseire is, s eközben a „kemény” elemeknek „lágý” elemekre való folyamatos lecserélését az imént ismertetett módon praktizálja. József Attila alapvető álláspontja e kérdésben teljesen világos. Lényegében a fasizmus 1933-as hatalomra jutása után és annak egyben magyarázataként is ítéli szükségesnek egy „új természettudomány”-ként felfogott pszichológia szintézisbe hozását a marxizmus egy átfogóan, széles ívűen, de mint nem győzzük hangsúlyozni, *korántsem a revízió igényével képviselt változatával*. Az értelmiségi és a munkásszocializmus ellentétében elfoglalt nézetkülönbségről már szóltunk, ehhez ezen a ponton csak azt kell hozzátennünk, hogy ezek a nézetek azon a mélyebb ponton is eltérnek, hogy József Attila számára az egyik vagy a másik szociológiailag azonosítható osztály külön szocializmusa azért sem lenne elfogadható, mert ő ragaszkodna a szocializmus univerzális, azaz nem partikuláris karakteréhez. A korszakban ismert volt az a mondás, hogy sokak számára marxizmus „egyfajta edény, amelyből

³⁰ A társadalmi érdekek „kemény” tényezőjét az egyszer már említett gondolati fogással szünteti meg de Man: alternatívának, egymással versengőnek, ellentmondásosnak állítja be őket, s így szükségszerű, hogy mégis a „lágý” pszichológia szférájára vezesse vissza őket.

annak eredeti tartalmát ki lehet önteni és azt egészen más szubsztanciával fel lehet tölteni”. A dolgok valóságos iróniája mutatkozik meg abban, hogy a mondás alapjául szolgáló magatartás egyszerre lehetett legitim és illegitim, egyszerre szolgálhatta a neomarxista szintézis megvalósítását és a marxizmus aktuálisan birtokolt hegemoniája leváltásának ambícióját. Ha e mondás optikáján keresztül összegezzük a József Attila – Hendrik de Man viszonyt, azt kell mondanunk, hogy Hendrik de Manra mindenképpen az utóbbi az érvényes. József Attila pedig, a maga módján, helyzetében és eszközeivel különleges erőfeszítéseket tett az „edény tartalmá”-nak vizsgálatára és elemzésére.

DOKUMENTUM

MÚLTIDÉZÉS

Emlékezés a Magyar Filozófiai Társaság 1942. december 1-jén tartott *Jogfilozófia* című vitaülésére

SZABADFALVI JÓZSEF

Több mint hat évtizede annak, hogy a két világháború közötti hazai jogbölcseleti irodalom egyik, kevéssé számontartott „vitája” a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság *Athenaeum* című folyóiratának hasábjain napvilágot látott.¹ Maga a vita egy előadássorozat részét képezte, melyet a Magyar Filozófiai Társaság a fővárosi szabadegyetemmel közösen szervezett 1940-től kezdődően.² A kezdetben ismeretterjesztő céllal meghirdetett előadások első körében Kerényi Károly a platonizmusról, Ivánka Endre az arisztotelizmusról, Jánosi József a skolasztikáról, Halasy-Nagy József a karteziánizmusról, Révay József a kantianizmusról, Prohászka Lajos a hegelianizmusról, Mátrai László pedig a filozófiatörténet módszertanáról tartott vitaindító előadást, melyet hosszabb-rövidebb hozzászólások követtek, s mindezt az *Athenaeum* folyóirat 1941-től kezdődően rendszeresen közzétette. A

* Készült a Bolyai János Kutatási ösztöndíj támogatásával.

¹ Vö. *Jogfilozófia*. (A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1942. dec. 1-jén.) *Athenaeum*, XXIX. köt. (1943) 156–176. o.

² Vö. Percz László: *A pozitívizmustól a szellemtörténetig*. *Athenaeum*, 1892–1947. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 146. o. (Az összes előadás és hozzászólás teljes szövegét egy kötetbe szerkesztve közli: Kőszegi Lajos [szerk.]: *Athenaeum-tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–44. Repertórium*. Comutatus Társadalomkutató Egyesület, Veszprém, 1998.)

második sorozat – mely 1941 őszén indult és 1943 tavaszáig tartott – a kortárs filozófia különböző területeire kívánt betekintést nyújtani. Itt többek között találkozhatunk Lengyel Lajos a tárgyelmélet-fenomenológiát, Lehner Ferenc a logikát-ismerelméletet, Zemplén György a metafizikát-értékelméletet, Révay József az etikát, Báránszky-Jób László az esztétikát, Ortvyay Rudolf a természetfilozófiát, Mátrai László a kultúrfilozófiát, Dékány István a társadalomfilozófiát, Harkai-Schiller Pál a lélek- és embertant, Moór Gyula a jogfilozófiát, Gáldi László a nyelvfilozófiát, Surányi-Unger Tivadar a gazdaságfilozófiát, Jánosi József a történetfilozófiát és Brandenstein Béla a filozófia jövőjét bemutató vitaindító előadásával és az azt követő hozzászólásokkal. Az *Athenaeum* által leközölt szövegek nélkülözik az élő beszéd „természetes” pongyolaságát. Valószínűsíthető, hogy szerkesztett előadások és hozzászólások szövegével találkozhatunk, melyeket elhangzásuk után az érintettek – elsősorban a hozzászólók – a közlésre tekintettel esetlegesen újrafogalmaztak. Mindazonáltal az előadásokra való reflexiók arról árulkodnak, hogy az elhangzott és megjelent szövegek tartalmi szempontból nem tértek el egymástól.

Az ülések minden esetben egy vitaindító előadással kezdődtek, melyet a kérdéskör lehetőség szerint első számú hazai szaktekintély tartott. Az üléseket döntő többségében Brandenstein Béla – ez időben a Magyar Filozófiai Társaság elnöke és a pesti egyetem filozófia professzora – vezette, illetve a vita végén általában ő foglalta össze és értékelte az elhangzottakat. Az összejöveteleken a fő referátumot követően a szokásos koreográfia szerint átlagban több mint hat – valószínűsíthetően előre fölkért, vagy bejelentkezett – hozzászólás hangzott el.³

A rekonstruálandó „vita” azért is érdekes a hazai jogbölcseleti irodalomban, hiszen a két világháború között csupán egyetlen másik valóban érdemi polémiának lehettünk tanúi, mely az 1930-as évek elejétől kimondatlanul is megosztotta a korabeli jogfilozófiai gondolkodást és annak képviselőit. Ez utóbbi Moór Gyula és Horváth Barna között kibontakozó, főképpen szakfolyóiratokban és könyvekben testet öltő vita sajnálatos módon az érdemi – félreértéseket sem nélkülöző –

³ Vö. Kunszt György: Bevezetés. A Magyar Filozófiai Társaság vitatülsései a Második Világháború időszakában. Kószegi Lajos [szerk.]: *Athenaeum-tár...* VII. o.

kérdésekről személyeskedő, a tudományos érvek ütköztetéséhez méltatlan hangvételt megütő, lelki sebeket ejtő polémiává vált, melyet az érintettek minden bizonnal igencsak megbántak.⁴ A korszak két legmeghatározóbb jogfilozófusának – korábban szívélyesnek tekinthető kapcsolatát megmetyelvező – vitája intő például szolgált az utódoknak és kortársaknak, hogy miként nem szabad egymás tudományos reputációjába gázolni.⁵ Talán ennek is betudható, hogy az 1942-es vitaülés a kollegialitás és a mélységes tisztelet jegyében zajlott. A vitaülés fő referátumát Moór Gyula⁶, a korszak első számú jogbölcselelő

⁴ Lásd bővebben Zsidai Ágnes: Tény és érték (Moór Gyula és Horváth Barna jogfilozófiai vitája). *Jogtudományi Közöny*, XLIV. évf. (1989) 10. sz. 513–519. o., illetve Szabadfalvi József: Vonzások és taszítások. Moór Gyula és Horváth Barna kapcsolata. *Magyar Jog*, XLII. évf. (1994) 11. sz. 654–660. o.

⁵ A fordulat évét követő marxizáló jogelméleti szerzők előszeretettel idézték fel a Moór – Horváth vita egyes személyeskedő megjegyzéseit, melyen keresztül az egész korszak jogfilozófiai eredményeit megpróbálták eljelentékteleníteni. Vö. Szabadfalvi József: A marxista jogelmélet reflexiói a két világháború közötti magyar jogbölcseleti gondolkodásról. *Debreceni Szemle*, XI. évf. (2003) 3. sz. (megjelenés alatt)

⁶ Moór Gyula (1888–1950) jogfilozófus, egyetemi tanár. Egyetemi tanulmányait a kolozsvári egyetem jogi karán végezte. 1914-ben az eperjesi evangélikus jogakadémia tanára lett. 1917-ben „jogbölcselet tárgykörből” habilitált. 1918 végén Somló Bódog maga mellé hívta a kolozsvári egyetemre, ahol a nemzetközi jog nyilvános rendes tanárává nevezték ki. A háborút követően 1921 és 1928 között a szegedi egyetem jogfilozófia professzora. Ekkor vált szűkebb szakterülete, a jogbölcselet első számú hazai képviselőjévé. 1925-ben a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjainak sorába választotta. 1929-től 1948-as nyugdíjazásáig a budapesti egyetem jogi karának jogfilozófia professzora. Az évek múlásával egyre több tudományos és közéleti feladatot látott el. Az 1935/36-os tanévben a pesti jogi kar dékánjává választották. A hazai tudós társaság 1942-ben rendes tagjainak sorába emelte. A háborút követően, az 1945/46-os tanévben a Pázmány Péter Tudományegyetem rektora volt. Közéleti tevékenysége a háborút követően vált országosan ismertté. 1945-ben nemzetgyűlési képviselővé választották. 1945 őszén a Magyar Tudományos Akadémia „helyettes” elnökeként ideiglenesen az Akadémia irányításával bízták meg.

Moór jelentősebb jogbölcseleti tárgyú művei: *Stammler „Helyes jogról szóló tana”*. Magyar Jogászegyleti Értekezések. 25. füz. Budapest, 1911. 87 o.; *Macht, Recht, Moral. Ein Beitrag zur Bestimmung des Rechtsbegriffes*. Az m. kir. Ferencz

je, – vagy ahogyan a pályatárs Horváth Barna nevezte – „representativ man”-je⁷ tartotta, mely az *Athenaeum* hasábjain kilenc és fél oldal terjedelemben látott napvilágot. Az előadó tizenkét pontba sűrítve kívánta bemutatni a jogfilozófia múltját, jelenét, betekintést nyújtva „a

József Tudományegyetem tudományos közleményei. I. köt. 1. füz. Szeged, 1922. 46 o.; *Bevezetés a jogfilozófiába.* (Filozófiai könyvtár III.) Pfeifer Ferdinánd Könyvkereskedése, Budapest, 1923. 356 o.; *A logikum a jogban.* (Filozófia értekezések 1.) Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1928. 47 o.; *Zum ewigen Frieden. Grundriss einer Philosophie und des Anarchismus.* Leipzig, 1930. 101 o.; *A jogi személyek elmélete.* (Az M. Tud. Akadémia Jogtudományi Bizottságának kiadványsorozata. 2. sz.) Budapest, 1931. 379 o.; *A természetjog problémája.* (Értekezések a filozófia és társadalomtudományok köréből. IV. köt. 10. sz.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1934. 45 o.; *Szociológia és jogbölcselet.* (Filozófiai értekezések. 5.) Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1934. 59 o.; *Jogfilozófia.* (Moór Gyula előadásai után jegyezte Püski Sándor) Magyar Élet, Budapest, 1936. 288 o.; *A jogrendszerek tagozódásának problémája.* (Értekezések a filozófia és társadalomtudományok köréből. V. köt. 2. sz.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1937. 44 o.; *A szabad akarat problémája.* (Értekezések a filozófia és társadalomtudományok köréből. VI. köt. 1. sz.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1943. 149 o.; Was ist Rechtsphilosophie? *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. XXXVI. (1943) „Ungarn-Heft” 3–49. o.; *A jogbölcselet problémái.* („Kincsestár” a Magyar Szemle Társaság Könyvtára. 80. sz.) Budapest, 1945. 81 o.; *Tegnap és holnap között.* (Tanulmányok) Révai, Budapest, 1947. 172 o.

Moór jogbölcseleti munkásságát bemutató irodalomból lásd: Horváth Barna: Die ungarische Rechtsphilosophie. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. XXIV. (1930/31) 73–83. o.; Szabó József: Moór Gyula emlékezete (1888–1950) *Polisz*, 1989. 3. sz. 17–21. o.; Paczolay Péter: Moór Gyula jogfilozófiája. *Jogtudományi Közöny*, XLIV. évf. (1989) 10. sz. 505–512. o.; Solt Kornél: Moór Gyula jogfilozófiájáról. *Holmi*, VI. évf. (1994) 12. sz. 1850–1862. o.; Szabadfalvi József: *Moór Gyula. Egy XX. századi magyar jogfilozófus pályaképe.* Osiris-Századvég, Budapest, 1994.; Törekvések egy jogfilozófiai szintézisre. Moór Gyula jogbölcselete. In: *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 1995. 143–210. o.; Az „új magyar jogfilozófia” megteremtője. In Szabadfalvi József [szerk.]: *Moór Gyula. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 7–53. o.*

⁷ E megnevezést Horváth Barna használta Moór Gyulára egy 1923-ban írt recenziójában. Vö. Horváth Barna: Az új magyar jogfilozófia. *Keresztény Politika*, II. évf. (1923) 3. füz. 153. o.

különböző jogfilozófiai irányok kebelében a jogfilozófia mivoltáról és megoldandó feladatairól vallott felfogások"-ba, mindegyikből rámutatva azokra a problémákra, melyek „napjainkban is még eleven jelentőséggel bírnak”. Moór itt kifejtett gondolatmenete gyakorlatilag megegyezik az 1943-ban német nyelven megjelent *Was ist Rechtsphilosophie?* és a két évvel később hővebb hazai kiadásban közzétett *A jogbölcselet problémái* című kis könyvében olvasható elmélettörténeti fejtegetésekkel. Az előadás vezérlő gondolata a jogfilozófia örök problémájaként saját tárgyának meghatározása és az erre adott két és fél ezer év folyamán megfogalmazott válaszok bemutatása.

Moór szerint az antik görög filozófiától kezdve egészen a XIX. század elejéig a jog filozófiai szemléletét a természetjogi felfogás uralta. Kezdetben a görög, illetve a középkori skolasztikus természetjogi doktrínák megelégedtek azzal, hogy néhány egészen általános természetjogi alapelvet állítottak fel, addig az ún. klasszikus természetjog, a XVII–XVIII. században Grotiustól kezdődően Hobbeson, Pufendorfön keresztül egészen Kantig a természetjog tartalmát próbálta részletesen meghatározni. Moór szerint ez a vállalkozás zsákutcás kísérletnek tekinthető, mert „a részleteiben meghatározott, konkrét tartalommal bíró, de azért mégis örökérvényű és változatlan jog gondolata: utópia”.⁸ E klasszikus természetjogi iskola jó két évszázados szellemi törekvése azonban így sem volt az előadó szerint hiábavaló, mert „az ésszerűség és igazságosság szempontjából éles kritika alá vette az emberi jogintézményeket s egy csomó jogpolitikai reformgondolatot vetett fel, amelyeket a felvilágosult abszolutizmus fejedelmeinek törvénykönyvei és a nagy francia forradalom viharai részben meg is valósítottak”.⁹ A több mint kétezer éves természetjogi dominancia legfontosabb hozadékának tekinti, hogy a helyes jog, a jog és igazságosság, a jog és erkölcs kérdései a jogfilozófiai diskurzusnak ma is megkerülhetetlen problémái.

A XIX. század elején Moór szerint a „jogtörténeti iskola” fellépése ingatta meg a természetjogi felfogás uralmát, majd a „pozitív jog bölcselete” vetette meg a lábát, amely elsősorban a jogtörténetre, a szociológiára és a tételes jogtudományra támaszkodott. A természetjog

⁸ Moór Gyula: *Jogfilozófia*. (A Magyar Filozófiai Társaság vitaulésén 1942. dec. 1-jén elhangzott előadás) *Athenaeum*, XXIX. köt. (1943) 157. o.

⁹ Uo.

gondolatának elvetésével a jogfilozófia vizsgálata az ember alkotta (tételes) jogra irányult, ezáltal szükségessé vált a jogbölcseletnek az egyes jogi szaktudományoktól, különösen a változó tartalmú jogintézményeket tárgyaló tételes jogtudományoktól való elhatárolása. Az egyik ilyen irányként említi meg az Austin, Bergbohm, Bierling nevével fémjelzett „általános jogtan”-ként elterjedt irányzatot, mely a „kultúrnépek körében általában feltalálható, általánosan elterjedt jogintézmények megismerésében látja a jogfilozófia vizsgálódási körét. Legnagyobb hibája azonban, hogy a jogfilozófiát a juriszprudencia „általános részének” tekinti, ezzel relativizálva a két diszciplína közötti különbséget. A másik irányzat, mely a „francia pozitív és az angol evolucionista filozófia” szellemében fogant mint a „jog szociológiája” vagy más néven, mint a „jog természettudománya” kereste a jogfilozófia számára új kihívásként megfogalmazódó kérdésekre (pl. a jog társadalmi szerepe, a valóság többi részével való kauzális összefüggések) a válaszokat. Sőt sajátos expanziós törekvésként a XIX. század végére nem csupán a jogbölcseletből akart „szabadjogi iskola” néven jogszociológiát csinálni, hanem a tételes jogtudományi vizsgálódásokban is a szociológiai módszereket kívánta elsődlegessé tenni. Moór szerint a jogszociológia ezen törekvése sem vezetett átütő eredményhez, hiszen a „jog okozatos összefüggéseinek” keresése csupán a változó jogtartalom vizsgálatára szorítkozott, így nem lépett túl valójában a tételes jogtudományok feladataként tekintett vizsgálódáson. Majd összefoglalásként megállapítja, hogy a XIX. század szaktudományi jellegű jogfilozófiájának legfőbb érdeme, hogy a „jog mivolta” a természetjogi tradícióhoz képest új megvilágításba került: „A jog történeti és társadalmi realitásának gondolata, valamint a társadalmi életben játszott szerepének, a valóság többi részeivel fennálló okozatos kapcsolatainak gondolata értékes gyarapodása volt a jogfilozófia gondolatkincsének.”¹⁰ Az újszerűség azonban együtt járt azzal, hogy a jogbölcselet elvesztette filozófiai karakterét.

A XIX–XX. század fordulóján azon országok jogtudományában, amelyeket nem „elégített ki” a francia és angol filozófiai pozitívizmus, így elsősorban Németországban, mozgalom indult a jogfilozófia „igazi filozófiai szellemmel” való megtöltésére. E törekvés eredményeként született meg a XX. századi német jogfilozófia két legjelentősebb iránya,

¹⁰ Uo. 159. o.

az „újkanti” és az „újhegeli” jogbölcselet. Kant és Hegel filozófiai gondolatainak keresztül a jogbölcseleti diskurzus valóban megtelt a filozófia szellemével, sőt az érintkezés jogfilozófia és általános filozófia között túlságosan is szoros lett: „...a filozófiát nem csupán a jogbölcseleti kérdések megoldásának segédeszközéül használják fel, hanem a jogfilozófia területe jórésztben általános filozófiai viták csataterévé válik”.¹¹ Moór szerint joggal nevezhetjük a XX. századot a jogbölcselet „filozófiai” korszakának, hiszen a határvonal most a jogfilozófia és az általános filozófia között mosódott el.

A század első két évtizedének kétségkívül legnagyobb hatást gyakorló irányzata a neokantiánus jogfilozófia volt, melynek legkiemelkedőbb alakjai között – mint más írásaiban is – Rudolf Stammlert, Somló Bódogot és Hans Kelsent említi. E néhány itt kifejtett gondolatból is markánsan kitűnik, hogy az előadó kinek az álláspontjával azonosul, illetve kit miért tart meghatározó elméletalkotónak. Stammler esetében egyértelműen pozitívumként emeli ki, hogy a „helyes jogról szóló tan”-a – túllépve a korábbi természetjogi magyarázatokon – modern jogi értéktanként a történetileg adott tételes jog helyességének mértékét kereste. Ettől kevésbé szerencsésnek véli Stammler jogi ontológiai okfejtéseit, ahol a „jog mivoltának” meghatározásakor a kanti értelemben felfogott „apriori”, minden tapasztalattól mentes „tisztá fogalomként” kívánta a jogot definiálni, mely minden jogi tapasztalat előfeltétele. Stammlerhez hasonlóan a magyar Somló is a „jog változatlan formáját keresi”, azonban anélkül, hogy a jogot ismeretelméleti kategóriának tekintené. Somló tudatában van annak, hogy nem minden tapasztalat, hanem csupán a „változó jogi tartalmak apriorijáról van szó”, s így a jog fogalma a „változó jogi jelenségek változatlan és maradandó elemeinek összefoglalását” jelenti.¹² Az újkantianizmus ismeretelméleti és ennek folytán módszertani jellege – Moór szerint – Kelsen „tisztá jogtanában” csúcsosodik ki. A kelseni elmélet semmi egyéb, mint „jogi ismeretelmélet, vagyis a jogtudomány módszertana”. Majd összefoglalásként megállapítja, hogy „napjaink” jogfilozófiája mindenekelőtt az „egészséges kritikai szellem”-et és a „módszeres gondolkodás”-t köszönheti a neokantiánus jogbölcseletnek, mely főként a tételes jogtudományok módszertana kidolgozásában, a modern

¹¹ Uo. 160. o.

¹² Uo. 161. o.

értéktani megközelítésben, a valóság és érték kanti dualizmusának a fenntartásában, valamint a kanti forma és tartalom megkülönböztetésével a „formális” jogfilozófia jogosultságának a hangoztatásában öltött testet.

Az újkanti jogbölcsélet ezen formális jellegét részben kiegészíteni, részben meghaladni próbáló újhegeli jogfilozófia – Moór interpretálásában – az „eleven élet konkrét tartalmait magába szívó, tartalommal teli jogfilozófia”-ként igyekszik a kanti ismeretelméleti megközelítéssel szemben új értelmezési lehetőségek föltárására. A hegeli elmélet az előadó szerint helyesen hívja föl a figyelmet arra, hogy a jog kétségtelenül „történeti és társadalmi realitás”. Joseph Kohler az alapul vett elméletet megszabadítva az azt megterhelő „metafizikai spekulációktól”, kísérletet tett a neohegeliánus jogfilozófia alapjainak lerakására. Az ennek eredményeként született jogkonceptió azonban nem nyújtott egyebet Moór szerint, mint egy „jogpolitikai elmélkedésekkel felékesített általános jogtant”.¹³ Nem eredményezett sokkal többet Julius Binder próbálkozása sem, aki az 1920–1930-as években a hegeli örökség még hívebb követőjeként igyekezett a jog lényegét meghatározni. A történetileg adott jog szerinte, mint „metafizikai szubsztancia: az észnek, a szabadságnak és az erkölcsnek a valósága”.¹⁴ A neohegeliánus jogfilozófia Moór szerint tulajdonképpen kevéssel járult hozzá a jogbölcséleti gondolkodás megújításához, mindazonáltal egyértelműen érdeme, hogy felhívta a figyelmet a neokantiánus megközelítéssel szemben – mely a jogban ismeretelméleti kategóriát látott – arra, hogy a jog „történeti és társadalmi realitás” s mint ilyen a „kultúra és a szellem birodalmába” tartozik.

Moór a kortárs jogfilozófia legjelentősebb fejleményének tartja, hogy egy új filozófiai világgép, a kanti és hegeli gondolatokat összeegyeztető „kultúrfilozófia” – melynek középpontjában a történeti, társadalmi és kulturális élet áll – alapozhatja meg a jogbölcsélet jövőbeni fejlődését. Mindezt arra alapozza, hogy az újkanti filozófia értéktani iránya a történelmet, a társadalmat és a kultúrát „értékes valóságként” fogja fel, ami körülbelül ugyanazt jelenti, mint a hegeli értelemben vett „objektív szellem”. E téren Moór szerint a legjelentősebb elméletet a neokantiánus filozófus, Heinrich Rickert alkotta meg, aki az értékes valóságot „a

¹³ Uo. 163. o.

¹⁴ Uo.

valóság és érték kanti megkülönböztetésének megfelelően két részre osztja fel: úgymint egy testi-lelki realitásból álló részre és egy jelentésekből és értékekből, egyszerűen szellemi tartalmakból álló részre, amely az előbbi részhez tapad, attól hordoztatik”.¹⁵ A neohegeliánus oldalról Nicolai Hartmann próbálkozott Hegel „metafizikai spekulációt”, főképpen az „objektív szellemét” a társadalmi, történeti és kulturális lét valóságaként felfogni, és abban „a valóság és érték kanti dualizmusának megfelelően egy pszichofizikai valóságból álló réteget és egy szellemi réteget különböztetni meg”.¹⁶ A kortárs filozófia ezen fejleményei fölviányozták Moórt, aki az 1940-es évek elején több tanulmányában az említett szerzők gondolatait, sőt fogalmait interpretálva saját „összefoglaló” jogfilozófiáját is megújítani igyekezett.¹⁷ Nem véletlenül állapítja meg maga Moór az előadás utolsó gondolataként, hogy bár igyekezett saját felfogását nem előtérbe állítani, de az egyes irányzatok bemutatásánál minden bizonnyal nyilvánvalóvá vált elméleti meggyőződése.

Végül említést érdemel az előadó néhány gondolata, melyet a filozófia és a jogbölcselet kapcsolatáról, egymáshoz való viszonyáról mond. A jogfilozófia, amikor a jogot a „filozófiai világkép egységébe” kívánja behelyezni, akkor kétségtelenül rászorul az általános filozófiára. A jogbölcselet és filozófia kapcsolata azonban nem ilyen egyoldalú, hiszen a jogfilozófia nemcsak filozófiai tudomány, hanem jogtudomány is és a „jogi szaktudományokkal” való közvetlen érintkezés folytán a jog világról sokkal pontosabb ismeretekkel rendelkezik, mint a filozófia. Ezért a jogbölcselet alkalmas és megfelelő tudomány arra, hogy „a jog világról rajzolt összefoglaló képpel kiegészíti az általános filozófiai világképet”, ezáltal maga is viszontszolgáltatást tesz a filozófiának.¹⁸

A hozzászólások több mint tizenegy nyomtatott oldal terjedelemben követik a bevezető előadást. Ennek sorát – az ekkor a pesti egyetem

¹⁵ Uo. 164. o.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Vö. Szabadfalvi József: „A jogfilozófia mibenléte és problémái”. Moór Gyula jogbölcseletének általános filozófiai alapjai *Világosság*, XXXIV. évf. (1993) 7. sz. 56–70. o.

¹⁸ Moór Gyula: *Jogfilozófia...* 164. o.

magántanárra és ítélőtáblai bírót – Ruber József¹⁹ nyitja meg, aki három érdemi „kiegészítő ecsetvonással” kíván hozzájárulni a főreferátumban hallottakhoz. Elsőként említi a jogfilozófiai gondolkodás sajátos vonásaként a problémakörök tudatos vizsgálatát, mely csak az utóbbi néhány évtizedben – gyakorlatilag Stammler működésétől kezdődően – jellemzi a tudományszakot. Ruber szerint a jogbölcseleti vizsgálódásokban érvényesülő „filozófiai szempont” azt igényli, hogy „az ismeretek lehető egységesítése”, azaz a jogbölcselet lehetőleg „ugyanazzal a formulával” – „egyetlen alapigazságból kiindulva” – keresse

¹⁹ Ruber József életútjáról keveset tudunk. Egyetemi tanulmányait a Pázmány Péter Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karán végezte és itt lett „sub auspiciis Regis” a jogtudományok doktorává avatva. Egy 1920-ban megjelent tanulmányából tudjuk, hogy a szerző foglalkozását tekintve törvényszéki bírót. 1922. március 12-én egykori alma materében sikeresen habilitált jogbölcselet tárgykörből. (Vö. Eckhart Ferenc: *A jog- és államtudományi kar története 1667–1935*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1936. 678. o.) 1943 végén – mint egyetemi magántanárt és ítélőtáblai bírót – „címzetes rendkívüli tanár”-i címmel ruházták fel. Az előterjesztő Moór Gyula szerint Ruber „a magántanárságot nem pusztán címként fogta fel, hanem »venia legendi«-jét évről évre meghirdetett előadásaival...gyakorolta... Rendkívüli gondossággal és alaposággal ír s fejtegetéseit a legteljesebb irodalmi tájékozottság, valamint magas szellemi színvonal jellemzi.” (Vö. ELTE Lvt. Iratok. 44. köt. Jegyzőkönyv a budapesti királyi magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karának 1943. évi december hó 15-én tartott III. rendes üléséről.) Magántanárként egészen a „fordulat évéig” (1948) tartott előadásokat Moór mellett a jogbölcselet különféle kérdéseiről a pesti jogi karon. (Vö. Samu Mihály: *Az elméleti tárgyak*. In Sinkovics István [főszerk.]: *Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem története 1945–1970*. ELTE, Budapest, é. n. [1970] 232. o.) 1945 utáni publikációs tevékenységéről nem tudunk. A legteljesebbnek tekinthető – az érintett időszakot feldolgozó – szakirodalmi bibliográfia névmutatójában nem szerepel a neve. (Vö. *Állam- és jogtudományi bibliográfia 1945–1951*. [összeállította: Nagy Lajos] Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1958. 211. o.)

Ruber jelentősebb jogbölcseleti tárgyú írásai: *Erkölcs és jog. Magyar Jogi Szemle*, I. évf. (1920) 87–102. o.; Stammler Rudolf eszmetörténeti jelentősége. *Katolikus Szemle*, XXXVI. köt. (1922) 470–478. o.; *Jogtudomány és világnézet. Athenaeum*, XI. évf. (1925) 1–3. sz. 1–19. o.; *Történeti és jogi szemlélet. Athenaeum*, XV. évf. (1929) 1–2. füz. 60–73. o.; *A jogi gondolkodás új útjai. Társadalomtudomány*, XVI. évf. (1936) 145–164. o.

a legfontosabb kérdésekre adandó válaszokat. Ez eredményezi többek között az eszményi jog keresése során a természetjogi okfejtések újbóli felbukkanását. A második megjegyzés a tételes jogtudomány mint szakjogtudomány és a jogfilozófia kapcsolatára vonatkozik. Ruber úgy véli, hogy a korabeli tételes jogtudományok – feltétlen előnyükre – bölcseleti jellegűvé váltak: „Így... igen nehéz megmondani, hogy egy Carl Schmidtnek [helyesen: Schmitt – Sz. J.] az oeuvre-jéből mi esik a jogbölcselet körébe és mi nem. A jogbölcselet mai képéhez azonban ez az irodalom mindenesetre hozzátartozik.”²⁰ Végül harmadikként megjegyzi, hogy a jogbölcselet jelenlegi állapotát az elmúlt időszakhoz képest bizonyos holtpontra jutás jellemzi, aminek az oka a neokantiánus irányzat kimerülése, illetve a túlzottan „világnézeti” irányok meddő jelenléte a jogelmélet terén. Mindazonáltal a jogfilozófia története is azt bizonyítja, hogy az ilyen állapotok után következnek az újabb „reneszánszok”, tehát nem érdemes különösebben keseregnünk a jövőt illetően.

Másodikként – a frissen habilitált egykori Horváth-tanítvány – az ekkor harmincegy éves Bibó István²¹ hozzászólását olvashatjuk, aki ez

²⁰ Ruber József: Hozzászólás Moór Gyula „Jogfilozófia” c. előadásához. In: *Jogfilozófia...* 167. o.

²¹ Bibó István (1911–1979) 1933-ban a jogtudományok summa cum laude doktoraként fejezte be tanulmányait a szegedi Ferenc József Tudományegyetemen. 1935 és 1937 között a szerző előzetes hozzájárulásával lefordította Kelsen *Reine Rechtslehre* (Tiszta jogtan) című korszakos művét, melyet máig az ő tolmácsolásában olvashatunk magyarul. 1940-ben Horváth Barna hathatós közreműködésével jogbölcselet tárgykörből habilitált egykori alma matere falai között. 1946-ban a Magyar Tudományos Akadémia „a jogbölcselet terén kifejtett munkásságá”-ra hivatkozva levelező tagjainak sorába választotta. Egy 1974-ben kelt tudományos önéletrajzában elsőként említi meg a jogelméletet – a nemzetközi jog, az államelmélet, a közigazgatástan és a politikai történelem mellett –, mint tudományos vizsgálódási körébe tartozó tudományágat. (Vö. Bibó István 1974 szeptemberében kelt tudományos önéletrajza. In Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Magyar Krónika, Kolonell Lap- és Könyvkiadó Rt., Budapest, 1989. 355–356. o.)

Bibó jelentősebb jogbölcseleti tárgyú írásai: *Kényszer, jog, szahadság*. Szegedi Városi Nyomda és Könyvkiadó Rt., Szeged, 1935. VIII + 151 o. (Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Franciscus-Josephinae. Sectio: Juridico-Politica. Tom. VIII.); *Le dogme du „bellum justum” et la théorie*

idő tájt a hazai jogbölcseleti gondolkodás egyik nagy ígéretének számított, habár mint utólag tudjuk, ekkoriban kezdett eltávolodni elsőként választott – élete végéig kedvelt – tudományszakától. Bibó hozzászólásában a jogfilozófia egyik kardinális, az előadó által is érintett kérdéséhez, a „jogi ismerettárgy” problematikus meghatározásához kapcsolódóan fejti ki álláspontját. Ennek során szembefordul a jognak a valóság és érték filozófiai kategóriáihoz való viszonyában vallott neokantiánus paradigmával. A jog mint sajátos „társadalmi technika”, melynek – Horváth elméleti tézisét interpretálva legelemibb jelensége a jogeset és az azt lezáró döntés – alkalmazása során vetődik fel az a kérdés, hogy az alkalmazandó szabály jog-e vagy sem, alkalmazható-e vagy sem. A jogot a maga „vitaintéző” feladata során különösen jellemzi az éles, alternatív kérdések fölvetése és annak megválaszolása, ami mindenképpen kisugárzódik a jogtudomány és jogfilozófia területére. Bibó gondolatmenete szerint a joggyakorlat bizonytalanság esetén elsősorban a jogtudomány állásfoglalására alapoz, de az is

de l'infailibilité juridique. Essai critique sur la théorie pure du droit. *Revue Internationale de la Théorie du Droit*, vol. 10 (1936) no. 1. 14–27. o. (Magyarul: „*A bellum justum*” dogmája és a jogi tévedhetetlenség teóriájának kritikai esszéje. [Fordította: Mold Attila és Zombor Ferenc] Bibó István Olvasóköri Füzetek. 3. füzet. Bolyai Kollégium, Miskolc, 1993. 23 o.); Rechtskraft, rechtliche Unfehlbarkeit, Souveränität. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XVII. (1937) H. 5. 623–638. o. (Magyarul: Jogerő, jogi tévedhetetlenség, szuverenitás. [Fordította: Zsidai Ágnes] In Dénes Iván Zoltán [szerk.]: *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 321–334. o.); *A jogelmélet fő kérdései tegnap és ma*. (Bibó István magántanári próbaelőadása, 1940. június 13.) MTAK Kézirattár Ms 5116/10. (Sajtó alá rendezte Ruszoly József egyetemi tanár: *Jogtudományi Közlöny*, XLVII. évf. [1992] 3–4. sz. 89–95. o.)

Bibó jogbölcseleti munkásságát bemutató irodalomból lásd Zsidai Ágnes: Bibó István, a jogfilozófus. Horváth Barna és Bibó István szellemi közössége. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A hatalom humanizálása*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1993. 91–108. o.; H. Szilágyi István: Etika, jog, politika. Bibó István (1911–1979). In: *Portrészlatok...* 267–310. o.; Szabadsfalvi József: „Coactus tamen vouiui!” Bibó István jogbölcseleti munkássága. In Szabadsfalvi József: *Jogbölcseleti hagyományok*. Multiplex Media – Debrecen University Press, Debrecen 1999. 167–181. o.; Szabadsfalvi József: Bibó István és a szegedi iskola. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 125–152. o.

elképzelt, hogy a jurisprudencia sem tudja megválaszolni a kérdést, és akkor a jogfilozófiától várják annak megválaszolását, melyek a helyes kritériumai annak, vajon jog-e vagy nem jog az, amire az ellentétes álláspontok hivatkoznak: „A jogfilozófia az ilyen kérdéseket olykor, mikor a közösségben a végső értékek, a közösségi értékelés és a társas valóság viszonyai... egyensúlyban vannak – amint az a középkori természetjog uralma alatt így volt –, rendszerint meg is tudja válaszolni. Ha azonban ez az egyensúly megbomlik s az értékek és az értékelés zűrzavara következik be, a jogfilozófia maga is pártokra szakad és továbbadja a kérdést a filozófia felé, amely a maga részéről a szóban lévő – gyökerében és eredetében gyakorlati – kérdésre gyakorlati választ nem tud adni és nem akar adni, de megadja a probléma filozófiai megfogalmazását.”²² Ebből vezethető le szerinte a jogfilozófia vonatkozásában az ismerettárgy problematikus volta, hiszen „a valóságnak és értéknek mögötte álló éles ellentéte tulajdonképpen nem a filozófia oldaláról került bele a jog világába és a jogfilozófia perspektívájába, hanem először konkrét jogesetek sokaságában konkrét valóságok és konkrét értékek összeütközésének élményei töltötték el a közösség tagjait a valóság és érték radikális ellentétének érzésével s ennek filozófiai megfogalmazása az, amit tévesen viszünk be a filozófia követelményeként a jog világába”.²³

²² Bibó István: Hozzászólás Moór Gyula „Jogfilozófia” c. előadásához. In: *Jogfilozófia...* 169. o.

²³ Uo.

A sorban harmadikként olvashatjuk Horváth R. Károly²⁴ hozzászólását, melynek elején maga is felteszi a gyakran hangoztatott kérdést: „... szükség van-e egyáltalában a jogfilozófiára, amelynek még a tárgya is vitás?” A válaszból kitűnően a hozzászóló a korabeli neokantiánus álláspont, azon belül is a Somló – Moór-féle jogbölcseleti szemléletmód feltétlen híveként fejt ki gondolatait. A jog mibenlétének értelmezésekor a jól ismert metódust választja, miszerint a tételes jogtudományt művelők kiválóan tudják művelni tudományszakjukat anélkül, hogy eljutnának a jogfilozófia alapkérdéséhez: „Erre a kérdésre a tételes jogtudományok egyike sem tud választ adni; sőt előfeltételezik, hogy az általuk ismertetendő szabályok valóban jogi szabályok.”²⁵ A jogbölcselet központi problémája így a jogtudomány alapkérdésévé válik. Horváth a jogfilozófia történetét is mint az alapkérdésre adott válaszok történetét látatja: „A természetjogi felfogás érdeklődési köre az igazságosság volt, a jogi pozitivizmus fő vizsgálódása ezzel szemben a kényszernek, s azon túl a jog szociológiai alapjainak irányába tolódott el. Tételes pozitív-jog minden olyan norma, amelyet a legerősebb társadalmi hatalom jogként alkotott s amelynek érvényesülését végső

²⁴ Horváth R. Károly személyének beazonosításakor nem vagyunk könnyű helyzetben. A Kőszegi Lajos szerkesztette *Athenaeum-tár* (673. o.) szerint – amire Percz László hívta fel a figyelmemet, melyet ezúton köszönök – Horváth R. Károly azonos a *Magyar Életrajzi Lexikonban* szereplő Horváth Károly (1913–1952) nyelvészszel, aki a budapesti egyetem bölcészkarán végzett és 1941-ben szerzett bölcészdoktori diplomát és főleg nyelvtudományi írások közlésével várt ismertté. (Vö. Markó László [szerk.]: *Új Magyar Életrajzi Lexikon*. III. köt. H-K. Magyar Könyvklub, Budapest, 2002. 378–379. o.) Egyetértek Percz László véleményével, mely szerint korántsem biztos ez az azonosság, hiszen Horváth R. Károly neve alatt általában jogbölcseleti, filozófiai, politikai és etikai témájú cikkek, főképpen recenziók jelentek meg. (Jó példa erre az *Athenaeum* XXIX. évfolyamában megjelent recenziói Losonczy István: *A funkcionális fogalomalkotás jelentősége a jogtudományban*, Ottlik László: *Bevezetés a politikába*, Szabó József: *A jogászi gondolkodás bölcselete* című könyveiről.) Az *Athenaeumban* megjelent jogbölcseleti tárgyú tanulmányai közül kiemelésre méltók: A jogi kötelező erő forrása. *Athenaeum*, XXV. évf. (1939) 4. sz. 255–274. o., illetve *Jogtudomány és jogbölcselet*. *Athenaeum* XXX. évf. (1944) 1–2. sz. 22–32. o.

²⁵ Horváth R. Károly: Hozzászólás Moór Gyula „Jogfilozófia” c. előadásához. In: *Jogfilozófia...* 170. o.

sorban fizikai kényszer alkalmazásával is biztosítja. A tételes jogszabályok látszólag, tehát a legerősebb társadalmi hatalom önkényéből fakadnak, társadalmi és történeti tények a szülőanyjuk, s e tények változásával együtt maguk is a változás örök törvényének vannak alárendelve, jóllehet mint »kellőséget« kifejező normák az örök változatlanság világának részesei.”²⁶ Sőt felveti azt is, hogy a jog mögött álló hatalom korlátlanúsága nem lehet abszolút, mivel ennek minden ember valamilyen formában részese, így az igazságosság mint alapvető erkölcsi indíttatású eszmény „hathatósabb fegyver minden fizikai kényszernél”, ezért a pozitív jog korlátjának tekinthető.

A leghosszabb hozzászólást Zemplén Elemér²⁷ tollából olvashatjuk, aki a tudományos megismerés útjait vizsgálva megállapítja, hogy az egyik út szerint lehetséges tudományos értékű megállapításokat levonni, míg az ezzel ellentétes irány épp a föltárt ismeretek tudománytalanságának kimutatását tartja feladatának. Zemplén úgy véli, hogy ez utóbbi „gondolat-irány”, éppen negatív eredményeinek útján, alkalmas arra, hogy megértsük a jogfilozófia lényegét és tulajdonképpen „hivatását”. Az ekkoriban a magára valamit is adó – a neokantiánus paradigma koordinátaiban gondolkodó – jogbölcsező jogi ontológiai fejtegetésekben körvonalazta saját felfogását. A hozzászóló is ekképp tesz, amikor a jog „sajátos struktúráját”, mint „létredeket” mutatja be: „A gyakorlati, pozitív jog, amelyik létezik, tehát hat, az empirikus, tapasztalati lét rendjében foglal helyet. Viszont a jognak erre az egzisztenciális, reális részére, e társadalmi-szellemi jelenségnek tartalmára, történetére stb. vonatkozó rendszeres, igazolt ismereti tevékenység és ennek eredménye már az eszmei létben mozog, sőt átnyúlik a metafizika és az értékek létrejébe. Ez a tevékenység, illetőleg az ennek eredményeként jelentkező ismeretösszesség természetesen nem lehet azonos a vizsgált normaösszeggel és mégis a jog

²⁶ Uo. 171. o.

²⁷ Zemplén Elemér személyéről még a Kőszegi Lajos szerkesztette *Athenaeum-tár* sem tudott semmit kideríteni. Róla is elmondható az, ami Horváth R. Károlyról, hogy filozófiai és jogbölcseleti tárgyú recenziók szerzőjeként volt jelen az *Athenaeum*-ban. (Jó példa erre az *Athenaeum* XXIV. évfolyamában megjelent recenziója Moór Gyula: *A jogrendszer tagozódása* című könyvéről.)

nevével illetjük.”²⁸ Részben ismételve és kiegészítve a korábban mondottakat a tételes jogtudományok, jogfilozófia és általános filozófia viszonyáról, a hozzászóló azt mondja, hogy a jogi diszciplínák mindenekelőtt a tapasztaláson alapulnak. Azonban vannak az empirikus igazolástól független kritériumok, amelyek nélkül sem gyakorlati, sem tudományos tapasztalás nem lehetséges. A cél az, hogy a „jogi szakdiszciplínák” (a tételes jogtudományok) szemléleti módja „a logikumra, a metafizikumra és az etikumra is tendál”, ezáltal „a jognak eszmei, metafizikai és értékbeli létrendjét” is képes megragadni. Majd megállapítja: „A jogi szakdiszciplínáknak ezt a – tudományos karakterükre nézve egzisztenciális szükségességű – szemléleti módját a jog lényegét, tehát valamennyi létrendjét állandóan átfogó jogfilozófia képes felismerni és a szakdiszciplínák műveiben tudatossá tenni. Ezt a felismerő tevékenységét a jogfilozófia az általános filozófiára támaszkodva tudja végrehajtani. Így adódik a jogfilozófia sajátos polaritása: lételemeit a filozófiából szívja, de ugyanekkor értelmet ad és határt szab a jogi szakdiszciplínák funkcióinak.”²⁹

A tudományos ülés utolsó főlshólalójaként olvashatjuk Brandenstein Béla³⁰ összefoglalónak is szánt összegzését. A filozófus professzor rövid

²⁸ Zemplén Elemér: Hozzászólás Moór Gyula „Jogfilozófia” c. előadásához. In: Jogfilozófia... 173. o.

²⁹ Uo 175. o.

³⁰ Brandenstein Béla, báró (1901–1989) filozófus, a „vita” idején a budapesti egyetem nyilvános rendes tanára és a Magyar Filozófiai Társaság elnöke. Művészetfilozófiai, metafizikai és ismeretelméleti munkásságával vált nemzetközileg is ismertté. 1945-ben Németországba távozott, ahol nyugdíjba vonulásáig (1969) a saarbrückeni egyetemen a filozófia professzora volt.

Brandenstein kapcsán érdemes utalni a – két világháború közötti – hazai természetjogi tradícióra, melynek jogbölcseleink mellett filozófusaink és teológusaink (pl. Horváth Sándor, Kecskés Pál) is részesei voltak, akik alkalmanként véleményt formáltak a „jog mivoltáról”. (Vö. Szabadfalvi József: Természetjog és pozitívizmus. Széjgyezetek egy örökzöld vita két világháború közötti hazai jogbölcseleti irodalmához. In Szabó Miklós [szerk.]: *Natura iuris. Természetjogtan & jogpozitívizmus & magyar jogelmélet*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2002. 9–29. o.; Neoskolasztikus természetjog a két világháború közötti Magyarországon. *Vigília*, LXVII. évf. [2002] 8. sz. 586–594. o.) Érdemes idézni Brandenstein gondolatait, melyet a „jog szelleme” kapcsán fejtett ki: „A jog a maga egészében a szellemkategóriák hatalmas és bonyolult rendje: az a

zárszavában fontosnak tartotta kifejtetni természetjogi megalapozású felfogását, mely szerint a modern jogfilozófiának ugyanaz a feladata, mint a „mai bölceleti kultúra szemléletünknek”, vagyis olyan „egyetemes és igazságukban feltétlenségüket feltáró alapokat találjon mindenféle pozitív jog számára, amelyeken annak speciális gazdagsága és sokszínűsége mégis gyökereiben egységesen, ellentmondás nélkül, ezért egészében harmonikusan és erkölcsi értékességével életet hordozóan, nem pedig azt önkényesen elnyomva és rombolva, épülhessen fel. Az ilyen eleven, sokszerű és sokszínű, de egészében helyes jogrendre vonatkozó változatos pozitív-történeti jogrendszerek erkölcsi természetjog-alapjait kell a jövő jogbölceletének széles perspektívával és mélyen, meggyőzőleg igazolni tudnia.”³¹ E némileg terjengős formában és patetikus hangnemben kifejezett jövővárás jól jellemzi a korszak egyre több (jog)bölcelőjének a természetjoghoz fűződő viszonyát.

A vitaülés prologusaként elmondható, hogy az utókor legnagyobb sajnálatára azon nem vett részt – a már korábban részletezett okok

magasabb érték, amellyel mint közvetlen forrásával legszorosabban összeszövődik az igazságosság. A tökéletes isteni jóságban rejlő isteni igazságosság az ősi jogadó forrás, az alanyi szellem természeti jogainak forrása; ezekre a természeti jogokra épít az emberi igazságosság erkölcsi magatartása és szerintük törekszik a társadalom jogotadó, törvényhozó szervezete a társadalom pozitív jogrendjét kialakítani; ezt a pozitív jogrendet érvényesíti azután végül – az erkölcsi igazsággal harmonizáló – társadalmi jogbiztosító és jogszolgáltató igazságosság a jogrendben élő társadalom kormányzó és bíráskodó szervezetei útján... Magának a pozitív jognak mint a legalitás, a pozitív jogszerűség »megtestesülésének« és egyúttal elvének mindig természetileg jogszerűnek, morálisnak kell lennie: csak így helyes, csak így »igazi« jog.” (Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben*. IV. köt. Az ember világhelyzete. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1937. 216. o.) Az isteni jóságban rejlő isteni igazságosság, mint a jog „forrása” megfogalmazással Brandenstein jogfelfogása besimul a szerteágazó tomista hagyományba.

³¹ Brandenstein Béla: Hozzászólás Moór Gyula „Jogfilozófia” c. előadásához. In: *Jogfilozófia...* 175–176. o.

miatt – Horváth Barna³², a korszak másik meghatározó hazai jogfilozófusa Moór mellett, illetve mindkettejük kedves tanítványa és kollégája, Szabó József³³, akik minden bizonnyal tovább árnyalhatták volna a jogfilozófia lényegi mondanivalójáról itt kirajzolódó képet. A főképpen német jog(filozófia)i kultúrkörben járatos Moór és az erre reflektáló hozzászólások ellensúlyozására alkalmas lett volna a Horváth és Szabó által képviselt angolszász orientációjú jogelméleti gondolatok megjelenése. Egy valóban termékeny vita minden érintett személy és a magyar jogbölcselet számára is igen hasznos lehetett volna, azonban az *Athenaeum* lapjain olvasható diskurzus rekonstruálása talán így sem volt teljesen hiábavaló és haszontalan vállalkozás.³⁴

³² Horváth Barna jogbölcseleti munkásságáról lásd bővebben: Zsidai Ágnes: A perspektíva tüneténye. Horváth Barna jogfilozófiája. *Világosság*, XXXII. évf. (1991) 12. sz. 917–927. o.; H. Szilágyi István: Dráma és jogfilozófia Horváth Barna életművében. In: *Portrétvázlatok...* 211–266. o.; Zsidai Ágnes: A Tiszta Jogszociológia. In Horváth Barna: *Jogszociológia. A jog társadalom- és történelemelméletének problémái.* (Ford.: Zsidai Ágnes) Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 11–58. o.; Cs. Kiss Lajos: Szabadság és kényszer. Horváth Barna szellemi pályája. In Horváth Barna: *Angol jogelmélet.* Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 2001. 569–611. o.

³³ Szabó József jogbölcseleti munkásságáról lásd bővebben: Szabadfalvi József: Egy derékba tört életmű margójára: Szabó József jogbölcseleti munkássága. *Jogtudományi Közöny*, LIII. évf. (1998) 12. sz. 493–504. o.

³⁴ A magyar jogbölcseleti tradíció újrafelfedezéséről lásd bővebben: Szabadfalvi József: Húsz év a magyar jogbölcseleti tradíció újraértékelésében. In Szabadfalvi József (szerk.): *Facultas nascitur. 20 éves a jogászképzés Miskolcon.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 2001. 415–432. o.

SZEMLE

A 17. SZÁZAD FILOZÓFIÁJA*

BOROS GÁBOR

Már magának a tárgyalandó kötetnek a címe is a korai újkor körmondatos hosszú címeit idézi, pedig még nem is rögzítettük a neki otthont adó sorozat címét, amely pedig igencsak sokat mond: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Überweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Helmut Holzhey. Sokat mond, mert a filozófiatörténeti kutatás egyik nagy hagyományú alapművének, az egyszerűen csak „Überweg”-ként emlegetett kézikönyvsorozatnak remakcjéről, teljesen átdolgozott új kiadásáról, annak is a zárókövéről van szó. Semmiképp sem kerülhetjük meg tehát a történeti kitekintést. Friedrich Überweg eredeti *Grundriss*-e 1863 és 1866 között jelent meg három karcsú kötetben, összesen 734 oldalon. A szerző által megcélzott

olvasóközönség, az egyetemi hallgatók voltak, akik számára nélkülözhetetlennek látszott egy effajta kompendium megalkotása. Überweg általános célját a következő kijelentése tárja fel a legmarkánsabban: „Nagy tömegű anyagot – csak lényeges dolgokat, ám lehetőség szerint minden lényeges dolgot – kell az *Alapvonalak*ban a legtömörebben az olvasó elé tárni.”¹ Aligha kell külön kiemelnünk: e kijelentés a „legconciseabb” formában megmutatja e program grandiózus voltát, ám egyzersmind problematikusságát is.

Problematikusságát, hiszen egyrészt *válogatni* kell a hozzáférhető, ám egyre átláthatatlanabb filozófiatörténeti tényanyagból – azaz igazolni kell tudni válogatási szempontjainkat –, másrészt a tömörség meghatározása sem igazán egyértelmű. Átugor-

* *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Band 4, *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch. Basel: Schwabe & Co AG Verlag, 2001., 1507 oldal két félkötetben.

va most a majd másfélszázados kiadástörténet eseményeit, csupán a jelenleg érvényes tervet idézem föl, s már ebből is jól látható a „tömörség” arányainak megváltozása. Az európai filozófiát hét sorozatban vélik megragadhatónak a szerkesztők: „Antik filozófia” (1., 2/1., 2/2., 3., 4/1., 4/2., 5/1., 5/2. kötet), „A középkor filozófiája” (4 kötet, ám még egy sem jelent meg, azaz várható, hogy a „kötetek” kötetnyi „félkötetekre” bomlanak majd), „A reneszánsz filozófiája” (2–3 kötet, még csak tervezik), „A 17. század filozófiája (1/1., 1/2., 2/1., 2/2., 3/1., 3/2., 4/1., 4/2. kötet), „A 18. század filozófiája” (1/1., 1/2., 2/1., 2/2., 3/1., 3/2. kötet), „A 19. század filozófiája” (4 kötet, még csak tervezik), „A 20. század filozófiája” (4 kötet, még csak tervezik). Vagyis ha az esetleges félkötetté bomlást nem vesszük is figyelembe, s csupán 600 oldalt számolunk egy-egy (fél-)kötetre, akkor is azt az eredményt kapjuk, hogy másfél száz esztendő alatt az európai filozófia történetének alapvonalai a leg-ömörebben elbeszélve 734 oldalról 23 400 oldalra növekedtek.

Mindennek ismeretében érdemes volna komolyan elgondolkoznunk azon, hogy milyen helye van a kézikönyveknek általában s különösen ennek a gigantikussá növekvő kézikönyvsorozatnak a filozófián belül. Mennyire szolgálja az egyetemi filozófiaoktatást, ha a filozófiatörténet tanulmányozása nemcsak egészében jelenik meg sajátos tudományos diszciplínaként, hanem már századonként elkülönülve olyan specia-

listákat foglalkoztat, akik egymás munkájáról már két-három évszázad eltéréssel is alig tudnak valamit? S mit tekintünk élő, valódi filozófiának manapság? Azt, amit e kézikönyvekre támaszkodva dolgoznak ki, vagy azt, amit sztár filozófusok e kézikönyvekkel mit sem tördölvé művelnek?

E kérdéseket azonban most csak jelezzük, egy recenzió keretében még csak felvetésük alkalmas módjáról sem gondolkodhatunk el. Amiről azonban még a tulajdonképpeni tárgyunkat képező kötet előtt szót kell ejtenünk, az a kötetek architektonikáját meghatározó alapelvek kérdése. E téren könnyen felfigyelhetünk arra a polémiára, amely az Überweg gondozását a hatvanas években felvállaló Paul Wilpert *Fditionsberichtjében*² közzétett elvek s a 17. századi kötetekért Wilpert 1967-ben bekövetkezett halála után felelős Jean-Fierre Schobinger általános előszavának³ tendenciája közt kibontakozott. Wilpert az első közelítésben mindenképp magától értetődőnek látszó objektívitas-igényre helyezett nagy hangsúlyt. „A mű megőrzi majd a hangsúlyozottan objektív orientáció jellegét a filozófiatörténet legújabb állásáról, az anyagot az eddigiekhez hasonlóan kronológiai egymásrakövetkezésben fogja doxográfiailag tárgyalni s átfogó áttekintést közvetít majd az elsődleges és másodlagos irodalomról.”⁴ Noha ennek az általános megállapításnak a 17. századi kötetekre is érvényesnek kell lennie – mint ezt Schobinger kifejezetten le is

szövegi —, ez nem akadályozza meg őt abban, hogy polemizálni kezdjen s végül voltaképp kimutassa ez elv alkalmazhatatlanságát. Retorikailag jól felépítve Schobinger elsőként egy mellékesnek tűnő körülményre mutat rá: a kéziratokat öt nyelven nyújtották be, amelyek terminológiailag egységes fordítása csak nagy nehézségkárán s csak többé-kevésbé valósulhatott meg. Bizonyos területeken azonban már az objektív orientáció követelésével is óvatosan kellett bánni. Hiszen már az egyes filozófusokra jutó terjedelem meghatározása tekintetében sincsen igazán objektív mérce: egyfelől ugyanis számításba kell venni az egyes szerzők hagyomány hitelesítette filozófiai jelentőségét, másfelől azonban vannak olyan marginális figurák is, akik az utóbbi időben váltak kutatás tárgyává, ám nem oly nagy mértékben, hogy kikerültek volna a „receptióárnyékból”. Őket is tárgyalni kell, de hol van olyan objektív kritérium, amely megszabná az így újra feltárt vagy feltárás alatt lévő egyes szerzőknek juttatandó terjedelmet?

Schobinger egyenesen illuzórikusnak mondja az objektív orientáció követelményét, ha ezen azt értenénk, hogy a korszakot kitöltő filozófiai anyagot egyformán tárgyaljuk abban a hat részegységben, amelyek hagyományosan az *Überweg* vázát alkotják. Ezek a *primer irodalom*, az *életrajz*, a *művek leírása*, a *doxográfia*, a *hatástörténet* és a *másodlagos irodalom*. Hiszen azon túl, hogy a közreműködők nemzetközi volta már amúgy is lehetetlenné tette a teljes egy-

öntetőséget, a hat részegység felépítését meghatározó munkatársak egyéni kompetenciájában megmutató eltérések ezt még fel is erősítik.

Ezeket azonban, végső soron, olyan kontingens faktoroknak is tekinthetnénk, amelyek kellő gondossággal a minimumra redukálhatók. Schobinger objektivizmus-igény elleni érvelésének végpontja azonban az az elvi megállapítás, amely a 19–20. század hermeneutikai mozgalmának fő eredménye: „az objektivitás követelménye a historiográfia olyan felfogásában gyökerezik, mely megvan győződve annak lehetőségéről, hogy belehelyezkedjünk egy korszak szellemébe, s e korszak képzeletében és fogalmaiban gondolkodjunk.”⁵ Tehát még e kötetek írásait is teljességgel áthatja a saját történetiség, amelyet senki sem képes teljességgel explicitálni, s amelyhez manapság — paradox módon — az objektivitás követelménye is hozzátartozik.

Sajátos állásfoglalás: elfogadjuk az objektivitás-igényt, ám ugyanakkor túl is lép rajta, valamiféle pozitivistá elfogultságként leplezve le azt. A 17. század filozófiai önértelmezése nem valami magától értetődő, kéznél levő adottság, hanem éppenséggel konstrukció. Nem az, amit ma relevánsnak gondolunk a korból, sem az, ami hatástörténetileg jelentőssé vált. Komoly polemikus fegyverzettel fordul Schobinger az 1924/1953-as 17. századi *Überweg*nek azzal a sajátosságával szembe, hogy az „átmenet korszakában” fellelhető előzményeket és a „felvilágosodás korában” tetten érhető utóhatásokat regionális

bontásban tárgyalta, míg a „konstruktív rendszerekről” szóló szakasz fellelkesedik minden regionalitáson. M. Frischeisen-Köhler és W. Moog, a kötet szerkesztői, haladáselvű történetfelfogás mellett kötelezik el magukat azért, hogy a matematikai-természettudományos alapon létrejövő egyetemes tudomány-eszménynek minden regionális megosztottságon felülemelkedő, előrevivő jelentőséget tulajdonítsanak.

Schobinger két fő érvet szegez szembe ezzel az elgondolással. Az egyik szerint valójában nem régiók feletti eszményről van szó, hanem olyan gondolkodói törekvésekről, amely mindig egy-egy régióhoz kötődik, noha e kötődés szakaszonként változó régiókat emel be a haladás fő sodrába. A mindenkori többi régió „kommunikáció-árnyékban” van. A másik érv az, hogy a matematikai-természettudományos indíttatású egyetemes tudomány hangsúlyozásával egy sor jelenség másodlagossá válik, s ezekről vagy egyáltalán nem, vagy csak alig esik szó. „Nagy fontosságú konzervatív áramlatok, vallásfilozófiai viták, jogfilozófiai tanok, szabadgondolkodói életbeállítódások stb.” — ezek alkotják a háttérbe szorult jelenségek körét. Johann Jakob Brucker *Historia critica philosophiae*-jától Hegel teleológiai értelmezésén át jut el a korábbi Überweg szemléletéig Schobinger visszatekintő pillantása.

Anélkül, hogy a haladáselvű történelemfelfogás jogosultságáról általában kifejtjénénk nézetünket, vegyük szemügyre Schobinger vála-

zát a filozófiatörténet-írás alapvető dilemmájaként jelentkező nagy kérdésre. Negatíve úgy fogalmaz, hogy elkerülendők az „izmusok” és mindenféle globális, egységesítő szemléletmód. Pozitíve a következőt mondja: „Az eredmény tematikusan önmagukba záródó ábrázolások sorozata, amelyek régiókra vonatkoztatott kötetekben kerülnek összefoglalásra.”⁶

Egy olyan „régio” képviselőjétől, amelyre még ebben a regionálisan felépülő Überwegben is nem egészen ötven oldal jut a 4667-ből, nyilvánvalóan botorság volna elvitatni a haladáselvűség ellenzőjétől legalább némi jogosultságot. Ugyanakkor azt is ki kell mondani, hogy amennyire „igazságos” a kis népekkel szemben a regionalitás elve, éppannyira filozófiátlan is. A kronológia sem különösen filozofikus rendező elv, de a térbeliség még annál is sokkal kevésbé az. Amiből pedig az következik, hogy vagy hallgatólagosan visszacsempésződik valamilyen filozófiai elv a kötetek szervező elvei közé, vagy pedig a *Gesamtvorwort* és az egyes kötetek szerkesztői előszavai teli lesznek a kivételek, a kompromisszumok felsorolásával. Amint ez várható is, mindkét megoldásra van példa. *Nota bene* filozófiai elvként egy ponton épp a „konstruktív rendszerek” látványosan elutasított elve tér vissza abban az alakban, hogy Franciaország és a Németalföld egy kötetbe foglalását például az teszi indokolttá, hogy Descartes a Németalföldön működött, a karteizianizmus tehát ott kapott lábra.

S a regionalizálódásnak van még egy harmadik, igen érdekes kísérő-jelensége is, amelyre Schobinger következő mondata világít rá: „Mivel az ábrázolásnak emez, az »Alapvonalak« monográfiai irányultságával párosított regionalizálása nem adott teret a transzregionális jelentőségű általános témák számára, ezért kezdettől fogva terveztünk egy különálló részt az efféle témák számára.”⁷ Mégis vannak tehát átfogó fejlemények, ezeket valahogyan ábrázolni kell, és igen nehéz kikerülni a recepció napos vagy árnyékos oldalával párosuló időtényezőt, azaz megkülönböztetni valamiféle előrehaladás nyerteseit a veszteseitől. Gyanítom, hogy Schobingernek ebben a hosszasan indokolt módszertani döntésében s a többrendbeli kompromisszumos eljárásban arra az – ebben a régióban persze túlon túl ismert – fenyegető lehetőségre adott némiképp túlzott reakció rejlik, amelyet H. Holzhey a most tárgyalandó, negyedik kötet előszóírójaként S. Wollgast *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650* (Berlin, 1988, 21993) című művével példáz. „Wollgast [...] az anyagot a marxista történelemfelfogás nézőpontjai szerint rendezte el, s azon fáradozik, hogy az általa kiemelt szerzőket és irányzatokat a filozófiai haladás képviselőiként juttassa jelentőséghez.”⁸

Jean-Pierre Schobinger 2001-ben bekövetkezett halála után Helmut Holzhey vette át az ambivalens Wilpert–Schobinger örökséget az egész új sorozat kiadójaként, s ő jegy-

zi – Wilhelm Schmidt-Biggeman-nal mint társszerkesztővel és Vilem Mudrochhal mint munkatárssal közösen – a 17. századi filozófia kézikönyvének két félkötetből álló negyedik kötetét. E két félkötetet úgy is tekinthetjük, mint mindannak megjelenítését, amit a haladáselvű történelemfelfogás elhanyagol. Geográfiailag egy olyan régió bevonását az európai filozófiatörténelem reflexiójába, amely eddig legfeljebb másodrangú szerepet kapott: arról a területről van szó, amelyet egy igen különös, noha védhető – lásd *Vorwort* XVIII. oldal – névválasztással *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*-nak hívnak, valamint arról, amely e területet északról és keletről övezi: Észak- és Kelet-Közép-Európáról. Filozófiailag egy olyan korpusz első áttekintését kapjuk, amelyben a kartezianizmus, a „konstruktív rendszerek” elhanyagolható szerepet játszanak, mert a főszerepet a Schobinger által velük szembeállított „nagy fontosságú konzervatív áramlatok, vallásfilozófiai viták, jogfilozófiai tanok, szabadgondolkodói életbeállítódások stb.” játsszák. Központi helyet foglal el az úgynevezett iskolafilozófia, mert az – „Európa más kultúrrégióitól eltérően – Németországban domináns szerepet játszott.”⁹

Amint Holzhey a XXI. oldalon teljes joggal fejtegeti, a vállalkozás páratlan a maga nemében. A korabeli német filozófia tárgyalása általában Leibnizre és környezetére összpontosult, esetleg szóba kerültek a felvilágosodás olyan előzményei, mint

Pufendorf és Christian Thomasius; a Garber és Ayers – őt egyébként Holzhey kifelejtí – által szerkesztett *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Leibnizen kívül egyetlen német filozófust sem tárgyal. Az egyetlen legalább tematikusan hasonló vállalkozás Lewis White Beck *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, Mass., 1969) című műve, ám ez jelleget tekintve nem bibliográfiai vállalkozás.

A korábbiakban említettük, hogy aligha lehetséges tiszta periodizáció: ezt fejezi ki Holzhey megfogalmazása, mely szerint a regionális és kronológiai nézőpontot szakmaisztématikus nézőponttal kombinálják. A kivételek mind e rubrika alá sorolódnak: a regionalitás szempontjából kivételek a két van Helmont – apa és fia –, Ulrich Huber és David Gorlaeus, akik a Németalföldön születtek. A kronológia szigorú szabálya az Überweg e kötetében, hogy az 1570 és 1670 közt születetteket tárgyalják, ám e szabály alól is vannak kivételek: E. Lubinus, J. Arndt, R. Goclenius, Cl. Timpler stb. különböző szempontok szerint helyet kaptak a tárgyalásban.

Hogy az olvasó addig is kapjon bizonyos képet a két félkötet tartalmáról, amíg valamelyik filozófiai gyűjtőkörű könyvtár jóvoltából nem tanulmányozhatja maga is, álljon itt néhány címszó a tartalomból. Mint említettem, két nagyobb részből épül fel a kötet, melyek geográfiailag határozódnak meg. Messze a nagyobbik rész a *Heiliges Römisches Reich*

Deutscher Nationall foglalkozik, míg az ennek alig egynegyedét kitevő második rész témája Észak- és Kelet-Közép-Európa. A regionális felépítés ott válik uralkodóvá, ahol nincs tulajdonképpeni filozófiai karakter: a második rész első és harmadik fejezete – Skandinávia és Magyar Királyság – tisztán geográfiai felosztású, míg az egész első rész és a második rész második fejezete – Lengyelország – nem automatikusan oszlik filozófiai részekre (automatizmuson értem azt, ha Erdély és Felső-Magyarország elkülönítéséről van szó, vagy pedig ha katolikus és protestáns filozófiát különböztetnek meg). Lengyelország esetében a középponti mag az ott kialakuló szocinianizmus, amelynek komoly hatása volt a német területeken is. Különös sajátossága a felépítésnek, hogy előbb olvasunk a szocinianizmus hatásáról (I/7. fejezet), mint magáról a mozgalomról (II/2. fejezet). Persze nyilvánvaló, hogy nem egy folyamatosan olvasandó regényt tartunk a kezünkben: ez a két kötet biztosan nem arra való, hogy egyhuzamban olvassuk a „történetet”.

A német érdekeltségű területek filozófiáját, amely tehát legalábbis idegenkedik a karteziánus típusú, konstruktív rendszerektől, a wolffenbütteli Herzog August Bibliothek vonzáskörébe tartozó történészek írták meg, és ez semmiképp sem véletlen. Hiszen az itt tárgyalandó szerzők és művek java része annyira „recepcióárnyékban” van, hogy egyáltalán nincs modern kiadásuk,

feldolgozni őket tehát csupán egy külön életforma választásával lehet, amelynek nélkülözhetetlen eleme, hogy időről időre hosszabb bűvárlatokat végezzenek Wolfenbüttelben, Göttingenben, a Warburg Institute-ban vagy valamely hasonló könyvtárban. Wilhelm Schmidt-Biggemann, a kötet társszerkesztője és egyik szerzője az egyik legismertebb Wolfenbüttel-járó filozófus-történész.

Mint már a *Vorwort* kapcsán említettem, a kötet középponti részét a német iskolafilozófiáról szóló 1/4. fejezet alkotja. Úgysszólván ezt készíti elő az első három fejezet, amelyek rendre a „Spiritualizmus és misztika”, a „Megújulási törekvések” és a „Lullizmus és [Athanasius] Kircher” címet viselik. Vilem Mudroch, Sibylle Rusterholz, Gerhard Michel, Johannes Wallmann és Thomas Leinkauff e fejezetek legnagyobb részének szerzői. Újabb érdekessége a kötet felépítésének, hogy a lullizmussal foglalkozó fejezetben kapott helyet az Erdélyben működő Johann Heinrich Alsted és Johann Heinrich Bisterfeld (257–267. oldal).

Az iskolafilozófiát tárgyaló negyedik fejezet a három nagy felekezettől szerint oszlik három részre: a katolikus iskolafilozófiát a nemrég még Pülschában, azóta már Baltimore-ban oktató Paul Richard Blum ismerteti, a református területek iskolafilozófiáját az imént említett, Berlinben működő Wilhelm Schmidt-Biggemann tárgyalja, míg az evangélikus területek iskolafilozófiáját ismertető cikkelyek Walter Sparr munkái. Ezt követően

három fejezet a gyakorlati filozófia három aspektusát vizsgálja: az ötödik a politikai filozófiát (Horst Dreitzel), a hatodik a természetjogi gondolkodást (Horst Dreitzel, Hans-Peter Schneider), a hetedik pedig ész és vallás viszonyát (Winfried Schröder, Zbigniew Ogonowski). A nyolcadik fejezet az új természetfilozófiai gondolkodás módszerének és egyes területeinek német művelőit mutatja be. Itt találkozunk nagyjából először olyan szerzőkkel, akiknek munkássága nem csupán a specialisták, hanem már szélesebb körben is ismert: Kepler, Guericke, Bernoulli mindenképp ilyen gondolkodók, még ha a filozófiában esetleg elsősorban azon a jogon kapnak is helyet, hogy a filozófia fogalma a 17. században sokkal tágabb jelentésű volt, mint manapság.

A kilencedik fejezetet szentelték a kötet legfontosabb gondolkodójának, Gottfried Wilhelm Leibniznek. A leibnizi géniusz ma már utolérhetetlen sokoldalúságát kiválóan mutatja, hogy csupán a művek leírásához is hat kutatót kértek fel: Herbert Breger, H. Holzhey, W. Schmidt-Biggemann, H.-P. Schneider, Peter Schulthess és W. Sparr jegyzi a művek leírását követő doxográfiai részt is, az életrajz pedig V. Mudroch munkája. A tizedik fejezet tárgyalja Christian Thomasiust és a német felvilágosodás kezdeteit – H. Holzhey, Simone Zurbuchen és Hinrich Rüping munkája.

A második rész első fejezete tárgyalja Skandináviát, ez a fejezet Carl Henrik Koch és Simo Knuutila

munkája, míg a második rész második fejezetét, a lengyel filozófia történetét Z. Ogonowski írta.

A recenzens, aki maga is egyfajta haladáselvű történetfelfogásban – ha nem is a Wollgast-félében, de a korábbi Überwegében – szocializálódott, noha önmagát a többi áramlat irányában elég nyitottnak gondolja, természetesen nem foglalhatja el a mindentudó kritikus pozícióját. Az új Überweg anyaga – az elvi megalapozáson túl – számára is elsősorban *nélkülözhetetlen forrásmunka*, s mindenki másnak is – különös tekintettel a könyvtárakra, hiszen e kötetek ára lehetetlenné teszi, hogy érdeklődő magánfilozófusok beszerezzék őket – csak ajánlani tudja mind a négy kötetet. Esetleg megpróbálhatjuk átvenni a regionális Überweg szemléletmódját, megpróbálhatjuk a 17. századi katolikus és protestáns iskolafilozófiát, valamint a körük csoportosítható gondolkodói kísérleteket a tág értelemben vett karteziánizmus alternatívájaként, nem pusztán történeti jelentőségű dokumentumként olvasni. Nem biztos, hogy ez sikerülni fog, vagy ha sikerül, nem biztos, hogy meg fog bennünket győzni arról, hogy fel kell adnunk karteziánus „szellemünket”. De ezzel a kísérlettel biztosan tartozunk már csak azoknak az elődeinknek is, akik e régióban a miénknél sokkal mostohább körülmények közt kerestek önálló utakat.

Lezárásképpen épp róluk kell még egy szót szólani, azaz a második rész *Königreich Ungarn* címet viselő harmadik fejezetéről, amely Lendvai

L. Ferenc és két szlovák kutató, Marianna Oravcová és Elena Várossová munkája. Nem közös munka, természetesen, hiszen pontosan elkülönülnek az általuk írt szakaszok: Lendvai L. Ferenc jegyzi az általános bevezetőt, az *Unterungarn* és a *Siebenbürgen* című fejezeteket, míg M. Oravcová az *Oberungarn (Slowakei)* bevezetőjének és a katolikus filozófiáról szóló fejezetnek a szerzője, a protestáns filozófia pedig E. Várossová munkája. A filozófia-történeti részek, amennyire egy kívülálló meg tudja őket ítélni, korrektnek tűnnek. Érdekes árnyalatok a rövid történeti összefoglalókban figyelhetők meg – nyilvánvalóan kiadói kompromisszumok eredményeként. Lendvai L. Ferenc általános bevezetője tárgyilagosan a történeti eseményekre szorítkozik, csakúgy mint a kötet többi hasonló bevezetője, s a helységneveket a lehető legtöbb nyelvi formában közli. Marianna Oravcová csak a címben használja az *Oberungarn* kifejezést, a szövegekben mindenütt *Slowakeiról* ír ő is, Várossová is, a bevezető a szlovák nemzeti identitás kialakulására hegyeződik ki, a helységnevek pedig csak mai szlovák alakjukban szerepelnek. Egy-egy ponton persze Lendvai L. Ferenc helységnév-technikája is lehetett volna árnyaltabb: *Stuhlweissenburg*, *Raab* és *Ödenburg* bizonyos történeti nézőpontból nyilvánvalóan korrekt, ám a mai olvasó számára talán nem ártott volna a mai magyar megfelelőket is közölni.

Legvégül pedig hadd utaljak arra, hogy e köteteknek természete-

sen nem elsősorban az a jelentőségük, hogy filozófiai paradigmaváltást idézzenek elő. Sokkal fontosabb lehet az a szerepük, hogy összekapcsolják a 17. századi gondolkodást különböző aspektusokból kutatókat, kik az akadémiai munkamegosztás következtében különböző diszciplínákhoz tartoznak s így többnyire alig-alig tudnak egymás ténykedéséről. A negyedik kötet külön haszna mind

ezen túlmenően az is, hogy azoknak a kutatóknak a számára, akik – mint például Balázs Mihály és köre Szege- den – igen elmélyülten foglalkoznak a korszak erdélyi gondolkodóival, olyan összefoglaló, megbízható, elsődleges és másodlagos irodalom- mal, műismertetésekkel ellátott kézikönyvet jelent, amely nagymér- tékben megkönnyítheti az általuk vizsgált szerzők bekapcsolását a kor- szak európai gondolkodásvilágába.

Jegyzetek

1. „Eine Fülle von Material – nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche – soll in diesem Grundriss in concisester Form dem Leser dargeboten werden.” *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen- und Literatoren - Registerversehene Auflage.* Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1867, V. o. idézi Wolfgang Rother: „»Nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche in concisester Form« Zum alten und neuen *Grundriss der Geschichte der Philosophie*”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 232–241., 233. o. Az Überweg-történetre vonatkozó adataim ebből a kiadói *Bericht*-ből származnak.
2. P. Wilpert: „Editionsbericht. Die Neugestaltung des »Überwegs«” in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961), 85–99. o.
3. Lásd J.-P. Schobinger „Gesamtvorwort”-ját: *Vorabdruck aus: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 1, III–XX. o.
4. Wilpert 86. o., idézi Schobinger III. o.
5. Gesamtvorwort, V.
6. Gesamtvorwort, XI.
7. Gesamtvorwort, XIV.
8. Vorwort a negyedik kötet első félkötetéhez: XXII.
9. Vorwort, XX.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture* (1999) 3.200,- Ft
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*, Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.

- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog *Spinoza filozófiájában*, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001) 3.200,- Ft
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180- Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.
- Czeplédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok* (2002) 1.380,-Ft
- Weiss János: *Metafizika és esztétika* (2002) 2.240,- Ft.
- Karikó Sándor: *Az alkalmazott filozófia esélyei* (2002) 1.880,- Ft
- Wolfgang Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában* (2003)
- Boros Gábor (Szerk.): *Ész és szenvedély* (2003)
- Eszmetörténet, mint korlátlan szemiozis*, Szerkesztette.: Nagy József (2003)
- Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* (2003)

Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Judith Marcus: *Lukács György és Thomas Mann. Irodalomszociológiai tanulmány*
- Kelemen János: *Nyelvfilozófiai tanulmányok*

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

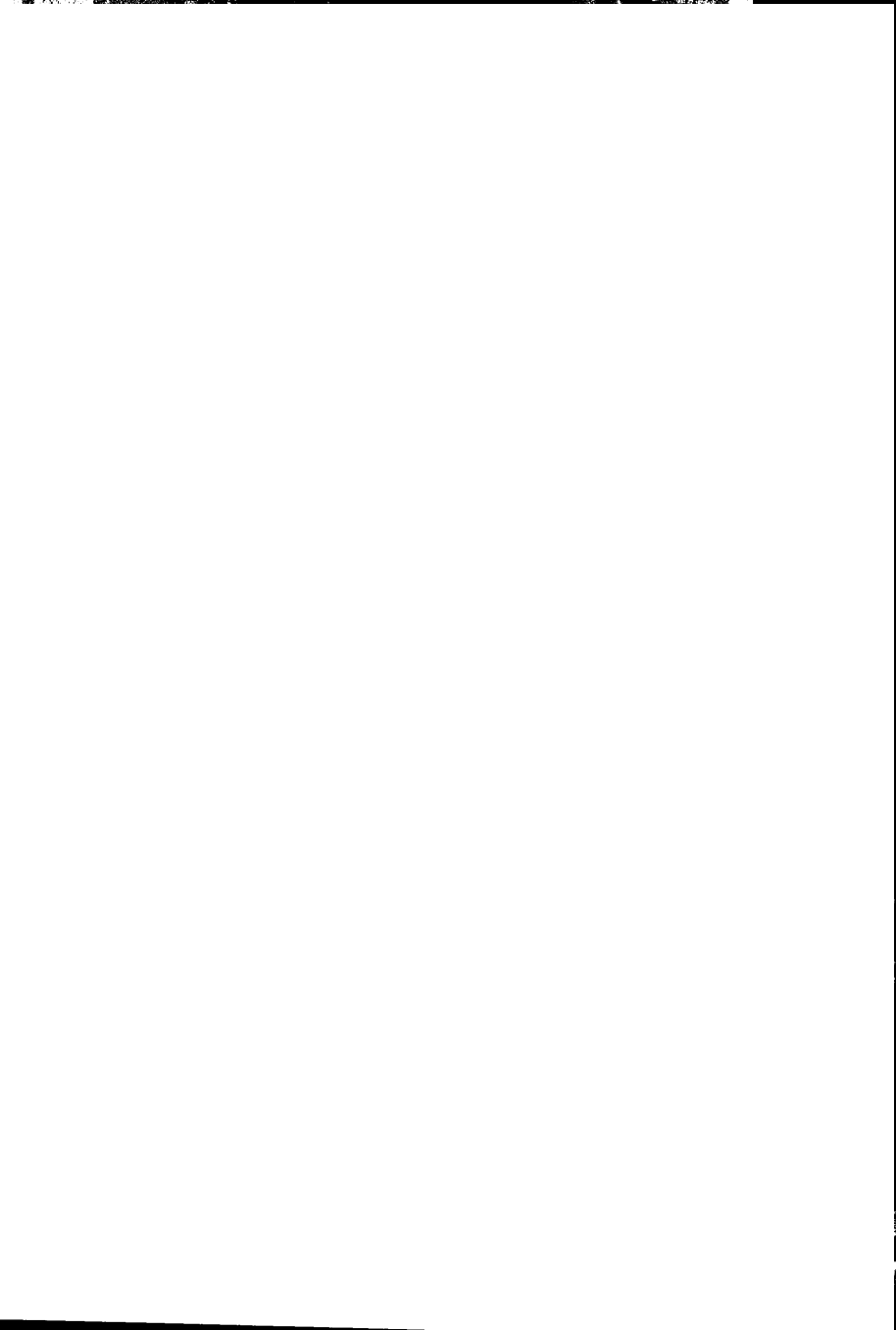
Boros Gábor, Fehér M. István: ELTE Bölcsészkar Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék, 1088 Budapest Múzeum krt. 4/i • *Czakó István:* Pázmány Péter Egyetem, Filozófia Tanszék, 2087 Piliscsaba, Egyetem u. 1. • *Gurka Dezső:* 6000 Kecskemét, Mátyás király krt. 76. • *Kiss Endre:* ELTE Bölcsészkar Filozófia Tanszék, 1088 Budapest Múzeum krt. 4/i • *Szabadsfalvi József:* Miskolc Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Újvári Márta:* Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, Filozófia Tanszék, 1093 Fővám tér 8.

CONTENTS

ISTVÁN M. FEHÉR: „Das sinnliche Scheinen der Idee“ Aesthetich, metaphysics, hermeneutics (Gadamer and Hegel)	235
MÁRTA ÚJVÁRI: The Trope – View of Substance Reconsidered	305
DEZSŐ GURKA: The representation of the „Out of Europe“. World at the University of Göttingen in the 18. Century	341
ISTVÁN CZAKÓ: Kierkegaard and Jaspers on Faith and History	59
ENDRE KISS: The Subconscious of the Socialism	373
JÓZSEF SZABADFALVI: Memory of the Proceedings of the Hungarian Society of Philosophy 1. December 1942.	393

REVIEW

GÁBOR BOROS: H. Holzhey – W. Schmidt – Biggemann – V. Mudrock (eds). Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Basel: Schwabe & Co. 2001.	411
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----



..KÓ ISTVÁN: Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában	359
S ENDRE: A szocializmus vélt vagy valóságos tudatalattija ...	373

DOKUMENTUM

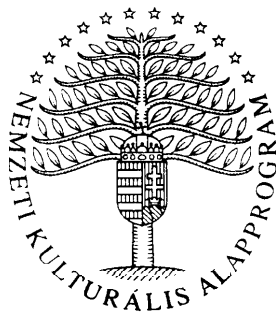
..ADFALVI JÓZSEF: Múltidézés. Emlékezés a Magyar Filozófiai Társaság 1942. december 1-én tartott <i>Jogfilozófia</i> című vitaülésére	393
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

SZEMLE

..ROS GÁBOR: A 17. század filozófiája	411
---------------------------------------------	-----



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA



Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával.

E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

. Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrassy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHETEDIK
ÉVFOLYAM

4. SZÁM

2003/4.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

MADARÁSZNÉ ZSIGMOND ANNA -
FARKAS GYÖRGY

A miért kérdések szemantikájáról
és pragmatikájáról (Logikai
megközelítés)

GURKA DEZSŐ

A rász fogalma körüli vita mint a
göttingati tradíció és a kanti filozó-
fia kapcsolódási pontja

NAGY JÓZSEF

Hobbes és Vico nyelv- és politika-
filozófiája

P 101925/04

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2003/4
TARTALOM

MADARÁSNÉ ZSIGMOND ANNA – FARKAS GYÖRGY: A miért kérdések szemantikájáról és pragmatikájáról (Logikai megközelítés)	425
GURKA DEZSŐ: A rassz fogalma körüli vita mint a göttingai tradíció és a kanti filozófia kapcsolódási pontja	461
NAGY JÓZSEF: Hobbes és Vico nyelv- és politikafilozófiája	479

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A MIÉRT KÉRDÉSEK SZEMANTIKÁJÁRÓL ÉS PRAGMATIKÁJÁRÓL (LOGIKAI MEGKÖZELÍTÉS)

MADARÁSZNÉ ZSIGMOND ANNA – FARKAS GYÖRGY

A miért kérdések logikájának kidolgozását elsősorban a tudás megszerzésének módjai, az információ kereső procedúrák megalapozása tette (teszi) elengedhetetlenné. A miért kérdéseknek centrális szerepe van a tudományos magyarázat elméleteiben. A miért kérdéseket általában információkereső kérdéseként értelmezik. Az információ alapvető fogalom a kérdés-válasz reláció bármely akceptálható elméletében.

A miért kérdések elemzése előtt a kérdések logikájának, szemantikájának és pragmatikájának néhány alapvető eredményét felvázoljuk. Ezek az eredmények a miért kérdések logikájának elméleti bázisául is szolgálnak.

A kérdések és válaszok létező logikai rendszerei mind filozófiai háttérüket, mind technikai felépítésüket illetően különböznek egymástól.

1. A kérdés-válasz reláció általános szemantikai elmélete

1.1. Szokás a kérdésekre/válaszokra vonatkozó logikai elméleteket két fő irányzatba sorolni, a redukcionista és nem-redukcionista irányzatba

A redukcionista irányzathoz tartozók redukálják a kérdéseket a deklaratív mondatok halmazára. (A radikális redukcionista szerint a kérdések nem nyelvi entitások.) Hamblin azonosítja a kérdést, pontosabban a kérdés jelentését a lehetséges válaszok halmazával.

Kartunnen szűkíti a kört: a kérdés a rá adható igaz proposíciók halmazát denotálja. (Kartunnen Montague intenzionális logikájának értelmében beszél proposíciókról, mint releváns válaszokról.) Ide sorolható Gronendijk-Stokhof koncepciója, mely szintén Montague intenzionális logikájának terminusaiban analizálja a kérdés-válasz relációt.

A mérsékelt redukcionista irányzatból az úgynevezett imperatív-episztemikus megközelítés a legelterjedtebb, melyet elsősorban Åquist és Hintikka képvisel.

A nem redukcionista szerint a kérdések olyan specifikus kifejezések, amelyek nem redukálhatók más szintaktikai kategóriájú kifejezésekre. Ebbe az irányzatba tartozik Belnap elmélete.

A felsorolt irányzatok közül az imperatív-episztemikus megközelítésből, azaz az Åquist-Hintikka szemantikai felfogásából indulunk ki.

Hintikka a szemantikai megközelítéshez a pragmatikait legalább olyan alapvetőnek tartja, vagyis azt vizsgálja, hogy hogyan használjuk a kérdéseket és a válaszokat az információ megszerzésében. A kérdést, mint episztemikus kívánságot interpretálja. Ebből adódik, hogy a kérdésre adott helyes válasz kritériuma nem az igazsága, nem a grammatikalitása, hanem episztemikus relevanciája. Minden jó válaszról feltételezzük, hogy kielégíti a kérdés által kifejezett kívánságot. Az alapvető reláció: egy adekvát elméletnek világossá kell tennie, hogy egy korrekt (jó) kérdés jelzi a kérdező információjában meglévő hiányt és a korrekt (jó) válasznak az a funkciója, hogy kitöltse ezt a hiányt, új információt nyújtva. Függetlenül a kérdések típusától, vagyis logikai formájától, a válasz (Åquist szerint) tartalmaz egy imperatív (vagy optatív) operátort és azt a kognitív szituációt, amit a kérdező felszínre szeretne hozni (hozatni).

Például:

– Ki lakik itt?

A kérdező kívánsága a kérdéssel kapcsolatban: hozd felszínre, hogy én tudom, ki lakik itt. Az „én tudom, ki lakik itt” mondatból azt az állapotot hozzuk felszínre, amit a kérdező megkíván a válaszolótól. (Ez az episztemikus tény: „epistemic state of affairs”.)

Hintikka ezt a kognitív szituációt nevezi a kérdés *desziderátumának*

Logikai szerkezete:

$\exists x.aK(x \text{ lakik itt})$

(*a* jelöli az én-t, *K* a tudja operátort)

Ha elhagyjuk az episztemikus operátort (*K*), megkapjuk a kérdés *preszuppozícióját*:

$\exists x(x \text{ lakik itt})$

Egy kérdés preszuppozícióján olyan kijelentő mondatot (mondatot) értünk, amely azt fejezi ki, hogy léteznek azon dolgok, amelyekről a kérdés szól. Majd a későbbiekben látni fogjuk, amellet érvelünk, hogy a jó válaszhoz a preszuppozíciót meg kell alapozni, tudni kell, hogy a preszuppozíció igaz.

Az itt vázolt két alapfogalom a desziderátum és a preszuppozíció mellé vegyük fel a direkt és indirekt kérdések és válaszok fogalmát, majd pedig a konkluzív válasz fogalmát.

1.2. A direkt és indirekt kérdések és válaszok fogalma

Az interrogatívok két csoportja különíthető el. A kérdések bármely analízise megkülönböztet direkt és indirekt kérdéseket.

Direkt kérdésre példa:

1. „Esik az eső?”

Indirekt kérdésre példa:

2. „Kérdezlek (mond meg nekem) vajon az a helyzet, hogy esik az eső?” vagy „esik-e az eső?”

Kartunnen érvelését követve míg (1) nem fejez ki propozíciót, addig (2) propozíciót fejez ki.¹

Belnap, Aquist, Hintikka alapvető felfogása, hogy asszimilálja a direkt kérdéseket az indirekt formájú kérdésekhez a „Wether” illetve „if” beágyazásával. Így a szemantikai probléma redukálódik arra, hogy hogyan interpretáljuk az indirekt kérdéseket. Azaz a direkt kérdés úgy tekinthető, mint ami kifejezi ugyanazt a propozíciót, mint az indirekt.

¹ Angolul a két mondat grammatikailag pontosabban kifejezi a két helyzetet: 1. Is it raining? 2. I ask you (to tell me) wether it is raining?

Bármely adekvát válasz (megoldás) az indirekt kérdésekre kiterjeszhető a direkt kérdésekre is. A direkt válasz terminust Åquist (Harrah és Belnap) a fő (principal) kérdésre adható lehetséges válaszok számára használja. E fogalom Åquist kérdés interpretációján alapszik. Elképzelése szerint – mint említettük – a kérdéseknek imperatív episztemikus karaktere van. Formája így adható meg:

Legyen az a helyzet, hogy φ (let it be the case that φ), ahol φ egy olyan formula,

amely leírja azt az episztemikus tényt, ami elérendő.

Minden ilyen szerkezet áll egy interrogatív operátorból és az argumentumból. Lássunk egy példát:

1. A kérdés: Kocsival vagy busszal jöttél? Alkalmazva az imperatív episztemikus leírást:

2. Legyen az a helyzet, hogy én tudom, hogy kocsival érkeztél vagy autóbusszal. Formalizálva a kérdést:

$?(A_1, A_2)$ ahol A_1 és A_2 mondatok.
vagy általánosan : $?(A_1, \dots, A_n)$ ($n = 2, 3, \dots$)

Åquist leírásában ez az interrogatív az alábbi imperatív episztemikus formula rövidítése:

3. $!(KA_1 \vee KA_2)$

és általános esetben:

$!(KA_1 \vee \dots \vee KA_n)$

Åquist számos kérdéstípusnak a formalizálását ily módon végzi el (a formalizált kérdések listáját lásd Åquist 1965). Åquist elsősorban a kérdések és a kérdés-válasz reláció szintaktikai karakterizálását adja. Åquist koncepciója a direkt válasz terminust az általa bevezetett interrogatívra alkalmazza. Ez azt jelenti, hogy a direkt választól elvárjuk és feltételezzük, hogy kielégíti a kérdés által kifejezett kívánságot. Ha igaz, abban garantálja az interrogatív tartalmának igazságát, azaz annak az episztemikus tartalomnak az igazságát, amelyet úgy kapunk meg, hogy elhagyjuk az „!” imperatív operátort. Minden direkt válasz egy éppen elégséges feltételt nyújt a kérdező kívánságának teljesítésére. Mivel ezeket a formulákat – hogy mi lehet direkt válasz – szintaktikai terminusokban adja meg, a kérdés-direkt válasz viszony jellegzetessége, hogy nem kontextuális.

A logikai elemzésben a kérdések direkt formáját indirektté úgy változtatjuk, hogy felvesszük a „vajon úgy áll a dolog, hogy („wether”) előtagot. Például az alábbi alternatív kérdés:

„Katinak Béla vagy Ádám tetszik?”

Indirekt formában: „Vajon Béla tetszik Katinak vagy Ádám tetszik Katinak?”

A direkt kérdésekre vonatkozó két összetevő:

1. (a) az imperatív (vagy optatív) operátor, amelyet a „hozd felszínre” kifejezéssel jelöltünk és

2. (b) a kérdés desziderátuma, az episztemikus állapot, amit a kérdező kérdez és ahogy rámutattunk, ennek formája „én tudom, hogy...” (ami a kipontozott helyre kerül, a kérdéstől függ).

Ugyancsak elemeztük már, de most ismételjük, hogy a direkt kérdés desziderátumából, ha elhagyjuk a kezdő episztemikus operátort, megkapjuk a kérdés preszuppozícióját.

Az indirekt kérdések jelentéséhez kapcsolható (az 1.1. szakaszban említett) Hamblin és Kartunnen koncepció: az indirekt kérdések propozíciók egy halmazát denotálják, ugyanis míg a direkt kérdés nem fejez ki propozíciót, az indirekt kérdés (szerkezete lehetővé teszi) propozíciót fejez ki. Mint említettük Kartunnen szűkíti a válaszalmazt. Az indirekt kérdés jelentését azonosítja egy függvényvel, amely kiválasztja minden adott szituációra a propozíciók egy olyan halmazát, amely az adott szituációban komplett és igaz választ ad a kérdésre.

Ellenérv: számos nyelvész állítja, hogy a főnévi csoportok (noun phrase-ek) is lehetnek direkt válaszok. Vagy a válasznak mondatnak kell lennie, de milyennek? Pl. ez egy válasz: „Tedd x-et.”

1.3. A konkluzív válasz fogalma

(a megválaszolhatóság kritériuma)

A konkluzív válasz fogalma centrális szerepet játszik Hintikka elméletének kidolgozásában a kérdések logikájáról. Hintikka kérdésfel-fogása teljesen adaptálja Aquist imperatív episztemikus megközelítését. Megjegyezzük, hogy az imperatív komponensnek nem tulajdonít nagy jelentőséget. A preszuppozíció igazságához ugyanakkor szüksége van a „hozd felszínre, hogy...” imperatív operátorra.

A konkluzív válasz egy olyan válasz, amely teljesen felszínre hozza a desziderátum igazságát. Konkluzív válasz esetén nincs szükség további magyarázatra, mivel a desziderátum leírja a kérdező számára az esemény (tény) episztemikus státusát. Ugyanakkor eltérően Åquistól ugyanaz a felelet lehet konkluzív vagy nem konkluzív a kérdező tudásától függően. Vagyis a konkluzív válasz kontextuális. A kontextualitás nem jelent szubjektivitást vagy irregularitást.

Kicsit precízebben: B konkluzív válasz egy Q kérdésre, ha B együtt a kérdező tudásállapotának leírásával tartalmazza a Q kérdés desziderátumát.

A konkluzivitás feltételeinek kidolgozása Hintikka egyik fő célja. A konkluzív válasz megadásához nem elég a kérdés desziderátumát megadni, egy extra premisszát is meg kell fogalmazni. Ez hozza ugyanis felszínre a kérdező tudását, ami elengedhetetlen a konkluzivitás feltételeinek megadásához.

Nézzük ezt egy példán. (A példát lásd Hintikka: 1976) Vegyünk egy egyszerű kérdőszós kérdést a „ki” kérdőszóval:

- (i) Ki gyilkolta meg Julius Caesart?
(Jelölje a c individuum név Caesart.)

Fogalmazzuk meg a desziderátumot:

- (ii) Én tudom, ki gyilkolta meg c -t.

Szimbólumokkal: $\exists x.KaM(xc)$

Ka – én tudom, K – episztemikus operátor, M meggyilkolta kétargumentumu predikátum.

A kérdés preszuppozícióját megkaphatjuk, ha elhagyjuk az episztemikus operátort:

- (iii) $\exists x.M(xc)$

A válasz a (iii)-re ez lehet: Cassius ölte meg Caesart.

Jelöljük Cassiust b -vel, így a desziderátum követelménye szerint

- (iv) $\exists x.Ka(Mx (b/x,c))$

Tegyük fel, hogy ezen behelyettesítés (b/x) után az $M(b, c)$ igaz. Konkluzív válasz ez a kérdésre? Nem, mert ebből még el kell jutnia a kérdező episztemikus állapotának leírásához (az ő tudásának leírásához az adott kérdés kapcsán). A kérdező igaznak veszi, hogy $KaM(b, c)$.

Mondhatjuk-e, hogy a $KaM(bc)$ implikálja a $\exists x.KaMx$ -t a kérdés desziderátumát? Csak akkor, ha kiegészítjük egy extra premisszával:

(v) $\exists x.Ka(x = b)$

Azaz $M(b,c)$ konkluzív válasz akkor és csak akkor, ha igaz $Ka(x = b)$, azaz én tudom, hogy ki b (Ki Cassius).

A választ akkor mondjuk nem konkluzívna, ha még van kérdeznivaló, azaz azt kérdezzük, ki b ?

A direkt és indirekt kérdések és válaszok és a konkluzív válasz fogalmát áttekintve tegyünk néhány kiegészítést a főbb kérdéstípusok szerkezetét és szemantikai tulajdonságait illetően, függetlenül attól, hogy azok direkt vagy indirekt kérdések, vagy válaszok.

1.4. A kérdéstípusok szerkezete

A leírandó kérdéstípusokat valamely elsőrendű nyelvhez csatlakoztatjuk. Ha valamely elsőrendű nyelv a szokásos módon adva van, akkor formuláink halmazát kiegészítjük kérdésformulákkal. Vagyis adott elsőrendű nyelvhez csatlakoznak kérdéskomponensek.

Megkülönböztetünk (a) propozicionális kérdéseket,

(b) kérdőszós kérdéseket.

A propozicionális kérdések formája: X vagy Y ,

ahol X és Y mondatváltozó.

A kérdőszós kérdés formája: $ki, mi, hol, \dots X$.

Ezeket a kérdéseket szokás az angol kérdőszavakból eredő wh-kóddal jelölni, tehát a továbbiakban wh- X -szel.

A kérdés mindkét fajtájához a megfelelő preszuppozíciót is meg kell fogalmazni.

A kérdéstípusokhoz tartozó preszuppozíciók és válaszok:

Az X vagy Y mondatokhoz az előfeltevést így adjuk meg:

$$S_1 \vee S_2 \vee \dots \vee S_n$$

A lehetséges válasz: S_i ($i = 1, 2, \dots, n$).

A propozicionális kérdés speciális esete: „Igaz-e A ?” E kérdéshez tartozó preszuppozíció $A \vee \sim A$. (Az $A \vee \sim A$ formula speciális szerepet játszik Hintikka interrogatív modelljében alkalmas új individuum kifejezések (nevek) bevitelére a deduktív rendszerbe.)

A kérdőszós (wh) kérdések legjellemzőbb tulajdonsága, hogy a kvantifikáció rejtetten jelen van minden wh-kérdésben. Minden wh szó

egy kvantifikáló kifejezés valamely fajtája. Ugyanis a kérdőszós kérdések előfeltevése általánosan: $\exists x.Sx$. A lehetséges válasz pedig Sa .

Például ha azt kérdezzük, hogy „ki a?”, akkor feltesszük, hogy $\exists x (x = a)$.

Ha például, mint az ismert rádióműsorban azt kérdezzük „Ki nyer ma?”, feltesszük, hogy van (lesz) valaki, aki ma nyer. E feltevés a kérdező számára evidens, különben értelmetlen a kérdés. A kérdésre adható lehetséges válasz:

Kis Péter nyerte a mai játékot,

vagy

Nagy Anna nyerte a mai játékot,

vagy

Senki sem nyert.

Természetesen a kérdések logikájának választott irányvonalából adódik, hogy a kérdések preszuppozíciójának megadása előtt felszínre kell hozni a kérdés-válasz reláció imperatív-episztemikus természetét, ahogy erről a korábbiakban szövegtünk.

A preszuppozíciókat el kell fogadni a kérdés feltevése előtt. Mivel a preszuppozíció arról informál, hogy léteznek dolgok, amiről a kérdés szól, a válaszhoz fel kell tenni, hogy a preszuppozíció igaz. Ha nem tesszük fel a preszuppozíció igazságát, a kérdés értelmetlen (esetleg inkorrekt álkérdés).

Hintikka interrogatív modelljében a kérdésekhez kapcsolódó játékszabályok a fenti megfontolásokból adódnak. Ilyenek: csak olyan kérdést lehet feltenni, amelynek preszuppozíciója szerepel a kérdező premisszái között (ha pl. egy dialógusról van szó).

Egy drasztikus szabály: ha a kérdés címzettje nem válaszol, mert nem tudja a választ, vagy nem akar válaszolni, akkor el kell fogadnia a preszuppozíció tagadását. Ez pedig hazugságba vagy ellentmondásba keverheti a partnert. A válaszoló lényegében arra kényszerül, hogy a kérdés preszuppozícióját vagy a tagadását fogadja el. Ez a szabály utat nyit az agresszív kérdezőnek, a diskurzus a kérdező jó vagy rosszindulatával van megterhelve.

A kérdések a politikai életben (sajtóban, parlamenti vitában) igen komoly szerepet játszanak; ugyanis az állításokat igazolni kell (kellene), a kérdéseket viszont nem kell bizonyítani. Igen álságos érv a politikai

nyelvhasználatban: „Csak kérdeztem!” Ugyancsak jellemző például egy ilyen újságcím: Kérdésforma vádhalmoz X botrány kapcsán.

Vagy például egy riporter megrettenve attól, amit állítani szeretne, azt mondja: „Kérdés formájába csomagolom a véleményemet.”

Számos újságcímbe a kiemelendő információt tartalmazó mondat végére kérdőjel kerül. (Így a felelősség elhárul az újságról. Kérdésért nem lehet helyreigazítást kérni.)

A kérdésekre vonatkozó nyelvhasználati szabályok (betartása), a preszuppozíciók elfogadásának kényszere megóvhat az említett „kiszolgáltatottságtól”, ugyanis a rosszindulat sugallta kérdések feltevőjének is el kell fogadnia a kérdés preszuppozícióját. Ebben a kérdésben a sugallt állítás felszínre kerül. A válaszolónak nem kell a továbbiakban a rejtett, esetleg letagadott állításokkal foglalkoznia, hiszen a preszuppozícióról kiderül annak igazságtartalma. A válasz megadása ennek függvénye. Így az úgynevezett „rágalmazó” kérdések eliminálhatók.

1.5. A lehetséges válaszok pragmatikai megközelítése

A pragmatikai aspektus az információkeresés folyamatában elkerülhetetlen. Ugyanis a válaszok igazsága nem biztos, hogy egybeesik az informatívásával, vagyis nem biztos, hogy a kérdezőt kielégíti a kérdésre adott logikailag, szemantikailag kielégítő válasz.

Nézzük ezt a problémát egy példán. A kérdés ez: „Hol van az Eiffel-torony?”

A következő válaszokat vehetjük szemügyre:

- (i) Franciaországban.
- (ii) Párizsban.
- (iii) Két utcával előre, majd balra.
- (iv) Előtte áll.

Az (i) (ii) válaszok igazak és tegyük fel, hogy (iv) is igaz. Az utóbbi alapján tudjuk, hogy a kérdés az Eiffel-torony előtt állva hangzott el. Így (i) és (ii) bár igaz válaszok, de nem informatívak, nem hasznosak.

Az igaz, az informatív és pragmatikailag releváns (hasznos) válasz viszonyát így ábrázolhatjuk:

lehetséges válasz \supset igaz válasz \supset informatív válasz \supset hasznos válasz.

Hogy ez az alapvető szempont is kezelhető legyen a kérdések logikájában Hintikka kidolgozta a kutatás interrogatív modelljét (interrogatív model of inquiry). Hintikka modellje a tudás megszerzésének modellje, nem a tudás igazolásának a modellje. Az információkeresés a kérdés-felelet sorozatok segítségével van modellálva.² Az alapeszme nagyon egyszerű. A kutató megpróbál egy c konklúziót T premisszákból levonni. A tisztán deduktív elméletekkel szemben a kutató kérdéseket tesz fel az orákulumnak és a válaszokat hozzáadott premisszaként kezeli.

Hintikka interrogatív modelljében adott elsőrendű nyelvhez csatlakoznak az interrogatív komponensek. A nyelvhez egy M modell csatlakozik a szokásos módon. A modell szimpla verzióját még ki kell egészíteni azokkal az episztemikus elemekkel, amelyek szükségesek az említett válaszok kontextusfüggőségének reprezentálásához. A pragmatikai informativitás a szemantikai leírás bázisán definiálható. A kérdés pragmatikai aspektusát úgy fejezhetjük ki a modellben, hogy azon követelményt, hogy a kérdés desziderátumának következnie kell a preszuppozíciójából, az episztemikus logika eszközeivel leírjuk. Egyrészt pontosan megadjuk a lingvisztikai struktúrákat (propozicionális kérdések, wh kérdések), de másrészt leírjuk a direkt és indirekt kérdések beszédszituációit, pl. hol hangzik el a kérdés, melyik adott esetben a kielégítő válasz.³

Mielőtt a miért kérdések vizsgálatára rátérnénk még egy fontos problémát vetünk fel előzetesen.

² Az interrogatív modell formája kétszemélyes játék (a kutató és az orákulum között) a játékelméleti szemantikában kifejtett szabályok szerint (Hintikka, 1976).

³ A pragmatikus válaszadás fogalmához más úton, az úgynevezett felfrissítő (update) szemantika segítségével is eljuthatunk. A pragmatikai karaktert ebben az elméletben (Groenendijk-Stokhof-Veltman) úgy lehet megadni, hogy tisztázzuk a rendelkezésre álló információhalmaz jellegét. Az episztemikus és doxasztikus tudásból adódó információhalmazokat és azon feltételeket, hogy miként nyújtanak választ egy Q kérdésre.

1.6. A kérdések keletkezése a deklaratív mondatokból

A kérdések logikájában a kérdések szerkezetének feltárása, majd a kérdés-válasz reláció szemantikájának leírása a fő feladat.

Azonban gazdagítható ez a logika egy harmadik megközelítés kidolgozásával, a kérdések keletkezésének megvilágításával. A. Wisniewski kidolgozott egy apparátust a kérdések és keletkezésük kontextusára (Wisniewski 1995). Hogyan, milyen szabálykövető módon keletkeznek a kérdések a kijelentő mondatok halmazából, erre szándékozik a szerző válaszolni.

A következtetés klasszikus fogalmát generalizálja és beveti az erotetikus következtetés fogalmát. E struktúrában a kérdés meghatározott szerkezetű premisszákból eredeztethető és a konklúzió funkcióját tölti be. Nézzük példákon, hogy a deklaratív mondatok halmazából hogyan következik a kérdés:

- (a) (i) Platón dialógusai Szókratész bizonyos nézeteit tartalmazzák.
(ii) Timaiosz Platón egyik dialógusa.
(iii) Szókratész mely nézeteit tartalmazza a Timaiosz dialógus?
A kutatások (az információkeresés) folyamatában *keletkeznek* a kérdések, és válaszokat keresünk a kérdésekhez. A legtöbb esetben a kérdés felvetése függ a feltételezett háttértudástól, a feltételezett választól, de függhet a kérdező személyes ismereteitől, dedukciós képességétől stb.
- (b) A Kennedy gyilkossággal kapcsolatban a nyomozás bizonyos szintjén a következő hipotézist állították fel:
(i) Néhány szervezet inspirálta JFK meggyilkolását.
Ebből a következő kérdés keletkezik:
(ii) Melyik szervezet inspirálta JFK meggyilkolását?
Tételezzük fel, hogy ugyanaz a nyomozás a következő hipotézishez jutott:
(iii) Ha valamelyik szervezet inspirálta JFK meggyilkolását, az vagy a KGB vagy a kubai titkosszolgálat vagy a New Orleans-i maffia volt. Ebből a következő kérdést keletkeztethetjük:
(iv) Melyik szervezet inspirálta JFK meggyilkolását, a KGB, a kubai titkosszolgálat, vagy a New Orleans-i maffia?
- (c) Két kabarétréfa:

- (i) Háziasszony keresi a húsklopfolót, de nincs a helyén, nem találja.
Konklúziója: (Kérdése a férjéhez) „Béla megint Fradi meccsre megy?”
- (ii) Feleség kérdezi a férjét: „Ízlett a vacsora?”
A férj válasza: „Veszekedni akarsz?”

Számos más példát hozhatnánk, megmutatva a kérdések keletkezésének előzményeit, hogy milyen szintaktikai vagy szemantikai szabály írja le, hogy egy adott kérdés milyen (szerkezetű) deklaratív mondatokból keletkezhet.

Sok esetben (de nem minden esetben) a kérdések és a kijelentő mondatok logikai formája determinálja, hogy mely kérdés keletkezik a mondatok mely halmazából.

Legyen adott elsőrendű nyelv predikátumai P, R, S, T és legyenek a, b, c e nyelv név konstansai és x, y a nyelv individuum változói, legyen p mondat konstans. Legyen ez a kérdés: „Mely z -re áll, hogy $P(x)$?” E kérdés abból a mondathalmazból keletkezik, mely ilyen alakú mondatokat tartalmaz: „Néhány z -re áll, hogy $P(x)$ ”.

Vagy kérdezzük: „Az a helyzet, hogy $P(a)$ vagy az a helyzet, hogy $P(b)$, vagy az a helyzet, hogy $P(c)$?” Ez a kérdés a következő mondathalmazból keletkezik:

$$\{\forall x(P(x) \supset ((x = a) \vee (x = b) \vee (x = c))), \exists xP(x)\}$$

Nézzük még az alábbi kérdés keletkezését:

Legyen a kérdés formája:

„Az a helyzet, hogy $\sim R(c)$ vagy az a helyzet, hogy $\sim T(c)$?” A következő halmazból keletkezik:

$$\{(R(c) \& T(c) \supset p), \sim p\}$$

Megjegyezzük, hogy számos esetben a keletkezett kérdés adott mondatokból, függhet pragmatikai feltételektől is, pl. kognitív viselkedés, következtetési képesség. Ilyenkor mondjuk: ez a jó kérdés, esetleg azt, hogy nem ez a jó kérdés, hanem...

De számos esetben a keletkezett kérdés független, hogy ki, mi, hol, mikor akceptálja az adott deklaratív mondatokat.

Ez a viszony, amelyet egy rendezett párral írtunk le: $\langle X, Q \rangle$ konkretizálható és definiálható⁴ (X nem üres deklaratív mondatok véges halmaza, Q egy kérdés).

Az így létrejött mondatok sorozatát nevezhetjük erotetikus következtetésnek, ahol X a premisszákat, Q a konklúziót reprezentálja.

Az erotetikus következtetés tehát olyan következtetés, ahol a konklúzió a deklaratív mondatokból eredeztetett kérdés. Ezen erotetikus következtetés újdonsága, hogy a konklúzió lehet informatív relatíve a premisszákhöz (szemben a szokásos deduktív következtetéssel). Ugyanis, ha kiegészítjük a premisszákat a konklúzióbeli kérdésre adott válasszal, lehetőségünk van új nem tautologikus konzekvencia deriválására, ami a konklúzióbeli kérdés megválaszolása nélkül nem következne.

Az erotetikus következtetés fogalma, amely a klasszikus következtetés fogalom egy általánosítása, segítségünkre van, ha a kérdés keletkezésére akarunk fókuszálni. Magának az elméletnek szintaktikai szemantikai leírása (pl. az érvényesség definiálása erotetikus argumentum esetén) e tanulmány kereteibe nem fér, de elemzésére érdemes figyelmet fordítani.

Áttekintettük a kérdés-válasz reláció néhány alapvető (szemantikai) tulajdonságát az 1.1. – 1.6. pontok alatt. Felszínre hoztuk azokat a legfontosabb eredményeket, amelyek a miért kérdések szemantikájához és pragmatikájához elméleti bázisul szolgálnak.

2. A miért kérdések általános természetéről

2.1. A kérdések logikájának általános elmélete (szemantikája és pragmatikája) nem jelöli ki automatikusan a miért kérdések kezelésmódját. Számos lényeges különbség van a miért kérdések és egyéb

⁴ Wisniewski 1995, V. fejezet.

kérdőszós kérdések között mind grammatikai, mind szemantikai tekintetben.

A *wh*-szó reprezentál (strukturál), meghatározza a válaszok lehetőségét, a változó kitöltésének módját, lekötését. A kérdés típusokhoz meghatározott módon fogalmazhatóak meg preszuppozíciók; ugyanakkor a *miért* kérdés nem tartalmaz olyan kérdő elemet, amelyben a változó kitöltése a kérdőszó függvénye. A *wh*-kérdéseknél a *ki* személyre, a *mi* tárgyra, a *hol* helyre utal. A *miért* kérdésre adható válaszok viszont nincsenek kapcsolatban a „kérdés testével”.

Egy *miért* kérdés a *miért* kérdőszóval kezdődik és folytatódik egy deklaratív mondatral, ami tulajdonképpen a kérdés. Ez a deklaratív mondat valójában egy olyan belső kérdés, amelyre igen vagy nem a válasz.

Például: (a) Miért keleten kel fel a nap?

belső kérdés:

(b) Keleten kel fel a nap?

(c) A preszuppozíció: Keleten kel fel a nap.

A válaszhoz (b)-n keresztül (c) igazságát el kell fogadni, és *ezután* elemezhetjük a *miért* természetét.

Lényeges, hogy bármely *miért* kérdésre a keresendő válasz így kezdődik: mert...

(A „mert” intenzionális funktor, azaz nem elegendő a bemenetek extenziójának (igazságértékének) megadása a kimenet igazságértékének megadásához.)

A *miért* kérdéseknek alapvető kapcsolata van valamilyen *magyarázat koncepcióval*. A magyarázatot általában úgy fogjuk fel, mint a *választ* a *miért* kérdésre. Ha ezt a tézist elfogadjuk, akkor a fő probléma, amire választ kell adni a következő: egy válasz mikor adekvát (vagy konkluzív) egy *miért* kérdésre? Azaz egy információkereső kérdésre (a *miért* kérdést lényegében információkereső kérdésként konstatáljuk) mely válasz lesz elfogadható magyarázat.

Explicit szemantikát leírni a *miért* kérdésekhez ma már nem reménytelen vállalkozás.

Leginkább Hintikka, Koura, Bromberger, Lewis kutatásait tartjuk legeredményesebbnek. Közös az említett megközelítésekben, hogy mindegyikük a *miért* kérdésre adott jó válasz fogalmát a tudományos

(oksági) magyarázat koncepciójára alapozza. Ez a koncepció a Hempel, Oppenheim, Nagel által kidolgozott tudományos magyarázat-modell.

A tudományos magyarázat alapsémája, a magyarázat két összetevője:

1. a magyarázandó (explanandum),
2. a magyarázó (explanans).

(1)-ben a miért kérdésben magyarázandó jelenséget leíró mondatot találjuk.

(2)-ben azon mondatok összessége található, amelyeknek az a szerepe, hogy magyarázatul szolgáljanak a feltett kérdésre.

Hempel szerint általános törvény kell a magyarázó erőhöz. A Hempel-doktrína egy úgynevezett deduktív-nomologikus (D-N) karakterű magyarázat modell, gyakran hívjuk átfogó törvény (covering-law) modellnek is. Négy alapelven nyugszik:

1. Az explanandumnak az explanans logikai konzekvenciájának kell lennie.
2. Az explanansnak legalább egy általános törvényt kell tartalmaznia és megköveteljük az explanandum deriválását.
3. Az explanansnak kell hogy empirikus tartalma legyen (és tesztelhető legyen).
4. Az explanans alatti mondatoknak igaznak kell lenniük.

A 2.3. két mondatosztályra utal: T_1, T_2, \dots, T_n mondatok általános törvényeket reprezentálnak.

F_1, F_2, \dots, F_n konkrét előzetes feltételeket reprezentálnak. Tehát Hempel D-N magyarázat modelljének alapkövetelése azt mondja, hogy *a dedukció törvényekből és a hozzáadott igaz premisszákból áll.*

Megválaszolandó, mit tekintünk jó magyarázatnak. Jó magyarázat az a magyarázat, amely teljesíti a konkluzivitás feltételét. (Ez a kikötés Hempel – Nagel követelményével harmonizál.) A továbbiakban Koura gondolatmenetét követve vizsgáljuk meg a fenti feltételt.

Koura a konkluzivitási vagy adekvátsági feltételt két elemre bontja. Ezek a *relevancia* és az *unicitás* feltételek. E feltételek formális leírása a miért kérdésre adandó válasz oksági karakterét ragadják meg. (Arisztoteléstől Hintikkán át a Lewisig az oksági karakter domináns a miért kérdés szemantikájának elemzésénél.)

A relevancia feltétel megkonstruálásához és logikai analíziséhez tegyük fel a kérdést:

Miért fordul elő e esemény?

Ennek parafrázisa: *Mi okozza e eseményt?*

Ha feltesszük, hogy „ x okozza y -t”, ezt úgy elemezhetjük:

- x létezik és
- x törvényszerűen (nomikusan) elégséges y számára.

Tehát adott e eseményre így kérdezzük: *Milyen aktuális esemény elégséges nomikusan e számára?*⁵

Fogalmazzuk meg a kérdés desziderátumát:

$\exists xK(x \text{ egy aktuális esemény} \ \& \ x \text{ nomikusan elégséges } e \text{ számára})$. (K : a kérdező tudja.)

Az x aktuális esemény annyi, mint x létezik, azaz $\exists y(y = x)$ igaz, ezt rövidítjük

$E(x)$ -szel. Arra, hogy x nomikusan elégséges e számára Koura a következő formulát javasolja: $N(E(x) \rightarrow E(e))$, ahol N valamilyen szükségyszerűségi operátor, így

$N(E(x) \rightarrow E(y))$ durván azt jelenti, hogy x elégséges oka y -nak.

A logikai eredmény ·

$$\exists xK(E(x) \ \& \ N(E(x) \rightarrow E(e)))$$

Legyen f egy válasz egy kérdésre, azaz egy kérdező tudja, hogy: f létezik, $K(E(f))$.

Az adekvát válasz feltétele két lépésben:

1. $K(N(E(f) \rightarrow E(e)))$

Nyilvánvaló, hogy e formulában a relevancia feltételt fogalmazzuk meg, hiszen a formula azt mondja, hogy a kérdező tudja, hogy létezik egy nomikus viszony az f és az e esemény között.

2. $\exists xK(N(x = f))$

Ez a formula az unicitás feltételt fogalmazza meg.

Az N operátor azért elengedhetetlen e formulában is, mert nem elég tudni, hogy f egy unikális objektumra referál a kérdező episztemikus alternatíváiban, hanem azt is tudni kell, hogy minden alternatívában ugyanazt választja ki.

⁵ Az okság Lewis-féle analízise a kontrafaktuálisok segítségével a dolgozat második felében szerepel. Itt egy olyan leírását adjuk, amely nincs tekintettel a kontrafaktuálisokra.

Tehát a két feltétel megfogalmazásával megadtuk az adekvát vagy konkluzív válasz kritériumait. Vagyis egy miért kérdésre adott magyarázatot akkor tekintünk a kérdés megválaszolásának, ha a magyarázat a relevancia és unicitás feltételeket megadja az adott kérdésre. Ahogy ezt Hintikka kifejezi: amikor már nincs több kérdezőválaszó.

2.2. A magyarázat relativitása, kontextusfüggősége

A „miért P” kérdő mondatban P egy állítás. Azt mondhatjuk a „miért” az állítást kérdésbe viszi át.

A „miért az a helyzet, hogy P” mögött különböző struktúrák lehetnek, amelyek különböző válaszokat igényelnek. A problémát az elhíresült bibliai példával illusztráljuk. (Lásd Van Frassen, Koura)

A kérdés: 1. Miért evett Ádám almát? (és nem körtét, narancsot vagy banánt)

2. Miért evett Ádám almát? (és nem Éva)

Van Frassen terminológiáját követve:

topik mondat: „Ádám almát evett.”

a kontraszt osztályok: {Ádám evett almát, Ádám evett körtét, Ádám evett...} és {Ádám evett almát, Éva evett almát stb.}

A magyarázat adekvátsága egy Q miért kérdésre a kontextuálisan meghatározott kontraszt osztály ellenében értékelhető.

Az érvelés menete. Mindkét kérdés desziderátuma ugyanaz:

$$\exists x K(E(x) \& N(E(x) \rightarrow E(e))),$$

ahol e esemény Ádám almaevése (x az explanans).

Nézzük ezt a mondatot: „Miért Ádám ette az almát?” A kauzális magyarázat érdekel bennünket, legyen

$$C = \{N \mid 'X \text{ ette az almát}' \text{ a kontraszt osztályhoz tartozik}\}$$

az alternatív halmaz, a kérdés által megadva. Amit a kérdés takar, így adható meg: „miért Ádám ette az almát és senki más nem ette?” A „senki más” kontraszt az alternatív halmazra utal. Átírva a kérdést: „Mi okozza azt, hogy Ádám ette az almát és senki más nem?”

Koura a következőt javasolja annak formalizálására, hogy e volt az oka, hogy Ádám almát evett:

$$N(E(e) \rightarrow \text{EVETT}('Ádám', 'az alma') \&$$

& $N(E(e) \rightarrow \sim \text{EVETT}(a, \text{'az alma'})$ &

& $N(E(e) \rightarrow \text{EVETT}(b, \text{'az alma'})$ &...

ahol a, b az alternatív halmaz elemeinek nevei ('Ádám' kivételével).

Általánosan:

$\forall x N(e) \rightarrow \text{EVETT}(x, \text{'az alma'}) \leftrightarrow x = \text{'Ádám'})$

a „miért Ádám ette az almát” desziderátuma:

$\exists x. K(y)N(E(x) \rightarrow (\text{EVETT}(y, \text{'az alma'}) \leftrightarrow y = \text{'Ádám'}))$

a „miért az almát ette Ádám” desziderátuma:

$\exists x. K(y)N(E(x) \rightarrow (\text{EVETT}(\text{'Ádám'}, y) \leftrightarrow y = \text{'az alma'}))$

A magyarázat adekvátsága egy adott kontextusban három tényezővel határozható meg. Ez a három tényező egy Q kérdésre:

$Q = \langle P_k X, R \rangle$

P_k a topik

$X = \{P_1, \dots, P_k, \dots\}$ a kontraszt osztály, az alternatívák halmaza, melynek a topik lehet, de nem mindig eleme,

R a relevancia reláció.

A topik a miért kérdésben rejlő proposíció.

A kontraszt osztály az alternatívák halmaza.

A relevancia relációt szigorúan kell konstruálni, mert ebben adjuk meg, hogy mit kívánunk a választól. A 2.1.-ben leírt relevancia és unicitás formulák alkalmazhatók a fenti problémák leírására.

Egy miért kérdés feltételezi, hogy

a) a kérdés topikja igaz,

b) a kontraszt osztályból csak ez a topik igaz,

c) van legalább egy A állítás, amely releváns Q -hoz. Ez akkor teljesül, ha A R relációban van $\langle P_k X \rangle$ -hez.

Egy A proposíció (mint magyarázat) relevanciája adott kontextusban, adott miért kérdésre alapvetően relatív.

Egy példa: a kérdés „miért keltél ma korán?” Válasz: „Ma korán keltem, mert felébredtem a tejes ember zörgésére”.

A mert ebben a kontextusban azt szignifikálja, hogy a tejes ember zörgése a releváns, (az ok) a kérdéshez. (Lehetett volna más motívumot is megjelölni a korán kelésre.)

Ha A releváns egy miért kérdésre, akkor teljesíti azt a követelményt is, hogy A egy direkt válasz lehet adott kontextusban az adott kérdésre.

A példákon keresztül belátható, hogy a konkluzív válasz valójában csak pragmatikailag kezelhető. Vagyis megválaszolható, hogy miért Ádám ette az almát és senki más, és miért az almát ette Ádám és semmi mást. Még az is belátható, hogy ha az unicitás feltétel hiányozna, a relevancia feltétel sem teljesülne.

2.3. Az átfogó törvény (covering law) elv Hintikka miért kérdés koncepciójában

Hintikka számára a Hempel doktrínát követő magyarázat modell szemantikai nézőpontból teljesen elfogadott. A miért kérdések teljesen jól kezelhetők mind szemantikailag, mind pragmatikailag, a korábban vázoltak, azaz a normál (propozicionális és wh-) kérdések szemantikája és a kutatás interrogatív modellje alapján.

A kérdések utóbbi elmélete Hintikka szerint egy érdekes példáját nyújtja a szemantikai pragmatikai kölcsönhatás (*interplay*) alapján történő elméletalkotásnak.

Amikor egy miért kérdést teszünk fel, akkor egy hidat építünk vagy keresünk bizonyos előzetes feltevések, a kezdő feltételek és a végső konklúzió között. A miért kérdés esetén ezt a végső konklúziót explanandumnak hívjuk. A híd pedig tulajdonképpen a válasz a miért kérdésre.

A magyarázandó (explanandum) és a magyarázó (explanans) közötti hiányt kell a miért kérdés kapcsán áthidalni. (A Hempel doktrína szerint dedukcióval törvény alá kell vonni a megadott konklúziót.)

A miért kérdés esetén a kérdező kutató tehát az explanandummal foglalkozik. Tegyük fel például, hogy az explanandum $P(b)$ formájú, ahol P egyargumentumú predikátum és b egy nem logikai konstans, és nem fordul elő a T premisszában. (A mondatok általános törvényeket reprezentálnak. Lásd 2.1.-ben.) Ezt kérdezzük: „ b miért ilyen és ilyen?” Így a miért kérdésben a Hempel-féle explanansra kell rákérdezni, hiszen a kezdeti premisszák nem fedik le teljesen (közvetlenül) a megmagyarázandóban megfogalmazott körülményeket. A kezdeti T premissza nem más, mint a kérdéshez tartozó preszuppozíció. Tegyük fel, hogy A a válaszok összessége, amit a kérdező elérhet. Azaz A -t úgy tekintjük, mint a lehetséges explanansok, magyarázatok összességét. A logikai keretelmélet egy elsőrendű logika. A -t és T -t úgy tekintjük, mint

szinguláris mondatokat a kompaktság miatt. Ha $P(b)$ deriválható, a következő konzekvencia reláció adódik:

$$(T\&A) \quad \vdash P(b).$$

A szituáció „trivializálásához” az alábbi feltevések szükségesek:

(i) $(T\&A) \vdash P(b)$ (A kezdő premisszából és a válaszból következik az explanandum),

(ii) $\sim T \vdash P(b)$ (A preszuppozícióból nem következik az explanandum),

(iii) $\sim A \vdash P(b)$ (A válaszból nem következik az explanandum).

(iv) b nem fordul elő T -ben,

(v) P nem fordul elő A -ban.

Ha (i)-(v) kielégíthető, akkor bizonyítható, hogy létezik egy H formula, azaz egy $H(b)$ formula (az explanans kezdeti feltétel része úgy, hogy

(a) $T \vdash \forall x(H(x) \supset P(x))$

(b) H -ban lévő minden konstans előfordul mind T -ben, mind A -ban, kivéve b -t

(c) $A \vdash H(b)$

Ha az (v) feltételt feladjuk, akkor (a)-(c)-hez hozzáadódik

(d) Ha P nem fordul elő A -ban, akkor nem fordul elő $H(b)$ -ben.

Általánosítva ezt az eredményt, bármely explanandum olyan tetszőleges mondat, amely tartalmazza b -t, mondjuk $C[b]$. A (d) feltétel a következőt mondja: $C[b]$ azon nem logikai konstansai, amelyek nem fordulnak elő A -ban, nem fordulnak elő $H[b]$ -ben.

A H predikátum olyan közvetítő predikátum, amely ahhoz szükséges, hogy b az általános törvényből legyen magyarázható: mivel (i)-(v) feltevés alapján tudjuk, hogy sem T -ből, sem A -ból nem vezethető le $P(b)$, ezért kell a H tulajdonság, amely részben T , részben pedig A beli individuumhalmazra vonatkozik, de H igaz b -re is. A H közvetítő predikátum létezésének bizonyítása Craig interpolációs lemmájának felhasználásával történik.

Röviden: Legyenek A és B mondatok halmazai. Ha fennáll $\vdash A \supset B$, akkor van olyan C mondathalmaz, hogy C -ben csak olyan mondatbetűk vannak, amelyek megvannak A -ben és B -ben is úgy, hogy

$$\vdash A \supset C \text{ és } \vdash C \supset B$$

A lemma a közbülső közvetítő elem megtalálásáról szól.

Visszatérve tehát a $H(b)$ formulához: A válaszoló T alapján megfogalmaz egy törvényt úgy, hogy a H közvetítő tulajdonság legyen az előtagban, a magyarázni kívánt (P) tulajdonság pedig az utótagban.

Az (a), (b), (c) alatti állítás megalapozott. A válaszoló most már képes megindokolni (megmagyarázni) b miért ilyen és ilyen.

Fontos kiegészítés, hogy a $P(b)$ explanandumban nemcsak b , hanem P is lehet a kérdezett elem. Ehhez az átfogó törvény szerkezete a következőképpen alakul:

$$\forall X(H(X) \supset X(b))$$

Az átfogó törvény szerepe a magyarázatban arra világít rá, hogy *hogyan lehet egy magyarázat válasz* a miért kérdésre.

A miért kérdések és más kérdések megválaszolásának különbségeiről röviden a következőket állapíthatjuk meg:

A wh-kérdések megválaszolása az interrogatív modellen keresztül a desziderátum megadásával és megalapozásával ér véget. A miért kérdéseknél a desziderátum ismert a kezdeteknél. Amit a kutatásnak tennie kell, meg kell alapoznia a „hidat” a kezdeti premissza és a végső konklúzió között.

A covering law tétel azt mondja, hogy ez a megalapozás, ez a híd annyi, mint megtalálni a $H(x)$ formulát, és a $H(b)$ kezdő feltételt. A $H(b)$ kezdő feltétel megtalálása a *cél* a miért kérdés megválaszolásában. A covering law antecedense úgy tekinthető, mint válasz a miért kérdésre. Hintikka szerint a H formulák összefoglalják a válaszadás teljes folyamatát.

A miért kérdésre adandó *keresett* válasz (magyarázat) esetén fontos belátni: a konklúzió (a magyarázandó) már adott, és *keressük a hiányzó premisszát*. Ez a kutatási folyamat tulajdonképpen az abdukciós következtetés problémaköre.

2.4. A miért kérdés és az abdukció problémaköre

Mit nevezünk abdukciós következtetésnek?

A huszadik századi logikai irodalomban Ch. S. Peirce tárta fel ennek a következtetési eljárásnak a jellegzetességeit, mutatta ki különbségét a dedukciótól és az indukciótól. Induljunk ki Peirce példájából:

Törökországban járván lát egy díszesen öltözött urat lovon, körülvéve négy lovassal, akik baldachint tartanak fölé. Azt gondolja, hogy csak a tartomány kormányzójának jár ki ekkora megtiszteltetés és arra következtet, hogy az illető úr a kormányzó. Miért következtetett úgy (helyesen), hogy a kormányzó ül a lovon?

Jelöljük Γ -val az ismert adatokat és φ -val a konklúziót.

- Γ elemei:
1. A török tartomány kikötőjében jár.
 2. Egy díszesen öltözött ember lovon ül.
 3. Négy másik ember baldachint tart a lovon ülő fölé.

φ A lovon ülő úr a kormányzó.

Világos, hogy Γ -ból nem következik φ . Adjuk hozzá Γ -hoz az α feltevést: csak a tartomány kormányzójának jár ki ekkora megtiszteltetés.

$\Gamma + \alpha$ -ból következik φ .

Általánosan abdukcióról akkor beszélünk, ha megfigyelt események vagy a meglévő elmélet alapján nem vonhatjuk le a konklúziót. (Másképpen nem elegendő a miért kérdésre adandó válaszhoz.) Ha viszont a hiányzó premisszát megtaláljuk, a következtetés helyessége eldönthető.

Az abduktív elvet sokféleképpen megfogalmazhatjuk. Röviden: Ebben az eljárásban premisszára következtetünk a konklúzióból (vagyis a megmagyarázandóról).

Az abduktív következtetés tulajdonképpen egy módja a problémamegoldásnak. Egy érvelési mód, mely különbözik az indukciótól és a dedukciótól. Kereső eljárás, keresendő a magyarázat, ami igazolja a konklúziót. A fő kérdés az, hogy milyen kereső mechanizmusok vannak, hogyan tudjuk rekonstruálni az abdukciót, azaz: az a feladat áll előttünk, hogy leírjuk azt a folyamatot, amelyben a kiegészítő megoldások megszületnek, hogyan találjuk meg a jó válaszokat és szűrjük ki az abszurdakat.

Mielőtt azonban az abdukció-elv tulajdonságait megvizsgáljuk, nézzük Peirce gondolatait az abdukcióról. (A továbbiakban leírtakat Peirce *Collected Papers* VII. kötet 36–38. paragrafusa alapján foglaljuk össze, továbbá az I–II. kötet néhány paragrafusa alapján.)

Az új igazságok csak az abdukcióból jönnek. Az abdukció végül is nem más, mint vélekedés. A vélekedés minden logikai művelet fontos része.

A tudás növekedésének magyarázatához:
az emberi elmének képessége van a helyes teóriák kigondolására. Gyakran megfigyelésekből erednek a jó megsejtéseink az igazságról, ha nem is tudjuk megmondani, milyen körülménynek köszönhetjük ezeket a sejtéseket.

Egy olyan hipotézis vagy állítás felvételét, amely egy meglepő tényállás előrejelzéséhez vezet abdukciónak nevezzük.

Mind az indukció, mind az abdukció egy hipotézis elfogadásához vezet, minthogy a megfigyelt tények vagy szükségszerűen, vagy valószínűen a hipotézis következményei lehetnek. Az az érzés motivál bennünket, hogy egy elméletre van szükség a meglepő tények magyarázatára.

Az abdukció során a tények átgondolása adja a hipotézis ötletét (lásd a kormányzó példát).

A hipotézist kérdésként kell felfogni. (Véleményem szerint elsősorban miért kérdésként.)

Peirce elmélete arról, hogy miért oly gyakori a helyes vélekedés, azt mondja, hogy a retrodukció (vagyis az abdukció) egy sajátos ösztön, hipotézist állító hajlam, azon a feltevésen alapul, hogy kellő rokonság áll fenn elménk és a természet között ahhoz, hogy a vélekedés ne legyen egészen reménytelen, különösen, ha minden vélekedést a megfigyeléssel összevetve ellenőrzünk.

Nyilvánvaló, hogy ha nem volna az emberben valami belső világosság, melynek folytán vélekedései jóval gyakrabban helyesek, mint a pusztá véletlen következtében lennének, az emberi faj már régen kipusztult volna a létért való küzdelemben.

A hipotézis különféle összetevői már elménkben vannak, még mielőtt erről tudomást szereznenk. De ami az új feltevést felvillantja, az nem más, mint az az ötlet, hogy illesszük egymáshoz azt, aminek az összeillesztéséről még csak nem is álmodtunk sohasem.

A hiányzó hipotézis kialakítását Peirce a belátás aktusának tekinti. Az abdukció mint tudományos módszer pusztán előkészítő jellegű, a tudományos okoskodás első lépése. Peirce az abdukciót „eredendő érvnek” is nevezi, mivel az argumentumoknak csak ez a fajtája vezet új ötletekhez.

Milyen elvek vezérelnek bennünket az abdukcióban a hipotézis kiválasztásánál?

Az abdukció elv megszabja az elfogadható hipotézisek határait. Tanácsa arra, hogy hogyan kell kiválasztani a legjobb hipotézist, vagyis a hiányzó premisszát:

Három megfontolás determinálja választásunkat.

Legyen egyszerű, legyünk képesek az experimentális tesztelésre és annyi logikai kötőanyagot kell tartalmaznia, amennyi szükséges, hogy racionálissá tegyük.

2. Olyannak kell lennie a hipotézisnek, hogy magyarázza a meglepő tényeket.

3. Gazdasági megfontolások is szükségesek. A gazdaságosság három faktora: az ára, a proponált dolog értéke magában és hatásossága más projektekhez képest.

Fontos tennivaló kijelölni a választott hipotézis konzekvenciáját dedukcióval, majd összehasonlítani indukció által a vizsgálat eredményével és vagy rendben van, vagy elutasítjuk és keresünk másik magyarázó hipotézist.

Tehát a legjobb hipotézis, ami a legegyszerűbb, legtermészetesebb, amelyet a legkönnyebb és legolcsóbb ellenőrizni, és mégis a tények legnagyobb körének megértését segítik elő.

Ha több magyarázat lehetséges, újabb és újabb próbák alá kell vetni őket, míg közülük az egyik (vagy másik) nem bizonyul elfogadhatónak.

Bár Peirce világosan elkülöníti a különböző logikai eljárások eredményességét, amikor azt mondja, hogy „Deduction proves that something must be, induction shows that something actually is operativ, abduction merely support that something may be” –

mégis azt mondja, hogy az abdukció a logikai következtetés ugyanolyan *legitim* típusa, mint az indukció vagy dedukció.

Tehát az abdukció fogalma: Olyan következtetés, ahol a premisszára következtetünk a konklúzióból. Ebben tulajdonképpen arra a köznapi gondolkodásra reflektálunk, mikor az esemény okát feltesszük.

Precízen egy abdukciós problémát így írunk le: legyen Γ (formulák halmaza) egy háttérelmélet és φ egy formula úgy, hogy

1. Γ -ből nem következik φ
2. Γ -ből nem következik $\sim \varphi$

A probléma megoldása azt jelenti, hogy ha adva van $\langle \Gamma, \varphi \rangle$ pár, keresendő a formulák között egy α formula úgy, hogy $\Gamma \cup \{\alpha\} \models \varphi$.

Ahhoz, hogy (α) a magyarázat szerepét betölthesse, néhány alapkövetelménynek kell eleget tennie.

1. α legyen konzisztens Γ -val, azaz $\Gamma \Rightarrow \alpha$,

2. α legyen egy minimális magyarázat $\langle \Gamma, \varphi \rangle$ abdukciós problémára.

Azaz bármely β -ra, ha $\Gamma \cup \{\beta\} \Rightarrow \varphi$ és $\alpha \Rightarrow \beta$ akkor $\Rightarrow \beta \Rightarrow \alpha$.

3. α legyen eleget szintaktikai követelményeknek (pl. legyen egy elsőrendű formula a szokásos felépítésben).

Definíció szerűen α -t akkor tekintjük egy magyarázatnak a $\langle \Gamma, \varphi \rangle$ abdukciós problémának, ha α egy formulája az adott $\Gamma \cup \{\varphi\}$ nyelvnek és $\Gamma \cup \{\alpha\} \Rightarrow \varphi$.

Ekvivalens magyarázatokat azonosnak vesszünk. Ha egy magyarázat vagy minimális, vagy konzisztens az elmélettel, explicit módon állítható.

Az abdukciós probléma megoldásának technikáját úgy kell megadni, hogy bármely deduktív rendszer ne csak tesztelje, hanem generálja is a konklúziókat, amelyek az abdukciós problémát „előadják”.

Az abdukció és a dedukció dualitására rávilágít a modern logika. Ugyanis ha Γ egy logikai elmélet és φ egy megfigyelt tény (egy formula), bármely α -ra $\{\Gamma, \alpha\} \Rightarrow \varphi$, akkor és csak akkor, ha $\{\Gamma, \sim \varphi\} \Rightarrow \sim \alpha$.

Az abdukció formális kezelését többek között Gabbaynak köszönhetjük. Elsősorban a Genzen kalkulus felhasználásával (továbbá szekvens kalkulus módszerével) épít fel egy indexikus (labelled) deduktív rendszert a programozási logika keretei között.

Az információkereső procedúrák technikai részleteit jelen tanulmányban nem ismertetjük.

Annyit jegyzünk még meg, hogy a Genzen kalkulus azért előnyös az abdukciós probléma formális kezelésében, mert szemben a deduktív kalkulusok szokásos felépítéseivel, a következő lépésekre támaszkodik:

1. valamely premissza fölvétele,

2. új logikai kapcsolatok (műveleti jel) fölvétele,

3. egy premissza vagy más bevezetett formula lebontása, a benne szereplő fő műveleti jel kiküszöbölése.

Még annyit: Az abdukciós választást Gabbay szerint a relevancia elv vezérli. Szerinte a magyarázat benne van az adatházisban, csak ki kell hámozni a program segítségével.

Tévedés azt gondolni tehát, hogy az átfogó törvény modell szerint a magyarázat egy pusztán deduktív feladat, azaz egy levezetés a

törvényekből és a kezdő feltételekből. Azt kell látni, hogy sem a törvény, sem a kezdeti feltétel nem adott a magyarázat kezdeténél. A magyarázat feladat, azt jelenti, hogy interrogatív módon kutassuk a hiányzó információt.

2.5. A magyarázat és a Hempel doktrína univerzalitása

A nagy kérdés az, hogy a Hempel doktrína mentén létrejött megoldások megmondják-e kielégítő módon, amit a miért kérdésekről tudni szeretnénk?

A p proposíció korrekt válasz-e a miért kérdésre, amelynek preszuppozíciója q ? Igen, akkor és csak akkor, ha p egy deduktív-nomologikus magyarázat premisszáinak konjunkciója, amelynek konklúziója q . Számos ellenpélda mutatja (pl. Bromberger 1966), hogy a kutatás, az információkeresés nem mindig alkalmazkodik a Hempel doktrínához.

A példák:

1. Cassandra minden jóslata mindig igazgá válik. (Cassandra egy computer.) Tegnap azt jósolta, hogy ma esni fog. De ez nyilvánvalóan nem magyarázza, hogy miért esik ma.
2. Csak azok a férfiak, akik magasabbak hat lábnál, hagynak tizenégy hüvelyknél nagyobb lábnyomot. Gargantua tizenégy hüvelyknél hosszabb lábnyomot hagyott. Ezért Gargantua magasabb, mint hat láb. Ismét azt látjuk, hogy nincs megfogalmazva, miért magasabb Gargantua hat lábál.

Ezek a példák mutatják, hogy bár kompatibilisek a tézissel, hogy a miért kérdésre adott válaszok és preszuppozíciók, a D-N magyarázat premisszái és konklúziói, de nem elégségesek.

Amikor azt a kérdést akarjuk megválaszolni, hogy „miért ez és ez az eset”, gyakran a nem-tudományos gyakorlatunk vezet rá a helyes válaszra. A Gargantua példában, a dedukció nem ad magyarázatot arra, hogy Gargantua miért magasabb hat lábál. „Mert a lábnyoma, amit a parton hagyott tizenégy hüvelyknél hosszabb” – ez nem ad választ a feltett miért kérdésre.

Vegyünk egy olyan példát, amelyben a magyarázat nem teljesíti a D-N doktrína követelményét.

3. A tintafolt esete: X professzor asztalához közel a szőnyegen egy tintafolt van. Hogyan magyarázza a „Miért van sötét folt a szőnyegen?” kérdést. Tegnap egy nyitott üveg tinta állt az asztal sarkán, mikor távozott, a könyökével véletlenül leverte az üveget és a tinta kifolyt a szőnyegre.

Ez a magyarázat úgy tűnik teljesen adekvát az adott kérdésre, bár nem hivatkozik semmilyen törvényre. A D-N védői azt mondják, hogy ez egy inkomplett magyarázat, és a törvény hallgatólagosan feltételezett. Ezzel szemben számosan amellet érvelnek, hogy hiba itt törvényt vagy kezdeti feltételt keresni, hiszen a magyarázat (a válasz) világos és teljes. A tanulság: lehetséges teljesen jó magyarázatot találni általános törvény nélkül is, azaz a covering law koncepció nem univerzálisan érvényes.

A fenti példák különböző megítélésében az okságra vonatkozó különböző filozófiai nézetek jelennek meg.

A fenti érvelésben az esemény okát azonosítják mindazzal, ami a magyarázathoz szükséges. E mellett a felfogás mellett szól mindennapi gyakorlatunk is, a számos miért kérdésre adott elfogadható válaszuk. Például arra a kérdésre, hogy „Klári miért hagyta el a férjét?”, azt a választ lehet adni, „Mert erősen ivott”.

A fenti érveléssel harmonizál (2.2.-ben) a magyarázat relativitására és kontextusfüggőségére vonatkozó elemzésünk is.

Ezzel szemben Hempel és számos tudományfilozófus szerint az oksági viszony mindig involválja az általános törvényt. (A tintafoltos példában a newtoni mechanikát és bizonyos kémiai törvényeket.)

A jó magyarázat fogalmának kidolgozásával – a covering law mentén –, azaz azonosításával az adekvátság (relevancia és unicitás) feltétellel, az a gond, hogy nem számol azzal a ténnyel, hogy a tudományban és a mindennapi gyakorlatban a kérdések, főleg a miért kérdések információ kereső kérdések.

Lehet továbbá, hogy ugyanaz a magyarázat az átfogó törvény modell mentén rendben van, egy érvényes érvelésnek bizonyul, pragmatikailag mégis inadekvát. Például: ha egy magyarázat olyan fogalmakat használ, amelyeket a kérdező nem fogad el, vagy nincs összhangban a tudás állapotával. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a konkluzivitás kondíció, amely a pragmatikus adekvátságra is érvényes, nem teljesül.

Megjegyzendő még, hogy a magyarázat nagyon gyakran a dialógus szélesebb kontextusában valósul meg, és inkább dialógus szintű jelenség, mint mondat szintű entitás.

3. A miért kérdések és a kontrafaktuálisok

3.1. A kontrafaktuálisok szerepe a magyarázatokban

Az eddigiekből az derült ki, hogy a miért kérdésekre adandó válaszoknak általában magyarázatoknak kell lenniük. Ám a mindennapi életben előforduló tényeket vagy eseményeket különböző módon magyarázzuk.

Egy-egy esemény magyarázata változó. A hétköznapi világban nem létezik *a* magyarázat. Különbőféle emberek különböző – nemritkán összeegyeztethetetlen – magyarázatot adnak, sőt olykor ugyanaz a személy is más és más magyarázatot ad ugyanarra az eseményre vagy tényre.

Úgy tűnik a tudományos világon kívül nem sok értelme van *igaz* magyarázatot keresni. Ha a „miért? -mert” beszélgetéseket, mint nyelvi jelenségeket vizsgáljuk, akkor az ilyen dialógusok szemantikájában nem az igazság lesz a központi fogalom.

Egy miért kérdést feltenni annyi, mint magyarázatot kérni egy adott jelenségre. Mikor felteszünk egy miért kérdést, vagy a kérdés maga (pontosabban a kérdőszót követő ige), vagy a kérdés nyelvi és nem-nyelvi kontextus megszabja, hogy milyen választ várunk. Ehhez irányít mutatóak lehetnek a kérdések parafrázisai. Például:

- A szövegkörnyezet dönti el az értelmezést, a kérdőszót követő ige harmadik személyű, nem „emberi”: Miért ugat az a kutya?
 1. Mi az oka annak, hogy ugat a kutya?
 2. Mi váltotta ki belőle ezt a veszett ugatást?
- A kérdőszót követő ige második személyű, szándékos cselekvésre utal, indoklást kíván: Miért tettél a kutyára szájkosarat?
 1. Mivel indokolod azt, hogy ...?
 2. Mi a célod avval, hogy ...?

- A kérdőszó kifejezetten propozicionális attitűdre utal: Miért gondolod, hogy szájkosarat kell rakni erre a kutyára?
 1. Magyarázd el, hogy miért kell a szájkosár?
 2. Mutasd meg, miből következik, hogy a kutyára szájkosarat kell tenni?

Az ezekre a kérdésekre adható válaszok lehetnek oksági magyarázatok, indoklások, vagy a korábbi ismeretekből és előfeltevésekből történő (nem feltétlenül deduktív, gyakran abduktív) következtetések. Általában mindegyiket magyarázatnak hívhatjuk.

Ezeket a válaszokat nem igazságuk, hanem elfogadhatóságuk alapján lehet szemantikailag elemezni.⁶ Ez az elemzési stratégia egyszersmind azt is jelenti, hogy a hagyományosan pragmatikainak nevezett elvekből némelyeket be kell vonnunk a szemantikai elemzésbe.

Az elfogadást általában az jelzi, hogy a kérdező nem kérdez tovább, a sikertelenséget éppen a további kérdések jelzik.⁷ A válasz *elfogadhatósága* így függ a kérdező előzetes ismereteitől és a kérdéses jelenségre vonatkozó „elméletétől”. Egy „miért-mert” magyarázó dialógus sikeres akkor, ha az elfogadható válaszhoz jut. Elképzelhető, hogy rögtön az első válasz nem vezet sikerhez, ekkor vissza kell kérdezni és az új elfogadható válasszal ki kell egészíteni elméletünket, vagy ismereteinket, majd visszatérhetünk az eredeti kérdéshez, megvizsgálhatjuk, hogy az új ismeretek birtokában elfogadható-e, ha nem, akkor ismételjük ezt a lépést. Ez azt mutatja, hogy a magyarázatok láncot alkotnak. Ez a láncszerűség azonban nem jelent tranzitivitást általánosan. Ha A magyarázza B-t és B magyarázza C-t, ebből nem következik minden esetben, hogy A magyarázza C-t. A magyarázatok e tulajdonsága megkülönböztető erejű, például a tudományos magyarázatoktól vagy a levezető-kifejtő magyarázatoktól elvárjuk a tranzitivitást, míg az indokoltól gyakran nem.

⁶ Így a most bemutatandó elemzésben a tudományos magyarázat nem tölt be kitüntetett szerepet.

⁷ Bizonyos esetekben, ha a két fél ismereteiben, tudásában, elméleteiben, előfeltevéseiben radikális különbség van, akkor a sikertelenséget sértődöttség vagy gúny, irónia is jelezheti. Ezek szerintünk szélsőséges eseteknek számíthatók.

A válasz nem mindig közvetlenül elfogadható vagy elfogadhatatlan, olykor szükség van egy köztes tesztre is. Erre szolgálhatnak a kontrafaktuális állítások (tesztként általában kérdő formában). Az előző példákra adható válaszokat mind lehet kontrafaktuálisokkal tesztelni:

- Ha nem ..., akkor nem ugatna?
- Ha nem ..., akkor nem tettél volna rá szájkosarat?
- Ha nem ..., akkor nem gondolnád, hogy szájkosarat kell rá tenni?

Minden mertes mondatot, azaz magyarázatot át lehet fogalmazni kontrafaktuálissá. Ám, mint van Frassen rámutatott, egy jelentős különbség van a mertes és a kontrafaktuális állítás között. A kontrafaktuálisok az egész magyarázó láncot átfoghatják, ha van ilyen, a miért kérdésre adandó válasznak azonban ki kell választania egy releváns láncszemet.

Mielőtt részletesebben kifejtenénk ezeket a gondolatokat, bemutatjuk David Lewis inspiráló elméletét.

3.2 Lewis elmélete

David Lewis meghatározó jelentőségű cikkei közül három fő gondolatát fogjuk összefoglalni és egységes elméletként kezelni. E három írás a *Causal Explanation*, a *Counterfactuals*, és a *Score-Keeping in Language Games*.

Lewis okság elmélete szerint az oksági állítások kontrafaktuális függést fejeznek ki. Egy oksági állítás két kontrafaktuális állítást fed:

1. Ha az ok fennállna, akkor az okozat is fennállna.
2. Ha az ok nem állna fenn, akkor az okozat sem állna fenn.

Természetesen mindig csak az egyik ellenőrzésére van szükség attól függően, hogy aktuális vagy nem aktuális eseményekről beszélünk. Az események oksági láncot alkotnak, megint csak a beszélők igényei döntenek el, hogy az oksági lánc mely tagjait nevezik meg okként. A „Miért?” kérdésekre adott válaszok magyarázatok. A magyarázatok információval szolgálnak a kérdéses esemény kauzális történetéről.

Lewis szerint minden magyarázat oksági magyarázat, és minden oksági magyarázat kontrafaktuálisokkal írható le. A magyarázatok jelentését tehát a kontrafaktuálisok szemantikájára vezeti vissza. A

tényellentétes feltételes állításokhoz pedig lehetséges világ szemantikát szerkeszt.

A kontrafaktuálisok modern szemantikai elemzése az ún. Ramsey-elvből indul ki.⁸

Egy kondicionálist úgy értékelünk, hogy: először az előtagot (hipotetikusan) hozzáadjuk a már meglévő hiteinkhez; másodszer megteszünk minden szükséges kiigazítást, hogy meggyőződéseink konzisztenciáját megőrizzük (anélkül, hogy az előtagba vetett hipotetikus hitünket feladnánk); végül megfontoljuk, hogy az utótag ekkor igaz lesz-e.⁹

Stalnaker illetve Lewis ebből alakítja ki saját lehetséges világ szemantikáját. A lehetséges világok a lehetséges tények egy leírását mutatják meg, az adott világban igaz kijelentések halmazával reprezentálhatóak. Stalnaker szerint a lehetséges világok fogalma nem más, mint a hipotetikus meggyőzések *ontológiai* analogonja. A lehetséges világ szemantikában a meggyőzések legkisebb változtatását úgy fejezik ki, mint olyan lehetséges világ(ok) választása, ami a lehető legkevésbé különbözik az aktuális világtól (és igaz benne az értékelendő kondicionális előtagja). A legközelebbi lehetséges világ fogalmának értelmezéséhez szükséges, hogy a világok között egy rendezési relációt értelmezzünk, ez a viszonylagos lehetőség (*comparative similarity*). Ez a reláció a világok közti távolságot egy bizonyos világhoz képest adja meg: azaz *a* közelebb van *w*-hez, mint *b*. A lehetséges világok közötti távolságot felfoghatjuk a klasszikus modális logikából ismert elérhetőségi, alternatíva reláció finomításaként. Az elérhetetlen világok, amelyek nem alternatívái az adott világnak, a legtávolibbak. Egy adott világ legközelebb saját magához van. A két szélsőség között rendezzük el a világ alternatíváit, például úgy, hogy az egy-egy világban igaz kijelentések szerint határozzuk meg a

⁸ Lásd Stalnaker (1968): *Theory of Conditionals*.

⁹ A Ramsey-elvet érthetjük tetten Hintikka ún. sub-game koncepciójában is. Hintikka játékelméleti szemantikájában a kondicionálisok szabálya az, hogy a játékosok először az előtagra játszanak és utána az előtag nyerő stratégiájával kell az utótagra játszani. A stratégia azonossága fejezi ki a kondicionális tagjai közti kapcsolatot.

távolságot. Ebből már látható, hogy nagy valószínűséggel nemcsak egy világ lehet a legközelebbi, hanem akár több is, mely mind konzisztens az adott kontrafaktuális feltevésével és nincs náluk közelebbi a feltevésével konzisztens világ. Ezért nem közvetlenül tükröződik Lewis elméletében a Ramsey-elv, mint Stalnaker-nél, hanem némileg módosítva.

Lewis a következőképpen adja meg a kontrafaktuálisok igazságfeltételét:

Ha A lenne, akkor B lenne igaz akkor és csak akkor, ha

1. Minden olyan világnál, ahol (A és nem B) igaz, van olyan közelebbi világ, ahol (A és B) igaz, vagy
2. nincs olyan elérhető világ, ahol A igaz (üres teljesülés).

A kontrafaktuálisok közismerten homályosak. Homályosságukat Lewis elmélete nem eloszlatja, hanem beépíti. A homályosságot a viszonylagos lehetőség relációja hordozza. Ennek élesítésére pedig ugyanazt az elvet lehet használni, mint amit Lewis más elmosódott határu kifejezésekre javasol a *Score-Keeping in Language Games* c. cikkében. Ez az elv az akkomodáció elve, ami a későbbi dinamikus szemantikák inspirálója. Egy-egy dialógus során különböző kontextuális paramétereket kell fejben tartanunk, melyekhez viszonyítva értékelhetjük az elhangzó állításokat. Ilyen kontextuális paraméter lehet például a térbeli közelség. Ha a beszélgetés városokról folyik, közelinek tekinthetjük Budapestet és Bécsset, szemben Varsó és London távolságával. A beszélgetés során, ha a közelségre vonatkozó explicit állítást fogalmazunk meg, akkor a kimondással egyidőben a megfelelő kontextuális paraméter is arra az értékre állítódik, amivel az állítás igaz lesz, amennyiben ez lehetséges, azaz lehet a többi állítást is annak segítségével értékelni. Egy távolságra vonatkozó kérdés így nem más, mint a paraméter beállítására, azaz távolsági információ megadására vonatkozó felszólítás.

Ugyanezt a módszert tulajdoníthatjuk a kontrafaktuálisoknak, egy ilyen állítás elhangzásakor a viszonylagos lehetőség reláció módosul úgy, hogy a kontrafaktuális igaz legyen.

Ezeket az alapelveket módosítva megalkotható a magyarázó mondatok egy dinamikus elmélete. Nem fogadjuk el a kauzalitás kontrafaktuális elméletét, mint ahogy azt az elvet sem, hogy minden magyarázat oksági magyarázat lenne. Mégis elfogadhatjuk, hogy a

magyarázó mondatok információval szolgálnak, ha nem is feltétlenül egy esemény kauzális történetéről, de mindenesetre arról, hogy hogyan függ más események bekövetkeztétől, jelenségek előfordulásától, vagy tények fennállásától, kijelentések igazságától. Ezek a függések nemcsak tesztelhetőek kontrafaktuálisokkal, hanem explicit meg is adhatóak velük. Ezt a folyamatot pedig leírhatónak tartjuk egy dinamikus szemantika keretein belül, vagy bármely olyan elméletben, amely az akkomodáció elvéhez hasonló jelenségeket kezelni tud.

Hintikka terminológiájához visszatérve¹⁰, egy miért kérdés desziderátuma az alábbi formában adható meg:

Tudom, hogy melyik az a C, hogy A mert C.

A kérdés preszuppozíciója:

Van olyan C, hogy A mert C.

Am az „A mert C” mondatnak előfeltevése az, hogy amennyiben A fennáll akkor, ha C nem lenne, akkor A sem lenne. Ha A nem áll fenn, akkor, ha C lenne, akkor A is lenne.

Választhatunk, hogy az előfeltevések akkomodációjával kívánjuk a kérdés szemantikáját értelmezni vagy más korábban említett úton. Az akkomodációs selfogás azt sugallja, hogy egy miért kérdés értelmesen feltehető, ha előfeltevése elfogadható, azaz a diskurzus adott pontján a rendezési reláció olyan, hogy megengedi a kontrafaktuális igazságát, ami csupán azt jelenti, hogy a beszélgetés során elfogadott kontrafaktuálisokkal konzisztens. A miért kérdésre adott válasz relevánsként jelöl meg egyet a különböző elfogadott kontrafaktuális függőségek közül. (Ez a követelmény azt mutatja, hogy egy üresen igaz kontrafaktuális soha nem lehet elfogadható válasz egy miért kérdésre, hiszen nem lehet releváns.)

A relevancia fogalmát fent több értelemben is használtuk. Egyrészt megkülönböztettünk releváns világokat, az aktuális világ alternatíváit, másrészt megkülönböztettünk releváns függési relációkat. Természetesen egy kontrafaktuális feltevés, mely üresen teljesül egy irreleváns világban, irreleváns függési relációt von maga után. De mi különbözteti meg még a releváns függést az irrelevánsaktól? Bevezethetünk egy

¹⁰ Lásd a 2.3. szakaszt.

újabb kontextuális paramétert, amely a relevanciát fogja jelölni. Ekkor a releváns okként megjelölt függések újabb megszorítást jelentenek a miért kérdésekre nézve. Például ha elfogadtuk azt, hogy egy bizonyos baleset azért történt, mert a sofőr ittas volt, akkor ez azt jelenti, hogy a többi kontrafaktuális függés (például hogy nem lett volna baleset, ha nem jeges az út) irreleváns az adott kontextusban. Ha a sofőrt ezek után elítéli a bíróság a baleset okozásáért, nem tekinthetjük az ítélet releváns okának a jeges utat, csak az ittaságot. A relevancia azonban különbözik a világok közötti távolságtól, hiszen lehetséges, hogy azonos távolságot tulajdonítunk annak a világnak, ahol nem jeges az út és nincs baleset és annak, ahol nem ittas a sofőr és nincs baleset. Ez a gondolatmenet tulajdonképpen Koura korábban bemutatott elemzéséhez illeszkedik.

A kontrafaktuálisok tekinthetőek a Hintikka-féle elméletben feltételezett hídnak, ám a deduktív, vagy esetleg abduktív eljárást itt a függés explicit megadásával helyettesítettük. Úgy gondoljuk, hogy a fent vázolt mechanizmus előnye, hogy megszabadul a hempeli doktrína nehézségeitől. Hátránya ugyanakkor az, hogy a kontrafaktuális függés explicit megadására kell támaszkodjon, ami sok esetben talán nem reális feltételezés, vagy túlzott egyszerűsítés. Ám mind a Hintikka-féle, mind a fent vázolt lewisianus elmélet képes a miért kérdéseket a többi kérdés mintájára, információ kereső eljárásként kezelni, de míg Hintikkánál a magyarázat dialógus-szintű entitás, addig ez utóbbi elméletben inkább mondat szintű.¹¹

3.3 Konklúzió

Áttekintettük a kérdések logikájának, szemantikájának és pragmatikájának néhány jellegzetes elméletét. Ezek alapján megvizsgáltuk a miért kérdések legfontosabb elméleti problémáit és az e kihívásokra javasolt néhány megoldást.

¹¹ Viszont ebben a dinamikus keretben minden mondat elfogadhatósága a dialógus korábbi menetétől függ.

Bízunk benne, hogy a miért kérdések körüli homály egy részét sikerült eloszlatnunk. Nem adhatunk azonban egységes és részletes logikai elemzést a miért kérdések működéséről, és ennek csak részben az az oka, hogy nem egy technikai jellegű cikket írtunk.

A miért kérdések sokfélék. Sokféleségükből adódóan több mechanizmus párhuzamos vagy akár együttes működésére van szükség feldolgozásukhoz.

A miért kérdések megválaszolása, mint fent már többször megállapítottuk, a kontextus függvénye. A miért kérdések kontextusa azonban valamilyen információ kereső kutatás. A kontextusok radikális különbsége az információ kereső módszerek és az ismeretek, a tudás különbségeiből adódik. Másfajta információt más módszerekkel keres a tudományos kutató és a hétköznapi ember (még ha személyük éppen azonos is). Céljaik és módszereik különbsége tükröződik nyelvhasználatukban. Nem kérdéseik szintaxisa különbözik, és nem is csak a szóhasználatuk. Néhány esetben szóról szóra azonos kérdésekre különböző választ fognak elfogadni. A kérdések logikai, szemantikai és pragmatikai feldolgozása a fő különbség.

Hivatkozások

- L. Aquist: „A new approach to the Logical Theory of Interrogatives”, in: *Filosofiska Föreningen*, Uppsala 1965.
- S. Bromberger: „Why-Questions”, in R. Colodny (szerk.): *Mind and Cosmos*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1966.
- D. Harrah: „The Logic of Questions”, in: Gabbay – Guenther (szerk.): *Handbook of Philosophical Logic*, vol. II., Amsterdam, Reidel Publishers, 1984.
- J. Hintikka: „The Semantics of Questions and the Questions of Semantics”, *Acta Philosophia Fennica*, vol 28., No. 4. 1976.
- J. Hintikka és I. Halonen: „The semantics of Why-Questions”, *Journal of Philosophy*, vol. XCII. No. 12. 1995.

- L. Karttunen: „The Syntax and Semantics of Questions”, in Hiz (szerk.): *Questions*, Amsterdam, Reidel Publishers, 1977.
- A. Koura: „An Approach to Why-Questions”, *Synthese* 74, 1988.
- D. Lewis: *Counterfactuals*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- D. Lewis: *Philosophical Papers*, vol. 1—2., Oxford University Press, Oxford 1983, 1986.
- Madarász Zsigmond Anna: „A társalgás, a dialógusok és a vélekedés logikája”, in: *Gond*.
- R. Stalnaker: „A Theory of Conditionals”, 1968.
- B. van Fraassen: *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- A. Wisniewski: *The Posing of Questions*, Kluwer Academic Press, Amsterdam 1995.

SUMMARY

On semantics and pragmatics of the Why questions

The theories of why questions are important and unavoidable in the foundation of procedures of knowledge acquisition and information gathering. Why questions have a central role in scientific explanation also. Why questions are usually understood as information seeking questions. Information is a fundamental concept of any acceptable theory of questions and answers.

The article scratches the main results of the logic, semantics and pragmatics of questions before analysing special problems of why questions. There are differences in logical systems of questions and answers in

their technical details and philosophical background alike.

Why questions are also different. There can be more than one processing mechanism working in parallel or together. The principal source of the difference is the context in which questions occur. This context is usually some information seeking research. The radical difference in answers is partly derivable from the difference of accepted methods and background knowledge. Explanations and reasons, answers to why questions are acceptable only in some context and not in others. Contexts of 'why' questions determine the required method of logical processing of their respective 'because' answers.

A RASSZ FOGALMA KÖRÜLI VITA MINT A GÖTTINGAI TRADÍCIÓ ÉS A KANTI FILOZÓFIA KAPCSOLÓDÁSI PONTJA

GURKA DEZSŐ

1. Bevezetés

Götz von Selle klasszikus egyetemtörténeti monográfiája a kanti filozófiának a göttingai tradícióra gyakorolt hatását még nem tartotta jelentősnek,¹ ám az 1970-es évektől kibontakozó tudománytörténeti kutatások egyre jobban ráirányították a figyelmet a korabeli természettudományos diszciplínák és a kanti filozófia kapcsolatára. A romantikus tudományok előzményeinek vizsgálata során felvetődött a kérdés, hogy az azok számára sok vonatkozásban kiindulópontként szolgáló göttingai tradíció csak a romantikus természetfilozófia kapcsán került-e közös mederbe a kantiánus hagyományokkal, vagy már korábban is voltak a két áramlatnak azonos problématerületei.²

A newtoni paradigma határait több irányban is átlépő romantikus természetfilozófia számára kezdetben alapkérdés volt a fizikai jelensé-

¹ Selle 1937, 179.

² A kanti alapcrök jelentőségét az elektromos és mágneses jelenségek korai interpretálásában az Oersted és Ritter munkásságával kapcsolatos kutatások emelték ki legerőteljesebben. Snelders cikke (*The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era*, Isis, 1970, 231–40.) mellett az Andrew Cunningham és Nicholas Jardine szerkesztette kötet (*Romanticism and the Sciences*, Cambridge, 1990.) tanulmányai reprezentálták leginkább e historiográfiai törekvéseket. A „kantiánus biológiai tradíció” göttingai jelenlétét Blumenbach, Kiehmeyer, Humboldt és Treviránus munkáiban Timothy Lenoir taglalta (Lenoir 1981, 115.), e tradíciók kiterjedt voltát és paradigma jellegét Békés Vera fejtegette ki (Békés 1997, 50–56.).

geken túli területek beillesztése a legátfogóbb értelmezési keretet nyújtó kanti rendszerbe, vagyis az anorganikus és az organikus természet kapcsolatának tisztázása. Mivel az Albrecht von Haller és Johann Friedrich Blumenbach révén jelentős mértékben Göttingenben koncentrálódó biológiai és antropológiai kutatások a kanti és a schellingi filozófia számára egyaránt hivatkozási alapot jelentettek, e területeken bonyolult kölcsönhatások alakultak ki a kriticismus, a romantikus természetfilozófia és a göttingai tradíció között.

A halleri generációk vagy a blumenbachi Bildungstrieb problémája mellett fontos, jöllehet az előbbieknél kevésbé exponált közös problématerület a rassz fogalma, aminek tisztázásában éppen Kantnak és Blumenbachnak volt meghatározó szerepe. A még viszonylag szűkös embertani tényanyaggal rendelkező Linné rendszerét a későbbi évtizedekben részben anatómiai, részben földrajzi megfigyelések árnyalták, így Peter Camper és Christoph Meiners fiziognómiai, Sömmering frenológiai teóriái illetve Blumenbachnak a bőrszín árnyalataival kapcsolatos vizsgálódásai.³ A modern biológiai rassz-fogalom kialakulásának azonban döntő lökést az a polémia adott, amely az 1780-as években Kant és Blumenbach egy évtizeddel korábbi felvetései nyomán bontakozott ki.

A kanti és blumenbachi elméletek közötti érintkezés mellett a rasszvita másik, filozófiatörténeti szempontból is fontos momentuma Georg Forster vitacikke, amely a kanti organizmuskoncepció illetve *Az ítélőerő kritikájában* kifejtett teleológiaszemlélet formálódásának egyik kezdeményezője volt. Mivel a rassz fogalmát a teleológia problémájának aspektusából felvető művek az erkölcsiség alapvetésével párhuzamosan keletkeztek, a kanti és a göttingai tradíció kapcsolatának vizsgálata a természeti cél aspektusán túl explikálja a teleológia-szabadság-erkölcs összefüggésrendszert is.

³ Bitterli 1982, 447. illetve 244–45.

2. A rassz fogalmával kapcsolatos viták

Linné a *Systema naturae sive regna tria naturae* 1735-ös első kiadásában – az akkor ismert négy kontinensnek megfelelően – az emberi fajnak négy variációját különböztette meg. A könyv 1758-ban megjelent tizedik kiadásában, éppen a felfedezések kapcsán közkeletűvé vált vélekedések nyomán, két újabb variációt vezetett be, a *Homo sapiens ferus*t, vagyis a vadembert valamint a hottentottákat és a patagóniaiakat magában foglaló *Homo sapiens monstrosus*t. E morfológiai felfogás radikális alternatíváját Buffon adta meg azáltal, hogy a *species* fogalmát kibővítette az időn és téren átívelő reprodukivitás momentumával.⁴

Buffon jelentős hatást gyakorolt a német historiográfiai eszmélődésre, különösen a természet és az emberi történelem átmeneteinek kérdése kapcsán. Ennek a természettörténeti problematikának egyik aspektusa a rasszok kialakulása és jellemzői körüli vita, amelynek legfontosabb állomásait az alábbi művek jelzik:

- | | |
|------|--------------------------------------------------------------------------------|
| 1775 | Kant: <i>Von den verschiedenen Racen der Menschen</i> |
| 1776 | Blumenbach: <i>De generis humani varietate nativa</i> |
| 1785 | Kant: <i>Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace</i> |
| 1785 | Sömmering: <i>Über die körperliche Verschiedenheit der Negers von Europäer</i> |
| 1786 | Kant: <i>Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> |
| 1786 | Forster: <i>Noch etwas über die Menschenrassen</i> |
| 1788 | Kant: <i>Über den Gebrauch theologischer Prinzipien in der Philosophie</i> |
| 1795 | Girtanner: <i>Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte.</i> |

Kant 1775-ös fizikai és geográfiai előadásainak keretében vetette fel az emberi rasszok különbözőségének problémáját. Buffon koncepciójával egybehangzóan fejtette ki, hogy mindegyik rassz ugyanahhoz az emberi fajhoz tartozik, mivel azok közös eredetre vezethető vissza. A természetleírás és a természettörténet fogalmát Kant ugyanabban az értelemben használja, mivel a természet adott állapota csak a hozzá

⁴ Olson 2003, 450–51.

vezető változásokkal érthető meg igazán.⁵ Az 1785-ben megjelent másik tanulmány a rassz pontosabb definícióját kívánta megadni, s az ennek kapcsán felvetődő célfogalom a kanti teleológia-szemlélet egyik kiindulópontjává vált.

Blumenbach, Büttner és Heyne göttingeni tanítványaként, Kant geográfiai előadásainak évében készítette el *De generis humani varietate nativa* című disszertációját. Az 1775-ben megírt első változat Linné, Haller és Buffon nézeteinek eklektikus hatását mutatja, a két évtizeddel későbbi kiadás viszont már kantiánus szintézisnek tekinthető.⁶

Forster, aki cikkében Kant két korábbi írására is reagált, az ember alcsoportjait nem homogén rasszoknak, hanem két alaprassz variációinak tartotta. Erőteljesen befolyásolta őt tanárának majd barátjának, Sömmeringnek a néger és kaukázusi rasszok különbözőségéről kifejtett véleménye.

Christoph Girtanner éppúgy, mint a diskurzus többi résztvevője, erős szálakkal kötődött Göttingenhez. Két évet töltött az egyetemen, s 1782-ben Blumenbach irányításával szerzett doktori fokozatot, később pedig barátságba került Lichtenberggel. A rasszok kérdésében a kanti származási szempont és a blumenbachi Bildungstrieb szintézisére törekedett, s jelentős szerepe volt abban, hogy a következő években Blumenbach köre asszimilálta Kant hatását.⁷

A rasszokról értekező szerzők számára természetesen Kant véleménye volt az elsődleges viszonyítási pont, de a tipológia vonatkozásában Blumenbach írása hozott valóban új momentumokat. A Kant írásai körül kibontakozó vitának már szövevényessége és nagyszámú filozófia- és tudománytörténeti kapcsolódási pontja következtében is jelentős szerepe van a német romantika illetve a romantikus tudományok előtörténetében. A herderi és kanti természetfelfogás, a teleológia problémája, a szabadság kérdése, a bibliai teremtéstörténet történeti processzusként való értelmezése mind-mind olyan érintkezési felületek, amelyek révén a filozófiatörténeti szempontból talán nem túlságosan lényeginek tűnő antropológiai és etnológiai problematika szervesen és mélyen beleágyazódik a korabeli német eszmetörténetbe.

⁵ A megjegyzés az 1777-es második kiadásban szerepel: Kant 1968a, XI/18. (B 141.)

⁶ Lenoir 1980, 129. és 82.

⁷ Lenoir 1980, 97.

3. Blumenbach rasszfogalma

Blumenbach a *De generis humani varietate nativa* című munkájában az alábbi rassztipológiákat veszi sorra:

- Linné európai, ázsiai, afrikai, amerikai,
- Goldsmith poláris, tatár, ázsiai, etióp, amerikai, európai,
- Erleben lapp, tatár, ázsiai, európai, afrikai, amerikai,
- Kant európai, amerikai, néger, indiai,
- Hunter fekete, feketés, rézszínű, vöröses, barna, barnás, fehér.⁸

Maga Blumenbach az általánosan elfogadott tipológiának megfeleltethető négy rassz (a kaukázusi, a mongol, az etióp és az amerikai) mellé felvett egy ötödiket is, a malájt.⁹ A rasszok kontinensekhez kötődő felsorolásakor látszólag maga is a linnéi taxonómiát vette alapul, ám a rasszfogalom kezelésében több ponton is eltért attól, éppen a göttingai eredményekre támaszkodva. E módosulás kiindulópontjai a bufonni tradíció illetve a földrajzi utazások tudományos hozadéka voltak. Blumenbach természetképének és fejlődésszemléletének változásában a kanti teleológia-szemlélet hatásának döntő szerepe volt.

Buffon nyomán az egyedi jelenségeket a közös eredetkre visszavezető szemlélet éppúgy mintául szolgált Blumenbach számára, mint a rasszok közötti eltéréseknek az ősrassz degenerációjaként való megjelenítése. Blumenbach, szakítva a francia tudós Európa-centrikus nézőpontjával, a rasszok kialakulását a kaukázusi rassz degenerációjának folyamatából vezette le.¹⁰

A rasszfogalom fejlődését bemutató cikkében Stephen Gould azt állította, hogy Blumenbach a linnéi taxonómiáról valamiféle hierarchikus modellre tért át, kiválasztva egy központi csoportot, a kaukázusi rasszt, „s azután a többi csoportot azzal jellemezte, hogy viszonylagosan mennyire távolodtak el ettől az archetipikus szabványtól”.¹¹ Junker (Blumenbach könyvének eredeti ábrája alapján) cáfolta Gould véleményét, amely a koponyarajzok egy másodlagos, hierarchikus elrende-

⁸ Blumenbach 1781, 50.

⁹ Gould 1999, 362–63.

¹⁰ Lenoir 1981, 120–22. és 130–31.

¹¹ Gould 1999, 369.

zésén alapult.¹² A hierarchikus modell Blumenbach általi abszolutizálása ellen szól a Gould-cikkben is kiemelt tény, hogy a göttingai professzor is fellépett a fiziológiai sajátosságoknak az etnikai értékítéletek területére való átvitele ellen.¹³ Különösen a néger rassz egyenrangúságát hangsúlyozta, s szót emelt a rabszolgaság eltörléséért is. A néger rassz hátrányára írt különbségek okát a társadalmi és kulturális viszonyok elmaradottságában látta, s mintegy a néger kultúra lehetőségeinek bizonyítékaként hozta létre híres „fekete könyvtárát”.¹⁴

Gould és Junker vitájában tehát a rasszok horizontális illetve vertikális modellje került középpontba, s nem kapott kellő figyelmet e tipológia fontos, az óceániai felfedezésekkel összefüggésben lévő újdonsága, a maláj rassz bevezetése, sem pedig a fejlődési szempont blumenbachi érvényesítése. Maga a maláj megnevezés ugyan még nem szerepel Blumenbach 1781-ben megjelent *De generis humani varietate nativa* című könyvében, de az ötödik típushoz tartozók között említi az óceániai szigetek, így Tahiti valamint Új-Zéland és a holland gyarmatok lakóit.¹⁵

Ezzel Blumenbach eltávolodott a linnéi tradíciótól, s a pusztán geográfiai alapú leírást a rasszoknak bőrszínek alapján való felosztása, valamint a koponyaalak eltéréseiből kiinduló tipologizálás váltotta fel. Az egyes koponyák származási helyének pontos nyilvántartására éppen azért volt szüksége Blumenbachnak, mert a geográfiai tényezőknek a morfológiai jegyekben megmutatkozó hatását, végső soron a változások okát tekintette a leírás központi elemének.¹⁶ Munkáiban felvetődik a rasszok differenciálódó rendszerként való ábrázolásának igénye, s ebben sokkal inkább a történeti illetve fejlődéstani szempont felvetését, semmint valamiféle értékhierarchia felállításának törekvését kell látnunk.

¹² Junker 1998, 499–500. illetve Gould 1998, 503.

¹³ Bitterl, 1982, 275.

¹⁴ A néger szerzők közül Blumenbach különösen nagyra tartotta Phillis Wheatleyt. (Gould 1999, 369.) A „néger Szappho”-ként ünnepelt bostoni rabszolgányt az 1773-as angliai utazása során kiadott kötete (*Poems on various Subjects, Religious and Moral*) tette ismertté és népszerűvé a londoni társaságokban. (Shields 1989, 229.)

¹⁵ Blumenbach 1781, 93.

¹⁶ Bertolletti 1994, 111.

Ezeket a tendenciákat erősítette fel Blumenbachnak a halleri preformációtantól való elfordulása, amit az 1781-ben megjelent *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* című cikke jelez. Hallerrel szemben ellenérvként szolgált számára, hogy a preformációtan segítségével sem a rasszok keveredése (így például a mulattok kialakulása és fennmaradása), sem a Kölreuter-féle növénykeresztelési kísérlet nem volt interpretálható.¹⁷

Blumenbach tehát a formai tipológia látásmódján túllépve a fejlődéstani szempont révén egy funkcionális elemmel bővítette a kortárs kutatások számára mintául szolgáló alapelvek körét.¹⁸ Talán érdemes utalni arra a párhuzamra, amely a növényföldrajz területén mutatkozik, ahol a linnéi hagyomány mellett megjelent a Humboldt-féle morfológia alternatívája is.¹⁹ A blumenbachi rassztypológia és a humboldti növénymorfológia közötti egyezések a göttingai egyetemen formálódó kutatási metódusokra vezethetők vissza. E háttér vizsgálatok az etnológiai-antropológiai szemlélet itteni formálódása mellett meg kell említeni a geográfiai kutatásnak azt a göttingai centrumát is, amelyet Mayer, Lowitz, Buesching és Gatterer neve fémjelez.²⁰

A korábbi négyelemű rasszcsoportosítás újabb elemmel való kibővítésének empirikus bázisát a Blumenbach által szisztematizált koponyagyűjtemény illetve a Cook második útjának – az idősebbik Forster hagyatékaként – Göttingába kerülő néprajzi anyaga adta. A rasszvita háttérét képező szemléleti módosulások és problémaeltolódások empirikus anyagát tehát jelentős mértékben a felfedezőutak tapasztalatai biztosították. Különösen fontos szerep jutott e tapasztalatok átadásában annak az utazónak, akiről Alexander von Humboldt így írt: „Híres tanárom és barátom, Georg Forster által kezdődött meg a tudományos expedíciók új korszaka, amelyeknek célja a komparatív etnográfiai és geográfiai megteremtése volt”.²¹

¹⁷ Lenoir 1980, 82.

¹⁸ A linnéi hagyomány formális strukturájáról: Jardine 1991, 108–109.

¹⁹ Békés 1987, 68–69.

²⁰ Beck 1973, 159. A göttingai tradíció és a kantai filozófia a geográfia területén is összekapcsolódott. A humboldti geográfia specifikumát, a természetföldrajz jelenségeinek fizikai folyamatként történő ábrázolását Vinkovics Márta Kant földrajzi szemléletének hatásából eredezteti. (Vinkovics 1996, 85–89.)

²¹ Idézi: Ackerknecht 1955, 85.

4. Kant rasszokkal kapcsolatos munkái és Georg Forster reflexiója

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (1785) című művének bevezető soraiban Kant is kiemeli a földrajzi utazások sokasodásának hatását az emberről való tudás növekedésére.²² A francia forradalom előtti évtized több vonatkozásban is az etnológia előtörténetének tekinthető, részben a filozófiai antropológia kérdésfelvetéseinek kialakulása okán (elegendő itt Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hume, Herder, Humboldt írásaira gondolni), részben pedig a földrajzi és néprajzi ismeretek gyarapodása, s különösen a göttingai egyetemen való koncentrálódása illetve az antropológiai-etnológiai szemléletek kialakulása következtében.²³

A rasszok körül lezajlott vitának egyik jól körülhatárolható és lényegi fejezete a königsbergi mester és a huszonéves Georg Forster polémiája. Forster 1786-ban megjelent munkája, a *Noch etwas über die Menschenrassen* Kant két korábbi művére, a *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785) és *Az emberi történelem feltehető kezdetei* (1786) című írásokra reflektált.

Kant a vita alapját képező írásában a rasszok bőrszín szerinti felsorolását követően adja meg a rassz fogalmát. A rassz két specifikuma a közös származás és az utódokban átöröklődő különbségek. Ezek alapján a rassz kantói definíciója: „az egy és ugyanazon származású egyedek különbsége, amennyiben az elmaradhatatlanul öröklhető”.²⁴ Az utóbbi megszorítással Kant a linnéi tipizálás helyett (Blumenbach koncepciójához hasonlóan) a testi tulajdonságokra vonatkoztatott öröklődést vezeti be új kritériumként. A meghatározás értelmében az emberi nem egységes.²⁵

Forster a polémia kapcsán nem adott új definíciót, három ponton viszont opponálta a kanti rasszfogalmat:

²² Kant 1968b, XI/65. (A 390.)

²³ Bitterli 1982, 268–71. Az antropológiai-etnológiai megjelölést a Göttingennel kapcsolatban – Wilhelm Muehlmann antropológiatörténeti kutatásaira hivatkozva – Erwin H. Ackerknecht vezette be. (Ackerknecht 1955, 94.)

²⁴ Kant 1968b, XI/75. (A 406.)

²⁵ Bitterli 1982, 448.

1. Ő csak két rasszt különböztetett meg; a négert s egy másik ősrasszt, amely variációként magában foglalta a kanti tipológia fennmaradó elemeit. (Forstert e vonatkozásban erősen befolyásolták tanárának és barátjának, Sömmeringnek a néger és a kaukázusi rassz közötti különbségeket hangsúlyozó teóriája.²⁶)
2. Kétségbe vonta a két őstörzs közös származását.
3. Tagadta, hogy a rasszok létrejöttéhez belső tervre, céltelelezésre lett volna szükség, s lehetségesnek tartotta a fizikai-mechanikai okokból történő levezetésüket.²⁷

Kant második rassz-tanulmányának legfontosabb momentuma éppen a célszerűség problémájának felvetése volt.²⁸ A diskurzus érintette a megismerés határainak kontextusát is. Kant szerint a teleológiai princípiumok csakis a tapasztalatból származhatnak, így maga a célszerű természet megismerhetetlen számunkra.²⁹ A teleológia ily módon Kantnál a priori mozzanattá válik. Forster a kanti ismeretelmélet tanulságait anélkül utasította el, hogy arra filozófiai lényegét illetően reagált volna. Azt a tudományt, ahol „az ember előbb tud, mintsem hogy keresnie kelljen” az istenek, s nem emberek számára való természettörténetnek tartja. Forsternek a tanulmányban és a leveleiben kifejtett Kant-kritikája iránt érdeklődést mutatott Lichtenberg, Sömmering és Jacobi is.³⁰

Forster vitacikkének szemlélete sok vonatkozásban közel állott Herderéhez, aki maga is lelkesen fogadta ezen írás megjelenését.³¹ A

²⁶ Ackerknecht 1955, 86.

²⁷ Fischer 1899, II/232.

²⁸ Kant 1968b, XI/78–79. (A 412.)

²⁹ Erre a kora romantika természetfogalmának szempontjából lényeges momentumra Schelling is utal, amikor Kant gondolatai kapcsán így ír: „A természet mind egészében, mind egyes produktumaiban, tudatosan létrehozott műnek és ugyanakkor egy teljességgel vak mechanizmus produktumának fog mutatkozni; a természet célszerű anélkül, hogy a célszerűséggel megmagyarázható volna.” (Schelling 1983, 47.)

³⁰ Lange 1964, 966–69.

³¹ Az *Ideén szerzője* is számon tartotta Cook egykori útítársának írásait. Az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* egyik passzusában, ahol is Herder a „hű útleírások” jelentőségét a rendszerek elé helyezi az emberről való tudás megszerzésében, Forster mint az útleírástudomány egyik példaszzerű alakja szerepel. Herder Georg Forster és Levaillant esetében azt hangsúlyozza, hogy

Kant–Forster vita a Kant–Herder diskurzus kiszélesedéseként is értelmezhető, mivel Forster szemlélete maga is az emberiség történetét a természettörténet folytatásának tekintő megközelítések kontextusába illeszkedik.

Kant az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* koncepcióját több munkájában is bírálta. Az első kritikai reflexió, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, közvetlenül a herderi *Eszmék* első részének megjelenése után, még 1784-ben keletkezett. E művében Kant a szabadságot még a természet által kijelölt célként írja le.³² A természet és a szabadság szférája tehát ekkor még nem különül el, s az etika s a teleológia között sincsen feszültség.

Kant *Az emberi történelem feltehető kezdetei* (1786) című írásának első lapjain járja körül az emberi történelem természeti illetve társadalmi kezdeteinek az *Ideen*-ben exponált herderi kérdésfelvetését, élesen elválasztva e két problematikát: „Egészen más tehát a szabadság első kifejlődésének története az emberi természetnek a szabadságra való eredeti képességéből, mint a szabadság története a maga menetében, ez ugyanis csakis híradásokon alapulhat.”³³

Kant, Herdertől s annak követőitől eltérően, a természeti eredetben tehát nem a folytonosságot, hanem – a természet története és a szabadság története közé cezúrát vonva – éppen a diszkontinuitást emeli ki. A természetből a szabadság történetébe való átlépést az ész használatában látja Kant, aktualizálva a két évvel korábban keletkezett *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* című írása „sapere aude”-elvét: „...amikor az ember elhagyta az ész által neme első lakhelyeként képzelt paradicsomot, ez nem volt más, mint átmenet egy pusztán állati természet durvaságától az emberi léthez, az ész vezetésére bízni

„olyan hodopédiát adnak eredményül, amely – úgy tűnik – különösen az angoloknál hiányzik”. A brit nézőpont kizárólagos alkalmazását kifogásoló Herder Forster esetében annak az elvnek a megvalósulását üdvözli, amely szerint „a vérbeli útirajzírónak nem lehet egyetlen hazája”, s ezzel éppen azt az etnológiai-antropológiai megközelítést anticipálja, amely Göttingában oly jellemzően nyilvánul meg a későbbiekben. (Herder 1978, 566–67.)

³² Kant 1974, 68.

³³ Kant 1997 a, 89.

magunkat, elszakítva az ösztön pórázát, egyszerűen: a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés”.³⁴

A természeti meghatározottság herderi koncepciójának kritikája és Forster naturalisztikus-mechanisztikus szemléletének a rasszvíta kapcsán történő elutasítása a természet és a szabadság viszonyrendszerének új szempontú tematizálását veti fel a kanti filozófiában. A célfogalom észhez kötődő jellegének hangsúlyozása több Kant-írásban s többféle összefüggésben is megfigyelhető.³⁵ A probléma explicit formáját *A gyakorlati ész kritikájában* a természeti cél és a szabadság mint cél megkülönböztetése kapcsán nyerte el.³⁶

5. Forster és Blumenbach írásainak hatása Kant filozófiájára

A kanti opusból Forster reflexióira legrészletesebben a *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* (1788) című írás reagált. Kant ebben Forster és Reinhold vele kapcsolatos megnyilvánulásait értékeli, úgy összegezve saját rassztanulmányának kérdésfelvetését, hogy „szükségeltetik is valamiféle teleológiai elvből kiindulnunk”. Forstert elmarasztalja, mivel nála a természetrajz és a természettörténet valójában nem különült el egymástól. A szerinte „merőben empirikus hajlandóságú” Forster természetszemléletére nézve meghatározó, hogy „maga is követi a növényi ivarszervek karakterének állandóságát kimondó linnéi elvet”.³⁷

Forsternek e statikus és mechanisztikus megközelítéséből adódtak a rassz fogalma kapcsán felmerülő nézetkülönbségeik is: míg Kant azt

³⁴ Kant 1997 a, 95.

³⁵ Kant a geográfia jelenségeinek sokféleségét – az élő organizmusokéhoz hasonlóan – a teleológiában oldja fel, ami „sokkal inkább szellemi eszköz, amelynek tartalma, hogy konkrét minőségek együttlétezését mint létfeltétel-rendszert fogalmazza meg”. (Vinkovics 1996, 83.)

³⁶ Riedel 1981, 49.

³⁷ Kant 1997b, 109–11. A Forsterek számára valóban ismert és meghatározó kutatási gyakorlat volt a linnéi rendszer alkalmazása. Georg Forster a Cook-expedíció alatt apjával együtt a flóra és a fauna megfigyelését végezte. Az apa, Johann Reinhold Forster Dél-Afrikában a Linné-tanítvány Anders Sparrmann segítőtársa volt. (Bödecker 1999, 228. és 237.)

emelte ki, hogy a rasszok adottságai az adott helyhez alkalmazkodtak, Forster szerint az állandó tulajdonságokkal rendelkező rasszok megkeresték a számukra leginkább megfelelő körülményeket.³⁸ Mindamellet, hogy Forster vitatta a célfogalom szerepét a rasszok keletkezésében, közeledett a generációk halleri felfogásához, a preformációtanhoz.³⁹

Forster mechanisztikus szemlélete Kantot ellentétes véleményének határozottabb kifejtésére ösztönözte. A rasszvita filozófiatörténeti jelentőségét az adja meg tehát, hogy azzal egyidejűleg s nem csekély mértékben annak hatására alakult ki a teleologikus ítélőerő kanti fogalma.⁴⁰ E szinkronicitást illetve a fogalmak hálószerű összekapcsolódását s az erkölcsiség problematikájával való kapcsolatát jelzi, hogy az erkölcsi jó és a rasszok fogalmát maga Kant is a teleologikus ítélőerő kétféle kifejtésének tartotta.⁴¹

Kant filozófiájában az 1780-as évek második felében az erkölcsiség megalapozása során az etika és a teleológia kérdése konfliktusha került.⁴² A természet és a szabadság terrénuma közti cezúra az erkölcsiség alapvetésével párhuzamosan zajló rasszvita kapcsán is megjelent, sőt ennek révén vált erőteljesebbé. A vak természeti erők forsteri koncepciójának elutasításával egyidejűleg keletkezett műben, *Az emberi történelem feltehető kezdeteiben* az ember már nem a természet közvetlen céljaként jelenik meg Kantnál, hanem mint olyan, aki a szabadság lehetőségében ismeri fel a természet célját.⁴³ A természet és a szabadság állapotának egyre erőteljesebb elkülönítése *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a dolog-személy megkülönböztetésben jelentkezik.⁴⁴ Az

³⁸ Kant 1997b, 126.

³⁹ Riedel 1981, 46.

⁴⁰ Riedel szerint Kant a Forsterrel folytatott vitában már az ítélőerő módszertanát formulázta, Lange pedig a vitacikkeket *Az ítélőerő kritikájának* prolegomenájaként említi. (Riedel 1981,48–50.; Lange 1964, 973.) Jardine, jóllehet kevésbé nyomatékosan, szintén utal a Forster-vita és *Az ítélőerő kritikája* közötti összefüggésre. (Jardine 1991, 30.)

⁴¹ Idézi: Riedel 1981, 50.

⁴² Tengelyi 1988, 123.

⁴³ Kant 1974, 94.

⁴⁴ „Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése ugyan nem a mi akaratunkon, hanem a természetten nyugszik, ha ésszel bíró lények, csupán viszonylagos értékük van, mint eszközöknek, ennél fogva dolgoknak nevezzük őket, ezzel

erkölcsök metafizikájának alapvetése a morális törvényt a szabadságból dedukálja, A gyakorlati ész kritikájában viszont a természeti cél és a szabadság célja közötti dichotómia még erőteljesebbé lesz, hiszen itt ez a dedukció már nem lehetséges, s a morális törvény faktummá válik.⁴⁵

A teleológia problematikája és a Göttinga szellemi közege közötti kapcsolatot nem csupán a Forster mechanikus felfogásával szembeni negatív attitűd képviseli a kanti opuszban, hanem az Blumenbach Bildungstriebjének pozitív fogadtatásában is jelentkezik.⁴⁶

A kanti és blumenbachi koncepció részleges egybehangzását erősíti, hogy a Bildungstrieb az organizmus többi tulajdonságától és erejétől alapvetően különbözik, és mint egy a testekben lévő képesség, meghatározott terv szerint fejlődik. A Bildungstrieb oka és eredete nem ismerhető meg, csupán a hatása mérhető fel. Nem az organizmus hatóeleme tehát, hanem az organizmus értelmezésére posztulált ok.⁴⁷ Lenoir ezeket az egybeeséseket egy tudományos kutatási program fogalmi keretében interpretálta, amelyet teleomechanista programnak nevezett el.⁴⁸

A tudománytörténeti kutatás kimutatta, hogy a teleológiai ítélet kanti kategóriája Blumenbachnál és tanítványai körében korán visszhangra talált. A kanti eszmék asszimilációja azért is igen lényeges szempont, mivel Blumenbach *Handbuch der Naturgeschichte* című műve az egyetemi oktatásban a későbbiekben nem csupán illusztrációja, hanem jószerével helyettesítője volt Kant eredeti szövegeinek.⁴⁹ A

szemben az eszes lényeket személyeknek nevezzük, mert már természetük is onmagukban való célokként tünteti ki őket, aminek folytán nem szabad őket eszközként használni, ennyiben tehát minden önkényt korlátoznak (és tisztelet tárgyai).” Kant 1998, 47.

⁴⁵ Tengelyi 1988, 116–17.

⁴⁶ Kant már Blumenbachnak küldött levelében kiemelte, hogy a formálóerő teóriája egyesíti a természet fizikai-mechanikai és pusztán teleológiai felfogását. (Selle 1937, 145–46.)

⁴⁷ Jardine 1991, 26–28.

⁴⁸ Lenoir a három szakaszra tagolt, s Blumenbach, Baer illetve Liebig nevével fémjelzett kutatási program kemény magjának *Az ítélőerő kritikájának* teleológia- és organizmusfelfogását tartja. (Lenoir 1982, 11–14.) A teleologikus és mechanikus rendszerek Kant és Blumenbach nevéhez kötődő egyesítési kísérletét a göttingeni iskola elméleti alapvetésének tartja. (Lenoir 1981, 128.)

⁴⁹ Jardine 1991, 112.

göttingeni tradíció ily módon több vonatkozásban is egybeforrott a kanti filozófiával.

Kant az anyag mechanizmuselvének a teleológiával való viszonyát legrésztelésebben *Az ítélőerő kritikájának* 78. §-ában fejti ki.⁵⁰ A természet jelenségeinek tapasztalati megközelítése mint követelmény fennmaradt ugyan, de Kant a blumenbachi formáló ösztönt nem a természetben, hanem az emberi észben meglévő kategóriaként értelmezi, s a pusztán mechanikai magyarázatokat elítélő álláspontjából adódóan hivatkozik a *Bildungstrieb* fogalmára is.⁵¹

Az ítélőerő kritikájában a természettörvény és az erkölcsi törvény korábban célul tűzött egyesítése nem történik meg, Kant csupán összeköti, de nem foglalja egységes rendszerbe a két fogalmat. A tudat és a szabadság antinómiája a kilencvenes évek Kant-műveiben mind explicitebbé válik, s az antinómia feloldása helyett annak kidolgozása kerül majd a középpontba.⁵² A szabadság autonómiájának ehhez a megerősödéséhez a rász fogalma körül lezajlott viták is hozzájárultak.

⁵⁰ „...oly mértékben mechanikusan magyarázzuk a természet minden alkotását és eseményét, még a legcélszerűebbeket is, amennyire módunkban áll (amelynek korlátait e kutatási módszeren belül nem tudjuk megadni), de emellett soha se tévesszük szem elől, hogy végül mégis alá kell rendelnünk őket a célok szerinti kauzalitásnak, amelyeket mi a cél fogalmát illetően az ész számára a kutatás céljára eszünk lényeges minősége szerint csak meg is szabhatunk, nem véve figyelembe ezeket a mechanizmusokat.” (Kant 1979, 385.)

⁵¹ „E képződmények magyarázatának minden fizikai módját a szerves anyagnál kezdi. Hiszen joggal nyilvánítja észellenesnek azt, hogy a nyers anyag eredetileg teremtette magát mechanikus törvények szerint; hogy az élettelen természetből élet keletkezett, és hogy az anyag magától illeszkedett bele egy önmagát megtartó célszerűség formájába; egyúttal azonban megengedi, hogy legyen a természet mechanizmusának egy meg nem határozott, mégis ugyanakkor félreismerhetetlen része, egy eredeti organizáció ezen számunkra kifürkész- hetetlen elve mellett, amihez az anyag képességét (megkülönböztetve az anyagban általában benne rejlő pusztá mechanikus formáló erőtől) egy szerves testben (egyszersmind az előbbi magasabb irányítása és útmutatása alatt álló) formáló ösztönnek nevezi.” (Kant 1979, 395.)

⁵² Tengelyi 1988, 134–35.

6. Összegzés

A rasszok körül kibontakozott vita tanulságai túlmutatnak Göttinga tudománytörténeti problematikáján. Jóllehet a rasszvitában felmerülő álláspontok nagyrészt a mechanisztikus és teleologikus felfogás kapcsán polarizálódtak, a Blumenbachnál vagy Forsternél felvetődő földrajzi, etnikai, embertani tények egy sajátos kérdésszerkezet szerint rendeződtek el, vagyis a göttingai paradigma jelenségegyüttesének⁵³ specifikumait mutatták. Az antropológiai-etnológiai szemlélet a korábbi pusztán földrajzi alapú rassztipológia egyfajta antropológiai fordulatát hozta magával, vagyis az emberi rasszok kérdése a természeti és történeti narrációk egy jól körülhatárolt problématerületévé vált. A stadiális szemlélet jegyében Blumenbach és Forster írásaiban egyaránt hangsúlyt kapott a fejlődéstani megközelítés igénye, szemben a linnéi jellegű leírással.

A diskurzusban a filozófiai és a tudománytörténeti hatások ugyanakkor egymással kölcsönhatásban jelentkeztek:

- A herderi természetelvű társadalomszemlélet és annak Kant általi bírálata a természetközeli népekre mint a két szféra közötti átmenetre fókuszálta az antropológiai és etnográfiai vizsgálódásokat.
- Az etnológiai-antropológiai szemlélet göttingeni megalapozói részvételével folyó rasszvita tanulságai Kant számára a mechanisztikus-teleologikus dichotómia radikalizálásában valamint – a probléma erkölcsfilozófiai dimenziójaként – a természet és a szabadság antinómiájának kifejtésében csapódtak le.

Egy ilyen szűk keresztmetszet vizsgálata kapcsán megválaszolni nem, legfeljebb problematizálni lehetett azt a kérdést, hogy vajon a Göttingában kialakuló seregnyi „egymáshoz szokatlanul kapcsolódó tudomány”⁵⁴ csupán a filozófiai művekbe beépülő egyes tények révén volt-e hatással a korabeli filozófiára vagy a tények sajátos struktúrájával, újszerű elrendezésük textúrájával is mintául szolgálhatott számára. A rasszvita argumentációinak tudomány- és filozófiatörténeti kontextusa az utóbbi lehetőséget látszik igazolni.

⁵³ Békés 1997, 67–72.

⁵⁴ Békés 2001, 80.

Irodalom

- Ackerknecht, Erwin H.: Georg Forster, Alexander Humboldt and Ethnology, *Isis*, 1955, 83–95.
- Beck, Hanno: *Geographie*, Alber, München 1973.
- Békés Vera: A hiányzó paradigma, Latin Betűk, Debrecen 1997.
- Békés Vera: A kutatóegyetem prototípusa: a XVIII. századi göttingeni egyetem, in Tóth Tamás (szerk): *Az európai egyetem funkcióváltásai. Felsőoktatási tanulmányok*, Professzorok Háza, Bp. 2001.
- Bertoletti, Stefano Fabbri: The Antropological Theory of Johann Friedrich Blumenbach, in Poggi, Stefano – Bossi, Maurizio (Eds.): *Romanticism in science: science in Europe, 1790–1840*, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1994.
- Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete, Gondolat, Bp. 1982.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *De generis humani varietate nativa*, Vandenhooek, Göttingen 1781.
- Bödecker, Hans Erich: Aufklärische ethnologische Praxis: Johann Reinhold Forster und Georg Forster, in Bödecker, Hans Erich – Reill, Peter Hans – Schlumbolm, Jürgen: *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1790*, Vandenhooek & Ruprecht, Göttingen 1999.
- Fischer, Kuno: *Immanuel Kant und seine Lehre, Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik*, Winters, Heidelberg 1889.
- Gould, Stephen Jay: On Mental and Visual Geometry, *Isis*, 1998, 502–504.
- Gould, Stephen Jay: Három évszázad nézetei a rasszokról és a rasszizmusról, in Gould, Stephen Jay: *Az elméricskelt ember*, TYPOTEX, Bp. 1999.
- Herder, Johann Gottfried: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Gondolat, Bp. 1978.
- Jardine, Nicholas: *The Scenes of Inquiry. On the Reality of Questions in the Sciences*, Clarendon, Oxford 1991.
- Junker, Thomas: Blumenbach's Racial Geometry, *Isis*, 1998, 498–501.

- Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Rassen der Menschen, in Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt 1968a.
- Kant, Immanuel: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt 1968b.
- Kant, Immanuel: Az ember egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból, in Kant, Immanuel: Vallás a pusztaság határain belül és más írások, Gondolat, Bp. 1974.
- Kant, Immanuel: Az ítélőerő kritikája, Akadémiai, Bp. 1979.
- Kant, Immanuel: Az emberi történelem feltehető kezdetei, Kant, Immanuel: Történetfilozófiai írások (összeáll.: Mesterházi Miklós), Ictus, Szeged 1997a.
- Kant, Immanuel: Teleológiai elvek használatáról a filozófiában, in Kant, Immanuel: Történetfilozófiai írások (összeáll.: Mesterházi Miklós), Ictus, Szeged 1997b.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Raabe Klett, Bp. 1998.
- Lange, Erhard: Georg Forster Kontroverse mit Immanuel Kant, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1964, 965–980.
- Lenoir, Timothy: Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology, Isis, 1980, 77–108.
- Lenoir, Timothy: The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era, Studies in History of Biology 1981, 111–205.
- Lenoir, Timothy: The Strategy of Life Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology, Reidel, Dordrecht 1982.
- Olson, Richard: The Human Sciences, in Porter, Roy: The Cambridge History of Science Vol. 4., Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Riedel, Manfred: Historizismus und Criticismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder, Kant-Studien, 1981, 39–57.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: A transzcendentális idealizmus rendszere, Gondolat, Bp. 1983.
- Selle, Götz von: Die Georg-August-Universität zu Göttingen, 1737–1937, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937.
- Shields, John C.: Phillis Wheatley's Struggle for Freedom in her Poetry and Prose, in The collected Works of Phillis Wheatley, Oxford University Press, New York 1989.

Tengelyi László: Kant, Kossuth, Bp. 1988.

Vinkovics Márta: Kant mint a klasszikus geográfia előfutára, Magyar Filozófiai Szemle 1996, 81–93.

RESÜMÉE

Die Polemik über den Begriff „Rassen“ als Kontakt zwischen der Tradition von Göttingen und Kants Philosophie

Am Ende des 18. Jahrhunderts war eines der wichtigsten Problemen der deutschen Philosophie der Kontakt zwischen der anorganischen und organischen Natur. Bei der Polemik über die Rassen in der Mitte der Jahre von 1780 tauchten selbstverständlich auch philosophische Fragen auf, so der Begriff der Teleologie, das Problem der Freiheit oder die Interpretation der Schöpfungsgeschichte der Bibel als historisches Prozeß. In der Diskussion zwischen den Autoren in Göttingen und Kant kam für beiden Seiten in Vordergrund die Frage der Beziehung der Entwicklung der Natur und Geschichte. Die Tradition in Göttingen und die Philosophie von Kant knüpften sich in mehreren Richtungen und Elementen in der Polemie über den Begriff Rasse zusammen. Der Streit zwischen Herder und Kant über den Anfang der menschlichen Geschichte stellte in der Vordergrund das Problem der

Naturmenschen, und sicherte dadurch den Hintergrund zu den anthropologischen und ethnologischen Beobachtungen die in Göttingen liefen. (Die Universität Göttingen wurde zum wichtigsten Sammelort der Reiseliteratur, der anthropologischen und ethnologischen Kenntnissen.) Blumenbachs Rasse-Auffassung (nach Buffon) betonte die gemeinsame Herkunft der Menschheit, und tauchte die Taxonomie von Linné mit einem morfologischen Entwicklungsbild aus. Die Debattenschrift des jungen Georg Forsters trug zur kantischen Problematisierung der mechanischen-teleologischen Dichotomie. Bis es bei Forster keine Zwecksetzung gibt, und die Beziehung zwischen Natur und menschlicher Gesellschaft auf mechanischer Weise zu interpretieren ist, wird bei Kant das natürliche Zweck und die menschliche Freiheit immer fernere Begriffe.

HOBBS ÉS VICO NYELV- ÉS POLITIKAFILOZÓFIÁJA

NAGY JÓZSEF

Hobbes és Vico nyelvfilozófiai előfeltevéseinek vizsgálatával az alábbiakban a XVII. századi nyelvfilozófiai fordulat, majd az azt követő XVIII. századi, a nyelvfilozófia historicizálódását eredményező történetfilozófiai fordulat egyes aspektusainak vizsgálatát kísérem meg. Miért Hobbes és Vico munkásságán keresztül vizsgálom e kérdést? Franco Ratto kötetével (Ratto 2000), amelyben Hobbes és Vico lehetséges komparatív elemzéseihez nyújt rövid kommentárokkal kiegészített, tematikusan válogatott Hobbes- és Vico-szemelvényeket, az olasz Nicolini és Focher, valamint az amerikai Child interpretációját gondolta tovább, melynek előfeltevése szerint Hobbes intertextuálisan van jelen Vico szövegeiben: ennek alapján pl. a vicói „istenek kora” volna Hobbes „természeti állapot”-ának intertextuális megfelelője. Elfogadása esetén ezen előfeltevésre lehet alapozni a tézist, miszerint Vico *Uj Tudománya* (illetve néhány, azt megelőző latin nyelvű műve, általános értelemben a XVIII. századi történetfilozófia) Hobbes *Leviatánjának* (és más frásainak, általános értelemben a XVII. századi szerződéselméleteknek) a parafrázisa. Hobbes érdeklődésének homlokterében egy, a saját, egyetemesként felfogott abszolutista politikaelméletét megalapozó univerzális nyelvkoncepció elveinek rögzítése állt. Vico nyelvelméletével egy – Herderéhez hasonlítható – kultúrrelativista koncepciót akart megalapozni, amelynek megfelelően az egyedi értékeket magukban hordozó kultúrákat megjelenítő nyelvek elvileg inkommenzurábilisak, ugyanakkor kialakulásuk és módosulásuk egy egyetemes törvények által szabályozott „történeti folyamat” keretein belül, valamint a költői/nyelvi kreativitás szintén univerzálisként felfogott alapelveinek megfelelően valósul meg. A Ratto és mások által hangoztatott hipotézis szerint tehát Vico nyelv- és történetfilozófiai kultúrrelativizmusát

Hobbes univerzalista nyelv- és szerződéselmélete ihlette: az alábbi vizsgálódások háttérében ezt az összefüggérendszerrel kell szem előtt tartani.

Munkám bevezető részében azon nyelvfilozófiai kontextusra utalok röviden, amelyben Hobbes és Vico gondolata megjelent. A második részben Hobbes nyelvfilozófiai előfeltevéseit vizsgálom (egy-egy politikafilozófiai előfeltevéseit is szem előtt tartva) a *The Elements of Law* első része, a *De Corpore* és a *Leviatán* nyelvfilozófiai eszmefuttatásainak rekonstruálásán keresztül, néhány relevánsabb interpretáció figyelembevételével. A harmadik, záró részben kerül sor Vico nyelv- és történetfilozófiájának elemzésére primer és szekunder szöveghelyek alapján.

1. Bevezetés: nyelv- és történetfilozófiai fordulat a XVII–XVIII. században

A „racionalizmus-empirizmus” distinkció tarthatatlanságát és e kettő – valójában – szoros összefüggését Kelemen János is kimutatta: a jelentés idea-elméletének elfogadásán túl Locke Descartes-hoz hasonlóan osztja a tézist, mely az állattól különböző, kizárólagosan emberi nyelvhasználatra vonatkozik, s mely szerint „az ember [...] szavaihoz ideákat fűz, ami azt jelenti, hogy minden egyes megnyilatkozása során »gondolja is, amit mond«”. (Kelemen 1977: 17.) Hobbes nyelvelméleti előfeltevései – Vico esetétől eltérően – vizsgálhatók a jelentés idea-elmélete szempontjából, és megállapítható, hogy ezekben (Locke-kal és – más értelemben – Vicoval analóg módon) szintén található karteziánus elemek.

Locke köztudottan kiemelkedő képviselője a XVII. század filozófiai fordulatában megjelenő nyelvkritikai programnak, amely egészen a XX. századig a nyelvre vonatkozó filozófiai spekulációk egyik fő motívuma lesz. E program alapgondolata szerint „a filozófiára áterjedő általános gondolkodási hibák [...] a helytelen nyelvhasználatban gyökereznek, [...] abban, hogy szavainkat jelentés nélkül használjuk, vagyis nem társítunk *saját* ideákat hozzájuk”. (Kelemen 2000a: 102–103.) Locke Descartes-tól eltérően azt is felismerte, hogy a nyelvek nemcsak a szavak hangalakjában, hanem szemantikai struktúrájukban is különböz-

nek egymástól: ezt a népek egyéni tapasztalataival, életmódjával és szokásaival magyarázta (vö. Kelemen 2000a: 102).

A Locke nyelvelméletére vonatkozó XVII. századi bírálatok közül Berkeley és Leibnizé a legrelevánsabb. Berkeley „folytatja és ironikusan Locke ellen fordítja a nyelvkritika programját. Locke absztrakció-elméletéért a locke-i nyelvelméletet (a jelentés idea-elméletét) teszi felelőssé, de úgy fogalmaz, hogy végső soron maga a nyelv a hiba forrása.” (Kelemen 2000a: 104.) Locke nyelvfelfogása berkeleyi kritikájának Leibniz-féle továbbgondolása alapján Descartes és Locke – számos ponton azonos – „gondolkodás”-koncepciójának lényege: „az ember nem gondolkodhat úgy, hogy annak tudatával ne bírna”, továbbá „nem könnyű elképzelnünk, hogy valami dolog képes gondolkodni és nem veszi észre, hogy gondolkodik”. (Leibniz 1704/1930: 97.) Leibniz gondolkodói nagyságát, historicista orientáltságát Wolfgang Röd a Descartes-tal való összevetésen keresztül mutatja be: a descartes-itől eltérően „a leibnizi filozófia [...] historikus irányultságú. [...] Descartes a szubsztanciáról *in abstracto* beszél, Leibniznél minden egyes szubsztancia individuális természetű, és tudunk fogalmakat is alkotni individuális szubsztanciákról. Leibniz az individualitásnak és az individualitás jelentőségének az elismerésével egyúttal a historikus gondolkodás filozófiai alapjait is lerakta.” (Röd 2003: 89.)

A XVII–XVIII. század nyelvfilozófiája vizsgálatának egyik legfontosabb tétje annak feltárása, hogy a két század nyelvfilozófiai fordulata, valamint a XX. századi nyelvfilozófiai fordulat egymással sok tekintetben analóg – ami például Herder némely eszmeifuttatása alapján is látható: „Herder fejtegetései [...] több későbbi nyelvkritikai, ill. analitikus irány alaptételeit is előlegezik. Az analitikus módszer Herder szerint nem azt jelenti, hogy a kérdés az volna, »hogyan lehet egy kifejezést etimológiailag vagy analitikusan meghatározni, hanem hogy hogyan használják.«” (Neumer 2001: 351.)

Hobbes és Vico nyelvfilozófiájával összefüggésben leszögezhető, hogy a kortárs nyelvelméletek egyes elemeit radikális újítások nélkül gondolták tovább, és – egymással analóg módon – tudatosan egyik irányzat mellett sem kötelezték el magukat. Nyelvkonceptiójuk relatív újszerűsége a kortárs nyelvelméletek egyes elemei kombinációjának módjában ragadható meg. Hobbes *nominalista* nyelvkonceptiója a középkori nominalizmus–realizmus vita első tagja továbbgondolásként értelmezhető, fenntartva, hogy Hobbes *szembefordult* a premodern nominalizmussal.

2. Hobbes nyelv- és politikafilozófiai előfeltevései

2.1. *The Elements of Law – Human nature*

Az *elme képességeiről* alkotott hobbesi előfeltevések a testi és mentális képességek [faculties] megkülönböztetése keretei közt jelennek meg. A mentális képességek [powers of the mind] két típusa: egyrészt a kognitív [cognitive] illetve képzetalkotó/képzelő [imaginative], illetve fogalomképző [conceptive]; másrészt a motivációs [motive]. A kognitív képességek megértéséhez Hobbes szerint szükséges elismerni, „hogymint elménkben folyamatosan vannak jelen bizonyos képek ill. gondolati aktusok [conceptions] a rajtunk kívüli dolgokról, mégpedig oly módon, hogy [...] mindazon dolgok hiánya vagy megsemmisülése, amelyről [valamely ember] egyszer valaha is képzetet alkotott magának, nem jelenti maga a képzetalkotás/képzetet [imagination] hiányát vagy megsemmisülését. A rajtunk kívüli dolgok kvalitásaira vonatkozó ezen képzetalkotást [imagery] és ezen reprezentációkat nevezzük az azokra vonatkozó kognícióinknak, képzeletünknek, ideáinknak, tudomásunknak [notice], koncepcióinknak vagy ismeretünknek. És a képességet [faculty or power], mely által az ilyesféle megismerésre képesek vagyunk, nevezem kognitív vagy gondolkodási képességnek [power cognitive, or conceptive], avagy a megismerés és a gondolkodás képességének [power of knowing or conceiving].” (Hobbes 1640/1994: 22.)

A *nevek* (apellációk), a *gondolkodás* és a *nyelvi diskurzus* témakörében Hobbes eszme-futtatásából kiemelendő, hogy mivel az elmében a gondolati aktusok sorrendje az észleleti aktusok sorrendje alapján – tehát nem az individuum döntése alapján – alakul ki, a gondolkodás a „jegy” [mark] segítségével rendezi el (az emberi akarat érvényesítése végett) a kognitív tartalmakat. „A jegy [mark] tehát az érzékelés olyan tárgya, melyet az ember saját akaratából állított fel magának a célból, hogy emlékezhesen valami múltbeli dologra, amikor az ismét érzéke-

lése tárgyaként jelenik meg.¹ E jegyek sokasága között található az az „a hallás számára érzékelhető emberi hangok/szavak [human voices] (melyeket a dolgok neveinek vagy apellációinak hívunk), melyek révén emlékezetünkbe idézzük a dolgokról alkotott azon fogalmakat, amelyeknek azokat a neveket vagy apellációkat adtuk” (Hobbes 1640/1994: 35). A „név” ill. az „apelláció” tehát „egy ember önkényesen kijelölt hangja/szava [voice of a man] egy jeggyel összefüggésben a célból, hogy elméjébe idézzon egy fogalmat [conception] azon dologra vonatkozólag, amelyre [a szóban forgó jel] kijelöltetett” (Hobbes 1640/1994: 35). A nevek bizonyos típusú igékkel egybekapcsolva állító illetve tagadó proposíciókat, s ez utóbbiak bizonyos elrendezettség szerint szillogizmusokat alkotnak. A szillogizmusok képzésének képessége jelenti a gondolkodást (vö. Hobbes 1640/1994: 38).

A megértés, az állítás, a tagadás és a proposíció témájával összefüggésben Hobbes részletesen vizsgálja az „univerzálék” problémáját. Eszmefuttatása egy bizonyos ponton az indexikus terminusok kérdéskörének hermeneutikai tárgyalásába torkollik. „Az apellációk, melyek univerzálisak és számos dolog számára közősek, a rájuk vonatkozó fogalomképzésekből [conceptions] és elgondolásokból [considerations] eredően nem mindig adtak valamennyi »egyedi« számára (ahogy kellene, hogy legyenek) [...]; éppen ez az oka annak, hogy sok czek [ti. az univerzális terminusok] közül *nem tartós jelentésű*, hanem elménkben valami másra vonatkozó gondolatokat ébreszt [ahhoz képest], mint amire eredetileg lett volna vonatkoztatva. Ezeket nevezzük téves terminusoknak [equivocal]. [...] A nevek ilyesféle eltévesztése/téves használata [equivocation of names] nehézzé teszi azon fogalmak [conceptions] megtalálását, amelyekre az adott terminus eredetileg szánva volt; és nem kizárólag a másik ember nyelvében [nyelvhasználatában] kell figyelembe vennünk a beszéd, akárcsak maguk a szavak dinamikáját [drift], alkalmi egyediségét és kontextus-függőségét [occasion and contexture]; hanem saját diskurzusunkban is, melyet a beszéd szokásos és általános használatából kell származtatnunk [...]. Tehát egy ember különleges képességének tekintendő az, hogy a szavaktól, a kontextustól és a nyelv adta más [kontingens] körülménytől

¹ Hobbes 1640/1994: 35. A „jegy” [mark] tehát pusztán a jelentés azonosítását, míg a „jel” az azonosított jelentés *kommunikálását* teszi lehetővé. Lásd alább a *De Corpore* vonatkozó részének rekonstruálását

függetlenül képes önmagát kivonni a tévedés alól, és képes megtalálni a kimondottak igaz jelentését: és éppen ezt nevezzük *megértésnek*. (Hobbes 1640/1994: 37, kiemelés tőlem, N.J.) Két apelláció kopulával való összekötése révén alkotunk állító vagy tagadó proposíciókat, és ezek összekapcsolásával hozzuk létre – mint feljebb már volt rá utalás – a gondolkodás alapját képező szillogizmusokat (vö.: Hobbes 1640/1994: 37–38).

A *mentális diskurzus nyelvi diskurzusra való fordításának* kérdéskörével összefüggésben itt csak azt emelem ki, hogy Hobbes elméletében a nyelv ill. a beszéd – mint minden akaratlagos mozgás – forrását a szenvedélyek [passions] alkotják (vö. Hobbes 1640/1994: 39). A *tudás, a vélemény és a hit* fogalmaira vonatkozólag Hobbes élesen megkülönbözteti e három fogalmat és köztük hierarchikus viszonyt tételez fel (a legfelsőbb szinten a „tudást”, vagyis a tudományt helyezve el). Mint írja, a „tudás” terminusban szükségszerűen implikálódik egyrészt az „igazság”, másrészt az „evidencia”, „mivel ami nem igaz, az soha meg nem ismerhető” (Hobbes 1640/1994: 40). Ami az evidenciát illeti, ez végeredményben a szavakhoz kapcsolódó jelentés, az evidencia tehát „az igazság élete, mely nélkül az igazság értéktelen” (Hobbes 1640/1994: 41). Így a tudást – amit nevezhetünk *tudománynak* – az igazság evidenciájaként kell definiálni (vö. Hobbes 1640/1994: 41).

Hobbes szerint amikor egy hipotetikus gondolatmenetben több, nem-abszurdként felfogható konklúziót tudunk elméletileg elfogadni, *valószínű feltételezésről* van szó. Ugyancsak *valószínűnek* fogunk fel minden olyan proposíciót, amelyet téves gondolatmenet, vagy más embernek való hiszékenység alapján tartunk igaznak. Ezen esetekben (valamire vonatkozólag) tehát nem tudással, hanem *véleménnyel* rendelkezünk. (Hobbestól eltérően Vico a valószínűségen [verosimile] alapuló költői-történeti tudást teszi a tudományos ismeret paradigmájává.) Végül pedig, amikor egy véleményt más embernek való hívés nélkül fogadunk el, tehát *hiszünk benne*, hitről [belief, faith] beszélünk (vö. Hobbes 1640/1994: 42). A *tanítás, a meggyőzés, a vita és az egyetértés* témájával összefüggésben mindenképp az kiemelendő, hogy Hobbes nyelvelméletében ez a nyelvhasználat négy paradigmatisztikus szintje (vö. Hobbes 1640/1994: 73).

2.2. De Corpore

A *The Elements of Law* második részét képező *De Corpore Politico*-val nem összetévesztendő, elsősorban episztemológiai problémákat tárgyaló *De Corpore*-ban Hobbes több, a *filozófia tárgyának* meghatározására irányuló definíció-kísérletet fogalmaz meg, amelyhez szorosan kapcsolódik a kétféle „test”-fogalomhoz kötődő, kétféle filozófiai vizsgálódást tételező gondolatmenet, s melynek egyik fő konklúziójának megfelelően a filozófia két része „a természeti és az állampolgári filozófia”. (Hobbes 1655/1998: 42.) filozófia általános, a kauzalitást középpontba állító analitikus definíciójának megfelelően „a filozófia az okozatok vagy jelenségek helyes következtetés által nyert megismerése, mely ezen okozatok vagy jelenségek okainak vagy létrehozásainak megértéséből származik”. (Hobbes 1655/1998: 34.) A filozófia ezen utóbbi, a kauzalitás jelentőségét hangsúlyozó definícióját követi a „gondolkodás” Hobbes-féle meghatározási kísérlete, amely radikalizálja a *Human nature*-ben kifejtett, a gondolkodást a szillogizmusok konstrukciójának képességére redukáló tézist: „gondolkodáson [...] számítást értek [...]. Gondolkodni tehát nem más, mint összeadni és kivonni.” (Hobbes 1655/1998: 34.) A *De Corpore* első, nyelvfilozófiaiilag jelentős gondolatmenete szerint egy jelenség/tárgy/személy azonosítása az ideák és az ezeken alapuló fogalmak által történik (vö. Hobbes 1655/1998: 35).

A *De Corpore* második részében található Hobbes legjelentősebb, szemiotikai elemekkel kiegészített nyelvfilozófiai alaptézisei. Mint írja, „az emberi hangokat mint gondolatok jeleit összekapcsolt formában beszédnek nevezzük, annak egyes részeit pedig neveknek. [...] a filozófiához tehát *jegyekre* is és *jelekre* is szükség van (*jegyekre*, hogy feljegyezhessük, *jelekre*, hogy taníthassuk gondolatainkat); a nevek mindkét feladat ellátására képesek, a *jegyek* feladatát azonban a *jelek* feladatának ellátásától függetlenül is tudják végezni. [...] Az egyes nevek *jegyek*, mivel önmagukban is felidézik a gondolatokat, jelekké azonban csak akkor lesznek, ha beszédben elrendezetten, annak részeként fordulnak elő.” (Hobbes 1655/1998: 44.)

A *De Corpore* témáinak felosztásával összefüggésben teszi fel a kérdést Gaskin: mivel magyarázható, hogy a *De Corpore* VI/6-ban Hobbes a fizika tanulmányozását követően tér rá az erkölcsfilozófiára? Gaskin szerint e Hobbes által szükségszerűként felfogott sorrend alapja egyrészt a tárgyalandó téma célja és jelentősége; másrészt a tiszta

gondolkodás Hobbes-féle paradigmájának követéséből adódó gondolkodási struktúra; végül pedig a (Hobbes által így nevezett) „szintetikus” illetve „analitikus” módszer követése (vö. Gaskin 1994, in Hobbes 1640/1994: xviii).

2.3. *Leviatán*

A *Leviatánban* – a *De Corpore*-ban kibontakozó nyelvkoncepció előfeltevései mellett – Hobbes a nyelv funkciójának és struktúrájának mindenekelőtt a politikum vonatkozásában fennálló jelentőségéről nyilatkozik: a nyelvvel kapcsolatban az analitikus fejtegetések mellett itt narratív-historicista jellegű, így pl. az *eredendő univerzális nyelvre* vonatkozó eszmefuttatásokat is találunk. A racionalista nyelvkoncepciókkal egyetértésben állítja Hobbes, hogy Ádámé eredetileg *egy*, univerzális nyelv volt, „ám az egész beszédismeret, amelyet Ádám és utódai megszereztek és gyarapítottak, Bábel tornyánál veszendőbe ment, amidőn Isten az embereket lázadásuk miatt korábbi *nyelveik elfelejtésével* sújtotta” (Hobbes 1651/1999 I: 89, kiemelés tőlem, N.J.), aminek pedig szükségszerű következménye lett a nyelvek jelenkori sokfélesége. A bábéli katasztrófáról Hobbes a szavak funkciója meghatározásának kidolgozása folyamán, valamint arra reflektálva, hogy a nyelv vajon isteni illetve természeti adomány, vagy pedig az emberi kreativitás és önkény produktuma és ergo kizárólag *használata* függvényében létezik, a *De Corpore*-ban is nyilatkozik (vö. Hobbes 1655/1998: 45).

Szembetűnő, hogy a bábéli katasztrófát megelőző időszakra vonatkozólag Hobbes Dantééhoz igen hasonló – bár kevésbé részletes – eszmefuttatást fejt ki a nyelv genezisééről: „a beszéd megteremtője maga Isten volt, aki megtanította Ádámot, milyen névvel jelölje azokat a teremtményeket, amelyeket megmutatott neki [...]. De ez már elegendő útmutatás volt Ádámnak ahhoz, hogy további neveket képezzen, mihelyt a tapasztalat meg a teremtmények használata ezt lehetővé tette számára. És hogy apránként úgy fűzze össze őket, hogy

meg tudja magát értetni. S így [...] idővel annyi beszédismeretre tett szert, amennyit használni tudott.”²

A *nevek használata* témakörében Hobbes – a fenti bábeli exkurzust követően – visszatér az analitikus-pragmatista taglalásra, melyben szemiotikai szempontok is helyet kapnak. Fogalmazásának megfelelően „a beszédet [...] arra használjuk, hogy belső gondolatmenetünket szavakban kifejezett gondolatmenetre, illetve gondolatsorainkat szósorokra rögzítsük, mert ezek könnyen kiesnek az emlékezetünkől [...], ezzel szemben a megjelölésükre használt szavakkal ismét felidézhetők. Tehát *a neveket elsősorban arra használjuk, hogy emlékezetünknek jelzésül vagy ismertetőjelekül szolgáljanak.*” (Hobbes 1651/1999 I: 89, kiemelés tőlem, N.J.)

Végül az *igazság definíciója* problémájával kapcsolatban kiemelendő, hogy a fentiekből kiindulva Hobbes részletes (és a *De Corpore*-ban kifejtettel nagyjából azonos) név- és kijelentés-tipológiát dolgoz ki (vö. Hobbes 1651/1999 I: 89–96), amelyben analitikus és Wittgensteinszellemiségű „igazság”-definíciója központi helyet foglal el: „ha felismerjük, hogy az igazság nem más, mint az állításainkban szereplő nevek helyes elrendezése, akkor annak az embernek, aki a tiszta igazságot keresi, feltétlenül emlékeznie kell minden egyes név jelentésére, amelyet használ”. (Hobbes 1651/1999 I: 92, kiemelés tőlem, N.J.) Mindezt egy komplex gondolatmenetből vezeti le Hobbes, melynek konklúziója szerint „az igaz és a téves a beszédnek és nem a dolgoknak attribútuma. Igaz és téves csak a beszédben létezik.” (Hobbes 1651/1999 I: 92.) Ezek tehát a Hobbes nyelvfilozófiájának interpretációja szempontjából fontosabb szöveghelyek (amelyekre ti. az alább ismertetett interpretációk is vonatkoznak).

A fenti – Hobbes által univerzálisnak tekintett – nyelvfilozófiai előfeltevések politikafilozófiai jelentőségével összefüggésben Ludassy Mária hangsúlyozza, hogy a hobbesi nyelvelméletben „a nominalizmus normáinak megfelelően csupán az egyedi dolgok tekinthetők reális létezőknek. [...] Ám az ember »szabad« definíciós és dedukciós képessége nemcsak kimérákkal benépesített világot teremthet, hanem a racionális konstrukciók öntörvényű – és örök érvényű[nek tekintett] – rendjét is létrehozhatja [...]. Ez a racionális államalakítás paradigmája

² Hobbes 1651/1999 I: 88. Danténak a nyelv geneziséről szóló (Hobbesével analóg) elmélete áttekintéséhez lásd: Kelemen 2002: 111–115.

is: a szerződés, a szuverenitás és az igazságosság definícióiból dedukálhatók a politikai szférának a tradicionális természetjoghoz hasonlóan »mindig és mindenütt« érvényes törvényei.” (Ludassy 1999, in Hobbes 1651/1999 I: 11.)

2.4. Hobbes nyelv- és politikafilozófiájának néhány releváns interpretációja

A Hobbes nyelvfilozófiai előfeltevéseire átfogó vizsgálódás keretein belül reflektáló szerzők (akik közül Gaskin, Martinich, Stephen, Strauss, Hampton, Tuck és Rapaczynsky neve kiemelendő) egymástól igen eltérő szempontokból fejtik ki az e témára vonatkozó reflexióikat – igen eltérő következtetésekre is jutva. Bertman elemzéseiben Hobbes nyelvfilozófiai előfeltevéseinek feltárása központi jelentőségű: ennek megfelelően Hobbes egyfajta nyelvi kreativitást hangsúlyozó beszédaktuselmélet kidolgozója; az analitikus megközelítést képviselő Hungerland – Vick, valamint az ő nyomdokaikon haladó Eco Hobbes szemantikaelméletének elemzésére összpontosítanak; Robinet fenomenológiai alapokról, Zarka hermeneutikai megközelítésben vizsgálja nyelv és politikai hatalom immanens összefüggését Hobbes filozófiájában. Az alábbiakban Bertman, Hungerland – Vick, valamint Zarka interpretációjának egy-egy elemét ismertetem.

Bertman valamennyi (hermeneutikai és analitikus elemeket egyaránt magában foglaló) tanulmányának kiindulópontja az, hogy „Hobbes szemantikaelmélete képezi alapját tudományfelfogásának; és mivel [Hobbes] azt állítja, hogy megalapította a politikatudományt, nyilvánvaló, hogy ezen alapvető állítását veszélybe sodorná a szemantika valamiféle téves felfogása, miáltal veszélybe kerülnének az ő egyedi politikai kijelentései [ill. ezek igazságtartalma] is, bármilyen mértékben is függjenek ezek tudományfelfogásától” (Bertman 1988: 135). E ponton nélkülözhetetlenül fontos szem előtt tartani a nyelv és a tudomány közti viszony Hobbes-féle meghatározását, melynek két alaptétele szerint az „igazság” és az „igaz állítás” egyenértékű, továbbá a nevek nem dolgok, hanem gondolatok jelei:³ az igazság propozicionális jellegét kiemelő

³ „Mivel (...) a nevek (...) beszédben elrendezve a dolgok felfogásának a jelei, nyilvánvaló, hogy nem maguknak a dolgoknak a jelei” [„Nomina (...) signa sunt conceptum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum”] (Hobbes

hobbesi nyelvfelfogás egyik alapvető gondolata az, hogy az igazság nem egyszerűen a dolgokban van – amelynek (a tudományra vonatkozó) általános következménye az, hogy „a tudomány nyelv-konstrukció ill. nyelvmodell” (Bertman 1988: 136).

Bertman értelmezésében Hobbesot bizonyos típusú konvencionálizmus köti a humanizmus egyik lehetséges (Bertman által Protagorászra visszavezetett) formájához (vö. Bertman 1988: 140), de ennek jelentősége Bertman szerint abban áll, hogy ebből kiindulva Hobbes nyelvfelfogása minden különösebb nehézség nélkül helyezhető el a XVII. századi nyelvfilozófiai viták XX. századi, wittgensteiniánusok és chomskyánusok közt zajló folytatásában: „amennyiben Descartes újítása a »mentális« és a »privát« azonosítása volt, Wittgenstein kontribúciója e kettő elválasztásában állt. Wittgenstein óta arra hajlunk, hogy a »mentális«-t azzal azonosítsuk, ami a nyelvhasználókra jellemző: és amennyiben Wittgenstein érvei érvényesek, a nyelv nem lehet privát.”⁴ Bertman megjegyzése szerint Kenney ezen állításában Wittgenstein nevét lehetséges Hobbeséval helyettesíteni (vö. Bertman 1988: 142).

Bertman más helyen Hobbesnak a természetjogi tradícióhoz való viszonyának tisztázása céljából alkalmazza a beszédaktuselmélet egyes elemeit, miáltal a klasszikus Hobbes-interpretátoroktól (Taylor, Warrender, Strauss) jelentősen eltérő következtetésekre jut. Bertman meglátása szerint Warrender *The political philosophy of Hobbes* [...] című munkájában a nyelv és a politika összefüggésére vonatkozólag Hobbes performatívum-koncepcióját (vagyis a szuverén performatívumaira vonatkozó elgondolásait) tévesen azonosította Austinéval, és éppen ezáltal sorolta – inadekvát módon – Hobbesot a természetjogi tradícióhoz (vö. Bertman 1978: 41). Bertman szerint (Warrender Hobbes exegézisével eltérően) Hobbes és Austin közt valójában éles különbség érhető tetten: „Hobbes szuverénje, performatív kijelentései révén, institutionális tényeket alkot. A szuverén kijelentései nem egyszerűen

1655/1998: 46, in Bertman 1988: 135).

⁴ Kenney 1966: 360, in Bertman 1988: 141-142. Mint közismert, e kérdéskörre vonatkozólag Wittgenstein egyik kulcsfontosságú gondolatmenete az alábbi. „Hogyan jelölöm az érzeteimet szavakkal? – Úgy, [...] [hogy] érzetszavaim össze vannak kapcsolva érzeteim természetes megnyilvánulásaival? – Ebben az esetben nyelvem nem lehet »privát«.” Wittgenstein 1992: 138. (256. par.)

csinálnak, hanem sokkal inkább *létrehoznak* új institucionális tényeket.” (Bertman 1978: 44, kiemelés tőlem, N.J.)

Hungerland – Vick (analitikus alapokról közelítő) tanulmánya egyik megállapításának megfelelően „Hobbes nyelvelméletében az alapfogalom a jelölés/jel-operacionalizálás [signifying]. A jelölés [signifying] olyasféle meghatározásával, melynek alapján ez a tevékenység inkább a jelzéshez [signalling] hasonlítható – vagyis ahhoz a szándékhoz, hogy a jelzésbe építve kommunikáljunk –, Hobbes képes elkerülni azt, hogy (...) összekeverje a jelölést [signifying] és a jelentést/értelmet [signification (or meaning)] a szavak és a dolgok közti valamely reláció felállítással – vagyis a denotálással, a referálással, az alkalmazással ill. a megnevezéssel.”⁵ Szerzőpáros fogalmazásában Hobbes nyelv- és politikaelméletében a nyelv fiktív alapító atyái, akik kiváltképpen racionálisak, tudatában vannak a társadalmi szerződés indokainak, a belőle fakadó kötelezettségeknek. A legáltalánosabb kötelezettség „a kommunikáció szempontjából mindig a legadekvátabb eszköz használata”, vagyis hogy meghatározott „szavakat kell használni a szerződés által meghatározott alkalmazások (és indokok) esetében” és „ez az elköteleződés – Hobbes szerint – a logikai szükségszerűség forrása” (Hungerland – Vick 1981: 140). Nyilvánvaló tehát, hogy „Hobbes a 'közösség'/'társadalom', valamint a 'szerződés' terminust beszéd- és nyelvelméletében éppen oly módon kiterjesztett és technikai értelemben használja, mint politikai elméletében”. (Hungerland – Vick 1981: 140, kiemelés tőlem, N.J.)

Zarka Hobbes nyelvelméletében a nyelv működése – Vicóéval analóg – három stádiumának megkülönböztetését látja; Hobbes tanulmánya „A hatalom szemiológiája” című részének egyik zárógondolata alapján Hobbes nyelvelméletében „a jelek vagy összekapcsoltak a jelölttel [signifié], vagy a jelölttől elválasztottak. A jelek inflációjának rendszerében a hatalom azon jelei vannak összekapcsolva a jelölttel, amelyek összekeverednek a szóban forgó hatalommal, például a győzelem az erőhöz kapcsolt [...]. Ellenben az ékesszólás [éloquence] el van választva a tudománytól, amelynek azonban képezheti jelét. A jelek

⁵ Hungerland – Vick 1981: 102. Megítélésem szerint a „signifying” terminussal Hungerland – Vick Hobbes „jel”-fogalmának a *signifiant* [jelentő, jelölő] aspektusát hangsúlyozza (tehát mintha Hobbesnál a „signify” meghatározása az alábbi volna: „jelek operacionalizálása jelentések generálása céljából”).

önszabályozásának rendszerében az adekvát és publikus jelek az általuk kifejezett politikai hatalomhoz kötöttek, de az alattvalókkal szembeni ellenséges cselekedetek és az ártatlanok elítélése a jelölttől [signifié (tehát a politikai hatalomtól)] külön van választva. A jelek interpretálásának rendszerében a próféta víziója a jelek által kifejezett isteni jelenléthez kapcsolódik, de a prófécia – ami az Isten nevében szólást jelenti – jelöltjétől [szintén] külön van választva. A jelek olvasatának e három szabálya vezet el tehát a jelek taxonómiájától a jelek működési rendszeréhez. Kizárólag a politikai önszabályozás rendszerében találunk egyszerre bizonyos, közvetlen és a jelöltekkel [signifiés] közvetlenül összekapcsolt jeleket: a hatalom adekvát és publikus jeleit.” (Zarka, 2001: 123, kiemelés tőlem, N.J.)

3. Vico nyelv- és történetfilozófiai alaptézisei

Vico nyelvfilozófiai előfeltevéseit kiváltképpen az 1708-as *De Ratione*-ban, az 1710-es *De Antiquissima*-ban és az *Új Tudomány* második és harmadik (1730-as és 1744-es), mérvadó kiadásában érhetjük tetten. Az alábbiakban az *Új Tudomány* alapján ismertetem Vico nyelvkoncepciójának néhány fontosabb elemét (míg az említett latin nyelvű művek közül a *De Ratione* egyes fontosabb nyelvfilozófiai gondolatmeneteit Apel interpretációja rekonstruálásának mentén idézem fel).

3.1. Az *Új Tudomány*

A nyelvek három típusára vonatkozólag az *Új Tudomány*ban található legrövidebb, nyelvfilozófiai vonatkozású gondolatmenet alapján – a Vico által tételezett három történeti korszakkal analóg módon – „három fajtája volt a nyelveknek. Az első szellemi, isteni nyelv volt néma vallási aktusok, vagyis istenes szertartások által; belőlük maradtak fenn a római polgárjogban a »törvényes aktusok«, amelyekkel polgári ügyeik elintézését lefolytatták”; fennállásának első szakaszában erre a nyelvre volt szükség „az ősi időkben, amikor a pogány emberek még nem tudtak tagoltan beszélni. A második nyelv heroikus címerekkel élt, amelyekkel a fegyverek beszélnek. Ez a nyelv [...] megmaradt a katonai fegyelemben. A harmadik nyelv tagolt beszédben áll; ezt

használják ma az összes népek.” (Vico 1744/1979: 522.) A fentiekkel szoros összefüggésben nyilatkozik Vico a *betűk három fajtájáról*, vagyis az „isteni betűk” (a hieroglifák), a „heroikus betűk”, és végül a „közönséges betűk” történeti funkciójáról (vö. Vico 1744/1979: 523–524). E gondolatmeneteiben Vico nyilvánvalóan nem egyszerűen az írásbeliség kialakulására, hanem – Schleiermacher néhány előfeltevésének megfelelőlegzésével – az írott és beszélt nyelv egymásra gyakorolt kölcsönhatására reflektál.

A *költői bölcsességet* [ingegno poetico] taglaló rész (egyebek mellett a „nyelvek és a betűk eredetéről” szülő) korolláriumában olvashatunk három „vitathatatlan igazság”-ról, amelyek közül az első szerint „az első pogány népek, mivel eleinte nem volt tagolt nyelvük, szükségképpen taglejtésekkel vagy tárgyakkal fejezték ki magukat, amelyek természetes vonatkozásban álltak gondolataikkal”. (Vico 1744/1979: 284.) Az ezen „igazság”-ot bevezető egyik gondolatmenet szerint az első szóképek a Vico által tételezett „költői logika” kiegészítései: e szóképek között „a legszükségesebb és a leggyakoribb a metafora, amelyet akkor dicsérnek legjobban, amikor érzést és szenvedélyt kölcsönöz az élettelen dolgoknak [...]. Az első költők a testeket lelkes szubsztanciák létevel ruházták fel – állítja középpontba Hobbesszal analóg, mégis tőle radikálisan eltérő módon Vico a testekre vonatkoztatott fogalmi struktúrák jelentőségét – [...] olyasmit tulajdonítva nekik, ami őbennük is megvolt: érzést és szenvedélyt. Ezzel meséket alakítottak, úgyhogy minden ilyen metafora egy-egy kis mese”, amiből pedig Vico szerint az a „szabály” adódik, miszerint „mindazok a metaforák, amelyek a testek és az elvont elmeműveletek közötti analógián alapszanak, a filozófia kialakulásának korából valók.”⁶ Mindezt azzal egészíti ki Vico, hogy „minden nyelvben a legtöbb olyan kifejezés, amelyekkel élettelen dolgokat jelölünk, az emberi testtől és ennek különböző részeitől, az emberi érzékektől és az emberi szenvedélyektől kölcsönöztek”. (Vico, 1744/1979: 269.)

A *nyelv genezisével* kapcsolatos vicói eszmefuttatások bevezetéseként szolgáló néhány fontosabb „alapelv” az alábbi. Vico magyarázatában „a némák vagy taglejtésekkel értetik meg magukat, vagy tárgyakkal, melyeknek természetes vonatkozásaik vannak a kifejezendő eszmék kel [ideákkal]. Ez az axióma érteti meg a hieroglifák eredetét, melyeknek

⁶ Vico 1744/1979: 268–269, lásd a továbbiakban D’Alfonso elemzését.

segítségével beszél minden nép barbárságának első idejében. Ugyanez az axióma érteti meg a természetes nyelv eredetét is, amelyről Platón *Kratylos*ában és utána Iamblichos *De mysteriis Aegyptorum* [...] című munkájában úgy véli, hogy azelőtt beszélték a világon.” (Vico 1744/1979: 203.) Egy további „alapelv”-ében szögezi le Vico, hogy „a nyelveknek egytagú szókkal kellett kezdődniük” (Vico 1744/1979: 203). Végül egy úgyszintén bizonyos értelemben vett „testiséget” középpontba állító, s így bizonyos értelemben hobbesiánus „axiómát” idézek. „A nyelvekben a szót a testekről és tulajdonságaikról vesszük át a szellem és lélek dolgainak megjelölésére.” (Vico 1744/1979: 204, kiemelés tőlem, N.J.)

3.2. Vico nyelv- és történetfilozófiájának néhány relevánsabb interpretációja

A Vico-interpretációk tipológiáját más munkámban részletesen vizsgáltam (vö. Nagy 2003: 135–144); itt csak azt emelném ki, hogy mind a neoidealista és a hermeneutikai irányzat értelmezői, mind pedig az analitikus alapokról kiinduló interpretátorok nagy jelentőséget tulajdonítottak Vico nyelvkoncepciójának, és saját fogalmi apparátusaikkal e nyelvfelfogás (közel azonos hatékonysággal megvalósított) adekvát interpretációjára törekedtek. Az alábbiakban a neoidealista Croce, a hermeneuta Grassi és Apel, végül pedig két analitikus szerző (D’Alfonso és Vizmuller-Zocco) Vico-interpretációjának egy-egy kiragadott elemét rekonstruálok.

Croce Vicóval részletesen az 1902-es *Esztétika* egyik fejezetében, továbbá az 1911-es *La filosofia di G. B. Vicó*-ban foglalkozik. *Esztétikájának* Vicóról szóló fejezetében Croce elemzésének fő eleme a költészet függetlenségéről és elsődlegességéről vallott tézis: „a fantasztikus fokozat teljesen független és önálló az értelmivel szemben, mely nemcsak nem adhat hozzá semmi tökéleteset, hanem egyenesen megrontja”. (Croce 1912: 223.) Croce szerint Vico e tézisével mindenképp Platónnal fordult szembe, aki (akárcsak a modern korban Descartes) a költészetet „számkivetette [...] a lélek silány részeibe, az állati lelkek közé”. (Croce 1912: 223.) Igen fontos Croce meglátása, miszerint Vico egyrészt elválasztja a művészetet/költészetet a tudománytól/értelemtől, másrészt elválasztja a költészetet és a történelmet a célból, hogy később azonosítsa e kettőt. Mint Croce magyarázza, Vico cáfolja azt a tévedést, miszerint a történelem a *részlegest*, a költészet pedig az

egyetemest szemléli, továbbá Vico a költészetet megegyeztetni a tudománnyal annyiban, hogy mindkettő fogalmakat szemlél és ideális (vö. Croce 1912: 225–226).

Croce gondolatmenete arra fut ki, hogy amennyiben a költészet a lehetséges/valószínű ábrázolása, akkor a költészetnek meg kell előznie a *verum* [igaz] ábrázolását, s ez azzal magyarázható, hogy Vico gondolatában „költészet és történet [...] eredetileg azonosak” (Croce 1912: 227), ti. míg a költészet a képzeleti képeket, a tudomány a racionálisan felfogható igazat, a történelem pedig a *certum* [bizonyosság] tudatát nyújtja (vö. Croce 1912: 227). Croce értelmezésében Vico szerint a költészet és a nyelv is lényegileg azonos: a költői beszéd elsődleges a prózai beszédhez képest, továbbá – a konvencionalista nyelvfelfogásokkal ellentétben – a szavak és a nyelvek természetes eredetüknél fogva kellett hogy jelentéssel bírjanak (vö. Croce 1912: 227–228).

A nyelv genezisére vonatkozólag a monográfia egyik lényeges crocei–vicói – egyben antikarteziánus – gondolatmenetének megfelelően „a költészet nem szeszélyből vagy tetszésből, hanem természeti szükségszerűségből született. A költészet [...] az emberi elme elsődleges művelete.” (Croce 1933: 49, kiemelés tőlem, N.J.) Croce szerint Vico abból eredően jutott ezen álláspontra, hogy úgy látta: Platón a *Kratülosz*-ban a nyelvre vonatkoztatott *physis-nomoi* oppozícióval, valamint a modern szerzők közül Scaligero, Sanchez és Schopp, akik a nyelv eredetét a logika alapelveire próbálták visszavezetni (ami elmondható Leibnizről és Descartes-ról is), képtelenek voltak adekvát magyarázatot adni a nyelv eredetéről (vö. Croce 1933: 47). A nyelv eredetére vonatkozólag Vico mind az isteni eredetre hivatkozó, mind az innatista-racionalista, mind pedig a konvencionalista álláspontot elveti (részben el is fogadva ezeket), és – mint már volt rá utalás – a nyelv természetes eredetének tézisének vallja. Valamennyi lehetséges nyelv eredetét Vico a költői aktusra vezeti vissza, amely magában foglalja a költészet és a nyelv közt tételezett kettősség megszüntetésére irányuló tendenciát (vö. Croce 1933: 50–51). A költészet ilyesféle alapelveire Vico nemcsak a nyelv, hanem az írás eredetét is visszavezeti, amikor az írásokban „megkülönbözteti [...] azt a részt, ami a szó szigorú értelmében írás, tehát konvenció, attól a résztől, ami ellenben közvetlen kifejezés, tehát nyelv, mese, költészet”. (Croce 1933: 51.)

Vico az öt megelőző nyelvelmélelektől úgy különböztetik el, hogy azok számos elemét veszi át és gondolja tovább; nyelvkonceptiója újszerűségét Croce szerint két előfeltevés adja: egyrészt az, hogy létezik

egyfajta „költői logika” és ez a nyelv keletkezésének alapja (vö. Croce 1933: 48), másrészt az, hogy „a költészet az elme elsődleges formája, amely megelőzi az értelmet és független a racionális gondolkodástól”. (Croce 1933: 55.) Vico „mítosz”-fogalmának definíciós kísérletét (áttételesen saussure-i hatást mutatva) Croce az alábbiak szerint adja meg. „A mítoszok ill. mesék nem tartalmaznak rejtett bölcsességet, vagyis tudatosan a mese fátylába borított racionális fogalmakat; így tehát nem allegóriák. Az allegória előfeltételezi, hogy rendelkezünk egyrészt a fogalommal vagy jelentéssel, másrészt pedig a mesével ill. burokkal [involucro], valamint azzal a mesterfogással [artificio], amely e kettőt egyben tartja. De a mítoszok nem oszthatók fel e három mozzanatra, sem pedig jelentésre [significato] és jelentőre [significante]: jelentésük egyértelmű.”⁷

Grassi interpretációjában szembetűnően heideggeri terminológiával (és a crocei Vico-értelmezéssel szembehelyezkedve) fogalmazódnak meg Vico nézetei a nyelv költői genezisééről, valamint a racionalitás és az irracionalitás elkülönződéséről (vö. Nagy 2003: 171–172). A nyelv kialakulásának három fázisát megkülönböztető vicói nyelvfilozófia Grassi-féle rekonstrukciójának fogalmi hátterét a Heidegger-féle 1927-es *Lét és idő* lét- és nyelvkoncepciója adja, mely szerint az emberi lét három „egzisztenciálé”, a *világba-való-vetettség* [Befindlichkeit ill. Stimmung], a *megértés* [Entwurf ill. Verstehen] és a *beszéd/nyelv* (a „jelenvalólet” megértésének jelentéssel rendelkező nyelvi terminusokkal való kifejezése) szerint jellemezhető.

Apel (először 1963-ban publikált) nyelvelmélettörténeti művének „Giambattista Vico transzcendentális filológiája” című fejezetében a hermeneutikai irányzat némely eszmetörténészének humanizmus- és Vico-interpretációjának előfeltételeit osztva szögezi le, hogy a modern nyelvkoncepciók kialakulása (mellyel összefüggésben Apel Vicónak központi szerepet tulajdonít) vizsgálatában fontos látni: „a tudomány mint *mathesis universalis* keresztény-platonista, avagy keresztény-pitagoreus metafizikája, amely Cusanustól ered és amely a nyelvfilozófia szintjén mint a *Logos* keresztény misztikájának racionalizációjaként jelenik meg – miszerint az ember nyelvét tekintve a *Logosban* (*verbum*)

⁷ Croce 1933: 65. Mint Kelemen rámutat, Croce *Estztikájában* (és *Vico-tanulmányában* is) a nyelvnek a saussure-i „langue” értelmében vett létét tagadó, „»parole-központú« nyelvfilozófiát képviselt”. (Kelemen 2000b: 58.)

»egyezik meg« a világ isteni (megtestesülő) kifejezésével –, tehát e racionalizált misztika tekintendő G. B. Vico gnoszeológiája és nyelvfilozófiája kiindulópontjaként”. (Apel 1975: 414.)

Vico ismeretelméletével kapcsolatban azt emeli ki Apel, hogy a *verum et factum convertuntur*-elv (amelyet Vico részletesen a *De Antiquissima*-ban, majd az elvet ért kritikákra adott 1711-es és 1712-es *Válaszaiban* fejtett ki) lényegében „a matematika mint az egyetlen lehetséges olyan *imitatio* (megegyező tény) eszménye, amely *imitatio* az isteni teremtő művészetből az ember számára lehetséges”. (Apel 1975: 409, kiemelés tőlem, N.J.) Apel idézi a *De Ratione*-ben található, Vico első ismeretelméletének summázatát adó (és Hobbes *De Corpore*-jének egyik kiinduló gondolatát is magában foglaló), a matematikai és a fizikai „igaz” megkülönböztetésének szükségességét hangsúlyozó gondolatmenetet,⁸ valamint a *De Antiquissima*-ban kifejtett, a descartes-i *cogito*-elv nem-tudományos (hanem „tudati”) jellegét hangsúlyozó tézist.

Ezt követően Apel Vico „topika”-eszményéről olyan vicói szöveghelyek kommentálásával ad magyarázatot, amelyekben tetten érhető a Berlin által is vizsgált kultúrrelativista vonás. „[A] francia nyelvben igen sok a főnév [sostantivi], de a szubsztancia [sostanza] önmagában vad [bruta] és mozdulatlan, és nem enged meg összehasonlítást. Így a franciák nem képesek melegséget adni a beszédnek, mivel híján vannak egyfajta roppant megindultságnak [fortissima commozione], és kiszélesíteni vagy felnagyítani sem képesek semmit. Ebből ered a szavak felcserélésének [...] lehetetlensége, mivel a szubsztancia, miáltal a dolgok nemei közül a legnagyobb, nem foglal magában semmiféle közttest, amelyben egybeesnének és egyesülnének a hasonlóságok szélsőségei [...]. Tehát az ilyesféle terminusokkal egy szóban nem lehet metaforákat alkotni.” (Vico 1708/1971: 815, in Apel 1975: 432–433.) Apel ehhez fűzött magyarázata szerint Vico szemléletében a francia nyelv nagymértékben felelne meg Leibniz „»kalkulus nyelv«-eszményének, amely számára a szavak nem az intuitív ismeret metaforikus *mediumai* kellene hogy legyenek, hanem abszolút rögzített és »süket«, vagyis bármiféle »benső ábrázolható forma« nélküli [...], egyhangúlag

⁸ „Geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. In uno enim Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus earumdem est conformata natura.” (Vico 1708/1971: 803, in Apel 1975: 409–410.)

koordinált jeleknek kell lenniük, amelyek a szubsztanciák viszonyát jellemző »vak gondolat« szolgálatában állnak” (Apel 1975: 433). Vico a francia nyelvről adott jellemzésének folytatása szerint „ugyanezen nyelv, amilyen erőtlen a retorikai stílusban, [...] mivel gazdag főnevekben és olyan szavakban, amelyeket a skolasztikusok absztrakt szubsztanciáknak neveznek, [...] a dolgok általános alapelveit fejezi ki. Ezért kitűnően alkalmas az oktató célzatú beszédmóddhoz”. (Vico 1708/1971: 815, in Apel 1975: 433.) A franciák kitüntetett szerepét a nyelvfilozófiai gondolkodás kialakulásában Vico később az *Új Tudományban* is megfogalmazza, ugyanakkor a francia nyelvhez képest fennálló különbség kiemelésével nyilatkozik az itáliaiak nyelvről: „nekünk [...] folytonosan képeket teremtő [suscitatrice d’immagini] nyelvünk van, [...] amely [...] a hasonlóságokból [similitudini] eredő lenyűgözés révén a hallgatók lelkét egymástól különböző és távoli dolgok megértésére vezeti rá”. (Vico 1708/1971: 815, in Apel 1975: 434).

A *De Ratione* és a *De Antiquissima* nyelvről szóló tézisei Apel szerint arról tanúskodnak, hogy Vico „vissaesik” a humanizmus „titkos filozófiája” előfeltevéseinek – a *logos-tekhnai* szembeállítás által meghatározott – keretei közé, és „csak az *Új Tudományban* lesz képes egy, a nyelvfilozófia, a gnoszeológia és a szellemtörténet szintjén forradalmi, a világi valóság költői megalapításának eredendő szükségességéről szóló intuíció megfogalmazására”. (Apel 1975: 435.) Apel hangsúlyozza a Vico történet- és nyelvfilozófiájában tetten érhető (a relativizmust kiegyenlítő) karteziánus gyökerű nyelvméleti univerzalizmust is: „össze kellene állítani egy szellemi szótárt, amely megmutatná a különböző tagolt nyelvek szavainak jelentését”, s egyben „visszavezetné a különböző jelentéseket bizonyos alapvető eszmegységekre, amelyek a népek különböző szempontjai szerint különböző szavakban találtak kifejezést”. (Vico, 1744/1979: 293, in Apel 1975: 473.)

Befejezőképpen a Vico történetfilozófiai koncepciójának antropológiai és nyelvméleti előfeltevéseit megvilágító, valamint a XVIII. századi nyelvkritikai programban betöltött szerepének jelentőségét hangsúlyozó, analitikus megközelítésű *G. B. Vico and Anglo-American Science* című tanulmánykötet egyes gondolatmeneteit emelem ki. D’Alfonso tanulmányában Vico „metafora”-koncepcióját elemzi: Vico nyelvméletének megfelelően „a metafora a nyelvtanulás magva. [...] Pszichológiai diszpozíciót képez, az elme egy szerkezetét [a frame of mind], a valósághoz való viszonyulás intuitív és empatikus módját, a kommunikáció olyan szimbolikus eszközét alkotja, amely alapvetőbb a

denotatív nyelv konvencionális formáinál. Vico így konceptualizálta a metaforát az *Új Tudomány* című művében, amelyben azt a primitív emberek spontán kifejezési módjaként, s nem az írók és a képzett rétorok verbális stratégiájaként határozza meg, akik utóbbiak a metaforát a hagyományos retorika kánonjainak megfelelően képesek manipulálni.” (D’Alfonso 1995: 52.) A metafora első meghatározását Vico az 1708-as *De Ratione*-ban adja, részben a hagyományos retorikai felfogás szellemében (mely szerint a metafora a szónoki beszéd fő díszítő eleme), részben pedig olyan „szintetikus és kreatív képességnek tekinti, amely – mintsem hogy hasonló dolgokat kutatna – a tudás képzése céljából új dolgokat és ideákat talál meg és állít össze”. (D’Alfonso 1995: 53.) Leszögezhető, hogy Vico elméletében „az elme [intellect] tevékenysége abban áll, hogy hasonlóságokat észlel azáltal, hogy különböző és különválasztott dolgok között kapcsolatot létesít és azokat egyetemes értékű konkrét tudássá (»imaginative universals«) egyesíti. A metaforának központi helye van e koncepcióban – emeli ki D’Alfonso – , mivel éppen ez az az eszköz, amellyel a szóban forgó kapcsolat-létesítéseket az elme megvalósítja” (D’Alfonso, 1995: 54), és csakis a metafora ezen működésére alapozva válik elérhetővé a kritikai-logikai-racionális tudás. Mint az elemző rámutat, Vico az *Új Tudomány*-ban is hangsúlyozza, hogy a négy kategóriába sorolt trópusok [tropes (szóképek)], „amelyeket eddig az írók szellemes találmányainak tartottak, a kifejezés szükséges módjai voltak az összes ősi költői nép körében”. (Vico 1744/1979: 271–272, in D’Alfonso 1995: 54.)

Vico nyelvfelfogása analitikus megközelítésű vizsgálatát Vizmuller-Zocco (Vico nyelvváltozás-elméletét vizsgáló) tanulmányának ismertetésével zárom. Szerző a Vico által tételezett három történeti korszakot – számomra plauzibilisen – a nyelv három fázisával hozza összefüggésbe: *az istenek, a hősök és az emberek kora valójában a nyelv működésének három stádiuma*. Vizmuller-Zocco idézi Verene eszmefuttatását, amely szerint „az emberi kultúra fejlődésében a képzeleti univerzálék [imaginative universals] terminusaiban kialakuló emberi tapasztalat utat enged az intelligibilis univerzálénak [intelligible universal]. Vico számára ez a folyamat nem egyszerűen a képzeleti univerzálé olyan belső módosításával történik, melynek révén gondolatilag létrehozzuk az intelligibilis univerzálét. E folyamat az élet társadalmi formáinak módosulásával jár. [...] A társadalmi állapotok és a gondolkodási formák közti viszonyok inkább strukturálisak, mintsem kauzálisak.” (Verene 1981: 72–73, in Vizmuller – Zocco 1995: 238.)

Á három korszak fő jellemzője tehát a mindegyikhez külön-külön kötdőd nyelvtípus: a szent nyelv [*lingua sacra*], a szimbolikus nyelv [*lingua simbolica*] és a népi nyelv [*lingua volgare*]. Minden egyes kor – az emberi irányultságok és szükségletek függvényében – az azt megelőző korból fejlődik ki. Vizmuller-Zocco ezen a ponton Berlin gondolatmenetét idézi, melynek megfelelően „Vico történelem-szemléletében az emberek nem szükségszerűen racionális módszerrel vagy racionális motivációktól indítva törekszenek alapvető ösztönök [basic drives] – tehát a félelem, a hatalomvágy, [...] a megértésre, a kifejezésre, a kommunikálásra [...] irányuló vágy – által kialakított szükségletek kielégítésére; és az így keletkező kreatív tevékenységek olyan társadalmi feszültségek generálására szolgálnak, melyek megváltoztatják életüket, eszméiket és személyiségüket, miáltal a társadalmi élet új formáit hozzák létre.” (Berlin 1976: 254, in Vizmuller-Zocco 1995: 238.)

Vizmuller-Zocco szerint „Vico arra mutat rá, hogy számunkra gyakorlatilag elképzelhetetlenek az emberek első beszédformái/kijelentései [utterances], mivel elménk nagyon is konceptuálissá vált. [Vico] egyik célja az *Új Tudományban* az, hogy specifikusan az emberi imaginatív gondolkodás azon első aktusaiba nyújtson betekintést, amelyek számunkra oly nehezen érthetők. Ennek végrehajtásához oly módon adja meg szavak etimológiáit, hogy az első fogalmak belőlük kihámozhatók legyenek.” (Vizmuller-Zocco 1995: 238.) Szerző meglátásában bár Vico etimológiai módszere nélkülözi a kellő módszertani rigorozitást, az ideák kialakulásának vizsgálata szempontjából így is tanúságos.

Vizmuller-Zocco a vicói nyelvkoncepció hét aspektusát különbözteti meg: konklúzió helyett ezeket idézem az alábbiakban.

„– A nyelv a referenciális tartományok konkrét reprezentációjában keletkezik.

– A racionális elme csak igen nehezen érti meg a verbális gondolkodás korábbi stádiumait.

– A két első (isteni és hősi) korszak nyelve a gyermekek nyelvére emlékeztet: vagyis Vico számára a filogenezis az ontogenezishez kapcsolódik vissza. Ez a nyelv kiváltképpen képszerű [imagistic] és metaforikus.

– A nyelvi változás mentális változás együttjárója.

– Az intézményes viselkedésben bekövetkező változás a nyelvben és az elmében bekövetkező változást tükröz.

– A változás kronológiája és az egymást követő stádiumokat elválasztó időterjedelem változó, nem konstans.

– A [szóban forgó] változás nem teleológiai: vagyis e változásnak nincs specifikus célja.” (Viztmüller-Zocco 1995: 239.)

BIBLIOGRÁFIA

- Apel, Karl Otto (1975): *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna: Il Mulino.
- Berlin, Isaiah (1976): *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*, New York: Viking.
- Bertman, Martin A. (1978): „Hobbes and performatives”, in: *Critica*, Vol.X./No.30, 41–53.
- Bertman, Martin A. (1988): „Semantics and political theory in Hobbes”, in: *Hobbes studies*, Vol. I., 134–143.
- Croce, Benedetto (1912): *Esztétika*, Budapest: Rényi K.
- Croce, Benedetto (1933): *La filosofia di G. B. Vico*, Bari: Laterza.
- D'Alfonso, Aldo (1995): „Metaphor and language learning: a Vichian perspective”, in: *G. B. Vico and Anglo-American Science*, M. Danesi (ed.), Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 51–61.
- Gaskin, J.C.A. (1994): „Introduction”, in Hobbes, Thomas 1640 (1994): *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford – New York: Oxford Un. Press, xi–xlii.
- Hobbes, Thomas 1640 (1994): *The Elements of Law Natural and Politic (Human Nature and De Corpore Politico)*, Oxford – New York: Oxford Un. Press.
- Hobbes, Thomas 1651 (1999): *Leviatán*, I–II., Budapest: Kossuth.
- Hobbes, Thomas 1655 (1998): *De Corpore*, Budapest: Kossuth.
- Hungerland, Isabel C. and Vick, George R. (1981): „Hobbes' theory of language, speech and reasoning”, in Hobbes 1655 (1981): *Computatio sive logica*, New York: Abaris Books, 9–169.
- Kelemen János (1977): *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*, Budapest: Kossuth – Akadémiai.
- Kelemen János (2000a): *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig*, Budapest: Áron.

- Kelemen János (2000b): „Konvergencia, realizmus, antirealizmus”, in: *Világosság*, XLI.évf./5, 55–60.
- Kelemen János (2002): *A filozófus Dante*, Budapest: Atlantisz.
- Kenney, Anthony (1966): „Cartesian privacy”, in: *Wittgenstein*, Garden City: Doubleday.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 1704 (1930): *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*, Budapest: MTA.
- Ludassy Mária (1999): „Természetünk mesterséges szörnyszülőtte”, in: *Hobbes 1651 (1999): Leviatán, I.*, Budapest: Kossuth, 7–63
- Nagy József (2003): *Vico – eszmetörténet mint korlátlan szemiózis*, Budapest: Áron.
- Neumer Katalin (2001): „»Osztrák« filozófus volt-e Wittgenstein?”, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, XLV.évf./3, 321–360.
- Ratto, Franco (2000): *Materiali per un confronto: Hobbes – Vico*, Perugia: Guerra Edizioni.
- Röd, Wolfgang (2003): *Hagyomány és újítás a filozófiában*, Boros G. (szerk.);, Budapest: Áron.
- Verene, Donald P. (1981): *Vico's science of the imagination*, Ithaca: Cornell U.P.
- Vico, Giambattista 1708 (1971): *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, in *Vico, Opere filosofiche*, P. Cristofolini (ed.);, Firenze: Sansoni.
- Vico, Giambattista 1744 (1979): *Az Új Tudomány*, Budapest: Akadémiai.
- Viztmüller–Zocco, Jana (1995): „Vico and theories of change in language”, in: *G. B. Vico and Anglo-American Science*, M. Danesi (ed.);, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, 237–242.
- Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest: Atlantisz.
- Zarka, Yves Charles (2001): *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Quadrige – PUF.

SUMMARY

The Philosophy of Language and the Political Philosophy of Hobbes and Vico

According to some interpretations which analyze comparatively Hobbes' and Vico's philosophy, Hobbes' social contract theory was one of the most important sources for Vico's philosophy of history. Starting from this interpretative hypothesis, the author tries to give an accurate analysis first of some aspects of Hobbesian presuppositions in philosophy of language, related with some basic

views of Hobbesian political philosophy, then an analysis of some aspects of Vico's theory of language, related to his philosophy of history. In his analysis the author tries to emphasize – in base of the critical reconstruction of relevant primary texts and interpretations as well – some analogies and also some differences between the two important (Hobbesian and Vichian) systems of thought.

HIBÁS, DE HOL? Anzelm ontológiai istenérve

RUZSA FERENC

„Uram, ... úgy hisszük, Te az a valami vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Avagy talán nincs is ilyen lény, ahogy „az esztelen mondta szívében: *nincs Isten*”? De hallván, hogy ezt mondom: *'valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható'*, bizonyára még *ez az* esztelen is érti, amit hall, és amit ért, az megvan az értelmében, még, ha azt nem is érti, hogy ez a valóságban is létezik.

Mást jelent ugyanis, hogy *egy dolog az értelemben létezik* és megint más jelent *megérteni, hogy ez a dolog létezik*. Mert amikor a festő előre elgondolja, amit meg fog festeni, az már megvan az értelmében, de még nem fogja fel valóságos létezőként, mert még nem készítette el. Amikor azután már megfestette, akkor az értelmében is megvan, és azt is megérti, hogy létezik a valóságban, amit már elkészített.

Tehát az esztelen is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor hallja, megérti, és amit megértünk, az jelen van az értelmünkben.

De bizonyosan nem lehetséges, hogy *csak az értelemben* legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor *elgondolható róla*, hogy a valóságban is létezik, *ez pedig nagyobb*. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, mégiscsak olyan, aminél nagyobb gondolható. De ez egyáltalában nem lehetséges. Kétségkívül létezik tehát valami az értelemben is és a valóságban is, aminél nagyobb nem gondolható.”¹

¹ Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion* 2. (In —: Monologion. *Proslogion*. Fordította Dér Katalin. Budapest 1991. 145–146.)

²Canterbury Szent Anzelm nevezetes ontológiai istenérve rövidsége és világossága ellenére különösképpen ellenállónak bizonyult az elemzési kísérletekkel szemben. A megszületése óta eltelt 900 esztendő során nem vált az emberi tudás alapzatának bevett, biztos építőkövévé, de nem került a csupán historióailag érdekes, ám semmire sem jó kacatok múzeumába sem.

Ha közelebről szemügyre vesszük az érvet, kitűnik e szokatlan szívósság magyarázata. *A priori* érvről lévén szó, minden a következtetés helyességének vizsgálatán, azaz *logikai* elemzésen múlik. E féloldalmi szövegben azonban előfordul a logikai tradíció összes sikamlós problémája, amelyek kezelése egyenként is kisebb-nagyobb gondot szokott okozni. A legszembeszökőbb az egzisztencia predikátumként való kezelése,³ együtt az individuális negatív egzisztenciális állítások⁴ elfogadásával („nincs Isten”). Felbukkannak a temporalitás kérdései („még nem készítette el”), és kulcsszerepet kap a modalitás („nem lehetséges”), mégpedig deskripcióval („az a valami, ami...”) és kvantifikációval („van olyan, ami...”) kombinálva.⁵ Mindez episztemikus kontextusban („elgondolható”, „megvan az értelemben”). Nem ilyen közkeletű logikai probléma, de szintén gondot okozhat a „nagyobb” értelmezése, aminek kezelése csak másodrendű logikában képzelhető el (azaz nemcsak individuumnevek, hanem predikátumok fölött is kell kvantifikálnunk).

Csupán Isten definíciója is – „az, aminél nagyobb nem gondolható”: *id quo maius cogitari nequit* – egymaga ötöt sűrít e nehézségek

² Kutatásaimban és a cikk megírásában az OTKA T 21224, T 034446 és T 043629 sz. támogatása volt segítségemre.

³ Ami nem olyan nagy baj, mint általában – Kant nyomán – gondolni szokták; lásd erről Bodnár M. István – Klima Gyula – Ruzsa Ferenc: *Parmenidész igazolása (Logikai interpretáció)*. Magyar Filozófiai Szemle 30. (1986/3–4), 285–298.

⁴ Ennek klasszikus kezeléséről – Russel deskripcióelméletének kiterjesztésével – lásd Quine, Willard van Orman: *Arról, hogy mi van*. (In –: *A tapasztalattól a tudományig. Válogatott tanulmányok*. Budapest 2002. 115–135.)

⁵ E kérdésekről lásd Ruzsa Imre: *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Budapest 1984. (2.4 és 3.3. fejezetek.)

közül,⁶ s kielégítő elemzésére csak a legújabb intenzionális logikai apparátussal nyílik lehetőség. Így hát nem csoda, hogy az alkalmanként igen tartalmas vizsgálódások ellenére – amelyek közül kiemelkedik Kant kritikája, amely korántsem csak az egzisztencia nem predikátum voltának kimondásában áll –, az ontológiai istenérv mindmáig izgalmas feladvány, amelynek megoldására időről időre jól felkészült szerzők is kísérletet tesznek.

Ebben a cikkben az anzelmi ún. első ontológiai istenérv rekonstrukcióját kísérem meg. A választott módszer kétlépcsős, a logikai természetű bonyodalmak fentebb jelzett sokaságára való tekintettel: először kiküszöbölöm azokat az elemeket, amelyeknél ez a gondolatmenet sérelme nélkül lehetséges, majd a fennmaradó, redukált érv helyességét vizsgálom meg.

Az érv lecsupaszítása

Az anzelmi megfogalmazás tömör világossága ellenére is lehetséges olyan egyszerűsítés, ami az érv erejét nem csökkenti, az elemzés feladatát viszont jelentősen megkönnyíti.

Mindenekelőtt könnyedén kiküszöbölhetjük a temporális operátorokat; az időbeliségnek ugyanis csak egy ponton, a festő által megfestendő kép hasonlatában van szerepe. Mivel ez csupán illusztráció az 'elgondolja' – 'létezőként fogja fel' predikátumok különbségének megmutatására, egyszerűen elhagyhatjuk. Ám ha ez nem kívánatosnak tűnik, könnyedén pótolhatjuk jelen idejű hasonlattal; bár ennek elevensége csekélyebb, de ugyanúgy mutatja a kívánt különbséget. Vegyünk ugyanis két festőt, egyidőben; az egyikük éppen megfesteni készül egy képet, s azt képzeletben már tökéletesen kidolgozta, így „az már megvan az értelmében, de még nem fogja fel valóságos létezőként, mert még nem készítette el”. A másik festő éppen befejezett képre természetesen tisztán emlékszik, s így az „az értelmében is megvan, és azt is megérti, hogy létezik a valóságban, amit már elkészített”.

⁶ Az a dolog [deskripció], amelyre nem lehetséges [modalitás], hogy valaki elgondol [episztémicitás] valami olyat [kvantifikáció], ami nála „nagyobb” [másodrendűség].

Másodszorra a deskripcióktól válunk meg. Noha Anselmus szerint Isten „az, aminél nagyobb nem gondolható”, de a szingularitást itt nem bizonyítja, és ki sem használja. Ténylegesen előfordul a definíció nem deskripcióra utaló alakban is: „valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható” (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Így tehát az ‘Isten’ szó értelmezésünkben nem individuum-kifejezés, hanem predikátum (nagybetűvel csupán a mitológiai, korlátozott istenségfogalomtól – Zeus, Wotan stb. – megkülönböztetendő írom).

Végezetül, bár némiképp erőltetetten, de modalitások nélkül is elmondható az érv. A szövegben kétféle modális kifejezés szerepel: a ‘lehetséges’ (*potest esse*) és a ‘gondolható’ (*cogitari potest/nequit*). A ‘lehetséges’ kétségkívül logikai (analitikus) lehetőség értelmében szerepel: „az, aminél nagyobb nem gondolható, mégiscsak olyan, aminél nagyobb gondolható. De ez egyáltalában *nem lehetséges*”, azaz – ellentmondás. Az ellentmondás kifejezésére pedig nincs szükségünk külön modális operátorra.

A ‘gondolható’ viszont valódi modalitást tartalmaz, mégpedig kvantifikációval együtt: ‘X gondolható’ nagyjából azt jelenti, hogy ‘lehetséges, hogy valaki elgondolja X-et.’⁷ A helyzet többféleképpen is kezelhető anélkül, hogy teljeskörűen bevezetnénk a modalitásokat. Például (1) tekinthetem az univerzumom egy részalmazának az elgondolható dolgokat (arra való utalás nélkül, hogy ki gondolná el ezeket), s a különböző személyek által elgondolt dolgok ennek részalmazai.⁸

Vagy (2) tekinthetem a ‘gondolható’-t tovább nem elemzendő (másodrendű) predikátumnak, ugyanis nem-modális előfordulásai kiküszöbölhetők. Az anzelmi megfogalmazásban ez a levezetési sorrend:

X gondolható → *valaki elgondolja X-et* → *amit elgondol, arról gondolható,*
hogy a valóságban is létezik → *X gondolható létezőnek,*

⁷ Ahol X szerepében predikátum áll: a fentebbiek szerint ugyanis ‘Isten’ predikátum.

⁸ Ekkor az ‘elgondolható’ elsőrendű predikátum; azt, hogy ‘Isten elgondolható’, úgy értelmeznénk, hogy ‘van olyan dolog, amely elgondolható és Isten’.

ez azonban a gondolatmenet tartalmának vagy plauzibilitásának érdemi csökkenése nélkül lerövidíthető így:

X gondolható → *X gondolható létezőnek*.⁹

Végül (3) itt is értelmezhetem a lehetőséget pusztán logikaiként, mivel a 'gondolás' egyetlen korláta megint csak a logikai lehetőség, azaz elgondolható az, ami nem önellentmondás. Ez ugyan némiképp eltér Anselmus későbbi felfogásától (XV. fejezet), ahol a 'gondolható' az ember számára gondolható értelmében szerepel, így Isten nem gondolható el (nagyobb Ő annál), viszont nyilván nem önellentmondás. Mindenesetre ezzel a rekonstrukcióval lemondanánk az egész 'elgondolt – valóságos' szembeállításról, ami pedig Anselm érvének valódi szépségét adja; lényegében az érv decartes-i, sokkal gyengébb változatához jutnánk, amely már az egzisztencia nem predikátum voltának firtatásával is megroggyasztható.¹⁰

Itt a második megoldást választom, és pedig az Anselmusnál többféleképp is használt 'gondolható'-t úgy pontosítom, hogy tulajdonságokról (tehát nem dolgokról vagy kijelentésekről) állíthatjuk. Értelme kb. annyi, hogy 'lehetséges, hogy valaki elgondoljon egy ilyen dolgot'. Mindezek után az érv elcsúfított, ámde megközelíthetőbb formája így néz ki:

1. Isten: olyan [dolog], amilyenél nem gondolható „nagyobb”.
2. Elgondolható Isten (2a: elgondoljuk Isten).
3. Elgondolható 'valóságban is létező Isten'.
4. A 'valóságban is létező Isten' „nagyobb”, mint 'Isten', ha az a valóságban nem létezik.

⁹ Ahol *X* is ('Isten'), a 'létezik' is elsőrendű predikátum, az '*X gondolható létezőnek*' kifejezést pedig így érthetjük: '[*X és létezik*] gondolható'. Az [*X és létezik*] természetesen szintén elsőrendű predikátum.

¹⁰ Lásd Altrichter Ferenc: *Fogalom és lét: logikai zsákutca istenhez*. Világosság 1977/11, 649–656. o. Újranyomva in –: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest 1993, 49–70. o. (különösen 56–57. o). Továbbá Klima Gyula: *Szent Anselm és az ontológiai istenérv*. Világosság 1983/12, Melléklet, 3–7. o. (különösen 7. o; Klima az ellenvetést Anselmus érve ellenében is relevánsnak véli).

5. Így 'Isten'-nél, ha az a valóságban nem létezik, gondolható „nagyobb”, ami ellentmond Isten definíciójának, tehát önellentmondás.

6. Azaz: önellentmondás, hogy 'Isten a valóságban nem létezik'.

Az univerzum berendezése

Az ontológiai istenérv anzelmi formájának magva a gondolati és a valóságos létezők megkülönböztetése és kapcsolatuk elemzése. Így ennek reprezentációjától nem tekinthetünk el: rekonstrukciónk feltétlenül episztemikus.¹¹ Van tehát a gondolati dolgok és azok tulajdonságainak univerzuma, meg persze a valós tárgyak és sajátságaik megszokott világa. Kézenfekvő lenne ezt két, párhuzamos tárgyalási univerzummal ábrázolni, és közöttük viszonyokat definiálni; ámde ez ellentmond a logika tradicionális felépítésének, így itt nem ezt választom.

¹¹ Egy rendkívül szűk és teljesen speciális, viszont elég egyszerű megoldással kísérletezem. Ez jelen formájában más célra alkalmatlan; például fel sem veti azt a kérdést, hogy hány elgondolható Hófehérke van, és Szókratész két gondolati képe mikor azonos. Itteni célunk szempontjából azonban elégségesnek tűnik csupán annyit tisztázni, hogy bármely elgondolható (nem ellentmondásos) gondolati tulajdonsághoz tartozik legalább egy elgondolható dolog, mely olyan tulajdonságú (v-tétel, lásd később).

A valós és a gondolati dolgok

Legyen univerzumunk a valós dolgok (Szókratész, ez az asztal, ...) és az elgondolható dolgok (Hófehérke, Szókratész gondolati képe, ennek az asztalnak a gondolati képe, ...) összessége. (Tehát nem fejezzük ki, hogy ki gondolja vagy gondolhatja az adott dolgot.) Univerzumunk minden eleme vagy valós, vagy gondolati dolog, de nem mindkettő. E két tartomány sok elemét egy tükrözési viszony kapcsolja össze, például 'Szókratész gondolati képe' a tükörképe 'Szókratész'-nek. Elképzelhető, hogy egy valós dolognak ne legyen tükrözése (pl. egy bizonyos, százmillió éve élt dinoszaurusz-egyednek), vagy akár több is legyen (pl. az Alkonycsillag és a Hajnalcsillag az Esthajnalcsillagnak). Azt sem zárja ki semmi, hogy több valós dolognak (pl. egy bizonyos koldus és egy királyfi) közös tudati tükörképe legyen.

Szimbólumokban:

Sx : x valós dolog (Szubsztancia)

Px : x gondolati dolog (Putatív)

xRy : x tükörképe y -nak (Reflex)

Posztulátumaink:

$Sx \leftrightarrow \sim Px$

$xRy \rightarrow Px \ \& \ Sy$

Valós és gondolati tulajdonságok

Individuumaink tulajdonságait egyargumentumú predikátumok jelzik; ezek közül a legtöbb „értelmes” predikátum vagy csak valós, vagy csak gondolati dolgokra vonatkozik. Ezt fejezzük ki a másodrendű – azaz predikátumokra vonatkozó – σ és π predikátumokkal, tükrözéses kapcsolatukat pedig a másodrendű ρ relációval (pl. a 'szépnek gondolt' tükörképe a 'szép' predikátumnak).

σF : F valós tulajdonság

πF : F gondolati tulajdonság

$F\rho G$: F tükörképe G -nek

Posztulátumaink:

$$\sigma F \leftrightarrow \forall x (Fx \supset Sx)$$

$$\pi F \leftrightarrow \forall x (Fx \supset Px)$$

$$F\rho G \Rightarrow \pi F \ \& \ \sigma G$$

Világos, hogy a gondolati világ nem teljesen pontos képe a valóságnak, így általánosságban *nem* érvényes, hogy $F\rho G \ \& \ xRy \Rightarrow Fx \equiv Gy$; gondolható a menyasszonyról, hogy szűz, noha ez történetesen a valóságban nem igaz.

Az elgondolhatóság

Az 'elgondolható' másodrendű predikátum, szimbóluma ν (noéton). Értelmes használata gondolati tulajdonságokra vonatkozik. Nyilvánvaló posztulátum, hogy ha egy gondolati dolog valamilyennek gondoltatik, akkor elgondolható olyan:

$$\pi F \ \& \ \exists x Fx \Rightarrow \nu F'$$

$$\nu F \Rightarrow \pi F$$

ν -tétel: Az elgondolhatóság értelméből következik, hogy ha egy tulajdonság nem ellentmondásos, akkor gondolható olyan tulajdonságú dolog. Azaz ha πF , akkor $\Rightarrow \forall x \sim Fx$, vagy $\Rightarrow \nu F$. Ennek az a konkrét esete érdekel bennünket, hogy ha két gondolati tulajdonság együttese nem logikai lehetetlenség, akkor elgondolhatók együtt. Azaz, ha $\pi F \ \& \ \pi G$, továbbá $\text{nem} \Rightarrow \sim \exists x (Fx \ \& \ Gx)$, akkor $\Rightarrow \nu[F \ \& \ G]$. (Az $[F \ \& \ G]$ írásmódot az itt feleslegesen körülményes $\lambda x (Fx \ \& \ Gx)$ helyett alkalmazom.)

A létezés

Vezessük be a gondolati dolgokra vonatkozóan a 'valóban létezik' (Egzisztál) predikátumot, az alábbi kézenfekvő definícióval:

$$Ex \leftrightarrow \exists y. xRy,$$

azaz egy gondolati dolog akkor létezik a valóságban is, ha van olyan valós dolog, amelynek tükörképe. R és π definíciójából nyilvánvaló, hogy

→ πE,

azaz a 'valóban létezik' gondolati tulajdonság.

A „nagyobb” reláció

Isten definíciójához szükségünk van a minőségi értelemben használt 'nagyobb' kifejezés értelmezésére. Ez hozzávetőleg azt jelentheti, hogy 'rendelkezik valami olyan jó tulajdonsággal, amivel a másik nem'. Vezessük be a 'jó tulajdonság' másodrendű predikátumot, és a segítségével definiáljuk a 'nagyobb' relációt; célszerű csak azonos típusú tulajdonságokat összehasonlítani, valódit valódival, gondolattal gondolattal:

μF : F jó tulajdonság (magnitudo avagy magasztosság). Természetesen érdemes kikötni, hogy a jó tulajdonságok tükörképei is jó tulajdonságok, azaz

$$F \rho G \rightarrow \mu F \equiv \mu G$$

$F >_H G$: F a H jó tulajdonság tekintetében nagyobb G-nél (vagyis az F dolgok mind H tulajdonságúak is, a G-k viszont nem mind).

$F >> G$: F határozottan nagyobb G-nél (vagyis van olyan tulajdonság, amelynek tekintetében F nagyobb G-nél, fordítva viszont nincs).

Formalizálva: ha nem $\rightarrow \forall x \sim Fx$, akkor

$$F >_H G \leftrightarrow \mu H \ \& \ ((\pi F \ \& \ \pi G) \vee (\sigma F \ \& \ \sigma G)) \ \& \ \forall x (Fx \supset Hx) \ \& \ \exists x (Gx \ \& \ \sim Hx)$$

$$F >> G \leftrightarrow \exists H (F >_H G) \ \& \ \sim \exists H (G >_H F)$$

Anzelm számára magától értetődő, és nem ellenkezik intuíciókkal, hogy a valóságban is létező dolog 'nagyobb' a csupán elgondoltnál, tehát a valódi létezés is egy jó tulajdonság:

→ μE

Definícióinkból következik, hogy egy tulajdonság kibővítve egy hozzá képest kontingens (vele logikailag nem összeegyeztethetetlen, de belőle nem következő) jó tulajdonsággal határozottan nagyobb, mint nélküle:

ha nem $\rightarrow \sim \exists x (Fx \ \& \ Gx)$, és nem¹² $\Rightarrow \forall x (Fx \supset Gx)$, akkor

$$\mu G \ \& \ ((\pi F \ \& \ \pi G) \vee (\sigma F \ \& \ \sigma G)) \Rightarrow [F \ \& \ G] \gg F$$

Ezt a 'valóban létezik'-re alkalmazva azt kapjuk, hogy egy olyan tulajdonság, ami a valóságban is létező dologra vonatkozik, nagyobb, mint a csupán elgondolt (&E-tétel):

ha πF , és nem $\Rightarrow \sim \exists x (Fx \ \& \ Ex)$, továbbá nem $\Rightarrow \forall x (Fx \supset Ex)$, akkor
 $\Rightarrow [F \ \& \ E] \gg F$

Ezt használhattuk volna axiómának is, megtakarítva a 'nagyobb' szerkezetének fenti, hozzávetőleges elemzését; annak célja csupán annyi volt, hogy jelezze: a problematikus 'nagyobb' értelmesen tagolható (persze a 'jó tulajdonság' valójában intenzionális operátor, de ebben az egész cikkben az intenzionalitás fölött tapintatosan szemet hunyunk).

A következtetés bizonyítása

1. Isten: olyan [dolog], amilyenél nem gondolható „nagyobb”. Vezessük be az 'Istennek lenni' (Deus) predikátumot, az alábbi posztulátummal:

$$\Rightarrow \pi D \ \& \ \sim \exists F (\vee F \ \& \ (F \gg D))$$

Definíciónk szerint 'Istennek lenni' gondolati tulajdonság, gondolati dolgokról mondjuk. Csakis így hasonlíthatjuk össze a valóságban is létező Istent a valóságban nem létezővel, tudniillik ha mindkettőt elgondoljuk.

2. Elgondolható Isten, $\vee D$. Ez nem külön premissza, hiszen mivel πD és nem $\Rightarrow \forall x \sim Dx$ (ellenőrizzük olyan univerzumon, ahol csak egy gondolati dolog és egy jó tulajdonság van), \vee -tételünk szerint
 $\Rightarrow \vee D$.

(2a: elgondoljuk Istent: $\exists x Dx$)

3.) Elgondolható 'valóságban is létező Isten'. Ismét \vee -tételünket alkalmazzuk, két predikátumra vonatkoztatva: mivel $\pi D \ \& \ \pi E$, továbbá nem $\Rightarrow \sim \exists x (Dx \ \& \ Ex)$ (ezt is minimális univerzumon ellenőrizhetjük),

¹² Szigorúan véve: „nem $\forall x (Fx \supset Gx)$ ”, azaz a levezethetőség (\rightarrow) itt már nem következik a fentebbi, tulajdonképpen elnagyoltan extenzionális „ $F \gg_H G$ ” definícióból.

→ $\nu[D \ \& \ E]$.

4. A 'valóságban is létező Isten' „nagyobb”, mint 'Isten', ha az a valóságban nem létezik. Az $\&E$ -tétel szerint

$\pi D \ \& \ \exists x (Dx \ \& \ \sim Ex) \rightarrow [D \ \& \ E] \gg D$,

ahol πD Isten definíciója alapján igaz, így

$\exists x (Dx \ \& \ \sim Ex) \rightarrow [D \ \& \ E] \gg D$.

5. Így 'Isten'-nél, ha az a valóságban nem létezik, gondolható „nagyobb”, ami ellentmond Isten definíciójának, tehát önellentmondás.

3. és 4. alapján

$\exists x (Dx \ \& \ \sim Ex) \rightarrow \nu[D \ \& \ E] \ \& \ ([D \ \& \ E] \gg D)$,

amiből általánosítva:

$\exists x (Dx \ \& \ \sim Ex) \rightarrow \exists F (\nu F \ \& \ (F \gg D))$,

viszont Isten definíciója szerint

$\rightarrow \sim \exists F (\nu F \ \& \ (F \gg D))$.

6. Azaz: önellentmondás, hogy 'Isten a valóságban nem létezik':

$\rightarrow \sim \exists x (Dx \ \& \ \sim Ex)$.

Ha ehhez még 2.a) alapján hozzáveszem, hogy Istent elgondoljuk, $\exists x Dx$, akkor következik, hogy

$\exists x (Dx \ \& \ Ex)$,

azaz van valóságos Isten is. Pontosabban, E definíciója szerint ($Ex \leftrightarrow \exists y.xRy$)

$\exists x \exists y (Dx \ \& \ xRy)$,

szavakban kifejezve: van olyan *valóságos* dolog, amelynek gondolati képénél „nagyobbat” (több jó tulajdonsággal rendelkezőt) *lehetetlen* elgondolni.

Hol a hiba, avagy az egzisztencia transzcendenciája

Elemzésünk elég erős ahhoz, hogy Anselmus következtetését bizonyítsa, és elég pontos ahhoz, hogy osztozzék annak gyengéiben. Konkrétabban: ez a bizonyítás is alkalmazható a Gaunilótól idézett elveszett sziget létezésének igazolására. Láthatjuk ezt, ha egyszerűen a tárgyalási univerzumot szűkítjük a valódi és elgondolható szigetek összességére. Avagy, megmaradva az eredeti, „teljes” univerzumnál, vezessük be a 'tökéletes sziget' predikátumot (D', Divina insula), az alábbi posztulátummal

$\rightarrow \pi D^i \& \sim \exists F (\nu [I \& F] \& ([I \& F] \gg D^i)) \& ([D^i \& I] = D^i)$,
ahol I a 'sziget' predikátum gondolati megfelelője. Végigvezetve a következtetést, megkapjuk, hogy

$$\exists x \exists y (D^i x \& x R y),$$

szavakban kifejezve: van olyan *valóságos* sziget, amelynek gondolati képénél „nagyobb” (több jó tulajdonsággal rendelkező) szigetet *lehetetlen* elgondolni. Sőt, ha I-t úgy interpretálom, hogy 'zsebemben lévő száz tallér', akkor ugyanez a gondolatmenet *a priori* igazolja, hogy van a zsebemben 100 tallér! (Mégpedig olyan, aminél szebbet, jobbat, csillogóbbat elgondolni sem lehet.)

Nos, ez itt a „kísérleti logika” klasszikus példája: ha egy 'következtetés' segítségével igaz premisszákból hamis konklúziót sikerült előállítani, akkor az adott séma mégsem következtetés – bármit is sugall egy formális levezetés. Keressük meg a hibás lépést!

Már az érv lecsupaszításakor zárójelbe tétellel jeleztem, hogy a 2.a) lépés (elgondoljuk Istent, $\exists x D x$) kérdéses lehet. És valóban: ez az egyetlen olyan elem a levezetésben, ami nem definíció, ill. levezethető, tehát önálló premissza. De olyan ártalmatlannak tűnik! Miért is ne gondolnék a zsebemben lévő száz aranyra, hogyha ezen az áron megkaphatom? Ki ne gondolna legalább futólag Istenre, ha így végső és meggingathatatlan bizonyosságra juthat a Mindenhatóra vonatkozólag?

Valójában a formalizált alak még ennél is kevesebbet állít: nem azt, hogy valaki elgondolja Istent, csupán annyit, hogy elgondolható olyan dolog, ami megfelel Isten meghatározásának. Ez szinte ugyanaz, mint a másodrendű ν ('elgondolható') predikátum jelentése. Talán érdemes is lenne azonosítani őket. Az eredeti posztulátumokat ($\pi F \& \exists x F x \Rightarrow \nu F$, illetve $\nu F \Rightarrow \pi F$) cseréljük le erre a definícióra:

$$\pi F \& \exists x F x \Leftrightarrow \nu F,$$

szavakban kifejezve: az, hogy 'egy tulajdonság elgondolható', ugyanazt jelenti, mint hogy 'van olyan elgondolható dolog, amelyik rendelkezik azzal a tulajdonsággal'.

Most már istenrünk tisztán *a priori* lesz, és semmiféle szerepet nem játszik az, hogy a balgatag mond-e vagy gondol-e valamit; csakis az általában vett elgondolhatóság fogalmára van szükségünk, azt pedig az ellentmondásmentességből eredeztettük.

Ám így elég meglepő eredményre jutunk. Immáron nemcsak Isten léte lesz bizonyos, és nemcsak – mint azt Gaunilo megmutatta – bármely osztályból az elgondolható legkiválóbbé: hanem minden, ami egyáltalán elgondolható létezőnek, az létezik is. Legyen F tetszőleges

tulajdonság, amiről elgondolható, hogy vonatkozik valamely a valóságban is létező dologra:

$\nu[F \ \& \ E]$.

Ebből definíciónk szerint következik, hogy

$\exists x [F \ \& \ E]x$,

azaz

$\exists x (Fx \ \& \ Ex)$,

s ebből E definíciója szerint

$\exists x \exists y (Fx \ \& \ xRy)$,

vagyis valóságosan létezik olyan dolog, aminek gondolati képe F tulajdonságú. — Levezetésünk szavakban úgy adható vissza, hogy ha elgondolható létező F, akkor van valami elgondolható, ami F és valós létező is; azaz, van olyan valós létező, aminek elgondolható képe F.

Nos, egyre kényelmetlenebbé váló helyzetünk valódi oka tényleg az, amit már sokan sejtettek: az egzisztencia-predikátum különössége. Az ugyanis, hogy Hófehérke (egy gondolati tárgy) a valóságban nem létezik, *nem gondolati tulajdonság*: $\sim \pi E$.¹³ Nem is valós tulajdonság ($\sim \sigma E$), hiszen azok valós dolgokra vonatkoznak. Az egzisztencia transzcendens predikátum, a gondolatok világának és a valóságnak a kapcsolatát fejezi ki, éppen úgy, mint a 'tükörképe' (R) reláció.

Miről is van szó? Módomban áll (bár elég különös ötlet) Hófehérkét szökének elgondolni (nevezzük ezt az eszmémet Hófehérke_{sz}-nek, az elgondolt szökeséget pedig írjuk 'szökeⁿ'-nek). Ekkor a 'Hófehérke_{sz} szökeⁿ' mondat igaz lesz. Viszont akármit gondolok is, a 'Hófehérke_{sz} létezik' mondat hamis marad. Az tehát, hogy egy igazi gondolati tulajdonság (egy elgondolható tulajdonság) igaz-e egy gondolati tárgyra, az az elgondolótól függ. Az viszont, hogy a való világban létezik-e az adott dolog, az nem az elgondolón, hanem a világ milyenségén múlik. A világ például akármilyen lehet — akár olyan is, hogy Hófehérke létezik, és a haja természetesen sötét, mint az ében: amíg én Hófehérkét szökének tartom, a 'Hófehérke_{sz} szökeⁿ' mondat igaz marad.

¹³ Természetesen ehhez módosítanunk kell π definícióját; immár csak annyit állíthatunk, hogy

$$\pi F \rightarrow \forall x (Fx \supset Px),$$

a fordított irányú összefüggés nem áll fenn. Nyilván az elemi valós tulajdonságok gondolati tükrözései és ezek kombinációi lesznek a gondolati tulajdonságok: $\pi F \rightarrow \exists G. F \subset G$.

Ezzel szemben ebben a világban a 'Hófehérke_{sz} létezik' mondat is igaz lesz,¹⁴ függetlenül attól, hogy én mit gondolok róla és a szökeségéről.

Az igazi gondolati tulajdonság tehát az elgondolótól függ: csak akkor jön egyáltalán létre, ha valaki elgondolja, és az, hogy egy gondolati tárgyra igaz-e, csakis az elgondolás mikéntjétől¹⁵ függ. Az egzisztencia-predikátum viszont attól függetlenül igaz vagy hamis egy gondolati tárgyra, hogy bárki gondol-e rá, és hogy mit gondol felőle. Amitől viszont függ, az az elgondolt tárgy és a való világ.

Az egzisztencia-predikátum transzcendenciáját azért nehéz észrevenni, mert – szemben az R relációval – megnevezetten csak gondolati dolgokra vonatkozik. Gondolatról szól, de maga nem gondolat, hanem tény.

Egyébként valójában ez sem olyan szokatlan dolog. Például az, hogy egy adriai vitorlázás igen kellemes emlék nekem, egy gondolatról szól (ti. a vitorlástúra emlékéről), de kellemessége *nem* gondolati, hanem valós tény. Az, hogy Einstein sohasem gondolt Harry Potterre, megint csak való világunk ténye, noha a varázslótanonc tisztán gondolati entitás. Hófehérke neve angolul is, németül is S betűvel kezdődik – ez éppúgy nem gondolati tény, mint az, hogy Nagy Károly neve latinul is, angolul is C betűvel indul.

Mindezek a példák azonban átláthatóbbak, kevésbé csalafinták, mint a létezés. Mindegyikben ugyanis valami világosan jelzi a szféraváltást: az 'emlék', a 'gondolt' a gondolati dolgok világát jelzi, míg a 'neve' a nyelvi entitások (a szokásos és a gondolati tárgyakétól is különböző) világára utal.

Ezzel szemben az 'x létezik' típusú kifejezésekben semmi sem utal a különböző szférákra. Legegyszerűbben a való világ tárgyaira vonatkoztatják, és ekkor előáll a Parmenidész óta sokat vitatott paradoxon – hogyan mondhatom ki értelmesen az 'x nem létezik' mondatot?

Az anzelmi, sokkal finomabb kezelésben az elgondolt dolgokról mondhatjuk ki, hogy léteznek (ti. a való világban is). Ekkor a fenti paradoxon nem lép fel, de ha a létezést egyszerűen gondolati predikátumnak tekintjük, előáll az ontológiai istenérv. És a tökéletes sziget, sőt,

¹⁴ Hiszen a gondolati 'Hófehérke_{sz}' természetesen a való világbeli Hófehérke tükörképe.

¹⁵ Tudniillik a tárgy és a tulajdonság elgondolásának mikéntjétől.

mint fentebb megmutattuk, minden, ami egyáltalán gondolható létezőnek, az tényleg létezőnek is bizonyul!

Folytatva tehát Szent Anzelm kezdeményezését, elemezhetjük úgy a létezést, mint ami gondolati dolgokra (mondhatjuk akár úgy is, ideákra) vonatkozik. De ekkor feltétlenül hozzá kell tenni, hogy maga nem gondolati, hanem transzcendens predikátum: a gondolati és a való világ tárgyainak kapcsolatáról tesz állítást.

Mivel tehát a létezés nem gondolati tulajdonság, nem is gondolható el; az istenérvben, és az annak alapján szerkesztett fentebbi érveink egyikében sem szerepelhetne. Természetesen arról, hogy valami létezik-e, tudhatok is, azaz a létezés elgondolható – ez az elgondolt létezés azonban nem a transzcendens egzisztencia-predikátum, hanem a legáltalánosabb valós tulajdonság, azaz a 'valós dolog' (S) gondolati tükörképe. Szimbólumokban (ahol a 'létezőnek tartatik' predikátumot E^n jelöli):

· $E^n \rho S$.

Ez tehát gondolati tulajdonság, πE^n , és így el is gondolható, νE^n ; sajnos azonban semmi sem garantálja, hogy egy létezőnek tartott dolog tényleg létezzék. Sokan vélik Télapót létezőnek, de valószínűleg tévednek; vagy, Anzelm illusztrációját idézve, a delíriumos festő biztosra veheti, hogy a képet már megfestette, pedig ezt csak mámorában képzelte.

Így tehát az istenérvben a transzcendens egzisztencia (E) helyett mindenütt az elgondolt létezést (E^n) írva, az utolsó lépés nem lesz elvégezhető. Csupán annyit igazol az érv, hogy ha valaki „Isten”-t nemlétezőnek gondolja, az nem az Anselmus által definiált Istenre gondol. Ez persze igen célszerűtlen fogalom-megválasztás, megnevezíti az eltérő álláspontúak párbeszédét: nem is igen elfogadott.

Helyesebb 'Isten'-t úgy definiálni, hogy ontológiailag ne legyen elkötelezett; azaz egyértelmű megkötéssel a létezést egyik értelmében sem tekintjük (a definícióban) perfekciónak, azaz

.. $\sim \mu E \ \& \ \sim \mu E \pi$

Az így bevezetett istenfogalom, D^n (Deus Neutralis, vagy Normalis, vagy ontológiailag Nem elkötelezett) immár lehetővé teszi az értelmes beszédet ateisták és teológusok között. Ha ehhez hozzátesszük az elgondolt létezést, megkapjuk az erőszakos, csak létezőnek gondolható anzelmi istenfogalmat (D^n), ha pedig a transzcendens egzisztenciával bővítjük, visszacapjuk az elsőnek definiált transzcendens Istent (D):

$D^n = [D^n \ \& \ E^n]$

$D = [D^n \ \& \ E].$

Eszerint D^n a meggyőződéses hívők istenképzetét jelenti, egy szkeptikus vagy pláne ateista számára nem, vagy csak nagy erőfeszítéssel, ideiglenesen elgondolható. Nem ellentmondás viszont, hogy $\exists x (D^n x \ \& \ \sim Ex)$, azaz hogy a létező(-nek gondolt) Isten nem létezik (a valóságban). Ezzel szemben D , a 'transzcendens Isten', nem gondolható el, és a hitetlennek ugyanannyi esélye van arra, hogy róla beszéljen és rá gondoljon, mint a szentnek. Ha ugyanis éppen azt állítja, hogy az Istennek (D^n) nem lehet emberi fia, és persze meg van róla győződve, hogy nincs Isten – de történetesen van, akkor szándékától és tudomásától függetlenül a transzcendens Istenről beszélt.

Az érv utóélete

Az alábbiakban a magyarul hozzáférhető irodalomból válogatva, az érv néhány változatát, cáfolatát, illetve elemzését veszem futólag szemügyre – csakis annyiban, amennyiben az a fenti elemzés szemszögéből érdekes. Nem foglalkozom tehát filológiai, történeti vagy hitbéli kérdésekkel, csakis a logikai szerkezettel.

Gaunilo

Anzelm rendtársa, a szintén bencés Gaunilo rövid könyvében az Istent tagadó „esztelen” védelmére kel.¹⁶ Ellenérveinek egy része pontatlan olvasáson, illetve Anzelm gondolatrendszerének nem elég mély megértésén alapul.

Durván (és álláspontja szempontjából feleslegesen) leegyszerűsíti a „nagyobb” fogalmát. Először még lényegében pontosan felidézi: „nagyobb az, ami az értelemben is és a valóságban is létezik, mint ami

¹⁶ *Liber pro insipiente*. Magyarul: *Gaunilo könyve a balgatag védelmében*. (Fordította Horváth Judit. In *Canterbury Szent Anzelm: Monologion. Prosligion*. Budapest 1991. 172–179.)

egyedül csak az értelemben”, majd teljesen eltorzítja: „ha ez a valami ... csak az értelemben volna meg, akkor bármi, ami a valóságban is létezik, nagyobb volna nála”. (172. o., majd ismét 176. o.) Anzelm ugyanis azt mondja, hogy *ugyanaz* a dolog, ha valós is, nagyobb, mint ha csak gondolati volna; Gaunilónál már *bármely* dolog, ha valós, nagyobb, mint egy csak gondolati. Anzelm szerint egy igazi jó barát nagyobb a képzeltnél; Gaunilo átfogalmazásában egy valódi gonosztevő vagy egy sárdarab is nagyobb a képzelt jó barátnál.

Képtelennek mondja az anzelmi érv konklúzióját is: „ha [Isten] nem volna elgondolható nem-létezőnek, miért is fogtunk volna ebbe az egész vitába, és éppen azzal, aki ... létét tagadja?” (173. o.) Az anzelmi választ ma úgy fogalmazhatnánk, hogy Isten helyesen (vagy ellentmondásmentesen) nem gondolható nem-létezőnek, de persze egy ember gondolkodása lehet téves. Ezt más szavakkal azonban már Anzelm is világosan jelzi: „Másként gondoljuk el ugyanis a dolgot, amikor az azt jelentő hangsorra gondolunk és megint másként, amikor magát a dolgot fogjuk fel az értelmünkkel. Az első módon elgondolható, hogy Isten nem létezik, a második módon semmiképpen sem.” (147. o.)

Finom észrevétel, de az istenérv működése szempontjából irreleváns, hogy a festő példája nem teljesen adekvát – ő ugyanis nem egy tőle független dolog léteéről győződik meg, hanem a saját tudatában már előzőleg megalkotott dolgot hozza létre. (174. o.)

Úgy látszik, Gaunilo az alapvető tévedést a premisszában látja, tudniillik, hogy a definíciót hallva annak tárgya már megvan az értelemben: „ezt a minden elgondolhatónál nagyobbhat ... nem tudom elmémbe fogadni ... egy neme vagy faja alapján általam ismert valóságos dolognak megfelelően”. (174. o.) „A puszta szó alapján azonban aligha ... gondolható el olyasmi, ami igaz és valóságos volna.” (175. o.) Gaunilo sejthetőleg a definíció klasszikus fogalmából indul ki – a *genus proximium* belül kell megadni a *differentia specificát*¹⁷; Isten viszont nem tartozik valamely ismert *genus*ba. Azonban nem igaz, hogy már előre ismert nembe kéne tartoznia a *definiendum*nak: hiszen akkor a *Tyrannosaurus Rexet* vagy a kentaurt sem tudnám felfogni, nem is

¹⁷ *Genus proximium*, 'legközelebbi nem', a definiálandónál nagyobb természetes csoport – a *tigris* esetében pl. *macskaféle*. A faji különbség (*differentia specifica*) pedig a meghatározandónak a *genus*on belüli sajátosságát adja meg, példánkban mondjuk *nagy testű csikós*.

beszélve elvontabb dolgokról (pl. halmaz vagy számosság). Formálisan egyébként Isten az anzelmi definícióban az „elgondolható vagy létező dolgok” nemébe volna sorolható.

Szintén megtámadja az érv kézenfekvően döntőnek tűnő lépését is: „tagadom, ... hogy ez az értelmemben meglévő valami nagyobb lenne akár egyetlen valóságos létezőnél is”. (176. o.) Azaz a *csupán* gondolati dolgok között volna csak a legnagyobb. Nem érti (vagy nem veszi tudomásul) Anzelm legérdekesebb fogását, hogy ti. a valóságos létezést is tudhatónak, azaz elgondolhatónak mondja: így a legnagyobb elgondolható dolog létezőnek is gondolt egyben, tehát nem csupán gondolati.

Kidolgozatlanul ugyan, de futólag mégiscsak említésre kerül az érv kulcs hibája is, tudniillik hogy a *létezőnek gondolból* nem következik a *valóban létezik*: „így jelen lehetnének [értelmemben] mindenféle ... *valótlan* dolgok is, amiket az mond, akinek szavait éppen felfogom, hát még ha ... *el is hiszem őket*”.¹⁸ (173. o. – kiemelés tőlem, R. F.)

Vitairatának méltán legismertebb része az „elveszett” sziget példázata. Ez „minden elképzelhető gyönyörben és pompában bővelkedve gazdagságával még a Boldogok Szigetét is messze felülmúlja; ... kincseinek bőségével nem vetekedhet semmilyen emberlakta vidéke a Földnek. [... Ezt hallva,] az értelmekben jelen van. ... Nem vonhatod kétségbe, hogy a valóságban is létezik valahol ... Ha ugyanis nem létezne, minden valóban létező vidék felülmúlná; akkor pedig a teáltalad minden más vidéket felülmúlnának megismert sziget mégsem múlná felül a többit.” (177. o.)

Érdekes, hogy az ellenvetés nem pontos analogonja az istenérvnek: nem az *elgondolható* legkiválóbb szigetről beszél, hanem csupán a legkiválóbb szigetről, amelyet képtelenül gazdagnak fest le. (Fenti formális rekonstrukciónk viszont az elgondolható legtökéletesebb szigetre [D²] vonatkozott.) Azonban az érv még így is működik, ha a 'legkiválóbb' fogalmának is része a reális létezés.¹⁹ Hogy vajon itt csupán

¹⁸ Majd lejjebb, szintén futólag odavetve: „megeshet, hogy – mivel félrevezettek – nem is létezik az az ember, akit elgondolok”, 175. o.

¹⁹ Ekkor a logikai rekonstrukcióban posztulátumunk már csupán ennyi lesz (ahol D² a minden más szigetnél tökéletesebb sziget, I pedig a valóságban is létező sziget: I^r → [I & E]):

$$\rightarrow \pi D^{i2} \& (D^{i2} \gg (I^r \& \sim D^{i2})) \& ((D^{i2} \& I) = D^{i2}).$$

csupán Gaunilo pongyolaságával van dolgunk, avagy már ő is rájött, hogy 'az elgondolható legkiválóbb' feleslegesen erős eszköze az érvek, azt nem tudom. Mindenesetre példája ennek révén még egy lépéssel közelebb jutott fenti konklúziókhöz, hogy ti. elég bármi módon belevenni a vizsgált fogalomba a 'valóságosan létezőnek fogjuk fel' vonást, máris „következik”, hogy ténylegesen létezik is.

Descartes

René Descartes az ontológiai istenért legismertebb képviselője, noha az ő verziója az Anzelménél lényegesen egyszerűbb – és gyengébb is. „Egy tökéletes lényre vonatkozó képzelem ... olyképpen foglalja magába a létezést, mint ahogyan a háromszög képzelete magába foglalja azt, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel.”²⁰ Másik megfogalmazásban: „éppen akkora ellentmondás elgondolni Istent, azaz a legtökéletesebb létezőt úgy, hogy hiányzik belőle a létezés, úgy tehát, hogy hiányzik belőle valamilyen tökéletesség, mint úgy gondolni el a hogyet, hogy hiányzik mellőle a völgy”.²¹

A nyilvánvaló hasonlóság ellenére a két forma struktúrája különbözik. Az elsőben az Isten („egy tökéletes lény”) félreérthetetlenül predikátum; így azután az érv tarthatatlansága is nyilvánvaló. A háromszög (ez is egy predikátum) szögösszege szükségszerűen 180° , azaz ha a világon valamely dologra igaz az, hogy ő háromszög, akkor az is igaz, hogy szögösszege 180° . (De az persze nem biztos, hogy van a világon háromszög.) Ugyanígy, a tökéletes lények szükségszerűen léteznek, azaz ha a világon valamely dologra igaz az, hogy ő tökéletes lény, akkor az is igaz, hogy létezik. De az nem biztos, hogy van a világon tökéletes lény.

A második, *Meditationes*-beli formában Isten deskripció, „a legtökéletesebb létező”. Megjelenik továbbá az anzelmi 'elgondolni', noha Descartes láthatólag tisztában van e megfogalmazás kulcshibá-

Feltéve azonban, hogy $\exists x (D^2x)$, azaz elgondoljuk a legtökéletesebb szigetet, itt is következik, hogy

$\exists x (D^2x \ \& \ Ex)$, azaz a legtökéletesebb sziget létezik is.

²⁰ *Értekezés a módszerről*, 47. o. Szerk., ford. Boros Gábor. IKON 1993.

²¹ *Elmélkedések az első filozófiáról*, 82. o. Fordította Boros Gábor, Budapest 1994.

jával: „abból, hogy Istent létezőként gondolom el, ... nem következik, hogy létezik Isten”. Ezt viszont a ‘szükségszerű’ modalitással véli orvosolhatni: „Abból azonban, hogy Istent *csak* létezőként vagyok képes elgondolni, *következik az*, hogy a létezés elválaszthatatlan Istentől, s hogy ennél fogva Isten létezik. Nem azért, mintha ezt az én gondolkodásom idézné elő, ... hanem ... mivel magának a dolognak, vagyis Isten létezésének a szükségszerűsége determinál engem arra, hogy ezt gondoljam.”²² Klasszikus elgondolás, tulajdonképpen minden metafizikai spekuláció előfeltevése – noha a gondolkodás szabadon csaponghat, és el is térhet a valóságtól, ám amit *szükségszerűen* csakis egyféleképpen képzelhetek el, az a valóságban is szükségképpen úgy van.

Itt azonban már megismételhető az első formára adott kritika: **ha** a világon van Isten, akkor a létezés elválaszthatatlan tőle. Ez azonban nem bizonyítja, hogy van Isten, csak azt, hogy ha van, akkor nem kontingens lény: létezése szükségszerű, tehát pl. örök. Ha van.

Kant

Immanuel Kant csak az istenérv gyengébb, descartes-i (és leibnizi) formáját ismeri és veti el *A tiszta ész kritikájában*.²³ Gondolatmenete azonban igen érdekes, és szándéka szerint teljesen általános – bármifajta ontológiai istenérv lehetetlenségét bizonyítja. (Egyébként ő nevezte el *ontológiáinak az a priori* érvet, talán azért, mert nála az utóbbi terminus már erősen foglalt.)

a) Fejtegetésében világosan szerepel az az ellenvetés, amelyet fentebb megfogalmaztam Descartes-tal kapcsolatban. „Amennyiben teljesül a feltétel, mely szerint jelen van (adva van) egy háromszög, úgy (benne) szükségszerűen adva van a három szög is... Ha kiküszöbölöm ... a predikátumot, de megőrzöm a szubjektumot, úgy ellentmondás keletkezik... Ha azonban a predikátummal együtt kiküszöbölöm a szubjektumot is, nem keletkezik semmiféle ellentmondás, mert immár *nincs semmi*, aminek valami más ellentmondhatna. Adottnak venni egy háromszöget és ugyanakkor tagadni, hogy van három szög, ez

²² I. m. 83. o. (Kiemelés tőlem, R. F.)

²³ Fordította Kis János. Ictus 1995. (I. 2. 2. 3. 3. szakasz, „Isten létezését lehetetlen ontológiai érvekkel bizonyítani”, 465–472. o.)

önellentmondás; de ha a három szögével együtt a háromszöget is elejtem, semmiféle ellentmondás nem keletkezik. Pontosan így áll a dolog az abszolút szükségszerű lény fogalmával is. Ha elejtitek a létezést, maga a dolog fog elesni valamennyi predikátumával együtt: honnan keletkeznék akkor az ellentmondás? ... Isten mindenható: ez szükségszerű ítélet... Ha azonban azt mondjátok, *Isten nem létezik*, úgy nincs adva mindenhatósága – vagy bármely más predikátuma – sem, mivel mindezt kiküszöböltétek a szubjektummal együtt; és ebben a gondolatban a legcsekélyebb ellentmondás sem fedezhető fel.” (467–68. o.)

b) A kanti elemzés legismertebb eleme annak kimondása, hogy a létezés nem predikátum. „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum, azaz nem olyasvalaminek a fogalma, ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához... Ha... azt mondom, hogy *Isten van*,... úgy nem teszek hozzá új predikátumot Isten fogalmához, csupán önmagában feltételezem a szubjektumot, valamennyi predikátumával együtt, mégpedig a *fogalmamra* vonatkoztatott tárgy gyanánt. A fogalom és a tárgy tartalma pontosan ugyanaz kell legyen... Száz valóságos tallérban egy krajccárral sincs több, mint száz lehetséges tallérban. ...

[A létezés azt jelenti, hogy] a tárgyat a *posteriori* módon is megismerhetem... A fogalom révén csupán mint az egyáltalán lehetséges empirikus megismerés általános feltételeivel összhangban lévő gondolom el a tárgyat, míg létezése révén úgy, hogy magában foglalja a tapasztalat egészének összefüggése.” (470–71. o.)

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy itt *teljesen másról van szó*, mint amikor a modern logika állítja, hogy a létezés nem predikátum. Ennek alapja ugyanis az, hogy a predikátumok egyedeokról állítható fogalmak (pl. ‘Kant filozófus’, ‘én gondolkodom’), míg a létezés helyesen csak predikátumokról mondható (‘filozófusok léteznek’, ‘boszorkányok pedig nincsenek’). Persze ebben az esetben is elesne az ontológiai istenérv, hiszen ‘a legtökéletesebb lény’ vagy ‘az abszolút szükségszerű létező’ kimondatlanul, ámde az elemzés során kikerülhetetlenül predikátumként használja a létezést. A logikának számos méltányolható mottója lehet saját nyelvének ilyen leszűkítésére, ám ezek nem kényszerítő erejűek. Az emberiség nagyobb része lelkiismeret-furdalás nélkül mondja továbbra is, hogy ‘Mikulás nem létezik’ vagy ‘a Tihanyi Apátság alapítólevele megvan’. E modern logikai ellenvetés tehát inkább csak annyit mutat, hogy az ontológiai istenérv e keretben nem modellezhető – mert szűk a keret.

Kant ellenvetése viszont teljesen mást tartalmaz. Kantnak nincs problémája az egyedi egzisztenciális állításokkal: szerinte az „Isten létezik” értelmes és helyes mondat (és gyakorlatilag bizonyos, hogy igaz is). Szerinte a létezés nem *reális* predikátum, hanem „logikai”. (469. o.) Ugyanígy „logikai” predikátum a második ‘parancs’ szó e mondatban: ‘A parancs az parancs!’ Kantnál a reális predikátum módosítja az alany fogalmát: pontosítja, szűkíti azt. Vegyük a ‘sárga’ predikátumot: nem mindazokra a dolgokra lehet rámondani, hogy ‘sárga bögre’, mint amikre a jelzőtlen ‘bögre’ alkalmazható. Viszont a ‘létező bögre’ és a ‘bögre’ jelölet-tartománya természetesen egybeesik.

A létezés tehát nem módosítja a fogalmat, nem is lehet a fogalom része, hanem a fogalom alapján a tapasztalati világról szól. Azt mondja ki, hogy a fogalomnak megfelelő tárgyat tapasztalhatunk. A kanti terminológiával: „minden normális embernek el kell ismernie, hogy a létezést állító mondatok mindig szintetikusak”. (469. o.) A létezés tehát állítható, de nem a fogalom része: nem szerepelhet még implicite vagy kódoltan („realitás” stb.) sem a fogalom definíciójában. „Már akkor ellentmondásba keveredtetek, midőn a dolog fogalmába bevontátok létezésének fogalmát.”

Érezhető, hogy e kanti kritika lényegében hasonló nyomon indul el, mint az anzelmi érv bírálatában fentebb megfogalmazott gondolat, amit ott a létezés transzcendenciájának neveztünk. Konklúziója is hasonló: Isten fogalma helyesen nem tartalmazhatja a létezést – ugyanezt fejezte ki logikai modellünkben a D^n predikátum (Deus Neutralis vagy Normalis, vagy ontológiailag Nem elkötelezett Isten-fogalom).

c) Kant céloz rá, hogy ‘az abszolút szükségszerű lény’ értelmetlen kifejezés: a ‘szükségszerű’ ugyanis csak kijelentésekre alkalmazható helyesen. „Úgy hitték, hogy ezt a találmányra bevezetett, majd végül egészen megszokottá vált fogalmat megmagyarázhatják egy sereg példa segítségével, és így teljesen fölöslegesnek látszott minden további kérdezősködés, mely azt firtatta volna, hogy érthető-e az abszolút szükségszerű fogalma... Az előadott példákat kivétel nélkül az *ítéletek* köréből merítették, nem a dolgoknak s azok létezésének köréből.” (466. o.)

Noha a probléma, amit felvet, érdekes, de egyáltalában nem okoz döntő nehézséget, hiszen a ‘szükségszerű lény’ átfogalmazható úgy, hogy a ‘szükségszerű’ operátor mondatra vonatkozzék: ‘az a lény, akire igaz, hogy szükségszerű, hogy ő létezik’. (Az ‘ő létezik’ ún. nyitott mondat.)

d) Érdemes figyelni Kant két kidolgozatlan, de fontos megjegyzésére. „Már a szubjektum fogalmában feltételezitek, hogy a dolog ... valóságos, s a predikátumban csupán megismétlitek ezt a föltételezést.” (469. o.) Ezzel lényegében rámutat az érv kulcshibájára: azt, amit bizonyítani akar, definíció örve alatt már előre állítja az alanyról, s így az egzisztenciaállítás valójában szánalmas tautológia lesz csupán. És innen már csak egy kicsi lépés lett volna észrevenni, hogy definícióval nemcsak becsempészni lehet a létezését, hanem *expressis verbis* állítani is; tehát például ‘az én létező száz tallérom’ is szükségszerűen létező lesz.

Ami persze feltűnően képtelenség, és ennek okára világít rá a másik megjegyzés: „Ha az érzékek tárgyáról lenne szó, nem cserélhetném össze a dolog létezését a pusztá fogalmával.” (471. o.) Azaz az istenérv plauzibilitását csakis annak köszönheti, hogy tárgya érzékelhetetlen. És itt nem is arról van szó, hogy nem cáfolja közvetlenül a tapasztalat: hiszen Kant hitt istenben. Hanem arról, hogy érzékelhetetlen lévén, sokkal nehezebb (ha egyáltalán lehetséges) megérteni, hogy mit is jelentene az állított létezés. A talléroknál világos, mi a különbség a pusztá fogalom és a meglét között: az utóbbit látom, súlyát érzem stb. De egy anyagtalan lénynél? Értelmünk vakon botorkál, és ezért nem veszi könnyen észre, hol tévedt tévútra.

Mindezzel együtt Kant ellenvetései közvetlenül nem vonatkoztathatók az érv anzelmi formájára. Nem csupán arról van szó, hogy az elvont fogalmak helyett Anselmusnál tényleges létezők (ti. emberi gondolatok) szerepelnek, azaz itt a valóság különböző szegmensei között teremődik kapcsolat, ami teljességgel elképzelhető. Az igazán jelentős különbség, hogy az anzelmi verzióban helyénvaló, hogy a létezés nem csupán a külső, tárgyi világban szerepel, hiszen a létezés elgondolható: tudhatok róla, hogy valami létezik-e.

Altrichter Ferenc

Altrichter két kitűnő cikkben foglalkozott az ontológiai istenérvekkel.²⁴ Alapos és érdekes, modern logikai felfogást tükröző elemzé-

²⁴ *Fogalom és lét: logikai út istenhez?* Világosság 1976/6, 327–334. o. és *Fogalom és lét: logikai zsákutca istenhez.* Világosság 1977/11, 649–656. o. Újranyomva in –: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban.* Budapest 1993, 27–47. és 49–70. o. (A hivatkozásoknál a kötet oldalszámait adom meg.)

sének részletes bemutatásától és méltatásától itt el kell tekintenem, csupán arra szorítkozom, hogy rámutassak két lényeges kérdésre, ahol véleményünk eltér. Az első a kanti elemzés kritikájára, a második az anzelmi érv kulcshibájára vonatkozik.

a) „Kant nem veszi észre, hogy az összes egzisztenciális állítás szintetikussága ... összeegyeztethetetlen az egzisztencia nem reális predikátum voltával.” (44.o.) A probléma valósnak tűnik: Kantnál az analitikus ítéletek „a predikátummal semmit nem tesznek hozzá a szubjektum fogalmához, hanem csupán elemzés útján felbontják a (jóllehet zavarosan) benne gondolt részfogalmaira, míg [a szintetikus ítéletek] olyan predikátumot tesznek hozzá a szubjektumhoz, mely gondolatilag egyáltalán nem foglaltatott benne, és semmiféle elemzés útján nem nyerhető ki belőle.” (Kant, i. m. 59. o.) Eszerint a létezés (1) nem reális predikátum, mert semmit nem tesz hozzá az alany fogalmához (470. o.) – azaz analitikus; (2) szintetikus (469. o.).

Valójában Kant éppen ezért vezeti itt be a „nem reális predikátum” fogalmát. A létezés ugyan valóban semmit nem tesz hozzá a szubjektum fogalmához, de az *nem igaz*, hogy csupán elemzés útján felbontja azt. Tehát éppen úgy nem reális predikátum, mint az analitikus ítéletek állítmányai, de maga nem analitikus: nem fogalomelemzéssel állapítjuk meg, hanem tapasztalással. Sejthetőleg vannak (a létezésen és az analitikus ítéletek állítmányain kívül) további nem reális predikátumok is. Például ‘a zöldnek szanszkritul nincs neve’ mondatban a ‘szanszkritul van neve’ nem reális predikátum – nem módosítja a zöld fogalmát: pontosan ugyanazokra a dolgokra (*res*) igaz, hogy zöldek, akár van a szanszkrit nyelvben erre megfelelő szó, akár nincs. De persze attól ez még szintetikus *a posteriori* ítélet marad.

J. Shaffer²⁵ nyomán Altrichter megjegyzi azt is, hogy a kanti érv „túl sokat bizonyít; nemcsak azt bizonyítja, hogy az egzisztencia nem lehet reális predikátum, hanem azt is, hogy semmi sem lehet az”. (45. o.) Kant valóban kétségbeejtően pongyolán fogalmaz. Ha valamiről azt mondom, „hogy ez a dolog *van*: őt magát ezáltal semmivel nem gyarapítottam. Máskülönbem nem ugyanaz léteznék, hanem valami több, mint amit a fogalmamban elgondoltam, és nem mondhatnám, hogy éppen fogal-

hivatkozásoknál a kötet oldalszámait adom meg.)

²⁵ –: *Existence, Predication and the Ontological argument*. Mind Vol. LXXI. NS. (1962) no. 283.

mam tárgya létezik.” (Kant, i. m. 470–471. o.) Nos, ezt tényleg megismételhetjük bármelyik más predikátummal. (Ha azt mondom, ez a bögre *sárga*, a bögréről alkotott fogalmamat semmivel nem gyarapítottam. Máskülönbem nem ugyanaz a bögre volna *sárga*, és nem mondhatnám, hogy éppen az a bögre, amire gondoltam, *sárga*.)

A kidolgozatlanság ellenére a kanti intuíció helytállónak tűnik. Ha azt mondom, ‘léteznek törpe vízilovak’, akkor a ‘törpe víziló’ fogalmamnak *pontosan megfelelő* lénynek a világban való előfordulását állítom. Ha viszont azt mondom, ‘a törpe vízilovak növényevők’, akkor a világban létező törpe vízilovak (amik persze a ‘törpe víziló’ fogalmamnak pontosan megfelelő lények) bizonyos megfigyelhető, és az eredeti fogalmamból hiányzó sajátosságáról van szó. Azaz a reális predikátumok az alany fogalmának megfelelő dolgokról mondanak valamit, míg az egzisztencia e *megfelelés* fennállásáról. Ezért csak a létezésről igaz, hogy állítása nem módosíthatja az alany fogalmát. (Más kérdés, hogy a tárgyalásnak ez a kerete – az alany fogalmának gyarapítása stb. – némiképp elavult, és esetleges feltámasztásához az intuíciónál jóval erősebb eszközök kívántatnak.)

b) Altrichter világosan bemutatja, mennyire különbözik az anzelmi érv a karteziánustól (57–68. o). Taglalja a reális és képzeletbeli létezés különbségét, és értelmesnek (bár nem ‘szubjektum – predikátum szerkezetűnek’) tekinti mindkétféle egzisztenciaállítást (‘a tollam létezik’, ill. ‘Hamlet apjának szelleme létezik’). Azt is jelzi, hogy a képzeletbeli lényekre képzeletbeli, a valóságosakra valós predikátumok vonatkozhatnak csak (64–65. o).

Kiemeli, hogy Anselmusnál egy harmadik fajta egzisztenciális állítás is szerepel (sőt, ez a főszereplő), amikor ugyanis tudatunkban meglévő lényekről állítunk valóságos létezést (‘Homérosz tényleg létezett’). „Az állítás imaginárius egzisztenciát *előfeltételez*, amíg reális egzisztenciát *predikál ugyanarról a dologról*, amelyről előfeltételezi az *esse in intellectu* egy változatát. Úgy tűnhet, hogy az ilyen, látszatra egzisztenciális átmeneteket involváló esetekben – mivel teljesülni látszik az egzisztenciafeltétel és mégsem funkciótlan a grammatikai alanyhoz csatolt »létezik«, »létezett« – az egzisztenciális állítások szubjektum – predikátum szerkezetűek, az *esse in re* pedig predikatív funkciót tölt be.” (63. o.)

Ezzel Altrichter kísértetiesen közel jutott az e cikkben vázolt elemzéshez („a létezés transzcendenciája”), és ezzel az érv döntő hibájának felleléséhez. Ám itt más útra tér: ugyanis elveti az egzisten-

cia ezen értelmezését. A csapda, amit önmagának állított, a fenti idézetben is látható (a szerző által kiemelve): a transzcendens egzisztencia ugyanis *nem* ugyanarról a dologról állítja a reális egzisztenciát. A tudati létezőről mondja, hogy van egy neki megfelelő másik, nem-tudati entitás is. Ezt nem látja Altrichter: „Ha az említett állítás tényleg szubjektum – predikátum szerkezetű lenne, akkor a két logikai szubjektumnak meg kellene egyezni.” (66. o.)

Azt, hogy ilyenkor két külön alanyról van szó, a mindennapi nyelvérzék is mutatja, és szükség esetén könnyedén ki is fejezi. Például: „A Buddha tényleg létezett, de a történeti Buddha nem volt királyfi, mint a tradícióbeli Buddha.” Itt az első tagmondat nem azt mondja ki, hogy a szent szövegek Buddhája volt része a való világnak, hanem hogy egy reális személyt ábrázol. A ‘tényleg létezett’ tehát olyasféle predikátum, mint a ‘férj’. Utóbbi azt fejezi ki, hogy az illetőnek van neje (de nem ő maga nő!), míg az előbbi azt, hogy az adott gondolati entitásnak van való világbeli mintája (de nem maga a gondolat ölt testet).

Eszerint viszont téves Altrichter konklúziója, miszerint az Anselmus-érv kulcs hibája az volna, hogy predikátumnak tekinti a ‘valóban létezik’-et, és ezért szükségképpen összemossa a gondolati és a valóságos létezőket.

Klima Gyula

Klima cikkében²⁶ Altrichterrel vitatkozik. Wittgenstein nyomán megmutatja, hogy a létigének van teljesen normális predikatív használata, ti. a temporális: „A régi Erzsébet-híd már nem létezik”. Azonban a „Van Isten” nem ilyen, és éppen ezért igazsága nem is következik az érvből, ami előfeltételezi, hogy a létezés is egy predikátum (ugyanis egyike az alanyra rámondható tökéletességeknek). Véggöveztetése egybecseng tehát Altrichterével (és Kantéval is). Hiába idézi tehát Szent Tamást, aki még csak Anzelmet ismerhette, e kritika mégis csak az érv karteziánus formájára helytálló.

²⁶ Klima Gyula: *Szent Anzelm és az ontológiai istenérv*. Világosság 1983/12, Melléklet, 3–7. o.

Anzelm-fordításának utószavában Dér Katalin (szimpatikus morális bizonyosságára²⁷ támaszkodva) amellet érvel, hogy a *Proslogionban* nem ontológiai, *a priori* istenérvet találunk, hanem csupán az előzetesen adott hit kibontását az értelem számára. Hogy Anzelm szándéka mi volt, annak vitatásától itt tartózkodom. Dér szerint azonban a megvalósult, leírt érv szerkezetében is jelen van az istenhit előfeltevése:

Istenről „elgondolható, hogy létezik a valóságban is, ha *kikötjük*, hogy a definíció csak önnön tartalmára, azaz kitüntetetten egyetlen dologra, az ‘az, aminél nagyobb nem gondolható’-ra, tehát Istenre vonatkozik (s nem a „kincses szigetre” [Gaunilo], s nem a „száz tallerra” [Kant]). Ezen eleve-kikötés nélkül az érv nem működik.”²⁸

Persze. Minden definíciónál kikötjük, hogy az csak önnön tárgyára vonatkozik: a ‘definíció’ (lehatárolás) ugyanis éppen ezt jelenti – olyan meghatározást adunk, ami a *definiendumra* igaz, minden másra hamis. Természetesen Gaunilo példájában nem is ugyanez a definíció, hanem „sziget, amely gazdagság tekintetében felülmúlja a Föld összes többi vidékét”.²⁹ (Kant itt irreleváns.)

Nincs tehát semmiféle speciális eleve-kikötés Anzelmnél, csak annyi, ami minden deduktív rendszerben; például, hogy a meghatározások meghatározzák tárgyukat.

Gödel

Kurt Gödel, a modern logika kiemelkedő és rendkívül nagy hatású alakja is foglalkozott az ontológiai istenérv formalizálásával. 1970-es írása először 1984-ben jelent meg; magyarul Csaba Ferenc mutatta be és

²⁷ „Ontológiai istenérv nem létezik. S ha létezne, az nagy baj lenne: megszüntetné – fölöslegessé téve – a hitet és annak tárgyát és a szabad akaratot és – belegondolni se jó.” 273. o.

²⁸ 268. o.

²⁹ *Gaunilo könyve a halgatag védelmében* 6. (177. o. Fordította Horváth Judit. In *Canterbury Szent Anzelm: Monologion. Proslogion*. Budapest 1991. 172-179.)

egészítette ki e rekonstrukciót.³⁰ A leginkább talán Leibnizből kiinduló, de számos ponton teljesen önálló Gödel-érvet itt nem részletezem, csupán a gyenge pontját emelem ki.

Nem lehetetlen, hogy létezik Isten, és Isten szükségszerű lény: lehetséges tehát, hogy szükségszerűen létezik Isten. Viszont a modalitások S5 elnevezésű rendszerének tétele, hogy ami lehetséges, hogy szükségszerű, az *simpliciter* is szükségszerű. Tehát szükségszerű, hogy létezik Isten.

De vajon mennyire plauzibilis az S5 rendszer? A hétköznapi életben ritkán használunk egymásba ágyazott modalitásokat, de azért előfordul: 'Lehetséges, hogy elkerülhetetlen a renoválás', 'Lehet, hogy csapra kell majd ütni a másik hordót is.' Egyik esetben sem törölhető a 'lehetséges', nélküle mást jelentenek a mondatok. Az S5 rendszer tehát sokszor nem adekvát.

Bizonyos viszont, hogy S5 szóba sem kerülhet, ha a lehetőség és a szükségszerűség különböző értelemben szerepel (azaz ha a 'lehetetlen' és a 'szükségszerűen hamis' *nem* azonosak). Márpedig a 'lehetséges, hogy létezik szükségszerű lény' mondatban a 'lehetséges' csak episztemikus értelemben kézenfekvő: nincs *tudomásunk* róla, hogy ne így lenne, vagy hogy ne lehetne így. A 'szükségszerű' viszont objektív, külső, tárgyi értelemben szerepel.

Ugyanez, tehát az S5 rendszer alkalmazása a gyengéje Hartshorne és Malcolm, valamint Plantinga ontológiai típusú istenérveinek is, mint erre Csaba Ferenc is rámutat (65–66. és 68. o.). És persze ezért érvénytelen a Grayling-féle *Filozófiai Kalauzban* vázolt „bizonyítás” is.³¹

Geréby György

Geréby rendkívül eredeti írásában³² az itt alkalmazottnál is bonyolultabb apparátust mozgat meg: nála a gondolati és valós dolgok

³⁰ Csaba Ferenc: *Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel*. Magyar Filozófiai Szemle 42. (1998/1–2–3), 57–68.

³¹ Sainsbury, Mark: *Filozófiai logika* (In Grayling, A. C. (szerk.): *Filozófiai Kalauz*. Budapest 1997. 73–140. o.), 110. o.

³² Geréby György: *Amit Anzelm és Gaunilo mondtak egymásnak*. Magyar Filozófiai Szemle 43. (1999/6), 651–663.

világán kívül külön szerepelnek a személyek és a mondatok, s univerzuma a dolgokon kívül tényeket is tartalmaz. A reális és intelligibilis individuumokat és predikátumokat összekapcsoló megfelelési viszony mellett szerepel az „*x* személy elgondolja '*p*' mondatot” függvény is.

Ezzel együtt rekonstrukciója nem éri el célját, ugyanis azt az anzelmi premisszát, hogy „ami a valóságban is megvan, nagyobb annál, ami csak a gondolatban”, Gaunilo módján lerontja: „bármely valóságos dolog nagyobb minden csak elgondolt dolognál”, azaz egy hangya is nagyobb Uranosznál. Így „Istent” eleve csak a valós dolgok között keresi: a definíció kb. azt fogja jelenteni, hogy Isten a valóban létező dolgok közül az, amelyiket legnagyobbnak gondolunk. Tehát pl. egy megfelelő diszpozíciójú ateista amerikai számára George W. Bush lesz az „isten”. Ez pedig nyilvánvalóan nem Anzelm szándéka (és, feltevezem, nem is Gerébyé).

Gaunilo ellenvetését a tökéletes szigetről pedig úgy interpretálja Geréby, hogy Gaunilo leszűkítette az univerzumot – a valós dolgok közül csak a szigeteket veszi bele. Ám nem ez a helyzet: Gaunilo redukciója tökéletesen működik az univerzum szűkítése nélkül is, egyazon világban, egyszerre „bizonyítja” a legtökéletesebb lény (Isten), a tökéletes sziget és pl. a tökéletes fakanál létezését.

Gaunilo másik (ténylegesen nála éppen csak utalásszerűen felmerülő) ellenvetését kb. úgy érti Geréby, hogy még ha az érv kikényszeríti is, hogy a balgatag elfogadja Isten létezését, akkor is lehet, hogy téved.

Erre válaszolhatná Anzelm (ez valójában Geréby újítása), hogy újramondjuk az érvet: az az Isten, akiről – amikor kimondjuk az első érv konklúzióját – ez igaz is lesz, nagyobb annál, mint amelyekre nem; tehát nemcsak gondolni kényszerülünk létezőnek Őt, hanem még igazunk is kell legyen.

Ám erre a második konklúzióra is alkalmazható a gauniloi ellenvetés, és így tovább *ad infinitum*. „Azóta is ott ülnek egymással szemben, a két szerzetes géniusz, s Anzelm minden lépésére Gaunilo újra alkalmazza... saját lépését, amelyre Anzelm megismétli érvét, és ez azóta is ugyanugy folyik – amíg az ítélet el nem jön.” (662. o.)

SUMMARY

There is an error, but where? The ontological argument of St. Anselm

In this paper a reconstruction of the ontological argument for the existence of God is attempted using a special epistemic formalization. There are separate sets of actual and putative objects and predicates and there are also relations (called R, 'reflex') connecting the two sets. The argument turns out to be correct: its premises do imply the conclusion; but also Gaunilo's famous *reductio ad absurdum* will work – the existence of the most excellent imaginable island can also be proven.

In this analysis 'exists₁' (or 'really exists', *esse in re*) means that for a given putative object there is an actual object of which it is the 'reflex'.

Now this 'exists₁' seems to be a putative predicate (in so far as it can be properly said only of putative objects) – but it is not. It is transcendental: it connects the two worlds.

If it is true it does imply the existence of a corresponding real object.

On the other hand when we think of a putative object that it exists₂, this is a putative predicate, and it is the 'reflex' of the predicate 'actual object' (which is by definition true of all real things). And although most of the time we may be right when we think of a putative object that it exists, but it is not necessarily so. We might be convinced that Homer did exist but perhaps this is only a fiction.

Now the ontological argument works only if in the definition of God (*id quo maius cogitari nequit*) we include 'exists₁' as one of his perfections: but we cannot do that as 'exists₁' cannot be thought. We can conceive only 'exists₂' but that unfortunately does not warrant real existence.

SZEMLE

ÚJRAFÖLFEDEZÉS*

PERECZ LÁSZLÓ

Somos Róbert monográfiája olyan munka, amelyet nem önmagában kell mérlegre tennünk: érdemi méltatásához kontextusa, azaz a magyar filozófiatörténeti kutatások helyzete felől kell elindulnunk. A benne foglalt teljesítmény ugyanis bizonyosan csak átfogóbb perspektívából vehető igazán szemügyre: érdemileg csupán a megújuló magyar filozófiatörténeti kutatások részeként ítélnélhető meg.

A magyar filozófia történetének feltárására és földolgozására irányuló kutatások, mint ismert, a hazai humántudományok kivételesen elhanyagolt területének számítanak: mind az (egyetemes) filozófiatörténet, mind pedig a különféle történeti-irodalomtörténeti diszciplínák összehasonlíthatatlanul fejlettebbek nála.

A filozófia tehát egyrészt, általában, ismeretesen, szerfelett intim viszonyt ápol a saját történetével. A filozófia művelése, tudvalévő, az

egzisztenciális kérdésekre adott reprezentatív válaszkísérletek kanonizált hagyományával – az európai filozófiai hagyomány szerzőivel és szövegeivel – való foglalatosságot jelent. A kortársi filozófus – legyen bár az analitikus, a fenomenológiai-hermeneutikai vagy a posztmodern irányzat elkötelezettje – ebben a hagyományban rendezkedik be, ezekkel a szerzőkkel és szövegekkel mulatja az időt – metaforikusan mondjuk így –, ezekkel vitatkozik, ha az analitikus, ezekkel beszélget, ha a fenomenológiai-hermeneutikai, illetve ezekkel játszik, ha a posztmodern irány követője. Ha valaki monográfiája tárgyaként ennek a hagyománynak valamely szerzőjét vagy szövegét választja magának, egészen természetesnek gondoljuk. Ha ellenben valaki a „magyar hagyomány” – ezt, ugye, az ember eleve idézőjelben kénytelen fogalmazni –

* Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 1999. 246 oldal.

szerzőjéhez vagy szövegéhez fordul, választását azonnal magyarázatra szorulóknak érezzük.

A hazai történeti tudományok másrészt létező diszciplínák: intézményesült szakterületekkel, karbantartott bibliográfiákkal, friss szövegkiadásokkal, korszerű monográfiákkal, standard kézikönyvekkel. A magyar filozófiatörténet hozzájuk képest afféle szegény rokonnak látszik: a hazai bölcsélet múltjára irányuló kutatásnak nem léteznek szakterületei, hiányoznak a bibliográfiai, hézagosak a szövegkiadásai, ritkák a monográfiái és még ritkébbak a kézikönyvei. Amíg a történész-irodalomtörténész, ha nekifog a munkájának – megint metaforikusan mondjuk –, kijelölt utakon, kényelmesen sétálva indulhat el, addig a magyar filozófiatörténet kutatója csak igen csekély mértékben művelt terepen mozogva, maga vágta ösvényen kénytelen előrehaladni. Somos könyve azért születetett meg, mert szerzője mindkét említett problémára határozott megoldást alakított ki magának.

Somos tehát egyfelől meg van győződve róla, hogy létezik tanulmányozásra érdemes magyar filozófiai hagyomány. A szórványos és diszkrét előzményeket követően a XIX. század végére megszilárdul a magyar filozofálás intézményes infrastruktúrája, a századfordulón pedig – az ideológiától és a szaktudományoktól önállósulva – autonómiát nyer, és – az Akadémia szűk köréből az egyetemek tágasabb világába lépve – szélesebb nyilvánossághoz jut a

filozófiatudomány. Mindez az új század első másfél évtizedében, úgy mond, a magyar filozófiai tudományosság példátlan fölvirágzását eredményezi: a filozófiai élet legtermékenyebb szakaszainak egyikét hozza magával. A folyamatnak kiemelkedő alakja lesz a monográfia hőse, Pauler Ákos. Pauler a monográfus beállításában nem egyszerűen a két háború közötti korszak filozófiai tudományosságának intézményesen legpozicionáltabb alakja: az Akadémia tekintélyes tagjaként az akadémiai, a budapesti egyetem megbecsült professzoraként az egyetemi és a Filozófiai Társaság köztiszteletben álló elnökeként a társasági filozófia meghatározó szereplője. Nem: ő valóban a korszak legkiemelkedőbb bölcselője, sőt a filozófiatörténeti hagyomány egészét tekintve is, ahogy a szerző fogalmaz, „a legjelentősebb magyar filozófus”, „aki ez idáig működött”. (13. o.) Olyan gondolkodó tehát, akinek az életműve nem csupán tiszteletre méltó gondolkodástörténeti régiség: máig releváns filozófiai problémák napjainkban is tanulmányozásra érdemes megfogalmazója.

Somos ugyanakkor másfelől előnnyé igyekszik formálni a magyar filozófiatörténeti kutatások fejletlen voltából következő hátrányt. Pontosabban: az elmaradottságban kihívást lát, a kezdetlegességben lehetőséget vesz észre. Igen, ismeri el könyve Előszavában, a magyar filozófia története kevésbé földolgozott terület, a kutatások még jóformán a

megalapozás szakaszába sem jutottak el, a kutatást egyként akadályozzák – bibliográfiák és kézikönyvek hiányából adódó – infrastrukturális nehézségek és – elfogadott értékelési szempontrendszer hiányából fakadó – értékelési zavarok. Azonnal hozzátesszi azonban: „[a] siralmas helyzet jó oldala, hogy sok témát a levéltári kutatásoktól az összefoglaló szintézisekig előről lehet kezdeni”. (7. o.) Ellenpéldaként, noha történelemtudomány-irodalomtörténet példáit is említhetné, az (egyetemes) filozófiatörténeti kutatásokat hozza föl. „Minden filozófiatörténész álma”, magyarázza, „hogyan egy jelentős gondolkodó eddig nem, vagy nem kellően feldolgozott munkásságát érthetővé tegye a maga és az olvasóközönség számára. Ez az álom az idő előrehaladtával korunkban egyre kevésbé valósítható meg; ma már a nemzetközi kutatásban a kevésbé jelentős gondolkodók életműve is jószerével feldolgozottnak tekinthető.” Márpedig „minél inkább feldolgozott valamely kutatási terület, annál kisebb mozgásteret adódik a filozófiatörténésznek”. (Uo.) A csekély földolgozottság ellenben nagyobb mozgásteret eredményez: a monográfiáiról így – a nem létező – értelmezési hagyományokkal folytatott küzdelem nélkül, szabadon dolgozhatja föl a magyar filozófiatörténet egyik legjelentősebb alakjának „életét és filozófiáját”.

A kötet cím ugyanis – hogy immár közelebbi feladatunkra térjünk – Pauler Ákos életének és filozófiá-

jának bemutatását ígéri. A vállalkozás kétségkívül valamiféle régi vágású teljességigényt sugároz: a XIX. századi pozitivisták tudományosság „Leben und Lehre”-típusú nagymonográfiáinak mintáját idézi elénk és vállalja föl a maga számára. A szerző, áruljuk el mindjárt, következetesen teljesíti is saját vállalását: a könyv fejezetei történeti tárgyalásrendet követve mennek végig Pauler munkásságán, előbb mindig röviden a pauleri életút eseményeit fölidévezve, utóbb hosszabban a pauleri művek elemzését nyújtva. A tizenhárom fejezetre tagolódó munka három fejezete pedig elsősorban, illetve kizárólag az életrajzot tárgyalja: a családi hátteret, a gyermek- és ifjúkort, valamint az egyetemi éveket, a háború és forradalmak válságát, végül a húszas évek változásait bemutató I., VIII. illetve X. fejezet. Az életút és a munkásság tárgyalásának aránya túlnyomórészt szerencsésnek mondható, a követelt megoldás csak néhány ponton látszik megbillenni. Egy helyütt, a 97. oldalon például csupán lábjegyzetből szerzünk tudomást a tényről, hogy hősünk 1912-től, pozsonyi tanszékét odahagyva, Böhm Károly utódként a kolozsvári egyetem katedrájára kerül: ilyen kevés fordulattal megszakított életút esetén ez a váltás talán a főszövegben is említést érdemelne.

Az életrajzi földolgozás ugyanakkor legalább két tekintetben kétségkívül kivételesen fontos eredményekkel szolgál. A könyv, egyrésztől rendkívül aprólékosan és pontosan

rekonstruálja a pauleri művek keletkezéstörténetét. Ami e tekintetben a leglényegesebb, fény derül a *Bevezetés a filozófiába* születésének titkára. Az eddigi értelmezések értetlenül álltak a tény előtt: hogyan sikerülhetett Paulernek, egy alkalmi fölkérést elfogadva, alig néhány hónap alatt megalkotnia a magyar filozófiai irodalom egyik legjelentősebb és legsikeresebb darabját, ezt a ma is valamiféle hideg tökéletességet sugárzó művet. Az értelmezők hol jobboldalról, dicsérően, hol baloldalról, fölrovóan, valamilyen közvetlen ideológiai megrendelés teljesítését emlegették: a berendezkedő ellenforradalmi rendszer szükségleteinek kielégítéseként fogták föl a munkát. A kéziratos hagyatékot is vizsgálatába vonó és földolgozó Somostól itt most megtudjuk, hogy koránt sincs szó efféle efemer indítékokról: a mű anyaga már a tízes évek első felében formálódni kezd, és 1916 végére lényegében készen áll. Amikor 1920-ban a filozófus kiadói fölkérést kap, a már régen befejezett és hosszasan csiszolt munkát renanzi sajtó alá. A monográfia másrésről eddig csaknem teljesen ismeretlen képet rajzol a filozófusnak a húszas évek első felében kifejtett közéleti-politikai tevékenységéről. Hogy az erősen introvertált alkatú, visszahúzó gondolkodó a forradalmak és a világháborús összeomlás kataklizmáinak hatására átmenetileg kilép a magára szabott elszigeteltségből és közéleti szerepeket vállal magára: nagyjából eddig is tisztában voltunk vele. Somos itt most megmutatja ne-

künk, hogy milyen kiterjedt és milyen intenzív is ez a közéleti szerepvállalás. lás. Nem csupán különféle társadalmi szervezetek vezetésének vagy vezetőségi tagságának föl-vállalásában mutatkozik meg: a konzervatív – nemzeti és katolikus – erők induló folyóiratába, a *Napkelet*-be írott esszéisztikában is megnyilvánul. Ezt, így, ismételjük, eddig nem lehetett tudni: Somos könyvéé az érdem, hogy most megismertetett bennünket vele.

Mindez azonban csak a dolog egyik oldala. Az életút és az életmű együttes földolgozása, igaz, hoz ugyan fontos eredményeket, ugyanakkor azonban meg is gondolkodtatja az olvasót. Élet és mű kapcsolata Pauler esetében talán nem ragadható meg hagyományosan. Neki talán nem az „életéről és filozófiájáról”, hanem megfordítva, „filozófiájáról és életéről” lehetne beszélni. Ismételjük, kivételesen befelé forduló, zárkózott, magányos személyiségről van szó. Olyan valakiről, akinek a számára, mondhatni, valójában nincsen külvilág: a benső lélekvilág és a szellemi ideavilág közötti közvetítés jószerével teljesen hiányzik tehát. A nárcizmusig fokozódó szubjektivizmus meg az emberidegenséggé erősödő objektivizmus: az ő esetében egymásra támaszkodó és egymást erősítő két végletnek látszik, közöttük ezért nemigen verhet hidat az interszubjektivitás világa. A személyiségének belvilágába és az ideák szellemvilágába egyszerre bezárt filozófusnak pedig, kérdezzük, vajon

egyáltalán lehetséges-e megírni az életrajzát?

Tudvalévő, kamaszéveitől halála napjáig naplót vezet, élete utolsó évtizedében pedig hosszú beszélgetéseket folytat rajongóinak egyikével. Az apró betűs kézírással vezetett, négy füzetet megtöltő óriásnapló kiadatlan marad – a nemzeti könyvtár kézírattárában olvasható –, beszélgetéseinek anyaga ellenben a halála után napvilágot lát. Somos természetesen mindkét dokumentumot fölhasználja munkájában.

A napló azonban valóban csak az életút külső eseményeiről tudósít. Rendkívül tudatos, szigorúan következetes és aggályosan pontos ember lévén, a gondolkodó ugyan az évtizedek során egyetlen egy nap sem feledkezik meg az aktuális bejegyzésről. Naplójában szertartásszerű precizitással beszámol mindenről: az aktuális olvasmányokról és a mindenkori munkákról, a megjelent könyvekről és a megtartott előadásokról, a megszerzett új pozíciókról és a megjelent friss méltatásokról, a rituális várbeli sétákról és a szokásos badacsonyi nyaralásokról, az adriai hajókirándulásokról és az európai utazásokról. A bejegyzések mindazonáltal csak három alkalommal lesznek részletesebbek: a kezdetek során, a külföldi tanulmányutak éveiben és a forradalmak idején; először a koraérett kamasz változó élethanulataira épülő bölcséleti reflexióit megfogalmazva, majd a külföldi tanulmányútján lévő egyetemista pszichológiai jegyzeteit összegyűjtve,

végül a háborús összeomlást és történelmi államterület fölbomlását személyes katasztrófaként megélt férfi följegyzéseit rögzítve. Mindenesetre a naplók anyaga csak az életút tényeinek rekonstruálásában, s nem – az életút tényei mögé rejtőző – gondolkodó személyiségének megfejtésében segítheti Somos munkáját.

A másik dokumentum, a mondott beszélgetéskötet – Szkladányi Mária *Pauler Ákos életművészete* című, 1938-ban közzétett munkája – az előbbinél jóval komolyabb aggályokat vet föl. A mélységesen introvertált gondolkodó személyiségét megismerni vágyó utókornak talán egyetlen segítsége ez a könyv, ajánlatos azonban óvatosan bánni vele. A filozófus élete utolsó évtizedében közel engedi magához egyik rajongóját – az utóbb megjelent kötet alapján következtetve –, egy „művelt úriasszonyt”: hosszú beszélgetéseket folytat vele, elmeséli neki emlékeit és terveit, megosztja vele érzéseit és gondolatait. A beszélgetések nyomán a hölgy a gondolkodó halála után félévtizeddel közlésezi a könyvét, egyes szám első személyben megszólaltatva vagy függő beszédben idézve benne az elhunytat. A földidézett beszélgetések hitelességét nincs okunk kétségbe vonni, a munka hangjának túlzottan lelkes volta és magyarázatainak higpszichologizálása azonban óvatosságra kell hogy készítessen bennünket. Somos, érthetően, igyekszik hasznosítani a benne foglaltakat, néhol azonban mintha nem volna

eléggé kritikus vele szemben. Nem csupán „forrásértékét” tekintve, hanem „pszichológiai leírásként” is „elsőrangú”-nak minősíti (10. o.), így valóban gyakran nem csupán forrásként fogadja el, hanem pszichológiai magyarázatait is magáévá teszi. Valamelyes nagyobb távolságtartás, a bírálónak legalábbis úgy tűnik föl, talán elkelt volna vele kapcsolatban.

Somos munkájáról szólván terjedelmes és alapos monográfiáról beszélünk, így nincs terünk végigkövetni a gondolatmenetét. A munka jelentőségét értékelendő, néhány megoldását választjuk ki hát, mondhatni, csupán példaképpen. Az eddigi szakirodalom számbavételéről, a recepciótörténeti megközelítésről, az értékelések differenciáltságáról és a hatástörténet bemutatásáról ejtünk szót.

Somos, először is, monográfiát ír: a műfaj követelményeinek megfelelően a teljesség igényével veszi számba ezért a Pauler-irodalom korábbi darabjait. Munkája, nyugodtan ki lehet jelenteni, e tekintetben is kiválóan mondható: kutatásai alaposak, ábrázolása körültekintő, értékitéletei méltányosak. Annál meglepőbb hát, hogy két szerzőnek éppen Somos saját földolgozása szempontjából megkerülhetetlen szakirodalmi munkáira nem megfelelő mélységben, illetve egyáltalán nem reflektál. Hanák Tibor filozófiatörténeti kézikönyveire és Máté Zsuzsanna esztétikatörténeti kötetére gondolunk. Mindegyik olyan munka pedig, amelyik valóban

érdemileg támogathatná Somos saját vállalkozását. Hanák kézikönyvei – a huszadik század első felének tendenciáit számba vevő magyar nyelvű (*Az elfelejtett reneszánsz: A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1981, illetve Budapest: Göncöl, 1993) és a teljes magyar hagyományt földolgozó német nyelvű (*Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*, München: Dr. Rudolf Trofenik, 1990) munkája – ugyanis ugyanúgy a magyar fejlődés legjelentősebb alakjának – a ritka magyar rendszeralkotók legnagyobbjának – látják és látatják Paulert. Somos ehhez képest az előbbi munkát csak könyvének bibliográfiájában említi meg, az utóbbit pedig ott sem – helyette csupán annak a kelet-európai filozófiákat összehasonlító tematikus tanulmánykötetben (Helmuth Dahm – Assen Ignatow [Hg.]: *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996) közölt változatára utal. Máté köteté (*Abszolútum a művészetfilozófiában századunk első felében: Tanulmányok Brandenstein Béla, a fiatal Lukács György, Pauler Ákos, Pitroff Pál, Schütz Antal és Sík Sándor esztétikájáról*, Szeged: JGYTF Kiadó, 1994) pedig az abszolútumfilozófia hagyományának keretében tárgyalja a pauleri művészetbölcseletet. Monográfiához esztétikai nézeteinek rekonstruálására egyébként kiemelt figyelmet fordító Somos szakirodalmi áttekintése ezt a munkát sem említi.

Somos könyve, másodszer, recepciótörténeti munka. Aki a magyar filozófia történetéről beszél, az szükségképp az európai áramlatok magyar recepciójának történetéről kell beszéljen. A magyar filozófia története ugyanis – az autochton hazai bölcselet hiánya folytán – voltaképpen a nyugati irányok itteni hatásának történeteként is fölfogható. Somos eljárása ebben a tekintetben is mintaszerű: a magyar filozófia történetét az európai áramlatok alakulásával szoros összefüggésben tárgyalja, pontosan és méltányosan számba véve, a magyar recepció mikor jelent valódi invenció nélküli utánzást, mikor credményez alkotó adaptációt, és mikor képes érdemileg továbbfejleszteni magát a nyugati mintát. Beállításában a pauleri munkásság a metafizikai velleitásokat fölmutató kezdetek után a pozitívizmustól a pozitívizmus és a kantianizmus egyeztetésének kísérletén, majd a kantianizmuson keresztül a logikai platonizmusig ível, hogy azután a teista metafizikához érkezzék meg. Pauler filozófiáját az ábrázolás, közelebről, az „oszttrak filozófia” hagyományában helyezi el. A Bolzanó tól Brentanón át Husserlig húzódó hagyomány jelentősége – a filozófia valamennyi diszciplínájának legfőbb szempontjait kijelölő – objektív tiszta logikájának kidolgozásán fáradozó gondolkodó számára, úgy mond, abban áll, hogy az segíti őt megszabadulni mindenfajta, a relativizmus veszélyét hordozó szubjektívizmustól és antropologizmustól.

Paulert a hagyomány kulcsfigurájához, Brentanóhoz fűző kapcsolat Somos ábrázolásában elveszíti – az eddigi földolgozásokból ismerős – irracionális-misztikus jellegét, és analitikusan rekonstruált hatástörténeti beállítást nyer. A kötet recepciótörténeti elemzése mellett csupán egyetlen apró kérdőjel kíváncsozik: az „életfilozófia” terminusának alkalmazásakor. Somos a kései Pauler újabb világnézeti fordulatát életfilozófiai jellegüként jellemzi. „Életfilozófián” azonban nem, miként hagyományosan szokásos, mondjuk, a Nietzsche-től Bergsonon át Spenglerig és Klagesig ívelő bölcseleti tradíciót érti, hanem valamiféle, az „észfilozófiával” (153. o.) vagy „tudományos filozófiával” (221. o.) szembeállított, és a „szeretettelozófiával” (178. o.) meg a „vallásfilozófiával” (189., 209–210. o.) rokonított beállítottságot. A terminusnak ez a használata a monográfia egészének összefüggésében némiképp zavaróan hat.

Somos könyve, harmadszor, értékeléseinek árnyaltságával és differenciáltságával tűnik ki. A munka nyilvánvalóan szerzőjének abból a már idézett meggyőződéséből nőtt ki, hogy Pauler a magyar filozófia történetének legjelentősebb személyisége. Ez a meggyőződés, úgy mond, nem bizonyítható: bizonyítása ugyanis valamiféle általánosan elfogadott értékelési rendszert föltételezne, meg ennek az értékelési rendszernek valamennyi jelentősebb hazai filozófusra és magára Paulerre

történi alkalmazását. Somos közvetlenül nem kísérletezik hát állításának bizonyításával, monográfiájának egésze azonban a meggyőződése melletti érvelésként is fölfogható. Gondolatmenetének számos helyén minősíti tehát hősét kiemelkedő gondolkodónak. Így nevezi, például, Pauler korai etikáját „a magyarországi etikai irodalom egyik legsikerültebb darabjának” (40. o.), esztétikai kézíratait a neokantiánus művészetfilozófia legjelentősebb teljesítményeivel összevethető kísérleteknek (104. o.), a tiszta logika és az – általános tárgyelméletként fölfogott – ideológia Pauler bevezette megkülönböztetését a „nemzetközi filozófiai irodalomban” „korábban differenciálatlanul” összekeveredett szempontok sikeres elkülönítésének (134. o.). Értékelései azonban mindvégig mértéktartóak maradnak: nem feledkeznek meg könyve kedves hősének szükséges bírálatáról sem. Így gyakorol kritikát, például Pauler fogalmazásmódjának – az igazság megtalálásának bizonyosságából származó – túlzott tömörsége (67. o.), logikai alapelveinek – könyörtelen szisztematizálási törekvéséből következő – önkényes alkalmazása (181. o.), vagy kései valásfilozófiájának saját tudományos igényeivel összeegyeztethetetlen volta (210. o.) fölött. E körben különösen a pauleri tiszta logika értékelése méltó a figyelmünkre. Somos fölfogása szerint Pauler tiszta logikája valójában nem logikai elmélet: a modern szimbolikus logikával összehasonlíthatatlan „metalogikai orientációt” képvisel

(64. o.). A maga „hiperáltalános, jóscrével eszközként sem funkcionál” jellegével, nyilvánvalóan „összemérhetetlen az egzakt szimbolikus logikai, matematikai bizonyításokkal” (205. o.) Már módszere, a redukció sem „egzakt metódus” – a „platóni – arisztotelészi intuíció modern változata” inkább – (66. o.), adekvát értékelése ezért nem is végezhető el a „modern szimbolikus logika optikájából” (163. o.)

Somos munkája végül, negyedszer, megint csak a monográfia műfajának követelményeit szem előtt tartva, körültekintően igyekszik számba venni Pauler *oeuvre*-jének hatástörténetét. A szerző, természetesen, ebben a tekintetben is megbízható elemzéseket nyújt. Eredményei különösen két ponton látszanak kiemelkedőnek: a Pauler etikájának hazai és németül megjelent műveinek nemzetközi visszhangját rekonstruáló fejtegetések során. Előbb már röviden említett korai, 1907-es etikájának – *Az ethikai megismerés természetének* – a visszhangja, mint Somos bizonyítja, lehangolónak mondható. A számos recenzióban megnyilvánuló, kiterjedt, ám a filozófiai mű megítélésével inadekvát, politikai szempontokat érvényesítő szakmai visszhang túlnyomórészt teljességgel inkompetens bírálatokat fogalmaz meg Pauler művével szemben. Németül megjelent könyveinek – az 1925-ös *Grundlagen der Philosophie*nek és az 1929-es *Logik*nek – nemzetközi visszhangja ellenben, Somos rekonstrukciója nyomán, kiemelkedőnek nevez-

hető. A könyveket elsősorban antik és középkori filozófiával foglalkozó filozófiatörténészek, illetve a neotomizmushoz közelálló katolikus gondolkodó recenzeálják. A kibontakozó visszhang mennyiségi szempontból az egyik legjelentősebb recepciót jelenti, amivel magyar filozófus valaha is dicsekedhetett. Frivolitásnak tűnik azonban azért ezt a recepciót a – valóságos könyvtárnyi terjedelműre rúgó – nemzetközi Lukács-irodalommal akár csak együtt említeni is (180. o.). A hatástörténeti elemzések sorából ugyanakkor sajnálatosan hiányzik Pauler két háború közötti hatásának szisztematikus földolgozása. A korszak a magyar filozófia történetében akár „Pauler-korszaknak” is nevezhető: a gondolkodónak az utána következő nemzedékek képviselőire gyakorolt hatása nehezen számba vehetően erős és kiterjedt. Az ő tanítványaként indul az akadémiai tudományosság képviselői közül Kornis Gyulától Brandenstein Bélán át Prohászka Lajosig, az esszéisták közül Szerb Antaltól Halász Gáboron át Mátrai Lászlóig a korszak számos jelese. Somos utal ugyan néhány Pauler-tanítványra, nem szentel azonban önálló fejezetet a Pauler-iskola átfogó bemutatásának.

Somos Róbert rendkívül jelentős teljesítményt nyújtó Pauler-kutatásai, ismételjük, a magyar filozófia tör-

ténetének föltárására irányuló kortársi törekvések részeként értékelhetők adekvátan. Igaz, ahogy említettük, a magyar filozófiatörténeti kutatások kétségtelenül a hazai humántudományok szomorúan elhanyagolt területének számítanak. Az is kétségtelen ugyanakkor, hogy a magyar filozófia múltjának föltárása érdekében több történt az elmúlt másfél, mint az azt megelőző négy évtizedben. A kortársi hazai filozófia örvendetes megújulásának talán valamelyes összetevőjét éppen a hazai bölcséleti tradíció reflektálása képezi: kezdetben szórványos, majd rendszeressé váló tudományos konferenciák, sikeres vagy kevésbé sikeres szövegközlések, ilyen-olyan részfeldolgozások, végül az ezek nyomán napvilágot látott monográfiák és közzétett kézikönyvek rajzolják újra a róla alkotott képünket. Aki a magyar filozófiatörténeti hagyományról szeretne tájékozódni, immár egyre kevésbé kényszerül a régmúlt clavult földolgozásaihoz fordulni, a közelmúlt használhatatlan összefoglalásaihoz nyúlni, vagy éppen idegen nyelven született kiadványokból informálódni. Hogy ez így van, a magyar filozófiatörténet egyik legjelentősebb alakjának bölcséletét újráfelfedező Somos Róbertnek is köszönhető.

AZ EMBER MÉG NEM HALANDÓ*

RIGÁN LÓRÁND

Már eddig is nyugtalanító volt, mi több, egyenesen „szemet szűrt”: Király V. István idáig megjelent önálló kötetei (*Határ – Hallgatás – Titok*. KOMP – PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár 1996; *Filozófia és Itt-Lét. Tanulmányok*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár 1999; valamint a román nyelven kiadott *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată*. [A titok egzisztenciális fenomenológiája. Alkalmazott filozófiai kísérlet] Pitești, Paralela 45 Könyvkiadó, 2001), tanulmányai, és, nem utolsósorban, a szerző gondolkodói-oktatói tevékenységének egésze egy, a maga radikalitásában manapság egyre inkább elmagányosodó filozófia-fogalmat képviselnek. Egy olyan filozófiáét, amelynek feladata – hogy most csak egyik, heideggeri felhangú „megkülönböztető jegyét említsük – a szellemi munka összes többi területétől eltérően nem az emberi élet megkönnyítésében (a „vigasztalásban”), hanem

éppenséggel annak megnehezítésében, a dolgok valódi súlyának (kérdésességének) *növelésében* állna.

Ez az állandó, ellentmondásos viaskodás – annak sajátos nyelvi és stiláris nehézségeivel együtt – a jelenlegi, felkiáltójelekkel teletűzdelt, ám hárompontos közbeszűrésai ellenére is sodró lendületű könyvben (Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszűrésben)*. Közdok, Budapest 2003) a halállal kapcsolatos filozófiai problematizálás mindenfajta, hagyományos *consolatio*-igényéről való lemondáshoz, a filozófiai *Vigasztalások* irodalmától való (néhol végletes) eltávolodáshoz, illetve végső soron e hagyomány konkrét destrukciós lépései során végrehajtott elutasításához vezet.

A szöveg – minden hiteles páto-sza ellenére – számos ironikus kiszólás alkalmával talán a leginkább (az egyébként Platóntól Lévinas-ig

* Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszűrésben)*. Közdok, Budapest 2003.

számos gondolkodót felvonultató, és egyben az elutasítás – néhol talán túlságosan is – szuverén gesztusával félresöpörő kötetben szintén célba vett) Nietzsche retorikai fegyvertárának nyilait idézi: „Voltaképpen a halhatatlanság gondolatának vagy hitének nincsen több köze a halál fenomenológiai magában-valóságához, mint mondjuk az éppen használatos halottaskocsi díszítésének a stílusbeli sajátosságainak...” (63.)

Keserű egyértelműséggel válik itt nyilvánvalóvá, hogy a filozófiai gondolkodás a halál tematikáját már eleve éppen a meghalás tapasztalata, vagyis az emberi egzisztencia alapvető végessége nélkül, annak szorongásait ily módon megkönnyítve, és egyben átugorva vállalta át. Azaz: halálhoz való viszonyunk átlagoságán átlagoságának legmélyén a hagyományos, könnyítésekre és vigasztalásra törekvő metafizikai és vallásos tradíció halálra való kép telenségének botránja húzódik meg. Épp ezért, bár minden egyes ember kivétel nélkül meghal, az ember még nem halandó – tulajdonképpeni értelemben képtelen a halálra.

Öntörvényű, néhol egyenesen provokatív eljárás módjai és szerveződése ellenére a könyv szövege egyetlen pillanatra sem feledtet el, hogy valódi tétje nem a fogalmi általánosságok légüres terében történő, túlságosan is súlytalanak érzékelt lebegés, hanem – a szerző filozófia-felfogásával összhangban – a valódi, vagyis az *alkalmazott* filozófiai elemzés, amely mindig is a

filozofálás (és egyben önmagunk) aktuális, vagyis éppen a jelenben megvalósuló próbatétele.

Az e próbatételnek való megfelelés egzisztenciális kényszere hasonlóan magasra emeli a mércét a metafizikával, mint alapvetően *emberi* kérdései lehetőséggel szemben is – ami által annak hagyományos, az emberi végességet pusztá hiányként, illetve fogyatékossgákként rögzíteni és ezután megkerülni igyekvő mivolta (könnyítésekre és vigasztalásra törekvő alaptendenciája) kérdőjeleződik meg. A meghalás tapasztalatának metafizikai fakticitása – minden lehetséges tapasztalat megszűnésének tapasztalata – ezzel szemben olyan kitüntetett lét-lehetőségként jelenik meg, mely tulajdon végességünkkel szembesít, és ezáltal (mint jelenleg is) metafizikát hív elő – függetlenül attól, hogy a metafizika a maga történeti alapértelmét tekintve mindentől igencsak távol állt.

Márpedig ez csakis az emberi szabadság alapján lehetséges (hisz végső soron az élet megnehezítése, és nem ellehetetlenítése a cél), mely a halálról immár nem a meghalás tapasztalata nélkül, vigasztaló módon végrehajtott „fogalomrágásokhoz”, hanem kinzóan aktuális, igen nehezen végrehajtható, és jelentős mértékben talán még mindig előttünk álló gondolkodói és egzisztenciális feladatokhoz vezet.

Úgy tűnik tehát, hogy a Király V. István legújabb kötetéből ilyen értelemben kiolvasható, határozott kihívás – mely egyesek (például a

már említett vallásos hagyomány
keretein belül gondolkodni próbálók)
számára talán határozottan lesz, és

még számos vitát ébreszthet – ezút-
tal sem kíván megkímélni minket,
olvasókat.

NEKROLÓG

FILOZÓFIA AZ ANTI-SZELLEMMEL SZEMBEN (Karel Kosík halálára)

A 2003. február 21-én elhunyt *Karel Kosík* 1926. június 26-án Prágában született. Gimnáziumi tanulmányait is ott végezte. A második világháború befejezése után előbb a prágai Károly Egyetemen tanult, majd Leningrádban (Szentpétervár) és Moszkvában. A Csehszlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársaként dolgozott 1968-ig, majd a Károly Egyetemen tanított 1968–70 illetőleg újból 1990-92 között. Ismét a Filozófiai Intézet munkatársaként tevékenykedett 1990 után.

A náci megszállás, az ellenállásban való aktív részvétel és a theresienstadti fogság a második világháború végén voltak azok az élmények, melyek mint legfőbb tényezők Kosíkot az elméletben marxista, a gyakorlatban kommunista elkötelezettséghez vezették az 50-es és 60-as években.

Kosík első könyve, a *Cseh radikális demokrácia* (1958) egy alapjában még hagyományos-marxista ábrázolása az 1848–49-es forradalmi eseményeknek. Ám az 50-es évek második felében mégis a dogmatikusok támadásait váltotta ki Kosík tézise, miszerint a filozófia *nem ideológia, hanem tudomány*. Ezzel maga is hozzájárult ahhoz a szellemi erjedéshez, amely a csehszlovák értelmiségi közösségben a 60-as évek folyamán még radikálisabban kibontakozott.

Kosík elméleti tevékenységének csúcspontját ez időben *A konkrét dialektikája* (1963, magyarul 1967) c. könyve jelentette, amely nemcsak Csehszlovákiában, de külföldön is meglehetősen visszhangot keltett, s Jan Patočka is nagyra tartotta. A mű a marxizmus nem-ortodox, alkotó fölfogásának mintapéldája, melyre a dogmatikus „normalizálók” később, a „filozófiai revizionizmus” kritikája során, a „Heidegger-marxizmus” címkét ragasztották. Az ember emancipatorikus lehetőségeire és szabad önmegvalósításukra tette a hangsúlyt, s szembefordult

a marxizmus ökonomista és determinista módon korlátolt interpretációival. A hegeli „dolog maga” – ez maga az ember, a maga nem-elidegenült, nem-visszajárfordult kapcsolataiban társadalomhoz és világhoz.

Jelentős visszhangja volt Kosík föllépésének a csehszlovák írók IV. kongresszusán (1967), amikor is egy aktualizált értelmezésben ábrázolta Husz János küzdelmét az igazságért és a lelkiismeret szabadságáért a hatalmon lévők autoritásával szemben. A marxizmusról mint olyan rendszerről való fölfogása, mely más eszmeáramlatokból (fenomenológia, egzisztencializmus vagy Franz Kafka) származó ösztönzéseket is magába fogad, a nyitottság valamint a vélemény- és kutatói szabadság hangsúlyozásával szintén hozzájárult „az 1968-as év szelleme” kibontakozásához.

A társadalom- és humántudományokban működő jelentősebb személyiségek többségéhez hasonlóan, a továbbiakban Kosíknak is megtiltották, hogy a szakmájában dolgozzon. Kosík azonban továbbgondolta a maga filozófiai témáit, miközben „lakás-szemináriumokon” vett részt (együttműködésben Jan Patockával is). Ekkor a kommunista pártból is kizárták. Állást foglalt a csehszlovák értelmiségi ellenzék mellett, mely a hivatalos állami ideológiával az emberi és polgárjogok koncepcióját szögezte szembe.

Az elidegenült viszonyok kritikájának témájával Kosík az 1989-es demokratikus fordulat után sem szakított. Nem csatlakozott ahhoz a túlsúlyra jutó konzervatív-liberális áramlathoz, melynek – különösen a 90-es évek első felében – a cseh értelmiségiek és művészek többsége hódolt. A kapitalizmusban ugyanis, mely a piac és a „szatócskodás” (illetve „kufárkodás”) korlátlan uralmát valósítja meg, az agresszív és a társadalmi élet minden területét maga alá rendelő *anti-szellem* uralma két alapformájának egyikét látta – a másik forma a „reálisan létező szocializmus” rendszerében öltött alakot.

Az „anti-szellem” jellemzője az embernek egy redukált fölfogása, mint „szükségletek rendszerének” egyfelől, s mint látszólag személytelen és objektív mechanizmusok „kiszolgálójának” másfelől. A kulcsfogalmak tehát: eldologiasodás és manipuláció.

A 90-es évekbeli eszméit Kosík különböző tanulmányköteteken publikálta. A *Margarete Samsa évszázada* c. könyvében (1993, a cím utalás Kafkára) a XX. századot mint olyan kort jellemezte, amelyben szörnyű és korábban elképzelhetetlenül borzalmas módon likvidálnak mindent, ami terhesnek és nemkívánatosnak látszik. A *Töprengések vízözön előtt* c.

könyvben (1997) a „vízözön”, a jelenkori társadalmi fejlődés katasztrófa-ja lehetőségétől óv.

Kosíknak a filozófia föladatáról kialakított fölfogása, mely szerint ennek az uralkodó gondolati sémák és egyben a társadalmi viszonyok kritikájának kell lennie, a 60-as évek szellemi atmoszférájában gyökerzik. A hamis, nem-autentikus, visszájára fordult (pervertált) valóság ábrázolása, a kor „anti-szelleme” elleni küzdelem: ezek adják Kosík filozófiájának végkicsengését, mely inkább a negatívnak a demaszkírozásában (leleplezésében) erőteljes és meggyőző, mint egy konkrét reális alternatíva bemutatásában.

A morális felelősség hangsúlyozása, a filozófia föladatának nem-szolgáló kritikai fölfogása, továbbá az a ritka képesség, hogy különböző motívumokat (Marx – Heidegger, Kafka – Hasek) összfilozófiai jelentőségükben kössön össze, az alkotó képzelet fölszabadító jelentőségének kiemelése: ezek adják meg ama tulajdonság-együttest, amelynek köszönhetően Kosík életműve aktuális és élő marad, azok számára is, akik nem osztoznak gondolkodói premisszáiban.

Vlastimil Hála

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Farkas György, Madarászné Zsigmond Anna ELTE BTK Logika Tsz, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Gurka Dezső* • 6000 Kecskemét, Mátyás király krt. 76. • *Nagy József* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Ruzsa Ferenc* • ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófiai Tsz, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Percz László* MGE Jogtudományi Tanszék, 1111 Budapest, Sztoczek utca 2.

Rigán Lóránd Str. Muncitolilor Nr. 10. Cluj-Napoca, Románia

.

CONTENTS

ANNA ZSIGMOND MADARÁSZ – GYÖRGY FARKAS: On semantics and pragmatics of the Why questions	425
DEZSŐ GURKA: Polemic concerning the concept of race as the point for connection between the University of Göttingen and the Kantian philosophy	461
JÓZSEF NAGY: The philosophy of language and the political philosophy of Hobbes and Vico	479
FÉRENC RUZSA: There is an error, but where; The ontological argument of St. Anselm	503

REVIEW

LÁSZLÓ PERECZ: A new monography on Ákos Pauler.....	533
LÓRÁND RIGÁN: István V. Király: The experience of death	542

OBITUARY

KAREI. KOŠÍK (1926—2003)	545
--------------------------------	-----



RENC: Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve	503
------------------------------------------------------------	-----

SZEMLE

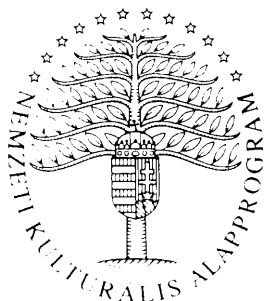
ÁSZLÓ: Újrafelfedezés	533
BRÁND: Az ember még nem halandó	542

NEKROLÓG

az anti-szellemmel szemben (Karel Kosík halálára) stimíl Hála)	545
-----------------------------------------------------------------------------	-----



KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA



E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, Budapesten a Hírlap Ügyfélszolgálati Irodákban és a Központi Hírlap Centrumnál (Budapest, VIII. Orczy tér 1. Telefon: 477 - 6300). További információ a 06 - 80 - 444 - 444 telefonszámon és a hirlapelofizetes@posta.hu e-mail címen kérhető. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.