

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXIV. KÖTET

2022. 4. FÜZET

Szent Anzelm és Gaunilo Isten létezéséről

*

A szubjektivitás fogalma más planéták lakóira való tekintettel –
a kanti esztétika és etika nem antropológiai sajátosságairól

*

Történelemlfilozófia és drámaköltészet Schiller műveiben

*

Jelenvalólét, létfenomén, fenoménlét. A filozófiai dualizmusok meghaladási kísérlete
Heidegger és Sartre fenomenológiai ontológiájában

*

Hamvas Béla hazugságszisztémája – avagy arcok és álarcok az esszéinek világában

*

Társadalom az állam ellen – Pierre Clastres etnoanarchista politikafilozófiája

*

Miért nem cáfolhatók az összeesküvés-elméletek?

*

Kép és szó dialektikája

*

Középige a nyelvészetben. A mesztótész hellén-bizánci
és modern grammatikai értelmezéseiről szóló szakirodalom áttekintése

*

Műhely

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2022

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület
bölcészettudományi és társadalomtudományi folyóirata

A folyóirat CNCS B és ERIH PLUS akkreditációs minősítésekkel rendelkezik.

Felelős szerkesztő: Varga P. Ildikó

Szerkeszti
Bogdándi Zsolt, Ilyés Szilárd Zoltán (szerkesztőségi titkár),
Tánczos Vilmos, Varga P. Ildikó, Veress Károly

A szám szerkesztője:
Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók
Barta János, Domokos Johanna, Egyed Emese, Gebei Sándor, Konrad Gündisch,
Kovács András, Kovács Magdolna, Mohay Tamás, Monok István, Nyíró Miklós,
Olay Csaba, Szakolczai Árpád

Korrektor: András Zselyke

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176
Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 Románia, e-mail: titkarsag@eme.ro
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lap megjelenését támogatta:



Felelős kiadó: Biró Annamária

ISSN 1453 0961

Készült a gyergyószentmiklósi
F&F INTERNATIONAL Kft. nyomdában

Felelős vezető
Ambrus Enikő ügyvezető igazgató

A lapszám DOI-száma: <https://doi.org/10.36373/em-2022-4>

Szent Anzelm és Gaunilo Isten létezéséről

Rövid írásomban arra teszek kísérletet, hogy a filozófiatörténetben *ontológiai istenérvként* ismeretes érv állításait tételesen megfogalmazzam, bemutassam. Az ontológiai istenérv tételmondatainak a megfogalmazása után az érv néhány kritikáját ismertetem, amelyet még az érv megfogalmazásakor szegeztek azzal szembe. Ezek után pedig néhány, az érveléssel kapcsolatos észrevételt fogalmazok meg, amelyek mentén érdemes a kérdést továbbgondolni.

Az ontológiai istenérv megfogalmazása Canterburyi Szent Anzelm nevéhez fűződik. Anzelm az érvet a *Proslogion* c. munkája 2. és 3. fejezeteiben fogalmazta meg.¹ Egyesek szerint a két fejezetben bemutatott érv két különböző érv, mások szerint a 3. fejezetben is ugyanannak az érvelésnek a bemutatásáról van szó. Ez a kérdés számunkra most irreleváns, ennek ellenére az egyszerűség kedvéért az érveket mégis első és másodikként fogom megnevezni.

Lássuk Szent Anzelmnek a *Proslogion* 2. fejezetében megfogalmazott érvét Isten létezése mellett! Szent Anzelm a következőket állítja:

- (1) Isten az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható.
- (2) A balga azt mondja a szívében, 'nincs Isten'.
- (3) Amikor a balga hallja azt a kifejezést, hogy 'az, aminél nagyobb nem gondolható', érti, amit hall.
- (4) Az, amit a balga megért, megvan az értelmében, még akkor is, ha nem látja be, hogy létezik.
- (5) Az, ami megvan az értelemben, és az, ami létezik, különbözőek; nem azonosak.
- (6) Mielőtt a festő megfestene egy képet, a kép már megvan a festő értelmében, de még nem fogja azt fel valóságos létezőként.
- (7) Miután a festő megfestette a képet, a kép a festő értelmében is megvan, és a festő azt is megérti, hogy a kép a valóságban is létezik, mert megfestette azt.
- (8) A balga meggyőződhet arról, hogy az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, legalább az ő értelmében létezik. (Az, aminél nagyobb nem gondolható, létezik a balga értelmében, mert amikor hallja ezt, megérti, és amit megértünk, az megvan az értelmünkben.)
- (9) Nem lehetséges az, hogy az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelmünkben legyen meg.
- (10) Ha az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor elgondolható, hogy a valóságban is létezik.
- (11) Az, ami a valóságban is létezik (nem csak az értelemben), nagyobb, mint az a valami, ami csak az értelemben létezik.

¹ Lásd Canterburyi Szent Anzelm: *Proslogion*. = Uő: *Filozófiai és teológiai művek I.* Bp. 2001. 175–178.

- (12) Ha az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, egyszersmind az a valami, aminél gondolható nagyobb. (Ez ellentmondás.)
- (13) Nem lehetséges az, hogy az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, az a valami legyen, aminél gondolható nagyobb.
- (14) Az a valami, aminél nagyobb nem gondolható (kétségkívül) mind az értelemben, mind a valóságban létezik.

A *Proslogion* 3. fejezetében a 2. fejezettel ellentétben Anzelm úgy bizonyítja Isten létezését, hogy bebizonyítja nemlétének lehetetlenségét. Soroljuk fel ebben az esetben is az érveket tételesen!

- (1) Ez a valami (aminél nagyobb nem gondolható) olyan valóságosan létezik, hogy nem gondolható el a nemléte.
- (2) Elgondolható, hogy létezik valami, amiről nem gondolható el a nemlét.
- (3) Tacit tétel: Elgondolható valami, amiről elgondolható a nemlét.
- (4) Az a valami, amiről nem gondolható el a nemlét nagyobb, mint az a valami, amiről elgondolható a nemlét.
- (5) Ha elgondolható lenne a nemlét arról a valamiről, amiről nem gondolható el a nemlét, akkor nem az lenne az a valami, aminél nagyobb nem gondolható. (Ez ellentmondás.)
- (6) Olyan valóságosan létezik az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, hogy el sem gondolható a nemléte.

Ezek után pedig következzen néhány, a Szent Anzelm istenérveihez fűzött megjegyzés és kritika. Kezdjük ezek sorát a *Proslogion* 3. fejezetében előadott érv egyik megkérdőjelezésével. Az érvet Anzelm szerzetestársa, Gaunilo fogalmazta meg *A balgatag nevében* c. vitáiratában. Az érv ismertetése előtt még annyit érdemes megjegyeznünk, hogy Gaunilo, Anzelmhez hasonlóan, maga is hívő keresztény volt, Anzelm érveit így nem meggyőződésből kritizálta, hanem csupán az istenérvekkel kapcsolatos logikai hibákra, ill. az érvek bizonyítóerejének a hiányára/gyengeségére hívta fel a figyelmet. Szent Anzelm második istenérvének a konklúzióját, mint bizonyítandó tételt, már az érv elején megfogalmazza: „Márpedig ez a valami olyannyira valóságosan létezik, hogy el sem gondolható a nemléte”.² Anzelm szerint Isten léte olyan valóságos, hogy el sem gondolható annak, vagyis Istennek a nemléte. Legyen, mondja Gaunilo; ha mindez így van, akkor viszont érthetetlen, hogy Anzelmnek miért kell egyáltalán az Isten létének a bizonyításával foglalkoznia. Hiszen, ha nem gondolható el Isten nemléte, akkor ez a balga számára sem lenne elgondolható. Ha pedig nem lenne elgondolható a balga számára Isten nemléte, akkor eleve fel sem merülhetne számára Isten létezésének a megkérdőjelezése, ebben az esetben viszont nem lenne szükség Anzelm istenérvére, mert mindenki számára világos lenne, hogy Isten létezik.³ Abban a pillanatban viszont, amikor felmerül az Isten létezésére vonatkozó kérdés, nem állíthatjuk azt, hogy nem gondolhatjuk el Isten nemlétét. Elgondolhatjuk. Sőt! Nemcsak a balga gondolhatja el Isten nemlétét, aki azt mondja az ő szívében, hogy ’nincs Isten’, hanem maga Gaunilo is képes elgondolni azt. Így tehát nincs igaza Anzelmnek akkor, amikor azt állítja Istennel kapcsolatosan, hogy annak nemléte nem elgondolható.

² Canterburyi Szent Anzelm: *Proslogion*. = Úó: *Filozófiai és teológiai művek I.* Bp. 2001. 177.

³ Lásd: *Gaunilo könyve a balgatag nevében*. = Canterburyi Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek I.* Bp. 2001. 222.

A filozófiatörténetben Szent Anzelmnek a *Proslogion* 3. fejezetében bemutatott istenérve különböző időkben újra és újra felütötte fejét. Klima Gyula egyik tanulmányában arról számol be, hogy egy, az Anzelméhoz nagyon hasonló érvet fogalmazott meg a maga során Descartes.⁴ Descartes, persze, nem volt tudatában ennek, és Descartes egyik vitapartnerre is, egy bizonyos Caterus nevezetű pap, csak arra hívta fel Descartes figyelmét, hogy Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologiae*-ben nagyon hasonló dolgot állít: ti. azt, hogy Isten olyannyira tökéletes lény, hogy tökéletessége magában foglalja a létezését, így Istenről el sem gondolható az, hogy nem létezik. Ezzel a megjegyzéssel viszont vissza is térünk Anzelm első istenérvére, és egyben problémák tömkelegével találjuk szemben magunkat.

Szent Anzelm feltételezi, és láttuk, hogy később ezt állította Szent Tamás és Descartes is, hogy Isten tökéletessége magában foglalja a létezés fogalmát. Ez azt jelenti, hogy valahányszor megértjük az 'Isten' nevet, vagy elgondoljuk azt, Istennel együtt a létezését is elgondoljuk, mivel Istennek lényegi tulajdonsága a létezés: ha elgondoljuk Istent, el kell gondolnunk Isten létezését is. De amint láttuk, ez az álláspont nem általánosan elfogadott. Gaunilo például vitatja: szerinte elgondolható Isten úgy, hogy ne gondoljuk el egyben a létezését is.

Gaunilo viszont mást is vitat. Az első istenérvvel kapcsolatosan a következő ellenvetést fogalmazta meg: ha követjük Anzelm elgondolását, akkor nemcsak Isten létezését kell elfogadnunk, hanem más, empirikusan nem tapasztalható, de elgondolható entitásokét is. Képzeljünk el, mondja Gaunilo, hogy néhányan egy olyan szigetről mesélnek nekünk, nevezzük ezt *az elveszett szigetnek*, amelyet képtelenség megtalálni; senki nem lakja, de azt állítják róla, hogy a Föld minden vidékénél gazdagabb ez a sziget. Ha ezt halljuk, akkor különösebb nehézség nélkül megértjük, amit nekünk mondanak. Az anzelmi logika alapján pedig azt a következtetést kellene levonnunk, hogy az a sziget, amelyről hallottunk, valóságosan is létezik. Az érvelésünk ugyanis ehhez nagyon hasonló lenne:

- (1) Megértjük, amit nekünk mondanak, amikor *az elveszett szigetről* beszélnek.
- (2) *Az elveszett sziget* a világ leggazdagabb szigete.
- (3) Ha *az elveszett sziget* csak az elménkben létezne, akkor nem lehetne ez a leggazdagabb sziget, mert ha ez a sziget a valóságban is létezne, gazdagabb lenne az előbbinél.
- (4) De *az elveszett sziget* a leggazdagabb sziget.
- (5) Ahhoz, hogy a leggazdagabb sziget lehessen, *az elveszett szigetnek* léteznie kell a valóságban is.
- (6) Tehát *az elveszett sziget* a valóságban is létezik.

Geréby György szerint Gaunilo érve úgy is értelmezhető, hogy a Szent Anzelm által megfogalmazott istenérve rossz, mert fiktív entitások reális létezését is bizonyítja. Geréby szerint viszont nem ez a helyzet, hanem az, hogy az érv túl jó, és így „*nem tud megállni* Isten reális létezésének bizonyításánál”.⁵ És valóban, Anzelm érvelése a világunk entitásainak a túlbujánzásához vezetne. Azt is mondhatnánk talán, hogy az érv már-már annyira jó, hogy rossz; de éppen azért rossz, mert nem tud határt szabni a vélt entitások reálisként való posztulálásának. Geréby szerint az érv háttérében egy séma húzódik meg. Ez a séma pedig azt mutatja nekünk, hogy ha egy adott halmazon belül ki tudunk jelölni egy olyan individuális objektumot, amelyre

⁴ Klima Gyula: *Szent Anzelm és az ontológiai istenérve*. = *Világosság* XXIV(1983, 12. szám melléklete). 5.

⁵ Geréby György: *Amit Anselmus és Gaunilo mondtak egymásnak*. = *Magyar Filozófiai Szemle* XLIII(1996, 6. szám). 659.

azt mondjuk, hogy az elgondolható dolgok között nincs annál nagyobb/gazdagabb stb., akkor ezzel a dologgal kapcsolatosan el kell fogadnunk, annak reális létezését is. Így világunkat leg-gazdagabb szigetek, legjobb tökfőzelékek, fapapucsok, krampuszok stb. fogják benépesíteni.⁶

Anzelm első istenérvének van egy másik aspektusa is, amelyet érdemes megvizsgálnunk, és amelyre Gaunilo is reflektált. Gaunilo különbséget tesz egy dolog pusztán csak az értelemben létezése és ugyanannak a dolognak a valóságban való létezése között; és szerinte Anzelm azt a hibát követi el az első érv esetében, hogy egy dolog az értelemben való létezéséből következtet a dolognak a valóságban való létezésére. Szerinte ez helytelen. Ha így lenne, akkor *az elveszett sziget* valóságos létezését is el kellene fogadnunk. De nem csak azét, hanem bármilyen más dolog valóságos létezését is, amely az értelmünkben jelen van: így a tökéletes emberi nyelven beszélő elefántok reális létezését is, a tökéletes, tűzokádó, hétféjú sárkányok reális létezését is, stb. Hiszen, ha hallunk ezekről az entitásokról, megértjük a kifejezéseket; ha pedig megértjük a kifejezéseket, akkor ezek az entitások az elménkben vannak; de ha csupán csak az elménkben lennének, akkor nem lehetnének a legjobbak; mivel azonban azt mondtuk róluk, hogy a legjobb-bak, ezért a valóságban is létezniük kell.

Gaunilo azonban nem ért egyet ezzel az érveléssel. Ő ugyanis komolyan veszi azt, hogy az az entitás, ami csupán csak az elméjében van, nem lehet a legnagyobb/legjobb stb. Ha így lenne, mondja, akkor a reálisan létező entitás kisebb vagy kevesebb lenne annál, ami az értelmében van; ez viszont lehetetlen. Éppen arról van szó, állítja Gaunilo, hogy egyszer meg kell bizonyosodnunk arról, hogy egy dolog a valóságban létezik, és csak azután állíthatjuk azt, hogy annál nagyobb nem létezik. Gaunilo gondolkodásában a dolgok realitásának elsőbbsége van azzal szemben, hogy a dolgokról azt állítjuk, hogy nem lehetséges nagyobb náluk. Egy példával megvilágítva Gaunilo elképzelését: azt mondhatjuk, hogy a ceruza, amellyel írok, azért van meg az értelmében, mint a legnagyobb ceruza (amellyel írok), mert ez a ceruza valóságosan létezik (és ha úgy tetszik, abban az értelemben, hogy én éppen írok vele, az éppen aktuális létezésénél nincs nagyobb létezési foka). Ennek a ceruzának éppen a valóságos létezése és az a tény, hogy írok vele, enged engem arra következtetni, hogy ezt a ceruzát (ami annak létezési fokát illeti) az értelmében meglévő legnagyobb olyan ceruzaként gondoljam el, amellyel éppen írok. És nem azért kell léteznie ennek a ceruzának a valóságban, mert ennél a ceruzánál nincsen nagyobb olyan ceruza az értelmében, amellyel én éppen írok. És most Isten létezésére vetítve ezt az elképzelést: úgy tűnik, Gaunilo azt mondja, hogy Anzelm azért állíthatja azt, hogy Isten az a valami, aminél nagyobbat nem tud elgondolni, mert Anzelm számára Isten valóságosan létezik. Ezért is mondhatja azt Anzelm, hogy nem lehetséges elgondolni a nemlétet Istennel kapcsolatosan. Egy olyan személy számára viszont, akinek nem az az alaptézise, ami az Anzelmé, ti. hogy 'Isten létezik', elgondolható Isten nemléte, ennyiben pedig kérdéses is. Kérdés tehát az, hogy vajon Isten létezik-e a valóságban? Vagy: valóban létezik-e Isten?

Távol álljon tőlem, hogy Szent Anzelmet ártatlanul vádoljam, de úgy tűnik, hogy az anzelmi első érv a *petitio principii* érvelési hibának az egyik esete, de még ha nincs is így, akkor is nagy hasonlóságot mutat azzal. Ennek megfelelően az érv körkörösnek tűnik. Egyrészt Anzelm meg van győződve arról, hogy Isten létezik a valóságban – és ennyiben eleget tesz a Gaunilo által támasztott követelménynek, amely szerint *először* meg kell bizonyosodnunk egy dolog valóságos létezéséről, és csak *azután* állíthatjuk azt arról, hogy annál nagyobb nem gondolható el –,

⁶ Lásd *uo.* 659.

másrészt pedig azt állítja, hogy mivel ez a dolog az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, ezért létezik, ill. léteznie kell. Ha az értelemben levő elemtől eltekintünk, akkor Anzelm érvelését a következőképpen fogalmazhatjuk újra: Isten valóságosan létezik (kiindulópont), tehát Isten valóságosan létezik. Ez egy semmitmondó kijelentés. Vagy megfogalmazhatjuk így is: Isten valóságosan létezik (kiindulópont), tehát Istennek léteznie kell. Ez részben ugyanolyan semmitmondó kijelentés, mint az első, részben pedig erősebb kijelentés. Hiszen a konklúzió nem pusztán egy éppen fennálló tényállást fogalmaz meg, hanem azzal kapcsolatosan azt implikálja, hogy ez másképpen nem is lehetne. Ez a konklúzióknak egy erős modális olvasata lenne; ugyanakkor rávilágítana arra, hogy Anzelm a második érv esetében miért állítja azt, hogy Isten nemléte nem is elgondolható.

Persze a probléma nem ilyen egyszerű. Elég könnyen konstruálhatunk olyan példákat, amelyek esetében nem szívesen mondanánk azt, hogy egy dolog létezése szükségszerű, attól függetlenül, hogy éppen aktuálisan a dolog létezik. Abból, hogy a ceruzám (aktuálisan) létezik, triviálisan következik az, hogy a ceruzám (aktuálisan) létezik, de berzenkednénk az ellen, hogy abból, hogy a ceruzám (aktuálisan) létezik, arra kelljen következtetnünk, hogy a ceruzámnak léteznie kell, értve ezalatt azt, hogy a ceruzámnak a létezése szükségszerű. Kevesen gondoljuk úgy, hogy ne gondolhatnánk el egy olyan világot, amelyben a ceruzám (aktuálisan) nem létezik. Nem így viszont az Istennel, mondják néhányan a filozófusok közül. Láttuk, Szent Anzelm azt állította, hogy Isten nemlétét nem lehet elgondolni. De egy ehhez nagyon hasonló érvelt fogalmazott meg Descartes is, amikor azt állította, hogy Istentől nem választható el a létezés. Istenhez éppen olyan szükségszerűen tartozik hozzá a létezés, mint amilyen szükségszerű az is, hogy egy háromszög három szögének az összege egyenlő két derékszög összegével. Ahogyan a háromszögnek lényegi tulajdonsága az, hogy a három szögének összege egyenlő két derékszög összegével, úgy Istennek is esszenciális tulajdonsága az, hogy létezik: a tökéletes lénynek a fogalma ugyanis magában foglalja a létezést is mint tulajdonságot.⁷

Immanuel Kant viszont éppen az ontológiai istenérv kapcsán fogalmazta meg és képviselte azt az álláspontot, amely szerint az egzisztencia vagy létezés nem reális predikátum.⁸ Kant azt állítja, hogy Isten ideája, amelyre úgy tűnik, az észnek szüksége van, semmi esetre sem bizonyítja azt, hogy az ideának megfelelő lény a valóságban is létezik. (Érdemes itt hangsúlyozni a kanti elgondolás hasonlóságát ahhoz, amit Gaunilo megfogalmazott, ti. hogy egy dolognak az értelemben való meglétéről nem következtethetünk a dolog reális létezésére.) Abban az esetben persze, igen, ha az egzisztenciát predikátumnak tekintjük. De Kant szerint éppen ebben tévedett Descartes és Leibniz, ill. mindenki – beleértve Szent Anzelmet is, az ontológiai istenérv első megfogalmazóját –, aki úgy gondolta, hogy egy dolog létezése a dolog más tulajdonságaihoz hasonló predikátum. Ha így lenne, akkor igazuk lenne azoknak, akikkel Kant vitába száll: ezek a gondolkodók ugyanis azt állítják, hogy ellentmondásba ütköznénk, ha Isten létezését tagadnánk, vagyis ha azt mondanánk, hogy 'Isten nem létezik'. Az ellentmondás gyökere abban rejlene, mondja Kant, hogy ha Isten fogalmának a részeként, mint tulajdonságot gondolnánk el a létezést, akkor valahányszor azt állítanánk, hogy 'Isten nem létezik', tulajdonképpen ezt mondanánk: 'Isten, aki létezik, nem létezik.' Ez éppen olyan, mint ha azt mondanánk, hogy a háromszögnek

⁷ Vö. Altrichter Ferenc: *Fogalom és lét: logikai út Istenhez?* = Uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Bp. 1993. 36.

⁸ Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bp. 2009. 480–488. (B620–B630).

nem három szöge van. Mindkét kijelentés esetében ugyanis azt tapasztaljuk, hogy a kijelentés szubjektuma ellentmond a kijelentés predikátumának.

Csakhogy a létezőt állító kijelentéseknek, vagyis az egzisztenciaállításoknak nem szubjektum-predikátum szerkezetük van. Ha az lenne, akkor egyetlen egzisztenciaállítás predikátuma sem mondana semmi olyasmit a kijelentés szubjektumáról, amit a szubjektummal együtt eleve el ne gondoltunk volna. Kanti terminusokba öntve a mondanivalót: az egzisztenciaállítások analitikus ítéletek lennének;⁹ modernebb terminusokkal megfogalmazva ugyanezt pedig azt mondhatnánk, hogy az egzisztenciaállítások referenciális tautológiák lennének. Ha ez így van, akkor pedig a létezőt tagadó állítások referenciális ellentmondások lennének.¹⁰ Mindez viszont ellentmond a tapasztalatunknak. Az érv: ha az egzisztenciaállítások referenciális tautológiák lennének, akkor ez azt jelentené, hogy ezeknek az állításoknak mindig igaznak kell lenniük, márpedig szeretnénk azt hinni, hogy egzisztenciaállításaink lehetnek néha igazak, néha pedig hamisak: például, ha azt állítjuk, hogy 'Ausztrália létezik'. Az igaz, hogy Ausztrália éppen létezik, de fennállhatna az az eset is, hogy nem létezik, mint ahogyan fenn is áll egy ehhez hasonló eset, ha azt állítjuk, hogy 'Atlantisz létezik'.

Kant mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a létezőt állító kijelentések szintetikusak, ez pedig azt jelenti, hogy ha egy bizonyos dologról azt állítjuk, hogy létezik, akkor a kijelentés igazságát a lehetséges tapasztalat alapján kell igazolnunk. Anzelm érvére alkalmazva ezt a megállapítást pedig azt kapjuk, hogy ahhoz, hogy Isten létezését kijelenthessük, először tudnunk kell azt igazolni a tapasztalat alapján. Azt hiszem, ezt mind Gaunilo, mind a balga aláírná: ha a tapasztalat segítségével be tudjuk bizonyítani Isten létezését, akkor utána joggal mondhatjuk Istenről, hogy létezik.

Isten létezésének bizonyításakor az egyik esetben az érvelési hiba abban rejlett, hogy egy elmében jelen levő dolog létéből következtettek a dolog valóságos létezésére. Létezik azonban a tévedésnek egy másik esete is, amelyre Kant hívta fel a figyelmet, és amelyet a modern logika egyik elgondolása igazolni látszik. A tévedés ebben az esetben ott rejtőzik, hogy mondatok szükségyszerűségéből következtetünk dolgok szükségyszerűségére. Persze, ebben az esetben is eleve feltételezzük, hogy Isten létezik, majd ennek alapján levonjuk a következtetést, hogy Istennek szükségyszerűen kell léteznie. Egy bizonyos értelemben az 'A háromszögnek három szöge van' és az 'Isten létezik' kijelentések nagyon-nagyon hasonlóak. Ha mindkét kijelentést analitikus ítéletnek tartjuk, akkor mindkét kijelentés szubjektuma magában foglalja már a predikátumot, így a 'háromszög' azt, hogy az adott alakzatnak három szöge van, az 'Isten' pedig azt, hogy ez a valami létezik. Ennek ellenére – bármennyire furcsán hangozzék is – egyik példamondat megfogalmazásának esetében sem köteleztük el magunkat sem a háromszögek, sem Isten reális léte mellett.

Kant ebben az esetben feltételes szükségyszerűségről beszél: azt mondja, hogy a kijelentések abszolút szükségyszerűsége a dolgokra és a dolgokra vonatkozó predikátumokra vetítve csak feltételes szükségyszerűséget jelent. Példamondataink ezekben az esetekben így hangzanának: 'Ha léteznének háromszögek, akkor azoknak szükségszerűen három szögük lenne', ill.: 'Ha létezne Isten, akkor a létezés tulajdonságával szükségszerűen kellene léteznie'. Így még ha reális

⁹ Lásd Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Bp. 1999. 20.

¹⁰ Klima Gyula: *i. m.* 7.

predikátum is lenne a létezés mint tulajdonság Isten esetében (amelyről kimutatta Kant, hogy nem az), akkor sem lenne abszolút szükségszerű tulajdonsága Istennek a létezés, hiszen ennek a potenciálisan abszolút tulajdonságnak a megléte a szubjektum valódi létezésének a feltételéhez lenne kötve. Ami persze abszurd, hiszen a bizonyításunkkal éppen azt szeretnénk bebizonyítani, hogy Isten valóságosan létezik. Nem hiszem, hogy a balgának neheze esne elfogadnia azt a kijelentést, amely azt állítja, hogy ha Isten valóságosan létezne, akkor szükségszerűen rendelkezne a létezés tulajdonságával. Azt hiszem, azért nem esne neheze elfogadnia a szóban forgó kijelentést, mert a való világ kontextusában az egyetlen feltétel, vagyis Isten reális létezésének a nem teljesülése irrelevánssá tenné a kijelentés további implikációit, hiszen egy kontrafaktuális állítással lenne dolga.

A klasszikus logikában bevett nézet az, hogy az univerzális állítások esetében nem feltétlenül gondoljuk azt, hogy léteznek azok az entitások, amelyeket a referáló kifejezéssel – ezek nagyjából a hagyományos logika szubjektumterminusának felelnének meg – megnevezünk. Így, ha azt állítjuk, hogy 'minden háromszögnek három szöge van', nem vesszük adottnak, hogy léteznek háromszögek. Ez persze furcsaságokhoz vezet. Például ahhoz, hogy mivel feltételezzük, hogy a leírt/kimondott kijelentések igazak, ezért, ha valaki azt akarja bebizonyítani, hogy nincs igazunk, amikor azt állítjuk, hogy 'minden háromszögnek három szöge van', ki kell mutatnia egy bizonyos konkrét háromszögről, hogy annak nincs három szöge. De ezt képtelen lesz megtenni. Mivel nem kötöttük ki, hogy vannak háromszögek, ezért vitapartnerünk egyetlen háromszöget sem fog találni a tárgyalási univerzumban, azaz a szóba jöhető dolgok halmazában, amelyről kimutathatná, hogy az nem rendelkezik három szöggel. Nem talál tehát egyetlen ellenpéldát sem a kijelentésünkre. Márpedig a bizonyítás terhe az ő vállán van; és mivel nem tudja bebizonyítani, hogy nincs igazunk, olybá vesszük, hogy igazunk van. A háromszögekkel példálózva talán nem olyan meglepő ez a jelenség, hiszen feltételezzük, hogy intuitíve mindenki úgy gondolja, léteznek háromszögek. Ha viszont rózsaszín kentaurokról vagy beszélő fákról állítanánk valamit, azonnal nyilvánvalóvá válna a probléma. Röviden: az imént bemutatott elgondolás alapján bármit állítanánk is fiktív entitásokról, igazunk lenne, hiszen nem tudnának megcáfolni.

Az egzisztenciaállítások helyzete nagyon hasonló az univerzális állításokéhoz, mindez annak ellenére, hogy az egzisztenciaállítások esetében a kijelentésben megjelenő kvantort eleve úgy olvassuk ki, hogy 'létezik olyan...', vagy 'van legalább egy olyan...'. A helyzet mégis azért hasonló, mert ezeknek a kijelentéseknek az esetében sem kötelezzük el magunkat a szóban forgó dolgok reális létezése mellett. Csak azt a látszatot keltjük, hogy elkötelezzük magunkat bizonyos entitások reális létezése mellett, de valójában nem ez a helyzet. Ha azt állítjuk, hogy 'a rózsaszín kentaúr repül', nem azt jelenti, hogy úgy gondoljuk, létezik legalább egy rózsaszín kentaúr, sem a beszélő fák létezésében nem kell hinnünk ahhoz, hogy azt állítsuk, 'a beszélő fa néha szomorú'.

A logika- és filozófiatörténetben az egzisztenciaállítások egyik leghíresebb példája a Bertrand Russell által megfogalmazott, 'a jelenlegi francia király kopasz' kijelentés. De a Frege–Russell–Strawson-vitában sem arról folyt a vita, hogy vajon létezik-e reálisan a jelenlegi francia király. Mindenki elfogadta, hogy nem, mert tudta, hogy nem létezik; nem hittek a létezésében.

Szent Anzelm és a között a Gaunilo között, aki a balga álláspontját képviselte, viszont nincs egyetértés Isten létezésére nézvést. Anzelm hiszi, hogy létezik Isten, éppen ezért nem tud úgy tenni, mintha ezt nem hinné; ezt a lehetőséget nem is tudja elgondolni. A balga képviselőtében fellépő Gaunilo viszont csak annyit állít, hogy amennyiben érti az 'aminél semmi nagyobb nem gondolható' kifejezést, képes elgondolni ezt a létezőt. Ugyanakkor viszont szerinte elgondolás

és valóság között áthidalhatatlan szakadék tátong, így az elgondolás semmilyen szükségszerű következménnyel nem jár, ami a valóságot és a valóságosan létező dolgokat illeti.

Persze, kiköthetnénk – mint ahogyan a klasszikus logikának ez is a megoldása annak érdekében, hogy a fent bemutatott furcsaságokat kiküszöbölje –, hogy a tárgyalási univerzumunk nem lehet üres halmaz. Rákényszeríthetnénk tehát magunkat arra, hogy azoknak a dolgoknak a létezését, amelyekről kijelentéseink szólnak, feltételezzük, függetlenül attól, hogy a szóban forgó entitások léteznek-e a valóságban vagy sem. Ezzel mesterséges módon kiiktatnánk ugyan az üres terminusokat, Isten a valóságban való létezésének bizonyítását azonban így sem tudnánk véglegesen lezárni. A tárgyalási univerzumban található valamit, aminél nagyobb nem gondolható, vagyis Isten létezését ugyanis vagy ex hypothesi tételeznénk (függetlenül a valóságtól), de akkor ennek semmilyen kényszerítő ereje nem lenne a valóságos létezését illetően, vagy Isten létezését reálisnak tekintenénk, és akkor okafogyottá válna az anzelmi vállalkozás. Bármelyik utat is választanánk, a megoldás egyik esetben sem lenne megnyugtató.

Saint Anselm and Gaunilo on the Existence of God

Keywords: Saint Anselm, Gaunilo, existence, God, ontological argument

The best-known version of the ontological argument was formulated by Saint Anselm of Canterbury. With his argument Anselm tried to prove the existence of God. In my paper I restate all the propositions of Anselm's argument, and also present Gaunilo's counter-arguments. Finally, I raise some problems that further analysis of the argument could benefit from.

Tánczos Péter

A szubjektivitás fogalma más planéták lakóira való tekintettel – a kanti esztétika és etika nem antropológiai sajátosságairól

Immanuel Kant más planéták lakóiról

Immanuel Kant etikájával és esztétikájával kapcsolatban is gyakran felmerül a kérdés, hogy mennyiben tekinthetők antropológiai meghatározottságúnak a két kanti diszciplína alapvetései. A kategorikus imperatívusz ugyan elvben minden embert (általunk ismert véges eszes lényt) kötelez, de vajon az ehhez nélkülözhetetlen észbeli attribútumok valamely, az embert jellemző fiziológiai sajátosságon alapulnak, vagy az így értett racionalitás nem antropológiai sajátosság? Kant a szépnak (szubjektív) általánosságot tulajdonít, hiszen a szépnak talált jelenség azzal az igénnyel jelentkezik, hogy minden véges eszes lény tetszését elnyerje. Ugyanakkor jogosnak tűnik az a feltételezés, hogy az esztétikai ítélet erősen az emberi faj biológiai adottságaihoz (érzékszervi és értelmi kapacitásához és preferenciáihoz) kötődik.

Mindezt megerősíteni látszik a Rousseau-olvasmányok kritikai fordulatban betöltött előkészítő szerepe. Jean-Jacques Rousseau az, aki Kant figyelmét az emberre irányítja, és élete végéig meghatározó antropológiai érdeklődését első ízben felkelti.¹ Jól ismert tény, hogy a königsbergi filozófus maga is többször kifejti: filozófiai érdeklődése a „mi az ember?” kérdésben is összefoglalható.² Az esztétika és az etika alapvető antropológiai meghatározottságát látszik alátámasztani a következő, prekritikai feljegyzés is: „Az esztétika metafizikai alapelemeinél figyelmet kell fordítani a nem-morális érzés eltérő voltára, az erkölcsbölcsélet megalapozásánál pedig arra, hogy nem, kor, nevelés, kormányzat, faj és klíma szerint más és más az emberek morális érzése”.³

Az 1764–66 között keletkezett jegyzet alapján úgy tűnhet, hogy Kant az esztétikum esetében nagymértékben támaszkodott a privát, habituális érzésekre, az etikum esetében pedig a földrajzi-etnikai változóknak is szerepet szánt. A kritikai munkáiban viszont Kant határozottan kizárja az esztétikai ítéletről a privát feltételeken nyugvó tetszést,⁴ a morál területén pedig nem ismeri el a

Tánczos Péter (1987) – filozófus, egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem, Debrecen, tanczos.peter@arts.unideb.hu

Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

¹ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Bp. 2001. 96–100.

² Például Immanuel Kant: *Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz kiadásában*. = Uő.: *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Bp. 2013. 14.

³ Immanuel Kant: *Megjegyzések a Megfigyelésekben*. = Uő.: *Prekritikai írások*. Bp. 2003. 364.

⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003. 121.

szokások és hajlamok relevanciáját.⁵ Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatnánk, hogy az ellentmondás a prekritikai és kritikai munkák közötti különbséggel magyarázható; azonban ez nem lenne teljesen igaz. Azért sem, hiszen Kant már az 1764-ben megjelent, inkább antropológiai, mint esztétikai megközelítésű *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című munkájában is a morális alapelvek (hajlammal és lelkülettel szembeni) elsőbbségét állítja, és kifejezetten kritikus az olyan érzésekkel szemben, mint a részvét.⁶ Ráadásul az ízlésben szerepet játszó empirikus (így a szokásoknak és az egyéni hajlamoknak is teret engedő) mozzanatok jóval a kritikai fordulat után is foglalkoztatják.⁷ Ahogyan nehéz lenne amellett érvelni, hogy a kritikai filozófia jelentősége voltaképpen kimerül az antropológiai fordulatban, úgy legalább annyira tarthatatlan azt állítani, hogy Kant *A tiszta ész kritikája* megjelenése után elfeledkezik az ember antropológiai sajátosságairól. Gondolkodásának változásain kívül mást is figyelembe kell vennünk az ellentmondás feloldásához: Kant az azonos minőségeket műről műre másként értelmezte, ha eltérő aspektusból közelített ugyanahhoz. Például egészen mást ért szépség alatt – és máshogy is értelmezi –, ha annak történeti eredetére kíváncsi, és ha az elmében megjelenő élményt akarja megragadni. A genealógiai jellegű szépséginterpretációra a legjobb példát *Az emberi történelem feltehető kezdete* című esszéjében,⁸ míg az analitikus olvasatra *Az ítélőerő kritikájában* találjuk.⁹

A kérdés ezek alapján tehát az, hogy vajon a kanti kritikai etika és esztétika általánossága pusztán antropológiai megközelítésből releváns, vagy pedig az emberi sajátosságokon túlmutató feltételeken nyugszik. Kant életművében akad egy olyan vissza-visszatérő motívum, amelynek vizsgálatával érvényes választ adhatunk a fenti kérdésre is. A német filozófus ugyanis rendszeresen tematizálja a földönkívüli élet lehetőségét. Mivel feltűnően gyakran emlegeti más világok, más planéták lakóit, ezért az etikai és esztétikai általánosság kérdését könnyedén ellenőrizhetjük az idegenek kanti reprezentációján. Vajon, a kategorikus imperatívusz ezeket a lényeket is köti; és vajon elvben nekik is szépek kellene találniuk azt, amit nekünk? Jelen tanulmány éppen ezekre a kérdésekre keresi a választ.

Kant életműve telis-tele van olyan szöveghelyekkel, amelyek a földönkívüli élet lehetőségét és milyenségét problematizálják. Nem céloz az összes erről szóló passzust elemezni (vagy ezek katalógusát és taxonómiáját megadni),¹⁰ hanem csak arra törekszem, hogy Kant azon releváns megjegyzéseit mutassam be, amelyek segítenek megállapítani a jó és a szép legitimitásának határait. Ugyanis a königsbergi filozófus igen sokféle okból nyúl a földönkívüli élethez mint témához és mint szemléltető példához. A releváns szöveghelyek egy (bár talán csekélyebb) része kifejezetten természetfilozófiai-kozmológiai célból veti fel a kérdést, hogy élhetnek-e rajtunk kívül értelmes lények az univerzumban. Idesorolható *Az ég általános természet-története és elmélete* című korai munkájának okfejtése, amelyben amelltt érvel, hogy ha nem is lakott minden egyes bolygó,

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. = Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Bp. 1991. 488–491.

⁶ Immanuel Kant: *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*. = Uő: *Prekritikai írások*. Bp. 2003. 296–298; Czeglédi András: *Válasz-e a kérdésre? Töprengések Kant prekritikai esztétikájáról*. = „... Amennyiben szellemi lények vagyunk”. Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. Szerk. Tanczos Péter–Varga Rita. Bp. 2016. 188.

⁷ Például Immanuel Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. = Uő: *Antropológiai írások*. Bp. 2005. 178–179.

⁸ Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. Szeged 1997. 92–93.

⁹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 113–155.

¹⁰ Kant földönkívüliekről alkotott elképzeléséről számos könyv és tanulmány született. Például: Peter Szendy: *Kant in the Land of Extraterrestrials*. New York 2013; David L. Clark: *Kant's Aliens. The Anthropology and Its Others*. The New Centennial Review I(2001). 201–289; Elizabeth Sakellaridou: “All Them Aliens Had It”: Pinter's Cosmopolitanism. ELOPE: English Language Overseas Perspectives and Enquiries, IX(2012), 97–105.

valószínűleg nagy számban találhatnánk értelmes lényekkel benépesített égitesteket a kozmoszban.¹¹ Sokkal gyakoribb, hogy Kant valamit meg akar világitani a földönkívüli élet lehetőségének felvetésével. A legtöbbször talán a metafizikai elképzeléseink alaptalanságát szemlélteti a ránk és szokásainkra potenciálisan rácsodálkozó idegenekkel. Ilyen észrevételekben relatíve gazdag az *Egy szellemlátó álmai* című, a spiritualizmus és a metafizika hasonló módszertani hibáit egymás mellé állító munkája. „Más világok lakóit” mint testtel rendelkező eszes lényeket a mundus intelligibilis, az immateriális világ részeként ismeri el, és felveti annak lehetőségét, hogy ahogyan mi naivan az égbe helyezzük a túlvilágot, úgy a földönkívüliek meglátva a mi bolygónkat akár azt is hihetik, hogy itt van az igazi „mennyei lakhely”.¹² *Minden dolgok vége* című írásában pedig ezzel ellentétes, kevésbé csábító képet fest a földi világunkról: egy perzsa tréfacsinálóra hivatkozva felveti annak lehetőségét, hogy a Föld „az egész világegyetem árnyékszéke”, ahova más világok szennye csordul.¹³ Visszatérő kísérlete az is Kantnak, hogy az embert az eszes lények csoportjában elhelyezze – ahogyan erre hamarosan még részletesen ki fogunk térni –, ezt még szillogizmusként is előadja *A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafürtsége* című írásában.¹⁴

Nagy jelentősége van annak, hogy Kant a kritikai morálfilozófiájában döntően (véges vagy világbeli) eszes lényekről, és nem emberekről ír. Talán ez a szóhasználat mutatja meg leginkább, hogy mi Kant elsődleges célja az „idegenek” rendszeres szerepeltetésével: eloldani a morált és esztétikumot a fiziológiai, habituális és „patologikus” mozzanatok esetlegességétől.¹⁵ Már önmagában tehát ez a jellegzetes fogalomválasztás is árulkodó (nemcsak az emberekre vonatkozik a morális törvény), és előrevetíti jelen dolgozat konklúzióját is: az etikum és esztétikum általános érvénye nem antropológiai feltételeken nyugszik. Nem mindegy azonban, hogy pontosan milyen módon és meggyőző erővel érvel Kant az álláspontja mellett, és főleg annak érdemes utánajárnunk, hogy milyen alapon állítja, hogy a jó és a szép elvárása univerzálisan érvényesen, ha egyszer nem ismerünk más véges eszes lényt az emberen kívül.

Kant nem melleleg a „más planéták lakóival” vont párhuzamot és a véges eszes lény fogalmának használatával az őt korábban befolyásoló brit morálfilozófiától, pontosabban a morális érzés koncepciójától is távol tudja tartani magát. A feltételezett, testtel rendelkező földönkívüliek esetében is valamilyen szerepet kell játszania a szenzualitásnak, érzékenységnek, azonban az idegen lények teste roppant mód eltérhet a miénktől. A *Pragmatikus érdekű antropológiában* is jelzi, hogy menthetetlenül antropomorfizálják más égitestek lakóit: „Figyelemre méltó, hogy az eszes lények számára képtelenek vagyunk más illő alakot kiötlenni, mint az emberét. (...) Ekképp az összes többi égitestet is csupa emberi alakkal népesítjük be képzeletünkben, holott valószínű, hogy az ott élők az őket a hátán hordó és a tápláló föld és az őket alkotó elemek különbözősége okán a miénktől akár igencsak különböző alakot is ölthetnek. Minden más alak, mellyel megakadályozhatnánk őket, csak *torzkép* volna”.¹⁶

Az érzéki képzelőerő elégtelensége miatt képtelenek vagyunk az emberétől érdemben eltérő eszes lényt elképzelni. Kant úgy gondolja, hogy a képzelőerő produktivitása erősen korlátozott:

¹¹ Andrea Losch: *Kant's Wager. Kant's Strong Belief in Extra-Terrestrial Life, the History of This Question and Its Challenge for Theology Today.* = *International Journal of Astrobiology* XV(2016). 264.

¹² Immanuel Kant: *Egy szellemlátó álmai.* = Uő: *Prekritikai írások.* Bp. 2003. 463–464.

¹³ Immanuel Kant: *Minden dolgok vége.* = Jacques Derrida–Immanuel Kant: *Minden dolgok vége.* Bp. 1993. 100.

¹⁴ Immanuel Kant: *A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafürtsége.* = Uő: *Prekritikai írások.* Bp. 2003. 103–104.

¹⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája.* 119.

¹⁶ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia.* 84–85.

az angyalokat is szárnyas emberként képzeljük el, tehát annyit teszünk, hogy az általunk egyedül látott eszes lényt egy szimbólummal toldjuk meg.¹⁷ Ha viszont még adekvát szemlélet tárgyává sem vagyunk képesek tenni a földönkívülieket, mennyire lehet jogos a létük feltételezése?

Kantnak elsősorban azért van szüksége más bolygók lakóira, hogy az emberi nem karakterét rögzíthesse, és fel tudja mutatni a véges eszes lények egy másik hipotetikus típusát is az emberen kívül, ezáltal alátámasztva az etikum és esztétikum általánosságának emberin túli érvényességét. Ugyanakkor több ízben is hangsúlyozza, hogy nem tudjuk hitelt érdemlően alátámasztani más értelmes lények létét – feltételezésük örökké hívés marad. Két ismert szöveghelyet szeretnék ezzel kapcsolatban kiemelni. *A tiszta ész kritikájában* a következőket írja: „Ha a kérdés tapasztalati úton eldönthető volna, egész vagyonomat föltenném rá, hogy a látható bolygók között legalább egy akad, melynek lakói vannak, ez nem pusztá vélekedés, hanem erős hívés (melynek helyes voltára az élet sok javát föl merném tenni)”.¹⁸

Kant ezt azután jelenti ki, hogy különbséget tett vélekedés, hívés és tudás között. A vélekedésnek sem szubjektíve, sem objektíve nincs elégséges alapja, a hívésnek a szubjektív alapja elégséges (az objektív viszont nem), a tudásnak pedig mind a szubjektív, mind az objektív fundamentuma adott.¹⁹ Az ész transzcendentális használatában éppen a hívés a legérdekesebb, amelynek megalapozottságát (hogy nem csupán önmeggyőzésről van-e szó) képzeletbeli fogadással tudjuk ellenőrizni.²⁰ Ha egy őszinte gondolatkísérlet keretében javainkat is merjük miatta kockáztatni, akkor a hívés nem önbecsapás, hanem kellő szubjektív alappal rendelkezik. Kant földönkívüli életbe vetett hite – ahogyan az idézetből láttuk – kiállja a fogadás próbáját: ebből a szempontból doktrinális hívésnek számít, ahogy Isten léte is. Már ez is jelzi, hogy a szubjektív érvényességnek nagy jelentősége lesz a kérdésfelvetésünk szempontjából.

Az ítélőerő kritikájában ezzel szemben vélekedésnek nevezi a más planéták lakóiról szóló feltételezést.²¹ Az ellentmondás oka, hogy a harmadik kritikában egészen más felosztást alkalmaz, mint *A tiszta ész kritikájában*: megkülönbözteti egymástól a vélekedést, a tényeket és a hitet.²² A vélekedés dolgai lehetséges tapasztalati megismerés tárgyai, a tényleges dolgok objektív realitását bizonyítani lehet, a hit dolgai pedig a tiszta gyakorlati ész kötelességszerű használatában jelentkeznek.²³ Mivel a földönkívüliekről elvben szerezhetünk majd egyszer empirikus tapasztalatot, és a létezésük feltételezésének helyességét a tapasztalat révén tudjuk igazolni vagy cáfolni, ezért létükről egyelőre csak vélekedni tudunk.

Más planéták morálja

Ahogyan korábban már szó esett róla, a Kant által feltételezett földönkívüliek véges eszes lények, a mundus intelligibilis tagjai lennének. Mivel rendelkeznek ésszel, ezért a morális törvénynek logikusan rájuk is vonatkoznia kell. Ha ugyanúgy testi, érzéki létezők, ahogyan mi is,

¹⁷ Uo. 92.

¹⁸ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bp. 2009. 642.

¹⁹ Uo. 640.

²⁰ Uo. 640–641.

²¹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 393.

²² Uo. 392.

²³ Uo. 392–394.

akkor a morális törvény számukra is csak imperatívusként adott. *A gyakorlati ész kritikájában* a gyakorlati ész a priori elveiről írva ki is jelenti: „Az elv tehát nem pusztán az emberekre korlátozódik, ésszel és akarattal rendelkező minden véges lényre érvényes, sőt mint legfőbb értelemre, még a végtelen lényre is kiterjed”.²⁴ Az embereket és a feltételezett idegen lényeket összeköti az, hogy tiszta akaratuk ellenére szükségletektől és érzéki indítékoktól afficiált entitások – az erkölcsi törvény kategorikusan parancsoló imperatívusz a számukra –, velük szemben viszont Istennek szent akarata van, tehát képtelen az erkölcsi törvénnyel szembenálló maximák alkotására.²⁵

Minden véges vagy világbeli eszes lényt köt tehát a kategorikus imperatívusz elvárása, mivel a részben eszes, részben érzéki lények számára az erkölcsi törvény általános regulatív elvként, parancsként jelenik meg.²⁶ Az ész mint felsőbb megismerőképeség tekintetében Kant egyáltalán nem differenciál a lehetséges fajok között: az ész az elvek felállításának képessége, amely elvek segítségével egységet teremtünk az értelem szabályai között;²⁷ így az általánosságnak olyan szintjét képviseli, amely már nem kötődik semmi érzéki esetlegességhez. Kant feltételezése szerint ész dolgában nem lehet különbség az ember és az intelligens földönkívüliek között, hiszen esetleges érzéki jellemzőikben adott differencia itt teljességgel irreleváns. A másik két felsőbb megismerőképeség, az értelem és az ítélőerő esetében már nem ilyen egyszerű a helyzet. Kant a különös minőségében az emberi értelem egy olyan sajátosságát fedezi fel, amely valószínűleg megkülönbözteti azt minden más lehetséges értelemtől.²⁸ Ahogyan nagyon valószínű, hogy az ember érzéki szemlélete nem az egyetlen kizárólagos módja a szemléletnek, úgy az emberi értelem diszkurzív természete – tehát az, hogy fogalmakkal dolgozik – mellett el tudjuk képzelni az intuitív értelem lehetőségét is, amely nem fogalmak révén haladna az általánostól a különös felé, hanem ösképszerűen lenne képes megragadni az egészet.²⁹ A mi értelmünk (*intellectus ectypus*) rászorul a reflektáló ítélőerő aktivitására, hiszen a különöst nem tudja teljesen az általános alá szubszumálni, viszont egy hipotetikus *intellectus archetypus* esetében ítélőerőre nem is volna szükség.³⁰ Mindennek az esztétikai tapasztalat univerzalizása kapcsán még lesz jelentősége, most viszont térjünk vissza a morális törvény kérdésére.

Kant tehát nem tesz különbséget az emberek és az idegen lények esze között, így nemcsak a morális törvény érvényes egyaránt rájuk, hanem a természet objektív céljának rangjára is igényt tarthat minden eszes lény. A világbeli eszes lények természeti voltukon kívül képesek a szabadság érzéken túli képességét is felmutatni, így mint a természetin túlmutató, attól részben eltérő lények alkalmasak a természet céljának betöltésére.³¹ Az eszes lények boldogsága nem lehet végcél, hiszen az empirikusan feltételezett – és mint ilyen esetleges, tehát feltételei világról világra változnak –, hanem csak moralitása, amely viszont a priori meghatározott.³² A végcél csak a gyakorlati eszünk fogalma, tapasztalat tárgya nem lehet.³³

²⁴ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. = Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Bp. 1991. 140.

²⁵ Uo. 104–141.

²⁶ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 324.

²⁷ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 302–304.

²⁸ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 326.

²⁹ Uo. 327–328.

³⁰ Uo. 329.

³¹ Uo. 357–358.

³² Uo. 377.

³³ Uo. 378.

A moralitás nem hives dolga, nemcsak szubjektív feltételei adottak, hanem a gyakorlati ész számára evidensként jelenik meg. Mivel a véges eszes lények között etikum és ész terén nem lehet differenciálni, így az ész intelligens lények közötti általánossága leginkább arra alkalmas, hogy az egyéb, potenciális faji különbségeket kidomborítsa. Kant legtöbbször arra is használja a földönkívüliek szerepeltetését, hogy az segítsen neki meghatározni az ember helyét a feltételezett eszes lények rangsorában.³⁴ A leghíresebb, ezt tematizáló szöveg hely a *Világpolgári-tanulmányban* olvasható: „Az ember szerepe tehát egyenesen nem természetes. Hogy mi a helyzet más bolygók lakóival s ezek természetével, nem tudjuk, ám ha a természet e megbízását jól elvégezzük, akkor azzal hízelegethetünk magunknak, hogy a világegyetemben nem a legutolsó helyet foglaljuk el szomszédaink között. Lehetséges, hogy ezeknél minden individuum képes arra, hogy rendeltetését a maga egyéni életében teljesen elérje. Nálunk másképpen van, a cél elérésében csupán a nem reménykedhetik”.³⁵

Az ember annak ellenére, hogy eszes lény, rendelkezik önző, állati hajlamokkal, amely miatt önmagát egyelőre nem tudja sikeresen a mindenkit kötelező törvény elfogadására kényszeríteni: emiatt jelenti ki Kant, hogy „az ember *állat*, amelynek *úr*ra van szüksége”.³⁶ Talán más bolygón nincs arra szükség, hogy a társas együttélés normáit az eszes lények egy társukkal tartassák be, mivel nekik olyan természetük van, amely a szabadság elérését az individuum életén belül elérhetővé teszi. Hátrahagyott antropológiai írásaiban Kant még egyértelműbben fogalmaz: az ember állat, amely nevelésre szorul.³⁷ Egyetlen emberöltő elégtelen ahhoz, hogy az ember elérje a célját, hogy levetkőzve állati készletét felemelkedjen az észhez. Az egyik generáció neveli a következőt, és azt kell remélnünk, hogy nemzedékről nemzedékre közelebb kerülünk a szabadsághoz, elérjük a tulajdonképpeni humanitást. A fejlődés, haladás lehetősége azonban nem a természetünkől fakad, hanem éppen annak ellenére, szabad voltunk eredményeként nyílik meg, ugyanis az ember természete gonosz.³⁸ A jó megtételére nincs valódi, elvi hajlandósága, legfeljebb patológikus készletéből (például együttérzésből) vagy társadalmi elvárásból (például becsületből) cselekszik helyesen. Társaságban a jóra valószínűség álarcát hordja, azonban ha nem látható, rögtön igazságtalanságokat művel.³⁹ Hozzá kell persze tenni, hogy Kant nem magáról az emberről fest ilyen lesújtó képet, hanem az ember természetéről, amelyet az ember eszes volta révén fokozatosan meghaladhat.

Ha ez ember természete nem is éppen az elképzelhető legkedvezőbb, mint eszes lénynél semmi oka sincs szégyenkezni. A már emlegetett, *Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásában Kant amellet érvel, hogy miután az ember felfogta, hogy ő a természet voltaképpeni célja, egyenlőségre lépett minden más eszes lényvel.⁴⁰ Míg a birkának joggal mondja, hogy annak irhája őt illeti meg – tehát tekinthet az állatra pusztá eszközként –, addig a másik emberrel, valamint bármilyen más eszes lényvel szemben ilyen igényt nem fogalmazhat meg. A másik

³⁴ Kant: *Megjegyzések a Megfigyelésekhez*. 350; Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge–London 1933. 193–194.

³⁵ Immanuel Kant: *Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. Szeged 1997. 50.

³⁶ Uo. 49.

³⁷ Immanuel Kant: *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*. = Uő: *Antropológiai írások*. Bp. 2005. 498.

³⁸ Uo. 499.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. 94.

eszes lényre mindig mint célra, és sohasem mint eszközre kell tekintenünk – Kant ezen a helyen a kategorikus imperatívusz egyik klasszikus megfogalmazását az idegen lényekre való tekintettel adja elő.⁴¹

Az emberi nem karakterének megragadása, az ember mint részben eszes lény természetének megértése, valamint a véges eszes lények osztályában betöltött rangjának megállapítása addig nem lehetséges, amíg nem szerzünk tapasztalatot más értelmes lényekről. Bár ész dolgában – Kant okfejtése alapján – nem különbözhethetünk tőlük, így ugyanaz a morális parancsolat vonatkozik rájuk is, ránk is (a másik eszes lényre mindig mint célra tekint), azonban értelemhasználatunk, fiziológiánk és szenvedélyeink tekintetében a fajunk jelentős mértékben eltérhet a többitől. Bár az összehasonlítást az univerzális ész teszi lehetővé, a differenciálás csak az egyelőre nem elérhető empirikus tapasztalat révén válna megoldhatóvá. Sajnos, amíg nem ismerünk konkrét földönkívülieket, nincsenek empirikus adataink róluk, természetünk (morális státuszunkat is árnyaló) komparatív leírására nincs lehetőség.⁴² A földi eszes lény karakterét nem vagyunk képesek rögzíteni, míg nem találkozunk nem földi eszes lényekkel; az ember természetét így csak a többi, nem eszes földlakó lényhez viszonyítva tudjuk meghatározni.⁴³ Ez az összehasonlítás viszont az emberi elme, értelem, ítélőerő sajátosságairól nem árul el semmit.

Bár az ész univerzális jellemzőinek megragadása miatt fontosak az idegen lények, paradox módon spekulációval semmire sem megyünk. Kant maga is gúnyolódik Swedenborgon az *Egy szellemlátó álmaiban*, hogy a fizikai távolság ellenére és empirikus ismeret hiányában képesnek gondolja magát a Szaturnusz lakóival való eszmecsere.⁴⁴

A földi és földönkívüli elme

Korábban megállapítottuk, hogy a földi és nem földi ész között Kant szerint nem lehet különbség, azonban a másik két felsőbb megismerőképesség terén már nem ilyen egyértelmű a helyzet. Az idegen lényeknek akár egészen másként is működhet az értelme, és akár – amennyiben intuitív értelmű van – az ítélőerő képességét egészében nélkülözhetik, hiszen nincs szükségük az általános és az egyedi illetően megfeleltetésére.

A három felsőbb megismerőképesség közül az egyik (ész) azonos minden eszes lényben, a másik kettő (értelem és ítélőerő) viszont nagyon is eltérő lehet. Ahhoz azonban, hogy az emberi értelem és ítélőerő megkülönböztető jegyeit megállapítsuk, empirikus adatokra lenne szükségünk a többi eszes lényről. Bár Kant a szükséges tapasztalati adatokkal nem rendelkezik, egy-két gondolat kísérlettel mégiscsak igyekszik az általa legvalószínűbb jellemzőket megragadni. Ehhez azonban visszább kell lépünk egyet.

Kant szubjektíve elégséges ajjal jelentette ki, hogy hisz a földönkívüli értelmes életben, és hogy az ész felsőbb megismerőképessége minden földi és nem földi eszes lényt összeköt. De mi teszi lehetővé, hogy ugyanaz a képesség konzisztens módon jelen legyen az univerzum minden eszes lények által lakott bolygóján? Melyek a szükséges háttérfeltevésői egy ilyen egyetemes

⁴¹ Uo.

⁴² Immanuel Kant: *Hátrahagyott történefilozófiai észrevételek*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. Szeged 1997. 513.

⁴³ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. 289–290; Kant: *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*. 622–623.

⁴⁴ Kant: *Egy szellemlátó álmai*. 499.

jelenlétnek? Honnan ered, miből származik egy ilyen univerzális készség? Adná magát a megoldás, hogy a lélek fogalmából induljunk ki: feltételezhetjük, hogy minden véges eszes lény rendelkezik halhatatlan lélekkel, vagy legalábbis egy nem kiterjedt, kognitív jellegű szubsztanciával. Ez a potenciális metafizikai garancia az, amelyet Kant *A tiszta ész kritikájában* vehemensen elvet: a tiszta ész paralogizmusának, az ész hibás használatának nevezi; ugyanis ilyenkor a „gondolkodom” appercepciójából tévesen egy szubsztanciálisan létező lélekre, animára következtek.⁴⁵ Ha egy intelligibilis szubsztancia feltételezésével átlépjük a metafizika Kant által kijelölt határait, logikus lépésnek tűnik, hogy valamely fiziológiai sajátosságban keressük a közösséget lehetővé tevő vonást. Ez az út sem bizonyul azonban járhatónak, hiszen a földönkívüli lények biológiájáról semmit sem tudunk, így nincs elégséges ismeretünk következtetések levonásához. Ráadásul Kant eleve problematikusnak gondolta a szellemi folyamatok testi funkcióknak való megfeleltetését: ez nem más, mint szubrepció, az érzéki és értelmi összemosása.⁴⁶

Ez azt jelenti, hogy sem az ontológiai, sem a fiziológiai alapvetés nem bizonyul megfelelőnek. Kant megoldása a problémára a „Gemüt”, az elme vagy kedély tételezése, amelynek sem szubsztanciális alapja, sem fiziológiai fundamentuma nincs (ugyanakkor az érzéki világra nagyon is nyitott). Az elme az appercepció egységét megteremtő készség („animus”), amely nem azonos a Kant által episztemológiailag zárójelezett lélekkel („anima”).⁴⁷ Az elme az az instancia, amely a három felsőbb megismerőképességet összehangolja, és ezáltal a valósághoz fűződő legegységibb viszonyunkat fejezi ki.⁴⁸ Az elme vagy kedély talaján tud kifejlődni a nagy fokú absztrakciós képességgel rendelkező ész, amely általános princípiumokat alkot az értelem törvényeiből. Az elme karaktere valószínűleg nem azonos minden eszes lény esetében, hanem nagyon is az egyes fajra jellemző sajátosságokkal bír, azonban mint készség lehetővé teszi az elvont ész felbukkanását. Az elme már csak azért sem lehet minden égitesten ugyanolyan, hiszen az általa összehangolt felsőbb megismerőképességek is eltérhetnek bolygóról bolygóra. Ami viszont közös a különféle elmékben, hogy valamilyen szubjektivitást tételeznek.

Miben térhet el a földi és nem földi eszes lények elméje, valamint az ezzel szoros összefüggést mutató értelem? Ehhez tulajdonképpen azt a kérdést kell megvizsgálnunk, amelyet *A tiszta ész kritikájának* első kiadásához készült előszavában felvet ugyan, de ott mint tulajdonképpen mellékes felvetést félretesz. A tiszta értelem szubjektív vonatkozásban kell megvizsgálnunk, tehát azt a kérdést kell feltennünk, hogy hogyan lehetséges maga a gondolkodás képessége?⁴⁹ Mivel a gondolkodás emberen túli jellegzetességeit nem ismerjük, érdemes abból kiindulnunk, nálunk milyen készségekből alakulhatott ki a gondolkodás képessége, s ez talán megmutat nekünk más, lehetséges alternatívákat.

Kant a *Pragmatikus érdekű antropológia* utolsó oldalain éppen erre vállalkozik. Leszögezi, hogy más feltételezett értelmes fajokhoz képest nekünk, embereknek „morális fiziognómiánkkal” nem sok dicsekednivalónk akad.⁵⁰ Az emberi elme egyik legfőbb sajátossága ugyanis, hogy az ember gondolatait igyekszik társai elől eltitkolni. Ezen okosság mögött Kant szerint

⁴⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 333, 691–693.

⁴⁶ Immanuel Kant: *Megjegyzések Samuel Thomas Sömmerring A lélek organonjáról című irásához*. = Uő: *Antropológiai írások*. Bp. 2005. 359.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. 42; Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 114.

⁴⁹ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 22.

⁵⁰ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. 304–305.

okként ellenségesség, társiatlanság húzódik: „Az emberi teremtmény összetételéhez eredendően hozzátartozik tehát, s hozzátartozik nemének fogalmához is, hogy a mások gondolatát buzgón firtatja ugyan, a saját gondolatait azonban megtartja magának; amely derekas [sauber] tulajdonsága utóbb nem mulaszt el *rejtőzködésből* [*Verstellung*] apránként szándékos *megettévesztéssé* [*Täuschung*], sőt *hazudozássá* [*Lüge*] izmosodni”.⁵¹

Az emberi intellektus tehát még ártatlan, erényesnek tekinthető formájában is a rejtőzködésből, másnak mutatásból, alakoskodásból ered, amely ezért nagyon könnyen és hamar tud szándékos megettévesztéssé, hazudozássá válni. Emiatt az okosság felől nézve nagyon hasznos lehet a hazugság: az okos ember kifejezetten előnyösnek találhatja a hazudozást, még akkor is, ha ezzel önmagunkkal mint morális lényvel szembeni kötelességünket tagadjuk is meg.⁵² Az emberi értelemnek ez a „szennyes” eredete valóban negatív fényt vet fajunkra a többi értelmes lényhez képest. Van azonban más lehetőség is, vagy minden értelem eredete szükségképpen a „*Verstellung*”-ban gyökerezik? Kant eljátszik a gondolattal, hogy a földönkívüli lények elméje talán más, előkelőbb származással bír, s így moralitásukban is könnyebben és gyorsabban tudnak kiteljesedni: „Alkalmasint megeshetnék, hogy valamelyik másik bolygón olyan eszes lények élnek, akik egyes-egyedül hangosan képesek csak gondolkodni, azaz sem ébren, sem álmukban, sem társaságban, sem magányosan nem tudnak semmit sem elgondolni, amit *ki* ne *mondának* ugyanakkor”.⁵³

Ha ilyen lények léteznek, akkor ők a legnagyobb egyenesség (és emiatt a legnagyobb jóindulat) mellett képesek csak közösségben élni. Éppen ezért nagy valószínűséggel jellemük, habitusuk inkább összhangban áll a morális törvénnyel. Kant persze itt sem akar lesújtó képet festeni az emberi természetről, és a mű zárásaként azt emeli ki, hogy az ember az ész segítségével milyen derekasan küzd veleszületett hajlamai ellen.⁵⁴

Ugyanazt találja-e szépnek a földi és földönkívüli elme?

Végezetül röviden ki kell térnünk a harmadik felsőbb megismerőképesre is, az ítélőerőre. Minden bizonnyal ezt a képességet a legnehezebb hipotetikus összehasonlító vizsgálatnak alávetni, mivel ahogyan már többször szót ejtettünk róla, Kant szerint ezzel a készséggel bizonyos értelmes lények valószínűleg nem is rendelkeznek. Ráadásul ez az a felsőbb megismerőképes, amely talán a legszorosabb kapcsolatban áll az érzéki világgal, és az érzékszervek tekintetében semmi okunk sincs nagymértékű hasonlóságot feltételezni. A földönkívüliek fiziológiáját nem ismerve nehéz megmondani, hogy például esztétikai ítéleteikben mennyire hasonlítanak hozzánk.

Bár az ítélőerő és az esztétikai tetszés esetében korántsem olyan egyszerű a helyzet, mint az objektív általánossággal bíró morál esetében, azonban kanti alapokon azt sem jelenthetjük ki, hogy nincs potenciálisan közös a földönkívüliek és mi tetszésélményeinkben. Kezdjük ott, hogy ha az idegen lényeknek is van elméje, kedélye (Gemüt), akkor ezek az entitások is

⁵¹ Uo. 305; Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. = Uő: *Werke in sechs Bänden*. VI. Darmstadt 2016. 689.

⁵² Kant: *Megjegyzések a Megfigyelésekhez*. 394.; Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. = Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Bp. 1991. 543.

⁵³ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. 305.

⁵⁴ Uo. 306.

gondolkodó-érzékelő szubjektumok. Valamilyen, legalább elvi szubjektivitással rendelkezniük kell.

Láthattuk korábban, hogy Kant földönkívüli értelmes életbe vetett hívésének egyedül szubjektíve voltak elégséges alapjai. Érdemes tehát a szubjektivitás fogalmát vizsgálva tovább mennünk. Kant nagyon sokáig, még *A tiszta ész kritikájában* is a szubjektív érvényesség alatt pusztán az objektív kritériumok hiányát érti.⁵⁵ A fogalom lényegében majd csak *Az ítélőerő kritikájában* tesz szert ennél összetettebb jelentésre és nagyobb jelentőségre. A szövegben megkülönbözteti a szubjektivitásnak három formáját is. Szubjektivitás alatt érthetjük az egyén hajlamait, habituális adottságait, perszonális jellegzetességeit: ez az, amit a köznyelv általában szubjektivitáson ért, és ez az, amit Kant patológiusan (tehát szenvedélyek által) meghatározott szubjektivitásnak nevez.⁵⁶ A szubjektivitásnak ez a formája nagyon is esetleges, egyszeri, ezért nem tarthat igényt általános érvényre. Van azonban két olyan szubjektív érvényesség, amely általános érvénnyel bír: az egyik a fogalmakkal dolgozó logikai ítélet szubjektív érvényessége (amikor az ítélet formai helyességét nézzük objektív vonatkozás nélkül),⁵⁷ a másik pedig az ízlésítélet szubjektív általánosság.⁵⁸ Számunkra ez utóbbi lesz releváns, hiszen ez vezet el minket az esztétikai tetszéshez.

Míg a kellemesség élménye a szubjektum patológikus, privát feltételein alapul, addig a szépségről alkotott ízlésítélet megköveteli minden eszes lénytől az egyetértést, ugyanis a szubjektum általános jellemzőire vezethető vissza. Sőt, azt is hozzáteszi Kant, hogy az általánosság itt nem pusztán generális, hanem univerzális: az ízlésítélet minden véges eszes lény egyetértését megköveteli, még ha tudjuk is, hogy a valóságban ezek az ítéletek a legritkább esetben esnek egybe.⁵⁹ Valószínűleg nem ugyanazt találánánk kellemesnek, amit az idegen lények, hiszen egészen más lehet a fiziológiájuk, azonban Kant szerint (amennyiben elméjük hasonlít a mienkéhez) elvárnánk tőlük, hogy ugyanazt találják szépnek, amit mi, még ha szinte biztosan nem lenne tényleges ízlésítéleteinkben sok közös pont. Az esztétikai ítélet szubjektív általánossága elvben köt minden olyan lényt, amely részben állat, részben észlény.⁶⁰ Az ízlés az intelligibilisre vonatkozik, és benne az ítélőerő nincs alávetve az érzéki tapasztalatnak, ezáltal nyílik meg az idegenekkel való ízlésközösség elvi lehetősége (valósága azonban aligha).⁶¹

Hozzá kell tenni, hogy az ízlésítélet egyezésének elvárását csak akkor fogalmaznánk meg más planéták lakóival szemben, ha olyan szubjektumokra ismernénk bennük, akikkel képesek lennénk társas viszonyba lépni. Amennyiben elméjük és az éssen kívüli felsőbb megismerőképeségeik nagyon idegennek tűnnének nekünk, valószínűleg nem tudnánk még elvi közösséget sem alkotni velük, amely nélkül viszont az ízlésítélet szubjektív általánossága nem állhat fenn. Zárásképpen meg kell állapítanunk, hogy míg Kant szerint morális elvárásaink nem különbözhetnek más

⁵⁵ Katharina T. Kraus: *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of Inner Experience*. Cambridge 2020. 21.

⁵⁶ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 121.

⁵⁷ Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. 30.

⁵⁸ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 122.

⁵⁹ Uo. 123. Az esztétikai ítélet univerzalitásáról és a szubjektív általánosságról részletesebben írtam: Tánczos Péter: *A kedély veszélyes magányossága*. Az egyedüllét határsértő vágya és veszélye Immanuel Kant munkáiban. = Bakó Rozália Klára–Horváth Gizella szerk.: *Vészhelyzet*. Nagyvárad–Debrecen 2021. 37–54; Tánczos Péter: *Atemporal Temporality of the Transcendental Subject. Ambiguous Connection Between Subjectivity and Time in the Kantian Transcendental Philosophy*. = *Papers in Arts and Humanities*, II(2022). 12–25.

⁶⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 120.

⁶¹ Uo. 270–271.

véges eszes lényekétől, addig esztétikai ítéleteink csak bizonyos feltételek mellett és csak elvi elvárásként lehetnek azonosak. A szabad szépség esetében, amely mentes minden (lényegénél fogva érzékileg meghatározott) esztétikai normáleszmétől, nagyobb valószínűséggel osztoznánk a tetszésben az idegen lényekkel, ám a földi élet sajátosságainak is szerepet szánó járulékos szépség esetében aligha lenne ítéleteinkben tényleges találkozás.⁶²

The Notion of Subjectivity in Relation to the Inhabitants of Other Planets – On the Non-Anthropological Characteristics of Kantian Aesthetics and Ethics

Keywords: Immanuel Kant, subjective generality, Gemüt, finite rational beings, nonterrestrial rational beings, moral law, aesthetic judgment

Although Immanuel Kant's critical thought was fundamentally influenced by his interest in anthropology, it would be a mistake to identify transcendental philosophy as a purely anthropocentric philosophy. It is no coincidence that he most often uses the term "finite rational being" instead of "man". Kant's oeuvre contains numerous references to possible extra-terrestrial life forms, most of which are intended to emphasize the universal, not specifically human, characteristics of reason or mind. In this paper, I argue that the generality of Kantian critical ethics and aesthetics extends to all finite rational beings.

⁶² Uo. 139–140.

Loboczky János

Történelemfilozófia és drámaköltészet Schiller műveiben

Tanulmányomban azt a vizsgálok, hogy Schiller történelmi drámáiban miként fonódik össze az adott történelmi kor és személyiségeinek reális, a hiteles történetírásban is megjelenő képe. Schillernél ez azért is releváns kérdés, mivel maga is írt történelmi munkákat, pl. a harmincéves háborúról¹ és a németalföldi függetlenségi háborúról.²

Írásomban három fő kérdést járok körül: I. Történetírás, történelemfilozófia és drámaköltészet összefüggéseinek általános vonásai Schillernél. II. A tragédiaköltészet hatásmechanizmusának schillerei elemzése. III. Történelmi szituációk és személyes konfliktusok a nagy történelmi drámákban.

Történetírás, történelemfilozófia és drámaköltészet összefüggéseinek általános vonásai Schillernél

Először is felmerül a kérdés, hogy miként ítéljük meg Schillert mint történészt. Itt nyilvánvalóan többféle horizontból is megközelíthetjük munkásságát. Ő maga egy barátjának, Hubernek írt levelében³ (a németalföldi szabadságharcról írt könyve befejezésekor, miután Wieland lelkesen megdicséri) például így jellemzi saját történetírói kvalitásait: nemes szép stílus, hangyaszorgalom a forrásfeldolgozásban, a történeti erők világos bemutatása és filozófiai ábrázolás. Az utóbbi azt jelenti nála, hogy bizonyos eszmék – amelyeket szerinte fel lehet fedezni magában a történelemben –, elsősorban a szabadság megvalósulásának szemszögéből tekint a történelemre. Történelemfelfogására egyfelől Herder – akivel Weimarban személyesen is megismerkedett – organikus felfogása és részben intuitív módszere volt hatással, másrészt Kant teleologikus történelemfelfogása, akinek *Az emberiség történetének egyetemes eszméje világpolgári szemszögből*⁴ c. írását 1787-ben olvasta. Kantnál elsősorban az ragadja meg, hogy milyen antagonizmusokon keresztül valósulhat meg a történelemben a szabadság, vagyis az alkotmányos, jogszerű államközösség. Saját maga számára úgy fordította le a történelem dramaturgiáját, hogy az emberek

Loboczky János (1955) – filozófus, habil. főiskolai tanár, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Eger, loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

¹ Friedrich Schiller: *Geschichte der Dreissigjährigen Kriegs*. = *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 18. Szerk. Liselotte Blumenthal – Benno Wiese. Weimar 1976.

² Friedrich Schiller: *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung*. = *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 17. Szerk. Karl-Heinz Hahn. Weimar 1970. 7–290.

³ Lásd Rüdiger Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györfly Miklós. Bp. 2007. 268.

⁴ Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. Ford. Vidrányi Katalin. = Uő.: *Történelemfilozófiai írások*. Vál. Mesterházi Miklós. Bp. 1995–97. 41–59.

csinálják a történelmet, de nem tudják irányítani. Ugyanakkor az egyes egyénnek olyan aktív módon kell cselekednie, mintha a szabadság lehetséges lenne. Az embereknek maguknak kell bevinni a történelembe az éltető, a merevnek tűnő gépezetbe a megelevenítő mozzanatokot.

Schiller tehát történelmi drámáival összefüggésben egy-egy korszak történeti valóságával behatóan, részletesen foglalkozott, bizonyos értelemben azok előtanulmányaiként kezelte őket (lásd a már említett történelmi munkáit). Ezekben az írásaiban az a drámaköltői erénye érvényesül, hogy képes behelyezkedni az adott történelmi kor világába, hogy ezáltal világítsa meg a kor szereplőinek elsősorban pszichológiai, politikai és eszmei mozgatórugóit. Másfelől ott vannak maguk a történelmi drámái (pl. *Don Carlos*, *Wallenstein-trilógia*, *Stuart Mária*, *Orleans-i szűz*, *Tell Vilmos*), amelyekben eszmény és történelmi valóság ellentétét állítja a középpontba a történelmileg kiemelkedő, egyúttal ellentmondásos történelmi személyiségek sorsán keresztül. Azután fontosak azok az írásai is, amelyek legalábbis történelemfilozófiai indítatásúak, pl. az egyetemes történelem értelméről szóló előadása.⁵ Végül pedig azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy művészetfilozófiai tanulmányaiban, különösen a *Levelekben*⁶ és *A naiv és szentimentális költészetről*⁷ címűekben is megfogalmaz egyfajta történelemfelfogást.

A drámaköltő Schiller kapcsán mindenképp érdemes megjegyezni, hogy színház és történelem között szoros összefüggést látott, a nagy történelmi személyiségek ellentmondásos sorsának ábrázolásában a tények valóságán áttörve valahogyan a lehetségesre, a történelmi alternatívára kérdez rá. Bizonyos értelemben a történelem Schiller számára objektív erőforrás, ami a művészet felé orientálódva legitimálódik. Persze ezt a kijelentést meg is fordíthatjuk, hiszen esztétikai tanulmányaiban a művészet társadalmi helyét és karakterét is sajátos történelemszemlélete határozza meg. Sőt, az a gondolat is felmerül benne, hogy nem tévút-e az önmagáért művelt művészet, nem inkább magát a történelmet kellene-e szépséggel felruházni. A *Don Carlos* születése közben például a következőket írja Körnernek: „Lelkünk csupán desztillációs edény, de az elemeknek anyaggal kell ellátniuk, hogy telt, duzzadó, nedvdús leveleket hajtson”.⁸ Egy másik levelében pedig azt hangsúlyozza, hogy a történelmet éppen azért választja, mert tényeket kínál számára, amelyekre támaszkodhat, sőt „képzeletünk leleményei korántsem tesznek szert olyan tekintélyre és hitelre, hogy tartós alapkö gyanánt... szolgálhatnának”.⁹ Történelmi drámáihoz alapos történelmi tanulmányokat végzett, de szereplőit mégis a költői képzeletnek a játéka mozgatta, hiszen nemegyszer szerepeltet kitalált személyeket és situációkat ezekben a művekben.

Schiller történelemfelfogását leginkább a jénai egyetemen tartott történelemfilozófiai, illetve egyetemes történeti előadásai alapján lehet rekonstruálni. Különösen tanulságos a *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?* című nagy hatású egyetemi székfoglaló előadása. A felütés, a hangvétel a felvilágosító humanista eszmények költőjét idézi, történelemszemléletében Kanthoz és Herderhez, elsősorban az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához*¹⁰ című nagyszabású munkájához kapcsolódik elsősorban. Schiller előadásában abból

⁵ Friedrich Schiller: *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?* Ford. Mesterházi Miklós. = *Uő: Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Szerk. Miklós Tamás. Bp. 2005. 383–403.

⁶ Friedrich Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Ford. Papp Zoltán. *i. m.* 155–261.

⁷ Friedrich Schiller: *A naiv és a szentimentális költészetéről*. Ford. Papp Zoltán. *i. m.* 261–353.

⁸ Körnernek 1786. április 15-én írt leveléből idézi Rüdiger Safranski: *i. m.* 267.

⁹ Körnernek 1788. január 7-én írt leveléből idézi Rüdiger Safranski: *uo.*

¹⁰ Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához és más írások*. Ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Bp. 1978.

indul ki, hogy élesen szembeállítja egymással a tudományt kenyérkeresetnek tekintő „céhbeli” tudóst és a filozofikus elmét. Az előbbi csupán azzal foglalkozik, ami hön óhajtott előmenetele szempontjából hasznos, a tudományokat eszerint szelektálja, s éppen azokat a stúdiumokat kerüli, mint haszontalan időfecsérlést, amelyekben a szellem örömét lenné. Tehát szánni való ember, „aki a legtokéletesebb szabadság birodalmában rabszolgalelekkel bolyong”.¹¹ Nem képes megérteni a dolgok összefüggését, mivel kisszerű tevékenységét nem fűzi egybe a „világ nagy egészével”. A filozofikus elme ellenben a „tudományok szövetségét” igyekszik helyreállítani: „Ahol a kenyérét féltő tudós elválaszt, a filozofikus szellem ott egyesít”.¹² Az utóbbinak tehát az igazság keresése a célja, s mindenkor a nagy egész lebeg a szeme előtt. Szemléletes, retorikailag is hatásosan felépített beszédében Schiller egyértelműen leszögezi, hogy mondandóját azoknak szánja, akik a filozofikus elme útját kívánják járni, mivel az első esetében a tudomány „önnön magasabb céljától” kellene eltávolodnia.

E filozófiai nézőpontból vonultatja fel Schiller az egyetemes történelem különböző jeleneit, illetve állomásait. A felvilágosult ész nézőpontjából, ugyanakkor egy vérbeli drámaköltő lelkes és szenvedélyes hangján szól az emberiség történelmének feltételezett értelméről, amely egy fejlődésfolyamat eredményeként bontakozik ki: „A fejlemények hosszú láncá húzódik hát a jelen pillanat és az emberi nem kezdetei közt. S e lánc szemei úgy kapcsolódnak egymáshoz, mint ok és okozat”.¹³ Schiller alapvetően a kanti történelemfelfogáshoz kapcsolódik, amikor a „szükség jótékony kényszeréről” beszél, amely az államok összefonódásához vezethet a józan önérdékkövetés révén: A filozófiai értelemre éppen azért van szükség, hogy a világtörténet több lehessen a „töredékek aggregátumánál”, s a „töredékeket művi kötőelemekkel összefűzvé az aggregátumot rendszeré, ésszerűen egészé magasztosítja”.¹⁴ A hangsúlyozottan patetikus hangnem szintén túllendíti a szöveget a történettudomány hűvös tárgyilagosságán éppúgy, mint a metafizikai megalapozottságú történelemfilozófián. Ennyiben a kanti történelemfilozófia szemléletmódjától is eltér. Schillernél a történelem teleologikus felfogásához, valamiféle ésszerű cél megvalósulásának láttatásához a „szellem képzelete”, vagyis a képzelőerő működése is szükséges. Végső soron az emberi értelem saját maga ruházza fel a történelmet derűs jelenetekkel, s tulajdonít az egésznek harmóniát, ő visz „ésszerű célnak a dolgok menetébe”. A történelem nem vak szükségyszerűségek színpada, ezért a történelmet értelmező embernek is megvan a maga szabadsága: „... amíg a világ változásainak sorából fontos láncszemek hiányzanak, amíg a sors oly sok fejleményről tartózkodik még az utolsó szót kimondani, mindaddig a szellem is *eldöntetlennek* nyilváníti a kérdést, és az a vélekedés kerekedik fölül, amelyik *az értelem számára nagyobb kielégülést, a szívnek pedig több boldogságot tartogat*”.¹⁵ (Kiemelés tőlem – L.J.)

Az egyetemi előadás lelkesült hangvételével, a felvilágosult értelembe vetett hitével szemben *A szellemlátó (Der Geisterseher)*¹⁶ című regény – amelyen 1786–87-ben, *A Don Carlos*

¹¹ Friedrich Schiller: *Mi az egyetemes történelem...? i. m.* 385.

¹² Uo. 386.

¹³ Uo. 395.

¹⁴ Uo. 397–398.

¹⁵ Uo. 399.

¹⁶ Friedrich Schiller: *Der Geisterseher*. = *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 16. Szerk. Hans-Heinrich Borchardt. Weimar 1954. 45–159.

írását megszakítva dolgozott – részeként megírt *Filozófiai beszélgetés*,¹⁷ amely nem sokkal a székfoglaló előtt keletkezett, egészen másképp láttatja a történelmet. Itt a vívódó, szkeptikus Schiller szólal meg, aki számára az emberiség történelme nem valamiféle egyenes vonalú láncolat, amelyben az egyes részek szabályosan egymáshoz kapcsolódnak, hanem egymástól elváló töredékek véletlenszerű halmaza. Az individuum is szétesik, tehát éppen nem valamiféle totális jellem. Mintha ebben a vízióban már a *Levelek* modernitáskritikája előlegeződne meg. A történelem tanulmányozója számára a történelem e megközelítésben nem feldolgozandó tanulságok tárháza, hanem ok-okozati összefüggések érzéketlen szükségszerűsége. Az ember a történelem színpadán ebben a drámában inkább csak elszenvedő szereplője a történeteknek, nem szerzője. A történelem Egésze, egyetemes történelem mint valamiképp átél valóság így nem is létezhet, legfeljebb mint homályos fantáziakép vagy konstrukció. Múlt és jövő horizontjai teljesen elmosódnak, csak a jelen keskeny ösvényén járhatunk. Röviden úgy összegezhethetnénk, hogy a történelemnek nincs teleológiája, értelmes célja, csak esetleges jelenetei, az emberi élet határait (múlt, jövő) két függöny zárja el a titkokat feltárni akaró értelem elől. Egyébként ez a népszerű, de befejezetlen romantikus regény a korban nagyon is jellemző titkos társaságok (pl. rózsakeresztesek, szabadkőművesek, illuminátusok) alig követhető összeesküvésekkel és miszticizmussal átítatott füledt légkörét idézi meg. Az egyetemi székfoglaló előadás és *A szellemlátó* egymással éles ellentétben álló történelemképét azzal is magyarázhatjuk, hogy az egyikben a tanítványokat lelkesíteni akaró mester szólal meg, aki a hallgatók számára tanulmányaik értelmét kívánja megvilágítani, míg a filozófiai beszélgetésben a kétségek között vergődő költő hangját hallhatjuk, aki drámáiban maga is az emberi lét örök konfliktusait állítja éles fénybe jelentős történelmi személyiségek ellentmondásos figuráin keresztül. Nyilván ez a „kétlelkűség” – költő és filozófikus elme – is belejátszik ebbe a kétféle történelemképbe. Ugyanakkor bizonyos értelemben közös gyökere is van e kettősségnek. Mégpedig az, hogy a történelem teleológiájával, értelmével kapcsolatos kérdés tudományos értelemben nem megválaszolható, pontosabban nincs valamiféle természettörvény módjára érvényesülő egyetemes észszerűség, illetve törvényszerűség a történelemben. Ez lényegileg más, mint Kant történelemfilozófiájának kiindulópontja. Schillernél maga az emberi értelem ruhazza fel a történelmet, vagy valamilyen „kölcsonbe kapott fény” révén derűs harmóniával, vagy pedig cél nélküli események puszta egymásutániségével.

A tragédiaköltészet hatásmechanizmusának schilleri elemzése

Térjünk most már vissza szorosabban vett témánkhoz. Schiller drámáinak java történelmi dráma, de a Sturm und Drang irányzattal kezdődően a romantika korában egyébként is népszerűek a történelmi drámák. Ennek egyik oka föltehetően az, hogy a felvilágosodás a történelemre mint „az élet tanítómesterére” tekintett, s ebből a szempontból a drámái megformálás különösen szuggesztív erejű lehet. Schiller egyik előadásában¹⁸ maga is szenvedélyesen beszél erről a küldetéséről. *A patetikusról* című írásában pedig közvetlenül cselekvésre aktivizálóként jellemzi a költészetet: „A költészet az lehet az embernek, ami a hősnek a szerelem. Nem adhat

¹⁷ Friedrich Schiller: *Das philosophische Gespräch aus dem Geisterseher*. = i. m. 159–187.

¹⁸ Friedrich Schiller: *A színház mint morális intézmény*. Ford. Papp Zoltán. = *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. i. m. 9–23.

neki tanácsot, nem segítheti a harcban, sem egyéb tennivalót nem végezhet számára; de hőssé nevelheti őt, tettekre buzdíthatja, s erőt adhat neki mindahhoz, amivé lennie kell”.¹⁹

Másrészt, ha egyes történelmi korszakokat, nagy történelmi személyiségeket nem is lehet történelmi hitelességgel ábrázolni a drámában, nem is ez a célja a drámaköltőnek, no meg a közönség sem ezt várja el tőle. Sokkal inkább a nagy történelmi összeütközések személyes-lélektani mozgatórugóinak az ábrázolását. Ebből a szempontból pedig a felhasznált források történelmi hitelessége másodlagos kérdés még az egyébként történetírást művelő Schiller számára is.

Schiller még jénai egyetemi tanári időszaka alatt tartott kurzust *A tragédia elméletéről*, s ehhez kapcsolódott *A tragikus művészetről (Über die tragische Kunst)* című tanulmánya.²⁰ Ebben az írásában a drámaköltő Schiller saját színházi tapasztalataira is építve egyrészt azt járja körbe, hogy a tragikus történet hogyan és miért vált ki a nézőből részvétet, együttérzést, és a szenvedés ábrázolása miként fordul át a nézőben esztétikai élvezetbe. Tehát itt a tragédiák befogadói horizontjának a művészetpszichológiai analizéséről van szó. Másrészt a művészi forma meghatározó szerepét is vizsgálja a tragikus konfliktusokban megnyilvánuló szenvedélyek és indulatok költői megformálásában.

A tragédiaköltészet kivételes hatására egyébként egy Goethehez írott levelében is utal, ahol az epikus költőt hasonlítja össze a tragédiaíróval: „Az epikus költő célja a dolgok legmélyéből vett, pusztán *igazság*: csupán a dolgok nyugodt létét és hatását írja le nekünk, természetük szerint, [...] Viszont a tragédiaíró elveszi lelki szabadságunkat, és mivel tevékenységünket egyetlen irányba tereli és koncentrálja, erősen leegyszerűsíti a dolgát, és saját magát juttatja előnybe azzal, hogy bennünket hátrányba hoz”.²¹ Schiller itt arra utal, hogy az epikus alkotásoknál az olvasó elidőzhet egy-egy részletnél, saját képzelete révén mintegy kiegészítheti az írói ábrázolást, egy dráma előadásánál ellenben a sűrített cselekmény eleve arra készíti a nézőt, hogy önkéntelenül behelyezkedjen a tragédia megelevenített világába. Persze ennek feltétele, hogy a költő az előbb már említett hatásos művészi formát képes legyen megvalósítani művében.

Tanulmányában Schiller az emberi természetnek abból az általánosnak tartott jellegzetességéből indul ki, hogy az emberi szenvedélyek, illetve érzelmek számára gyakran a borzongató, szörnyű, tragikus vagy éppen szomorú történetek vagy esetek válhatnak ki legalábbis esztétikai értelemben vett gyönyörérzetet. Ehhez nagyon is hasonló dolgot állított már Arisztotelész is *Poétikájában*.²² Schiller egy olyan példát hoz fel, hogy a partról nézett tengeri vihar, amely akár egy egész flottát süllyeszthet el, egyszerre gyönyörködtetheti a fantáziánkat és botránkoztatja meg érzékeny szívünket. Tiszta morális fájdalom és édes gyönyörűség együttes átélését lehet ebben az esetben megtapasztalni.²³ Schiller értelmezésében az ember érzéki és erkölcsi lény, s e kétféle természet egymáshoz való viszonyából lehet megérteni és értelmezni a tragikus művészet hatását. A tanulmányban ugyanakkor a költő jól érzékelhetően erősebb hangsúllyal

¹⁹ Schiller: *i. m.* 152.

²⁰ Friedrich Schiller: *Ueber die tragische Kunst. = Schillers Werke*. Nationalausgabe. 20. Szerk. Liselotte Blumenthal-Helmut Koopmann-Benno Wiese. Weimar 1962. 148–169. (A továbbiakban Schiller: *Tragische Kunst*).

²¹ Halász Előd (szerk.): *Goethe és Schiller levelezése*. Ford. Berczik Árpád és Raáb György. Bp. 1963. 191. (Schiller levele Goethehez, Jena, 1797. április 21.)

²² Lásd „... vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de a lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például a legsúlyosabb állatok vagy a holtak ábrázolásai” – Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Bp. 1992. IV. rész, 9.

²³ Lásd Schiller: *Tragische Kunst*. 149.

szól az erkölcsiség szerepéről a tragédia által kiváltott részvét és együttérzés esetében. Külön is kiemeli például az olyan életfilozófiát, amely az individualitással szemben az általános (morális) törvényekre figyel, és ezzel a magasztos szellemi hangoltsággal „leigázza az önző ösztönt”.²⁴ Egy tragikus dráma annál szabadabban válthat ki fájdalmas érzéseket, minél függetlenebb a kedély az önző ösztönöktől.

A következő fontos kérdés Schillernél, hogy miben látja a műalkotások által kiváltott örömerzet forrását. Megállapítása szerint kétféle oka lehetséges: egyrészt a boldogságösztön megelégedettsége, másrészt a morális törvények beteljesülése. A tragédia nézőiben létrejövő részvét, együttérzés is egyfajta esztétikai élvezet, amelynek annál nagyobb az intenzitása, minél inkább láthatóvá válik a tragikus hősnek a küzdelme azért, hogy végül az erkölcsi törvény érvényesüljön a szenvedélyekkel szemben. Ez persze az erkölcsileg is kiváló jellemeke érvényes, akiket „erkölcsileg szép” karaktervonások határoznak meg. Az erkölcsi, illetve morális szépség kérdésével egyébként Schiller egy másik, *Kallias avagy a szépségről*²⁵ címmel halála után megjelent írásában is foglalkozik. Ott azt nevezi morálisan szép jellemnek vagy szép cselekedetnek, „ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki”, „ha a kötelesség az ember természetévé vált”.²⁶ A tragikus művészetről szóló tanulmányában az erkölcsileg szép a szabadsággal áll szoros összefüggésben, hiszen csak az ész által vezérelt szabad ember képes arra, hogy erkölcsi képessége révén a puszta érzéki lényé fölé emelkedjen.

A görög tragédiákról szólva Schiller azt emeli ki, hogy a befejezésben mindig a sors szükségyszerűségére hivatkoznak, egyúttal tovatűnik a sorssal szembeni lázadás, elégedetlenség, és egyfajta teleologikus világrend helyreállításának tudatába menekülnek a hősök.²⁷ Meglátása szerint ezt az összefüggést sem a görögök vallási elképzelései, sem a görög filozófia nem világította meg, viszont az újabb művészet képes arra, hogy a filozófia által is támogatva „morális méltóságát” kibontakoztassa. Az érzékeny szolgálatából a művészetnek a szabad öntevékenységi horizontjába kell emelkednie.

A fő kérdés már most az, hogy a tragédia hatására a nézőben milyen feltételek mellett támad fel a legerősebben a megrendültség és a részvét. Ahhoz, hogy el tudjuk képzelni a drámai hősök vívódásait, szenvedéseit és szenvedélyeit, bele tudjunk helyezkedni a drámai szituációkba, az ábrázolt jelenetek életszerűsége szükséges. Ezt el lehet érni elbeszélés vagy leírás útján is, de itt gyakran az elbeszélő maga lép előtérbe, s így a cselekvés közvetlensége csorbul. A részvét affektusának kialakulásának legfőbb feltétele ugyanakkor a néző belső lelki állapota, mondhatni hangoltsága. Tudniillik a tragédiában szereplő hős és saját személyes énjük között sajátos kapcsolat áll fenn, vagyis saját érzelmi állapotunkat képesek vagyunk a hős lelkiállapotának alárendelni, illetve behelyezkedni annak sorsába. Ennek nyitját pedig abban látja Schiller, hogy az emberben meglévő erkölcsi természet általánossága révén vagyunk képesek erre a lelki-érzelmi azonosulásra a szereplőkkel. Éppen ezért történelmi szereplők esetében akkor működik ez a ráhangolódás, ha a drámai szituáció nem ragad le az adott kor életvilágánál, mivel akkor a néző számára az egész drámai cselekmény nem válik szubjektív, tehát átélhető valósággá. Különben is a tragédiaköltőnek a „poétikai igazság” – ez egy részvétet keltő cselekmény költői

²⁴ Uo. 151.

²⁵ Lásd Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások. i. m.* 23–70.

²⁶ Uo. 41.

²⁷ Lásd Schiller: *Tragikus művészet.* 157.

utánzásában nyilvánul meg – érvényesülésére kell tekintettel lennie, ezt még a legalaposabb történeti kutatás sem helyettesítheti. A költőtől nem lehet abszolút történelmi hitelességet, valamiféle történelemtanítást megkövetelni.

Schiller aztán a következőkben foglalja össze a részvét, tragikus megrendültség feltételeit: az együttérzés tárgyát az emberi nemünkhöz kell igazítani, a cselekménynek az embert mint morálisan szabad lényt kell ábrázolnia; a tragikus szenvedést, forrásait és fokozatait egymásba kapcsolódó események során a maga teljességében kell bemutatni; az események megjelenítése nem elbeszélő leírás, hanem a cselekmény közvetlen megelevenítése révén, tehát mintha az eseményeket a megtörténésük pillanatában látnánk.²⁸

Schiller azt is hangsúlyozza, hogy csak az egyszerre érzéki és morális lény szenvedése válhat ki megrendültséget, gonosz démonok vagy éppen a tiszta intellektust megtestesítő ember nem képes felkelteni a pátosz magas fokát. Egy teljesen érzéki szubjektum ugyan a szenvedés szélsőséges fokára is képes, ugyanakkor az erkölcsiség teljes hiánya miatt inkább elfordulunk tőle. A tragikus költő számára a „vegyes jellem” az előnyös, hiszen az ideális hős ugyanolyan távolságra van az egészen értéktelentől, mint a tökéletestől.²⁹

A tanulmány befejezésében a tragédia célja és a művészi forma közötti összefüggéssel foglalkozik röviden Schiller. Úgy látja, hogy az igazi különbség a tragédia és a többi költői műfaj között a formának a célhoz való viszonyában van. A cél tehát együttérző affektusok felkeltése, ennek eszköze a megfelelő tragikus forma alkalmazása. Sőt, a tragédia témájának kisebb hatása van, mint magának a tragikus formának, tulajdonképpen a dramaturgiának. Több szomorújáték költőiségében magasan szárnyaló, de a cselekmény ügyetlen bonyolítása gátolja a lelket megrendítő hatást. Vagy ahogyan Arisztotelész is fogalmazott: „A legfontosabb ezek közül a tettek összekapcsolása, mert a tragédia nem az emberek, hanem a tettek és az élet utánzása. [...] az emberek jellemük szerint lesznek olyanok, amilyenek, de tetteik szerint lesznek szerencsések vagy ellenkezőleg. Egyáltalán nem azért cselekszenek, hogy jellemeket utánozzanak, hanem a jellemek nyilatkoznak meg a tettek által”.³⁰

Történelmi szituációk és személyes konfliktusok a nagy történelmi drámákban

A költő 1782-ben Dalberg, a mannheimi színház – ahol a *Haramiákat* bemutatták – intendantjának ösztönzésére dönti el, hogy drámát ír Don Carlosról, II. Fülöp spanyol király boldogtalan sorsú fiáról. Forrása Saint-Réal abbé 1691-ben megjelent életrajza, amely érzelmes családi történetre színezte Don Carlos sorsát. Később írt történeti munkájában már megbízhatóbb forrásokra támaszkodott, de most nem a történeti hűség érdekelte. Már előző darabjának, a *Fiescónak* az utószavában is ezt hangsúlyozta: „A történelemmel bátorkodom hamar végezni, ugyanis nem történetíró vagyok, és egyetlen nagy érzelmi felindulás, amelyet a merész költészettel nézőim kebelében kiváltok, fölér számomra a legszigorúbb történeti pontossággal”.³¹

²⁸ Lásd uo. 164.

²⁹ Lásd uo. 168.

³⁰ Arisztotelész: *i. m.* 14.

³¹ Idézi Rüdiger Safranski: *i. m.* 226.

Schiller több évig (1783–87 között), megszakításokkal dolgozott a drámán, még addigi drámai dikcióján is változtatott, hiszen jambikus verselésben – mint pl. Shakespeare – költötte meg a szöveget, főleg a drámai történet „megnemesítésének” céljából. Kezdetben abban sem bízott, hogy művét színpadon bemutatják, ezért munkáját az olvasóközönségnek szánja, „cselekvő dialógusnak” tekinti, amelyet nem korlátoznak a színpad törvényei. Meglátásom szerint egyébként is a darab főszereplői nem csupán egymással kerülnek konfliktusba, hanem önmaguk démonaival kell megküzdeniük: II. Fülöpnél a király és az apa küzd egymással; Erzsébetben a királynő feleség és Carlos volt menyasszonyának az érzelmi keverednek; Don Carlosban a trónörökös fiú, a szerelmes ifjú és a szabadság képviselőjének érzelmi és gondolatai szikráznak össze; Posa márkiiban a nemes barát, a felvilágosult szabadsághős, a mártír, de egyúttal az intrikus, sőt a szabadság zsarnoka is megszólal. Visszatérve a dráma születésére, egyik levelében Schiller az alkotói szabadság és a színházi feltételek kínzó ellentétére panaszkodik, bár a hamburgi színház 1787 augusztusában sikerrel bemutatja a darabot, Drezdában viszont csak húzásokkal lehetett eljátszani. Még egy tényre hívnám fel a figyelmet: a dráma gondolatisága a III. felvonásban bizonyos mértékig megváltozik. Míg addig elsősorban a Don Carlos és mostohaanyja, korábbi szerelme közötti bonyolult érzelmi szálak kibontakozását és a fiú apjával szembeni dacos szembenállását hangsúlyozza a drámaalköltő, a III. felvonástól kezdve már inkább Posa márki áll a további történések középpontjában.

Posa márki a király által kezdeményezett beszélgetést arra akarja felhasználni, hogy az emberi nem szabadságának előrehaladását szolgálja, konkrétan a németalföldiek ügyét, és egyúttal a gondolat szabadságát kéri az uralkodótól. A maga uraként, „e világ polgáraként” kívánja szolgálni az emberiséget, nem egy király alattvalójaként. Az öntudatos Posa márki itt minden bizonnyal a felvilágosult Schiller egyfajta szócsöve. A második felvonásban Domingo atya Alba hercegnek egyébként Don Carlosról fogalmazza meg azt, ami a márki veszélyességét is jelenti: „Szive egy új erényért izzik, és ez/ Büszke, szilárd s elég is önmagának, / És nem koldul a vallástól. A bűn / Milliókat tart az egyház kebelében. / Ó megveti a bűnt, szüksége sincs rá./ Gondolkodik. – Fejét egy különös Kiméra gyűjtja lángra – tiszteli / Az embert – Herceg, alkalmas-e ő királyunknak?”³²

Ugyanakkor a büszkeség bizonyos göggel is párosul nála, ahogy a királynak mondja: „Nem találok az emberi nemet – Hát kit szeressek?”³³

Posa márki tragikai vétsége éppen ebben a vonatkozásban, a másik ember személyként való tiszteletének elmulasztásában nyilvánul meg. Ebben az összefüggésben egy lírai-filozófiai szöveg, *A Julius teozófiája*³⁴ – amely 1786-ban, a *Filozófiai beszélgetések* részeként jelent meg – kapcsán még érdemes röviden utalni a másik emberért hozott áldozat (Aufopferung) schilleri értelmezésére, mivel ez fontos szerepet játszik a *Don Carlosban*. Azt hangsúlyozza, hogy a szeretetnek úgy kellene működni, hogy a személyes halhatatlanság, a jutalmazó jövő ígérete nélkül is képes legyen áldozatot hozni a másik emberért. Az egoizmussal szemben, amelynek középpontja önmagában van, a szeretet az örök egész tengelyébe ülteti át saját középpontját.³⁵ Végző soron úgy is fogalmazhatnánk, hogy Schiller szeretetfilozófija költőileg is átélte (lásd pl.

³² Friedrich Schiller: *Don Carlos*. Ford. Vas István. = *Friedrich Schiller összes drámái*. I. Bp. 1970. 384.

³³ Uo. 425.

³⁴ Friedrich Schiller: *Theosophie des Julius*. = *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 20. i. m. 115–129.

³⁵ „Egoismus errichtet seinem Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.” – uo. 123.

a Laura-verseket vagy az *Örömhöz* c. ódát) személyes életfilozófia: „E filozófia megneemesítette a szívemet, és megszépítette életem perspektíváját”.³⁶

Don Carlos és Posa márki „szótárában” a szeretet más-más aspektusa szerepel. Don Carlos alig titkolt szenvedéllyel szereti az ifjú királynőt, aki eredetileg az ő jegyese volt. Ugyanakkor benne is él egyfajta ösztönös emberszeretet, az elesettek, valamint a szabadságukért küzdők iránti szimpátia. Posa márkit kifejezetten valamiféle egyetemes emberszeretet vezérli, az emberiség boldogságát akarja elősegíteni, most konkrétan a németalföldi szabadságharc ügyének kívánja megnyerni Carlost. Még barátja szerelmét is ennek eszközéül akarja felhasználni. Arra büszke, hogy „... egy királyfit / Szerettem én. – Csak egyvalakinek/ Szenteltem szívemet, de az egész / Világot vele együtt átöleltem. / Én Carlosom lelkében millióknak / Ültettem Édent”.³⁷ Számára az egyén csak a nagy egész része, s ezért áldozza fel önkéntelenül is. *A Briefe über Don Karlos*³⁸ (*Levelek a Don Carlosról*) című írásában Schiller éppen azt hangsúlyozza, hogy Posa márki az emberboldogító eszméit mennyire ellentmondásosan akarja megvalósítani: a szabadságot akarja elhozni, ugyanakkor az egyes ember szabadságát, jogait nem tiszteli eléggé, így azután maga is önkényúr módjára viselkedik. Az emberiség szeretete szinte elnyeli az egyes ember szeretetét. Bizonyos értelemben a királynőt és Don Carlost is sakkfigurákként akarja felhasználni népboldogító eszméinek végrehajtására. Elvont eszmék és gyakorlati morál ellentétét szintén plasztikusan fogalmazza meg: „... morális dolgokban nem távolodhat el az ember veszélytelenül a természetes gyakorlati érzéktől, általános absztrakciók magasába emelkedve; sokkal biztonságosabban rábízhatja magát szíve sugallataira vagy igazság és igazságtalanság már meglévő és individuális érzéseire, mint az egyetemes ész mesterségesen teremtett eszméinek veszedelmes irányítására – mert semmi nem vezet jóra, ami nem természetes”.³⁹

A *Don Carlos* talán legfontosabb „üzenete”, hogy a nem természetes érzések – legyen szó akár a fojtogató légkörű, az inkvizíció és a merev udvari etikett által kordában tartott spanyol királyi udvar világáról vagy a szabadság szenvedélyes képviselőjéről – a minden ember méltóságának tiszteletben tartásán alapuló boldog rend helyett a káosz és az erőszak uralmát segítik elő, ahogy az ötödik felvonásban Carlos maga mondja ki kétségbeesetten: „Elszakadtak az emberiség kötelékei”.⁴⁰

A *Don Carlos* után Schiller évekig nem írt drámát, majd az 1790-es években a harmincéves háború egyik nevezetes hadvezéréről, *Wallenstein*ről tervezett nagyszabású tragédiát alkotni. A harmincéves háborúról egyébként korábban már egy átfogó történeti munkát is írt a költő, s ez indította arra, hogy a háború egyik nagyszabású, de ellentmondásos alakját állítsa műve középpontjába. Mivel alaposan beleássa magát a történelmi források tanulmányozásába, ezért nem egyszerű feladat valamiféle egységes drámai cselekményt kreálnia. Nem véletlenül írja

³⁶ „Diese Philosophie hat mein Herz geadelt, und die Perspektive meines Lebens verschönert.” – uo. 126.

³⁷ Friedrich Schiller: *Don Carlos*. i. m. 478.

³⁸ Friedrich Schiller: *Briefe über Don Karlos*. = *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 22. k. Szerk. Herbert Meyer. Weimar 1958. 137–177.

³⁹ „Diese meine ich, daß man sich in moralischen Dingen nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl entfernt, um sich zu allgemeinen Abstraktionen zu erheben, daß sich der Mensch weit sicherer den Eingebungen seines Herzens oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühle von Recht und Unrecht vertraut als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat – denn nichst führt zum Guten, was nicht natürlich ist.” – uo. 172.

⁴⁰ Friedrich Schiller: *Don Carlos*. i. m. 500.

Goethének a kidolgozás munkálatai közben: „Ami a földolgot, a drámai cselekményt illeti, a valóban hálátlan és nem költői anyag még nem engedelmeskedik egészen, a cselekmény menetében még vannak zökkenők, sőt egy és más egyáltalán nem akar a tragédia szigorú ökonómiájába beilleszkedni”.⁴¹ A fő dramaturgiai, részben művészetfilozófiai kérdés tehát az, hogy miként lehet színpadra állítani a történelem egy nevezetes eseménysorát, hadsereg és vezére viszonyát, a nagypolitikai sakkjátszmákat és a történelmi személyiség küzdelmét, hogyan lehet a tragédiának azt a bizonyos „szigorú ökonómiáját” megvalósítani. Schiller végül is két zseniális művészi „fogással” lesz úrrá az irdatlan anyagon. Az egyik, hogy mintegy előjátékot ír *Wallenstein* tábora címmel a kétrészes drámához, így trilógiává bővíti a művet. Ez nem pusztán a művészi forma ökonómiája szempontjából fontos, hanem Wallenstein karizmatikus hatását is plasztikusan, erőteljes vonásokkal érzékelteti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy azt mutatja be, hogyan építi fel Wallenstein mint „szellem” a hadsereget mint „testet”: „Nem úgy küzdünk egységesen, merészen, / Mint akiket egy kohó önt ki készen? / Egy szó, egy intés nem elég nekünk, / Hogy összefogjon minden kerekünk? / Ki kovácsolta össze seregünket, / Hogy nem különböztet meg senki minket? / Bizony nem más, mint Wallenstein maga!”⁴² A *Wallenstein tábora*ban szinte végig a tömeg szerepel, nem egy-egy jól karakterizálható személy, maga Wallenstein sem lép még színre. Tulajdonképpen a sereg különböző rétegeinek tipikus figurái szólalnak meg. A Prológus és egy-egy katona mondatai révén kapunk életszerű képet a vezérről: „sötét háttérből kilépő vállalkozás”, „vakmerő, elszánt egyéniség”, aki a „féktelen becsvágy” miatt bukott el.⁴³ „Hatalom csábította el szívét, / De bűne táborából érthető meg.”⁴⁴ De milyen is ez a tábor? A sereg katonái annyira beleszoktak a hosszú ideje tartó háborúskodásba, hogy számukra ez a „szabad életet” jelentő életforma: „Szabadon élni, szabadon kidőlni, / Senkitől sem rabolni s örökölni, / S lovamról fittyet hányva nézni itt / Az ember hiú vesződségeit”.⁴⁵

Schiller másik lényegi dramaturgiai megoldása, hogy Wallenstein igazán fordulatos életútjából a meggyilkolása előtti néhány napot fogja át a drámai cselekmény, s ennek révén tudja a költő a főhős nagyszabású, de nem éppen nemes jellemét árnyaltan ábrázolni. Olyan tragikus történelmi hősként jelenik meg, aki minden merészsége, a döntéseiben addig megmutatkozó határozottsága ellenére most inkább tépelődő, ingadozó jellemként lép előnk. Saját hatalmi ambícióinak válik a foglyává, aki számára a legremisztóbb kérdés, hogy ura-e még akaratának: „Nem maradt-e az akarat szabad? / S nem láttam-e a jó utat közel, / Mely megtérésre mindig nyitva volt? / Egyszerre most a sors hová vezet? / Mőgöttem nincs út, fal emelkedik / Saját művemből, s megtérésemet / Magasra tornyosulva zárja el!”⁴⁶ Utolsó napjaiban már a tábornokai sem tudják konkrét céljait. Ráadásul joggal érezheti úgy, hogy a seregére gyakorolt korábban megkérdőjelezhetetlen hatása sem működik már, pedig erejének nyitja a hatni tudás: „Ha nem hatok, már semmi sem vagyok”.⁴⁷ Bizonyos értelemben a *Wallenstein-trilógián* az a történelemfilozófiai kérdés is végigvonul, hogy mit is tehet a cselekvő szubjektum a történelem szorításában. Van olyan felvillanás, amikor Wallenstein egészen a világszellemmel hozza összefüggésbe saját

⁴¹ Goethe és Schiller levelezése. i. m. 161–162.

⁴² Friedrich Schiller összes drámái. I. i. m. 579.

⁴³ Uo. 555.

⁴⁴ Uo. 556.

⁴⁵ Uo. 583.

⁴⁶ Uo. 687–688.

⁴⁷ Uo. 698.

tetteit: „Van az életben olyan pillanat, mikor / A világszemlehez közeljutunk”.⁴⁸ Egy másik szereplő, Buttler viszont éppen az egyén kiszolgáltatottságát fogalmazza meg a történelem, illetve a sors kényszereinek: „Az ember azt hiszi: a tett szabad, / De hasztalan! Ő csak a vak erő / játéka, mely szabadságból hamar / Rettentő kényszerűséget terem”.⁴⁹ Mindenesetre Schiller nem végzetdrámát írt, Wallenstein vesztét nem egyszerűen a vak sors okozza, hanem lényegében a mértéktelen hatalomvágy, egyfajta hübrisz. A weimari bemutatón nagy sikert aratott drámával kapcsolatban még egy mozzanatra hívnám fel a figyelmet. Ebben a történelmi művében is beleszó a cselekménybe egy költői fikciót, Max Piccolomini, aki maga is kitalált szereplő és Thekla, Wallenstein lányának a szerelme. Ugyan ezt a szálát nem támasztják alá történelmi tények, ugyanakkor a dráma cselekményének fontos láncszemeként azt a bizonyos „poétikai igazságot” erősítik a műben.

A *Wallenstein-trilógia* sikerén is felbuzdulva Schiller egy év múlva már egy újabb történelmi drámát ír, a *Stuart Mária*t. A jól ismert történetből a költő egy alapvetően lélektani tragédiát alkot meg, amelyben a két hősnő végletekig kiélezett konfliktusából egyrészt a korabeli történelem mozaikcserepei bukkannak fel, másrészt a kétféle, de egyaránt erős jellem pszichológiailag hitelesen ábrázolt motívumai. Mária, a nőiségében is vonzó, szenvedélyes karakter áll szemben a kissé rideg, kevésbé vonzó, de kétségtelenül racionálisan gondolkodó Erzsébettel, aki az államérdekre hivatkozva valamennyire leplezni igyekszik ellenfele iránti szexuális irigységét. Politikai és személyes motívum ebben a drámában is összefonódik.

Schiller egyébként itt is azzal a dramaturgiai megoldással él, hogy csak a Mária kivégzése előtti utolsó napokat ábrázolja. Mária abban bűnbánónak mutatkozik, hogy annak idején jóváhagyta férje meggyilkolását, de az összeesküvés vádját, amiért ténylegesen halálra ítélik, visszautasítja.

A két főhős személyes találkozása a valóságban nem történt meg, itt is a „poétikai igazság”, a lélektani hitelesség indokolja ennek a jelenetnek a beiktatását. Mária, hogy megmentse életét, feláldozza királyi méltóságát: „Uralkodjék nyugodtan! / Mindennemű igényemről lemondok”.⁵⁰ Erzsébet viszont bosszúvágytól hajtva nőiségében is megalázza ellenfelét: „Vége, lady Mária. Meg nem ejt már / Senkit. Mással törődik a világ. / Negyedik férje nem szeretne lenni / Senki sem, mert kérőit megöli / Ugyanúgy, mint férjeit!”⁵¹ Erre felizzik újból az indulat Máriaiban, és kíméletlenül vágja oda Erzsébetnek: „Egy fattyú meggyalázta Anglia / Trónját, a britek nemesszívű népét / Egy furfangos szélhámosnő becsapta. / – Ha volna jog, előtem ő borulna / a porba, mert királya én vagyok”.⁵² Mária részben legyőzi morálisan Erzsébetet, úgy érzi, a kegyetlen sértés kimondásával valamiféle lelki gát alól szabadult fel, ugyanakkor ezen a ponton őt is a vak indulat vezérli.

Schiller árnyaltan mutatja be a szenvedélyek hullámvásását mindkét főszereplőnél. Erzsébet tétovázik kiadni a halálos ítélet végrehajtására a parancsot, mivel nem kívánja magára venni a gyilkosság ódiúmat, személyes felelősségét, ugyanakkor nagyon is megkönnyebbül, amikor kivégzik Mária-t. Mária az előbb felelevenített jelenet végén szinte őrzöngő fúriaként viselkedik, halála előtt viszont vallása misztériumához visszatérve – gyónni és áldozni akar – úgy érzi,

⁴⁸ Uo. 709.

⁴⁹ Uo. 775.

⁵⁰ *Friedrich Schiller összes drámái*. II. i. m. 79.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 81.

megszabadult gyötrő szenvedélyeitől. Ezzel együtt Leicester grófhhoz intézett utolsó szavaiból ismét elővillan az érzékeny-érzéki nő: „Igen gróf, s nem csupán / Szabadságomért lettem volna hálás. / Szabadságomat szebbé tette volna, / Karján, szerelme által boldogítva / Akartam kezdeni új életet. [...] Egy szerető hű szívet megvetett / S elárult, hogy elnyerjen egy kevélyet. / Imádja hát most már Erzsébetet”.⁵³

Míg az eddigi történelmi tárgyú drámáinál Schiller már előzetesen viszonylag pontosan megfogalmazza az alapeszmét és a történelmi háttérrel, az 1801-ben befejezett és bemutatott *Orleans-i szűz* kapcsán arról ír Körnernek, hogy ez a mű „inkább fakad a szívemből, mint az előző darabok, ahol az értelemnek kellett küzdenie az anyaggal”.⁵⁴ Ehhez a személyes kitérüléshöz érdekes adalék, ahogyan Goethének 1801 márciusában beszámol Schellinggel folytatott vitájáról a költői művek természetéről. Schiller itt azt hangsúlyozta, hogy a költői alkotás kiindulópontja valamiféle öntudatlan sejtés, az alapeszme legfeljebb homályosan tűnik fel, de „a költészetet éppen az teszi költészetté, hogy azt a bizonyos öntudatlant ki tudja mondani és közölni tudja, azaz objektummá alakítja”.⁵⁵ Más „szellemi termékek” mindig megmaradnak a „józanságnál”, a költői művek jellemzője viszont az „öntudatlan és a józan” egybeforrásztása.

Annak ellenére, hogy Schiller most is alaposan tanulmányozza a történelmi forrásokat, a történelmi tényeket szabadabban kezeli, mint az előző történelmi drámáiban. Bizonyos értelemben a történelem itt legendává válik, egyfajta példázattá a naiv csodahit megváltó, mondhatni történelemformáló erejének érzékeltetésére. A történelmi tényektől való lényegi eltérést mutatja, hogy a drámában Johanna fegyveresen, félelmetes harcosként küzd a csatákban, sok ember megöl a csatákban, vagy éppen ilyen költött szituáció a Lionel iránti végzetes szerelme, amely miatt önvád gyötri, elveszíti hitét és karizmatikus hatását. A befejezés alapvetően eltér a jól ismert történettől. Schiller tragédiájában Johanna nem a máglyán végzi életét egy boszorkányper áldozataként, hanem fogságában láncait letépve rohan a csatába, ahol hősi halált hal. Johanna tragédiája a drámában abból fakad, hogy maga is felismeri, hogy az isteni küldetés nem egyeztethető össze a földi boldogsággal, s így amikor szerelem ébred benne az ellenséges sereg egyik vitéze, Lionel iránt, súlyos erkölcsi „bűnt” követ el: „[...] Ót megölni! Inkább / Saját szívembe szúrjam az acélt! / S mert ember voltam, most vétkecs vagyok? / Hát bűn a részvét?”.⁵⁶ Schiller lélektani realizmusa éppen ebben a mozzanatban nyilvánul meg, amikor a drámai konfliktus a hősnő égi küldetése és emberi érzelmei között lép fel. A világszellem ugyan feltartóztathatatlanul halad a történelemben, de az individuum sorsát nem ez határozza meg közvetlenül: „Csak a világ sorsáról szól a szellem, / Saját szivedben hordod végzeted”.⁵⁷ A „szivedben” hangsúlyozása az említett lelélezéshez hasonlóan azt érzékelteti, hogy Schiller e darabjában a hősnőt egyáltalán nem a józan megfontolások, hanem az egyszerre transzcendens és földi, emberi szenvedélyek vezérlik. A darab bemutatójával kapcsolatban érdemes még azt megemlíteni, hogy a zajos siker az akkoriban kialakuló Napóleon-ellenes hazafias közhangulatnak is volt köszönhető.

Schiller utolsó befejezett történelmi drámája a *Tell Vilmos*. Eredetileg egyébként Goethe gondolkodott a téma feldolgozásán, de azután „átengedte” barátjának. A Tell Vilmos-történet felelevenítése annyiban aktuális ekkor, hogy Svájc elveszítette teljes szabadságát, mivel Napóleon

⁵³ Uo. 126.

⁵⁴ Safranski: *i. m.* 486.

⁵⁵ Goethe és Schiller levelezése. *i. m.* 431.

⁵⁶ Schiller összes drámái. II. *i. m.* 217.

⁵⁷ Uo. 202.

1799-ben megszállta, és ott éppúgy, mint Németföldön is, kialakul az előbb már említett patriótámozgalom, amely zsarnokságellenes szabadságvágyat is kifejezett. Ezért is fogadta a bemutatón a közönség forradalmi drámaként a *Tell Vilmost*, hiszen itt még az egyszerű halász is így fakad ki: „Ki akar élni itt, ha nincs szabadság?”⁵⁸

Ebben a drámájában Schiller a népet szerepelteti cselekvőerőként, egy-egy jellegzetes karaktert kiemelve. Hegeli kifejezéssel élve a nép itt egyszerre történelemformáló és történelmet fenntartó erőként lép színpadra. A címszereplő Tell Vilmos nem valamilyen eszme romantikus hőse, hanem a még romlatlan természetes erkölcsiséggel rendelkező ember. Bizonyos értelemben azt az embertípust képviseli, amit Schiller a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című munkájában a görög szabad polisz-polgárral példáz, aki még „totális jellem”, mivel a görögöknél még nem állt ellentétben egymással a természet és a kultúra. A modern civilizációban viszont az e kettő közötti harmónia megbomlik, az emberek elveszítik öntudatuk szabadságát, bizonyos értelemben méltóságukat. Tell, aki a közvetlen cselekvés embere, éppen ezt képes megőrizni. Kezdetben távol tartja magát a közösségtől, nem vesz részt a kantonok régi szövetségének megújítása körüli tanácskozásokban, inkább a családja iránti személyes felelősség vezérli, nem bonyolódik bele a politikai megfontolásokba, illetve vitákba. A drámai cselekmény sajátos paradoxona ugyanakkor az, hogy Tell magányos cselekedete – a zsarnok Gessler megölése – jelenti a döntő lökést a kantonok szövetsége számára. A drámai cselekmény íve szintén a természetközeli világ és az emberektől elidegenült politika ellentétére utal. A közösségi idillt a zsarnoki önkény rombolja szét, s ez provokálja ki a nyílt szembefordulást a hatalommal, majd a dráma befejezése újból visszatérés a szabad emberek természetes közösségi állapotához.

A kantonok szövetsége olyan közösséget jelent Schiller drámai víziójában, amelyben nem a címek és rangok számítanak, hanem az erkölcsi kvalitások, a szabad nép döntése, ahogyan Attinghausen zászlós úr mondja unokaöccsének: „Ha fejének nevezhet egy *szabad* nép, / Mely szeretetből áll melléd s hiven / Kitart melletted harcban és halálban – / Ez nemesség, ilyennel dicsekedj!”⁵⁹

Hogy egyfajta természetjogi szemlélet és a felvilágosodás szabadságeszméje hatja át a drámát, azt a következő részletekkel példáznám. Berta, a gazdag örökös, aki szerelmes a nemes ifjú Rudenzbe, e szavakkal biztatja kedvesét, hogy álljon a nép mellé: „Légy csak az, / Amivé a nagy természet teremtett! / Töltsd be a helyed, melyre állított! / Ó, pártolj vissza népedhez, hazádhoz, / S szent jogotokért harcolj!”⁶⁰ A dráma utolsó előtti jelenetében Tell erkölcsi fölényét ábrázolja Schiller Johannes Parricidával szemben, aki nagybátyját, Albert császárt megölte, s most menekülése közben Telltől kér segítséget. Tulajdonképpen mindketten gyilkosok, de míg a herceg egy meg nem kapott uradalomért ölt, Tell a családjáért követte el tettét, ezért érezhetjük jogosnak Tell erkölcsi ítéletét: „A becsvágy véres bűnét s az apa / Jogos önvédelmét emlited együtt? / Gyermekeidet védted tán te is? / A tűzhely szentségét? A tieidől / A szörnyűséget háritottad el? / Tiszta kezemet égre emelem / És tetteddel együtt átkozlak el. / Én megbosszultam a természetet, / Te meggyaláztad – hozzád nincs közöm – / Te öltél, én azt védtem.”⁶¹ A mű utolsó mondata pedig, ami Rudenz nemes döntése („S szabaddá teszem jobbágyaimat!”⁶²),

⁵⁸ Uo. 410.

⁵⁹ Uo. 372.

⁶⁰ Uo. 394.

⁶¹ Uo. 443.

⁶² Uo. 446.

gyűjtő hangú felszólításként hathatott a bemutatón a korabeli Németországban. Schillernek ez a drámaírói gesztusa is azt fejezi ki szuggesztíven, hogy drámaköltészetében a történelem nem egyszerűen múltidézősként van jelen, hanem arra szolgál, hogy jeles történelmi személyiségek sorsának lélektani hitelességű, ezért életszerű ábrázolásán keresztül saját korát is jobban megértse, s egyúttal a jelenben élőket akár radikális változtatásokra serkentse.

Philosophy of History and Dramatic Art in Schiller's Works

Keywords: historical drama, historical situations and personal conflicts, psychological effects, fellow-feeling, historical authenticity and poetic truth

In my study, I examine the question of how the poetic representation of the historical period and its personalities is intertwined in Schiller's historical plays. Schiller himself also wrote historical works, e. g. about the Thirty Years' War and about the Dutch Revolt. In my paper, I deal with three main questions: I. General characteristics of the connections of historiography, philosophy of history and dramatic art in Schiller. II. Schiller's analysis of the mode of action of tragedy. III. Historical situations and personal conflicts in his great historical dramas.

Petki Pál

Jelenvalólét, létfenomén, fenomenlét. A filozófiai dualizmusok meghaladási kísérlete Heidegger és Sartre fenomenológiai ontológiájában

Ebben a dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy a heideggeri egzisztenciális analitika egyes felvetéseit és megállapításait és Sartre létfenoménre vonatkozó vizsgálódásait a fenomenológiai filozófia sajátos finalitásában, a filozófiai dualizmusok felszámolásának intenciójában konvergáló próbálkozásokként értelmezzük. A közös nevező kimutatásán túlmenően célunk az értelmezés-horizonti és megoldásirányi különbségek érzékeltetése is. A dolgozat terjedelmi keretein belül ez az összevetés természetesen csak messzemenően reduktív formában valósítható meg, mind az érintett kérdéskör extenziója, mind az elemzés vertikális mozgásának mérete tekintetében. Ennek megfelelően az itt következő vizsgálódások csak kiterjedtebb és elmélyültebb elemzések alapjául szolgáló vázlatként kezelendők.

A Heideggerre vonatkozó rész annak kimutatására összpontosít, hogy a jelenvalólét kategóriáját tematizáló fundamentálonológia implicit tétje a klasszikus ontológiai/gnoszeológiai alapállásként értelmezett szubjektum-objektum dichotómia enyhítése/felszámolása. Ebben a próbálkozásban a jelenvalólét (*Dasein*) fogalmában meghúzódó idővonatkozás¹ hermeneutikai lehetőségeinek kiaknázására alapoz. A komparatiztikus célkitűzéssel összhangban a heideggeri és sartre-i emberfogalom összevetésére is sort kerítünk. A dolgozat második felében Sartre-nak a létfenomén ontológiai státuszára vonatkozó vizsgálódásai értelmező bemutatására vállalkozunk, a fent jelzett (a filozófiai dualizmusokra vonatkozó) értelmezési horizont intenciójából. Az összegezés a fenomenológia heideggeri és sartre-i vonalának komplementer viszonyára vonatkozó megállapításokat is tartalmaz.

A jelenvalólét kategóriája lét-idő vonatkozásának fenomenológiai ontológiai relevanciája

Heidegger értelmezésében az ontológia fenomenológiként lehetséges. És bár nála a fenomenológia jelentése elsődlegesen módszertani alapvetésű, és kutatásmódszertani beállítódásban, a kérdésfeltevés sajátos módjában és irányulásában testesül meg,² a tárgyméleti vonatkozást is megőrzi. Utóbbi

Petki Pál (1956) – PhD, filozófiatanár, Áprily Lajos Főgimnázium, Brassó, palpetki@yahoo.com

¹ A szóösszetétel *Da*-tagja természetesen idő- és térvonatkozást egyaránt hordoz, értelmezésünk szerint azonban a *Dasein* kategóriájában olyan időfogalom rejlik, amely a később kimunkált *tisztás* (*Lichtung*) fogalmával összefüggésben fogható fel adekvátan, amely felől tekintve közömbös a hagyományosan értett tér- és idővonatkozás különbsége. Erre nézve lásd Petki Pál: *Fundamentálonológiai és léthorizonti időbeliség. Hipotézis(ek) a heideggeri kettős időbeliségről*. Kvár 2019 (különösen a VI., VII. és VIII. fejezeteket).

² „A fenomenológia kifejezés elsődlegesen módszerfogalom. Nem a filozófiai kutatás tárgyának dologszerű mi-jét, hanem a kutatás hogyanját jellemzi.” – Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Bp. 1989. 121–122.

értelemben a fundamentálonológia fenomenológiai ontológiaként, a létnek a létezőn/létfenoménon keresztül történő megragadási törekvéseként fogható fel.

Sartre megállapítása szerint a fenomenológia minden formája végső fokon a filozófiát zavaró lényegi dualizmusok felszámolására törekszik.³ Ezek egyrészt a szubjektum-objektum viszony két tagjának dichotomikus ellentétében, másrészt az objektumoldalon jelentkező jelenség-lényeg, lét-látszat, lét-létező stb. dichotómiákban nyilvánulnak meg. A fenomenológia különböző próbálkozásai egyik vagy másik oldal felé hangsúlyosak. Husserl fenomenológiai redukciója lényegileg a szubjektum-objektum ellentétet célozza meg, míg Sartre ezt meghaladhatatlannak tekinti, és csak a tárgyi oldalon fellelhető dichotómiák vonatkozásában véli megvalósíthatónak a dualizmusok felszámolására vonatkozó fenomenológiai intenciót.⁴ A *Dasein* kategóriájával, a létnek az emberrel és az emberben való jelen-létét sugalmazó megnevezéssel Heidegger, ellentétben a sarthe-i fenomenológia irányulásával, és ebben a vonatkozásban Husserlrel megegyezően, implícite a szubjektum-objektum dualizmus ellen foglal állást, megőrizve, sőt a lét és létező ontológiai különbségének tematizálásával mintegy kihangsúlyozva az objektumoldal dichotómiáját.

A *jelenvalólet* kifejezésben az idővonatkozás „létirányos” használata megítélésünk szerint jól meghatározott célirányossággal történik. Az idő fundamentálonológiai létértelmi kitüntettségének a belátásához nem szükséges a *Lét és idő* vonatkozó fejezeteinek tárgyalásába bocsátkoznunk, elegendő egyszerűen a főmű címére hivatkoznunk vagy éppenséggel a mű befejező mondataira gondolnunk: „Vezet-e út az eredendő időtől a lét értelméhez? Maga az idő a lét horizontjaként nyilvánul-e meg?”⁵ Utalhatunk továbbá az eredendő filozófiai léttapasztalat megnyilvánulásaként értett *physis*-lét heideggeri értelmezésére. Hasonlóképpen relevánsnak tűnnek ilyen vonatkozásban az időnek a létszférák ontológiai distinkciós kritériumaként való funkcionálására vagy az idő egyáltalánban lételméleti relevanciájára vonatkozó heideggeri gondolatok.⁶

A *jelenvalólet* megnevezésben és az egzisztenciális analitikában megvalósított értelmezésben megítélésünk szerint megtalálható a létnek a „gondolkodás és lét” szokványos (és jobbára kényszerű) megfogalmazásban is kifejezésre jutó, a gondolkodás számára való külsőlegessége tudatosításának és meghaladásának, lényegileg tehát a viszonyban rejlő dichotómia felszámolásának intenciója, egyebek mellett a fundamentálonológia számára esélyt adó starthelyzet biztosítása céljából. A jelenvalólet ontológiájában Heidegger a létet a *jelen-levő-lét* felől, vagyis a létezőn keresztül közelíti meg, akiben és akinek számára „jelen”, illetve „közel” van a lét, akinek létében és léte által lét nyilvánul meg. Azáltal, hogy a létkérdés kiindulópontját a jelenvalóletbe helyezi, a fundamentálonológia „létközeli” starthelyzetből, a *jelen-való-létből* indul ki.⁷

³ Vö. Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Bp. 2006. 9–12.

⁴ Mint kiderül, a dichotómia felszámolási kísérlete ebben a vonatkozásban is sikertelennek bizonyul. Sartre-nak a fenomén ontológiai státuszára irányuló vizsgálódásai azon a munkahipotézisen alapulnak, hogy a fenomén monizmusa megszünteti a hagyományosan az objektivitás szférájában tételezett dualizmusokat. Ez a monizmus azonban csak akkor állhatna fenn, ha sikerülne a létet a megjelenésre redukálni, ezáltal ugyanis egyedül a megjelenés szükségképpeni szubjektum-objektum struktúrájának dichotómiája maradna fenn. Ez a redukció azonban, Sartre elemzéseiből kiolvashatóan, nem valósítható meg maradéktalanul. (Vö. Sartre: uo. 10–21.) A lét fenoménjének a fenomén létével való azonosítási kísérletével különben Sartre – mint később látni fogjuk – egy sajátos konverzív szerkezetben véli megragadhatónak azt az identitást, ami képes lehetne a tárgyi oldal kettősségének felszámolására.

⁵ Heidegger: *i. m.* 690. (Kiemelések Heideggertől.)

⁶ Vö. uo. 109.

⁷ Úgy véljük, a jelenvalólet heideggeri kategóriája fundamentálonológiai értelmének megragadásában a fogalomban benne rejlő sajátos távolságvonatkozás nincs kellőképpen kiaknázva. Jelen dolgozatban megpróbálunk erre is alapozni.

A jelenvalólét heideggeri fogalma közismerten az embert jelöli, jelezve ezzel egyben az „emberi létező” ontológiai kitüntettségét. A létkérdésnek az ember felől való elgondolása látszólag semmiben sem különbözik a hagyományos ontológiai alapállástól, ezenkívül a lét „értelmének” az emberbe való helyezése és az objektív lét problematikájának a szubjektív ember felől való levezetése a szubjektum-objektum viszonyból kiinduló ontológiák kényszerű létszubszjektívizálási tendenciájától sem mentes. Itt azonban Heidegger lényegbevágó elhatárolásokat tesz. A létkérdésnek az „emberi jelenvalóság” felől való megközelítése nem fogható fel adekvátan a „gondolkodás és lét” egymást lényegileg kizáró kettősségének paradigmájában, amely a viszony „megoldását” illetően csak a lét szubjektívizálásának, illetve a gondolkodás létbe való transzcendálása elvi lehetetlenségének dilemmatikus alternatíváira képes. Ha a görög filozófia kezdeteiben a létet eredendőbben gondolták el (Heidegger értelmezésében legalábbis) a *physis*-lét fogalmában az *idealét* fogalmával bekövetkezett létkettőzést továbbvivő és elmélyítő késői ontológiák létértelmezéseihez képest, ha a létnek mint „felnyíló működésnek” a lényege a megnyilvánulás/megjelenés, ha az igazság mint „aletheia” maga a lét igazsága, és nem a korrespondenciaelmélet ítélhelyességi-megfelelési igazsága,⁸ akkor az ember nem „lét és gondolkodás” kettősségének tudati tagját hordozó, a léttel szembenálló szubsztancia, amely gondolkodásában már csak visszavonatkotzathat a létre, hanem ő maga *létimmanens*, a megjelenés-megnyilvánulás helye és közege lehet, s mint ilyen a léthez, annak működéséhez-felnyílásához hozzátartozó: „Csak ameddig jelenvalólét van, adódik lét. [...] Az »adódik« a lét adó, igazságát biztosító létezését nevezi meg. A nyíltba való önátadás, magával a nyílttal együtt, maga a lét.”⁹ Ha ember és lét, jelenvalólét és lét egységében gondoljuk el a jelenvalólét felől a létet, akkor „[...] a »jelenvalólét« [...] elsőbbsége nyilvánvalóan nem azonos a létező mindenségének rossz szubjektívizálásával”.¹⁰ Heidegger értelmezésében a létet a szubjektum-objektum viszony (vélt) alaphelyzetéből az objektum felé elgondoló szokványos lételméleti beállítódás megfélekedzik az embernek a „lét nyíltságában” való tartózkodása szubjektum-objektum viszonyt és egyáltalán a szubjektum bármely viszonylata tételezését szükségképpen megelőző „apriorijáról.” A jelenvalólétnek a lét nyíltságában, felé való feltárultságában való tartózkodása értelmében felfogott *jelenvalólét – lét* viszony a jelenvalólét meghaladhatatlanul elsődleges létadottsága, amely megelőzi az ember bármely, mégoly primernek tűnő világban való viszonyulását, és bármely tudomány és ontológia rendszerint nem tudatosított (preontologikus) előfeltételét képezi. Figyelemre méltó, hogy ebből a szempontból az elkerülhetetlenül szubjektum-objektum, immanens-transzcendens dichotómiát generáló klasszikus igazságfelfogás is hatályon kívül helyeződik.¹¹

Az ember kifejezésnek a *jelenvalólét* (*Dasein*) kifejezéssel való helyettesítése természetesen erőltetettnek és mesterkéltnek tűnhet. Ezzel a terminológiai újítással azonban – mint ismeretes

A távolságkategória általános interpretációs kvalitásairól lásd Veress Károly: *A távolság hermeneutikai produktivitása. = A távolság antinómiái*. Szerk. uő. Kvár 2009. 187–229.

⁸ Vö. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Bp. 1995. 31–32, 65; Heidegger: *Az igazság lényegéről*. = Uő: „...költőien lakozik az ember...”. Szerk. Pongrácz Tibor. Bp., Szeged 1994. 35–63.

⁹ Heidegger: *Lét és idő*. 138–139.

¹⁰ Uo. 104.

¹¹ „A valamiről tett kijelentésnek [...] a felfogó megtartása maga is a világban-benne-lét módja, s nem szabad olyan »folyamatként« interpretálni, melynek révén a szubjektum valamiről képzeteket alakít ki magának, melyek [...] »belül« megőrződnek, s melyekre vonatkozóan aztán alkalomadtán feltehető a kérdés, hogy hogyan »egyezik meg« a valósággal.” – Uo. 168–169.

– Heidegger valójában a fundamentálonológiai emberfogalom jelentésének a hagyományos filozófiai antropológia emberfogalmához viszonyított változását szándékozik kifejezni, amelyet szükségesnek tart terminológiailag is rögzíteni, annak belátása alapján, hogy a hagyományos „ember” kifejezés a szokványos és – értelmezése szerint – az ember igazi lényege szempontjából nem igazán releváns jelentéseket vonzza: az ember mint „animal rationale”, „homo faber”, „homo sapiens”. Az ember „eszés lényként” való felfogása azonban – véleménye szerint – nyilvánvaló helyessége mellett sem ragadja meg az embernek a fundamentálonológia álláspontjáról elgondolt, a léttel eredendő létviszonyban-levőségként, „a lét igazsága őrzéjeként” felfogott lényegét. Az embert eszes lényként mint gondolkodó szubjektumot tételező filozófiai antropológia ismét csak a szubjektum-objektum viszony hermeneutikailag perspektívátlan kettősségét produkálja, amelynek kereteiben a szubjektumon át nem vezet út a léthez.¹²

Mivel a létkérdés az ember kérdése, és mivel a létkérdésben az ember léthez való eredendő létviszonya nyilvánul meg, a létkérdést radikálisan elgondoló fundamentálonológia számára „a lét kérdésének kidolgozása [...] ezt jelenti: áttekinthetővé tenni létében egy létezőt, a kérdezőt”.¹³ Ebben az ontológiában az ember lényegét biológiai, pszichológiai, antropológiai sajátosságokban megragadni a létkérdés igazi irányától elvezető eltévelyedés volna. Heidegger megfogalmazásában: „[...] e létező lényegmeghatározása nem történhet egy tartalmi »mi« megadásával [...]”¹⁴ ezért van szükség a jelenvalólét terminusra mint „tisztá létkifejezésre”. Az ember mint *jelenvalólét* fogalma Heidegger megítélése szerint eloldja az emberi lényegét a hagyományos antropológia szokványos biológiai, pszichológiai, az ember „létörténeti sorsa” szempontjából lényegtelen értelmezéseitől, és azt a létjelenvalóságnak, a lét emberben való itt-létének bármely emberi megnyilvánulást és jellemzőt meghaladó és egyben elsődleges alapként lehetővé tevő a priorijára „redukálja”.¹⁵

A *jelenvalólét* terminus tehát „tisztá létkifejezés”, amely Heidegger értelmezésében egyedül képes a létértelmi emberi lényeg adekvát megragadására. A jelenvalólét fogalma felől értelmezve, az ember lényege egzisztenciájában rejlik. Bár Heideggernél az „egzisztencia” kifejezés általában „ek-szisztencia”-ként, a lét nyitottsága által meghatározott kivetülő-befogadó létmódként értendő, az előbbi megfogalmazásban vehetjük egyszerűen a léte kifejező alapeljentezésben (ez a jelentés is megvan természetesen, az *ek-szisztencia* erre tevődik rá), hogy az emberi lényeknek az emberi lét sajátos létszituacionalitásából való, „tisztá létkifejezésekben” történő megragadása jogosultságát és szükségességét hangsúlyozzuk. Ebben az értelmezésben tehát az ember lényege nem a *test és lélek*, illetve a *szellem* különben is mitikus fogalmaiban gondolható el,

¹² „Egyáltalán helyes úton járunk-e az ember lényege felé, ha és ameddig az embert mint élőlényt egyebek között elhatároljuk a növénytől, az állattól és Istentől? Eljárhatunk úgy, hogy ily módon az embert mint egy létezőt a létezőn belül a többi közé helyezzük. Mindig kimondhatunk így valami találtól az emberről. De tisztában kell lennünk azzal is, hogy így az ember végérvényesen az animális lények körébe kiűzött marad, akkor is, ha [...] valami sajátos megkülönböztető jegyet tulajdonítunk neki. [...] az ember csak akkor létezik önnön létezésében, ha a lét szólítja.” – Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. = Uő: „... költőien lakozik az ember...”. 127–128. Ezzel kapcsolatosan lásd még Heidegger: *Az igazság lényegéről*. = Uő: „... költőien lakozik az ember...” 35–63. Az itt megjelenő *lenni hagyás* kategóriája a szubjektum-objektum dichotómia meghaladását célzó fenomenológiai próbálkozások értelemezéshorizontjába illeszthető.

¹³ Heidegger: *Lét és idő*. 94.

¹⁴ Uo. 101.

¹⁵ A *redukció* kifejezés itt kétszeresen is időzőjelesen használandó. Egyrészt mert ez a redukció valójában az ember lényegi meghatározottságát mint létkonstituálót, létmegőrzőt és létbe vetett létvonatkozást a lét egészére szélesíti ki, másrészt mert az embert a „lét helytartójaként” minden eddigi humanizmushoz viszonyítva magasabb státuszra helyezi.

nem is valamiféle sajátos szubsztancialitás, hanem az egzisztencia mint jelenvalóság, létének számára való szükségképpen jelenidejűsége. Ennek a létszituacionalitásnak az ember lényegként való felismerése indokolja Heideggernél a *jelenvalólét* kifejezés jogosultságát az emberi lényeg megjelölésére.

A jelenvalólét lényegének egzisztenciájával való heideggeri azonosítása természetesen a Sartre tételére¹⁶ való kritikai hivatkozást is tartalmazza. A heideggeri kritika ebben az esetben kifejezetten arra vonatkozik, hogy Sartre az egzisztencia fogalmát hagyományosan, az *existentia* és *essentia* fogalompár keretén belül, *valóságként* érti, szemben a lényegiségként értett *essentiával*, és ezáltal az egzisztencia esszenciát előzése tételezésével nem képes megragadni az ember tiszta létszituacionalitását. Azért nem, mert az egzisztencia esszenciát előzése értelmében „[...] az ember először létezik, előfordul, feltűnik a világban, és csak azután definiálja önmagát”,¹⁷ tehát a kellés értelmében felfogott lényegi tendencia itt is az, hogy az egzisztencia, az ember eredetileg bármiféle meghatározottságtól mentes, pusztán a véletlenszerű és levezethetetlen előfordulás értelmében gondolt faktikus léte *azután* esszenciával, az emberi lényeggel, valamiféle emberi természettel telítődik. Mivel az esszencia nem maga az egzisztencia, utóbbinak még szükséges esszenciával kiteljesednie. Ezért Sartre-nál az ember eredendő pusztá fakticitása az ember lényege szempontjából semmi,¹⁸ az emberi lényeg a fakticitás alapján ugyan, de csak akkor alakul ki, amikor az ember az lesz, amivé önmagát teszi. Heidegger megítélésében Sartre sem fogja fel tehát az embert annak léte, jelenvalósága tiszta létmehatározottsága alapján, szükségét érzi azt *későbbi* (a pusztá létfakticitás „aprioriján” túli) aktusok, cselekvések, döntések révén tartalommal, „lényeggel” telíteni, meghatározottá tenni. Ennyiben – véli Heidegger – bár kiindulópontja lehetővé tette volna az emberi lényegnek tiszta „létkoordinátákban” való elgondolását, Sartre is bizonyos mértékben a hagyományos filozófiai antropológia paradigmájának hatása alá került. Az egzisztencia esszenciát előzése tételéből ugyanis kiérezhető a kellés, amely az egzisztenciát az esszencia felé való elmozdulásra, esszenciával való meghatározódásra determinálja. Ha az egzisztencia megelőzi az esszenciát, és nem maga az egzisztencia az esszencia, elzárul az út az ember lényegének a tiszta létszituacionalitásban való megragadása felé.¹⁹ Heideggernél az

¹⁶ „[...] ha nincs is Isten, legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, [...] és [...] ez a lény az ember [...]” – Sartre: *Az egzisztencializmus: humanizmus.* = *Az egzisztencializmus.* Vál. Köpeczi Béla. Bp. 1984. 229.

¹⁷ Uo.

¹⁸ „Az egzisztencialista szemlélet szerint az ember kezdetben semmi [...]. Csak később válik azzá, és olyan lesz, amivé önmagát alakítja.” – Uo. 229–230.

¹⁹ Az *önmagát-előzés* tétele Heideggernél is előfordul, sőt a jelenvalólét világban-benne-létének alapvető létszituációját jellemzi. Elegendő, ha a *gond* sajátosan heideggeri értelmének meghatározására gondolunk: „eleve-egy-világban-benne-való-önmagát-előző lét mint a (világonbelüli utunkba-kerülőhöz) kötött lét” – Heidegger: *Lét és idő.* 524. Eltérően Sartre-tól azonban, aki az önmagát előzést, a belevetettséget lényegen kívüli, semmis egzisztenciának tartja, amelyet majd az értelmet adás módján meghalad az ember, ha „definiálja önmagát”, Heideggernél éppen a belevettségként értett önmagát-előzés képezi alapját a jelenvalólét autenticitása lehetőségének.

Azt is meg kell jegyeznünk itt természetesen, hogy ha Heidegger esetében az ember vonatkozásában egzisztencia és esszencia azonosságáról, Sartre esetében pedig az egzisztencia esszenciát előzéséről beszélünk, tudatában kell lennünk annak is, hogy ez a megállapítás a különbségek körvonalazása vonatkozásában helytálló ugyan, azonban sommás és elnagyolt. Az ember önmagát előzésének, az emberi lét fakticitásának sarthe-i tétele például sokkal mélyebb tartalommal bír, semhogy elintézhető lenne azzal, hogy a heideggeri emberkoncepcióval való összevetésben Heidegger szempontjából nem elfogadható álláspont. A fakticitás ontológiája Sartre-nál elsősorban a szabadság lényegileg paradoxális jellege (abszolút lévén kétszeresen is korlátozott, léte és lényege felől, amennyiben nem áll módjában se nem lenni, se nem szabadnak lenni) kimutatásában játszik alapvető szerepet, ami végső fokon a szabadságra ítéltetéség sarthe-i

egzisztencia (mint valóság, létezés, lét) alapjelentésére ráépül az *ek-szisztencia* jelentése, mint a jelenvalólét alapvető létmódja, a létnek a jelenvalólét felé való és a jelenvalólétnek a lét felé való nyitottsága, e kettős nyitottság és ezáltal a jelenvalólét *létnél levése* értelmében. Az ember, a jelenvalólét ek-szisztensen, a lét felé hajlón, a létre hangolva, a lét felé nyitottan, a lét „közéletben” létezik, egzisztál. A lét nála „bejelentkezik”, és igénybe veszi őt ehhez a bejelentkezéshez. Az ek-sztatikus egzisztencia tiszta létszituacionalitásának minden utólagos feltöltődése vagy kiegészülése valamiféle biológiai/pszichológiai értelemben vett emberi tartalommal (amely tartalommal az emberi egzisztencia természetesen rendelkezik, és más szempontból igenis lényegi jelentőséggel bír) Heidegger megítélésében csak az emberi lényeg léttől való eltávolítását, „léttelenítését” eredményezné. A jelenvalólét ek-sztatikus egzisztencia, és az ember a jelenvalólét. Ami a „szubjektum-létben” ezentúl, illetve emellett van, létlényegi szempontból ehhez képest csak lényegtelen „színezőanyag”.

„A jelenvalólét önmaga számára ontikusan a »legközelebbi«, ontologikusan a legtávolabbi”;²⁰ „a lét a legközelebbi. Mégis ez a közelség a legtávolabbi az embernek. Az ember először eleve, és csakis a létezőhöz igazodik.”²¹ Az ember jelenvalólétként való felfogása hivatott az ontikusan közelit ontologikusan is közelivé, „létközelivé” változtatni és ezzel a létfilozófia autentikus kiindulópontjává tenni. Továbbá a létnek „létezőségként” a jelenvalólét felé való, ám problematikus, a „metafizika” alapkérdését („Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?”) kiprovokáló legközelebbisége csakis a létfelvetés filozófiájának destrukciója, a létezőelmélet lételmélettel való helyettesítésének eredménye lehet. Az embert „animal rationale”-ként, illetve a létet a létezők összességéként felfogó ontológia számára a lét egyrészt önmagától, másrészt az embertől Heidegger értelmezésében a legtávolabbi.

A „jelenvalólét” kifejezés létvonatkozásában kettősség figyelhető meg. Egyrészt a heideggeri utalásokból nyilvánvaló, hogy a szóösszetétel „lét”-tagja a létkérdést elgondoló *én* létre vonatkozik, és ennyiben a jelenvalólét létérvényének heideggeri gondolata a descartes-i ontológiai kiindulóponthoz, a *cogito – sum* létbizonyosság-konstituáló érvényének tételezéséhez áll közel.²² Míg azonban Descartes szükségesnek tartja az *ego sum* szubjektivitásától a létezők összességéként értett „külvilág” objektivitásába való transzcendálást, amit Isten léte posztulálásának segítségével vél megvalósítani, addig Heideggernél egyrészt a jelenvalólétben megnyilvánuló létjelenvalóság gondolata az általában vett létre, a „lét mint olyan”-ra is egyben és egyaránt utal. Mivel „a lét a létező léte”, valamely létező létének a jelenvalóságban megnyilvánuló ténye egymagában is „a létre mint olyanra”, a „létezősége”, a „létező léte” utal, tehát egymagában egyetemes létérvénye van, nincsen szükség innen a létezők „objektív” egyetemességére való elvileg problematikus és mindenkor kétes értékű ugrásra. Másrészt a jelenvalólét létre vetettsége, létének az önmagát előzésben megmutatkozó alap-ok-nélkülisége, léte kontingenciájának az egzisztálás faktumában való kényszerű felvállalása és ezáltal önmaga semmis alapokaként értett eredendő bűnössége, a jelenvalólét-kontingencia által meghatározott „hátborzongató otthontalanság”, a halál, a jelenvalólét végessége jegyében való élés azok a „sajátot adó események”,

tételében fejeződik ki. – Vö. Fehér M. István: *Sartre és Heidegger. A fenomenológiai filozófia kétfajta felfogása.* = *Pro Philosophia Füzetek* 2006/46. 3–34.

²⁰ Heidegger: *Lét és idő.* 106.

²¹ Heidegger: *Levél a „humanizmusról”.* = Uő: „... költőien lakozik az ember...” 126.

²² A descartes-i egologikus szubjektumfilozófiától való radikális eltérés részletes tárgyalására itt nem vállalkozhatunk; lásd erről a *Lét és idő* 114–118. oldalait.

amelyekben a „lét hangja” szólítja meg az embert, amely a „hallgató hívás”, a „létsend” módján a lét egyetemességére hívja fel az emberi egzisztenciát. A jelenvalólét mint létre, önmaga létre vetettség a létre vetettség mélységeinek megtapasztalásában egy egyetemes hatalom, a lét mint olyan meglétét és a jelenvalólét számára való jelenlétét implikálja. A létre vetettség létre vetettségnek bizonyul.

A fenti megfontolások egyébként – de írásunk fő mondanivalója szempontjából nem mellesken – a jelenvalólét általános ontológiai relevanciája gondolatának alátámasztására is szolgálhatnak. A jelenvalólét mint *létközeli*, sőt a léthez a *jelen-lét* módján legközelebbi egzisztencia sajátos léttudatiságot tartalmaz,²³ az emberi ego létének önmagasága és nyilvánvalósága létélményét hordozza: „A létező, amelynek elemzése most feladatunk, minden esetben mi magunk vagyunk. E létező léte mindenkor az enyém”.²⁴ Ez a kettősség nélküli birtokviszony, létem én-magasága, létem számomra való enyém-és jelenvalósága a jelenvalólét számára terhes következményeket hordoz. Egyrészt a jelenvalólét egyáltalábaniségének pusztá fakticitását, létének önmaga felőli teljes kontingenciáját. Létem mindenkor én magam vagyok, de ebben a kettősség nélküli létazonosságban ki is merül a jelenvalólét hatalma és létteljessége. Létem én magam vagyok, csak eddig ér azonban a jelenvalólét autonómiája. Az enyém-lét önmagában teljes immanenciáját valamiféle külső/idegen hatalom bontja meg: létem, amennyiben létezem, megszüntethetetlenül az enyém, de nem általam. Létem által, létemben létrevetettség nyilvánul meg, de a „vető” nem én vagyok. A létre vetettségben a magam léteként egyrészt lét nyilvánul meg, másrészt a vetettségben megmutatkozó nem önmagaságot implikáló kiszolgáltatottság az önmagából részesítő, a vető, a lét meglétét tanúsítja. A jelenvalólét létre vetettként egyrészt a saját létében egzisztál, másrészt, vetettként, a vető létben egzisztál: „Létezvén a jelenvalólét belevetett, nem önmaga hozta magát jelenvalóságra. Létezvén olyan lenni-tudásként határozódik meg, amely hozzá magához tartozik, melyet azonban mégsem ő alakított ki önmagának”.²⁵

A jelenvalólét létszituációját Heidegger tudvalevőleg a *gond* terminus segítségével jellemzi. A gond fogalmának heideggeri jelentése értelmében a jelenvalólét létszituációja a belevetettség, világra hanyatlás, kiszolgáltatottság, ráutaltság létmodalitásaiban való *jelen-lét*. A belevetettség létének önmaga általi meghatározatlanságát és meghatározhatatlanságát, az önmaga-előttiséget, a saját lét önmaga felőli alap-ok-nélküliségét, a jelenvalólét pusztá fakticitását jelenti, amely bármely cselekvésének, megnyilvánulásának megkerülhetetlen előfeltétele: „Eredendően a gond által konstituált lévén, a jelenvalólét már mindenkor önmagaelőző”.²⁶ A gond fogalmában leírt belevetettség azonban véleményünk szerint (bár Heidegger ezt tételesen sehol nem fejt ki, és kategorikusan nem mondja ki) csak derivátum, a jelenvalólét létében megnyilvánuló létre vetettség ontikai eredője. Ha a jelenvalólét felől akarjuk megragadni a létet, elsődlegesen a jelenvalólét létjellegének általában vett létrelevanciáját kell megalapoznunk. Így tekintve a kérdést, ha a jelenvalólét saját léte tényének nyilvánvalóságából akarjuk az „általában vett”, „objektív”

²³ Heidegger ugyan kerüli a tudat kategóriájának használatát a jelenvalólét lényegmeghatározásában, ahogyan azt Sartre is megjegyzi, mondván, hogy Heidegger az ember vonatkozásában egy evidens és lényeges faktumtól tekint el. – Vö. Fehér M. István: *i.m.* Megítélésünk szerint itt természetesen nem arról van szó, hogy Heidegger tagadta volna a tudatiság jelenlétét és lényegiségét az ember vonatkozásában, hanem inkább arról, hogy ennek a kategóriának a használata belekényszerítene a szubjektum-objektum viszony gondolati sémájába.

²⁴ Heidegger: *Lét és idő*. 140.

²⁵ Uo. 478.

²⁶ Uo. 348.

lét ontológiáját megalapozni, a belevetettséget elsődlegesen létre vetettségként, a jelenvalólét saját létre vetettségként kell értelmezni. Az általában vett lét elsődlegessége emiatt még nem szenved korlátozást, hiszen a „vetettség” szituációjának értelmezésében a jelenvalólét csak a „lét mint olyan” kapujának, be- és kijárat „résének” bizonyul.

Ezt a gondolatot különben aláhúzza a jelenvalólét tétjellegének értelmezése is. A jelenvalólét önmagasága és belevetettsége meghatározzák létének számára való tétjellegét: „A lét az, ami e létező számára mindenkor a tét.”;²⁷ „a lét, amely e létező létében a tét, mindenkor az enyém.”;²⁸ „mint e lét létezője ki van szolgáltatva tulajdon létének”.²⁹ Az elsődlegesen saját létre vetettségként értett belevetettség a jelenvalólét saját tulajdon létének való kiszolgáltatottságát alapozza meg, a saját lét tétvényé a saját lét önnömagának való kiszolgáltatottságából származik. A jelenvalólét létében magára erre a létre „megy ki a játék”. A jelenvalólét tétjellegét a mindenkori enyémvalóság értelmében vett immanens létteljesség mint kettősség nélküli létbirtokviszony, ennek az önlétazonosságnak a létre vetettségben való sajátos meghasonlása, kettőződése, meg-ingása és ezzel a belevetettség idegen hatalmába való juttatása határozzák meg. A jelenvalólét módján egzisztáló létező léte mindenkor az övé, léte ő maga. Ebben az enyémvalóságban a jelenvalólét elsődlegesen önmaga felé nyitott, léte önmaga számára tét lehet, mivel a sajátja, és ebben a tét-ségben elsődlegesen önmagának kiszolgáltatott. Az önmagaság azonban a jelenvalólét tétjellegének bár elsődleges, de csak egyik oldalát képezi. Létem azért lehet számomra tét, mert én magam vagyok e lét, amely tehát számomra nem a közömbösség módján van, és így létem enyémvalósága létemben érint – és azért válik ténylegesen tétté, mert a létre vetettség módján egzisztálva a jelenvalólét önmaga létét a „vető” hatalmába juttatja, amely a jelenvalólét számára a végesség „ígéretét” hordozza. A jelenvalólét léte időbeliségének mindkét oldalán alapvetően véges: sem létre jutását, sem létből való kiesését nem ő maga határozza meg. A létre vetettségben tehát maga a korlátozó, végesség tevő lét nyilvánul meg. Csak mert a jelenvalólét léte mindenkör ő maga, és mert ez a lét a saját létre vetettség esetlegessége módján van, válhat tétté saját léte a jelenvalólét számára. A létre vetettség esetlegességében az enyémvalóság létazonossága meginog: létem az enyém, de az esetlegesség módján az, nem tőlem ered, és el is veszíthetem azt. Az enyémvalóság lényegileg kettősség nélküli birtokviszonyát tehát mégiscsak valamiféle kettősség ingatja meg. A jelenvalólét a saját létre vetettségben, az önmagaságban és a vetettség esetlegességében elsődlegesen saját magának kiszolgáltatott. Ebben a kiszolgáltatottságban önmaga által önmaga felé nyitott. Ez a belső nyitottság az alapfeltétele a saját lét tétjellegének: csak mert léte önmagasága és kétirányú (kezdet és vég felőli) esetlegessége folytán kiszolgáltatott önmagának, ennek alapján válik a jelenvalólét másodlagosan kiszolgáltatottjává a „világnak”, amely ennek alapján tehát a jelenvalólétét létében „érinthesi”. Ebben az önmaga felé hangsúlyos kettős nyitottságban az egyáltalánani lét a saját létre vetettség módján a saját létben jelentkezik be elsődlegesen, hogy azt az esetlegesség végességében belevetettként a saját egyetemességére és hatalmára emlékeztesse.³⁰

²⁷ Uo. 140.

²⁸ Uo. 141.

²⁹ Uo. 140.

³⁰ „Még ha a jelenvalólét »bizonyos« is »hová«-jának hitében, vagy pedig racionális felvilágosultsággal tudni véli »honnant«-ját, mindez semmit sem számít azzal a fenomenális tényállással szemben, hogy a hangulat a jelenvalólétet szembesíti jelenvalóságának »hogynak«-jával, amely könyörtelen titokzatossággal mered rá.” – Uo. 272.

Látható mindezekből, hogy a jelenvalólét fogalmában/megnevezésében rejlő, alapvető lét-elméleti relevanciával bíró sajátos, az önmagaság problematikáját implikáló idővonatkozás élet veszi a hagyományosan apodiktikusként kezelt ontológiai/gnoszeológiai alapállás szubjektum-objektum dichotómiájának. Azt is meg kell jegyeznünk azonban, hogy nem szünteti meg az objektumoldalán jelentkező *lét és létező* dualizmusát. Ami természetesen nem is állt Heidegger szándékában, ellenkezőleg, gondolkodása egyik specifikumát éppen lét és létező alapvető ontológiai különbségének felfedezése és tematizálása jelenti. Lét és létező alapvető ontológiai különbségének gondolata képezi az alapját a *lét a létező léte* sajátos heideggeri megállapításnak, amelynek háromszoros tautológiája a kijelentés mint olyan intencionalitását ellehetetlenítve azt a „miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?”³¹ filozófiai alapkérdés sajátos intencionalitásába menti át, ami a maga során egy sajátos heideggeri *kérdésontológia* körvonalazása felé mutat. Ezeknek a vonatkozásoknak a tárgyalása azonban itt nem áll módunkban.³²

A létfenomén és a fenomenélét ontológiai státusza Sartre fenomenológiai ontológiájában

A megjelenés/megnyilvánulás Sartre-nál a fenomenológia központi és legnagyobb teoretikus tétellel bíró kategóriája, a fenomenó ugyanis a megjelenő. Olyan megjelenő azonban, ami kizár minden közvetítést vagy transzcendenciát, minthogy nem valami mást, hanem csakis és kizárólag önmagát jeleníti meg. A megjelenítés fogalmához értelemszerűen tartozó kettősség Sartre fenomenológiai filozófiájának eredeti intenciója szerint nem a szubjektum-objektum dichotómia objektumoldalán található, ez a kettősség egyedül a valaki számára való megjelenés értelmével rendelkezik, utalva egyben arra, hogy az ember megismerő viszonyulásában a szubjektum-objektum dichotómia a fenomenológiai filozófiában is apodiktikus és meghaladhatatlan alapállás. Sartre fenomenófogalma a tárgyi oldal felé hangsúlyos, értelmezésében ugyanis a fenomenóon kívül a tárgyi oldalon nincsen más létező, így a megjelenő és ami benne megjelenik teljesen egy és ugyanaz. Sartre fenomenológiája így elvágni szándékozik a megjelenőt annak feltételezett ontikus/mögöttes területével minduntalan összekötő próbáló gondolati szálát, felfogásában ugyanis a fenomenóben – a fenomenológia eredendő és programatikusan alapfoglatával lényegileg megegyezően – maga a dolog van jelen, ami mögött következképpen nincs egy transzcendens létszféra, ahonnan a dolgok a megjelenés közvetítésével előjönnek. Sartre megfogalmazásában a fenomenológia ezáltal a fenomenó monizmusával próbálja felcserélni a filozófiát zavaró egypár dualizmust, jelesül a külső és belső, a potencia és aktus, a jelenség és lényeg dualizmusát.³³ Nem szünteti meg azonban ezáltal minden dualizmust, amennyiben ezek mintegy a véges és végtelen dualizmusában oldódnak fel, amivé a fenomenó fenomenológia értelme tulajdonképpen átalakítja őket. Ez az újabb dualizmus annyiban kerül be a fenomenó értelmezési horizontjába, amennyiben

³¹ Ezt a kérdést Heidegger alapvetően a *Bevezetés a metafizikába* című, már említett írásában tematizálja.

³² Lásd ebben a témában ezeket a tanulmányaimat: *A lét mint a létező léte. Tautológia és jelentésség a fundamentálonológiai létinterpretációban.* = *Többlét* 2015/2. 95–107; *A lét kontingenciája és a kérdés ontológiájának körvonalazása Heidegger lételméleti vizsgálódásaiban.* = *Egyediség és véletlen.* Szerk. Veress Károly. Interdiszciplináris párbeszéd 4. Kvár 2016. pp. 147–156.

³³ Lásd Sartre: *A lét és a semmi.* 10–11.

a megjelenés valójában csak a tárgy egyik aspektusa, amiben a tárgy ugyan teljesen benne van, ugyanakkor azonban teljesen kívül is van rajta, mivel összes lehetséges aspektusa mint végtelen sorozat soha nem jelenhet meg sem egyszerre, sem folyamatszerűen. Ebben a dualizmusban azonban megint csak nem a tárgyi oldal dichotómiája érhető tetten, hanem a már előbbiekből meghaladhatatlannak elgondolt szubjektum-objektum dichotómia szubjektum felől jövő korlátozó hatása érvényesül. A világot, de akár annak bármely tetszőlegesen kicsire redukált entitását elgondoló ember sohasem képes a teljesség megragadására. Így a véges megjelenés a végtelen felé túllépő lét megjelenése.³⁴

Sartre értelmezésében tehát a fenomén fenomenológiai fogalmának a filozófiában hagyományosan zavart keltő dualizmusok redukálásában van a legnagyobb pozitív hozadéka a filozófia számára, különösen ha ezt hangsúlyozottan a kanti filozófia által reprezentált filozófiatörténeti csomópontonra vonatkoztatjuk. Ebben az összefüggésben Sartre Nietzschére hivatkozik, aki a mögöttes világ illúziójának nevezi a kanti mintára felfogott noumenális világ létezésében való hitet, amelytől ha megszabadulunk, a megjelenés teljes pozitivitássá változik, ekképpen a létező léte/lényege pontosan az, ami megjelenik. Ezáltal a fenomén a jelenség kettős relativitását egyszerűvé redukálja, abban ugyanis eszerint csak a szubjektum felé való relativitása marad meg, de a vélt valódi, mögöttes lényeg viszonylatában értett relativitása megszűnik. A fenomén fenomenológiailag értett fogalmában véghez vitt módosulások révén a *jelenség* relatív-relatívból relatív-abszolúttá változik.³⁵

A megjelenés és a lét közötti viszony Sartre értelmezésében tehát nem fenomenon-noumenon típusú. A fenomén nem közvetítésszerűen utal a létre, illetve a lét nem a fenomén közvetítésével, mint valami ahhoz képest mögöttes terület, mutatkozik meg, minthogy a fenomén mögött nincsen még valami. Ha utal egyáltalán valamire, a fenomén csak önmagára utal. Nincsen egy, a fenomént hordozó lét, illetőleg a fenomént nem hordozza más lét. Így a fenomén a transzszubjektivitás dimenziójában abszolút lét, teljes pozitivitás. A fenomén semmilyen létnek nem mond ellent, minthogy mögötte nincsen más lét. Ebben az értelemben a transzszubjektivitásban már nincsen dualizmus, a fenomén monizmusa – úgy tűnik – megszünteti a hagyományosan az objektivitás szférájában tételezett dualizmusokat. Ha a létet a megjelenésre redukáljuk, egyedül a megjelenés szükségképpen szubjektum-objektum struktúrájának dichotómiája marad fenn.³⁶ Hogy ez mégis így, hogy tehát a transzszubjektivitás birodalmában is fennmarad egy, a filozófiában továbbra is zavart keltő lényegi dualizmus, sőt, ez egy sajátos ontológiai kényszer folytán ráadásul a végtelenségig multiplikálódik, azt Sartre a fenomén létszerűsége értelmezésének elmélyítése során tapasztalja meg.

Ha a lét nem a megjelenés mögötti, ha a megjelenés nem alapul valami tőle különböző léten, akkor a megjelenésben maga a lét jelenik meg, illetve a megjelenés maga a lét. Másképpen fogalmazva, a lét a megjelenés léte. A megjelenés léte pedig a létfenomén. Ily módon a létfenoménben lét és megjelenés azonos: a lét megjelenése nem más, mint a megjelenés léte. A fenomenológiai

³⁴ Vö. uo. 11–12.

³⁵ „A fenomén relatív marad, mivel a »megjelenni« lényegénél fogva feltételez valakit, akinek megjelenik. Viszont nem rendelkezik már a kanti *Erscheinung* kettős relativitásával. Nem utal egy mögötte levő valódi létre, amely az abszolútum lenne. Abszolút módon az, ami, mivel úgy tárul fel, *ahogyan van*.” – Uo. 10. (Kiemelések Sartre-tól.)

³⁶ Eltekintve természetesen a már említett véges-végtelen dualizmustól, amelyet azonban megtúr a fenomenológiai szemléletmód, szüksége lévén rá a megjelenés szubjektumot feltételezéséből adódó korlátozottsága és a megjelenő elvileg végtelen aspektusainak figyelembevétele miatt.

ontológia feladata a közvetítés száműzése a lét megjelenése és a lét, azaz a létfenomén és a lét közötti viszonyból, ezt pedig a lét fenoménjének a fenomén létével való azonosítása módján és árán éri el. Eszerint az ontológia feladata a létfenomén leírása úgy, ahogyan megjelenik, közvetítő nélkül. Mivel azonban a fenomén nem zárja ki, ellenkezőleg, feltételezi a transzszubjektivitást, marad a konverzióban megragadható problematikus kérdés: a létfenomén azonos-e a fenomén létével, vagyis a lét, amely egy szubjektum számára megjelenik, ugyanolyan természetű-e, mint azoknak a létezőknek a léte, amelyek neki megjelennek. Sartre értelmezésében Husserl ezt a problémát az eidetikus redukció révén véli megoldhatónak, amely értelmezése szerint a konkrét fenoméntől annak lényegéhez való eltávolodást biztosítja a szubjektum-objektum cezúra tételezésének kényszere nélkül, míg Heidegger ugyanezt a problémát a jelenvalólét ontikus-ontologikus természetének tételezése segítségével lépi túl. Egy dolog azonban az egyedi tárgytól a lényeghez, és más dolog a létezőtől a létfenoménhez való transzcendálás problémája, utóbbi esetben ugyanis a léterület homogenitása megtörik. A lét ugyanis nem a tárgy egy megragadható minősége, nem is a tárgy értelme, ugyanakkor a tárgy és a lét közötti reláció nem jel-jelentés típusú. Ezen túlmenően a lét a jelenléttel sem azonosítható, hiszen a távollétet ugyanúgy megilleti a lét. A tárgy létezése nem részesedés a létből, a tárgy nem birtokolja a létet, nem rejti el és nem is tárja fel. A tárgy létmódja meghatározására egyedül a *van* alkalmas.³⁷

A létező saját magát mutatja, nem pedig létét, ily módon a létező *fenomén*. A fenoménben a lét nem feltárult lét, hanem feltárolt lét, a lét ugyanis minden feltárolás feltétele. Sartre megítélésében Heidegger az ontológia felé való túllépésként értelmezi a létező léteire vonatkozó kérdés intenciójában meghúzódó transzcendentalitást (ha fel tudjuk tenni valamely konkrét létező léteire vonatkozó kérdést, ezzel túllépünk a létezőn, legalábbis a kérdés virtuális intencionalitásában). Ha azonban a létre kérdezzük, az már nem a feltárolás feltétele, hanem maga is feltárolt, s mint ilyennek a maga részéről ugyancsak szüksége van egy létre, amelynek alapján feltárolhat. Ily módon a létet kizárólag feltárolóként értelmezve, a fenomenológiai problémafeltevésben nem kerülhető el a végtelen regresszió zsákutcája. Amihez különben a létfenomén – fenoménlét konverziós szerkezet felől is elérkezünk. Ha a létfenomén mögött nem találunk más létet, ha valóban megszabadulunk a mögöttes világ illúziójától, és a fenomén, a megjelenés teljes pozitívitássá változik, akkor lét és létfenomén egy és ugyanaz lesz, illetőleg a lét a fenomén léteire redukálódik, a lét fenoménje a fenomén létében lesz azonosítható. Ha a fenomenológiai értett létfenoménben a metafizikailag tételezett mögöttes és fajsúlyos lét eltűnik, az egyáltaláiban lét megőrzése csakis az átmentésszerű redukciót eredményező konverzív gondolati eljárás útján lehetséges, amelyben a mögöttes és fajsúlyos lét nyoma a fenomén létében lelhető fel. De a fenomén léteire irányuló reflexióban a fenomén léte is létfenoméné válik. Úgy tűnik, a létfenomént a fenomén léteire redukáló konverziós gondolati szerkezet hasonlóképpen végtelen regresszió beindításához vezet.

Másfelől azonban a fenomén léte mégsem vezethető vissza teljesen a létfenoménre, illetve a létfenomén nem redukálható minden további nélkül a fenomén léteire. Megmarad ugyanis egyfajta mögöttség a létfenomén – fenoménlét konverziós szerkezetben, mintegy a fajsúlyos lét egyfajta maradványsugárzásaként. A létfenomén a „lét hívásaként” transzfenomenális alapra utal. A létfenomén a lét transzfenomenalítását követeli meg, de nem a létfenomén mögé való rejtőzés értelmében, a fenomén ugyanis nem képes elrejtetni a létet, nem utalhat egy tőle

³⁷ Vö. uo.13.

különböző létre, minthogy a fenomén csak annyiban van, amennyiben megjelenés, vagyis a lét alapján nyilvánul meg. Ily módon a fenomén léte egyidejű létezés a fenoménével, mégis mint létezés transzfenomenális.

Ha a fenomén teljes értékű megjelenés, amely tehát kizár minden mögöttes, maradvány-, ideális stb. létet (ebben az összefüggésben mindegy, minek nevezzük, a lényeg az, hogy más, a fenoméntől elkülönülő létről van szó), akkor a lét fenoménjében maga a lét jelenik meg, és teljesen, maradéktalanul megjelenik. Ez azonban azt jelenti, hogy a lét mintegy felszívódik a fenoménben. És hogy ez a felszívódás tulajdonképpen reduktív hatású (ami lényegileg ellentmond a megjelenés teljesértékűségének, vagyis magának a fenomén fenomenológiai fogalmának), kiderül akkor, amikor a lét és a fenomén ontikai összefüggését logikailag szükségszerű módon a létfenomén – fenoménlét konverzív gondolati szerkezetben próbáljuk megragadni. Ez a gondolatmenet a lét fenoménje és a fenomén léte azonossága tételezését vonja maga után. Az azonosság azonban csak látszólagos és felszínes, belátható ugyanis, hogy a konverzitási struktúra két oldala közé nem lehet azonossági jelet tenni, minthogy valamiféle fajsúlybeli különbség választja el őket egymástól. A lét fenoménje, amelyben maga a lét van jelen, és így már-már gravitatív értelemben fajsúlyos, nem lehet azonos a fenomén, a megjelenés létével, bár kétségtelenül a megjelenésnek, a fenoménnek is léte van. A fenomén fenomenológiai fogalma mint teljes értékű megjelenés nem szünteti meg valójában a szubjektum-objektum dichotómia tárgyi oldalának dichotómiáját sem, amennyiben abban logikailag két, egymástól fajsúlyosságban messzemenően különböző létezőséget kénytelen feltételezni. Ráadásul ez az újabb dichotómia a regressus ad infinitum dinamikáját is magában hordozza, ami által a végtelenségig sokszorozódik. A fenomén léte ugyanis maga is a reflexió tárgyává tehető, így létfenoméné válik, amely fenoménnek magának is léte van, és így tovább. Sartre-nak a fenomén ontológiai státuszára vonatkozó vizsgálódásai a redukció, a konverzió és a regresszió logikai műveletei közegében bontakoznak ki, és a szubjektum-objektum struktúra tárgyi oldali dichotómiájának felszámolása helyett annak multiplikációját eredményezik. Úgy tűnik, a folyamat elindítása a művelethármas első tagjának, a redukciónak a számlájára írható. Ha a fenomént teljes értékű megjelenésként értelmezzük, ez redukciót hajt végre a léten, amennyiben azt a megjelenésre redukálja, ami a maga során kikerülhetetlen logikai kényszerrel³⁸ vezet a létfenomén – fenoménlét konverziós szerkezet nivelláló dinamikájához, ebben pedig előtűnik a két oldal létszerűsége különbségének dichotómiája, a végtelen regresszióig elmenően.

Kiderül mindebből, hogy a lét fenoménje mégsem azonosítható a fenomén létével, sem a fenomén léte a lét fenoménjével. Ez pedig azt jelenti, hogy a fenomén nem teljes értékű megjelenés, a lét fenoménje nem teljes értékű megjelenése a létnek. Ha ugyanis az lenne, akkor a lét fenoménje a fenomén létével lenne megegyező. Érezhető azonban, hogy a lét fenoménje és a fenomén léte ontikai viszonyba állítását illetően egyedül a létfenomén – fenoménlét konverzív szerkezet alkalmas ugyan erre, ez azonban nem a két oldal azonosságát rögzíti. Azért nem, mert ha – a fenomén fenomenológiai fogalmához szükségképpen ragaszkodva – a fenomént teljes értékű megjelenésként tételezzük is, ez, ha meg is jeleníti, nem képes lételeg-ténylegesen magába szívni azt, amit megjelenít. Így a fenomén léte sohasem lehet azonos kategóriájú/természetű/fajsúlyú lét azzal a léttel, ami a létfenoménben megjelenik, vagyis magával a léttel. És ebben az értelemben nem is jelenítheti meg teljes értékűen a lét fenoménje a létet, mert ha ezt megtehetné,

³⁸ Itt a logikának mintegy létkonstituáló érvénye van, *onto-logika* lesz, belejátszik az ontológiába.

a megjelenő és ami megjelenteti egy és ugyanaz lehetne, sőt kellene, hogy legyen, vagyis a lét (fenoménje) azonos lehetne/kellene, hogy legyen a fenomén létével. A fenomén létét a lét fenoménjével azonosnak tekinteni csak redukció révén lenne lehetséges, ez azonban értelemszerűen erőszakot tesz a léten, elhagy/kirekeszt valamit belőle, az így kapott azonosság ezáltal nem is lenne igazi azonosság. Így aztán a lét, bár megjelenik a létfenoménben, transzfenomenális, mivel nem azonosítható minden további nélkül a fenomén létével. Mint ahogyan a fenomén léte is transzfenomenális, a már említett végtelen regressziót eredményező szükségszerű gondolati szerkezetben.

Úgy tűnik, a filozófiai dualizmusok felszámolása, ami *A lét és a semmi* bevezető fejezetének témáját és munkahipotézisét képezte Sartre-nál, nem járt – legalábbis a kérdésfeltevés indoklását megalapozó intencióban előrevetített – eredménnyel. A lét kétszeresen is transzcendensnek bizonyult, az elgondoló szubjektum és a megjelenítő fenomén vonatkozásában egyaránt. A lét transzszubjektív és transzfenomenális. Ezáltal a filozófiai dualizmusok, amelyek meghaladását az objektumoldal vonatkozásában legalábbis intencionálta Sartre, fennmaradtak. A lét mibenlétere és természetére vonatkozó vizsgálódások, amelyeket Sartre főműve, *A lét nyomában* című fejezetében elvégez, a fenomén vélt monizmusa helyett mintegy a létnek a rávonatkozó reflexió szükségképpeni tautológiájában megmutatkozó, a lét irányába tapogatózó gondolkodás tehetlenségét sugalmazó monizmusához vezettek: „A lét van. A lét önmagában van. A lét az, ami. Íme a három jellemző, amit a fenomének létével kapcsolatban a létfenomén átmeneti vizsgálatával kijelölhettünk. Itt lehetetlen messzebbre jutni ezekben a vizsgálódásokban”.³⁹ Amit Sartre már ezt megelőzően is előrevetített, amikor a lét abszolút egyetemessége vonatkozásában az önmagát állítás szükségszerűsége kapcsán „a lét nyomásáról”, illetve ennek felfüggesztése lehetetlenségéről beszél.⁴⁰ A lét transzszubjektivitása és transzfenomenalitása dichotómiákat tételező kérdéseinek tárgyalását Sartre a továbbiakban az *önmagában lét* és *önmagáért lét* kategóriáinak értelmezési horizontja felől közelíti meg, amit majd a fakticitás, a kontingencia, a semmi és a szabadság ontológiájának elméleti, de egyben pragmatikus/társadalmi dimenziói felé mélyít el.

Összegzés

Abból a munkahipotézisből indultunk ki, hogy a fenomenológiai filozófia lényegileg a filozófiai dualizmusok ellen irányul. Nem mindenfajta dualizmus ellen azonban, illetve ahol ez a cél, ott is jobbra inkább kísérletről és nem megvalósult eredményről beszélhetünk, és hogy ez az irányulás és finalitás Heidegger és Sartre lételméleti vizsgálódásaiban is jellemző módon megmutatkozik. Heidegger jelenvalólét-kategóriájában, annak sajátos ontológiai érvényű idővonatkozásában a szubjektum-objektum dichotómia enyhítése figyelhető meg, annak tétszerű élessége tompításának formájában; egyúttal jelzésszerűen utaltunk arra, hogy lét és létező alapvető ontológiai különbségének teoretizálásával Heidegger az objektumoldal egyfajta dualizmusának elmélyítését produkálja. Sartre a szubjektum-objektum dichotómiát a tudatnak a megismerő aktusokból való kiiktathatatlansága miatt meghaladhatatlannak tekinti, ellenben a

³⁹ Uo. 32.

⁴⁰ „Úgy tűnik, mintha ahhoz, hogy kiszabadítsuk az önmagát állítást a lét belsejéből, a lét nyomásának csökkenésére lenne szükség.” – Uo. 30.

fenomén fenomenológiai fogalmában benne rejlő monisztikus tartalom alapján a tárgyi oldal vonatkozásában ezt munkahipotézis formájában elképzelhetőnek tartja. Ezt a hipotézist a fenomen létszerűségének, ontológiai státuszának elemzése útján próbálja ellenőrizni, a létfenomén – fenomenlét konverziós logikai szerkezet alakjában és következményeiben, és arra az eredményre jut, hogy a transzszubjektivitás mellett a transzfenomenalitás is a lét megszüntethetetlen attribútuma.

Megállapítható ugyanakkor az is – némileg kilépve a dolgozat látóköréből, egy szélesebb rátekintés távlatából –, hogy a felvonultatott különbségek ellenére, illetve ezek mellett közös, de legalábbis komplementer vonások is fellelhetők a két filozófus fenomenológiai ontológiájában. Egyik ilyen jellemző például egyfajta – ha úgy tetszik – negatívum, ami mindkettőjüknél a fenomen mégoly fenomenológiai fogalmában is benne rejlő láttatás/megnyilvánítás/megjelenítés *korlátozottságával* kapcsolatos. Heideggernél ez a lét és létező közötti fenomenális összefüggésben megmutatkozó *töredékesség*, ami a létnek a létezőben való megmutatkozása és egyben elrejtőzése, visszavonulása értelmében értendő, Sartre-nál pedig a fenomen létének transzfenomenalitása, ti. az, hogy a lét fenomenjében maga a fenomen léte nem jelenik meg, így az nem lehet az egyáltaláni, a teljes lét vonatkozásában teljes értékű megjelenés.⁴¹ Nem igazi értelmük szerint fognánk fel azonban ezeket a töredékességeket, ha egyértelműen negatívumként értékelnénk őket. Ezért zárószóként Fehér M. Istvánnak ebben a témában megfogalmazott gondolataihoz folyamodunk: „Sartre és Heidegger fenomenológiai ontológiája bizonyos értelemben abszolút tudást nyújt. Nem abban a hagyományosan elvárt – hegeli – értelemben ugyan, hogy minden megvilágosodnék és az abszolútum önlétében minden más lét kioltódna és megszűne. Mindkét ontológia elérkezik ugyanis a tudás határaihoz és beleütközik a megismerhetetlen korlátaiba. Ám e véghez jutást, korlátokba ütközést képesek a maguk módján láttatni. Nem lemondó-szkeptikus módon hátat fordítanak neki vagy maghátrálnak előle, hanem nagyon is szembenéznek vele. Hozzáférést keresnek és tapasztalatot szereznek arról, ami kivonja magát a tudás, a fenomenológiai pillantás alól”.⁴²

Dasein, the Phenomenon of Being, the Being of Phenomenon. Attempts at Overcoming Philosophical Dualisms in Heidegger's and Sartre's Phenomenological Ontology

Keywords: Heidegger, Sartre, Dasein, the phenomenon of being, the being of phenomenon, recursion, conversion, regression

The present thesis proposes an interpretation of certain Heideggerian approaches of Dasein temporality and of Sartre's research into the ontologic status of the phenomenon of being as an intention of overcoming philosophical dualisms, based essentially on the dichotomic paradigm of the onto-gnoseologic relation between subject and object. By means of analyses, we find in both thinkers' works comparative references to the content of the concept of human essence, respectively – from a more ample perspective – to the essential characteristics of the two phenomenological lines, with highlights on disparity and complementarity alike.

⁴¹ Vö. Fehér M. István: *i. m.* 3–34.

⁴² Uo. 34.

Veres Ildikó

Hamvas Béla hazugságszisztémája – avagy arcok és álarcok az esszéinek világában

„Igazság nélkül pedig nincs más, csak ámitás, deklamáció, csalás, megtévesztés, szerep és maszk.”¹

Bevezető

Előljáróban azt a kérdést kell feltennünk, hogy valójában mit is jelentenek azok a fogalmak, amelyek az alábbiakban átgondolásra kerülnek? Hazugságszisztéma, szerep, maszk? Ismeretes, hogy Hamvas írásaiban közel sem konzekvensen használ egyes fogalmakat, szavakat, így nála is az a sajátos helyzet áll elő, hogy fel kell fejtenünk az egyes jelentések rétegeit, ami nem egyszerű, különösen akkor, ha a szerző hitelességére, az önazonosságára is rákérdezzünk.²

Érdemes Foucault vonatkozó sorait idézni e tekintetben. *A tudás archeológiája* c. könyvében igen találóan írja: „[K]étségkívül sokan vannak, akik mint én, azért írnak, hogy többé ne legyen arcuk. Ne kérdezzék, ki vagyok, és ne mondják nekem, hogy maradjak ugyanaz: ez az anyakönyvek morálja; ez készíti hivatalos papírjainkat. Hagyjon bennünket békén ez a morál, ha írni kezdünk. Az „anyakönyvek morálja” ezek szerint a név, a nem, az előírt és rögzített identitás morálja. Ezzel szemben tételeződik az írás egyfajta „etikája”, amelyet az arctalanság alakzata jelölhetne. Mennyiben lehet ezt etikának nevezni, és hol a másik helye ebben az etikai viszonyban, viszony-e ez egyáltalán, vagy egy olyan zárt tér, ahol az én minden felelősség nélkül kalandozhat önmön alakmásai labirintusában?”³

Hamvasra is vonatkozhat a fenti dilemma és kérdés: azért ír, hogy felelőtlenül kalandozzon saját maszkjai, alakmásai labirintusában, megtévesztve a Másikat? Hamvasnál az írás etikájának problémája olyan értelemben merül fel, hogy a Másik előtt vagy rejtőzködik különböző alakzatokban, vagy nehezen követhető átalakulások következnek be, s ez nemcsak írásaiban, hanem

Veres Ildikó (1954) – filozófiatörténész, ny. egyetemi docens, Miskolci Egyetem, lakhely: Bükkszentkereszt, bukkszentkereszt@gmail.com

¹ Hamvas Béla: *Patmosz II.* Bp. 2008. 50.

² Itt idézem Dúl Antal interjút a hamvasi szövegek átdolgozásáról azért, mert az itt átgondolandó írások koherenciája is eléggé kérdéses. 2007-ben Dúl Antallal készült interjú, ahol ezzel kapcsolatban a következő hangzott el: „Ott kezdődik a probléma, amikor egy tisztának gondolt mondatot meg is kell fogalmazni, artikulálni. Hamvas kézíratai tele vannak rossz mondatokkal – Kemény Katalin pedig ezeket mindig kijavította, és engem is erre bízott, mondván: ne adjunk az ellenségnek ilyen olcsó támadási felületet, hogy kimaradt például egy állítmány. Azt oda be kell írni. Amióta nincs Katalin, ezt már nem nagyon csinálom, de ő például *Az öt géniusz* is szépen kipucolta, ehettővé tette, és ez jót tett a szövegnek.” – *Mindenkinek van ideje ébernek lenni.* Interjú Dúl Antallal. Készítette Sütő Zsolt. = *Irodalmi Jelen* 2008. ápr. 3.

³ Michel Foucault: *A tudás archeológiája.* Bp. 2001. 32.

életében is rejtjeleket hordoz. Ki is Hamvas Béla? Az ezerarcúság, a saját alakmásai mögött van-e stabil hitelesség, s nem csak a szavak szintjén mutatott a Másiknak, az Olvasónak valamiféle többé-kevésbé autentikus, hiteles életlehetőséget? Vagy inkább az elhazudott életről van szó? Nehéz kérdés Hamvas kapcsán: lehetséges-e a teljes ön-transzparencia egy-egy írás által?

Nem mindegy szövegeinek értelmezésekor, hogy milyen jelentéstartalomra fókuszálunk, hiszen óvatosan kell bánnunk az olyan textusokkal, amelyek nem tudományos értekezések, hanem esszék, s a fogalomhasználatot tekintve nem eléggé pontosak és kontúrosak. Felvetődik ezzel összefüggésben a szó szerinti jelentés dilemmája. Segítségünkre lehet, ha Fehér M. István szó szerinti jelentésre vonatkozó megállapításait szemügyre vesszük. „Létezik-e szó szerinti jelentés?” kérdésre az alábbi válaszok előtt állunk: „1. Miután nem állapítható meg, mi a „szó szerinti jelentés” jelentése (nincs ugyanis kritérium arra nézve, melyik történeti jelentését vegyük alapul), így nem jutunk el abba a dimenzióba, melyben válaszolni lehetne a kérdésre: létezik-e szó szerinti jelentés? 2. Igen, létezik szó szerinti jelentés, de nem lehet megadni (szóban); „megadása” befejezhetetlen, lezárhatatlan aktus, előbb-utóbb elhallgatáshoz vezet. A szó szerinti jelentés voltaképpen „szótlan”. Ugyanez (avagy hozzávetőleg ugyanez) a tényállás kifejezhető így is: 3. Nem, nem létezik szó szerinti jelentés, mivelhogy nem lehet megadni. Egy szó szerinti jelentés, melynek nincs szava, melyre nincs szó, önmagát mint jelentést számolja föl.”⁴

Azonban úgy tűnik számomra, hogy legközelebb a megoldáshoz Nemesi Attila László érvelése áll, amely szerint a nyelvi információfeldolgozás folyamatáról szóló diskurzusban a konvencionális jelentés- vagy a vezérjelentés-terminusokat használhatjuk konzekvensen. „A konvencionális jelentés és a vezérjelentés dinamikus természetű, a szó szerinti jelentés ellenben viszonylag statikus alapjelentés, mely kétségkívül hasznos támpont lehet. Nem látok azonban igazi különbséget a konvencionális jelentés és a vezérjelentés kifejezések tartalma között. Amely jelentés gyakori, megszokott és/vagy prototipikus, az egyúttal konvencionális. A konvenció általában kiterjed az egész nyelv-közösségre, de korlátozódhat a szűkebb-tágabb hatókörű nyelv-változatokra is (lásd pl. a táji jelentéseket, a diáknyelv puska, király, karó stb. szavait, vagy a számítógép-használók dokumentum, mentés, kukac, lefagy, letölt, megnyit stb. metaforikus terminológiáját).”⁵

Mivel a szó szerinti jelentés dilemmája Hamvas fogalomhasználatainak felfejtésekor is érvényes, sikeresebbnek véljük a konvencionális jelentést előtérbe helyezni. De látni fogjuk azt, hogy például a *senkifogalom* eredeti, konvencionális jelentése határozott metamorfózison megy keresztül Hamvas esszéjében.

Az önámítás mint a hazugság sajátos változata

Az elhazudott egzsisztencia, az élethamisítás dilemmája, úgy tűnik, végighalad Hamvas Béla életpályájának jelentős szakaszain. Jelen dolgozatban csupán mozaikképet alkothatunk arról, hogy személyes életében hogyan jelenik meg saját leírásai szerint, saját magára vonatkozó állításokban a hallgatás, az önámítás, az *önmagának való hazugság*. Tudatosan kialakított önvédelmi

⁴ Fehér M. István: *Létezik-e szó szerinti jelentés?* = *Világosság* 2006/8–10. 196.

⁵ Nemesi Attila László: *Szó szerinti jelentés, konvencionális jelentés, vezérjelentés. Metafora az analitikus filozófiában.* = *Világosság* 2006/8–10.

hazugságszisztémának nevezi azokat a folyamatokat, amelyeket életében pszeudoegzisztenciája védelmére épített ki.

Hazugságszisztémáját összeállítva konstatálta, hogy amit tervezett az életében, abból semmit nem realizált, nem teljesített. Mint írja: „bár tudtam, van életvalódiság, van életműv egység, van szótett-azonosság, de nem tudtam, hogy ebből semmit sem teljesítettem, és nem is gondoltam arra, hogy azt teljesíteni kellene”.⁶ 1964-ben írt leveleiben így fogalmaz: „Néha úgy tűnik, azt kell tennem, amit régebben írtam, főként a legfontosabb gondolatokat, igen, amit írtam, de nem tartottam be.” Főképpen „a Scientia Sacra II., ez a nagy légvár, amelynek semmiféle bázisa bennem nem volt meg, és ma sincs”.⁷ Vajon mennyire volt tudatos a hazugságszisztéma, mennyire köszönhető a korabeli történelmi-életvilágbeli események kényszerének, hogy a transzparens egzisztenciát valójában – szerinte – még írásaiban sem tudta mindig megvalósítani. A történelmi körülmények és az egyéni sorsfordulók köztudomásúak, aminek ismeretében az is világossá válik, hogy nem csupán rajta múlt az, hogy az életterve, az életben kapott létlehetőségek realizálása nem, vagy csak részben valósult meg.

A *Patmosz II.*-ben részletesen átgondolja, hogy saját korában a hazugság a társadalmat átszötte, s világosan látta, hogy a „hazugságrendszer nem függ a társadalom polgári, vagy szocialista szervezetétől. A szocializmus vagy száz évvel ezelőtt azzal lépett fel, hogy a hazugságot tökéletesen likvidálni fogja. Azóta meggyőződhetünk róla, hogy ez nem történt meg, sőt, ha lehet, a hazugság a szocialista társadalmat még mélyebben szövi át. Amikor azonban kiderült, hogy ez az újnak hirdetett szocialista közösség még az előbbinél is korruptabb, a lázadás általánossá vált, és azóta mindennemű alkalmazkodáselmélet komolyságát elvesztette.”⁸

Az öninterjú – a kérdező és a kérdezett álcája

Hamvas az *Inteview*⁹ című esszéjében önmaga hazugságszisztémáinak lebontási lépéseit gondolja át, azokat, amelyek az egyes lépések tartalomegységét tekintve a megtört léttel élő történelmi ember lehetőségeit bontják ki a pszeudoegzisztenciális lét megszüntetése érdekében. Ezek a lépések először az ún. „életéhség”, az élethiányok megszüntetésére vonatkoznak. „Az első lépés nehézsége. Először kellett az életéhséggel való kapcsolatot megszakítani. [...] Az ember éhséggel születik. Hataloméhség, vagyonéhség, híréhség, nőéhség, mámoréhség és valamennyi közt a legkevésbé csillapítható maga az életéhség, mert a legkevésbé konkrét.”¹⁰

Mivel az élet tulajdonképpen hiánylét, a hiányok, az üresség mindössze a sóvárgást eredményezhetik, meg kell szüntetni a sóvárgást akkor, ha a hazugságmentes egzisztencia felépítése a feladat.¹¹

⁶ Hamvas Béla: *Patmosz I.* Bp. 2008. 261.

⁷ Hamvas Béla: *Levelek = Hamvas Béla művei* 25. Bp. 2011. 403. A kiadott *Levelekkel* az a gond, hogy feltehetően erősen szelektált, nem ismerjük azokat, amikre a válaszok megszülettek, s köztudott, hogy abban a történelmi helyzetben nem lehetett bármit leírni a levelezésekben sem. Lukács 1948-ban politikailag károsnak minősítette Hamvas Béla (Kemény Katalinnal közösen írt) tanulmánykötetét, (*Forradalom a művészetben*) B-listázták, kényszernyugdíjazták, nem publikálhatt. Feltehetően a leveleiben sem nyílhott meg, nem lehetett őszinte politikai okokból.

⁸ Hamvas Béla: *Patmosz II.* 35.

⁹ Hamvas Béla: *Inteview. = Patmosz I.*

¹⁰ Uo. 262.

¹¹ Erről részletesebben lásd: Veres Ildikó: *Hiány és létteljesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből.* L'Harmattan, 2017.

A mikroszinten, a *konkrét életvilágban*, az egyéni hazugságok hálójában kialakult pszeudo-egzisztens lét értelmezése meghatározó Hamvas írásaiban. Az önmegkérdés, önmegértés és egyben üzenet a Másiknak, amely mint az írásbeli megnyilatkozás sajátos fajtája különös jelleggel bír. E vonatkozásban fontos kérdés, hogy vajon egy 'önmegkérdésben' hogyan jelenhet meg az *inkognitó* vagy az *elhallgatás*? Mivel e műfajban úgy tűnik, az író azonos a mű minden elemével, felmerülhet az őszinteség és az elhallgatás dilemmája. Az általa feltárt életvilág szegmensei saját személyiségén átszűrve jelennek meg, s csak azt mutatja fel a „parole interieure”-ből, amit a nyilvánosság elé is szánt. Az önmegkérdésben nincs ott a Másik, s mivel nem „beszédben lét”, ezért nincs, aki hallgassa, meghallgassa vagy kérdéseket tegyen fel. Azt kérdez, amit akar önmagától, s eltakar olyanokat, amiket egy Másik kérdezhetne, s feltehető az is, hogy már a kérdés sem biztos, hogy őszinte. Vagyis: fiktív szituációban vagyunk, és fiktív dialógusban, amely eredendően önmaga által irányított, és ezért szükségképpen nem objektív.

Úgy vélem, minden önvallomás jellegéből következően elhallgat valamit, egyrészt azért, mert vannak kimondhatatlan *titkaink*, másrészt a *hallgatolagos tudás* mindenkori 'jelenléte' is befolyásoló tényező. Hajlamosak vagyunk az önámításra, az önmagunknak való tudatos vagy nem tudatos hazugságokra is, ily módon semmi nem adhat biztosítékot arra, hogy egy interjú vagy önmegkérdés ne legyen teletűzdelve őszintétlenséggel. Ez különösen jelentős akkor, ha a szégyen vagy a várható elítélés, megítélés, a büntetés mint lehetséges következmény az oka az elhallgatásnak vagy a nem igaz mondatfűzéseknek. Kérdés nélkül önmagáról beszélni sajátos szituációt jelent. Hamvas amikor eldöntötte, hogy önmagát kérdezi, ezzel azt is eldöntötte, mit kérdez és mit válaszol, a kérdés mint előzetes tudásvonatkozás jelenik meg, s a majdani olvasó előtt nincs meg a lehetősége annak, hogy mást vagy továbbkérdezzen. Nincs lehetőség az őszintétlenség feltárására sem. Úgy véli „nem illendő, ha valaki kérdés nélkül önmagáról beszél. Ezúttal, mivel magamról kívánok beszélni, és nincs, aki kérdezzen, de az illendőségnek eleget óhajtok tenni, a kérdést magamnak kell feltenni. Kényszerhelyzet, s mint rendszeren, ha az ember könnyíteni akar rajta, még nehezebb lesz. A gyanakvást valamely önámításra nem tudom elfojtani, ha valaki leírja, hogy én, mindig kétes, hogy az író, aki ír.”¹²

Vagyis nem tudja magát Hamvas mentesíteni az alól, miszerint kétségek merülhetnek fel saját őszinteségét illetően, s a leirtak az önámítás elemei is lehetnek, de egyben a későbbi olvasó megtévesztése is. Azt kérdez, amit akar, azt válaszol, amit akar, s akkor őszinte, amikor azt akarja, s ebben benne van az önámításnak az a nem tudatos változata is, ami az implicit tudás halmazában rejlik oly módon, hogy nem tud arról, hogy hazudik önmagának. A szöveg láttán csapdahelyzetbe kerülhet az olvasó.

Mindig kétes, hogy az író-e, aki ír

Vajon mi is a tényleges tartalma a dilemmájának? Nézzük ezt a fél mondatát: *mindig kétes, hogy az író, aki ír*. A közvetlen *szóbeli* kommunikációban biztos, hogy ki az, aki beszél, s ha egyes szám első személyben beszélek, ha magamról beszélek, a jelenemben beszélek, nyilvánvalóan én beszélek, ez nem kétes, a kétes az lehet, amit mondok; ha a múltból beszélek, az úgy bukkan elő, mint a megtörténtek, amiről én beszélek *őszintén vagy nem őszintén*, de a személy ez esetben nem kétes. Az *írás* más természetű, hiszen aki már leírt valamit, rögzült a szöveg, – jelen esetben

¹² Hamvas Béla: *Interview*. = *Patmosz* I. 255.

az öninterjúban –, térben és időben határozottan körvonalazott, stabil, megváltoztathatatlan helyzetet artikulált, amelyben a konkrét téma szélesebb távlatokba nem nyitható az olvasó által, s az is lehetséges, hogy e helyzetben a pseudoegzisztencia ír, s ezért is mindig *kétes, hogy az ír, aki ír*.¹³ Az őszintétlenség, avagy a hazugság bizonyíthatatlan.¹⁴

A téma az öninterjúban maga a szerzői szubjektum, s az objektivitástól szükségképpen távol áll. Meghatározó nemcsak a konkrét tér és idő, hanem a lelkiállapot, az adott intim szféra, s minden, ami szavakba nem önthető. S ha mégis szavakba önthető, mire írásos formába önti írója, mire szavakba, mondatokba formálja, lehet, hogy aktualitását vagy érvényét veszti, vagy a szavak, a mondatok meg sem közelítik a tényleges, eredeti állapotot. A *mindig kétes, hogy az ír, aki ír* tétel azt is magában rejti tehát, hogy a pillanatnyi állapot nem rögzíthető, szemben a beszéddel, ahol a metakommunikációs eszközök is rendelkezésre állnak az önkifejezésre. De meglátásom az, hogy rendkívül szerteágazó ez a kérdés; például értelmezhető az identitáselméletek és az egyes irodalmi műfajokban megjelenő inkognitóprobléma vonatkozásában is, amikor az írói önazonosság nem kevésbé kényes helyzete állhat elő.

A szerzői egyedüllét az önéletírásban, az, ahogyan önmagában rendezi a dolgokat mondatokba, kijelentésekbe, azt is elővételezi, hogy Valakihez, Valakinek szól, Valaki Valamikor olvasni fogja. S felmerül az a kérdés is, hogy az írás vajon rejtegetheti-e a hallgatás olyan fenoménjeit, amelyek hangosan kimondva hazug állítások is lehetnének? Ezen túl: amit nem akar leírni, azt talán a sorok között megtaláljuk vagy nem találjuk, s a metaforák, a szimbólumok mint a kimondhatatlanság kockái, vajon, segítenek-e a felfedésben, vagy éppen az eltakarásban? Tehát nyitott kérdés marad, hogy az öninterjú rejtjelei vajon felfejthetők-e, s ha igen, hogyan?

Hamvas írásai között különös státusza van e műfajnak. Tulajdonképpen egy olyan monológrol van szó, amely felfogható fiktív dialógusként, a megkettőződött én párbeszédéként. Meglátása az, hogy maga „[a]z interview igazság-műforma, de abban az alakban, ahogy használatos, áldialógus, és mint a sajtó természetéből következik, ügyefogyott és indiszkrét. Az újságíró nemlétező kérdéseket tesz fel. Komolysága csak annak van, amikor valaki érzékeny helyet érint, ahol az ember magát a legkevésbé biztosította.”¹⁵

Hozzá kell tennünk, hogy az öninterjú még csak nem is áldialógus, nincs meg a Másikkal a párbeszéd-szituáció, kétes az is, hogy vajon nevezhető-e igazságműformának?

További bizonytalanság, hogy hol fedezhető fel az *érzékeny hely*, ahol nincs bebiztosítva az interjúalany? Az, ahol nem biztos az önvédelmi háló? Az őszinteség a hamvasi „parole interieure”-ben, a belső beszédben, a lelkiismeretben van, ami nem mindig válik külsővé, mert

¹³ Uo. 255.

¹⁴ Ugyanakkor Hamvas így szól az írás további dilemmáiról, amelyekre jelen írásunkban nem térünk ki: „Az írás ellen súlyos kifogásom van. A negyedik mondatnál, néha a harmadiknál, sőt már a másodiknál idegen és csaknem ellenállhatatlan hatalom sodra kap el, és nem azt írom, amit akarok, hanem amit a hatalom reám kényszerít. Legtöbbször észre sem veszem. A munkával elkészülök. Talán jobb, amit írni kívántam, talán rosszabb. De semmiképpen sem az. Később észreveszem, hogy az ismeretlen hatalom ismét elragadott. Írás közben olyan gyönyörrel árasztott el, hogy nem tudtam neki ellenállni. E gyönyör ára, hogy azt kell írnom, amit ő akar. Külön feladat írni. És külön feladat azt írni, amit valóban én akarok. Ez az utóbbi a nehezebb. Nem is mindig sikerül”. – http://www.ppek.hu/konyvek/Hamvas_Bela_Silentium_Titkos_jegyzokonyv_Unicornis_1.pdf. 94. (Utolsó letöltés: 2022. 07. 16.) Lásd erről részletesebben: Veres Ildikó: „Isten különös védelme alatt állok”: Hamvas Béla közelítései a kimondhatatlanhoz. = Farkas Szilárd, Szemes Péter, Zóka Péter (szerk.): *Hamvas Béla és a kereszténység. Esszék, tanulmányok Hamvas Béla tiszteletére*. Kaposvár, 2021.

¹⁵ Uo. 255–256.

nem akarjuk vagy nem tudjuk külsővé tenni. E helyen vajon mennyire vagyunk bebiztosítottak? Arra, hogy Hamvasnál milyen jelentősége van az őszinteség és a „parole interieure” összefüggéseinek, e tanulmányban nem áll módunkban kitérni, de jelezzük, a „parole interieure” a ki-nem-mondottság halmazaként, amely az elhallgatást is magában foglalja, interpretálásunkban rokonságot mutat Gadamer *belső szó* fogalmával.¹⁶

A hazugság és az öncsalás, a magamnak hazudás értelmezésekor releváns az a kérdés, hogy az őszinteség, a hitelesség jelen lehet-e az valamilyen rejtett módon az egyes kijelentéseiben, a magához intézett kérdéseiben és válaszaiban?

Ha tovább értelmezzük a szöveget, a következő sejtelmes mondattal találkozunk: *minden hazugságot itt kell kimondani!* Miért is kell a hazugságot kimondani? Nem egyértelmű ez a kijelentése, s talán a következőképpen, e kettősséget figyelembe véve kommentálható: kimondunk egy hazugságot, hazudunk, s ezzel hamisan állítunk valamit; vagy a másik lehetőség: azt mondjuk ki, arról rántjuk le a leplet, ami hazugság volt? Nem mindegy.

Hamvas meglátása az, hogy az írás kivételes helyzetben van, mert itt semmi sem magától értődik, itt mindent meg kell mondani, vagyis *őszintének* kell lenni. Elfogadjuk Hamvas vallomását, azt, hogy őszinte? A hazugságmentességére hivatkozva el kellene fogadnunk saját kategorikus imperatívuszaként azt a kijelentést, hogy: a hazugságmentes írás és a hazugságmentes emberi egzisztencia egymást fedi, és azonos feladat, az emberi alapállás megvalósítása. Ezt a feladatot Hamvas nem valósította meg saját bevallása szerint, s a pszeudoegzisztenciája védelmére építette ki a hazugságszisztémáját. A pszeudoegzisztens lét az elhazudott életben elrejtőzött lét, emiatt szükséges a hazugságszisztéma.

Az *alanya* a hazugságnak az elhazudott ember, aki Hamvas érvelésében a legnagyobb ellenség, mert az életet megrontja önmagában és mindenkiében, aki vele érintkezésbe kerül, és tulajdonképpen ő maga is ebben az elhazudott életben élt. De tegyük fel a kérdést Hamvasnak: Mit jelent a '*minden hazugság*' szóösszetételben a '*minden*' szó? A valóság vagy a realitás? Nem mindegy, hiszen Hamvasnál a valóság, a realitás és a szélmalomvalóság, olyan halmazok, amelyeknek csak részben van közös felületük. A *valóság* Hamvas eredeti értelmezésében a *status absolutus*, vagyis nem az *itt és most*-megnyílás helyzete.¹⁷ A modernitásban a *realitás* olyan fogalom, amely meghatározó lett az európai régióban, amelyben a hatalmi ösztön, a hazugság, az árlás, a titkos feljelentések sorozata koordinálja a viszonyokat. S mint mondja

¹⁶ A *belső szó* fogalma a lehetőségében kimondandó/kimondható fogalomköreiben mozog, vagyis: a *belső szó önmagában* nem a kimondatlan, hanem mintegy követeli a nyelvi megtestesülést. A gadameri megfogalmazásban: „minden egyes szó, mint pillanatnyi történést felidéz a ki nem mondottat is”. – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 44. Vagyis, ha kimondok egy szót, a „háttérben” jelen van az a ki-nem-mondottság, amely arra utal, hogy valami úgy van jelen, hogy a pillanatnyiságban az éppen használt szó nem biztos, hogy azt fejezi ki, ami szellemünk belsőjében jelen van. A gondolkodásunkban lévő tudás nem egyetlen pillanatban jelen lévő tudás, hanem valami belső önkimondásban jelen lévő, önmagából elővezetett tudás. Így a szellemünk „amikor az egyiket és a másikat gondolja, akkor tudja, hogy mit tesz ezzel, s ez azt jelenti, hogy az egyiket össze tudja kapcsolni a másikkal. Tehát itt nem időbeli viszonyról van szó, hanem szellemi folyamatról, emanatio intellectualisról”. – Uo. 44. Mindehhez azt fűzzük hozzá, hogy a *szó* mint *pillanatnyi történést* azt is jelenti, hogy egy *mondat* kimondásakor több szó, több pillanatnyiság van jelen, s ez folyamatjellegű természetéből következően, s azt is felteszi, hogy ebben a minőségében több belső szó aktualizálódva összekapcsolódik a mondott vagy írott szövegben, amely természetszerűleg nem csak állításokból tevődik össze, és ez már folyamatosságában *időbeli viszony*.

¹⁷ Erről részletesebben: Veres Ildikó: *Hiány és léttelenség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből*.

Hamvas, senkinek sem jutott eszébe, hogy kételkedjen abban, hogy ez a realitás nem valóság. Illetve ezt csak néhányan vették észre, például Don Quijote és Hamlet.¹⁸

Továbbá kérdés az is, hogyan definiálódik az *Interview* szövegében a valóság, a valódiság, amely nem a korábbi felfogását tükrözi, hanem valami egészen mást? Így ír: „Egyetlen és pótolhatatlan és helyrehozhatatlan fontossága annak, amit az ember mond, az valódi legyen. Valódi az, aminek kimondásával az ember lépést tud tartani. Valóság itt és ebben a percben annyit jelent, hogy a nyelvben megnyílni és kimondani. Ne legyen semmi, ami ne lenne megmondható, és legyen minden kérdésre szüntelenül nyílt.”¹⁹

Vajon, mit is jelent a mindent megmondás? Nehezen értelmezhető terminus, hiszen a fentiek értelmében, a beszédben/írásban, a hallgatólagos tudás jelenlétekor lehetetlen mindent kimondani vagy leírni. A hallgatólagos tudás ebben a kijelentésben is benne van, a *mindent megmondás*, úgy tűnik, definiálhatatlan, s meglátásom szerint csak mint lehetőség adódik, nem jelenti a tényleges kimondást, és benne lehet a nem tudatos elhallgatás, az implicit, a hallgatólagos tudás is. Emellett, ha minden megmondható, a hazugság is kimondható, a kérdés az, hogy akinek szól, tudja-e, hogy hazudunk? S ha igen, akkor mire is való a hazugság? Itt most megállunk, mert messzire vezetne az e témában született tanulmányok, könyvek pusztá listázása is.

És vajon mit jelent az, hogy *nyílt legyen*? A nyíltság egy állapot, a nyitottság egy konstelláció, amely nem kötelez semmiféle megnyilatkozásra, nem kötelez megszólalásra, kimondásra, őszinteségre vagy a Másik kimondott szavainak elfogadására vagy megértésére. A nyíltság nem jelent hazugságmentességet. Ugyanakkor a következők is dilemmát jelentenek: „Azon a helyen, ahol az ember hazudik, egyedül marad és lezárul. A közösségből kiesik, nem dialogikus személy többé, hanem »én«”.²⁰ Milyen közösségből esik ki? Kivel nincs dialógusban a realitás világában, amely Hamvas szerint eredetileg a történelmi töréspont után a hazugságok, az álarcok világa? E szöveghelyen, úgy tűnik, számára a közösség a nyílt, a normális személyiségek együttlétét jelentheti. A normális emberek közössége a lehetőségük szerint a mikrotheoszok, a nyitott egzisztenciával bíró autentikus személyiségek közössége, akik a Hamvas által feltételezett reménybeli status absolutus állapotában alkotnak közösséget. Erre jelenti be igényét a válságos realitásban. Megjegyzendő s nem vitatható tény, hogy a hazugok is alkothatnak és alkotnak is igen erős, a hatalmat kézben tartó közösséget, akik uralják a realitást.

Ki hazudik és kinek hazudik?

További kérdések: *Ki hazudik és kinek hazudik?* Hamvas álláspontja az, hogy mindenki hazudik másoknak és önmagának: *csalás és öncsalás az egész világ*. Több írásában azt teszi világossá, hogy a korabeli/jelenbeli valóság hálóiában, a realitásban, a maszkok báljában az a dimenzió, azok a tények, összefüggések rejtettek előttünk, amelyeknek nyilvánosnak kellene lenniük azért, hogy lehetőségünk adódjon a létteljesség megközelítéséhez. A maszkok lehántása után újabbak tapadnak az emberre. A pseudoegzisztens lét *önvédelmi hazugságháló*t fon maga köré, s ekkor a megtévesztés nem a Másikra irányul, hanem önmagamra, s ez nem más, mint a külső és a belső hazugságrendszerre egy *életrendet* építeni. „A pseudoegzisztencia egy

¹⁸ Hamvas Béla: *Regényelméleti fragmentum*. = Uő.: *Arkhai*. Szentendre, 1994. 273.

¹⁹ Hamvas Béla: *Patmosz I.* 260–261.

²⁰ Uo. 260.

percig sem élhet önvédelmi hazugságok nélkül. Ha ez a hazugság, amit állandóan újabb hazugságokkal kell megvédeni, kiépül, pszudológia lesz. A megtévesztésben a súly nem arra esett, hogy mást vezessek félre, hanem, hogy önmagamat tévesszem meg. Nietzsche-nek igaza van, az, amit másnak hazudok, ahhoz képest, amit önmagamnak hazudok, számításba sem kerülhet. Pszudoegzisztenciám védelmére építettem ki [...] a hazugságszisztémát [...].”²¹

Hamvas próbálja saját magát megérteni ebben a folyamatban. Az önmegértés, az, hogy újra és újra értelmezi magát, annak a következménye, hogy a kiszámíthatatlan jövő mindig újabb és újabb sorseseeményekkel jelentkezik, s újraértelmezteti az addig már értelmezetteket. Meglátásunk az, hogy a maszkjainak világa is sajátos önértelmezésnek tekinthető. Ugyanakkor kérdés az is, hogy vajon beszélhetünk-e *diegézis*ről, a tökéletes elbeszéléséről az *Interview*-ban, és egyáltalán a hamvasi életműben? Úgy tűnik, az öninterjú nem más, mint az elhallgatás lehetőségeit is rejtő vallomás, amely kétségeket támaszt a hitelességet illetően.

Lengyel Zsuzsanna hasznos szempontot nyújt a fenti gondolatmenethez egyik tanulmányában, amikor²² Dilthey koncepcióját gondolja át. Az egyik fő dilthey-i tézist, azt, hogy az élet mögé a gondolkodás nem képes visszamenni, kapcsolhatjuk a hamvasi „önbeszéléshez”. Az áramlást, az energiát, a flow lényegét nem tudjuk megragadni, mert amit a figyelem rögzít, az a megélést megszünteti, és már nem maga az élet. Vagyis Hamvas amikor az élet mögé próbál bekukkantani, amikor írásban rögzíti a történeteket, akkor már a flow lényege eltűnik. A flow nem a tudatos cselekvés, hanem olyan valami, amelyet hagyunk, hogy megtörténjen. Tudatosságunk megzavarhatja a flow-t, és a pillanatban való jelenlét nem rekonstruálható. Az esszék világa sem a megtörténés folyamatát idézi, hanem a történetek tudatosítása közbeni bepillantást az élet mögé. Mit tudunk meg róla az esszéiben? Az nem biztos, nem nyilvánvaló, hogy *ki is az, aki ír?*

Itt szükségesnek tartjuk röviden jelezni a következőket a műfaji-fogalmi tisztázáshoz: Egy szöveg nyelvi és jelentésbeli szintjének értelmezésekor nem mindegy, hogy szépirodalmi, művészi szövegről van-e szó, vagy értekező prózáról. Ez utóbbi ötvözi a próza és az értekezés szabályait, valamely tétel cáfolását vagy bizonyítását tűzi ki célul, és szépprózai stíluselemeket is használ. Az esszé köztes műfaj az irodalom és a tudomány határán, mondhatnánk: annyiféle van, ahány esszéíró, irodalmi jellege nem vitatott, de az idézeteken, az utalásokon túl a konzervens gondolatmenet kifejtését is igényli. Hamvas szerint az esszé annyi, mint kísérlet, tulajdonképpen hozzászólás, ami, mint jelzi, saját korában az **új gondolkodói magatartást jelenti**. Az esszé aforisztikája, axiomatikus rövidege, jól kiélezett világossága közeledés a tökéletes filozófiai kifejezéshez, tulajdonképpen a gondolkodó igazsága, amelyben nincs érvelés, bizonyítás, cáfolat vagy meggyőzés, hanem kísérlet és töredék, ami, mint az emberi én, befejezetlen és töredékes.²³ Azt talán megtudjuk, hogy mi az a pillanat, ami inspirálta egy-egy esszé megírására, és mint hozzászólás a dologhoz, milyen formában vetődik papírra, aforisztikája mit ölel fel, de azt nem, hogy ki is az, aki ír? Az inkognitó megmarad.

²¹ Uo. 257–258.

²² Lengyel Zsuzsanna Mariann: *Fehér M. István emlékére. A megértésről, egy dilthey-i kérdés a hermeneutikában*. Megj. alatt. = Veres Ildikó, Molnár Márton (szerk.): *Szellem és élet. Fehér M. István Emlékkötet*. Miskolc, 2022.

²³ *Athenaeum-tár. Repertorium*. Szerk. Kőszegi Lajos. Veszprém. 1998. 198.

A kényszer szereptől a női princípium kettősségéig

A senki arcnélkülisége és 'senkiség' mint álarc

Mint az alábbiakban látni fogjuk, a *senkiség* is lehet álarc, kényszerűen felvett maszk. Amikor a pszeudoegzisztens létben élő ember *önvédelmi hazugsághálót* fon maga köré, a külső és belső hazugságrendszerre egy *életrendet* épít, külsőleg senkivé válhat annak érdekében, hogy az egzisztenciáját megtartsa.

A *Senki* c. esszéjében is jellemző Hamvas írástechnikája, az, hogy az egységes hagyománytételzés közepette szövegszerű utalás nélkül használ fogalmakat, s a szavak többnyire elsődrendű jelentéséből bont ki egy-egy aktuális kérdéskört, és a tradicionális szövegkörnyezet nem ismert az olvasó számára. Az eredeti szó azon jelentését használja, amely megfelel annak a tematikának, amire épp fókuszál; jelen esetben az *avama* negatív konnotációjára. Ebből az is következhet, hogy nincs, vagy csak igen halvány a megfelelés az eredeti és a Hamvas által használt szó jelentése között.²⁴ Ez a metodika érvényesül a senki fogalmának használatakor is. A *Senki* című esszéjében sem hivatkozik olyan szöveghelyekre, amelyekből világossá válna, milyen okból utal vissza a hindu hagyományra, nem derül ki, hogy milyen konkrét tradicionális szituációhoz, szöveghez kapcsolja.²⁵

Ha az aforisztikát megkíséreljük felfejteni, a szöveg jelentésmezőit értelmezni, akkor kérdés, hogy mennyiben művészi s mennyiben filozófiai Hamvas szövege, a *Senki* című írása? E kérdés megválaszolása határozottan befolyásolja az értelmezés mikéntjét. Mondhatnánk azt, hogy az esszé azon változatáról beszélhetünk, amelyben egyrészt egy, a hagyományból imaginált kép bomlik ki a nyelviségben, amelybe ugyanakkor a realitáselemek is beleszövődnek úgy, hogy nem bizonyít, nem érvel és nem cáfol, fragmentum marad, mint maga a szerzői én, töredékes és befejezetlen. Vagyis nem tekinthetjük Hamvas írását másnak, mint aminek szánta: helyzetjelentési kísérletnek a saját életvilágának vélt vagy valós igazságáról, „hozzászólásnak” a kevésbé ismerthez, bepillantásnak a „szocialista humanizmus” és a totalitarizmus „demokratikus” bugyraiba. A hagyományban fellelhető senkiproblémát aktualizálva s korszerű dimenziókban helyezve el, úgy tűnik, arra készíti olvasóját a temporális interpretációban, hogy ő is saját életvilágában körülnézve megtalálja az aktuális senkifigurákat.

A *Senki* jellemzése előtt Hamvas az *akárkít* vizsgálja, olyan világ lakóját, ahol az emberarcok elmosódottak és jellegtelenek lettek, már nincs sajátos és egyedi megjelenésük, csupán

²⁴ Az *avama* szónak a következő jelentése is van: „A Śatapatha-brāhmaṇa egyik történetében az istenek áldozatot mutatnak be, hogy dicsőséget és ételt szerezzenek, s megállapodnak, hogy amelyikük »előbb éri el az áldozat végét«, az szerzi meg a legmagasabb helyet közöttük. Ez Viṣṇunak sikerül, így őt kiáltják ki a legkíválóbb istennek. Lehetséges, hogy Viṣṇu valóban a legnagyobb isten lett a késő-vedikus korszakban, legalábbis az emberek egy csoportja számára, helyzete azonban még nem volt egyértelmű. Az Aitareya-brāhmaṇa (I, 1) a legmagasabbnak (parama) nevezi ugyan az istenek között, Agnit pedig a legalacsonyabbnak (avama), de lehet, hogy a két kifejezés mint »égi«, illetve mint »földi« isten értendő. Ugyanebben a műben (I, 30) az istenek ajtónállójaként (dvārapa) jelenik meg, ami akkor sem hízelgő, ha a mennyek kapuját őrizte”. – Vö. Renner Zsuzsanna: *Viṣṇu Varāha (Vadkan) avatārāja az indiai szövegekben és művészetben*. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/rennerzsuzsanna/dissn.pdf>. 36–37. (Utolsó letöltés: 2022. 07. 06.)

²⁵ Az *Értelmező szótárban* leginkább a következő definíció közelíti meg Hamvas terminusát: „A társadalomban v. bizonyos más személy(ek) szempontjából semmibe (sem) vett ember.” Pl. Milyen hatalmas volt, s most senki. Számomra ő egy nagy senki. Szellemi, erkölcsi szempontból értéktelen, jelentéktelen ember. „Csörtettek bátran a senkik / És meglapult az igaz ember.” (Ady Endre)

karikatúrájuk, de még helyettesíthetők, szemben a *senkivel*, akit az egyformaság, uniformitás és arcnélküliség jellemez, s a helyettesíthetőségnek nincs relevanciája. Érdemes egy pillantást vetnünk arra, hogy Heidegger szövegeiben, akiről változóan vélekedik Hamvas, hogyan bomlik ki az *akárki* fogalma. A *Lét és idő* negyedik fejezetében a világban-lét mint együttlét és ön-maga-lét, illetve az „akárki” fogalomhálóját magyarázza, s kérdése: „Ki is ez az akárki, mit is jelent a mindennapiságban?” „A »ki« a neutrum, az akárki (das Man). A nyilvános közlekedési eszközök használatakor, a hírközlés (újság) alkalmazásakor minden egyes más olyan, mint a másik. Ez az egymással-lét teljesen feloldja a saját jelenvalótlétét a »mások« létmódjában, éspedig úgy, hogy a mások a maguk megkülönböztethetőségében és körvonalazottságában egyre inkább eltűnnek. Ebben a kontúrталanságában fejt ki az akárki a maga tulajdonképpeni diktatúráját. Úgy élvezünk és szórakozunk, ahogy akárki élvez: úgy olvasunk, úgy ítélünk irodalomról és művészetről, ahogy akárki lát és ítél: a »nagy tömegeből« is úgy vonulunk azonban vissza, ahogy akárki visszavonul: 'felhőborítónak' találjuk, amit akárki felhőborítónak talál. A mindennapiság létmódját az akárki írja elő, aki nem valaki meghatározott, hanem mindenki.”²⁶ Ha az akárki mindennapi „otthonossága” összeomlik, az otthontalanságban idegenné válik, és az önállótlanlás és a nem tulajdonképpeniség létmódjában a szorongás lép elő.²⁷

Hamvas nem utal esszéjében Heidegger koncepciójára, de hasonló érveléssel elsősorban az *akárki* fogalom negatív konnotációját hangsúlyozza, a helyettesíthetőségre, a felcserélhetőségre összpontosít. Megjelenését egy határozott történeti korszakra teszi, a modernitás demokráciájában megjelenő szereplőként írja le, amelyben az „otthontalanság” uralkodik. Ez az emberhalmaz nem egy szűk csoportot alkot, sőt nem is nevezhető csoportnak, hanem mindenhol fellelhető tömegesen, s társadalmi méretűvé válik a demokráciákban, különösképpen a szocializmusban. Hamvas saját jelenében is megjelenik az akárki, később a *senki* (avama), amely a megfosztottság értelmében tömegesen létezik. Hamvas meglátása az, hogy az *akárkikorszakot* követi a jellem nélküli lény, a *senki korszaka*.

A *senkiség* egyik igen tipikus alakja a *karrierista*, az olyan könnyen elsajátítható készségekkel, amelyek a kézikönyvekben éppen olyan pontosan leírhatók, mint az, hogy miképpen kell nitroglicerint készíteni. Csak a külső és az érvényesülés a fontos. „A karriernek receptje van. Legfontosabb alkatrésze, mint tudjuk, a szegyetelenség. Az arc hiánya. Senkiség kell hozzá. Ezért lett hatalmas, diktátor a szegyetelen, a rendőr, a spicli, a hivatalfőnök; a szegyetelenség, vagyis az arctalanság feltétele annak, hogy emberi mivoltát valaki semmibe tudja venni.”²⁸

A *senki* kollektívuma, a nacionalizmus, a szocializmus, a fasizmus és a kommunizmus egyaránt rögtönzött desperált, kétségbeesett kísérlet. A totális államapparátusban a pseudoegzisztencialitás látszatkollektivitásban él, ami nem választás, hanem menekülés és elrejtőzés. Mint tömeges létmegoldási kísérlet, a szociális éhségből keletkezett. „A *senki* megvalósításának feltétele, hogy az ember szubsztanciájáról önkéntesen lemondjon. A fokozatok a következők: polgári közepszerűség (tehetségbálvány, zseni), - akárki, - mindegy, hogy ki, - linkség, - szubsztanciátlanlás, - *senki*.”²⁹

²⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 2001. 154.

²⁷ Uo. 40§.

²⁸ Hamvas Béla: *A senki*. = *Patmosz II*. 232.

²⁹ Uo. 235.

Senkiség az, ahol valakinek lennie kellene, de nincs senki. A senki csupán egyet akar, élni. Hamvas meglátása az, hogy tömegesen a senki második világháború után jelenik meg, a helyét nem jelöli ki a korabeli társadalmi szerkezetben – hiszen mindenhol felbukkanhat –, hanem arcnélküliségére fókuszál, arra, hogy ennek a nem tulajdonképpeni létnek milyen megjelenési formái vannak saját jelen-valóságában, a korabeli szocialistának nevezett realitásban. Értelmezésében a *senki* ebben a világban nem a kasztalan.³⁰ Ennek a csöcseléknek alapvető eleme, hogy minden kasztot meg akar semmisíteni, célja a társadalmi hierarchia elpusztítása, amelynek következménye a felbomló, széteső életrend.

A senkiség jelentéktelenség, személyiség, én- és önérzetnélküliség, mert a történeti ember részben feladta, részben elvesztette identitását, autentikus létét a „törés” után,³¹ s akárkivé, majd senkivé vált. A *senki* már nem is helyettesíthető, mert egyformaság, uniformitás és arcnélküliség jellemzi. Az ember, aki az akárki után következett, vagyis a senki, már nem arc, inkább arcnélküli séma, változatlan egyformaság. „Már csak jelmez, egyenruha, de az is csak ürügy. Többnyire csupán jelvény, amit gomblyukában visel, mert futballcsapat vagy párt tagja. Az államfők és a miniszterek tulajdonképpen arctalan, nemlétező lények, már nem is maszkok, nem is torzképek, hanem nem számítanak, még csak el se kell őket felejtetni, mert sohasem jelentettek semmit. Ha nevüket a róluk elnevezett utcáról leveszik, a nemléteben eltűnnek.”³²

Nem mellékesen jegyzi meg Hamvas, hogy a proletár nem azonos a senkivel, mert ha primitív is, de legitim kaszt, és a helye a társadalomban éppen úgy megvan, mint a brahmannak vagy a lovagnak vagy a gazdasági kasztnak.

A totális állam és a senki egyszerre keletkezett az apparátusból, ahol a diktátor nem uralkodó, hanem az apparátus egyik funkciója, és ha szabad akarna lenni, az apparátus abban a percben kivetné. A szocialitás és az individualitás megszűnt, és csak a senki van,³³ aki nem tud különbséget tenni az igazság és a hazugság között. Ez az, amivel a totális államok élnek és visszaélnek, igazság vagy hazugság, mindegy. A határok a senkikorszakban eltűntek, s a dolog sem az, ami, ahogyan van, hanem ahogyan hat. Az embert nem valódi élete, hanem a személyiségnélkülisége, a maszk, az álarc működése, avagy színészi teljesítménye szerint ítélik meg, de a hamvasi perspektívában a senki ráadásul arctalan is, amely már a maszkot sem képes felvenni. A senkiségnek oka van, a senki nem született senkinek, valami azzá tette, s ez a szociális éhség s az egzisztencia fenntartásának kényszere, amely miatt le kell mondania önkéntesen a szubsztanciájáról. Valójában azt mondhatjuk, hogy a senkinek nem lehet életterve, ha lehetne is, nem realizálhatja, egyrészt objektív akadályok miatt, másrészt mint lelki „halott” nem képes rá, és nem akarja, hiszen nem lehet akarata sem. Csak azt akarhatja, amit a totális apparátus, a hatalomban lévő senkik elvárnak tőle.

E helyen nem lényegtelen arra kitekinteni, hogy Hamvas az éber és a teljes emberi élet megvalósításában a realizálás mellett az imagináció folyamatát privilegizált helyzetbe hozza, de az a korábbi nézete, hogy az életképzetet, élettervet az Én számára ontológiailag adott lehetőségekből megvalósítja az üdvöt, a mindenkor legmagasabb értékeket, a senkilétben nem valósulhat meg természetszerűleg. Eredendően a senki is egészben kapja az életet, nem részletre, s kérdés,

³⁰ Hamvas Béla: *Az öt géniusz*. Bern, 1985. 49.

³¹ Erről részletesebben: Veres Ildikó: *Hiány és lételjesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből*.

³² Hamvas Béla: *A senki*. 227–228.

³³ Uo. 236.

hogy milyen kilátása van azon lehetőségek realizálására, amelyek a további életében adódnak? A külső és a belső realizálás ezek szerint nem adott a senkinek. A tervet mindenkinek magának kell elkészíteni, de a senkinek esélye sincs a tervezésre. Miért? Mert a senki nem veszi magát semmibe. Tehát, ha van is életterve, nem tud eljutni addig, hogy a megvalósításán gondolkodjék. Az életvilágát jelentő totalitarizmusához a senkinek ragaszkodnia kell, mert ha nem tenné, biológiailag sem tudna fennmaradni. Tehát ezt választja, illetve nem választja, hanem rákényszerül, mert a totális állam hazudik, kizsákmányolja, és megpróbálja elhitetni, hogy mindez fejlődés. Ha mégis mást választ, akkor internálják, vagy önszántából belső vagy külső emigrációba menekül. A *senkiség* is lehet álarc, kötelezően, kényszerűen felvett maszk, hiszen ezekben az években a magyarországi valóságban a szürkeségre, a ballonkabátos, svájcisapkás életre van esély a hatalmon kívülieknek, akik feladták önérzetüket, vagy elvették tőlük azt.

Arlequin nem hazudik, avagy, ha az ember életét nem adja fel, komédiáznia kell

Hamvas a maszkokat gyakorta egy-egy konkrét életvilág felidézésével jellegzetes figurákban, szituációkban jeleníti meg, amelyek tipikus jeleket is hordoznak magukon, s határokon és időn keresztüli érvényességgel bírnak. A komédiában az ember megkísérel alkalmazkodni, az elhazudott élet igazolására épít labirintusi mentség- és hazugságrendszerrel. „A komédia nem azon alapszik, hogy a társadalomban (szociológiailag) és önmagunkban (pszichológiailag), nyilvánosan is, gondolkozásunkban is hazudunk, hanem hogy e hazugságnak igazságjellegét tulajdonítunk, ezen felül, ha valaki ezt az igazságjelleget kétségbe meri vonni, még fel is háborodunk, és meg is botránkozunk. A hazudozás abban a hiszemben történik, hogy életünk igazságát megvédjük, persze mindenki tudja, hogy e védelemmel magunkat a hazugságban erősítettük meg. Komédia, amikor úgy teszünk, mintha elhazudott létünk valódi lenne, és mintha ez soha sem lett volna, és nem lehetne másképpen. Komédia a látszat fenntartása...”³⁴

A világi komédiában Arlequin az emberi lét egyik főalakja, a világ egyik „legritkább fickója”. Hamvas kiváló esszéjében az életvilágban és a művészetben megjelenő Arlequin néhány jelentős változatát vonultatja fel, mielőtt jellemezné a tipikus bohócattitűdöt. Említi a bolondnak tartott Diogenészt, aki az ismert történet szerint hordóját nagy buzgalommal az utcán elkezdte gurítgatni – tíz lépés oda-vissza –, a peloponnészoszi háború kitörésekor, amikor az emberek félelmükben ide-oda rohagáltak, fegyverkeztek, kiabáltak. A kérdésre – Mit csinálsz bolond? – válasza ez volt: Látom, hogy mindenki szorgalmasan készülődik, én se akarok lemaradni. Assisi Szent Ferencet Hamvas „gyermek-Arlequinnek” nevezi, hiszen ő is kívül áll az életvilágbeli hatalmi játszmaikon. A modern festészetben Arlequint többen ábrázolják, például Picasso, akinek festményein a bohóc gyakorta egyedül van, és üresen néz, és ezt a semmibe való belemeredést több alkalommal megfestette. Hamvas ezt a tárgyaltalan nézést a melankóliára jellemzőnek ítéli meg, amely a bohóc nevetésének paradox ellenpontja.

Arlequin nem hazudik, hanem nevet, sőt vigyorog. Ő az igazat mondja, csak a környezete számára bolond. Nevet, nem fél, nem tartja be a játékszabályokat, játékon kívül áll, átadja magát a bizonytalannak, vagy, „... ami a lét paradox logikája szerint ugyanaz, a sziklaszilárd fundamentumon áll”.³⁵ Arlequin a hatalomért való küzdelemben nem vesz részt, és a nevetése a

³⁴ Hamvas Béla: *Patmosz II.* 48–49.

³⁵ Hamvas Béla: *Arlequin.* = Uő: *Hamvas Béla 33 esszéje.* Bp. 1987. 272.

világgal való együtt nem működésének olyan jele, mint a csörgősapkája vagy a viccei. Neki csak annyi kell, amennyi éppen elé hull. Szabad, hiszen nem kötelezi magát el vagyonnak, rangnak, elméletnek, evésnek-ivásnak, a tudásnak.

A bor lehet Isten inkognitója?

Igen sajátos az az élethelyzet, amelyben a bor mint isteni nedű szerepet játszik. Ezt bárki bármikor, bárhol megteremtheti, s ebben a helyzetben levetheti maszkjait.

De mi is az Isten-fogalom? Hamvasnak sok gondja volt a megnevezésével, mint ahogyan a kereszténységgel is. Mint írja: „Tudom azt, hogy kereszténynek kellene lennem. De csak tudom. Ez a tudás olyan biztos, hogy kár ellene védekezni. S aki nem tudja, buta. Tudom. Itt állok ezen a tudáson, de nem vagyok keresztény. Ez a Pascal-szituáció.”³⁶

Részletesen kifejti dilemmáját az 1948-ban keletkezett *Unicornis* második esszéjében, melynek címe: *Bolond, aki nem az örök életre rendezkedik be. Részben profán, részben hieratikus (nem teológiai) ÉRTEKEZÉS arról, hogy ami a legkönnyebb, az a legnehezebb, vagyis az Isten szót senki se tudja helyesen kiejteni, és mit kellene tenni ahhoz, hogy az ember helyesen ejthesse ki.* Azt nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten különös védelme alatt áll, ami nem azt jelenti, hogy erős és hatalmas, hanem azt, hogy rábízta magát, s biztos abban, hogy jobban tudja, mi válik javára, mint ő.³⁷ De ki is ez az Isten, kinek a védelme alatt áll? Akinek/aminek a nevét senki nem tudja kiejteni „hunyászság és félelem, páthosz és ünnepélyesség, kenet és hetykeség, hízélgés nélkül és bűnbánat és szomorúság és ájultság és tudatlanság és reszketés és rossz lelkiismeret és stréberség és szorongás nélkül. Az Isten szót nem lehet úgy kiejteni, mint azt, hogy libamáj”.³⁸ Értekezésében egyrészt úgy véli, Isten „egy foglalkozás”, egy rang a létezők birodalmában, ezek alapján az örökkévalósággal kapcsolatban nem lényegbeli. Másrészt nem más, mint a senki, a semmi, akinek még nevét sem tudja, csak azt, hogy 'Isten'.

Hamvas már 1942–43-ban a *Scientia Sacra*-ban határozottan elutasítja az istenek (így, kisbetűvel) fogalmi szintű definiálását, hiszen olyanok, mint az algebra tételei és nevesíthetetlenek. Isten fogalmának több szempontú a megközelítése, Isten nevesítése folyamatos dilemma a hamvasi életműben. Az 1945-ben keletkezett, az iróniát nem nélkülöző esszéjében, *A bor filozófiájában* Isten mint hieratikus maszk tételeződik, s a bor mint Isten inkognitója segít lerántani a hazugságot fedő maszkokat. Szarkasztikus esszéjének központi kérdése és válasza: „Mi a bor? Hieratikus maszk. Valaki van mögötte. Valaki, akinek határtalan számú maszkja van”.³⁹ Hamvas nem kevés iróniával amellet érvel, hogy a mámor, mint magasabb létállapot, valójában leveteti maszkjainkat. Az ateistáét, a pietistáét és más hasonlókéét. Ez a maszk az, ami a sors görcséből felold. Dionysos lysios, mondták a görögök, a Megváltó Boristen,⁴⁰ és az isteni ösfolyadék segít feloldani a léttel együtt járó görcsöt, a sokkot, a szorongást. A bor, mint isteni nedű, illetve annak

³⁶ Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis.*

http://www.ppek.hu/konyvek/Hamvas_Bela_Silentium_Titkos_jegyzokonyv_Unicornis_1.pdf 86. (Utolsó letöltés: 2022. 07. 12.)

³⁷ Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Hamvas_Bela_Silentium_Titkos_jegyzokonyv_Unicornis_1.pdf 86. (Utolsó letöltés: 2022. 07. 12.)

³⁸ Uo. 101.

³⁹ Hamvas Béla: *Az öt géniusz. A bor filozófiája.* Szombathely, 1988. 124.

⁴⁰ Uo. 129.

hatása visszahelyezi az embert az aranykorba, a rendbe a megzavarodott, inautentikus világból. Mint mondja: „Ha a dolgokat rendbehozom, ha minden a helyén van, a világ értelme helyreáll. Minden filozófia ilyen helyreállítási kísérlet. És akkor valami egészen különös történik. [...] A különbözőnek látszó dolgok nagy sokasága végeredményben látszat. Tulajdonképpen minden dolog ugyanannak az Egynek más és más megjelenése. Maszkja. Mindaz, amit láthatok és hallhatok, megehetek és megihatok, elgondolhatok és megfoghatok, az mind, mind hieratikus maszkja ugyanannak az egyetlen Egynek.”⁴¹

A női princípium kettőssége: Sophia a bölcsesség és a szépség, Éva a bűbáj prototípusa

Hamvas Béla nőképeinek sokszínűségét így foglalhatnánk össze: *Sophia, Éva és a többi nő*, hiszen Hamvas több helyen és több nézőpontból értelmezi a női princípiumot. Az ember testi, szellemi-lelki egysége a *nőiség* értelmezésében azt is jelenti, hogy Hamvas felfogásában a női princípiumnak a hagyományokban gyökerező kettőssége, amely Sophia-Éva, a szellem és az anyag kettősségét jelenti, egy másik dualitásból eredeztethető, abból, hogy az ember eleve kétnemű. A maszkprobléma jellegzetesen a nőképben is jelentkezik Hamvasnál, hiszen amellett érvel, hogy Éva megjelenése, bűbája a szellemet felcserélte a szépséggel, megteremtette a csábítás terméketlen és üres jelenlétét a világban. „A földi asszony egész léte és lénye ebben a bűbájos csábításban merül ki. A bűbáj az asszony anyagiassága. Ez rajta a Hatalmak bélyege, és ez benne és rajta: a karakter, az arculat. A nő festi magát, öltözködik, kedvét leli abban, hogy belső lényéről nem is szólva, még testi valóságát is eredeti mivoltából kiforgassa, még anyagi alkatát is elváltoztassa és elfátyolozza. Egyetlen célja van: csábítani. [...] A csábítás és a bűbáj a szépség és a bölcsesség pótléka és meghamisítása. Szophia szépsége és bölcsessége szeretetet és szeretetet ébreszt; Éva bűbája káprázatot ébreszt. Szophia szépsége örökre leköti: vele egyesülni a szeretetben a végtelen időkre szóló.”⁴²

Évának, a földi asszonynak tehát egyetlen célja a bűbáj, s ugyanakkor ez a végzete is, hiszen fél attól, hogy öreg és csúnya lesz. A festék, a szerep, a betanult mosoly, a *pillanatnyi lét* az évai.

Hamvas végső következtetése, hogy a *bűbáj* és a *szépség* együtt jellemzi a női princípiumot, de a bűbáj a pillanat világa, a pillanat varázslata, maszk, a szépség pedig csak a szakrális hétköznapi autentikus világában lehet jelen, illetve megvan a lehetőség a realizálására.

Béla Hamvas' System of Lies - Or Faces and Masks in the World of His Essays

Keywords: system of lies, authenticity, self-interview, mask, nobody, Harlequin, female principle

My study interprets the elements of Béla Hamvas system of lies. At the same time, I look at the dilemmas of authenticity and dilemmas of literal meaning. First, I analyze the mask of the interviewer and the interviewee appearing in the self-interview. Second, I analyze the world of masks that appear in some of his essays: 'nobody' types, Harlequin shape, wine as a mask, the duality of the female principle, the characters of Sophia and Éva.

⁴¹ Uo.123.

⁴² Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Bp.1988. 167–168.

Kiss Lajos András

Társadalom az állam ellen – Pierre Clastres etnoanarchista politikafilozófiája

Bevezetés

Pierre Clastres a 20. század francia szellem- és társadalomtudományi életének egyik legizgalmasabb alakja. 1934-ben született, és 1977-ben halt meg egy szerencsétlen közúti balesetben. Miként a kortárs brazil antropológus, Eduardo Viveiros de Castro fogalmaz, Clastres halála akkor már a második nagy vesztesége volt annak az antropológus nemzedéknek, amely a hatvanas évek közepén tűnt fel, és eredeti gondolataival Franciaországon túl is komoly elismertségre tett szert. Ennek a generációnak Lucien Sebag volt az első képviselője, akinek harmincegy éves korában jelent meg az első és egyben utolsó befejezett munkája *Marxizmus és strukturalizmus* (1964) címmel. Egy évre rá Sebag önkezeivel vetett véget életének.¹ Barátja és harcostársa, Pierre Clastres (a mesterüknek tekintett Claude Lévi-Strauss nyomdokain haladva) a múlt század hetvenes éveiben elsősorban a közép- és dél-amerikai indián kultúrák életét tanulmányozta. Neki is azt volt az elsődleges ambíciója, hogy egyesítse egymással a Lévi-Strauss-féle antropológiai szemlélet „gondolat-javait” és a terepen végzett antropológiai kutatások gyakorlati tapasztalatait. De miként Viveiros de Castro fogalmaz, innentől kezdve el is vált egymástól a két barát kutatási iránya. Amíg Lucien Sebag főként a primitív népek álom-, mítosz- és mesevilágát kutatta, addig Pierre Clastres érdeklődésének centrumában a politikai hatalom megszervezésének és a társadalom primer (esetleg „primordiális”) intézményi mechanizmusainak olyan kérdései álltak, amelyeket nehéz lenne a strukturalista antropológia „kényszerzubbonyába” gyömöszölni. „Én nem vagyok strukturalista, mondja Clastres. De ez nem jelenti azt sem, hogy szemben állnék a strukturalizmussal. Etnológus vagyok, és számomra az a mező az igazán fontos, amely véleményem szerint már kívül esik a strukturalista elemzés keretein.”²

Clastres a *Recherches d'anthropologie politique* című munkájában a strukturalizmust illetően egyaránt hangot adott az említett irányzattal kapcsolatos respektusának és engesztelhetetlen kritikájának.³ De elutasította a pozitívista szemlélet Lévi-Strauss által képviselt *doxáját* is, amelyet az „Ész Utolsó Ítélete” sajátos transzformációjának tekintett, azaz egy olyan eszmének,

Kiss Lajos András (1954) – nyugalmazott főiskolai tanár. Nyíregyházi Egyetem, Nyíregyháza, kiss.lajos@nye.hu

¹ Lásd Eduardo Viveiros de Castro: *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Postface et traduction du portugais (Brésil) par Julien Pallotta. www.editions-dehors.fr – 2019. 18-20.

² Idézi Viveiros de Castro: *i. m.* 20.

³ Szerencsére magyarul is megjelent ebből a könyvből egy kiváló válogatás. Lásd Pierre Clastres: *Az erőszak archeológiája*. Ford. Ádám Péter, Csímár Péter. Bp. 2015. A továbbiakban erre a könyvre hivatkozom, ha a magyar fordítás is rendelkezésre áll.

amely semlegesíteni vagy inkább homogenizálni szeretné a „Történelem és az Ész” minden kétértelműségét.

Ugyanakkor Clastres szemben állt a korabeli francia szellemi életben kitüntetett pozícióval bíró történelmi materializmussal is, mivel nem látott mást benne, mint egy olyan sajátos etnocentrista ideológiát, amely esküszik a gazdasági fejlődés mindenhatóságára, és a munkát (azaz a termelést) tekinti az emberi létezés lényegének. Másképpen ugyan, de szerinte a liberális kapitalizmus is etnocentrikus, mivel ez az eszmerendszer szintúgy „(...) a nyugati kultúra abszolút felsőbbrendűsége mellett tör lándzsát”.⁴

Mindkét nyugati hagyományt a fejlődésmánia élteti; mindkét álláspont inherens része az etnocentrizmus, amely bármikor etnocídiumba csaphat át. *Az etnocídiumról* című rövid tanulmányában Clastres megkülönbözteti egymástól az *etnocentrizmus* és az *etnocídium*, illetve a *genocídium* fogalmak jelentéstartalmát. A genocídium tiszta formáját az európai zsidóság náciik általi kiirtásában érhetjük tetten. Habár ez volt a világtörténelem első és utolsó olyan genocídiuma, amelyet mint bűncselekményt a törvény nevében elítéltek, Clastres szerint a „(...) történelem folyamán korábban is volt már példa efféle bűncselekményre”.⁵

A genocídium megnevezés a faj fogalmára utal, és a másfajta rassz (vagy rasszok) fizikai megsemmisítését tűzi ki célul. Vele szemben az etnocídium nem az emberek fizikai megsemmisítésére törekszik, hanem a hódítók az általuk alsóbb rendűnek tekintett népek „primitív kultúráját” szeretnék elpusztítani, illetve azt egy magasabb rendű kultúrával (ami rendszerint a sajátjuk) felcserélni. „Az etnocídium tehát a pusztítást végzőktől eltérő emberek élet- és gondolkodásmódjának szisztematikus lerombolása. Összefoglalva: a genocídium a népek testét gyilkolja le, míg az etnocídium a lelküket.”⁶ Mindkét esetben halálról van szó, de amíg a genocídium esetében a pusztítás gyorsan megtörténik, addig az etnocídium rendszerint hosszabb folyamat, attól függően, hogy az elnyomott kisebbségek milyen ellenállásra képesek.

Az etnocídium általában nem előzmény nélküli esemény: a háttérben ott munkál az etnocentrikus ideológia önhitt arisztokratizmusa. „Entnocentrizmusnak azt a meggyőződést nevezzük, melynek a birtokában a saját kultúránk mércéjével mérjük a különbségeket. A Nyugat azért hajlamos az etnocídiumra, mert etnocentrikus, mert úgy gondolja, illetve azt a látszatot próbálja kelteni, mintha ő maga volna a civilizáció.”⁷ Persze bizonyos fokig minden kultúra etnocentrikus, ismeri el Clastres. De egyedül a Nyugat volt képes instrumentalizálni a maga etnocentrizmusát, mégpedig oly módon, hogy – ugyan több lépésben – egy rendkívül hatékony szervezetet hozott létre, amely úgyszólván predesztinálta a nyugati embert a sorozatos genocídiumok elkövetésére. És ezt az organizációt nevezzük államnak, mondja Clastres. „Az etnocídium tehát a sokfélének az Egyben való feloldásához vezet. És mi a helyzet az állammal? Az állam lényegében nem más, mint egy működésbe lépő centripetális erő, amely – ha a körülmények úgy kívánják – az ellentétes irányú centrifugális erők szétzúzására törekszik. (...) az etnocídium gyakorlata és az államgépezet ugyanúgy működik, ahogy a hatásuk is egyforma: a nyugati civilizáció és az állam képében valójában a különözés és a másság megszüntetésére irányuló akarat, az azonos és az Egy iránti vágy, valamint ezek határozott igénye érvényesül.”⁸ Nyilvánvaló, mondja a szerző,

⁴ Clastres: *i. m.* 36.

⁵ Clastres: *i. m.* 32.

⁶ Clastres: *i. m.* 33.

⁷ Clastres: *i. m.* 36.

⁸ Clastres: *i. m.* 39-40.

hogy a nyugati civilizáció kirekesztő jellege először kulturális és episztemológiai síkon jelenik meg, majd ezt követően fordul át erőszakba. Noha a nyugati civilizáció nem tekinthető időn kívüli absztrakciónak, mégis úgy tekint önmagára, mintha a történelem fölött lebegve joga lenne minden más civilizációt megítélni és persze lebecsülni. Ez az észjárás az, ami ellen Clastres egész életében tiltakozott. És az ehhez szükséges intellektuális muníciót pedig a dél-amerikai indián közösségek életének tanulmányozása során szerzett tapasztalatok szolgáltatták neki.

A beszéd kötelezettsége: hatalom és nyelv kapcsolata a primitív társadalmakban

„Beszélni, ez először is a következőt jelenti: meg kell tudni őrizni a beszéd fölötti hatalmat.”⁹ Másként fogalmazva: éppen a hatalom gyakorlása teszi lehetővé a beszéd hatalmát. Ugyanis csak az uraknak van joguk beszélni. A szolgáknak – akár a respektusból, akár a tiszteletből vagy éppen terrorizált létükből fakadóan – hallgatniuk kell. A beszéd és hatalom szoros kapcsolata a biztosítéka annak, hogy az egyik ember sikeresen realizálja a másik emberre irányuló hatalmi vágyát. „A fejedelmet, a despotát, az államfőt nemcsak azért tekintjük a hatalom emberének, mert beszélnek, hanem azért, mert egyedül ők a legitim beszéd forrásai. Ugyan rendszerint ’lebutított’ és elszegényített beszédek ezek, de felettből hatékonyak, mivel a *parancsolás* nevében hangzanak el. A hallgatóságnak pedig csak az *engedelmesség* lehetősége marad.”¹⁰ A beszéd és a hatalom önmagukban véve üres és tehetetlen pólusok. Rendre ezekkel a megállapításokkal találkozunk a politikatörténeti, társadalomelméleti, etnológiai és antropológiai munkákban, ugyanis – mondják a szerzők – a beszédnek és a hatalomnak csak egymásra vonatkoztatva van értelme. De biztos, hogy így van ez? Teszi fel a kérdést Clastres. Ha az olyan, döntően a megosztáson alapuló társadalmakat vesszük alapul, amelyekben éles határvonal választja el egymástól a rabszolgatartókat és a rabszolgákat, a nemeseket és a jobbágyokat stb., akkor valószínűleg érvényes a beszéd/hatalom és a hallgatás/hatalomnélküliség oppozíció. Mindezt azzal is ki kell egészíteni, hogy a fenti oppozíciós párok létrejöttének és reprodukciójának az Állam jelenti a garanciáját. És ebben a tekintetben közömbös, hogy az archaikus állam despotizmusáról, a modern totalitárius rendszerek államszervezetéről, a szociáldemokrata jóléti államról vagy éppen a liberális „minimalista államról” van-e szó. Az állam, illetve az általa létrehozott és működtetett apparátus még a liberálisok számára is a *legitim erőszak* eszköze. A beszéd és a hatalom tehát „jó szomszédok”, és ez a kijelentés már maga is olyan beszéd (és persze egyúttal hatalom is), amely régóta kellemesen cseng a fülnek. Vajon, ennek az ősrégi dogmának nem kellene-e tanulságul szolgálnia az etnológia számára is, teszi fel a kérdést a szerző. Való igaz, mondja Clastres, aki a primitív társadalmak, azaz az *állammal nem rendelkező népek* világát kutatja, annak számára szintúgy felkínálkozik a beszéd és a hatalom közötti szoros kapcsolat ténye, illetve enigmája, mint annak, aki „civilizált népek” életére kíváncsi. „A törzsfőnök uralkodik a törzs fölött, és egyúttal a törzs szavain is.”¹¹ Az amerikai indiánközségek esetében valóban arról van szó, hogy

⁹ Pierre Clastres: *La société contre l'État*. Paris, 1974. 133.

¹⁰ Clastres: *i. m.* 133.

¹¹ Clastres: *i. m.* 134.

a főnök, vagyis a „hatalom embere” az, aki a beszéd monopóliumával rendelkezik. A „Vadak” világában igazából nem is azt kell kérdezni: ki a főnökötök? Hanem inkább azt: ki az, aki beszél közöttetek? Aki aktuálisan uralja a szavakat, azt kell főnöknek tekinteni.

A szavak és hatalom összekapcsoltsága tehát olyan „meta-historikus” igazság, amely minden emberi kultúrában megtalálható. A kérdésnek tehát nem a beszéd-/hatalomreláció meglétére vagy hiányára kell irányulnia, hanem a következőre: vajon a beszéd és a politikai hatalom szoros kapcsolata feltétlenül megköveteli-e az állam, azaz a „néptől elkülönült közhatalom” létrejöttét és tartós reprodukcióját? Clastres szerint a legkevésbé sem! S ezt az „archaikus igazságot” nagyon jól példázzák Dél-Amerika primitív indián közösségei. Ezek olyan állam nélküli társadalmak, ahol a hatalomnak nem *joga*, hanem *kötelessége* a beszéd. Az indiánok közössége nem azért ismeri el a főnök jogát a beszédhez, mert ő a főnök: a főnöknek szánt embertől megkövetelik, hogy szolgáljon bizonyítékkal a szavak fölötti uralmáról. „A beszéd a főnök számára kategorikus imperatívusz: egy olyan főnök, aki csendben van, többé már nem főnök.”¹² Természetesen nem arra kell gondolnunk, hogy az indián közösségekben a főnöknek kivételes oratori képességgel kell rendelkeznie. Itt nem esztétikai kérdésről van szó, mondja Clastres. A főnök amúgy sem a „saját álláspontját” önti nyelvi formába (nem is igen van neki ilyen), hanem az ősi hagyományt és tradíciót idézi a hallgatóság emlékezetébe. A főnök dikciója elődegesen ritualizált aktus, amely rendszerint hajnalban vagy naplemente idején hangzik el. Rádásul *a főnök beszéde nem is azért hangzik el, hogy meghallgassák*. Valójában senki sem figyel a főnök beszédére. Nem kétséges, itt egy sajátos paradoxonnal találkozunk. „A hallgatóság inkább csak színleli a figyelmet. Ha a főnök a maga főnöki minőségében alá van vetve a beszéd kötelezettségének, ezzel ellentétben a megszólítottaknak csak azért kell megjelenüik, hogy ne hallgassák meg a főnököt.”¹³ Nyilván azért, mert nem veszítenek semmit. Hiszen a főnök sem mond semmit, vagy legalábbis semmi újat, hanem csak a régről ismert igazságokat ismétli meg. A primitív társadalmakban a főnök tehát nem tarthat igényt arra, hogy uralja a társadalmat: ha a főnök mégis „főnöknek” szeretne látszani, akkor a közössége jobb esetben hátat fordít neki, rosszabb esetben akár meg is ölheti.

Pierre Clastres *Az erőszak archeológiája. Háború a primitív társadalmakban* című tanulmányában szinte szépírói érzékletességgel foglalja össze a primitív közösségek *egységének és totalitásának* jellemzőit. Ezek a közösségek egyrészt totalisak, mert minden eszközzel igyekeznek megőrizni eredendő autonómiájukat. De egyúttal egységesek is, mivel makacsul elutasítják a társadalmi megosztottság minden formáját, az egyenlőtlenséget és az elidegenedést. „A primitív társadalom a tekintetben is egységes totalitás, hogy egységének elve nem külsődleges: ez a társadalom nem engedi, hogy az Egy bármilyen alakzata is leváljon a társadalomtestről, azzal a céllal, hogy annak kizárólagos képviselője vagy megszemélyesítője legyen. (...) Ugyancsak ez magyarázza, hogy a primitív társadalomban miért a főnök van megbízva azzal, hogy *a társadalom nevében beszéljen*; a vezető sohasem azt mondja, amit egyénként szeretne, vagy ami éppen eszébe jut, és soha nem ő szab törvényt; egyszerűen csak tolmácsolja a társadalomnak azt a szociológiai vágyát, hogy osztatlan akar maradni, emellett pedig egy senki által el nem határozott, az emberi akarattól független Törvényt képvisel.”¹⁴ A valódi törvényhozók a közösség megalapítói: mitikus Ősök, kultúrhéroszok és istenek.

¹² Uo.

¹³ Clastres: *i. m.* 135.

¹⁴ Clastres: *Az erőszak archeológiája.* 91.

A társadalom az állam ellen

A Brazíliában és Paraguayban élő indián „Vadak” életének tanulmányozása során Clastres arra a következtetésre jutott, hogy egy működőképes közösségi élet megszervezéséhez nem feltétlenül szükséges a társadalomtól elkülönült államszervezet megléte. A *Hatalom a primitív társadalomban* című tanulmányában mindezt a következőképpen fogalmazza meg: „(...) a primitív társadalmak állam nélküli társadalmak, amelyek közössége nem rendelkezik a politikai hatalomtól levált szervekkel. Elsősorban az állam megléte vagy hiánya alapján osztályozzuk a társadalmakat, amelyek így két csoportra oszthatók: az állam nélküliekre és államalapúakra, vagyis primitív társadalmakra – meg a többire”.¹⁵ Miként a korábbiakban is láttuk, a primitív társadalmakban a hatalom nincs elválasztva a társadalomtól. Azonban a „normálisnak tekintett” nyugati társadalmak politikai gondolkodása (az antik görögökkel kezdődően) évezredek óta annak a doxának vagy dogmának a rabja, mondja Clastres, amely szerint a társadalomban az teszi ki a politika lényegét, hogy benne szükségszerűen megjelenik valamilyen intézményesített felosztottság, azaz a „(...) társadalom felosztható azokra, akik tudással bírnak, tehát parancsolnak, valamint azokra, akik nem rendelkeznek vele, ezért engedelmeskednek”.¹⁶ A nyugati evolucionista (és egyben etnocentrikus) gondolkodás az állam hiányát a civilizálatlanság legbiztosabb jelének tekinti, és ettől az előítéletől láthatóan nem képesek megszabadulni még a modern antropológia legjelesebb képviselői sem. Ezért rendszerint negatív módon határozzák meg a primitív társadalmakat: nem az érdeklí őket, hogy mi van bennük, hanem az, hogy mi hiányzik belőlük. Ezekben a társadalmakban, mondják a kritikusok, nincs állam, a primitív közösségek nem rendelkeznek írásbeliséggel, nincs valódi történelmük, és legfőképpen: gazdaságilag fejletlenek, hiszen csak a közvetlen fogyasztásra termelnek, és szinte semmit sem tudnak felkínálni piaci cserére! A primitív társadalmak életét a folytonos egy helyben topogás jellemzi, az ott élő emberek napjainak jó részét a betevő falat megszerzése teszi ki. Továbbá a „Vadak” lusták, és szinte teljesen hiányzik belőlük a fejlődéshez szükséges motivációs erő. Valójában az effajta kritikák nagyobb része minden alapot nélkülöz, mondja Clastres. Az indiánok is sokat dolgoznak, csakúgy, mint mi, európaiak, noha az igaz, hogy mivel jórészt mezőgazdaságból és vadászatból élnek, az évszakok váltakozása és a vadak vonulása meghatározza azt, hogy mikor érdemes dolgozniuk és mikor nem. Valójában nem érzik szükségét annak, hogy feleslegesen termeljenek (és aztán úgymond „piacra vigyék” a megtermelt többletet), mivel meg vannak elégedve a tradíció formálta életmódjukkal. A többletet inkább elajándékozzák, vagy ünnepi alkalmakkor közösen elfogyasztják.

Clastres *Az erőszak archeológiája* című könyve címadó tanulmányában egy rövid kitérőt szentel a primitív népek „gazdasági antropológiája” bemutatásának. „A primitív társadalmak materiális életét, mint láttuk, a bőség jellemzi, ám az ezt biztosító Házi Termelési Mód másik (...) lényegi tulajdonsága, hogy az önellátó gazdálkodás eszményén nyugszik: minden közösség arra törekszik, hogy egymaga szerezzék be mindazt, amire szüksége lehet. Más szóval: a primitív gazdaság tendenciaszerűen magába zárja az adott közösséget, és az önellátó gazdaság eszménye mögött egy másik is felsejlik: a politikai függetlenségé, amelynek az előbbi az eszköze.”¹⁷

¹⁵ Pierre Clastres: *Hatalom a primitív társadalomban*. = Uő: *Az erőszak archeológiája*. 48.

¹⁶ Clastres: *i. m.* 49.

¹⁷ Clastres: *i. m.* 81.

Clastres iménti eszmefuttatása egyúttal azt is sejtetni engedi, hogy a primitív társadalmakban a szomszédos csoportokkal való kapcsolatok minimalizálásának, illetve az önállóságra való törekvésnek van egy „rejtett telosza” is: ez egyfajta védekezés az átfogó és hierarchikusan szervezett intézmény, azaz az *állam létrejöttével szemben*.

Egy másik ilyen védekező eszköz a *háború*. Clastres nem osztja Lévi-Strauss jól ismert álláspontját, miszerint a Vadak világában a háború valamiféle defektus, rendszerint a sikertelen cserügyletek „szerencsétlen folytatása”, de nem rendelkezik önálló szubsztanciával. Lévi-Strauss interpretációjában „a háború mellékessé válik a fő dologhoz képest, esetlegessé a lényeghez képest. A primitív társadalomnak csak egy számít: a csere. Szociológiai értelemben ez minden vágya, ezt törekszik minden áron valóra váltani, és csaknem mindig valóra is váltja, ha közbe nem jön valami véletlen. Olyankor jön az erőszak meg a háború”.¹⁸ Csakhogy ez nem így van, mondja Clastres. Ugyanis a harcos minden primitív társadalom központi alakja, a háború pedig lényegi és mással nem pótolható szerepet tölt be a Vadak világában. A francia etnológus szilárd meggyőződése, hogy a primitív társadalmak végletesen ragaszkodnak társadalmi szerkezetük eredendő töredezettségének fenntartásához, mert ez a biztosítéka annak, hogy nem oldódnak fel és tűnnek el valamilyen „átfogó egészben”. „Ha tényleg létezik valamilyen mély kapcsolat a különféle társadalmi-politikai egységek meg az erőszak között, akkor csak úgy lehet megérteni egymásba illeszkedésüket, ha megfordítjuk a közöttük felállított szokásos okozati rendet, kijelentve, hogy nem a háború a töredezettség következménye, hanem a töredezettség a háborúé. És nemcsak következménye, hanem *célja* is: a háború egyszerre oka és eszköze egy következménynek meg egy célnak, a primitív társadalom töredezettségének. A primitív társadalom eredendően szétszórtságra *törekszik*, a fragmentáltságra irányuló erőfeszítés része a primitív társadalmi létnek, amely épp e szociológiai igyekezet megvalósításával és megvalósításában teremt alapot magának. Vagyis a primitív háború nem más, mint egy politikai cél megvalósításának az eszköze.”¹⁹ A primitív társadalmakban a háború egyfajta nem reflektált „szociológiai logika” szerepét tölti be: „(...) mivel a primitív társadalomban mindig ott munkál a felmorzsolódás, a szétszóródás, a szétszakadás centrifugális logikája, minden közösségnek szüksége van az idegen vagy az ellenség vele szemben álló alakzatára, hogy Mi-ként (egységes totalitásként) tekinthessen magára”.²⁰ De a primitív törzsek életében a háború mindig időleges és lokális, mert az általános háború teljesen felszámolhatná a kis közösségek *homogén egységét*. Viszont az általános béke és barátság ugyancsak kártékony szerepet töltené be a Vadak életében, mivel ekkor a primitív társadalom elveszítené *autonóm totalitását*. Másképpen fogalmazva: az általános háború olyan újfajta uralmi viszonyokat hozhatna létre, amely stabilizálná a győztesek és a győzelem kivívásában kiemelkedő szerepet játszó „vezérek” helyzetét, és létrejönne az „Uakra és Alattvalókra” történő politikai felosztás. Az általános béke pedig lehetetlenné tenné a „Mi és az Ők” megkülönböztetését, vagyis súlyosan károsodna a kis közösségek autonómiáját biztosító immunrendszer. Ha a két szélsőség bármelyike kizárólagos szerepre tenne szert, nagy valószínűséggel létrejönne egy olyan önálló erőközpont, amelyet már joggal lehetne *államnak* nevezni.

Ezek után újra érdemes feltenni a kérdést: Clastres szerint miben áll az állam lényege? Szerinte az állam „(...) a társadalmon belüli végletes megosztottság jele, amennyiben olyan

¹⁸ Clastres: *i. m.* 83.

¹⁹ Clastres: *i. m.* 85–86.

²⁰ Clastres: *i. m.* 95.

szerv, amely levált a politikai hatalomról: megjelenése esetén a társadalom hatalomgyakorlókra és a hatalomnak alávetettekre oszlik. A társadalom ekkor már nem osztatlan *Mi*, nem *egységes totalitás*, hanem szétdarabolódott test, heterogén társadalmi lét. A munkamegosztás és az állam megjelenése a primitív társadalom halála”.²¹ Csakhogy a primitív társadalmak – ha tehetik – a „centrifugális erőre” szavaznak, vagyis az egy központból irányított egyesüléssel szemben a szétszóródottságot és az atomizált létet részesítik előnyben.

Láttuk, Clastres szerint a primitív társadalmak vizsgálata azt a felismerést eredményezi, hogy a főnökek nincs semmilyen intézményesített hatalma a közösség tagjai fölött. Inkább egyfajta *szimbolikus tekintélyről* beszélhetünk, ami csak annyit jelent, hogy a „(...) primitívek főnöke tehát elsősorban az a férfi, aki a társadalom nevében beszél, amikor bizonyos körülmények és események úgy hozzák, hogy kapcsolatba kerülnek másokkal. Ezeket pedig minden primitív közösség két csoportja osztja: barátokra és ellenségekre”.²² Természetesen a megosztottság (és ezzel együtt valamilyen politika) a primitív közösségek világában is jelen van, csakhogy itt a *Mi/Ők*-megkülönböztetés externális jellegű: az „Ők” mindig a más törzsekhez tartozó embereket jelentik, míg az adott közösség minden tagja a homogén „Mi” világhoz tartozik. A primitív társadalmakban a „főnökség” hatalma egy olyan üres helyre költözött, amelyet szinte lehetetlen fogalmilag rögzíteni, legfeljebb metaforákkal lehet körülírni.²³ Csakhogy, mondja Clastres, nem egyszerűen arról van szó, hogy a primitív társadalmak életéből hiányzik az állam: ezek a társadalmak kifejezetten *államellenes politikai képződmények*. Jelmondatuk: „Határozott nem az egyesülésre, határozott nem az Egy különválására, társadalom az állam ellen”.²⁴

Valószínűnek tartom, hogy Clastres határozott ítélete és következetessége tiszteletet parancsol a könyv olvasóinak többségében. Ugyanakkor ezeket a sorokat olvasva szinte önkéntelenül is felmerül bennünk egy fontos kérdés: ha a primitív népek nem rendelkeznek semmiféle tapasztalattal arról, hogy milyen lehet a „néptől elkülönült közhatalom” (azaz az állam) által irányított társadalom keretei között élni, akkor milyen alapon utasítják el azt a világot, amelynek még csak a létezéséről sem tudnak?²⁵ Becsületére legyen mondva, Clastres maga sem tagadja ennek a paradoxonnak a létét, és mind *Az erőszak archeológiája*, mind pedig *A társadalom az állam ellen* című munkájában igyekszik választ adni az ezzel kapcsolatos ellentétésre. *Az erőszak archeológiájában* a következőket olvashatjuk erről: „Az állam elutasítása, az *exonomia*, a külső Törvény visszautasítása, ami – egészen egyszerűen szólva – a másoknak való alávetettségtől való, a primitív társadalom struktúráiba ivódott irtózás megnyilvánulása. Kizárólag az ostobák hiszik, hogy csak akkor mondhatunk nemet az elidegenedésre, ha volt alkalmunk megtapasztalni: a (gazdasági vagy politikai) elidegenedés elutasítása szorosan összefügg ennek a társadalomnak a lényegével, ugyanis abban jut kifejeződésre konzervatívizmusa, tudniillik, hogy *feltett szándéka*

²¹ Clastres: *i. m.* 110.

²² Clastres: *i. m.* 50–51. Talán nem felesleges megjegyezni, hogy az anarchista és radikálisan baloldali Clastres ugyanúgy barát/ellenség megkülönböztetésben látja a politikai (illetve prepolitikai) lényegét, mint Carl Schmitt.

²³ Clastres: *i. m.* 55. Érdekes, hogy a Clastres által leírt, a primitív társadalmakban megjelenő kvázihatalom szerkezete és működése, illetve a hatalom „üresen hagyott helye” némely vonatkozásban emlékeztet a modern demokráciák működésnek Claude Lefort-féle leírására. Egyébként Lefort több tanulmányában is méltatta Clastres etnológiai és politikafilozófiai teljesítményét, gondolatai újszerűségét, noha ezzel együtt az ellentéteit sem rejtette véka alá. (Lásd jelen tanulmány utolsó fejezetét.)

²⁴ Clastres: *i. m.* 111.

²⁵ Ugyanezt a kérést teszi fel Emmanuel Terray is a Clastres politikai antropológiáját erősen megkérdőjelező tanulmányában. – Ld. Emmanuel Terray: *Une nouvelle anthropologie politique*. = *L'Homme* 110, avril-juin 1989. XXIX (2), 16.

osztatlan, Mi-tudatú közösségnek maradni. Mindez egy elhatározás, és nem valamiféle társadalmi gépezet működésének a következménye; a Vademberek nagyon is jól tudják, hogy társadalmi életük bármilyen változása (minden társadalmi innováció) elkerülhetetlenül a szabadságuk elvesztésével járna”.²⁶ Ezek szerint valamiféle rejtett félelem vagy inkább szorongás munkál a primitív népek körében, amely ugyan sohasem ölthet explicit formát – hiszen nincs tapasztalatuk arról, hogy mit jelent az állam által szervezett és irányított keretek között élni –, de mivel az aktuálisan fennálló állapotokhoz képest minden változás elfogadhatatlan a számukra, ezért egyfajta preventív életformára rendezkednek be, ami rendszerint meggátolja a változásokat, így újtáiban áll az állam létrejöttének is.

Clastres *A társadalom az állam ellen* című könyve utolsó oldalain egy lépéssel még továbbmegy, és egyfajta „*mysterum magnum*”-ként beszél az állam születéséről. „A primitív társadalmak állam nélküli társadalmak, mivel ezekben lehetetlen az állam létrejötte. Csakhogy minden civilizált nép eredetileg vad volt. De akkor mégis hogyan történhetett meg az, hogy az állam egyszer csak megszűnt lehetetlen valaminek lenni? Miért szűntek meg a népek vadaknak lenni? Miféle félelmetes esemény, milyen forradalom tette lehetővé, hogy egyszer csak felbukkanjon az a Despota, aki parancsolni képes a neki engedelmeskedőknek? *Honnan ered a politikai hatalom?* Rejtélyes ennek eredete, de talán egyszer majd megoldódik (Mystère, provisoire peut-être, de origine).”²⁷

Mint „jó anarchista”, Clastres azzal a megjegyzéssel folytatja iménti fejtegetését, hogy ugyan az állam születéséről nincsenek pontos információink, de ez nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy megkíséreljük meghatározni azokat a feltételeket, amelyek megléte mellett újra megszabadulhatunk a „Leviatán-szörny” örök életűnek hitt hatalmától, és egy olyan szabad társadalmat hozunk létre, amelyben az állam elnyomó gépezete végérvényesen egy veszélytelen „múzeumi tárgygyá” szelődül. De miként az állam születése is egy nagy rejtély, ugyanúgy, az államtól való végleges megszabadulásnak sincs semmilyen előzetesen kidolgozott és általánosan használható forgatókönyve. Ezért inkább csak reménykedhetünk abban, hogy az állam egyszer csak köddé válik, és végre helyreállhat a „dolgok normális menete”.

Clastres anarchista politikai filozófiájának recepciója

Az iménti idézetek egyértelműen jelzik, hogy a primitív népek társadalmi-politikai szerveződésének Clastres-féle vizsgálata túlmutat a történeti-antropológia és etnográfia tisztán tudományos és ebből fakadóan „értékmentes” szempontjain. Clastres nemcsak radikálisan baloldali gondolkodónak tekinti magát, hanem vállaltan anarchista meggyőződésű ember, aki szeretne végérvényesen megszabadulni az államtól. Ezzel magyarázható, hogy a francia antropológus és filozófus az amerikai indián közösségek, azaz a primitív népek társadalomszervezési gyakorlatát olyan általánosítható modellnek tekinti, ami esélyt biztosíthat az állam végleges kiiktatására. „A primitív társadalmak példája azt mutatja, szól a szerző végső ítélete, hogy a megosztottság nem feltétlenül sajátja a társadalmi létnek, más szavakkal, az állam nem örökkévaló, hogy annak is meg kellett egyszer születnie.” És ha valamikor sikerül pontosan feltárni az állam

²⁶ Clastres: *i. m.* 112.

²⁷ Pierre Clastres: *La société contre l'État*. Paris, 1974. 174–175.

megszületésének körülményeit, akkor „(...) ugyancsak megvilágosodhatnak az állam halálának (megvalósítható vagy megvalósíthatatlan) feltételei is”.²⁸

Leginkább a szerző ez utóbbi megjegyzései voltak azok, amelyek az utóbbi fél évszázad során általában kritikus (olykor persze egyetértő) reflexiókat váltottak ki a francia szellemtudományi élet ismert képviselőiből. Az igazság az, hogy Clastres radikális anarchizmusának recepciója ugyan meglehetősen változó intenzitású, de – hol ilyen, hol olyan összefüggésben – az utóbbi ötven évben szinte mindig felbukkant a neve a francia politikafilozófia legismertebb szerzőinek munkáiban. Az antropológus/filozófus korai halálát követő évtizedben számos tanulmány (köztük egy tartalmas tanulmánykötet) méltatta Clastres torzóban maradt életművét. A múlt század nyolcvanas éveinek végétől a kétezres évek elejéig viszonylag kevés írás jelent meg róla. Viszont az utóbbi évtizedben újra megszorodtak Clastres anarchista antropológiai és politikafilozófiai felfogását újragondoló publikációk, s immáron nemcsak a hazájában, hanem a világ – legalábbis Európából nézve – távoli tájain is, elsősorban Brazíliában.

A múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben megjelent tanulmányok szerzői között olyan jeles gondolkodó szerepelnek, mint Claude Lefort, Marcel Gauchet, Emmanuel Terray, Marc Richir, Miguel Abensour és Michel Foucault. (Az említettekén túl mindenképpen meg kell említeni Gilles Deleuze és Félix Guattari nevét is, hiszen a szerzőpáros mind az *Anti-Oedipus*, mind pedig az *Ezer fennsík* című könyvükben reflektált Clastres radikális anarchizmusára, részben egyetértve, részben vitatkozva vele. De a Clastres-féle *háborús gépezet* – la machine de guerre – szókapcsolatot maguk is jól használható nyelvi invenciónak tekintették, és sikerrel is alkalmazták.)

Jelen írásban csak arra van lehetőségem, hogy röviden összefoglaljam két francia filozófus – jobbára kritikus hangnemű – reflexióját, amelynek célkeresztjében Clastres sajátos államfelfogása áll.

Elsőként Claude Lefort-nak a *Dialógus Pierre Clastres-vel* című írásában olvasható érveket foglalom össze.²⁹ Lefort legfontosabb kérdése a következőképpen hangzik: igazolható-e az a Clastres-féle előfeltevés vagy inkább tézis, miszerint a társadalom és az állam szükségképpen két diszkrét, egymással szembenálló entitásra tagolódik. Az írása elején Lefort őszintén bevallja, hogy igazából szobatudósna vallja magát, és – honfitársával ellentétben – soha nem szerzett személyes tapasztalatot a primitív népek életéről. Már csak ezért sem kérdőjelezi meg Clastres szorosabban vett etnológiai teljesítményét, sőt, kifejezett élvezettel olvassa érzékletes beszámolóit a brazil és a perui indiánok életéről és szokásairól. Lefort számára az jelenti a legizgalmasabb kérdést, hogy vajon nem érti-e félre antropológus honfitársa a hatalom és a társadalom viszonyának természetét azokban az esetekben, amikor a társadalom nem az állam *elleni*, hanem az államon *belüli* létezésre rendezkedik be. De igen, hangzik a tömör válasz. Ugyanis Clastres-t csak annyiban érdekli a szabadság elvesztésének fokról fokra történő kiteljesedése, amennyiben ez a hanyatlás az állam rovására írható. Ennek a leépülési folyamatnak Clastres szerint is a *totalitárius* rendszerek jelentik a végállomását, de a francia etnológus szerint ez nem változtat azon a tényen, hogy az állam lényegét *általában is* a központilag irányított kényszer érvényesítésnek

²⁸ Clastres: *Az erőszak archeológiája*. 56.

²⁹ Az az írás eredetileg a *Vad törvények szelleme* címmel Clastres halálának tizedik évfordulóján kiadott emlékkötetben jelent meg. A kötetet Miguel Abensour szerkesztette. – Ld. Miguel Abensour: *L'Esprit des lois sauvages*. Paris, 1987.

vágya teszi ki.³⁰ Csakhogy, mondja Lefort, mindig is léteztek és léteznek a társadalmiságnak olyan autonóm formái, amelyek mindent megtettek és megtesznek azért, hogy minél inkább elkerüljék az állami kontrollt. Egykoron ilyen, az autonómiájukat féltékenyen őrző közösségek voltak például a szabadparasztok, a városi polgárok vagy a modern világban a civilszervezetek.³¹ Másrészt Clastres, talán szándéka ellenére, de maga is az általa sokat kárhoztatott evolucionizmus csapdájába kerül. Ez persze fordított vagy negatív történeti evolucionizmus. Ugyanis Clastres elmélete elvben egy olyan folyamatot vizionál, amelyben az állam megjelenését a vele szembe forduló erők exponenciális növekedésének kell kísérnie. Csakhogy a primitív társadalmak világának elemzéséből, mondja Lefort, nem lehet egy „államellenes” politikafogalmat kihüvelyezni. A primitív társadalmak életének szabályozása a vallás „embrionális intézményei” (sámánok, próféták, varázsló-orvosok stb.) által valósul meg, amelyben szintén megjelenik az erőszak és a kényszerítés, csakhogy itt a kényszer nem az egyenlőtlenség és az alá-fölé rendeltség, hanem az egyenlőség fenntartására irányul. Jól példázza ezt a Clastres által oly érzékletesen bemutatott beavatási szertartás gyakorlata. Clastres a következőket mondja erről – legalábbis az európai ember számára – az emberkínzással egyenértékű szertartásról: „A társadalom belevési a fiatal emberek testébe a maga jelét.” És ennek a testre tetovált jelnek megvan a pontos jelentése. „A társadalom diktálja a maga törvényét a közösség tagjainak, oly módon, hogy a törvény szövegét a testre írja. És mivel a törzs társadalmi élete ezen a törvényen alapul, ezt senkinek sem szabad elfelejtenie.”³² Ez a testre írott törvény folyamatosan figyelmezteti a törzs immáron teljes értékű tagját: „Te nem érsz kevesebbet, mint a többiek, de nem is érsz többet, mint a többiek!” Csakhogy, teszi fel a kérdést Lefort, a törzs fiatal tagjai miért vetnék alá magukat úgymond „önként” ennek a különös és meglehetősen fájdalmas rítusnak, ha nem éreznének valamilyen magasabb rendű kényszerítő erőt a szertartást „moderáló” sámán vagy főnök iránymutatásaiban? Clastres magyarázata – hogy tudniillik a törzs „beavatott fiataljai” a testükre tetovált jeleket nem valamilyen „államszervezet”, azaz a néptől elkülönült közhatalom utasításainak tekintik, hanem a közös tradíció „demokratikus” manifesztációjának – nem tűnik meggyőző érvek. Ugyanis Clastres abban látja a testbe vésett írás specifikumát, hogy ebben egy egalitárius, tehát a közösséggel együtt lélegző, a „néptől nem elszakadt hatalom” útmutatását kell látnunk, ellentétben a történeti társadalmak írott törvényszövegével, amely a néptől elkülönült hatalom parancsa, amely egyúttal despotikus erővel rendelkezik. „De, teszi fel a kérdést Lefort: vajon az írott törvények kapcsán nem éppen az ellenkező helyzettel kell-e szembesülnünk? Lenne-e lehetőség a törvénytől való eltérésre az írott szöveg esetén, ha az egyúttal nem tartalmazná a virtuális értelmezés lehetőségét is? Tény, ez az írás már nincs bevésve a 'látó testbe', és hogy a tekintet, illetve a mögé rejtett gondolat elszakadtak a jelentéstől – ellenben a primitívek írása a törzs minden egyes tagjában külön-külön rejtőzik el, és végérvényesen megpecsétel egy olyan parancsot, amit gondolatilag nem lehet megragadni és valójában még parancsnak sem lehet tekinteni.”³³ Amíg az államhatalom „diszkurzív” diktátumaival szemben mindig van valamilyen lehetőség az ellenállásra (hiszen a hatalom végérvényesen „nem definiált helye” mindig vitatható), addig a vallási vagy szakrális hatalom szinte teljesen béklyóban tartja az ember önálló képzelőerejét, mondja Lefort. Mégpedig

³⁰ Ld. Julien Palotta: *Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil.* = Viveiros de Castro: *i. m.* 125–126.

³¹ Claude Lefort: *Dialogue avec Pierre Clastres.* = Uő: *Écrire à l'épreuve du politique.* Paris, 1992. 317.

³² Clastres: *La société contre L'État.* 158; Lefort: *i. m.* 320.

³³ Lefort: *i. m.* 323.

azért, mert a beavatási rítus valójában a láthatatlan lények hatalmán nyugszik. A primitív népek folyamatosan kapcsolatban állnak ezekkel a lényekkel, és a sikeres cselekvésekhez szükséges energiákat is belőlük nyerik. „Általánosságban elmondható, hogy a rítus műveleteinek aprólékos elrendezése egy olyan hitről tanúskodik, amely túlnyúlik az aktuális cselekvőkön. Ezt a hitet az ősök adták át nekik, tehát ennek a tudásnak az eredete kívül van azokon az időhatárokon, amelyek keretei között a mindennapjaikat élik.”³⁴

Persze, amennyiben Lefort érvelése helyes, akkor mivel magyarázhatjuk a primitív társadalmak életében olykor mégis bekövetkező radikális változásokat, amelyek tényét maga Clastres sem tagadja.

A társadalom az állam ellen című munkája utolsó oldalain Clastres egyfajta empirikus alapokon nyugvó magyarázattal is szolgál arról a fundamentális dilemmáról, hogy a 16. században miért jöhetett létre az állam embrionális képződménye az Amazonas környékén élő Tupi-Guarani törzs társadalmában. Clastres szerint nem az európai hódítók megjelenésében kell látnunk a homogén (és horizontális) társadalomszerkezet felbomlását, és valamiféle autonóm „főnöki hatalom” megszületését. A francia etnológus a lakosság szám radikális növekedésében és az egyre erősödő migrációban látta a változás elsődleges okát. Az történt, vélelmezi Clastres, hogy a sámán vagy próféta diskurzusa (*karai*) idővel apokaliptikus jelleget kezdett öltetni, mert egyre több szó esett benne a Földet megszálló Gonosz (Mal) megjelenéséről, amivel az indián hagyomány nem tudott mit kezdeni. Ugyanis a törzs „normatív” világértelmezése a „paradicsomi állapotok” örökkévalóságának feltételezésére épült, amiben a Rossz princípiumának nem volt helye.³⁵ Vagyis a lét- és a világértelmezésnek ez az új és szokatlan változata teremtette meg annak lehetőségét, hogy a főnök vagy a próféta elszakadjon a közösségtől, és onnantól kezdve önálló erőközpontként próbálja megszervezni a törzs ellenállását a Rosszal szemben. Voltaképpen ez lehetett a társadalom fölött berendezkedő Egy (Un), azaz az Állam megszületésének pillanata.

Lefort reflektál erre a magyarázatra is, és a következőket mondja: először is erősen problematikus a francia etnológus azon tézise, amely a főnök *tekintélyében* (ennek meglétét voltaképpen maga Clastres sem tagadja) az intézményesített hatalomgyakorlás minimumát sem hajlandó elismerni. Pedig sok minden szól amellett, hogy a főnöki autoritásban valamiképpen mindig jelen van a „néptől elkülönült” hatalomgyakorlás minimuma. Valójában a főnök azáltal, hogy rövidebb-hosszabb ideig a mitikus hagyomány hiteles szószólójának szerepében léphet fel, mégiscsak a törzs tagjai fölé emelkedik, azaz a társadalom megszűnik „homogén egység” lenni, és többé-kevésbé hierarchikus, illetve aszimmetrikus viszonyok lépnek működésbe. Ha például egy vadász gyakran elhibázza a vadat, és ezért a főnök javaslatára „kenyeret dagasztó asszony” lesz belőle, akkor ez a metamorfózis azért következhet be, mert a törzsnek vannak olyan tagjai (főnök, varázsló stb.), akik „többletkompetenciájuknak” köszönhetően *aszimmetrikus pozícióból megszólalva* képesek a szimmetria helyreállítására.³⁶ Nyilván ez az eredendően meglévő főnöki „többletkompetencia” a magyarázata annak, hogy válságos helyzetekben miért tudták a sámánok és próféták rábírní a törzs tagjait az addig megszokott életformájuk radikális átalakítására.

³⁴ Lefort: *i. m.* 324–325.

³⁵ Lásd Clastres: *La société contre l'État*. 183–185.

³⁶ Ehhez hasonló érvekkel bírálja Clastres pozícióját Emmanuel Terray és Marcel Gauchet is. – Ld. Emmanuel Terray: *Une nouvelle anthropologie politique?* = *L'Homme*, 110, avril-juin 1989. XXIX (2). 5–29; Marcel Gauchet: *La condition politique*. Paris, 2005. 91–180.

Lényegében ehhez hasonlóan érvel Jean-Claude Monod is, amikor a következőket mondja *A ki a főnök a demokráciában?* című könyvében: „De ha a parancsolás–engedelmeskedés fogalompár nem fejez ki semmiféle relációt, akkor milyen alapon beszélhetünk főnökről? A ’hatalom nélküli főnök’ kifejezés voltaképpen oximoron (...)”.³⁷ Ugyanakkor, mondja Monod, létezhethet pozitív olvasata is Clastres „államellenességének”, amely összhangba hozható a modern demokráciák „legitimációs gyakorlatával is”. Való igaz, hogy az amazóniai indiánok politikai szervezetében „(...) folyton emlékeztetik főnöküket egy fundamentális tényre: az igazi hatalom nem bennük van, hanem magában a társadalomban”.³⁸

Ezen a ponton érdemes emlékeztetni arra a tényre, hogy az európai eszmetörténetben több évezredes hagyománya van az ehhez hasonló „alkotmányjogi” vitáknak. Például Hérodotosz *A görög-perzsa háború* című munkájában elmesél egy érdekes történetet, amely állítólag a perzsa birodalomban esett meg.³⁹ A történet szerint, miután Otanész és Dareiosz vezetésével a hét perzsa főember megölte Ál-Szmerdiszt (a Kambüszész halála után színre lépő zsarnok/mágust), az összeesküvők tanácskozára gyűltek össze, hogy megvitassák a „hogyan tovább” kérdését.⁴⁰ Ugyanis az elmeháborodott, testvérgyilkos Kambüszész (akiben, mi késői utódok, Néro elődjét ismerhetjük fel) és a trónbitorló Ál-Szmerdisz halála után a perzsa főemberek számára világossá vált, hogy a kaotikus állapotok megszüntetése, illetve a sikeres kibontakozás érdekében „új államalapításra” van szükség. A perzsa kiválóságok mindegyike egyetértett abban – legalábbis Hérodotosz tudósítása szerint –, hogy az alkotmányozás akkor lehet sikeres, ha a vita eredményeképpen valamilyen tartós és „legitim”, azaz a perzsa nép többsége által elfogadható alkotmányos berendezkedést tudnak megteremteni. A történet szerint a vitában három perzsa herceg szólal fel, és mindegyik a később Arisztotelészről jól ismert, három lehetséges államszervezési elv egyikének bevezetése mellett érvel. Otanész az *isonomia* (jogegyenlőség) elvén alapuló tömegdemokráciát (*pléthosz*), Megabüzosz az oligarchiát, míg Dareiosz a monarchiát tekinti a lehetséges legjobb államformának. Otanész, aki a radikális demokrácia bevezetésére irányuló javaslatot teszi, alulmarad a vitában; a többség inkább a monarchikus államrendet támogatja. Otanész ugyan elismeri, hogy veszített a vitában (egy demokrata nem is tehet mást), de kijelenti: a továbbiakban csak bizonyos feltételekkel hajlandó az általa nem kívánt államban élni: „»Én azonban nem akarok veletek versengeni, mert sem uralkodni, sem másnak uralma alatt élni nem kívánok. Az uralomról azonban csak azzal a feltétellel mondok le, ha közületek sem fog senki uralkodni rajtam, sem utódaimon«”.⁴¹

Jean-Claude Monod finom analízise igyekszik kihangsúlyozni az Otanész képviselte plebejus *anarchodemokratizmus* és az arisztotelészi *politeia* hatalomfelfogása közötti különbséget.⁴² Otanész nem kíván sem uralkodni, sem engedelmeskedni, hanem az anarchiára szavaz.

³⁷ Jean-Claude Monod: *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie?* Paris, 2012. 146.

³⁸ Monod: *i. m.* 148.

³⁹ A történészek szerint a Hérodotosz által bemutatott, a három perzsa főember által lefolytatott alkotmányjogi vita valójában az athéni állapotokat tükrözte. Ez a tény természetesen semmit sem von le a vitában kifejtett érvek és felfogások értékéből.

⁴⁰ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Bp. 2007. 228–231. (III.74–85.)

⁴¹ Hérodotosz: *i. m.* 231. (III. 83–84.) A „vertikalizmus versus horizontalizmus” politikafilozófiai problémáját részletesebben is vizsgálom *A semmi és valami között – Töprengések Tornai Szabolcs kért esszéjéről* című írásomban, amely a *Vörös Postakocsi* című folyóirat 2022. nyári számában jelent meg.

⁴² Monod: *i. m.* 96–97.

Ezzel ellentétben Arisztotelész politikai filozófiájában a mérsékelt demokrácia (*politeia*) nem a hatalomnélküliség (*anarchia*) állapota, hanem olyan politikai berendezkedés, amelyben a T_1 időpontban akár választás, akár sorshúzás eredményeképpen éppen hatalomra kerültek ugyan „uralkodnak”, míg a többiek „csak engedelmeskednek”, viszont T_2 időpontban (egy újabb választást követően) akár meg is fordulhatnak a szerepek. Mindebből következik, hogy az aktuálisan hatalmon lévők nem „misztikus beavatottságuknak” köszönhetik a velük szemben megnyilvánuló engedelmességet, hanem maga a demokrácia intézményrendszere rendelkezik olyan tekintéllyel, amelynek működése a „profán immanencia” és a „szakrális transzcendencia” sikeres együttműködésében ölt testet.

Az „államnélküli társadalom” víziójának anarchista vagy posztfundamentalista realizálása, még ha sokak szemében ez első pillanatra vonzó lehetőségnek tűnik is, olyan problémák sorát indítja be, amelyek kezelésére a modern, illetve posztmodern világnak nincsenek meg az eszközei. Ezt a tényt legegyszerűbben egy néhány évvel ezelőtt lejátszódó történettel lehetne szemléltetni. Mexikó Oaxaca nevű szövetségi államában – a fővárostól délre, nagyjából 500 kilométer távolságra Mexico Citytől – található egy olyan indián közösség, amely a központi hatalomtól lehetőséget kapott arra, hogy újra a hagyományos törzsi „jogrendszerének” megfelelően szervezze meg életét. Ez a szisztéma a hajdani „szokások és erkölcsök” (*usos y costumbres*) rendszerén alapul, és a törzs tagjai között felmerülő vitás ügyeket az elöljárók rendszerint erre a szisztémára támaszkodva intézik. 2016 őszén az autonóm körzethez tartozó Santiago Quetzalapa nevű településen történt egy bűntény: egy ötvenöt éves kiugrott lelkész megerőszakolt egy nyolcéves kislányt. A közösség vezetőiből álló helyi bíróság megvizsgálta az ügyet, és ítéletet hozott: a vádlottnak büntetés gyanánt két láda sört kellett vennie az áldozat apjának.⁴³

Ezzel együtt természetesen nehéz lenne tagadni, hogy Otanész anarchista álláspontja egy olyan „próteuszi jelenség”, amely időről időre új köntösben jelenik meg a történelem színpadán. Ezek egyik legizgalmasabb változatával éppen Pierre Clastres munkái szolgálnak. Továbbá arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy a francia posztfundamentalizmus legradikálisabb képviselői (például Alain Badiou) Otanészhez és Pierre Clastres-hez hasonlóan tagadják a demokratikus parlamentarizmus (és általában véve az államszervezet), illetve a valódi politikai szabadság koegzisztenciájának lehetőségét, és ragaszkodnak egy „államnélküli”, úgynevezett közvetlen demokrácia víziójához.

Society against the State – Pierre Clastres’ Ethno-Anarchistic Political Philosophy

Keywords: Pierre Clastres, genocide, ethnocide, ethnocentrism, Savages, chief, speech, war, state

Pierre Clastres is an interesting figure of the 20th-century humanities and social sciences. He was an ethnologist, cultural anthropologist, political philosopher and political activist. He investigated the life of the South-American Indians of Amazonia during long years as a disciple of Claude Lévi-Strauss. His empirical investigations verified his belief about the falsity of the fundamental dogma of European ethnocentric thought, namely that the establishment of statehood is the apex of social development. The ‘Savages’ of Amazonia vote for the ‘centrifugal forces’ by all their activities; it means that they prefer the dispersion and the atomistic existence against the union governed from a

⁴³ A fenti valós történetet Slavoj Žižek egyik nemrégiben megjelent munkájából kölcsönöztem. Slavoj Žižek: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. Ford. Frank Born. Frankfurt am Main, 2017. 42.

singular centre. The chief has just a symbolic and temporal rule; he acts as a spokesman of the community in particular situations. An important guarantee of maintaining the fragmented existence of the community is the war that prevents the establishment of a 'central rule' over the tribes. According to Clastres, the establishment of the state is a *mysterium magnum*, as is its disappearance, as he had hoped. Clastres believed his whole life that in a free society, the state would irrevocably become a *museum object*.

Tamás Dénes

Miért nem cáfolhatók az összeesküvés-elméletek?

Bevezető

Az INSCOP Research közvélemény-kutató cég 2022. januári felmérése azt jelzi, hogy a romániai lakosság kétharmada (65,7%) gondolja úgy, a koronavírus-járványt a globális elit robbantotta ki, annak érdekében, hogy ellenőrzése alatt tartsa a világ népességét. Emellett a megkérdezettek 28,5%-a szerint létezik egy globális terv arra, hogy a koronavírus elleni védőoltással chipeket ültessenek be az emberekbe.¹

Íme, két statisztikai adat az elmúlt időszakból, amely jól jelzi, ha nem lettünk volna eddig is tisztába vele, hogy az összeesküvés-elméletek velünk élnek. Természetesen, egyből feltehető a kérdés: honnan tudható, hogy a fenti esetben összeesküvés-elméletekkel van dolgunk? Mi van, ha az összeesküvés-elméletekben hívő embereknek van igaza? Úgy gondolom, ezt a bizonytalanságot el kell, el lehet viselni, főleg akkor, ha az összeesküvés-elméletek esetében valóban tetten érhető egy mintázat, a tudásformálásnak csak az összeesküvés-elméletekre jellemző sajátossága, amely beazonosíthatóvá teszi őket.

Vegyünk egy komplexebb összeesküvés-elméletet. Douglas Rushkoff hozza fel a *Jelensokk* című könyvében Cheryl amerikai állampolgár esetét, aki egy tévéműsorban a következő módon alkotja meg a repülőgépek által húzott fehér kondenzcsíkokkal kapcsolatos magyarázatát.² A kiindulópontja egy megfigyelés: az elmúlt évtizedekben megváltoztak a kondenzcsíkok, különleges mintázatokat alkotnak az égen, nem foszlanak szét olyan gyorsan, mint korábban, emellett fényes, szivárványszerű részecskéket is tartalmaznak. A jelenséget Cheryl azzal magyarázza, hogy az üzemanyagba vegyi anyagokat kevernek, amelyeket az emberekre permeznek. A kételkedő, kereső elme felteszi a kérdését: miért történik ez? Már a kezdeti válaszok is jellegzetesek, hiszen felmerül az agykontroll, a kényszersterilizáció, a biológiai hadviselés lehetősége. A válasz megszületését végül megint egy megfigyelés teszi lehetővé: 2011 márciusában Japánt földrengés és cunami sújtotta, azt követően, hogy a japán vezetés elutasította az amerikaiakkal kötendő kereskedelmi szerződést. Az indok tehát a bosszúvágy, a földrengést és a cunamit pedig a vegyipermet-csíkok váltották ki, amelyekkel jó vezetőképeségű részecskéket lehet szétszórni a levegőbe. Ezek teszik lehetővé, hogy a HAAR (Nagyfrekvenciás Aktív Ionoszféra-kutató Program) olyan jeleket bocsásson ki, amelyek megváltoztatják az időjárást, földrengéseket okozva.

Tamás Dénes (1975) – egyetemi adjunktus, Sapientia EMTE, Csíkszeredai Kar, Társadalomtudományi Tanszék, tamasden@yahoo.com

¹ Lásd <https://www.biziday.ro/sondaj-inscop-aproape-doua-treimi-dintre-romani-cred-ca-pandemia-de-covid-a-fost-provocata-de-elitele-globale-pentru-a-impune-controlul-asupra-populatiei-lumii-iar-putin-pest-un-s/> (Megtekintve: 2022.04.06.)

² Lásd Douglas Rushkoff: *Jelensokk*. = *HVG könyvek* 2013. 255–256.

A „megvilágító erejű” chemtrail-elmélet (chemical trail – vegyi csík) egy változatával találkozhattunk fentebb. És habár a tudásalkotás alapvető műveletei, azaz a megfigyelés, a kérdés, az összefüggésbe állítás, a konklúzió megfogalmazása mind jelen vannak benne, mégis könnyen kialakulhat bennünk a benyomás, hogy téves okoskodással, kitalációval, sőt hazugsággal van dolgunk. Ez a moralizáló megközelítés, véleményem szerint, könnyen tévútra vezethet bennünket, ha megpróbáljuk megérteni az összeesküvés-elméletek komplexebb természetét. Hiszen ahogy a romániai példa is mutatta, nem csak eseti, szélsőséges jelenséggel van dolgunk. Az összeesküvés-elméletek (röviden: konteók) tulajdonképpen a világ különböző jelenségeire adott magyarázatok, amelyek úgy magyaráznak egy eseményt, történet, hogy egy titkos, a nagyközönség elől elrejtett tervre hivatkoznak, amelyet hatalommal bíró emberek, szervezetek terveznek ki és alkalmaznak. Az elrejtés, a titkosítás tehát létmódja az összeesküvés-elméleteknek, ezért is nehéz megkülönböztetni a valós, megtörtént összeesküvés-elméleteket (mert természetesen bőven léteznek ilyenek is, bár ezekre az jellemző, hogy viszonylag meggyőző módon le is lepleződnek) a csak használt, közkézen forgó összeesküvés-elméletektől. Ezek azonban közöttünk vannak, elterjedtek, népszerűek, sőt, különböző formában mindannyian használjuk őket. Michael J. Wood és Karen M. Douglas pszichológusok szerint az internetes honlapokon manapság a konspiracionista kommentárok képviselik az általános népi bölcsességet, miközben az ellenvéleményt hangoztatók egyre inkább kisebbségnek számítanak. Sőt, az idekapcsolódó vitákban az ún. konspiracionisták hajlamosabbak megvitatni a történelmi kontextusokat, míg az összeesküvés-ellenesek sok esetben agresszíven képviselik a hivatalos álláspontot.³ Hasonló következtetésre jut Lance DeHaven-Smith politológus a *Conspiracy Theory in America* című könyvében, amelyben a „konspiracionista” címkézés visszásságaira hívja fel a figyelmet.⁴

Mindebből arra lehet következtetni, hogy téves út marginális jelenségnek tekinteni az összeesküvés-elméleteket. Másrészt, az is félrevezető, ha csak koholmányoknak, hibás elmeszüléményeknek tekintjük őket. Ehelyett megvilágítóbb, ha sajátos tudásformaként tekintünk rájuk, amelyek legfontosabb tulajdonsága a „cáfolatokkal szembeni immunizáció” (immunization against refutation), hogy Karl Popper tudományfilozófus egyik kifejezésével éljünk. Összeesküvés-elméleteknek nem magukat a leleplezéseket hívjuk, ahogy *A tudomány határai* című könyv szerzői is állítják,⁵ hanem azokat a magyarázatokat, amelyek immunisak az esetlegesen őket megcáfoló tényekkel szemben. Az összeesküvés-elméletek szerkezete olyan, hogy elvi szinten is lehetetlenné teszi annak bizonyítását, hogy esetleg nem történt összeesküvés.

Ha pedig magyarázatokról, sajátos tudásformáról beszélünk, akkor meg kell kísérelni azt, hogy az összeesküvés-elméletek helyét a tudományossághoz viszonyítva határozzuk meg. A tudományosság ugyanis az az ismérv, amely elválasztja egymástól a különböző tudásformákat, ennyiben az összeesküvés-elméletek helyét is kijelölheti. Ahogy azt is meg kell válaszolni, miért nehéz (lehetetlen) megcáfolni őket. Miért és hogyan állnak ellen az összeesküvés-elméletek a cáfolás szándékának, milyen védelmi mechanizmusokat érvényesítenek saját igazságuk bebiztosítása érdekében? A következő két fejezetben ezekre a kérdésekre keressük a választ.

³ Lásd Michael J. Wood–Karen M. Douglas: „What about Building7?” *A Social Psychological Study of Online Discussion of 9/11 Conspiracy Theories*. = *Frontiers in Psychology*. Published: 08 July 2013.

⁴ Lásd Lance DeHaven-Smith: *Conspiracy Theory in America*. University of Texas Press, Austin, 2013.

⁵ Lásd Kutrovátz Gábor–Láng Benedek–Zemplén Gábor: *A tudomány határai*. Typotex Kiadó, 2009.

Milyen tudás(forma)?

Napjainkban a tudományosság képezi azt a kritériumot, amelyhez képest a különböző megismerési formák megítéltetnek. Nem tudományosnak lenni a világ valamilyen jelenségével kapcsolatosan, könnyen a megalapozatlanság, az önkényesség, a szubjektivitás, az irracionális, sőt a művészkedés vádját vonhatja a fejünkre. Ugyanakkor az is világos, a tudományos tudás a tudásformák csak egyik változatát jelenti, sőt magában a művészetben is ki lehet emelni a megértési és értelmezési mozzanatot, ahogyan a filozófiai hermeneutika megalapozója, Hans-Georg Gadamer is teszi alapművében.⁶

Ha az összeesküvés-elméleteket sajátos tudásformaként próbáljuk bemutatni, akkor a tudományosság kritériumainak problémájába ütközünk. Hiszen könnyen kialakulhat az a benyomásunk, hogy ezek az elméletek a tudományosság határain túl helyezkednek el. Természetesen a tudományosság határain túl számos tudásforma, világmagyarázat található, lásd. parapszichológia, asztrológia, kreacionizmus stb., amelyek egymáshoz képest is lényeges különbségeket mutatnak fel. Másrészt, azzal is számolni kell, hogy a tudománytörténet, a tudomány-szociológia, a tudományfilozófia felől ez a határ csak problematikusan vonható meg. Számunkra a tudományfilozófia demarkációs problémája a leglényegesebb. Ez a probléma pont arról szól, hogy meg lehet-e, illetve mennyire pontosan lehet megvonni a tudományosság határait. Melyek azok a kritériumok, amelyek alapján tudományosnak minősíthető valamilyen világra vonatkoztatható állítás? A kritériumok megvonásának összetett története van, amely olyan filozófiai iskolákat és tudományfilozófusokat foglal magában, mint a Bécsi Kör, Karl Popper, Lakatos Imre és Paul Feyerabend. Az állítások logikai-tapasztalati igazolásának (Bécsi Kör) vagy cáfolásának (Karl Popper) kérdése került az idekapcsolódó viták középpontjába. A vita pedig azzal a konklúzióval zárult, hogy nem létezik olyan eljárás vagy szabályok csoportja, amely kizárólagosan biztosíthatná, hogy egy vizsgálódás „tudományos”, következésképpen megbízható (Feyerabend). Természetesen ez az álláspont nem vezet automatikusan ismeretelméleti anarchizmushoz, csak a bizonyossággal és a kizárólagossággal kapcsolatosan int óvatosságra, ami egyfajta „puhább” tudományosságfogalmat eredményez. Eszerint, maguk a kritériumok is történeti képződmények, amelyek az idők során számtalanszor módosultak és módosulni is fognak, illetve a módszerek helyessége helyett elég azok sikerességéből kiindulni (Lakatos). A tudománytalanság ismérve ezek szerint az lesz, ha olyan elmélethez ragaszkodunk, amely régóta nem állta ki a tapasztalat próbáját, és régóta nem vezet újabb sikeres magyarázathoz.⁷

Ez a „puhább” tudományosság fogalom azonban elég ahhoz, hogy világosan lássunk az összeesküvés-elméletek esetében, amelyek önmagukat, ahogy már fentebb hangsúlyoztuk, világmagyarázatokként próbálják beállítani. A tudományosság egyik fontos ismérve a bizonyíthatóság. Ez azt jelenti, hogy érvényesként csak olyan állítást szabad elfogadni, amelyet igazolni is lehet. Ha hiányzik a bizonyítás, akkor legfeljebb vélekedésről vagy a vélekedésnek egy sajátos fajtájáról, hiedelemről, hitről beszélhetünk. Az összeesküvés-elméleteket ezen a tengelyen lehet elhelyezni, ugyanis, legegyszerűbben *vélekedések* és *hitek* kombinációjaként foghatjuk fel őket. A vélekedéstől az különbözteti meg őket, hogy bizonyosságnak vannak beállítva, míg a hittől az, hogy nem a transzcendensre, hanem valamilyen evilági összefüggésre irányulnak.

⁶ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófia hermeneutika vázlata*. Bp. 1984.

⁷ Kutrovácz Gábor–Láng Benedek–Zemplén Gábor: *i. m.* 52.

Az összeesküvés-elméletekben mindenesetre több a hitszerű mozzanat és a vélekedés, mint a bizonyítható tudás. Ugyanakkor egy nagyon erős negatív morális tartalom kapcsolódik hozzájuk, ahogy a hitszerű képződményekhez általában. Hiszen esetükben egy olyan tartalom kerül napvilágra, amelyet valamilyen háttérhatalom aljas szándékkal elleplezett előlünk. Ennyiben minden összeesküvés-elmélet valamilyen elleplezett-titkos tudást tartalmaz, és van egy leleplező, feltáró, kinyilatkoztató jellege.

Amellett, hogy vélekedések és hitek kombinációjaként foghatók fel, az összeesküvés-elméleteknek van egy sajátos felépítettségük, szerkesztettségük is. Minden összeesküvés-elmélet tulajdonképpen különmemű, de időben egyszerre jelentkező eseményeket kapcsol össze egy magyarázó mintázattá. Erre a magyarázó mintázatra használja Douglas Rushkoff a már idézett könyvében a *fraktálnoia* kifejezést (Rushkoff 2013). Ez egy neologizmus, amely a fraktál és a paranoia szavakból alkotódott meg. A kifejezés az egymástól független dolgok, események közötti összefüggés teremtésének kényszerére utal. Annak érdekében, hogy könnyebben tudjuk egységként kezelni és értelmezni őket, hajlamosak vagyunk kapcsolatokat, fraktálszerű, ismétlődő mintázatokat belelátni egymással össze nem függő dolgokba. Minden mindennel összefügg – ez a fraktálnoia szabályszerűsége. Ahogy fentebb Cheryl történetéből is kiderülhetett, az időjárás, a hadsereg, a gazdaság, a HAARP, a természeti katasztrófák, a repülőgép-hajtóművek égéstermék között kapcsolódások vannak. Ezek között elképesztő könnyedséggel húzhatók meg az összeköttetés vonalai. A szabályosságok nagyon egyszerű törvényszerűségeknél engedelmeskednek: ez összefügg azzal, ez arra emlékeztet, ez azt tükrözi. Az egész világmindenség egyre inkább holografikus jellegűvé válik, mondja Rushkoff, amiben minden egyes rész az egészet tükrözi.⁸

A világot ugyanis akár egy filmsorozatnak is fel lehet fogni – hogy egy másik megvilágító analógiával éljünk. Amit érzékelünk, az a káosz, az információk elviselhetetlen sokasága, amelyben legkönnyebben mintázatok felismerésével lehet tájékozódni. A mintázatok alakját kell figyelni, nem a tartalmukat. Ha a tartalomra figyelnénk, a bizonyítás válna fontossá, de akkor elvesznénk a részletekben. Ami történik azonban nem önmagában fontos, hanem annyiban, hogy rámutat valami másra, összekapcsolódik vele, és ezáltal kiad egy mintázatot. Ez a mintázat pedig betölt egyfajta űrt. Rendeztük a káoszt, összefüggést találtunk a különben összefüggéstelenül keringő dolgok halmazában. Tulajdonképpen így nézzük a krimiket is, keressük a filmben az egymással összekapcsolható, magyarázó jeleket. Nem véletlen, hogy az összeesküvés-elméletekben a populáris kultúra sémái és szorongásai térnek vissza. Valakik rosszat akarnak nekünk, el akarnak pusztítani, s ennek érdekében bonyolultan kitervelt, átláthatatlan akciókba fognak. És minél bonyolultabb, átláthatatlanabb valami, annál hihetőbb. Az összeesküvés-elméletek tehermentesítenek a bizonytalanság alól, és a jól beavatottak, tájékozottak rangjával ruháznak fel bennünket.

Miért nehéz (lehetetlen) cáfolni őket?

Az összeesküvés-elméletek tehát olyan összefüggő mintázatok, amelyek tudásnak, bizonyosságnak próbálják beállítani magukat, noha elsősorban vélekedések és hitek kombinációjának tekinthetők. Emellett még fontos kiemelni a cáfolatokkal szembeni immunizációt is. Az összeesküvés-elméletek

⁸ Douglas Rushkoff: *i. m.* 258.

összetett műveleteken keresztül vonják ki magukat a cáfolás lehetősége alól. Ezeket a védelmi mechanizmusokat két osztályba lehet sorolni. Meg lehet különböztetni a cáfolhatatlanság inherens és nem inherens, külsődleges körülményeit. A következőkben ezeket fogjuk szemrevételezni.

A nem inherens körülményeket az összeesküvés-elméletek előfordulásának körülményeiben fedezhetjük fel. Ezek közül az első a tudáshiány. Az összeesküvés-elméletek ugyanis általában valamilyen tudáshiányra reagálnak. Hiányzik az adekvát, bizonyított tudás egy nyugtalanító eseménnyel kapcsolatosan, hiszen maga az esemény is újszerű. Gondoljunk most a Covid-19 vírus által kiváltott járványhelyzettel kapcsolatosan elterjedt összeesküvés-elméletekre. Ezek azért is nehezen cáfolhatók, mivel az adott területen még nem létezik kiforrott, jól alátámasztott magyarázat, ezért az összeesküvés-elméletek gyorsan be tudnak hatolni az adott vákuumba, elosztatva a bizonytalanságot. Ha pedig létezik hivatalos magyarázat, könnyű kételkedni benne, mivel az összeesküvés-elméletek terjedésében az intézmények válságának is szerepe van. Az emberek azért adnak könnyen hitelt az összeesküvés-elméleteknek, mert bizalmatlanok a társadalmi elittel szemben, legyen az politikai, tudományos, vallási stb. Sőt, minden hivatalossal szembeni bizalmatlanságról is lehet beszélni. Ennek a bizalmatlanságnak komplex szociológiai okai vannak, amihez hozzájárul a közösségi média véleménybuborékainak (filter bubble), visszhangkamráinak (echo chamber) a felerősítő effektusa is.⁹

A külsődleges körülmények közé lehet sorolni az összeesküvés-elméletek ún. apokaliptikus jellegét. Az ógörög apokalüpszisz kifejezés eredetileg feltárást, kinyilvánítást jelentett. Amikor az összeesküvés-elméletek apokaliptikus jellegére utalunk, akkor azt szeretnénk kihangsúlyozni, hogy tulajdonképpen valamilyen elrejtett, titkos tartalom feltárulása jellemzi őket, egy olyan helyzetben, ahol – vélik az összeesküvés-elméletek hívei – minden a feltárást akarja megakadályozni. Egy ilyen helyzetben a cáfolás szándéka, művelete is csupán az újbóli elrejtést (elrejtési szándékot) jelzi. Az ellenérvek hiteltelenítése is fontos összetevője az összeesküvés-elméletek védelmi mechanizmusainak. A tapasztalati tények azért nem képesek ellentmondani az összeesküvés-elméletek állításainak, mert ezek a „tények” mesterségesek, maga a „rendszer” állítja elő őket. Ha pedig valami olyasmi történik, amit az elmélet nem jelzett előre, azt lehet mondani: annyira profi az összeesküvés, hogy nem látunk belőle semmit, eltűntették a nyomait, vagy éppen a háttérben zajlik. Ennyiben a bizonyítékok hiánya lesz a legfontosabb bizonyíték. Az összeesküvés-elméletek így kivonják magukat abból a vitatérből, ahol igazolni vagy cáfolni lehetne őket, mindezt azzal igazolva, hogy maga a vitatér is kompromittálva van a leleplezésre kerülő rendszer mesterkedései által.

Ezen a ponton rá lehet térni a cáfolhatatlanság inherens, tehát maguknak az összeesküvés-elméleteknek a szerkezetében rejlő körülményeire. Ebben az összefüggésben maga a cáfolhatatlanság válik kulcsfogalommá. Pontosabban a cáfolhatóság (falszifikáció), amely Karl Popper szerint a tudományos tudás egyik legfontosabb ismérve. Itt nem áll módunkban teljességében rekonstruálni Popper érvrendszerét, amit ő körültekintően leír *A tudományos kutatás logikája* című művében.¹⁰ A cáfolhatóság kritériuma röviden azt foglalja magában, hogy egy tudományos elméletnek alkalmasnak kell lennie arra, hogy a tapasztalat megcáfolja. A hipotéziseink tesztelhetőségéről van itt szó, arról a lehetőségéről, hogy elméleteinket alá vessük a tapasztalati igazolásnak. Ha egy elmélet ellenáll a cáfolási kísérletnek, azaz nem vethető össze a tapasztalattal, el kell utasítani, és más elméletet kell keresni.

⁹ Lásd. Vincze Hanna Orsolya: *Hírközösségek és véleménybuborékok.* = *ME.DOK* 14 évf. 2. szám. 5–17.

¹⁰ Karl Popper: *A tudományos kutatás logikája.* Bp. 1997. 48–52.

Ezért lesz tudománytalan elmélet Popper számára a marxizmus, de a pszichoanalízis is. És világos, ezért cáfolhatatlanok az összeesküvés-elméletek is. Nem azért, mert a bizonyosságok rendjébe tartoznak, hanem azért, mert nem (vagy csak körülményesen, hatalmas szellemi erőfeszítések révén) tehetők ki a tapasztalati ellenőrzésnek. Gondoljunk bele, mit jelentene cáfolni azt a konteót, hogy a Covid19-et mesterségesen fejlesztették ki, katonai céllal. Milyen nehézkes és szövevényes összevetni ezt az elméletet a tapasztalati valósággal, miközben az elégtelen tudás helyzetével is meg kell küzdeni. Könnyebb elfogadni azt a magyarázatot, amely rövidre zárja az egész kérdést. De ott van a hírhedt gyíkemberkonteó, miszerint bolygónkat évezredek óta egy titokzatos, hullőszerű, alakváltásra is képes lényekből álló csoport uralja és irányítja. Hogyan lehet ezt a gondolat kísérletet összevetni a tapasztalati valósággal? Be lehet azt bizonyítani, hogy az emberi történéseket nem határozzák meg a gyíkemberek mesterkedései? Hiszen ha nincs bizonyíték, az még csak azt bizonyítja, hogy ezek a mesterkedések mennyire sikeresek.

Az összeesküvés-elméletek különben is elenyésző figyelmet fordítanak a saját nézeteik alátámasztására, tesztelésére, sokkal inkább a szembenálló nézetek diszkreditálásában érdekeltek, amit aztán a saját elméletük megerősítéseként mutatnak fel. Ha sikerül kimutatni a kerekföld-elmélet bizonyítékainak a hiányosságait (például: távközlési műholdak nem léteznek, a róluk mutatott bizonyítékok mind hamisítványok, ahogy a Holdra szállás ténye is pusztán szemfényvesztés), ezek a hiányosságok a laposföld-elmélet bizonyítékaként is felmutathatók. A rivális elmélet hiányossága így válik az összeesküvés-elmélet bizonyítékává.

Világos, csak azt lehet cáfolni, ami a tudományosság követelménye szerint épül fel. Az összeesküvés-elméletek a tudás más episztémájéba tartoznak, hogy Michel Foucault egyik megvilágító fogalmával éljünk. Az ő elmélete mélyebben is használható az összeesküvés-elméletek cáfolhatatlanságának megértésében. Az episztémé tulajdonképpen annak a módja, ahogy struktúrába rendezzük a tudás tárgyait. Egyfajta történelmi a priori, előfeltétel, amely egy adott kor problémáinak és tartalmilag azonosítható nézeteinek a megfogalmazását lehetővé teszi. A különböző episztémékben élők másként látják a világot, eltérően fogják fel az élet jelenségeit. Az összeesküvés-elméletek logikája pedig összevethető azzal, amit Foucault a reneszánsz kor episztémájéről mond: *A reneszánszban ugyanis mindent a hasonlóság elve határoz meg. „A világ önmagába fonódott: a föld megismételte az eget, az arcok tükröződtek a csillagokban, a füvek pedig szárukban rejtették el az embereknek fontos titkokat”* – írja Foucault főművében.¹¹ Ebben az episztémében nagy fontossága van a szignatúráknak, azoknak a jeleknek, amelyek megjelenítik a hasonlóságokat. Ezek megfejtésre várnak, a megfejtésükhöz szükséges kulcsot pedig a hasonlóságok szolgáltatják, amelyek a dolgokhoz kapcsolja őket, mivel egy lényegűek velük.

Ez a kontaminálódó hasonlóság alapozza meg sok esetben az összeesküvés-elméletek logikáját is. Egy lehetséges összefüggés, csak azért, mert *hasonlít* egy régi, valamikor létező összefüggésre, egyből a bizonyíték rangjára emelkedik. „Ez olyan mint az, tehát az” – ez egyik meghatározó logika az összeesküvés-elméletek esetében. Egy feltűnő fekete autó az üldözés elégséges bizonyítékává válik, csak azért, mert valamikor fekete autókkal követték az embereket. A fekete autó egy erős jel, amely direkt módon összekapcsolódik az üldöztetés tényével. A hasonlóság azonban a modern tudomány rendszerében nem bizonyítékértékű összefüggés, hiszen legfeljebb hibás analógiának minősül. A modern tudományban a hasonlóságokat az ok-okozati összefüggések váltják fel, ezt azonban felesleges számonkérni egy olyan szerveződéstől, amely egészen más logika szerint

¹¹ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris Kiadó. Budapest. 2000. 35.

épül fel. A hasonlóságok bizonyítóerejét hiába kérdőjelezzük meg, azok evidenciája az összeesküvés-elméletek sajátos episztémájában található, ahol minden mindennel összefügg, pusztán hasonlóság alapján is.

Következtetések

Szövegünkben az összeesküvés-elméletek egyik legfontosabb sajátosságával, a cáfolatokkal szembeni immunizáció problémájával próbáltunk szembenézni. Habár az összeesküvés-elméleteket általában hiedelmeknek tartják, ahogy Kerek Péter is állítja,¹² mégis terjesztői mint kézzelfogható magyarázatokra hivatkoznak rájuk, amelyek eligazítanak a világ szövevényes helyzeteivel kapcsolatban. A fenti megközelítésekből tudatosan hagytuk ki a szociológiai, szociálpszichológiai elméleteket, mint magyarázó tényezőket. Ezek, hol a feladó, hol a befogadó felől értelmezik az összeesküvés-elméleteket, és arra a kérdésre keresik a választ, hogy miért hiszünk bennük, miért fogadjuk el őket olyan könnyedén, illetve miért azonosulunk velük.¹³

Ezeknek az elméleteknek a bemutatása helyett arra vállalkoztunk, hogy az összeesküvés-elméletekre mint sajátos tudásformákra tekintünk, amelyeknek jellegzetes felépítettségük, logikájuk van. Először elfogadtuk azt a kiindulópontot, hogy az összeesküvés-elméletek ismereteket közölnek a világról, s ennyiben a tudás sajátos rendjéhez tartoznak. Másrészt sajátos logikájuk megértéséhez segítségül hívtuk Douglas Rushkoff és Michel Foucault elméleteit. A fraktálnóia, mint az egymástól független dolgok közötti összefüggések megvonásának a kényszere, jól magyarázza az összeesküvés-elméletek sajátos mintázatait, amelynek kialakításában a hasonlóságoknak is fontos szerepe van. Ezek a jellegzetességek zárt rendszerekké teszik az összeesküvés-elméleteket, amelyek számos védelmi mechanizmust felhasználnak arra, hogy a cáfolási kísérletekkel szemben bebiztosítsák igazságukat.

Nem állítjuk azt, hogy a fenti megközelítések teljességében kimerítik az összeesküvés-elméletek sajátosságait. Inkább közelítéseknek gondoljuk őket, amelyek lehetővé teszik, hogy ne csak mint szellemi aberrációkra, esetleg öncélú, haszontalan okoskodásokra tekintünk rájuk. Hiszen átszövik életünket, jelen vannak elszórt világmagyarázatainkban, mindennapi viszonyulásainkban, mivel olyan módon segítik a világ megértését, hogy pszichológiailag kielégítő magyarázatot nyújtanak a társadalmi-politikai világ jelenségeire. Az összeesküvés-elméletek jellegzetességeiről, státusáról gondolkodva tulajdonképpen saját hiteink, tudáskorpuszaink természetére tekintünk rá.

Why Can't Conspiracy Theories be Disproved?

Keywords: conspiracy theories, irrefutability, forms of knowledge, defence mechanisms

Conspiracy theories, both socially and scientifically, are one of the great challenges of our time. This paper attempts to discuss conspiracy theory as a specific form of knowledge with a distinctive structure and logic. It also attempts to understand what defence mechanisms are built into them and why they are difficult to disprove.

¹² Kerek Péter: *Összeesküvés-elmélet mint kollektív motivált megismerés*. Doktori disszertáció. 2013. 24.

¹³ Lásd ehhez Kerek Péter: *Tömegparanoia. Az összeesküvés-elméletek és álhírek szociálpszichológiája*. Bp. 2018.

Kép és szó dialektikája

A hagyományos diskurzusok nagyon gyakran elhatárolták egymástól a képet és a nyelvet, sőt emellett egyfajta hierarchikus viszonyba való rendezési elv gondolata is többször felvetődött.¹ E művészi területek disztingválása egyrészt a mindennapi tapasztalatból származó megkülönböztetés, másrészt pedig az esztétikai tudat és az esztétikai hagyomány „diszciplinárizáló” törekvéseinek következménye. Kérdés az, hogy a műalkotás tapasztalatában fenntartható-e a nyelviség és képiség egymást kizáró, egymást hierarchizáló alternatívaként való elgondolása.

Hermeneutikai nézőpontból megközelítve, a kép és a nyelv tágabb körű fogalmi túlterjednek a képszerűség és a nyelvszerűség határain.² A képi és a nyelvi közeg nem határolható el élesen egymástól, sokkal inkább a kettő dialektikájáról lehetne beszélni. Gottfried Boehm *A kép hermeneutikájához* című tanulmányában rámutatott arra, hogy a képek „saját logikájuk” szerint beszélnek, éppen ezért a megértés „képi nyelve” és verbális nyelve között nem ellentétes, hanem sokkal inkább egyfajta konvergáló viszony áll fenn.³ Ez még hangsúlyosabb a költői (művészi) képek esetében, ahol már a fogalmi megnevezés is jelzi, hogy a képiség a nyelvi kifejezés területéhez kapcsolódik. Mindezek alapján úgy tűnik, helytállónak bizonyul W. J. Thomas Mitchell következtetése, amely szerint amennyiben a nyelvi leírás vagy a képi ábrázolás „önnön lelke mélyére pillant”, felfedezheti az „ott rejtőzködő ellenfelét”: a nyelv képi, valamint a kép nyelvi dimenzióját.⁴ Amennyiben nem a kép és a nyelv szétválasztásának, hanem azok egymásba játszásának lehetőségéből indulunk ki, megfogalmazódik a kérdés, hogy létezik-e egy olyan közös alap, struktúra, működési elv vagy pedig létmód, amely a kép és (művészi) nyelv esetében hasonló módon működne.

A képi létmódról való gondolkodást, valamint a képekkel szemben támasztott erőteljes előítéletet nagyon meghatározta a görög hagyomány, a platóni álláspont. Platón koncepciójában a kép a legfelső fokon álló idea utánzása révén létrejött tapasztalati világ tökéletlen dolgainak másolata. Az igazsághoz való viszonya alapján a képi, művészi ábrázolás egy harmadik kategóriába

Jáger-Péter Mónika (1984) – PhD, magyartanár, Ion Creangă Általános Iskola, Szatmárnémeti, peter.monika@yahoo.com

¹ Gondolunk itt Michael Foucault nézetére, amely szerint a nyelvi jel és képi ábrázolás sohasem adottak egyszerre, hanem azok mindig valamilyen hierarchikus viszonyba rendeződnek. „Egyik fölébe kell hogy kerekedjen a másiknak: vagy a kép rendezi a szöveget (mint egy könyv, felirat, levél vagy név ábrázolása esetében), vagy a szöveg kerekedik a kép fölébe (mint azokban a könyvekben, ahol a képek a szöveges közlés megértését segítik elő). Ám e viszony ritkán stabil: a könyv szövege sokszor pusztán a képet kommentálja, a kép szimultán formáinak fokozatos kifejtése szavak segítségével, ugyanakkor a festmény, amely nem más, mint egy szöveg jelentéseinek átültetése figurális térbe, ennek a szövegnek alárendelt. Akármelyik irányba is szövéődjön, forduljon, bonyolódjon a viszony, a lényeg az, hogy nyelvi jel és képi ábrázolás sohasem adottak egyszerre. Mindig valamilyen hierarchikus rendben szerveződnek, ami vagy a formától a beszéd felé, vagy a beszédetől a forma felé tart.” – Michel Foucault: *Ez nem pipa. = Athenaeum* 1993. I/4. 150.

² Vö. Veress Károly: *A kép nyelvi dimenziója. = Uő: A nyelv teremtő erejéről.* Kvár 2015. 75.

³ Vö. Gottfried Boehm: *A kép hermeneutikájához. = Athenaeum* 1993. I/4. 87.

⁴ Vö. W. J. Thomas Mitchell: *Mi a kép? = Kép, fenomén, valóság.* Szerk. Bacsó Béla. Bp. 367.

tartozik, ugyanis a kép csupán az ideák árnyképeiről, azaz a használati tárgyakról tud képet alkotni. Így a festészet a látszat utánzása lesz, ráadásul „a dolognak csak egy kis részét” képes megragadni, mivel az ábrázolás nem a tárgy egészét, hanem csupán annak egy részét láttatja, „s ez a kis rész is csak egy árnyékképé”.⁵ Mindezek alapján a kép mint a képmás, hasonló ábrázolása harmadrendű a tulajdonképpeni dologhoz, ideához képest. E nézet ugyanakkor a kép létmódjának ontológiai veszteségét is maga után vonta. Tulajdonképpen e koncepció képezi az alapját annak a felfogásnak, amely a képekre mint „vizuális re-prezentációkra” tekint.⁶

Először is tisztáznunk kell azt, hogy mit is értünk a kép fogalma alatt. A képek rendeltetésük, közegük, funkciójuk, anyaguk tekintetében sokfélék lehetnek. A kép gyűjtőfogalommal illetjük a festményeket, fényképet, portrékat, tükörképeket, térképeket, költői képeket, a különböző ábrákat, mentális képeket stb. egyaránt. Mitchell a képek (hasonmás, képmás, hasonlatosság) családfáját megalkotva elkülönítette egymástól a grafikus (festmények, szobrok, tervrajzok), optikai (tükörök, kivetítések), észlelési (érzéki adatok, emlékek, formák), mentális (álmok, leírások, ideák), valamint a verbális (metaforák) képeket. Mitchell ugyanakkor többször is hangsúlyozza azt, hogy az „igazi” képek semmilyen metafizikai értelemben sem szilárdak, statikusak vagy pedig állandóak, ugyanakkor nem is kizárólag vizuálisak, hanem több érzékszervet igénybe vevő felfogást és értelmezést igényelnek. Éppen ezért az elménkben és a nyelvben lévő képeket illegitim fogalmaknak tekinti.⁷

Mitchell ugyanakkor rámutatott a kép („picture”) és képmás („image”) fogalmában rejlő különbségekre egyaránt.⁸ Gadamer az *Igazság és módszer*ben a „képzés” fogalma kapcsán szintén rávilágít a kép kifejezésében rejlő kettősségre. A kép ugyanis „egyszerre jelent képmást és mintaképet”.⁹ A három fogalom (mintakép – *Urbild*, képmás – *Abbild*, kép – *Bild*) megkülönböztetése pedig arra utal, hogy a kép tapasztalatában bizonyos struktúramozzanatok elkülöníthetőek egymástól.¹⁰

Ahhoz, hogy a *mintakép* fogalmát tisztázzuk, Platón „kétvilág”-elméletéhez kell visszanyúlnunk. Platón az *Állam* hatodik könyvében arról beszél, hogy a vakok meg vannak fosztva minden létezőnek az ismeretétől, ugyanis nincs a lelkükben egy tökéletes mintakép. Éppen ezért nem ismerhetik meg a létezőt, így a festőkkel ellentétben nem is képesek „az igazi példára pillantani”. Ebben az elgondolásban tehát a mintakép egyfajta tökéletes forma, eredeti kép, ősképp, amelynek a hasonmásaként hozza létre a tapasztalati világban a valóságos festményt a festő. S mint ilyen, a mintakép leválasztható a dolog sajátos megmutatkozásáról, s ezáltal egy absztrakt és önálló létmóddal rendelkezik.¹¹

A *képmás* a mintakép leképezése, megmutatkozása, a feltételezett valóság tükrözése, azaz nem más, mint hasonlóság, illusztráció. A képmás adekvátságának mércéje épp abban áll, hogy felismerjük-e benne a dolgot, amelyhez a mintakép tartozik. E sajátossága miatt a tükörkép lehetne az ideális képmás, viszont a tükörkép csakis azok számára és addig létezik, amíg az illető épp a tükörbe pillant. Éppen ezért a tükörkép nem képmás, hanem a megmutatottnak a tükröződő

⁵ Vö. Platón: *Állam = Platón összes művei II.* Bp. 1984. 597b, 598b, c.

⁶ Vö. Veress Károly: *i. m.* 77.

⁷ Vö. W. J. T. Mitchell: *i. m.* 340–343.

⁸ Vö. uo. 357–358.

⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Bp. 2003. 41.

¹⁰ Vö. Veress Károly: *i. m.* 81.

¹¹ Vö. uo. 82.

képe, egyfajta „közvetített látszat”, amely magához a megmutatotthoz tartozik. Tünetekeny léte miatt a tükörképnek nincs magáért való léte, ezért képmás sem lehet.¹²

A mintakép és képmás között tehát egyfajta jel¹³ és jelzett viszony áll fenn. A képmás hasonlósága alapján önmagán túlra, a leképezett mintaképre utal. S mint ilyen eszközként funkcionál abban az értelemben, hogy feloldódik ez utalási funkcióban, hiszen célját betöltve (a mintaképet azonosítva) épp önmagát szünteti meg.¹⁴ A képmást mindig referenciálisan szemléljük, ugyanis annak szemlélésekor azt is figyelembe kell vennünk, amire maga az ábrázolás vonatkozik. E sajátosságából adódóan a képmás létmódja a mintakép meglétét feltételezi. Ebben az értelemben a mintakép nem más, mint *megmutató*, míg a képmás a megmutatásra szolgáló eszköz, a *megmutató*,¹⁵ amelynek léte a megmutató azonosításban teljesül.

Ezzel szemben a *képek* nem eszközszerű megmutatóként, illusztrációként működnek, hanem egyfajta többlettértékkel rendelkeznek. A kép célja nem a mintaképre való rámutatás, azonosítás, hanem a megmutatott így még nem látottként való feltüntetése. A kép a figyelmet nem irányítja önmagán túlra, hanem a szemlélet ez esetben csakis a képen megmutatóra irányul. „Itt magára a képre irányulunk, mert épp az a kérdés, hogy hogyan mutatkozik meg benne a megmutatott [Dargestellte].”¹⁶ A képre tekintve nem a megmutató mintaképnek való megfeleltetésére törekszünk, hanem „elidőzünk nála”, és azt szemléljük, hogy miként is jelenik meg benne az ábrázolt. Így a kép célját betöltve nem szünteti meg önmagát, hanem tovább él a képmással szemben. Gadamer szerint még egy ismert személy portréja esetében is úgy érezzük, mintha még sosem láttuk volna így az adott egyént.¹⁷ Ugyanis a képben mindig többet és mást ismerünk fel annál, mint amit a mintakép tudna nyújtani a számunkra.

A kép a megmutató dolgot egyedi, így még soha sem látott formában képes felmutatni. A kép *delotikus logosza* a reá való pillantás révén mintegy „megszólítja”, maga fele fordítja a befogadót. A kép elemeinek a rendszeréből olyan értelem bontakozik ki, amely ugyan nem a valóság leképezése, viszont mégis képes azt megragadni azáltal, hogy olyan képi evidenciát hoz létre, amelyet a kép sajátos nyelvének is nevezhetünk.¹⁸ A kép mint vizuális „partitúra” sajátos „útmutatásokat” tartalmaz, amelyeket a befogadó olyan olvasatokká fog össze, amelyek segítségével értelmezni tudja a képet.¹⁹

A kép nem a mintakép re-prezentálásának az „eszköze”, hanem léte épp a „megmutatásban áll”. Így a kép nem más, mint *megmutatózás*, hiszen mindaz, amit a kép elénk tár, nélküle nem mutatkozhatna meg így, ugyanis „a megmutatás lényegi összefüggésben marad a megmutatottal, sőt hozzá tartozik”.²⁰

¹² Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 168–169.

¹³ A jel funkciója az, hogy önmagán túlra, valami másra utaljon. Ugyanakkor legalább két követelménynek kell eleget tennie ahhoz, hogy valóban jelként tekintsünk rá. Egyrészt, mint a jelzett jelentés érzéki létalapja, hordoznia kell a jelfunkciót, másrészt érzéki jelenlétével a jeldolog háttérben kell maradnia, azaz fel kell oldódnia az utalás funkciójában. A jel léte azáltal teljesül, hogy túlmutat önmagán. – Vö. Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvjelenség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája.* Bp. 2006. 155.

¹⁴ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 169.

¹⁵ Vö. Veress Károly: *i. m.* 81.

¹⁶ H.-G. Gadamer: *i. m.* 169.

¹⁷ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Szó és kép – „Így igaz, így létező” = Uő: A szép aktualitása.* Bp. 1994. 255.

¹⁸ Vö. Gottfried Boehm: *Paul Cézane: Montagne Saint-Victoire. Válogatott művészeti írások.* Bp. 2005. 67.

¹⁹ Vö. Gottfried Boehm: *Mű és észlelés. A klasszikus modernség múzeumában.* = Uő: *Paul Cézanne, Montagne, Sainte-Victoire. Válogatott művészeti írások.* Bp. 2005. 120.

²⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer.* 169.

A kép tehát nem jel, nem utal egy önmagán túli referencialitásra. A megmutatott léte nem az ábrázoláson túl, hanem a megmutatás aktusában teljeseedik ki, ugyanis nem rendelkezik egy, a megmutatást megelőzően készen álló léttel. Maga a művészi ábrázolás mintegy a dolog korábbi létét szünteti meg abban az értelemben, hogy igazsága nem a dolog felismerésében teljeseedik ki, hanem saját játéktérén belül mintegy önmaga valóságát teremti meg. A képi megmutatkozás hozzátartozik a megmutatotthoz, ez pedig azt jelenti, hogy a megmutatkozás gesztusa a megmutatott létehez tartozik, és attól elválaszthatatlan. Éppen ezért a kép létmódja a hermeneutikai értelemben vett *hozzátartozás strukturáján* alapul. A hozzátartozás pedig azt jelenti, hogy az egyik elem a másikkal együtt van jelen, s mint ilyen annak létmódja csakis a másikkal együtt teljeseedik ki.

A szó esztétikai értelmében vett kép tehát saját létét érvényesíti, és így éri el, hogy a megmutatott „létezzék”. A mintakép úgy mutatja meg önmagát a képben, ahogyan önmagában soha sem mutatkozna meg. A képi ábrázolás tehát egy olyan többléttel rendelkezik, amely a kép nélkül ilyen formában nem válna jelenvalóvá, hiszen „a festmény képes valami láthatatlan lényeket” is kifejezni.²¹ E mimetikus alapviszonyban a műalkotás által megmutatott, mintegy igazabb módon létezik, így a művészi „látszat” egyben valószínűbb és gazdagabb is, mint a mindennapi, közönséges valóság.

A kép ilyen jellegű önállósága ugyanakkor a mintakép létre is kihat. Mert „szigorúan véve ugyanis az a helyzet, hogy a mintakép valójában csak a kép által válik minta-képpé, tehát az ábrázolt tulajdonképpen csak a kép felől nézve válik képszerűvé”.²² A mintakép tehát a képben mutatkozik meg, abban a képben, amelynek önálló léte, igazsága és valósága van, mindez pedig azt vonja maga után, hogy a mintaképre mint egy önálló képi létezésben megmutatkozó dologra tekintsünk. Amennyiben eddig a mintakép, képmás és kép viszonyát egyfajta hierarchikus, alá- és fölrendeltségi viszonyban képzeltük el, ebben a megközelítésben e viszony feloldódni látszik, és sokkal inkább egyfajta mellérendelő viszonyként teteleződik. A képi bemutatásban az ábrázolt dolog képpé válása, azaz mintaképpé való előlépése megy végbe.²³

A kép és a képmás fogalmának egymástól való megkülönböztetése, azok létmódjának meghatározása központi jelentőséggel bír a nyelvről folytatott gadameri elmélkedésben. Amiként Gadamer a kép létrangjáról beszél, ugyanúgy a költői szó létrangját is taglalja. „A kép által ábrázolt léte a kép által gyarapszik”,²⁴ s amiként a kép által a mintakép úgymondó képességhez jut, s ezáltal létében gyarapodva maga mutatkozik meg, ugyanúgy a kép analógiájára elgondolt szóban az általa megnevezett dolog kap érzéki, hallható formát, és válik jelenvalóvá a számunkra. Tehát a szó a képhez hasonlóan a bemutatás értelmében vett mimetikus igazsággal rendelkezik.²⁵ A nyelv legnagyobb csodája a lét egyetemes „jelenvalósága” a szóban, a mondás legnagyobb lehetősége pedig abban áll, „hogy megakadályozza elmúlását és elillanását, és megerősíti közelségét a léthez”.²⁶ Gadamer szerint a kettő közötti legfőbb különbség abban érhető tetten, hogy a szó esetében „nem annyira a tárgyi tartalom értelmében vett” léte gyarapszik, hanem sokkal inkább a lét egésze.²⁷

²¹ Vö. W. J. T. Mitchell: *i. m.* 365.

²² H.-G. Gadamer: *i. m.* 172.

²³ Vö. Nyíró Miklós: *i. m.* 180.

²⁴ Hans-Georg Gadamer: *A szó igazságáról*. = Uő: *A szép aktualitása*. Bp. 1994. 137.

²⁵ Vö. Nyíró Miklós: *i. m.* 187.

²⁶ H.-G. Gadamer: *i. m.* 137.

²⁷ Vö. uo.

A költői szó létmódjának, a szó igazságának vizsgálatában ismét a platóni koncepcióhoz kell visszanyúlnunk. A nyelviség problematikája Platón *Kratülosz* című dialógusában bontakozik ki. A dialógusban megfogalmazott érvek egyrészt a konvencionalista, másrészt pedig a hasonlóságelméleten alapuló névadást cáfolják, ezáltal pedig a nyelv eszközzellegét támasztják alá. Platón elhárítja a verbalizálható igazság lehetőségét, s ezáltal a jel és a képmás alternatívája közé szorítja a szó mibenlétére vonatkozó értelmezési lehetőségeket.²⁸ Koncepciójában az ideák nem ragadhatóak meg a szavak felől, hanem épp fordítva csakis az ideák felől ítéelhetőek meg a szavak igazsága. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a létezőt nem a szavak révén, hanem csupán tisztán önmagából lehet csak megismerni.

E felfogást kérdőjelezi meg a hermeneutikai megközelítésmód, amely szakít a nyelv jelrendszerként, szimbolikus formák összefüggéseiként, eszközként kezelő elgondolásával, ehelyett a nyelv sajátos igazságvonatkozását, egyetemes, konstruktív antropológiai jelentőségét szorgalmazza.²⁹ Ezt szolgálja a szó és kép gadameri analógiája, amely révén a nyelv sajátos mibenlétét igyekszik megközelíthetőbbé tenni.³⁰ A gadameri koncepcióban az emberi nyelv és világ szintén a hozzátartozás struktúrája révén szerveződik, ugyanis a nyelv nem csupán azoknak az eszközöknek, felszereléseknek az egyike, amelyekkel az ember rendelkezik, hanem rajta alapul és egyben benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van.³¹ A nyelv az emberi létezés univerzális közege, amelyet tapasztalataink, ismereteink, hagyományban való benne állásunk egyaránt meghatároz, olyan közeg, amelyben az emberi tapasztalatok folyamatosan találkoznak, megoszthatóvá válnak, és értelmet nyernek. Nem áll módunkban a gadameri nyelvszemlélet teljes körű vizsgálata, viszont érdemes kiemelni azt, hogy Gadamer mindvégig a dolog és a szó dialektikáját hangsúlyozza. Koncepciójában a dolog és a szó megértése nem választható szét egymástól, ugyanis nem valósulhat meg a dolognak nyelvtől független megértése, ahogyan a nyelv dologtól független megértése sem.³²

Gadamer szerint a nyelv létmódja, a szó igazsága egyértelműen a költői nyelvben mutatkozik meg. A platóni koncepcióban a poézis – a többi műalkotáshoz hasonlóan – az igazsághoz való viszonya alapján szintén egy harmadrendű kategóriaként, azaz az utánzat utánzataként jelenik meg.³³ Láthattuk azt, hogy hermeneutikai nézőpontból megközelítve a képi megmutatkozásban az ábrázolt úgymond mintaképpé „lép elő” azáltal, hogy a megmutatott – így és nem másként való feltüntetése révén – semmiféle készen álló külső referenciális alapszintet redukálható. Kérdés az, hogy ez az önmagát beteljesítő létmód hogyan valósul meg az „eminens”, irodalmi szövegek esetében, a bennük megjelenő szó miként válik kitüntetetté és nyerheti el sajátos igazságtartalmát.

Először is – akárcsak a képek esetében – tisztáznunk kell azt, hogy mit is értünk irodalmi szöveg alatt, ugyanis egy szöveg pusztán írott volta és olvasottsága révén még nem tartozik az irodalomhoz.³⁴ Azok a szövegek, amelyeket megelőz egy információ, konkrét beszédhelyzet vagy

²⁸ Vö. Nyíró Miklós: *i. m.* 148.

²⁹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*: 450–451.

³⁰ Gadamernek e fejtegetései elsődlegesen a műalkotás ontológiájának a kifejtésébe illeszkednek, viszont úgy véli, hogy a költői nyelv lényegének a feltárása révén a mindennapi nyelvhasználat mibenléte is megragadhatóvá válik. Nyíró Miklós épp arra mutatott rá, hogy Gadamer nem csupán a műalkotásokat érintő, hanem egyetemes-ontológiai jelentőségű strukturális vizsgálatokat végzett – Vö. Nyíró Miklós: *i. m.* 149–154.

³¹ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 489.

³² Vö. Nyíró Miklós: *i. m.* 188.

³³ Vö. Platón: *Állam*. 607c.

³⁴ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Az „eminens” szöveg és igazsága*. = *Uő: A szép aktualitása*. Bp. 1994. 188.

gondolat, nem tekinthetőek irodalmi alkotásoknak, hiszen akárcsak a képmás, önmagukon túlra való utalásukban nyerik el értelmüket, céljuk elérésével pedig épp önmagukat szüntetik meg azáltal, hogy az olvasó számára mintegy megszűnnek jelenvalónak lenni (céljukat elérve már nincs szükségünk rájuk, tehát félretehetjük őket). „Egy költemény ezzel szemben nem emlékezés a gondolat eredeti kifejlésére, s nem arra szolgál, hogy megismételhető legyen.”³⁵ Az irodalmi szöveg nem másodlagos egy első, eredetileg elhangzott beszédhez képest, ugyanis annak írott mivolta nem az eredeti „létének csökkent értékű változata”, hanem épp eredeti létformája.³⁶ Az irodalmi szöveget épp az tünteti ki, hogy normatív igénnyel lép fel minden megértéssel szemben.³⁷ Akárcsak a kép, amely a néző tekintetét nem utasítja egy önmagán kívüli referencialításra, ugyanúgy az irodalmi szöveg sem utal vissza egy, a korábbiakban már elhangzott szóra, hanem nyelvi megformáltsága révén „nálalétre” és „odahallgatásra” ösztönöz, és ő maga írja elő saját olvasását. A költői szöveg épp abban különbözik a többitől (történelmi beszámoló, törvény), hogy minden olvasatkor önmagát teljesíti be (szemben például a jogi szövegekkel, amelyek kihirdetésük által válnak érvényessé).³⁸

Az irodalmi szöveg nem csupán egy beszéd rögzítése, hanem saját autenticitással rendelkezik. Míg a beszédet az jellemzi, hogy hallgatója mintegy „áthallgat rajta”, és figyelmét főként a beszéd tartalmára irányítja, addig az irodalmi szöveg, költemény esetében épp annak nyelvi megformáltsága lép előtérbe.³⁹ Az „eminens” szöveg „úgy van, ahogy mond”,⁴⁰ tehát nyelvi megformáltsága nem másodlagos a gondolati tartalomhoz képest, hanem létének lényege annak érzéki és értelmi oldalának együttállásában teteleződik. Éppen ezért az irodalmi szöveg létmódja szintén a hermeneutikai értelemben vett *hozzátartozás struktúráján* alapul.

Gadamer sokat idézett tézise szerint, amiként „a képen a színek jobban ragyognak, az épületben a kövek többet hordoznak, akként a költészetben a szó is többet mond, mint bárhol másutt”.⁴¹ Megfogalmazódik a kérdés, hogy miként válik „többet mondóvá”, igazzá egy irodalmi szöveg, a költemény szava; milyen analógia figyelhető meg a képi, valamint az irodalmi *megmutatkozás* között.

A költői szó „autonóm” abban az értelemben, hogy alárendeljük magunkat neki, és a szövegként megjelenő alakjára koncentrálunk. Mindez tulajdonképpen azt jelenti, hogy befogadásához és nyelvi valóságához semmit sem kell hozzátennünk, ami magában a szövegben nincs kimondva. A műalkotásban a költői szó önmagát hitelesíti, és nem ad teret semminek, ami őt ellenőrizhetné, így önmaga beteljesítésének értelmében válik autonómmá.⁴² Az eminens szöveggel való találkozáskor az olvasó nem próbál semmiféle külső verifikáció után kutatni, hanem a művön belül építi fel a költött világot. Gadamer Dosztojevszkij lépcsőjének leírását veszi példaként, ugyanakkor e következtetés minden művészi leírásra érvényes lesz. Szerinte az, aki olvasta a

³⁵ Hans-Georg Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez* = Uő: *A szép aktualitása*. Bp. 1994. 147.

³⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról*. 118.

³⁷ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Szöveg és interpretáció = Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Cserépfalvi kiadása. é. n. 33.

³⁸ Vö. H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról*. 119; Uő: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. 148.

³⁹ Vö. H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. 33.

⁴⁰ H.-G. Gadamer: *A szó igazságáról*. 118.

⁴¹ Uo. 124.

⁴² Vö. H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. 147–149.

regényt, mintegy látni véli, hogyan nézett ki a lépcső, amelyen Szmergyakov lezuhant. A szerzőnek a művészi leírás eszközei által sikerül egy imaginációt életre kelteni, amelyet minden olvasóban felépít oly módon, hogy az látni véli a leírt dolgot vagy tájat, ez esetben a lépcső ívét. Ezek az elképzelések eltérőek ugyan, mégis mindenki konkrétan képzele azokat. A művészi szöveg kitüntetett mivolta épp abban áll, hogy annak szerzője a szavak egybecsengése révén a nyelv önbeteljesítését képes megidézni.⁴³

Nem az adott téma, hanem sokkal inkább a bemutatás milyensége, nyelvi megformáltsága teszi művészié, eminenssé a leírást. Így a szövegek világán belül szintén elkülöníthető a megjelenített képi és képmásszerű leírása, bemutatása. Gondoljunk például egy állat- vagy növényhatározóban fellelhető leírásra, melynek célja az illető élőlény pontos, képmásszerű megrajzolása. Egy ilyen szöveget olvasva folyamatosan a külső valóságba tekintve keresünk megerősítést. Ezzel szemben egy költemény olvasásakor a szövegen belül az értelem és hangzás összjátékában építjük fel a számunkra egyénileg „megmutatózó képet”.

Az irodalmi mű olvasása, a vele való nálalet során ugyanis egyfajta látvány is megszületik, amelyet Gadamer „szemléletnek” (Anschauung), „szemléletességnek” nevez. A szemléletesség „a leírás és elbeszélés egy különleges minősége, amelynek következtében úgyszólván magunk előtt látjuk azt, amit magunk nem látunk, hanem csupán elbeszéltek nekünk”.⁴⁴ A szemléletesség a beszéd művészetének egy olyan „pótlólagos jellege”, értékpredikátuma, amely révén az elbeszélő mintegy saját jelenléttel gazdagodik, azaz „valósággal magunk előtt látjuk a dolgot”. Az elbeszélő szövegek szemléletessége teljesen más, mint a szavak által létrehozott és visszaadható képé. „Jóval inkább képek szakadatlan folyamához hasonlatos, amelyek követik a szöveg megértését, és semmiféle szilárd szemlélet nem zárja le őket, egyfajta eredményként.”⁴⁵ Éppen ebben áll a beszéd művésze, hogy a képzelőerőt szemléletek létrehozására ösztönzi, a nyelvi műalkotást olyannyira a maga lábára állítja, és művé teszi a szemlélet által, hogy az ilyen jellegű beszéd képes felfüggeszteni (a beszédre egyébként jellemző) valóságra vonatkozást.⁴⁶ Az irodalmi szöveg szemléletessége nem a leképezés hűségén áll vagy bukik, hanem annak megformáltságában. Ez pedig „a nyelv evokatív erejének és a költői szó evokatív erejében való beteljesedésének csodája”.⁴⁷ Az olvasás egyfajta szemléletet ébreszt azáltal, hogy a szövegben a szavak nem valamiféle meghatározatlan kifejezések egymásutánjai, hanem mint egység nyer alakot.

A költői szövegben a hangzás és jelentés egybefonódása a költői szót egyetlen és felsejérelhetlenné minősíti. Ez az egybefonódás a lírai alkotások esetében szinte teljességgel feloldhatatlannak bizonyul, ez pedig a lefordíthatatlanság tényét vonja maga után. Ezért a lírai alkotások esetében sokkal inkább beszélhetünk egy új nyelvi anyagban létrehozott megfeleltetésről, mintsem fordításról. Egy másik nyelvbe való átültetés ugyanis nem képes közvetíteni az eredeti mű értelmi és hangzásbeli hozzátartozásának, egybejárásának többletét. Ezzel szemben a regények közelebb állnak a lefordíthatósághoz, hiszen ez esetben inkább a jelentés irányába tolódik a hangsúly, viszont a szavak hangzásának értelemgeneráló jellege az epikus művekben sem tűnik el.⁴⁸

⁴³ Vö. uo. 150–151.

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer: *Szemlélet és szemléletesség = Fenomén és mű*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 2003. 124.

⁴⁵ Uo. 127.

⁴⁶ Vö. uo.

⁴⁷ H.-G. Gadamer: *Hallani – látni – olvasni. = Nagyvilág* 2001/1. 131.

⁴⁸ Vö. H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. 151.

Abban az esetben, ha fizikailag egy külső objektumra vagy tájra mutatunk, az arra való pillantással mindenki látni fogja a kimondott szó beteljesedését. Ha a költő a művészi leírás eszközei révén mutat rá erre, az olvasó mintegy magában építi fel a bemutatott táj képét. Míg az első esetben a kijelentés egybeesik a dologgal, a költői szóban ez fel van függesztve. Nem a külső világra tekintünk, hanem a művön belül építjük fel a költött világot.⁴⁹ Ez pedig egy olyan „értelem-egész, amely önmagát építi föl, az értelem és a hangzás képződményeként, és amelynek minden építőeleme értelmes: motívumok, képek, összecsendülések”.⁵⁰ A költői szövegben tehát mindig az van jelen, amit „a szó evokál”.⁵¹ A nyelv költői és szemléletes eszközeinek összjátéka révén épül fel az imagináció, maga az értelem.

Összegzésképp elmondhatjuk tehát, hogy a műalkotás mindig egységként nyeri el értelmét. A vizuális jelekkel telített képet a befogadó egymás után, sorozatszerűen, de ugyanakkor egyszerre, egymásra való hatásukban is észleli, így a kép egy olyan kontinuitás, amelyben annak részei mindig az egész felől, egymás „fényében” kerülnek értelmezésre. Az irodalmi szöveg esetében a szavak szintén nem valamiféle meghatározatlan kifejezések egymásutánjai, hanem értelmi és érzéki egységként építik föl önnön értelmüket.

A költői szó, a költői kép a jellel ellentétben nem önmagától el, valami másra utal, hanem akárcsak a kép, itt levőként mutat meg valamit, érzéki jelenlétet kölcsönöz valaminek, aminek talán nem is felel meg egy külső létező. E sajátosságánál fogva pedig ő maga is úgy mond „mintaképpé” lép elő. Hiszen a költői szöveg nem merül ki valamilyen jelentésség hordozásában, hanem önnön érzéki megjelenésével a művön belül építi fel saját valóságát és igazságát.

A képekben, valamint az irodalmi alkotásokban megmutatkozó nem egy eredeti lét csökkent értékű változata, hanem a művészi ábrázolás – így még nem látottként való felmutatása – révén mintegy önálló léttel gazdagodik. Ezért a mű igazsága önmagán belül, az egyes elemek és kontrasztok játékában épül fel, abban a műalkotásban, amelyben „egy önmagáért való világ tárul föl vagy mutatkozik meg”.⁵² A képet és irodalmi művet mint önálló léttel rendelkező alkotásokat csakis önmagukból, a velük való nálalet során lehet megérteni. Az esztétikum létmódját tehát nem lehet a valóságtapasztalat felől elgondolni, ugyanis az esztétikai tapasztalat valódi igazságként fogja fel mindazt, amit a műalkotásokban megtapasztalhat. A műalkotásnál való lét során pedig Goethével együtt mondhatjuk: „Így igaz, így létező”.

Dialectic of Picture and Word

Keywords: picture, image, original (Urbild), truth, literary text

In this study I would like to emphasize, from a hermeneutic perspective, the fact that in the experience of a work of art, images and language cannot be literally delimited from each other, but rather we could talk about the dialectic of the two. I wish to demonstrate that the image and the literary work do not acquire their meaning by referring to something other than themselves, but construct their own reality and truth within the work with their own sensual appearance and thus assert their own existence.

⁴⁹ Vö. uo. 152.; H.-G. Gadamer: *Az „eminens” szöveg és igazsága*. 196.

⁵⁰ H.-G. Gadamer: *Szó és kép – „így igaz, így létező”*. 257.

⁵¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. 154.

⁵² H.-G. Gadamer: *Szó és kép – „így igaz, így létező”*. 237.

Nyíró Miklós

Középige a nyelvészetben

A *meszótész* hellén-bizánci és modern grammatikai értelmezéseiről szóló szakirodalom áttekintése

I. Bevezetés

A magyar nyelv igen gazdag középigékben, s jelentősnek mondható nyelvünk e jelenségének hazai szakirodalmi is.¹ A legtöbb élő nagy nyugati nyelvben viszont, melyek a magyartól eltérően az indoeurópai nyelvcsaládba tartoznak, a középigének nem létezik alaktanilag elkülönülő formája. Bár e nyelvek is élnek az ezen igenem által hordozott sajátos jelentéstartomány használatával, azt többnyire vagy aktív, vagy pedig visszaható alakokkal fejezik ki. Így a középigé leginkább még az ógörög nyelvből közismert, melynek – az első antik grammatikusok osztályozása szerint – az aktív és a passzív mellett létezett egy köztes igeneme is, az ún. *meszótész*. Ez az igenem már a görög és bizánci grammatikusok számára is sok fejtörést okozott, s ez a helyzet nem sokban változott a legutóbbi időkig sem. Ugyanakkor az ógörög nyelv kulturális jelentősége – elsősorban a görög filozófiai és irodalmi örökség, majd pedig az Újszövetség révén – nemigen becsülhető túl. Nem meglepő tehát, hogy a *meszótész* – vagyis a „közép”, „középige”, avagy lingvisztikai terminológiával szólva a „középső (vagy mediális) diatézis” – jelenségével mindig is intenzíven foglalkoztak általában az ógörög nyelv, ezen belül pedig az Újszövetség grammatikusai, de a filológusok, a filozófusok és a klasszikus kultúra iránt érdeklődő más diszciplínák, idővel pedig az összehasonlító nyelvészet képviselői is. Vélhetően ez utóbbi fejleménynek tudható be az, hogy az elmúlt évtizedekben a középigé iránti érdeklődés kiterjedt immár a világ számos nyelvére.²

Az alábbiakban nem célolok a középigé különféle tematizálási lehetőségeibe belebocsátkozni. Érdeklődésem a *meszótész* iránt filozófiai indíttatású, mivel azonban a középigé jelentéstartományának valamelyest is kielégítő felméréséhez ismernünk kell – legalábbis nagy vonalakban

¹ Nyíró Miklós (1960) – filozófus, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, lakhely: Budapest, miklosnyiro2011@gmail.com

Ilyen, mediális képzésű igéink például a *kinyilik*, *elnémul*, *megmutatkozik*, szemben a *kinyitják*, *elnémítják*, *megmutatják* (aktív), illetve *kinyittatik*, *elnémíttatik*, *megmutattatik* (régies passzív) alakokkal. A vonatkozó magyar szakirodalom rövid áttekintéséhez lásd pl. Fejős Edina írását: *A mediális ige – kitekintés a nemzetközi szakirodalomra. = Félúton 2. A második Félúton konferencia (2006) kiadványa*. Szerk. Gherdán Tamás–Schultz Judit. Bp. 2008. 1–10. Internet: <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/7924> (Letöltés: 2016.05.22)

² Szinte áttekinthetetlen mennyiségű szakirodalom foglalkozik e kérdéssel olyan nyelvek kapcsán, mint például a sumer, szanszkrit, hettita, latin, ógyházi szláv vagy éppen az arab, iraki, szír, japán, észt, norvég és svéd, illetve a Fülöp-szigeteki tagalog, a tibeti-burmai, a perui kecsua, az alaszakai atapaszka, az indoíránai aveszta, a niger–kongói bantu, a brit kolumbiai nuxalk, a pakisztáni burusaszki, a birodalmi arám és így tovább.

– grammatikai interpretációit is, ezért megkerülhetetlen feladatként adódik, hogy áttekintsük a meszótész grammatikai értelmezéseinek a történetét, az utóbbit döntően meghatározó fejleményeket, s az e történetben kirajzolódó fő tendenciákat. Ezért az alábbiakban egyrészt a görög-bizánci grammatikai hagyományban megfogalmazott vonatkozó belátásokról, másrészt a középigéről szóló modern – nagyjából az utóbbi évszázadban keletkezett – nemzetközi nyelvtani-nyelvészeti szakirodalomról igyekszem valamiféle átfogó képet nyújtani, mindkét vonatkozásban az arra hivatott szerzők összegző írásaira támaszkodva.

II. A meszótész a hellén-bizánci grammatikai hagyományban

Elsőként a hellenisztikus kor nyelvészei „fedezték fel” a középigét. *Techné grammatiké* (*Ars Grammatica*) című művében, melyet a nyugati világ első szisztematikus nyelvtanának szokás tekinteni,³ az alexandriai Dionüsziosz Thrax (kb. i.e. 170–90) az igét minden további nélkül valamely aktivitást vagy annak elszenvetését jelölő szónak nevezi, melynek szerinte mégis három ún. „diatézise” (διαθέσις) – ti. az alanynak az igéhez, vagyis az ige által kifejezett történéshez való viszonya, „diszpozíciója” – van, nevezetesen aktív (ἐνέργεια), passzív (πάθος) és közép- (μεσότης). Az aktív diatézis esetében az alany hajtja végre a cselekvést, s az ige az ógörögben aktív végződésű; a passzív esetében az alany elszenved valamely cselekvést, s az ige passzív végződésű. A középső – avagy későbbi, latin megnevezése szerint „mediális” – diatézis esetében viszont az alak és a jelentés nem felel meg egymásnak: néha aktív ragozású igék jelölnek valamely elszenvedést, máskor passzív-mediális ragozású igék hordoznak aktív jelentést.⁴ Mindenesetre Dionüsziosz csupán annyit jegyez meg, hogy a középigé „néha valamely ἐνέργεια-t (aktivitást), máskor viszont valamely πάθος-t (elszenvedést) jelöl”, s négy példával illusztrálja megállapításait, melyek közül az első kettő aktív, a második kettő pedig mediális-passzív alakú.⁵ További meghatározással azonban nem szolgál Dionüsziosz ezen igenemre nézve. Apollóniosz Düszkolosz *Szintaxisa*, amely Dionüsziosz Thrax után úgy három évszázaddal (az i. sz. 2. században) íródott, ugyancsak ezt a három diatézist különbözteti meg. Miként Apollóniosz fogalmaz: „Egy ige lényegi vonásai (*idion*) a különböző igeidőket és az – aktív, passzív, valamint középső – diatézist [kifejező] sajátos ragozásban rejtenek”.⁶ E két grammatikus szerint tehát azok az esetek tartoznak a középső diatézis kategóriájába, amelyeknél az alak és a jelentés közt nincs megfelelés, és ennyiben nem sorolhatók be az aktív vagy a passzív igék közé, hanem úgyszólván kivételt képeznek.

Dionüsziosz Thrax és Apollóniosz Düszkolosz munkái alapvető jelentőségűnek bizonyultak a nyugati grammatikai elmélet további fejlődése tekintetében. A középigéről – és általában a

³ Egyesek vitatják a mű keletkezésének körülményeit, köztük az alább tárgyalt Signes-Codoñer is.

⁴ Valójában a grammatikai hagyomány számos más nem egyértelmű esetet, de egész ragozási mintákat is a középső diatézisbe sorol (s ezért a „középső diatézis”, ill. a „középigé” fogalmai nem teljesen fedik egymást).

⁵ Idézi Susan E. Kmetko: *The Function and Significance of Middle Voice Verbs in the Greek New Testament*. Australian Catholic University 2018 (PhD. tézis). 6. Internet: <https://doi.org/10.26199/5c91b01997a0e> (Letöltés: 2020.03.14.) Az eredeti: Διαθέσεις εισί τρεῖς, ἐνέργεια, πάθος, μεσότης· ἐνέργεια μὲν οἷον τύπτω, πάθος δὲ οἷον τύπτομαι, μεσότης δὲ ἡ ποτὲ μὲν ἐνεργεῖαν ποτὲ δὲ πάθος παριστάσα, οἷον πέπηγα διέφθορα ἐποιησάμην ἔγραψάμην.

⁶ Idézi Susan E. Kmetko: *i. m.* 7. Az eredeti: Ἴδιον οὖν ῥήματός ἐστιν ἐν ἰδίῳ μετασηματισμοῖς διάφορος χρόνος διαθέσις τε ἢ ἐνεργητικῆ καὶ παθητικῆ καὶ ἔτι ἢ μέση

diatézisekről – való gondolkodás további történetét is ez a hellenisztikus tradíció határozta meg, még a reneszánsz korában is, amikor is a görög nyelv sajátosságainak az értelmezése során mindinkább a latin grammatika hatása jutott érvényre. Az általános vélekedés szerint Constantinus Lascaris (1434–1501) volt az első, aki *Grammatica* című művében az ún. „deponens igéknek” a latin nyelvtanból átvett eszméjét alkalmazta a görög nyelvre. Azon igék egy részére, amelyeket a korábbi grammatikusok a kivételt képező középigék csoportjába soroltak – nevezetesen a csakis mediális-passzív alakban előforduló (ún. *media tantum*), jelentésükben viszont aktív igékre –, immár akként tekintettek, mint amelyek úgyszólván „leteszik-letették” (*deponere*) aktív alakjukat (vagy éppenséggel fordítva: régi jelentésüket),⁷ s ezért mediális-passzív ragozásuk ellenére is aktív jelentéssel fordítandók (ezen igéket magyarul sokáig álszenvedőnek volt szokás nevezni). Mármost a „deponencia” e latin eszméjének a görög nyelvre való alkalmazása hosszú időre beszűkítette a középigék lehetséges értelmezési spektrumát, s mintegy eltorlaszolta a görög nyelv sajátosságaihoz való visszatalálás előtt az utat.

Több tanulmány is rendelkezésünkre áll, melyek ezt a görög grammatikai tradíciót igyekeznek feltérképezni. Andersen,⁸ valamint Rijksbaron⁹ például egyaránt a kora bizánci időkig bezárólag vizsgálják e fejlődésvonalat. Ellentétben az ő megközelítésükkel azonban Signes-Codoñer a mellett érvel, hogy a későbbi bizánci grammatikusok munkáinak tanulmányozása nem nélkülözhető, ha e tradíciót helyesen kívánjuk megítélni. Ők ugyanis „hűen követték a grammatikai hagyományt egészen a 16. század elejéig – írja. E későbbi nyelvtanokban a régi meghatározások ki vannak bővítve és kommentárral vannak ellátva, a mediális formák és igék új példái vannak felsorakoztatva, s végül új definíciók és diatézisek kerülnek mérlegelésre annak érdekében, hogy megbirkózzanak a középike antik meghatározásai kapcsán felmerülő problémákkal”.¹⁰

Signes-Codoñer tehát egyáltalán nem valamiféle önmagán nyugvó, a régi tradícióról leváló hagyományként tekint e késő bizánci grammatikusokra, hanem ellenkezőleg: épp a régiekkel való számvetésük „teszi lehetővé a számunkra – vallja –, hogy rekonstruáljuk az antik grammatikai hagyomány fő csapásirányait”.¹¹

Ennek megfelelően – s elhatárolódva Andersen azon igyekezetétől, hogy a középike valamiféle egyedüli-végző meghatározását kutassa fel az antik grammatikai tradícióban, de Rijksbarontól is, aki viszont e definíciók lényegi sokféleségére hívja fel a figyelmet – Signes-Codoñer a középigének az Apollóniosz Düszkolosz és Constantinus Lascaris közti időszakból fennmaradt valamennyi meghatározását áttekinti (beleértve a Dionüsziosz Thraxnak tulajdonított munkát is, mivel ő azt az i. sz. 4. századra datálja), s részletekbe menően dokumentálja és kommentálja azokat az alábbi, beszédes táblázatba foglalt tizennyolc grammatikus esetében.¹²

⁷ Megjegyzendő ugyanis, hogy míg a szerzők többsége az aktív alak elhagyása, addig egyesek a mediális-szenvedő jelentés elhomályosulása értelmében beszélnek „deponenciáról”.

⁸ Lásd Paul Kent Andersen: *Remarks on Dionysius Thrax's Concept of Diathesis*. = *Historiographia Linguistica* XXI(1994). 1–37.

⁹ Lásd Albert Rijksbaron: *The Treatment of the Greek Middle Voice by the Ancient Grammarians*. = *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*. Szerk. Henry Joly. Brussels–Grenoble 1986. 427–444.

¹⁰ Juan Signes-Codoñer: *The Definitions of the Greek Middle Voice between Apollonius Dyscolus and Constantinus Lascaris*. = *Historiographia Linguistica* XXXII(2005). 2. Internet: https://www.academia.edu/1596488/The_Definitions_of_the_Greek_Middle_Voice_between_Apollonius_Dyscolus_and_Constantinus_Lascaris (Letöltés: 2018.06.20.)

¹¹ Uo.

¹² Signes-Codoñer gondosan megindokolja a tárgyalt szerzők sorából kihagyott auktorok mellőzését is.

1. táblázat. Görög-bizánci grammatikusok

	Szerző	Hely és idő	Diatézisek	db.
1	Apollóniosz Düszkolosz	Alexandria, i. sz. 2. sz.	aktív, passzív, közép-	3
2	Pszeudo-Dionüsziosz Thrax	Alexandria, kb. i. e. 170–90 ¹³	aktív, passzív, közép-	3
3	Alexandriai Theodósziosz	Alexandria, kora 5. sz.	aktív, passzív, közép-	3
4	Macrobius	fl. Róma, 410–430	aktív, passzív, neutrális, közép-	4
5	Stephanos Byzantios	Konstantinápoly, 7. sz.	aktív, passzív, neutrális, közép-	4
6	Scholia Vaticana	anonim	aktív, passzív, neutrális, közép-, bennfoglaló	5
7	Michael Syncellus	Jeruzsálem, 761/762–Konstantinápoly, 846	aktív, passzív, neutrális, közép- + intrinzikus aktív, intrinzikus passzív	4+2
8	Sophronius	Alexandria, fl. 844–857	aktív, passzív, közép-	3
9	Georgius Choiroboscus	Konstantinápoly, 9. sz. közepe	aktív, passzív, közép-	3
10	Heliodorus	Konstantinápoly? 10. sz.	aktív, passzív, közép-	3
11	Michael Psellus	Konstantinápoly, 1017/18–1078	aktív, passzív, közép-	3
12	Theodorus Prodromus	Konstantinápoly, 1098–1156/58	aktív, passzív, közép-	3
13	Maximus Planudes	Nicomedia, ca. 1255–Konstantinápoly, 1305	aktív, passzív, közép-	3
14	Gennadius Scholarius	Konstantinápoly, 1405–Serres [Macedónia], 1472	valódi: aktív és passzív + ál-: közép-, neutrális, transzlatív passzív, transzlatív aktív	2+4
15	Theodorus Gaza	Thesszaloniki, 1400–Calabria, 1475	aktív, passzív, neutrális, közép-, intrinzikus aktív, intrinzikus passzív	6
16	Demetrius Chalcondyles	Athén, 1424–Milánó, 1511	aktív, passzív, neutrális, közép-, intrinzikus aktív, intrinzikus passzív	6
17	Constantinus Lascaris	Konstantinápoly, 1434–Messina, 1501	aktív, passzív, neutrális, közép-, deponens	5
18	Nicolaus Sophianus	Korkyra, ca. 1500–Itália, 1545 után	aktív, passzív, neutrális, közép-, intrinzikus aktív, intrinzikus passzív	6 ¹⁴

A fellelt definíciók kronológiai és tipológiai szempontok szerinti osztályozása alapján Signes-Codoñer az alább olvasható, öt „versengő” meghatározást sorakoztatja föl. Ezek – lásd alább a 2. táblázatot – a három alapvető definíciónak (A, B, C) egyfelől a középső diatézisbe sorolt igeidőkre vagy formákra vonatkozó (A1, B1, C1), másfelől az idesorolt igékre vonatkozó (A2, B2) variánsaiból tevődnek ki. A három alapvető meghatározás közül az elsőben (A) a szintaxis, a másik kettőben (B, C) viszont az igék szemantikája a döntő. Látnunk kell továbbá, hogy mivel a meghatározások 1-es variánsaiban igeidők/-formák kerülnek mérlegelésre, esetükben kézenfekvő az alaktani vizsgálat.

¹³ A Dionüsziosznak tulajdonított mű keletkezését Segnis-Codoñer az i. sz. 4. századra teszi.

¹⁴ Sophianus Gazát másolja, a diatézisek magyarázata nélkül.

Ugyanez nem mondható el azonban az egyes igéket mérlegelő 2-es variánsok esetében, hiszen a jelen idejű közép- és passzív igék az ógörögben – miként köztudott – azonos alakúak.

2. táblázat. Görög-bizánci definíciók

Definíciók		Példák	Említik	Értékelésük
A. A közép aktivitást vagy passzivitást jelent a szintaktikai összefüggés szerint				
A. 1.	Némely igeragozási formában	aoristos; bizonyos befejezett alakok (egyesekek szerint)	3: Stephanos Byzantios, Theodorus Prodromus, Gennadius Scholarius	C1 alternatívájaként használta néhány bizánci grammatikus; számos problémát implikál
A. 2.	Némely ige egész ragozási mintájában	némely igék	5 + [2]: Macrobius, Stephanos Byzantios, Heliodoros, Theodorus Gaza, [Demetrius Chalcondyles], Constantinus Lascaris [Nicolaus Sophianus]	a leggyakoribb meghatározás a középigékre; csak a késő antikvitásban válik elterjedté
B. A közép az alak és a jelentés közti eltérést vonja maga után (Andersen 1994)				nem a grammatikai hagyomány legjellegzetesebb definíciója
B. 1.	Némely igeragozási formában	passzív jelentésű befejezett aktív; aktív jelentésű közép-aoristos	1: Maximus Planudes	nem volt jelentős a középigé történetében
B. 2.	Némely ige egész ragozási mintájában	némely sajátos passzív ige, ha aktív a jelentésük	7 + [2]: Apollóniosz Düszkolosz, Alexandriai Theodósziosz, Macrobius, Georgius Chiroboscus, Gennadius Scholarius, Theodorus Gaza, [Demetrius Chalcondyles], Constantinus Lascaris, [Nicolaus Sophianus]	tipológiailag A2 korábbi, mint B2, így valószínűleg A2 variánsa; B2 révén tekintik a középigéket deponensnek (a reneszánsztól)
C. A közép egy ambivalens kategória, mely aktív értelmű némely igék esetében és passzív másokéban				
C. 1.	Némely igeragozási formában	befejezett aktív, közép-aoristos	7: Apollóniosz Düszkolosz, Pszeudo-Dionüsziosz Thrax, Macrobius, Sophronius, Georgius Chiroboscus, Heliodoros, Demetrius Chalcondyles	a leggyakoribb meghatározás a középfomákra/-időkre; vélhetően ez a μεσοτης első definíciója, mivel kétértelműsége révén a formák és esetek széles skáláját képes lefedni;
C. 2.	Némely ige egész ragozási mintájában	nem értelmezhető		C nem terjeszthető ki egész ragozási mintákra, mert akkor a passzív ragozású és jelentésű igék is középigének számítanának (nem pedig passzívnak)

Mindezek alapján Signes-Codoñer a következőket emeli ki a görög grammatikai tradíció egészére nézve: az antik nyelvészek szemében „a görög igének csak két diatézisbeli jelentése volt, aktív és passzív, s mindkettő kifejeződött alaktanilag”.¹⁵ A középső diatézis nem állt ezekkel egy szinten, hanem inkább formai „anomáliát” jelentett – idézi a szerző Andersen megfogalmazását –, s „másodlagos szerepet” játszott (García Gual) e hagyományban. Ami a középigéket illeti, e grammatikusok pusztán a „rendes” aktív és passzív igék „deviáns formáinak vagy duplumainak” tekintették őket (Rijksbaron), nem is törekedve arra, hogy szemantikailag ragadják meg azokat – csupán az aktív és passzív igékhez való formális viszonyukat próbálták leírni. Valójában a „közép” (μεσότης, μέση) fogalma csak a későbbi időkben vált technikai terminussá, hiszen eleinte a görög grammatikusok köztudottan csak meglehetősen pontatlansággal, ambivalens esetek valamiféle köztes kategóriájaként használták azt, anélkül, hogy mindezen esetek „közességét” közelebről meghatározták volna.

Először a reneszánsz idők késő bizánci grammatikusai kísérelték meg, hogy átfogó módon rendszerezék a görög nyelv igei diatéziseit. Azt megelőzően a középigének nem létezett általánosan elfogadott definíciója. Őt markánsan elkülöníthető meghatározása volt forgalomban, melyeket a különböző szerzők eltérő módokon vegyítettek, céljaiknak megfelelően. Így például a kánonoknak (Κανονες) nevezett morfológiai táblázatok, melyek a megfelelő igeragozás formavariánsait vették számba, értelemszerűen e formák alaktani különbségeit hangsúlyozták ki, s ennél fogva hajlottak az A1, B1 vagy C1 meghatározás alkalmazására. A szintaxisok (Σύνταξη) viszont nem foglalkoztak a morfológiával, hanem a középigé ragozási mintáinak szemantikájára és szintaktikai konstrukcióikra összpontosítottak, s így inkább az A2 vagy B2 meghatározást követték. Ez is hozzájárulhatott ahhoz, hogy a grammatikákban (Γραμματικῆ), melyek a maguk elvontabb-általánosabb célkitűzéseikhez egyszerre vették igénybe e két szempontrendszer, az értelmezés változatosságával találkozhatunk.

III. A *meszótész* a modern grammatikai-nyelvészeti szakirodalomban

A középigé grammatikai-lingvisztikai értelmezéseinek nagyjából az elmúlt száz évre visszatekintő történeti áttekintéséhez két kiváló összegzés is segítséget nyújt a számunkra.¹⁶ Kmetko írása lényegesen szélesebb spektrumú – 18 grammatikai művet s további 9, kifejezetten a középső diatézisnek szentelt munkát elemez –, Eberhard viszont néhány, Kmetkónál nem érintett szerzőt is tárgyal, helyenként pedig nélkülözhetetlen belátásokkal szolgál. Az alábbiakban két táblázatban összegezve – lásd 3. és 4. táblázat – mutatom be az egyes szerzők vonatkozó nézeteit, mindenekelőtt a *meszótész* meghatározása, megkülönböztetett fajtái, valamint a deponencia eszméjéhez kapcsolódó megítélések tekintetében, egy további oszlopban gyűjtve össze azokat az általánosabb észrevételeiket, amelyek a kérdéskör valamely aspektusa szempontjából lényegesek. E két táblázat tagolása Kmetko eljárását követi, aki külön alfejezetet szentel a grammatikák

¹⁵ A bekezdés valamennyi idézete: Juan Signes-Codoñer: *i. m.* 1.

¹⁶ Susan E. Kmetko: *i. m.* 5–52; Philippe Eberhard: *The Middle Voice from a Linguistic Perspective.* = Uő: *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics.* Tübingen 2004. 8–20.

áttekintésének – 3. táblázat –, ezen belül pedig a 20. századi (bevezető, haladó és felsőfokú), valamint a 21. századi nyelvtanoknak. A 4. táblázat a kifejezetten a középső diatézisnek (*middle voice*) szentelt munkákban, illetve további lingvisztikai-filozófiai hozzájárulásokban fellelhető vélekedéseket foglalja össze.

3. táblázat. *Modern grammatikusok*

Szerző/Év/ Terület	Középi- meghatározása	Fajtái	Észrevételek	Deponens
1. Grammatikák				
Monro , 1882 homéroszi dialektus	„az ige cselekvése az ágens felé irányul”	i) az ágens egyúttal közvetett tárgy, ii) az ágens a cselekvés közvetlen tárgya, iii) tárgyatlan (a cselekvés az ágensben összpontosul), iv) reciprok, v) passzív	- a mediális „eredeti ereje” a reflexivitás - a passzív a középi-ge használatának egyik esete	
Jannaris , 1897 attikai dialektus	„az alany magán, magáért vagy magától cselekszik”	i) direkt, ii) indirekt közép – ezen belül: „dinamikus” („saját erőből”)		elimeri a deponenseket, körük idővel változik
20. sz.-i bevezető szintű grammatika				
Mounce 2003 Újszövetség	„vagy deponensek, vagy mediális jelentésük aktív az angol elme számára”	a középnormál esetben <i>nem</i> közvetlen reflexív	– alárendelik a deponensnek	
20. sz.-i haladó és felsőszintű grammatikák				
Moulton , 1906 Újszövetség	„az ágens közelről érintett a cselekvésben”	említi: reciprok, dinamikus - az aktív a cselekvést, a közép az alanyt hangsúlyozza - a közép alak mediális értelmű	- a klasszikustól a hellenisztikus kor felé hanyatlott a középi-ge használata	a deponens megnevezés nem kielégítő
Robertson , 1914 Újszövetség	„a személyes érdekelttség diatézise, valamelyest mint a datív”	i) közvetlen reflexív, ii) kauzatív vagy megengedő, iii) közvetett, iv) reciprok, v) redundáns, vi) dinamikus közép	- önmagában a közép-nem intranszitiv (a tranzitivitás az ige-tő tulajdonsága)	indokolatlan a deponens név, helyette: „dinamikus”
Smyth , 1920 ógörög nyelvtan	„az ágens tudatos aktivitását, testi és mentális részvételét” hangsúlyozza ki	i) közvetlen reflexív, ii) közvetett reflexív, iii) kauzatív, iv) reciprok közép		elimeri a deponenseket (aoristos határozza meg, milyen deponens)

Szerző/Év/ Terület	Középigé meghatározása	Fajtái	Észrevételek	Deponens
Dana & Mantey , 1928, Újszövetség	„az alany részestül a cselekvés eredményeiben”	i) közvetlen, ii) közvetett (ezen belül: intenzív, mely nyomatékositja az alany szerepét), iii) reciprok, iv) megengedő	- „a görög nyelv egyik legsajátosabb és legkülönösebb jelensége”	megkülönböztetik a deponens, ill. a defektív igéket
Blass & Debrunner , 1961 Újszövetség	nem jellemzik	csak a i) reflexív, s ii) a kauzatív-megengedő funkciót hozzák szóba	- hanyatlást érzelenek a klasszikustól a hellenisztikus kor felé	
Zerwick , 1963 bibliai görög	„az alany önmagára tekintettel cselekszik, vagy cselekedtet más”	i) közvetlen, ii) kauzatív-megengedő, iii) közvetett közép	- hanyatlás jeleit észlelik	
Gignac , 1981 római és bizánci iratok			- e kevert igerendszerek rendhagyó eseteinek elmosódását észleli	
Porter , 1992 Újszövetség	„a cselekvés végzésében az alany közvetlenebb részvételét, különös érintettségét, sőt hasznát” fejezi ki		- „a legnagyobb jelentésbeli súlyt hordozza a görög diatézisek közül”	fenntartásai vannak: sok deponensnek ítélt igének van mediális jelentése
Wallace , 1996 Újszövetség	„az alany úgy hajtja végre vagy szenved el a cselekvést, hogy az a részvételét hangsúlyozza”	felhívja a figyelmet a különböző nevekkal kategorizált fajták közti átfedésekre		csak ha nincs implikált mediális jelentés, és nincs aktív alak, akkor lehet egy ige deponens
Cooper III , 1998 attikai dialektus	„az alany sajátos módon érintett vagy érdekelt a cselekvésben”, „a közép az ige alanyára és személyes képességeire összpontosít”	i) dinamikus (ld. Jannaris): az alany képességeinek és erőforrásainak mobilizálását, energizálását fejezi ki, ii) közvetett (érdekeltség: a tárgyat az alany szférájába vonja, vagy elmozdítja azt), iii) közvetlen reflexív, iv) reciprok, v) kauzatív	- egyetlen ige két vagy több funkciót is kifejezhet - a közép gyakori a költészetben (a személyekre való összpontosításhoz),	az aktív viszont tárgyilagosabb irodalmi kifejezőeszközt generál, pl. narratívákhoz

Szerző/Év/ Terület	Középi- meghatározása	Fajtái	Észrevételek	Deponens
Conrad, 2002	az alany „a cselekvés vagy állapot fókuszpontja”	„az alany mély érintettségét jelzi, mint aki cselekvést vagy állapotváltozást tapasztal, szenved vagy tűr el”	- az ógörög alapvető diatézisei az aktív-közép- (nem pedig az aktív-passzív)	- a középigét saját jogán kell kezelni
Black, 2009 Újszövetség			- az aktív a cselekvést, a közép- és a passzív az alanyt hangsúlyozza ki	némely deponens valójában mediális, ha az alany hangsúlyos
Porter, Reed & O'Donnell, 2010 Újszövetség		i) reflexív, ii) reciprok, iii) valódi (korábban „intenzív” vagy „dinamikus”) közép-		„minden ige saját diatézisének jelentését fejezi ki”
McLean 2011 Újszövetség	a középigék az esetek többségében aktívként fordítandók		- „a közép többé-kevésbé használaton kívülé vált” a hellenisztikus korban	a deponencia régi eszméjét védelmezi
Decker, 2014 koiné görög	az aktív „szituáció-centrikus”, a passzív és a közép „alany-centrikus”		- a diatézist illető döntésnek a kontextusból kell jönnie	a media tantum igék belsőleg mediális értelműek

E táblázatból kiviláglik, hogy a középső diatézis legfőbb szemantikai jegyének a modern grammatikusok döntő többsége az alannak az ige által kifejezett cselekvésben, történésben, állapotban vagy ezek eredményében való kitüntetett érintettségét, érdekelttségét, részvételét-részesülését tekinti. Az alany különös nyomatékkal jelenik meg tehát e leírásokban – a középi-ge sajátos módon „alany-centrikus” (Decker) szerintük –, ez a nyomaték azonban eltérő módokon vagy szituációkban juthat kifejezésre. Ennek megfelelően a szerzők közt is lényeges eltérés mutatkozik a tekintetben, hogy az alany közvetlen vagy közvetett érintettségére, a cselekvésben való részvételre vagy éppen az annak eredményében való érdekeltségre fektetik-e a hangsúlyt.

Monro korai megjegyzése, miszerint a mediális „eredeti ereje” a reflexivitásban rejlik, a legutóbbi időkig számos más grammatikusnál visszaköszön (miként az a középigék közvetlen és közvetett reflexív funkciójának gyakori említéséből is látható, még ha számos más fajtát is szóba hoznak a szerzők).¹⁷ A grammatikusok nézeteit – s így a közép „grammatikai értelmét” – összegezve Kmetko is a középi-ge ezen visszaható jellegét domborítja ki az alábbi meghatározással: „Az alany önmagán, önmagáért vagy önmagára utalva cselekszik”.¹⁸ Mindazonáltal ezt a reflexivitásra fektetett hangsúlyt a grammatika történészei egy ideje kétségbe vonják, legalábbis két megfontolás alapján, melyekre Signes-Codoñer is utal. Részben azért, mert – amennyiben

¹⁷ A közép vélt funkcióinak változatos megítélése kapcsán külön nehézség az egységes terminológia hiánya, melynek köszönhetően – úgy tűnik – néha eltérő megnevezésekkel hasonló funkciók vagy éppen egyazon névvel eltérő funkciók kerülnek leírásra.

¹⁸ Susan E. Kmetko: *i. m.* 3.

a visszahatás eszméje az aktivitás és passzivitás egyidejű érvényre jutását vonja maga után, annyiban – az ellentmond az ellentétek együttes fennállásának tarthatatlanságát valló ősi görög filozófiai meggyőződésnek, s így az vélhetően az antik grammatikus számára is oximoronként hatott volna. Másrészt pedig a történeti kutatás arról tanúskodik – mintegy visszaigazolv a reflexivitásnak az ógörög középigék „szellemétől” való idegenségét –, hogy „a görög középige visszaható jelentése modern koncepció, mely csupán a késő 18. századi görög nyelvtanokban jelenik meg konzisztensen”.¹⁹ Abban, hogy a középső diatézis lényegi vagy legalábbis egyik legfontosabb vonását sokan a reflexivitásban vélik felfedezni, szerepet játszhat az a körülmény is, hogy fordításakor számos nyelvben visszaható szerkezettel adható csak vissza a középige jelentése. Ám talán ennél is alapvetőbb magyarázata lehet a jelenségnek az, hogy a nyugati nyelvek aktív-passzív szembenálláson alapuló igerendszerei a szubjektum szempontjából való gondolkodásnak kedveznek: az ige által kifejezett cselekvés mindenkor valamely ágens „tetteként” értelmeződik, s az ige a grammatikai alany aktivitását vagy egy efféle aktivitást elszenvedő alany passzivitását fejezi ki. Ennek megfelelően a modernnek szinte akaratlanul – anyanyelveik igerendszerei által úgyszólván kódolva s majdhogynem levetkőzhetetlenül – az aktivitás és passzivitás terminusaira visszavezetve próbálják hozzáférhetővé tenni a *meszótész* jelentését.

Ez utóbbi tényállás fényében „forradalminak” mondható tehát az a kijelentés – amit itt legkorábban Monro képvisel –, miszerint a passzív a középige használatának egyik esetét képezi. Ha ugyanis immár nem az aktív-passzív kettőse felől értelmezzük a közép funkciót, hanem inkább ez utóbbiak egyikeként tanultuk meg érteni az elszenvedés eszméjét, akkor mindez az aktív-passzív szembenállás paradigmájában való gondolkodás szétfeszítése irányába mutat, ami viszont egy, a saját modern anyanyelveink által formált világlátásunk határaihoz való elérkezést jelent.

Hasonló tendencia mutatkozik meg abban is, hogy az itt áttekintett grammatikákban – már a 20. század elejétől fogva s ismételtelen, majd pedig a 21. századi nyelvtanokban majdhogynem egyöntetű fejleményként – a szerzők rendre fenntartásokat, ellenpéldákat és ellenérveket fogalmaznak meg a deponencia eszméjével szemben, s egyre határozottabban foglalnak állást ezen eszme tarthatatlanságát hangoztatva. E folyamat valódi gyökereit azonban az a Conrad nagy hatású – noha csak online publikált – írásában szereplő, döntő jelentőségű megállapítás veszi igazán célba, mely szerint az ógörög nyelv alapvető diatézisei nem az aktív és a passzív, hanem az aktív és a közép- voltak – e belátás mindazonáltal már jóval korábban s több jelentős nyelvész tollából is megfogalmazódott.²⁰ Egybecseng ezzel az a nyelvészek köreiben ma már többnyire általánosan elfogadott nézet, miszerint a mediális igealak ősi, mint a passzív, s az utóbbi az előbbi származéka;²¹ s ugyancsak ezt erősíti meg számos nyelvész kiállása amellet,

¹⁹ Juan Signes-Codoñer: *i. m.* 5.

²⁰ John Lyons: *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge–New York 1968. 373; még korábban pedig Emil Benveniste: *Active and Middle Voice in the Verb*. = *Uő: Problems in general linguistics*. Coral Gables (Fla.) 1971. 145. (Az eredeti: *Actif et moyen dans le verbe*. = *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966. 168.) Benveniste egyenesen ezt írja: „Az ige indoeurópai stádiumát [...] csak két diatézis szembenállása jellemzi, az aktív és a közép – hogy hagyományos terminusokat használjunk”. Ugyanezt hangsúlyozza továbbá Susan E. Kmetko: *i. m.* 5. 1. jegyzet; Philippe Eberhard: *i. m.* 10. Carl W. Conrad szóban forgó írása a következő: *New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb*. Online kiadvány 2002. Internet: <https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/cwconrad/newobsancgrkvc.pdf> (Letöltés: 2020.05.04.)

²¹ Emil Benveniste: *i. m.* 145: „az összehasonlító nyelvészek rég megállapították, hogy a passzív a mediális modalitása, melyből az ered s melyhez szoros kötelékek fűzik még akkor is, amikor elkülönült kategóriává vált”; 150: „a passzív a »mediálístól« függ, melynek az történetileg átalakult változata”; George J. Cline: *The Middle Voice in the*

hogya a közép alak mediális értelmű (Moulton, Conrad, Porter–Reed–O’Donnell, Decker, Miller, Taylor, Pennington, Campbell, Benveniste, Eberhard).

Figyelmet érdemel továbbá az a visszatérő megítélés, miszerint a középső diatézis használatát tekintve – melyet pedig többen „a legnagyobb jelentésbeli súlyt hordozó diatézisként”, „a görög nyelv egyik legsajátosabb és legkülönösebb jelenségeként” méltatnak – jól érzékelhető hanyatlás ment végbe a klasszikus kortól (i. e. 500–300) a hellenisztikus kor (i. e. 300–i. sz. 300) felé haladva. Ennek kapcsán nem csupán a középigék és egyéb közép konstrukciók ritkább használatáról, hanem általánosabb tendenciáról – pl. Gignac szerint „a kevert igerendszerek rendhagyó eseteinek elhomályosulásáról”, egyfajta nivellálódásról, az egyértelműség irányában való elmozdulásról – van szó, amit a középső diatézisnek a költészettel való, Cooper III által hangsúlyozott rokonsága csak megerősít.

4. táblázat – Modern nyelvészek

Szerző/Év/ Terület	Középigé meghatározása	Fajtái	Észrevételek	Deponens
2. Kifejezetten a középső diatézisnek szentelt munkák				
Allan, 2003 – homéroszi és klasszikus görög, a közép szemantikája	„a cselekvés vagy állapot érinti az ige alanyát vagy az érdekeit” (Lyon)	i) passzív, ii) spontán folyamat, iii) mentális foly., iv) kollektív mozgás, v) testi mozgás, vi) reciprok, vii) direkt refl., viii) észlelési, ix) mentális aktivitás, x) beszédaktus, xi) indirekt reflexív	- a közép egy egységes (kritériuma az „alany-érintettség” [<i>subject-affectedness</i>]), ám többjelentésű, sőt „hálózati” kategória	nem tárgyalja a deponenseket, de sok media tantum igit a középigék kategóriáinak valamelyikébe sorol
Miller, 2005 analitikus Újszöv.-lexikon		ún. deponensek vagy i) reciprokok, vagy ii) reflexívek, iii) involválóak, iv) önrdeket kifejezőek, v) receptívek, vi) passzívok, vii) állapotot kifejezőek	- a középalakot saját jogán kell venni (Robertson)	megkérdőjelezi a deponencia előfeltételeit: hogy i) egykor minden ige nek volt aktív alakja, s ii) némelyek elvesztették azt
Taylor, 2004, 2015 Szeptuaginta	„az alany közvetlenül és személyesen involválta a folyamatban – s így a kimenetelben”		egyes ún. deponensek sem az aktív alakot, sem a középjelentést nem „tették le”: mediális az értelmük	a deponens bevezetése (Lascaris) „a középső diatézis elhomályosulását” eredményezte

New Testament. 1983. v. Digitalizálta Ted Hildebrandt, 2006. Internet: http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/new_testament_greek/text/cline-middlevoice/cline-middlevoice01.pdf. (Letöltés: 2016.11.30.) Eberhard rámutat az ágensi, ill. nem-ágensi funkcióban lévő igealany közti különbségre, majd megjegyzi, hogy „a nem-ágensi mediális ige k alanya a passzív diatézis valószínű eredete” – Philippe Eberhard: *i. m.* 13.

Szerző/Év/ Terület	Középigé meghatározása	Fajtái	Észrevételek	Deponens
Pennington, 2009 Újszövetség	„az ige alanya érintett (<i>affected</i>) az igével kifejezett eseményben vagy által” (Bakker)		- „híján vagyunk a görög közép értelmé vagy funkciójá értésének”	a deponens kategóriája „hibás” - a legtöbb, ha ugyan nem valamennyi ún. deponens ige valódi középértelmű
Ladewig, 2010 koiné görög			- elutasítja Miller, Pennington, Taylor és Allen nézeteit	védelmébe veszi a deponenciát, s javított definícióját adja
Campbell, 2015 Újszövetség			- a deponenciáról és a középigeről való gondolkodás történetét adja	„a közép koherens megértése a deponenciát irrelevánssá teszi”
Aubrey, 2016 újszövetségi lingvisztika	energiaátvitel és a figyelem irányultsága szempontjából vizsgálja a mediálist		a passzív konceptuálisan különbözik a középtől!!	a theta aoristos történeti magyarázatát adja
3. További lingvisztikai-filozófiai hozzájárulások				
Benveniste, 1966 összehasonlító nyelvészet	aktív igék „egy olyan folyamatot jelölnek, mely az alanyon kívül megy végbe” = külső diatézis	a középigéknél az alany „belül van a folyamaton, melynek ágense”, „azt viszi végbe, ami benne végbemegy” = belső diatézis	- a két proto-indoeurópai diatézis: aktív & közép – Deckerhez hasonló	e szembenállás alapjára (s nem csak eseteire és használatára) kérdez
Eberhard, 2004 hermeneutika, teológia	„a középigé a médiumot mutatja, melyben valami végbemegy”		- az alany bennfoglalt és aktív az ige által jelölt folyamatban	egzisztenciális leírás, nem inkonzisztens az alanyérintettség eszméjével, de másra helyezi a hangsúlyt

A középső diatézis utóbbi évtizedekben folytatott lingvisztikai vizsgálataiban mindenekelőtt az Allan nyújtotta definíciónak a térnyerése emelendő ki. Allan szerint a „közép” nagyon is szerteágazó, többjelentésű kategória – ő maga 11 mediális szituációtípust különböztet meg –, ám funkcióiban az korántsem különül el, hanem inkább valamiféle „hálózatot” alkot a többféleképpen kapcsolódó funkciók közti összefüggések révén.²² A végső kritériumot, mely a meglehetősen eltérő funkciókat „középpé” avatja, Allan az „alanyérintettség” (*subject-affectedness*) fogalmával

²² E tekintetben Allan a „hálózati kategóriák” Langacker-féle elméletét követi – lásd Rutger J. Allan: *The Middle Voice in Ancient Greek. A Study in Polysemy.* = *Amsterdam Studies in Classical Philology* 11. Amsterdam 2003. 21–28. Internet: https://pure.uva.nl/ws/files/3546000/23754_Thesis.pdf (Letöltés: 2018.04.21)

ragadja meg. Ez a fogalom a korábbi, „grammatikai” megközelítésekben hangsúlyozott „reflexivitásnál” lényegesen átfogóbb-általánosabb, hiszen miközben azt is magában foglalja, attól számottevően eltérő, más természetű érintettségeket is képes számításba venni. Mindazonáltal az aktív és a közép közti alapvető különbség Allan szerint nem abban áll, hogy míg a mediális alanya valamilyen módon érintett a cselekvésben, addig az aktív alanya ne volna az. A megkülönböztetés inkább arra vonatkozik, hogy a szóban forgó ige kifejezetten-alakilag jelölt-e („pozitív”, azaz mediális-közép), vagy pedig jelöletlen („neutrális”, hangsúlytalan s ennél fogva aktív) az alanyérintettség tekintetében. Közel sem mellékes továbbá, hogy a 11 mediális funkció közt fokozatiság figyelhető meg (miként arra Kmetko is utal),²³ mely az alanyérintettség legerősebb módjától – ami az ágensi funkció minimumával jár – annak leggyengébb fokáig – ami a legerősebb ágensi funkcióval társul – terjed. Ez a középső diatézisről alkotott elgondolás kézenfekvő módon foglalja tehát magában a passzív diatézist (lásd fentebb a Monróra tett utalásunkat), mely a spektrum egyik pólusát képezi, szemben a másik pólust alkotó két (közvetlen és közvetett) visszaható mediállissal.²⁴

Markánsan eltér mind a reflexivitás köré szerveződő „grammatikai”, mind pedig az alanyérintettség köré szerveződő lingvisztikai megközelítéstől Emil Benveniste – s az ő nézeteit kamatoztató Philippe Eberhard – koncepciója. Benveniste mindenekelőtt leszögezi, hogy az „ógörög igerendszerében, ahogyan az még a klasszikus korban létezett, a valódi különbség az aktív és a közép közt állt fenn”,²⁵ majd pedig – egy tisztán lingvisztikai módszert követve a két diatézis közti megkülönböztetés elvének felkutatásához – az aktívát „külső diatézisként”, a mediálist pedig „belső diatézisként” határozza meg. Ezek a megnevezések azt kívánják kihangsúlyozni, hogy az aktív igék egy, az alanyon kívül végbemenő folyamatot jelölnek (melyet ő valamelyest uralhat), a középigék esetében viszont „az ige az alanyban összpontosuló folyamatot jelöl, az alany a folyamaton belüli lévén”, melynek egyúttal ágense: „azt viszi végbe, ami benne végbemegy”.²⁶ Ez a megkülönböztetés egyáltalán nem az igék szemantikai természete mentén, hanem – a saussure-i strukturalista nyelvelmélet szellemében – tisztán a jelek közti, ez esetben alakítani „különbségek” mentén tájékozódik, s épp ezért ellentmondhat bizonyos fogalmakról alkotott „»ösztönös« mentális képzeteinknek”.²⁷

Benveniste megközelítése kétségkívül bizonyos fordulatot jelent a *meszótész* értelmezéstörténetében. E fordulat központi mozzanata megítélésünk szerint abban áll, hogy az egy *gyökeres perspektívaváltást* implikál. Miközben ugyanis minden eddig áttekintett meghatározás az „alany” érintettségét, az „alany” részvételét, az „alany” aktivitásának és passzivitásának a módjait stb. hangsúlyozta, most először történik kísérlet arra, hogy a diatézisek közti különbségek elvét immár *ne az alany perspektívájából*, hanem valamiféle aszubjektív, az alanyon túlnyúló – ti. az alanyt éppenséggel a zajló események vonatkozásában „elhelyező” – szempontból, vagyis az ige által megnevezett „esemény” felől, az alanyt pedig a maga mindenkori pozicionáltságában

²³ Susan E. Kmetko: *i. m.* 39.

²⁴ Miként másutt, úgy e kérdésben sincs azonban teljes egyetértés, hiszen például Aubrey kifejezetten a passzív és a közép „konceptuális különbözőségére” igyekszik rámutatni.

²⁵ Emil Benveniste: *i. m.* 59. Benveniste vonatkozó nézeteiről részletesebben lásd írásomat: *Benveniste az ősi indoeurópai igerendszeréről*. = Nyíró Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat. Hermeneutikai útkeresések*. Bp. 2020. 26–33.

²⁶ Emil Benveniste: *i. m.* 148–149.

²⁷ Uo.

kifejezve kutassák fel. Benveniste értelmezése tehát egy olyan szemléletmódot vetít előre, amelyben mindvégig az igék által kifejezett *események állnak az érdeklődés homlokterében*, a zajló események alanyai pedig ezen események vonatkozásában kerülnek kifejezésre.

Ez a perspektívaváltás modern és magától értetődőnek vélt önértésünkhöz képest egy alternatív, *más jellegű önértést* von maga után: az alany önmagát immár nem annyira saját nézőpontjából kiindulva – mint valamire (valaki vagy valami másra vagy éppen önmagára) irányulót – látja majd, hanem inkább mint *valahová* (valamely zajló eseményhez bensőlegesen vagy külsőlegesen, de oda-) *tartozót* fogja érteni. Itt tehát az alany „egzisztenciális lokalitása”, hovatartozásai fejeződnek ki, melyek kontextusában egyáltalán meg sem fogalmazódhat egy tisztán önmagából, a maga elszigeteltségében felfogott alanyból kiinduló nézőpont.

Végül kihangsúlyozandó az efféle perspektívaváltás irányába mutató folyamat, melyre Campbell azon észrevételével is utal, miszerint „a közép koherens megértése a deponenciát irrelevánssá teszi”, s melynek úgyszólván az eddigi tetőpontjaként a Society of Biblical Literature 2010-es ülésének Biblical Greek Language and Linguistics megnevezésű alcsoportja immár egyhangúan elvetette a deponencia eszméjét, s nem tekinti azt a görög igék leírására alkalmas, érvényes kategóriának.²⁸

IV. Konklúzió

Mára talán elterjedtté vált az a belátás, mely szerint az ógörög nyelv igerendszerében az aktív-közép szembenállás játszotta a döntő szerepet. Innen tekintve elmondható, hogy az első görög grammatikusok munkái, melyek alapjaiban határozták meg a nyugati grammatika későbbi fejlődését, a görög nyelvtől idegen s ennyiben végzetes következményekkel járó szemléletet hagyományoztak az utókorra azzal, hogy az aktív-passzív szembenállás vonatkoztatási rendszere keretében igyekeztek értelmezni a görög igék diatéziseit.²⁹ Így az általuk „középként” klaszszifikált nyelvi jelenségek nyelvtani interpretációi során a későbbi grammatikusok olyasmivel birkóztak, aminek a felfejtéséhez eleve nem állt rendelkezésükre a megfelelő fogalmi keret. Csak tetézte ezt, hogy a római és bizánci grammatikusok nemritkán a latin nyelv jellemzőinek a tükrében próbálták értelmezni a görög nyelv egyes sajátosságait. Bizonyos értelemben hasonló kihívással áll szemben a modern grammatikus vagy nyelvész is – valamennyien a saját anyanyelvünk által formált gondolkodási mintáink foglyai vagyunk, melyek közül a legalapvetőbbektől

²⁸ Jonathan T. Pennington–Robert B. Jamieson: *After Deponency: Connecting the Middle Voice to Other Elements of Greek Grammar and Teaching it to Students*. Society of Biblical Literature 2012. 1. Internet: https://www.academia.edu/30926196/After_Deponency_Connecting_the_Middle_Voice_to_Other_Elements_of_Greek_Grammar_and_Teaching_it_to_Students (Letöltés: 2021.11.06.) Az írás fejlécén a következő áll: „2010-ben a mediális diatézisnek szentelt tematikus szekcióban az előadók egyetértésre jutottak abban, hogy el kell vetnünk a deponenciát mint grammatikai kategóriát, s a mediális diatézis valamennyi előfordulását valódi középigeként kell kezelnünk.”

²⁹ E „tárgyidegen” megközelítés okait kutatva Eberhard egyrészt a görög grammatikai terminusok zeneelméleti eredetére, vagyis arra a transzpozícióra mutat rá, melynek során az első grammatikusok a mentális diszpozícióknak (a lélek aktivitásának, ill. pátoszának) a zenei kifejezéshez való viszonyát vették modellként, és vitték át a nyelvi kifejezések értelmezésére. A görög nyelv és annak első grammatikai leírásai közti diszkrepanciához továbbá az is nagyban hozzájárulhatott Eberhard szerint, hogy a görög nyelv szisztematikus vizsgálatát a sztoikus iskola nem görög anyanyelvű alapítója, kitióni Zénón szorgalmazta; illetve, hogy a három igenem szigorú kategóriákként való elhatárolása a római, nem pedig a görög grammatikusok műve. – Philippe Eberhard: *i. m.* 9–11.

csak igen hosszú tanulási folyamat során van esélyünk némileg eltávolodni. Ami a *meszótész* értelmezéseit illeti, mindebből fakadóan szinte az egész grammatikai hagyományt illetően a terminológiai sokféleség és bizonytalanság, de legalábbis a konszenzus nagy fokú hiánya mondható jellemzőnek.

Különösen az utóbbi évtizedek hozadékaként remélhető talán az, hogy azok az áthagyományozott akadályok, amelyek mindeddig az ógörög nyelv középső diatézisébe sorolt nyelvi jelenségeknek a megfelelő értelmezése útjában álltak és állnak, lassanként, fokozatosan talán felismerésre kerülnek. Természetesen ez pusztán a feladat helyesebb felmérése előtt nyithatja meg csupán az utat, nem pedig válasz a felmerülő kérdésekre. A megnyitott út azonban bizakodásra adhat okot.

Medial Verbs in Linguistics. A Review of the Literature on the Hellenic-Byzantine and Modern Grammatical Interpretations of the *Mesotes*

Keywords: ancient Greek language, medial verb (mesotes), Hellenic-Byzantine grammatical tradition, modern linguistic literature

Since the first ancient grammarians' classifications, three verbs have been identified in ancient Greek - the active, the passive and the "middle" (mesotic). However, the definition of the latter - usually known as the 'middle or medial verb' - has always proved problematic throughout the history of Western grammar. However, given the cultural importance of the ancient Greek language, acquired primarily through the Greek philosophical and literary heritage and then through the New Testament, the linguistic phenomenon of the mesotes cannot be ignored. However, in order to appreciate its range of meanings to some extent, we must also be familiar with its grammatical interpretations. This is what the present study aims to contribute to. In two main parts, it provides a comprehensive overview of the definitions of the medial verb and the main trends that have emerged in the course of its interpretative history, drawing on the excellent writings summarising the subject, both by eighteen authorities in the Hellenic-Byzantine grammatical tradition and by twenty-seven authors in the modern international linguistic literature produced over the last century or so.

MÚHELY

Ilyés Zalán-György

A transzcendentális filozófia változatai: Salomon Maimon Kant-kritikája

Bevezetés

Jelen dolgozat Salomon Maimon (1753–1800) rendkívül sokdimenziós Kant-kritikájának néhány aspektusát kívánja bemutatni. Kérdés azonban, hogy miért éppen Maimonra esett a választás? Miért annyira releváns ennek az „elfeledett”¹ filozófusnak a Kant-kritikája? Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy Maimon kora filozófiai közegének egyik legaktívabb tagja volt: számos könyvet, kommentárt, illetve újságcikket írt, melyben saját filozófiai rendszerét vázolja fel, amelyet ő maga „koalíciós rendszernek” nevez, és amelyet legfőképpen három neves filozófus – Leibniz, Hume és Kant – gondolatai ihlettek. Korának számos filozófusával levelezett: Ben David és Reinhold mellett ilyen volt maga Immanuel Kant is. Azt azért fontos megemlíteni, hogy a levelezés, melyet imént említett „partnerével” folytatott, meglehetősen egyoldalúnak tekinthető, hiszen annak ellenére, hogy Maimon számos levelet írt Kantnak, egyik levelére sem kapott választ. Van azonban egy figyelemre méltó levél, melyet Kant írt egyik barátjának, Marcus Herznek. Ez pedig arról árulkodik, hogy Kant elolvasta Maimon értekezését és kritikáját, mely a kanti filozófiára épül, sőt, a levélből az is kiderül, hogy elismeri Maimont: „azon túl, hogy egyetlen ellenségem sem értett meg engem és fő kérdésemet olyan jól, mint Maimon úr, kevés ember rendelkezik a [filozófiai] vizsgálódásokra ennyire alkalmas, éles elmével [mint ő]”.² Nem csupán Kant nyilatkozik ennyire elismerően Maimonról: Fichte egy Reinholdnak írott levelében áradozik „végtelen tiszteletéről Maimon tehetsége iránt”,³ és kifejezi a félelmét azt illetően, hogy az eljövendő filozófus nemzedék majd azzal fogja őket vádolni, hogy nem becsülték eléggé Maimont és filozófiai elgondolásait. Természetesen az *ad hominem* érveken túl valódi érvek is felsorakoztathatóak a maimoni kritika fontossága mellett. Az egyik ilyen érv az, hogy Maimon soha nem vetette el a kanti értelemben vett transzcendentális filozófia alap gondolatát. Ezt maga Kant is elismeri az előbb idézett levélben. A transzcendentális filozófiáról írott műve, mely az

Ilyés Zalán-György (1999) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, zalan.ilyes@stud.ubbcluj.ro

¹ Vö. Daniela Voss: *Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials*. = *Parrhesia*. 11(2011). 62–74. Az általam ismert legátfogóbb, filozófiai tematikájú, akadémiai kézikönyv, a Boros Gábor által szerkesztett *Filozófia*, csupán két oldalt szentel Maimon filozófiájának.

² Salomon Maimon: *Essay on Transcendental Philosophy*. Continuum, 2010. 230–238. Kant levele Herznek.

³ Voss: *i. m.* 62.

Esszé a transzcendentális filozófiáról címet viseli, németül a következő címet kapta: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Maimon maga emeli ki a szóban forgó mű bevezetőjében, hogy nem hiába adta művének ezt a címet: a mű ugyanis nem más, mint egy próba, kísérlet.⁴ Maimon a műben „szerencsét próbál” a transzcendentális filozófia területén, és azontúl, hogy megpróbálja sajátos módon megragadni a transzcendentális filozófia lényegét, a saját, Kanttól meglehetősen eltérő gondolatait is kifejti a tárgykörrel kapcsolatban. „Az *Esszé*ben Maimon nem arra törekszik, hogy egy megfelelő képet nyújtson *A tiszta ész kritikájáról*, vagy hogy befejezze a Kant által bemutatott transzcendentális filozófia rendszerét. Inkább arra törekszik, hogy feltárja azt, ami fundamentális a transzcendentális filozófia számára – [a transzcendentális filozófia] legfontosabb igazságait.”⁵ Maimon tehát a kanti projekt alapvetéseit, legfontosabb igazságait kívánja feltárni, azonban vállalkozása során számos olyan problematikus elemre tapint rá a kanti filozófiának, melyekkel Kant saját filozófiai projektjét lehetetleníti el. Kritikája, mint egyébként minden valamirevaló kritika, nem pusztán destruktív: a kanti filozófiában rejlő kritikus pontok izolálásán túl megpróbál alternatívákat nyújtani Kant problémás megoldásaira. Így már az *Esszé*ben elkezd körvonalazódni a transzcendentális filozófiának egy alternatív képe, mely a filozófiatörténet egy jóval későbbi pontján meg is valósul.⁶ A transzcendentális filozófia maimoni változata és vázlata, minden fent leírt tény ellenére, nem Fichte filozófiájában valósul meg. Kétségtelen, hogy Fichtére a maimoni filozófia számos eleme hatott,⁷ de a legfőbb forrása Reinhold, nem pedig Maimon volt.⁸ A maimoni filozófia olyan, rendkívül fontos elemei hiányoznak Fichte filozófiájából, mint például a jelen dolgozatban is tárgyalt differenciálok elmélete, amelyek elengedhetetlen részét képeznék egy olyan transzcendentális filozófiának, mely a maimoni projektet kívánná megvalósítani. Maimon Kant-kritikája tehát nem csupán azért releváns számunkra, mert megkérdőjelezi a kanti ismeretfilozófia legalapvetőbb pontjait, hanem azért is, mert egy olyan egyedi alternatívát kínál, melyet hosszú éveken, sőt évtizedeken keresztül senki nem vett elég komolyan. Maimon kritikája ebben az értelemben egy szinguláris pont az ismeretfilozófia történetében, és mint ilyen kétségtelenül megérdemli, sőt követeli a tüzetesebb vizsgálatot. Dolgozatomban Kant filozófiájának a jelen vizsgálódás szempontjából releváns elemeit fogom bemutatni, majd Salomon Maimon Kant-kritikájának bizonyos aspektusait vázoló fel, mindezek után pedig röviden kitérek a szóban forgó problémák maimoni megoldására is. Mindezek fényében a dolgozatomban a következő kérdésre kívánok válaszolni: létezhet-e legitim alternatívája a kanti transzcendentális filozófiának, és ha igen, akkor ezt hogyan kell elgondolni? Hipotézisem az, hogy létezhet legitim alternatívája a kanti transzcendentális filozófiának, és dolgozatomban végén – a teljesség igénye nélkül – megpróbálom ezen alternatívák egyikének maimoni alapjait felvázolni.⁹

⁴ A német „versuch” szó jelentését a „kísérlet”, „próba” szavakkal lehetne magyarrá fordítani.

⁵ Maimon: *Essay*, xxiv. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁶ Erre a gondolatra a dolgozat végén térek majd vissza.

⁷ Lásd például Frederick Beiser tanulmányát. Frederick Beiser: *Maimon and Fichte*. = Gideon Freudenthal (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*. Kluwer Academic Publishers, 2003. 232–249.

⁸ Vö. Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Bp. 2007. 850–851.

⁹ Véleményem szerint nem Maimon volt az, aki ezt a maga teljességében megvalósította. Elsősorban ennek tudható be az, hogy nem magát az alternatívát, hanem annak maimoni alapjait kívánom jelen dolgozatomban felvázolni.

A „*quid juris?*” problémája Immanuel Kant filozófiájában

A *Prolegomena* c. művének előszavában olvashatjuk Kant azon vallomását, mely szerint főműve, *A tiszta ész kritikája* bizonyos értelemben annak a szerencsés ténynek köszönheti a születését, hogy Hume felébresztette őt a dogmatikus szendergéséből.¹⁰ Kérdés, hogy Hume filozófiájának mely része vagy gondolata volt Kantra ekkora hatással. Erre a kérdésre maga Kant adja meg a választ: a szóban forgó probléma nem más, mint a kauzalitás problémája. Hume főművében, mely az *Értekezés az emberi természetről* címet viseli, tulajdonképpen azt próbálja bebizonyítani, hogy semmiféle *jogunk* nincs azt feltételezni, hogy a kauzalitás fogalma megfelelően magyarázná az általunk tapasztalt különféle jelenségek kapcsolatainak szükségszerű mivoltát. Nincs jogunk feltételezni, hogy a fehér biliárdgolyó a következő biliárdjáték során is sikeresen belöki a piros golyót a lyukba; sőt, már azt sem feltételezhetjük, hogy a golyók ütközése bármiféle fizikai jelenséget idézne elő. Persze, ahányszor az életünkben biliárdjátékot láttunk, mindig azt tapasztaltuk, hogy a fehér golyó mozgásba hozza azt a golyót, amelyet eltalált, Hume mégis azt mondja, hogy jogtalanul tesszük, ha azt feltételezzük, hogy ez a következő mérkőzésen is így lesz. Amíg nem *tapasztaljuk*, hogy holnap reggel felkel a nap, addig nem állíthatjuk azt sem, hogy ez valóban meg fog történni. Gondolatmenetével Hume nem kevesebbet próbált bebizonyítani, mint azt, hogy „teljességgel lehetetlen, hogy az ész *a priori* és fogalmak alapján gondoljon el ilyen [kauzális] kapcsolatot, mert ez a kapcsolat szükségszerűséget hordoz magában, ámde nem lehet belátni, hogy miért kellene azért, mert valami létezik, szükségszerű módon valami másnak is léteznie, miként lehetne tehát *a priori* megalkotni egy ilyen kapcsolat fogalmát”.¹¹ Amennyiben viszont teljességgel lehetetlen egy ilyen kapcsolat elgondolása, és csupán a képzelőerő játszadozik velünk, annyiban feltevődik a kérdés, hogy miként beszélhetünk a tudományok bizonyos fajtájáról, illetve lehetséges-e egyáltalán bármiféle tiszta tudomány.¹² Hume nem állíthatta azt, hogy semmiféle tudomány nem lehetséges, hiszen ezzel saját tapasztalatainak mondott volna ellent – a skót felvilágosodás idején virágoztak a természettudományok, így számára nem volt és nem is lehetett kérdés ezek lehetségsége. Az ok fogalmát illetően sem az volt a problémája, hogy ez a fogalom „helyes-e, használható-e, és a természet megismerése szempontjából nélkülözhetetlen-e, [...] hanem hogy az ész által *a priori* elgondolható-e ez a fogalom, hogy tehát számot tarthat-e minden tapasztalattól független belső igazságra s ennél fogva olyan kiterjesztett alkalmazhatóságra, amely nem korlátozódik pusztán a tapasztalat tárgyaira: ezt kívánta Hume kideríteni”.¹³ A tudományoknak ugyanis két fajtáját különbözteti meg Kant: léteznek tiszta, illetve tapasztalati tudományok. A tapasztalati tudományok, ahogy azt a nevük is jelzi, a tapasztalatból merítik tárgyaikat és megfontolásaikat/módszereiket, így ezek lehetségsége Hume számára, aki empirista volt, semmiféle problémát nem vetett fel.¹⁴ Vannak azonban tiszta tudományok (tiszta matematika, tiszta természettudomány, illetve metafizika), melyek lehetségsége viszont már igen problémás a fent idézett hume-i gondolatok fényében. Hume értelemszerűen nem gondolta azt,

¹⁰ Vö. Immanuel Kant: *Prolegomena*. Bp. 1999. 12. „Nyíltan megvallom: sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergésomból, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.”

¹¹ Kant: *Prolegomena*, 9–10. Kiegészítés általam.

¹² Vö. uo. 10.

¹³ Uo. 11.

¹⁴ Például indukció útján.

hogy létezhetnek tiszta tudományok. Észrevételeivel azonban megelőlegezte azon problémának a megfogalmazását, mely megoldásán a tiszta tudományok lehetősége múlik. Nem kicsi a tét, mondja Kant, mert amennyiben nem lehetséges a metafizika mint tiszta tudomány, annyiban magának a filozófiának a lehetősége is megkérdőjeleződik.¹⁵ Kantot tehát a hume-i kérdések és megfontolások által felmerülő probléma, valamint a probléma megoldására irányuló vágy ébresztette fel dogmatikus szendergéséből.

Az első kérdés, melyre Kantnak válaszolnia kell, a következő: vannak-e olyan a priori fogalmak, melyeket az ész által gondolunk el, és amelyek számot tarthatnak „minden tapasztalattól független belső igazságra”¹⁶ Azonban ha a tiszta tudományok lehetőségére kérdezzük rá, nem elég annyit tudni, hogy léteznek-e olyan a priori fogalmak, melyek megfelelnek az előbb felsorolt követelményeknek, hanem azt a kérdést is meg kell válaszolni, hogy lehetségesek-e olyan ismeretbővítő (hiszen a tudományok célja ismereteink bővítése), azaz, kanti terminussal élve, szintetikus ítéletek, amelyek egyben a priori természetűek is, azaz megingathatatlan bizonyossággal bírnak, apodiktikusak. Kant kérdését tehát a következőképpen lehetne röviden megfogalmazni: *lehetségesek-e a priori szintetikus ítéletek, és ha igen, akkor hogyan lehetségesek ezek?* Kant a kérdés első részét elég könnyen megválaszolja: mind a *Prolegomenában*, mind *A tiszta ész kritikájában* a matematikai ítéleteket hozza fel példaként. „Valamennyi matematikai ítélet szintetikus”¹⁷ – írja Kant a *Prolegomenában*. Egy példán keresztül érvel álláspontjának igazsága mellett: „Első látásra könnyen azt hihetjük, hogy a $7 + 5 = 12$ pusztán analitikus állítás [...] Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk ezt az állítást, be fogjuk látni, hogy a hét és az öt összegének fogalma nem tartalmaz többet, mint a két szám egyesítését egyetlen számmá, ezáltal azonban a legkevésbé sem gondoltuk el, hogy melyik is ez az egyetlen szám, amely a kettőt egyesíti”¹⁸ A hét és az öt egyesítésének pusztán elgondolása által semmiképpen sem juthatunk el a tizenkettes szám elgondolásáig: „Túl kell lépniünk ezeken a fogalmakon, és segítségül kell hívnunk a kettő közül az egyiknek megfelelő szemléletet, mondjuk az öt ujjunkat [...], majd pedig a szemléletben adott öt egységet egymás után hozzá kell adnunk a hét fogalmához”¹⁹ Kant a példa kifejtésekor azontúl, hogy a matematikai ítéletek szintetikus mivelta mellett érvel, rámutat az a priori szintetikus ítéletek egyik fő alkotóelemére is, mely nem más, mint a szemlélet. Az a priori szintetikus ítéleteknek két eleme van: egy a priori fogalom (Kant ezeket *kategóriának* nevezi), illetve a szemléletek, amelyekre ezeket a fogalmakat alkalmazni lehet. Mindezek fényében a következő módon lehetne átfogalmazni az imént feltett kérdést: milyen jogon, illetve hogyan alkalmazhatóak az a priori fogalmak, azaz a *kategóriák a szemléletekre?* A kérdés első fele felelne meg a jelen dolgozatban szereplő első megfogalmazás első felének („lehetségesek-e a priori ítéletek?”), hiszen amennyiben Kant azt állítja, hogy lehetségesek ilyen ítéletek, annyiban azt a kérdést is meg kell válaszolnia, hogy milyen alapon, *milyen jogon* szintetizálható két ennyire

¹⁵ Jó kérdés az, hogy mi a filozófia, de jelen kontextusban értelemszerűen Kant korának filozófiaeszményéről van szó, mely a filozófiát is tudományként kezelte (lásd Fichte korai főművének a címét). Kant korában a filozófiának a végső igazságok felkutatása és felmutatása volt a célja, mely igazságok legalább akkora bizonyossággal kellett, hogy rendelkezzenek, mint amekkorával a különféle tudományos igazságok rendelkeznek. Filozófia és tudomány korabeli viszonyáról lásd Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Bp. 1993. 42–44.

¹⁶ Kant: *Prolegomena*. 11.

¹⁷ Uo. 22.

¹⁸ Uo. 23.

¹⁹ Uo.

heterogén elem, mint a szemléletek (melyek Kantnál szigorúan *nem* fogalmi természetűek, illetve a legtöbb esetben a tapasztalat a forrásuk, azaz *nem a priori* természetűek), illetve a kategóriák (amelyek *a priori fogalmak*), a második pedig a második felének. A kérdés két fele szorosan összefügg, hiszen Kant egyedül úgy tud válaszolni a *quid juris?* kérdésre, ha feltárja a kategóriák szemléletekre való alkalmazhatósága mellett szóló érveit, de ezt csak úgy tudja megtenni, ha egyben ennek az alkalmazásnak a módját, menetét is felvázolja. Emiatt a következő fejezetben Kant megoldásának egyik kulcsfontosságú aspektusát fogom felvázolni.

A *quid juris?*-probléma kanti megoldásának aspektusai

Milyen alapon, milyen jogon szintetizálható tehát két annyira heterogén elem, mint a határozottan *nem* fogalmi természetű szemléletek, amelyeknek legtöbb esetben a tapasztalat a forrásuk, illetve az *a priori* fogalmak, azaz az értelem kategóriái? Jelen problémában Kant figyelmét *nem* a szemléletek és kategóriák heterogenitásának problémája, hanem elsősorban az *a priori* kategóriák *a posteriori* szemléletekre való alkalmazhatóságának kérdése ragadta meg. *A tiszta ész kritikájában*, pontosabban a mű *Transzcendentális esztétika* című fejezetében Kant azt állítja, hogy a szemléletek formával és anyaggal rendelkeznek: „Azt, ami a jelenségen belül az érzetnek megfelel, a jelenség anyagának nevezem, azt viszont, ami által a jelenségben adott sokféleséget meghatározott viszonyokban elrendezve szemlélhetjük, a jelenség formájának”.²⁰ A szemléletek anyagai tulajdonképpen különféle érzetadatok. Ahhoz, hogy ezek az érzetadatok ne a maguk nyers összevisszaságukban mutatkozzanak meg a megismerő szubjektum számára, szükség van olyan szemléleti formákra, melyek lehetővé teszik a különféle érzetadatok viszonyokba rendezését, ezzel pedig lehetővé teszik a rend megteremtését az érzetadatok kaotikus sokaságában. Kérdés azonban, hogy pontosan mit lehet tudni a Kant által emlegetett szemléleti formákról. A következő szövegrészben explicit módon definiálja is ezeket a formákat: „Transzcendentális értelemben tisztának nevezek minden képzetet, ha semmit *nem* találni benne, ami az érzetekhez tartoznék. Így az elme *a priori* módon tartalmazza minden érzéki szemlélet tiszta formáját, melyben a jelenségekben adott sokféleséget bizonyos viszonyokba rendeződvé látjuk. Magát az érzékelés tiszta formáját tiszta szemléletnek is nevezzük”.²¹ A szemléleti formák maguk is szemléletek: tiszta szemléletek, melyekben *nem* találni semmit, „ami az érzetekhez tartoznék”. Ezek a tiszta formák, tiszta szemléletek *a priori*, azaz minden tapasztalattól függetlenül, az elme részeit képezik. Kant pár sorral alább meg is nevezi ezeket a tiszta formákat: „Vizsgálódásunk során azt fogjuk találni, hogy az érzéki szemléletnek két formája, két *a priori* megismerési elve van, nevezetesen a tér és az idő”.²²

Henry Allison a Kantról írott grandiózus könyvében egy meglehetősen cizellált képet nyújt a tiszta szemléletekről, hiszen rámutat arra, hogy Kant legalább három értelemben használja a „tiszta szemléletek” fogalmát.²³ A tiszta szemléletek, ahogy az a fentiek során már kiderült, szemléleti formák, s mint ilyenek tulajdonképpen a szemléletek *a priori* lehetőségfeltételei,

²⁰ Uo. A20/B34

²¹ Uo. A20/B34–35.

²² Uo. B36.

²³ Henry E Allison: *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, 2004. 94–98.

hiszen szemléleteinkben az érzetadatok sokaságát „bizonyos viszonyokba rendeződve látjuk”. Az tehát, hogy az érzetadatok sokasága nem pusztán káosz-ként, hanem viszonyokba rendeződve jelenik meg számunkra, elsősorban a térnek és időnek köszönhető. Az emberi lények csak a számukra térben és időben adott érzeteket képesek szemlélni, de semmi nem garantálja azt, hogy nincsenek olyan lények, amelyek esetén ez máshogy történne. Így Kant a teret és az időt érzékelőképességünk velünk született, *a priori* formáinak tekinti. Allison azonban rámutat arra, hogy Kant szerint maga a tér, illetve az idő is rendelkezik egy tiszta anyaggal, melyet képtelenség a fogalmakra vagy az empirikus szemléletekre redukálni. Ezzel el is jutottunk a tiszta szemléletek második jelentéséig: egy szemléleti forma maga is egy meghatározott „szemléleti reprezentációja” (*intuitive representation*)²⁴ azoknak a tulajdonságoknak, melyekkel *szükségszerűen minden* szemléleti tárgy rendelkezik. *A tiszta ész kritikájában* Kant azt is leírja, hogy ezekhez *absztrakció* útján juthatunk el: „Ha a test képzetéről leválasztom azt, amit az értelem gondol róla, a szubsztanciát, az erőt, az oszthatóságot stb., s ha ugyanúgy elkülönítem tőle azt, ami az érzetekhez tartozik, az áthatolhatatlanságot, a keménységet, a színt stb., még mindig maradni fog valami az empirikus szemléletből, nevezetesen a kiterjedés és az alak”.²⁵ Emellett pedig fontos belátni, hogy ez a két jelentés nagyon szorosan összekapcsolódik: nem két külön dologról ír Allison, hanem egy dolog két aspektusáról. A szemléleteknek vannak formái, melyekhez absztrakció útján juthatunk el, de ezek a formák maguk is szemléletek. Tiszta szemléletek, melyeket minden – az érzékekben vagy az értelemben gyökerező – tulajdonságuktól megfosztottak. *A szemléletek formái*, illetve *a formák szemléletei* valóban eltérő kifejezések, itt mégis ugyanazon dolog két aspektusára utalnak.²⁶

Nick Midgley az *Esszé*hez írt bevezetőjében felhívja *A tiszta ész kritikáját* olvasók figyelmét arra, hogy Kant főműve tartalmaz egy fejezetet (*A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról*), amelynek egyes gondolatai azt sugallják, hogy a tiszta szemléletekhez nem csak absztrakció, hanem szintézis útján is el lehet jutni. Az idő kapcsán például a következőket írja Kant: „Így tehát a szám semmi egyéb, mint egyáltalán bármely egynemű szemléletben adott sokféleség szintézisének egysége, amely azáltal jön létre, hogy *a szemlélet apprehenziójában létrehozom magát az időt*”.²⁷ Kérdés azonban, hogy „a szemléletben adott sokféleség” részei kiterjedt részek-e vagy sem. Ezt azért is fontos tisztázni, mert *A szemlélet axiómái* c. fejezetben Kant úgy határozza meg a „kiterjedt nagyságokat” (*extensive magnitude*),²⁸ mint olyan részek összességét, melyek maguk is részekre oszthatóak. A részekre osztott részek maguk is tovább oszthatók, majd ezeknek a részeknek részei is, *ad infinitum*. Minden rész egyben egy olyan egész, melyet további részekre bonthatunk. Mindezekből következik, hogy egy kiterjedt nagyság szintézise már eleve

²⁴ Voss: *i. m.* 65. Azért vettem át Daniela Vosstól ezt a kifejezést, mert ha ebben a kontextusban pusztán „szemléletet” vagy „reprezentációt” használok, az megtévesztő lehet az olvasók számára. Értelemszerűen mindkét kifejezést – különösen az első („szemlélet”) – helyes lenne.

²⁵ *TÉK.* A20–21/B35.

²⁶ Ahogy arra a bekezdés elején felhívtam a figyelmet, Allison *három* jelentést különböztet meg. A harmadik jelentés ugyan releváns a dolgozatom szempontjából, azonban a maimoni kritika nem tér ki külön rá. Ennek értelemszerűen nem az az oka, hogy Maimon tanácstalanul állt Kant kifogástalan és cáfolhatatlan gondolata előtt (hiszen ekkor értelemszerűen kitérnék rá a dolgozatban), hanem az, hogy az általam a következőkben felvázolt kritika megfelelően cáfolja a tiszta szemléletek harmadik jelentésének *legitimitását* is, így terjedelmi okokból kihagyom a kérdéskör tárgyalását. Daniela Voss tanulmánya azonban erre is kitér. Lásd Voss: *i. m.* 65–66.

²⁷ *TÉK.* B128. Kiemelés általam.

²⁸ Maimon: *Essay*, xxxv.

feltételezi olyan kiterjedt részek létét, melyek szintézise által a szóban forgó nagyság előállítható. Egy kiterjedt nagyság szintézisének előfeltétele a kiterjedés, mely a tiszta szemléletek alapvető attribútuma, ahogy azt a fentiek során láthattuk. Azaz röviden: egy kiterjedt nagyság (legyen az időbeli vagy térbeli nagyság) szintézisének elengedhetetlen feltételei a tiszta szemléletek. Ezen a ponton egy paradoxonba ütköztünk: hogyan lennénk képesek egy „szemléletben adott sokféleség” szintéziséből „létrehozni magát az időt” vagy a teret, ha ennek a szintézisnek elengedhetetlen feltételei a tér, illetve az idő? Sehoggy. A szintetikus módszernek, vagy „útnak” egyébként van egy maimoni kritikája is, mely nem Kant érvelésének belső inkohereciájára mutat rá, de erről majd a következő fejezet megfelelő helyén fogok írni.

Jelen fejezetben egyetlen további kérdést kell még megválaszolni: mi köze van a tiszta szemléleteknek a *quid juris?*-probléma megoldásához? Ahogy arra jelen fejezet elején rávilágítottam, Kant számára a *quid juris?*-probléma a következőképpen tevődik fel: mi jogon alkalmazhatunk *a priori* fogalmakat a *posteriori* szemléletekre? Amennyiben azt lehetne mondani, hogy a szemléletek rendelkeznek *a priori* és *a posteriori* részekkel, ráadásul ezeknek a részeknek a viszonya világos lenne, annyiban könnyen találhatnánk problémamentes megoldást a szóban forgó kérdésre, hiszen ekkor az *a priori* fogalmak nem közvetlenül az *a posteriori* részekre, hanem ezek *a priori* formáira vonatkoznának. Mivel ebben az esetben mind a fogalmak, mind a szemléletek *a priori* lennének, megoldódna a probléma. Mivel Kant éppen ezeket állítja, ezért összegzésképpen azt mondhatnánk, hogy a probléma kanti megoldása a következőképpen hangzik: az *a priori* fogalmak, azaz a kategóriák nem közvetlenül a szemléletek *a posteriori*, empirikus részére, hanem a tiszta, *a priori* formáira vonatkoznak. A tiszta szemléletek azért képesek közvetíteni az *a priori* fogalmak és az *a posteriori* szemléletek között, mert a fogalmakkal osztoznak formális és *a priori* természetükben, ugyanakkor a szemléletek formáiként a szemléletekhez tartoznak.

Kant megoldásának maimoni kritikája

Az absztrakció módszerének kritikája

A tiszta szemléletekhez absztrakció útján juthatunk el. Maimon mégis kifogásolja a kanti módszert. A vörösborral teli poharat ellenpéldaként felhozva egy gondolat kísérletre invitálja az olvasóit, arra kérve őket, hogy képzeljenek el egy borral teli poharat: a pohárban levő bornak (anyag) csupán azért van „kerek” alakja, mert a pohár, amelyben van, maga is kerek; mindezeket pedig azért lehet tudni, mert a példában világosan elválasztható a pohár és annak tartalma. Egy összetett jelenséget tehát csak akkor lehet formára és anyagra bontani, ha képesek vagyunk arra, hogy bizonyos elemeit a többi elemtől függetlenül vegyük számba. Maimon szerint viszont pontosan ez az, ami nem lehetséges akkor, ha Kant elgondolásait követjük, hiszen ekkor nincs független hozzáférésünk az érzéki szemlélet formájához és anyagához. Az egyiket pusztán absztrakció segítségével választhatjuk el egymástól, de mint ahogy az a fentiekből kiderült, az absztrakciós módszer feltételezi a forma és anyag szoros összefüggését. A maimoni cáfolat egy fontos következménye tehát az, hogy a térről és az időről nem gondolkozhatunk pusztán formákként, hiszen az érzéki szemléleteinkben az anyag és a forma nem válnak el egymástól. Ez természetesen a tér és az idő maimoni elgondolására is rányomja a bélyegét, mivel nála a tér és idő magyarázata rendkívül szorosan összefügg a szemléletek kanti értelemben vett anyagával is.

Egy másik probléma is felmerül az absztrakció módszerével kapcsolatban: pusztán azért, mert eddig az összes szemléleti tárgy térben és időben jelent meg számunkra, nem jelenthetjük ki azt, hogy a tér és az idő érzékelésünk *a priori* lehetőségfeltételei.²⁹ Nincsen semmiféle *jogunk* „ennek a reprezentációnak [a tér és idő reprezentációjának] az univerzalizását, melyet *a posteriori* módon, indukció segítségével konstruáltunk, az *a priori* szükségszerűség szintjére emelni”.³⁰ Amikor Kant az absztrakciós módszert használja a tiszta szemléletekhez való eljutáshoz, a következőképpen jár el: egy már adott érzéki szemléletet bont, az absztrakció módszerének segítségével, két részre, majd induktív módon kiterjeszti ezt az *a posteriori* módon szerzett belátást az összes lehetséges tapasztalatra.

A tér mint szemléleti forma kritikája

Maimon kritikájának van azonban egy másik, nem metodológiai aspektusa is, ami Kant azon állítása ellen szól, mely szerint a tér egy tiszta szemléleti forma. Maimon itt is egy példával kezdi a kritikáját: tegyük fel, hogy van egy önmagunkon kívül tételezett reprezentációs mezőnk, amelyet egy teljesen homogén szín, például a zöld egy bizonyos árnyalata tölt ki. Maimon szerint ebben az esetben még annak ellenére sem beszélhetünk a szóban forgó reprezentáció térbeliségéről, hogy a reprezentációs mező a szemlélőtől elválasztva jelenik meg a maimoni példában. Hiszen ekkor egy olyan szemléletről beszélnénk, melyet nem a tér kondicionál, s ez egyben a tér mint szemléleti forma státuszát is megkérdőjelezné. „Ezen homogén szemlélet térbelietlensége (*non-spatiality*) megmutatná azt, hogy a tér nem szükségszerű feltétele szemléleteink lehetőségének.”³¹ A maimoni példa azonban nem csak szubverzív funkciót tölt be: a térnek egy olyan elgondolására hívja fel az olvasó figyelmét, mely nagyban függ a szemléletek tartalmának *heterogenitásától: az empirikus szemléleteink tartalmának diverzitása vagy heterogenitása teszi lehetővé magát a teret*. Ez az elgondolás már szoros összefüggésben áll Maimonnak a térről alkotott elméletével, mely szerint a tér nem más, mint „az érzékelhető tárgyak közti *különbségek* reprezentációjának a formája”.³² Maimon érvelésének kulcsa lényegében az, hogy egy teljesen homogén reprezentációs mezőben nem vagyunk képesek térbeli pontokat megkülönböztetni egymástól, emiatt pedig a hely (*locus*) fogalma értelmezhetetlenné válik. *A szemléletek térbeliségéről csak a szemlélet anyagának heterogenitása esetén beszélhetünk*.

A szintézis módszerének maimoni kritikája

Maimon a tiszta formák kanti definíciójából arra következtet, hogy amennyiben a tiszta formák nem tartalmaznak semmit az érzetadatok sokaságából (hiszen ezek a szemléletek *anyagát* képezik), annyiban ezeket a formákat csak a homogenitás jellemezheti, viszont homogén

²⁹ Itt láthatjuk visszaköszönni a hume-i szkepszist a maimoni filozófiában. Itt megragadnám az alkalmat, és felhívnam az olvasó figyelmét arra, hogy Kantot leszámítva Hume és Leibniz filozófiái a legfontosabb forrásai a maimoni filozófiának.

³⁰ Peter Thielke: *Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time*. = Gideon Freudenthal, (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*. Kluwer Academic Publishers. 2003. 94. Thielke saját fordításában idézi Maimont, így azokra a Maimon-idézetekre, melyek a Thielke tanulmányában találhatóak, úgy fogok hivatkozni, mintha Thielkére hivatkoznék, annyi különbséggel, hogy zárójelben hivatkozom az eredeti szövegre is, melyet Thielke használ. Ebben az esetben: Salomon Maimon: *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin, bei Christian Friedrich Voß. 1790. II. 342. (A továbbiakban: *Tr.*)

³¹ Uo. 94.

³² Uo. 95.

formákként egyedül homogén részekből szintetizálhatóak.³³ Nem annyira meglepő módon itt is egy példából indul ki: „egy folyót el tudunk képzelni egy vízből álló folytonos és homogén testként, melynek részei megkülönböztethetetlenek”.³⁴ Ez azonban csak azért lehetséges, mert a folyót ilyenkor a folyóparton levő különböző tárgyak viszonylatában reprezentáljuk. Amennyiben reprezentációs mezőnk egészét a folyó, vagyis ez a homogén „víztest” töltené ki, annyiban az előző alfejezet példájához jutnánk vissza: egy homogén szemléletben képtelenek lennénk *locusok* megkülönböztetésére. A homogén szemléletet alkotó pontok, a leibnizi „megkülönböztethetetlenek azonosságának princípiuma” szerint, egyszerűen *azonosak* lennének, így ez a „homogén mező [...] semmivé zsugorodna”.³⁵ A folyót tehát nem lennének képesek reprezentálni. „A tér folytonos és homogén egészként való reprezentációjából »hiányzik a diverzitás, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy a dolgokat egymástól elválasztva láthassuk.«”³⁶ Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy nem lehetséges olyan szintézis, mely homogén tér- vagy időrészek sokaságából hozná létre magát a teret vagy az időt. Lévnén, hogy a homogén részek *azonosak* egymással, képtelenek valós *kiterjedést* létrehozni. Maimon szerint egy szintézis nem más, mint a különbség egysége, így tehát „minden szintézis [...] sokaságot vagy diverzitást feltételez”.³⁷ Mindebből pedig az a rövid, de annál fontosabb elgondolás következik, hogy *különbség nélkül nem beszélhetünk semmiféle szintézisről*.³⁸

A maimoni kritika kanti cáfolata

Bár jelen dolgozatban – elsősorban terjedelmi okok miatt – nem védhető meg méltóan a kanti álláspont, itt mégis felvázolnék pár olyan ellenérvet a maimoni kritikával szemben, melyre Peter Thielke jelen témát is nagyban érintő, kiváló tanulmánya felhívja a figyelmet. Az első fontos dolog, melyről sajnos Maimon gondolat kísérlete vagy példája nem képes számot adni, nem más, mint a külső és belső szemléletek közti distinkció, mely elengedhetetlen része a kanti esztétikának. Kant maga írja a *Transzcendentális esztétikában*, hogy belső szemléleteink nem a térben jelennek meg számunkra, így Kant maga is beszél olyan szemléletekről, melyek nem térbeliek.³⁹ A második fontos kanti gondolat, melyet Maimon valószínűleg nem vett figyelembe, az nem más, mint az, hogy Kant a szemléletekről a *tárgyak* viszonylatában beszél: egy teljesen homogén reprezentációról nem mondhatjuk azt, hogy szemlélet, hiszen egy teljesen homogén reprezentáció nem tárgy. Thielke amellet érvel, hogy a Maimon példájában szereplő reprezentációt Kant egyszerű érzékletként könyvelné el, így Maimon kritikája a szemléleteket illetően nem állja meg a helyét. „Harmadszor, és talán ez a legfontosabb, úgy tűnik, hogy Maimon Kantnak tulajdonítaná azt a nézetet, mely szerint a tér szükséges és *elégleges* feltétele az empirikus szemléleteinknek. Kant, ezzel szemben, csupán annyit állít, hogy a tér a külső szemléleteink elengedhetetlen lehetőségfeltétele, és valószínűleg elismerné azt, hogy a diverzitásnak konstitutív

³³ Vö. Voss: *i. m.* 65–66.

³⁴ Uo. 66.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo. 66.

³⁸ Vö. Maimon: *Essay*, xxxviii.

³⁹ Hiszen belső szemléleteink formája az idő.

szerepe van az empirikus szemléleteinket illetően.⁴⁰ Azt tehát, hogy a tér külső szemléleteink elégséges feltétele lenne, Kant sehol nem állítja.

Tér és idő Salomon Maimon filozófiájában

A *quid juris?*-problémát Kant egy olyan szintézis lehetőségének bizonyításával próbálta megoldani, melyet a Kant-szakirodalom egy része *kondicionálisnak* nevez. Ezzel állítja szembe Maimon saját, *genetikus* módszerét: „az értelem nem rendel semmiféle *a posteriori* [módon] adott dolgot *a priori* törvényei alá; ehelyett hagyja őket [az *a posteriori* adott tárgyakat] megmutatkozni a saját [az értelem] törvényei szerint (azt hiszem, hogy ez az egyetlen kielégítő útja a *quid juris?* megválaszolásának)”.⁴¹ Maimon egyetért abban Kanttal, hogy a szintézis feladata nem más, mint az érzetadatok sokaságának egybefogása. Ez az egybefogás meg is történik az *apprehenzió* szintézisében, mely során a képzelőerő az érzetadatok sokaságát térben és időben rendez el.⁴² Ahhoz azonban, hogy ez a szintézis szükségszerűvé válhasson, szükség van valamiféle alapra is, melyet Kantnál az értelem fog betölteni. Az *apprehenzió* szintézise az *appercepció* szintézise által válik szükségszerűvé, mely során az értelem a képzelőerő produktivitását a saját *a priori* fogalmainak, azaz a kategóriáknak *rendeli alá*. A kategóriák tehát pusztán feltételekként funkcionálnak, és a képzelőerő munkájának szükségszerűségét kondicionálják.⁴³ Maimon szerint ez a pusztán kondicionális viszony, melyben a kategóriák és az *apprehenzió* szintézise áll, problematikus: hogyan képes az értelem bármit is a saját fogalmai, szabályai alá vonni, mely adott és nem az értelemből magából származik (hiszen mint ilyen, nem biztosítja semmi azt, hogy az értelem szabályainak megfelelően keletkezett)? „Ez a kérdés nem merülne fel, ha értelmünk képes lenne a saját tárgyainak megalkotására, mely tárgyak így az értelem szabályainak megfelelően állnának elő, és így [a szintézishez] nem lenne szükség semmiféle más forrásból származó, készen kapott tárgyra.”⁴⁴ Mindebből pedig az következik, hogy Maimonnál a szintézis mindkét része az értelem produktuma. A szemléletek és a fogalmak, az anyag és a forma forrása egy: ez pedig nem más, mint az „értelem belső genezise”.⁴⁵ Ez a maimoni gondolat első látásra teljesen azonos azzal, amit Kant intellektuális szemléletnek nevez, és tüzzel-vassal üldöz *A tiszta ész kritikájában*. A jelen dolgozatnak két további feladata maradt tehát: az egyik felvázolni azt, hogy miként gondolkodja el Maimon a teret és az időt, vagyis megválaszolni azt a kérdést, hogy milyen alternatívát nyújt Maimon a kanti tiszta szemléletekre, a másik pedig felvázolni azt, hogy „az értelem belső genezise” pontosan mit is jelent Maimonnál.

A Kanttal szembeni kritika, ahogy az már a fentiek során említésre került, számos olyan, nem pusztán szubverzív, hanem egyben konstruktív belátással is járt, melyek a maimoni esztétika alapjait képezik.⁴⁶ „A lecke, melyet Maimon a Kant-kritikájából merített, nem volt más, mint az, hogy a szemléletek formájához nem lehet az anyaguktól függetlenül hozzáférni; a szemléletek

⁴⁰ Thielke: *i. m.* 95.

⁴¹ Maimon: *Essay*. 82. Kiegészítés általam.

⁴² Vö. Gilles Deleuze: *Hume és Kant*. Bp. 1998. 221.

⁴³ Vö. Voss: *i. m.* 66.

⁴⁴ Maimon: *Essay*. 63.

⁴⁵ Voss: *i. m.* 67.

⁴⁶ Az „esztétika” kifejezést itt, illetve a dolgozatban mindenhol, a kanti értelemben használom.

anyagának is vannak *a priori* feltételei, melyek a tárgyak reprezentációját teszik lehetővé. Amennyiben ezt elismerjük, érvel Maimon, a teret, mint a különbség formáját, nem pedig mint tiszta szemléletet kell elgondolnunk.⁴⁷ Kant meggyőzően érvel saját esztétikai elgondolásai mellett, és valóban erős alternatívát nyújt a Leibniz és Newton elméletei által uralt problémát illetően. Amennyiben Maimon nem akarja elvetni a transzcendentális filozófiát – az *Esszé* elején pedig láttuk, hogy ez így van –, annyiban egy olyan negyedik megoldással kell szolgálnia, mely bizonyos szempontból eleget tesz Kant elgondolásainak. Maimon, ahogy azt az imént idézett szövegrészlet is állítja, egyetért Kanttal abban, hogy a tér, illetve az idő *a priori* formák, sőt még talán azzal is, hogy a tér és idő a szemléletek formái. Abban viszont már nem ért vele egyet, hogy ezek *a priori*, azaz *tiszta szemléletek* lennének. *Maimon szerint a tér és az idő a „különbség” vagy a „diverzitás” formái*, és lévén, hogy nem szemléletek, ezért nem tartoznak az érzékelés fakultásához. *Maimon a teret és az időt az értelem fakultásához sorolta, és a gondolkodás azon kiemelkedő funkcióját tulajdonította nekik, mely az érzetadatok sokaságába egységet visz.* Fontos tehát, hogy az értelem fakultásának részei lévén, Maimon számára a tér és az idő *nem lehetnek szemléletek, csak fogalmak.*⁴⁸

Maimon az esszében a tér példáján keresztül mutatja be az elméletét.⁴⁹ Bemutatójának pedig úgy kezd neki, hogy megvizsgálja azokat a módokat, melyek által egység vihető az érzetadatok sokaságába. Maimon úgy gondolta, hogy a szemléleti formák értelmünk működésének általános formáiban gyökereznek. Értelmünk működésének egyik legáltalánosabb formája a sokaság egységként való reprezentációja (így jelennek, pontosabban csak így jelenhetnek meg számunkra a tapasztalati tárgyak). Maimont viszont elsősorban nem a formák, hanem a tartalom, azaz az érzetadatok sokasága érdekli: „ha a sokaság teljesen heterogén vagy teljesen homogén, az egysítés nem lehetséges, hiszen az első esetben nem beszélhetünk egységről, a másodikban viszont nincs jelen semmiféle sokaság”.⁵⁰ Az érzetadatok egyesített sokaságának lehetőségfeltétele tehát az érzetadatok „egyesíthető diverzitásán”⁵¹ múlik – ez azonban egy olyan feltétel és attribútum, amely elsősorban az érzetadatok sokaságához, azaz a kanti értelemben vett anyaghoz, tartalomhoz tartozik. Mindezek után Maimon a következőképpen határozza meg a teret és az időt: a tér és az idő olyan formák „melyekben az érzékelhető tárgyak egysége lehetővé válik, így ezek [az érzékelhető tárgyak] a tudatunk tárgyaiként jelenhetnek meg”.⁵² Egy rendkívüli fontos adalék Thielkétől a szövegrész értelmezéséhez: „Az alábbiakban fogom tárgyalni az érzékelhető tárgyak, illetve a tudat tárgyai közti különbséget. Egyelőre elég megjegyezni, hogy az érzékelhető tárgyak nagyjából azonosak az érzékletekkel, azonban, ahogy azt látni fogjuk, Maimon egy rendkívül idioszinkratikus csavart vezet be az érzékletek természetének tárgyalásakor”.⁵³ Fontos az idézet, hiszen így világossá válik, hogy miért hivatkoztam érzetadatok sokaságára

⁴⁷ Thielke: *i. m.* 96.

⁴⁸ Fogalmakként azonban lehetnek szemléleti formák, a kérdés persze csak annyi, hogy pontosan hogyan. Ehhez először azt kellene tudnunk, hogy Maimonnal pontosan mi a szemléletek státusza, illetve természete. Erre a kérdésre a dolgozat során vissza fogok térni, annyit viszont a félreértések elkerülése végett előrebozsátanék, hogy *Maimon nem osztotta Kant azon elgondolását, mely szerint a szemléletek szigorúan nem fogalmi természetűek.*

⁴⁹ Az időről, sajnos, meglehetősen keveset ír. Ezt tehát jogosan gondolhatjuk a maimoni elmélet egyik nagy gyengeségének.

⁵⁰ Uo. (*Tr.* II, 16.)

⁵¹ Uo.

⁵² Uo.

⁵³ Uo. 96. lábjegyzet.

ott, ahol Maimon érzékelhető tárgyakról beszél. *A tér és az idő teszik lehetővé az érzékelhető tárgyak sokféleségének reprezentációját.*

Ezt az egyesíthető sokaságot azonban kétféle módon lehet megközelíteni. „Egyrészt, lehetnek olyan gondolataink, amelyek nem utalnak egy konkrét objektív tartalomra; Maimon szerint ebben az esetben a különbség, mely két dolog között áll fenn, pusztán szubjektív. Példának okáért a piros és a zöld szín közti különbség elgondolható »a differencia szabálya vagy formája (az egyik [piros] nem a másik [zöld]) szerint, anélkül hogy a kettőjük térbeli vagy időbeli viszonyáról tudnánk valamit... ekkor [a piros és a zöld szín] egy pusztán szubjektív, de *nem objektív* tudattartalmat hozna létre.«⁵⁴ A gondolkodás, a pusztá értelem tevékenysége lévén, „nem utal a tárgyak külső világára, csupán fogalmakat viszonyít egymáshoz.”⁵⁵

Másrészt Maimon szerint a piros és zöld színek közötti különbséget nemcsak elgondolni vagyunk képesek, hanem reprezentálhatjuk is azt térben és időben – ez egyenlő az előbb említett szubjektív különbség objektívvé alakításával. Itt megint figyelembe kell vennünk Thielke egyik fontos megjegyzését, mely szerint Maimon az objektivitás alatt csak annyit ért, hogy a tér és az idő a (tapasztalati) *tárgyak* egy olyan *képét* nyújtják nekünk, mely kép egy valós, *fogalmi* természetű különbséget reprezentál. Bár Thielke nem tér ki a szubjektivitás meghatározására, de a kontextusból az derül ki az olvasó számára, hogy szubjektív alatt Maimon, illetve Thielke a pusztán elgondoltat érti, mely semmilyen formában nincs reprezentálva, azaz képpé alakítva.⁵⁶ Maimon szerint ahhoz, hogy az előbbiek során tárgyalt fogalmi különbségek reprezentálhassanak bármit, egy meghatározott rendbe kell őket helyezni. Mindezek alapján látható, hogy a tér, illetve az idő az *általános értelemben vett* fogalmi különbségek⁵⁷ reprezentációinak lehetőségfeltételei, melyek a fogalmi különbségek elrendezéséért felelnek; a teret és az időt, ebben az értelemben, Maimon fogalmaknak tartja. Egyedül akkor beszél a térről és időről szemléletekként, amikor azok egy konkrét, érzékelhető tárgy reprezentációjának a lehetőségfeltételei. Ez utóbbi esetben Maimon szerint az értelem működése mellett a képzelőerő működését is tetten érhetjük, hiszen a képzelőerő áll elő az értelem által elgondolt konkrét különbség(ek) objektív *képével*. Ez a kép pedig nem más, mint egy fogalmi különbség „individuális reprezentációja”.⁵⁸ „Ahhoz, hogy a térben reprezentálhassuk, mondjuk a piros és zöld színek különbségét, mindenképpen *erre* a konkrét képére a pirosnak és *erre* a konkrét képére a zöldnek kell utalnunk.”⁵⁹ Ebből a példából is az derül ki, hogy a tér nem más, mint a *különbség egyik formája*, mely által a szubjektív (pusztán elgondolt, de nem reprezentált) különbségek objektív reprezentációkká válnak. Mindemellert azt is fontos megjegyezni, hogy minden hasonlóság ellenére Maimon elmélete nem redukálható a leibnizi tér- (és idő)elgondolásra, hiszen Maimon nem tartja az időt és a teret empirikus úton létrejött fogalmaknak, melyeket valamiféle absztrakció által nyertünk a fogalmi különbségekből.

⁵⁴ Uo. 97. Salomon Maimon: *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Erstes Stück. Berlin. Bei Johann Friedrich Unger. 1791. III, 39. (Továbbiakban: *PhW*) Kiemelés és kiegészítés Thielke, illetve általam – I. Z. Gy.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Pár sor múlva kiderül majd, hogy amikor Maimon képekről beszél, akkor az olvasónak figyelembe kell vennie azt, hogy a képek kialakításának elengedhetetlen feltétele a képzelőerő működése, amelyről a szubjektivitás szintjén még nem beszélhetünk.

⁵⁷ Az összes valós fogalmi különbség.

⁵⁸ Uo. 98.

⁵⁹ Uo.

A tér Maimonnál nem más, mint a fogalmi különbségek reprezentációjának lehetőségfeltétele (tér mint fogalom), valamint a konkrét különbségeket reprezentáló képek formája (tér mint szemlélet). Maimon tehát nem veti el a transzcendentális filozófia alapvetéseit, hiszen egyetért Kanttal abban, hogy a tér az a forma, amely lehetővé teszi a konkrét jelenségek reprezentációját.

A fenti érvelés és a maimoni elmélet egyik legfontosabb megállapítása nem volt más, mint a képzelőerő elengedhetetlen szerepe, melyet ez a konkrét tapasztalati tárgyak reprezentációjában tölt be. A kérdés már csak annyi, hogy mit ért Maimon képzelőerő alatt. „A képzelőerő, Maimon szerint, a »fikciók« fakultása.”⁶⁰ A *fikciók* Maimon számára nem teljesen azonosak a jelen nem lévő, azaz nem reális tárgyak reprezentációjával, ehelyett Maimon a fogalommal azt a folyamatot is jelöli, amely során mi, megismerő szubjektumok, olyan tulajdonságokkal látunk el tárgyakat, melyekkel ezek nem rendelkeznek. Thielke a hűrelmélet példáját hozza fel a *fikció* maimoni elgondolásának az ábrázolására. Amikor a fizikusok a hűrelméletről beszélnek, tudjuk, hogy nem valós tárgyakról folyik a diskurzus. A „kozmosz hűrok”, melyekről ilyenkor szó van, csak szemléltető, *reprezentatív* funkciót töltenek be, melyek segítségével könnyebben szemléltethetőek és megérthetőek azok a fizikai jelenségek, melyekről a diskurzus során szó van. Amennyiben a tapasztalati tárgyak térbeli reprezentációja nem más, mint térbeliséggel nem rendelkező fogalmi különbségek felruházása olyan tulajdonságokkal, melyek a térbeliségből fakadnak, annyiban érthető, hogy miért tartja Maimon a teret fikciónak. A tér és az idő a képzelőerő fakultásának termékei, és lévén, hogy a képzelőerő Maimonnál valamiféle mediatizáló szerepet tölt be az érzékelés és az értelem között, ezért a tér és az idő „rendelkezik valamivel, ami mind az értelem produktumaiban, mind az érzékelés produktumaiban megtalálható, így mindhármukban közös”.⁶¹

Az értelem Maimonnál tulajdonképpen „a szabályok fakultása”, s a tárgyakat csak az egymáshoz való viszonyukban képes elgondolni. Az értelem „csak [a tárgyak közti] viszonyok relatív meghatározásait [képes elgondolni] és egy tudattartalomba összefogni”.⁶² Az érzékelés ezzel szemben nemcsak relatív, hanem abszolút meghatározásokkal is tud szolgálni a tapasztalati tárgyakat illetően. Az érzékelésnek köszönhetjük, hogy a tapasztalati tárgyakat önmagukban, más tárgyaktól elválasztva is képesek vagyunk szemlélni, viszont azt is hozzá kell tenni, hogy ezek az „abszolút meghatározások”, melyekkel az érzékelés fakultása szolgál, *a posteriori* természetűek.⁶³ Thielke Locke és Hume elméleteihez hasonlítja Maimonnak az érzékelés fakultását illető elgondolásait: „az érzékelés közvetlen és meghatározott »benyomásokat« szolgáltat a tárgyról, de a tudás, amely ezekből a benyomásokból származik partikuláris és *a posteriori*”.⁶⁴ Az értelem tartalmazza azokat a logikai törvényeket, melyek a gondolkodás formáját meghatározzák, s így lehetővé teszi azt, hogy a tapasztalati tárgyak egy tudatban egyesülhessenek, viszont önmagában nem képes konkrét, meghatározott tárgyak megismerésére. Ezzel ellentétben az érzékelés képes a konkrét tapasztalati tárgyak megismerésére és meghatározására, de csak *a posteriori* módon. Az értelem és érzékelés tehát különféle módokon képesek meghatározni a tárgyaikat, s bár képesek a tapasztalati tárgyak közötti viszonyok elgondolására (az értelem fakultásának köszönhetően), illetve az egyes, konkrét tárgyak megismerésére (az érzékelés fakultásának

⁶⁰ Uo. 99.

⁶¹ Uo. 100.

⁶² Uo. (*PhW*, III, 65.) Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁶³ Vö. uo.

⁶⁴ Uo. 101.

köszönhetően), „mégsem vagyunk képesek összekapcsolni a gondolatot és a tudást egyazon tárgyban, azaz, *nem vagyunk képesek elgondolni meghatározott tárgyakat, vagy meghatározni elgondolt tárgyakat*. Ez azért van, mert nincsenek olyan eszközeink, amelyek segítségével meg tudnánk állapítani azt, hogy bizonyos logikai formák – melyek fogalmakként az általános értelemben vett tárgyakra vonatkoznak – miként alkalmazhatóak és vonatkozathatóak konkrétan meghatározott tárgyakra”.⁶⁵

Maimon ezt az érzékelés és értelem között húzódó hasadékot hidalja át a képzelőerő fakultásának bevezetésével. A „tér és az idő *a priori* fikcionális képei”⁶⁶ által vagyunk képesek a tapasztalati tárgyak különbségéről tiszta képet, reprezentációt alkotni (tér és idő mint szemléletek), illetve a térnek és időnek köszönhető az is, hogy képesek vagyunk ezeknek a különbségeknek a megfogalmazására, elgondolására (így a térnek és időnek köszönhetőek olyan fogalmaink, mint pl. a „jobb” és a „bal”, az „előző” és a „következő”). A tér és az idő képezik azt a közeget, melyben az értelem és az érzékelés egyesülhet – pont ezért mondja Maimon azt, hogy a tér és idő „egyszerre képek [szemléletek] és fogalmak; ők az értelem képei, illetve az érzékelés formái”.⁶⁷ A tér és idő teszik lehetővé az értelem és érzékelés kiazmusát, összefonódását. Mindezek fényében a tér, illetve az idő fikcionális státusza talán könnyebben megérthető. Ahogy azt láttuk, az érzékelés tárgyai önmagukban, azaz a tér és idő közbenjárása nélkül is megismerhetőek (gondoljunk csak a homogén zöld szín példájára). Amint viszont ezeket a tárgyakat az egymással való viszonyaikban akarjuk reprezentálni, elengedhetetlenné válik az értelem és képzelőerő közbenjárása. A képzelőerő mediatíváló szerepe kapcsolja össze az értelem működését az érzékeléssel, és teszi lehetővé a tapasztalati tárgyak viszonyainak reprezentációját, de mindezt csakis úgy képes végrehajtani, hogy közben a tapasztalati tárgyakat olyan (a térbeliségben és időbeliségben gyökerező) predikátumokkal (ezekre a fogalmakra, predikátumokra adtam pár sorral feljebb példákat) látja el, melyekkel egyébként ezek nem rendelkeznek. A tér és idő tehát fikciók, de *szükségszerű* fikciók.

„Az értelem belső genezise” a maimoni filozófiában

Végezetül pedig azt kellene megvizsgáljunk, hogy a fentiek ismeretében miként oldja meg Maimon a *quid juris?* problémáját. Egy első látásra érdekes forrásból – a differenciálszámítás matematikai elméletéből – meríti megoldásának a kulcsát. Ez egyébként csak első látásra meglepő, hiszen Maimon egyik legnagyobb filozófiai forrása Leibniz volt, a differenciálszámítás egyik megalkotója (Newton mellett). A differenciálszámítás alapképlete a következő: $dy/dx = z$. Egyik érdekes tulajdonsága a differenciálszámításnak, hogy annak ellenére, hogy a dy , illetve a dx végtelenül kis mennyiségeket jelölnek, a z értéke nem változik. Leibniz egyik rövid matematikai írásában, mely *Az infinitezimális kalkulus bizonyítása a közönséges algebra segítségével* címet viseli, pontosan azt bizonyítja be, hogy z értéke akkor is konstans és változatlan marad, ha a dy és dx értékei elérik a nullát. Az első kérdés, amelyet Leibniz korában, sőt még utána is hosszan vitattak a matematikusok, illetve a filozófusok, a következő: pontosan mi a differenciálok (dy ,

⁶⁵ Uo. (*PhW*, III, 66.)

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

dx) ontológiai státusza? „Végtelenül kis mennyiségek? Eltűnő mennyiségek? Különbségek az eltűnés pillanatában?”⁶⁸ Bár Maimon explicit módon nem adott választ erre a kérdésre, fontosnak tartotta azt, hogy míg a differenciálhányados (*dy/dx*) tagjai nem reprezentálhatóak, azaz nem adhatóak meg szemléletileg, addig a hányados értéke, mely egy valós szám, igen. „A szemléletek szempontjából tehát a differenciálhányados tagjai egyenlők a semmivel.”⁶⁹ Maimon ennek megfelelően a differenciálhányados tagjait intenzív mennyiségeknek, a differenciálhányados értékét pedig extenzív mennyiségnek tekintette, és azt állította, hogy a differenciálhányados tagjai azok a *genetikus elemek*, melyekből az extenzív nagyság (tér) előállítható. Maimon tehát azt gondolta, hogy a tér és az idő, melyek extenzív mennyiségek, tulajdonképpen intenzív mennyiségekből állnak, pontosabban intenzitások sokaságából, melyek kölcsönösen meghatározzák egymást, és – reprezentálhatatlanságuk révén – csak az értelem fakultása számára hozzáférhetőek. A differenciálszámítás matematikai modellje alapján alakította ki Maimon a „differenciálok” *filozófiai* fogalmát, mely filozófiájának egyik legfontosabb és legegységesebb része. A differenciálok „minden érzéki szemlélet, sőt minden érzéki szemlélet formájának végtelenül kicsi elemei, melyek anyagul szolgálnak a tárgyak keletkezésének magyarázatához”.⁷⁰ A differenciálok sokasága, illetve a differenciálok kölcsönös viszonya, megelőzve a tapasztalat tárgyainak bármiféle elgondolását, tulajdonképpen maguk konstituálják a tapasztalat tárgyait. Maimon egyik célja a differenciálok elméletének bevezetésével nem más, mint elvetni Kant azon elméletét, mely szerint az érzékleitek a tudatunkon kívülről származnak. Azt állítja, hogy nincs semmiféle alapunk azt feltételezni, hogy az érzékletek, érzetadatok forrása valahol rajtunk kívül, egy külső világban található, és emiatt egy teljesen *immanens* elméletet szeretne felállítani, mely szerint mind a fogalmaink, mind a szemléleteink egyetlen forrásból származnak. Az érzékleitek különféle szintézisekből származnak, mely szintézisek a differenciálok közötti gondolati viszonyokban gyökereznek, és nem a tudatban, hanem egy tudat előtti vagy alatti szférában mennek végbe.⁷¹ A differenciálok tehát nemcsak a kiterjedésnek, hanem a képzeleteinknek is genetikus elemei, ebből pedig az következik, hogy ez utóbbiak is a differenciálok sokaságából, illetve azok kölcsönös viszonyaiból „születtek”.

Maimon tehát úgy oldja meg a *quid juris?* problémáját, hogy elméletében az értelem tiszta fogalmai, azaz a kategóriák nem közvetlenül a szemléletekre vonatkoznak, hanem a szemléleteket alkotó differenciálokra, azaz a szemléletek genetikus elemeire, melyek, ahogy azt a fentiek során már láthattuk, maguk is „értelmi ideák (*ideas of reason*)”.⁷² Kérdés, hogy mit ért Maimon „idea” alatt. Kant a *noumenon* fogalmát úgy definiálja, „mint azt az érzékfölötti szubsztrátumot, mely minden fenomén alapjául szolgál, és amely az értelem egy ideája”.⁷³ Azonban Daniela Voss felhívja a figyelmet arra, hogy Kant két értelemben használja ezt a fogalmat. A fogalom pozitív értelemben véve tulajdonképpen nem más, mint a kanti *Ding an sich*, azaz a *magábanvaló* fogalma. Van azonban a fogalomnak egy negatív értelme, melyet Kant különösen hasznosnak tart. A fogalom ez utóbbi értelemben határfogalomként funkcionál.⁷⁴ A határfogalmak szabják

⁶⁸ Voss: *i. m.* 67.

⁶⁹ Uo. Vö. Maimon: *Essay*. 32.

⁷⁰ Maimon: *Essay*. 82.

⁷¹ Vö. uo. 205.

⁷² Vö. uo. 32, 355.

⁷³ Voss: *i. m.* 68. Negyvenes számú lábjegyzet.

⁷⁴ Vö. *TÉK*. A255/B310–1.

meg értelmünk legitím használatának a határait, így egy egységes keretet, alapot szolgáltatnak az értelem működése számára. Maimon hajlamos arra, hogy a differenciálokat *noumenonokként* definiálja, azonban ez utóbbi fogalmat szigorúan negatív értelemben használja. Maimon tehát a *noumenonokat* vagy ideákat (a két fogalom ekvivalens számára) határfogalmakként definiálja, de nagyon sokszor kiemeli azt is, hogy ezek a határfogalmak nem tartoznak semmiféle transzcendens szférához.⁷⁵ Ezt tisztázván érthetővé válik Maimon megoldása a kanti problémára: „én csak annak a lehetőségét bizonyítom be, hogy ezek [a kategóriákra gondol] a tapasztalati tárgyak hatáira [...] érvényesek objektív módon, azt pedig nem, hogy ezek magukra a tapasztalati tárgyakra [is érvényesek lennének]”.⁷⁶ Egy másik idézet, mely talán még az előbbinél is jobban megvilágítja a maimoni álláspontot: „Ahogyan a magas szintű matematikában, a differenciálokból vezetjük le a különféle nagyságok viszonyait, úgy az értelem (meglehetősen obszkur módon) saját differenciáljainak valós viszonyaiból keletkeznek a minőségek valós viszonyai. Tehát amikor azt mondjuk, hogy a tűz megolvasztja a viaszt, akkor ez az ítélet nem a tűzre és viaszra, mint szemléleti tárgyakra vonatkozik, hanem ezek elemeire, melyeket az értelem kauzális viszonyok szerint gondol el. Én személy szerint azt gondolom, hogy az értelem nem csak a konkrét szemléleti tárgyak közti egyetemes viszonyok elgondolására képes, hanem arra is, hogy meghatározza ezeket a tárgyakat, különféle viszonyok által”.⁷⁷ Láthatjuk tehát, hogy Maimonnál a kategóriák nem a szemléleti tárgyakra, hanem ezek differenciáljaira vonatkoznak, és a differenciálok közti viszonyokat határozzák meg. Emiatt a kategóriáknak sem csak formális szerepük van: nem pusztán gondolati formák, melyek a szemléleti tárgyak közti viszonyok elgondolását szabályozzák. A kategóriáknak Maimonnál *konstitutív* szerepe van: a differenciálok viszonyainak meghatározásáért felelően elengedhetetlen mozzanataivá válnak a szemléleti tárgyak keletkezésének. *A kategóriáknak nem kondicionális, hanem genetikus funkciója van.*

Ahogy az a fentiekből már kiderült, Maimon elmélete feltételezi az értelem egy olyan tudattalan és homályos szférájának, illetve működés módjának a létét, melyet a differenciálok, viszonyaik, illetve a differenciálok között végbemenő tudattalan – vagy husserli fogalommal élve –, passzív szintézisek határoznak meg. „Ezek egy úgynevezett primitív tudatot alkotnak, mely kívül esik a reprezentáció rendjén.”⁷⁸ Emiatt Maimon bizonyos helyeken a differenciálokat prezentációknak (*Darstellungen, presentations*) is nevezi, hiszen a *differenciálok nem reprezentálnak semmit, sőt, ők maguk a reprezentációk konstitutív lehetőségfeltételei.* Ennek megfelelően Maimon azt állítja, hogy a tudatnak különféle szintjei vannak, melyek között csak fokozati különbség tételezhető. A számunkra legismerősebb szint nem más, mint a reprezentáció szintje, melyben a dolgok tapasztalati tárgyakként vannak reprezentálva. Ez a szint azonban két határ között található: az egyik az előbb is említett és tárgyalt primitív tudatszint, a másik pedig a „teljes szintézis tudatának szintje”.⁷⁹ „Egy teljes szintézis tudata a felső határa a tudatos reprezentációinknak, mely soha sem érhető el, hiszen egy végtelenséget feltételez.”⁸⁰ A teljes szintézis tudatának szintjén úgy rendelkezünk egy tárgy fogalmával, hogy közben ismerjük a szóban forgó tárgynak az összes valós tárggyal való viszonyát. Maimon ezen elgondolása meglehetősen

⁷⁵ Vö. Maimon: *Essay*. 186.

⁷⁶ Uo. 186–187. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁷⁷ Uo. 355–356.

⁷⁸ Voss: *i. m.* 68.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

hasonlít a leibnizi isteni intellektus fogalmához, mely egy individuális szubsztancia fogalmának egészével rendelkezik (ez Leibniznál egy végtelen analízist feltételez, amelyre egyedül Isten képes).⁸¹ A két elmélet pusztán annyiban különbözik, hogy Maimon nem tekint erre a végtelen intellektusra valami kívülállóként: az emberi értelem és ez a végtelen intellektus egy kontinuumot alkotnak, azaz csak fokozati különbségek választják el őket egymástól. „[Maimon] Egyedül így képes egy valóban genetikus elméletet nyújtani a kognitív fakultásainkról, és [így képes] megszabadítani őket attól a preszuppozíciótól, mely szerint valami külső harmónia van köztük.”⁸²

Befejezés. Egy alternatív, genetikus transzcendentális filozófia felé

Maimon tehát a *quid juris?*-problémából kiindulva jutott el saját, genetikus, ugyanakkor transzcendentális filozófiájá felé. A fogalmak és szemléletek áthidalhatatlan heterogenitása Kantnál egy olyan transzcendentális filozófiát eredményezett, amely pusztán kondicionális: az *a priori* fogalmakat a szemléletekre alkalmazzuk, pontosabban az *a priori* szemléleti formákra, de a szintézis elemeinek heterogenitása révén ez a viszony pusztán külső, kondicionális. Egy szemléletes példával élve, az *a priori* szintetikus ítéletek leginkább egy olyan pohárhoz hasonlíthatnak, melybe félig vizet, félig pedig olajat töltünk: a két folyadék, heterogenitásuk révén, képtelenek összekeveredni, így két, különálló réteget alkotnak, melyek jól elkülöníthetők egymástól. A kanti filozófiában az olajnak (felső réteg) az *a priori* fogalmak, a víznek (alsó réteg) pedig az *a priori*, azaz tiszta szemléletek felelnek meg. Ezt a struktúrát mintegy fraktálszerűen a kanti filozófia számos szintjén megtalálhatja az olvasó: a tiszta szemléleti formák és a szemléletek anyagainak viszonya, sőt a transzcendentális és az empirikus szférák viszonya is tulajdonképpen ebbe a struktúrába rendeződik. A felső réteg kívülről kondicionálja az alsó réteget, anélkül, hogy a kettő valóban összevegyülne és egy organikus kontinuumot alkotna. Kant filozófiáját tehát alapvetően a *dualitás* jellemzi. Számos kommentár írja azt, hogy ennek a dualitásnak a problémás mivoltát Kant maga is belátta, és kései művei, mint például *Az ítélőerő kritikája*, illetve az *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*, mind ennek a dualitásnak a feldolgozására tesznek kísérletet.⁸³ Ezzel szemben Maimon felszámolja ezt az ismeretelméleti dualizmust, hiszen azáltal, hogy a szemléletek forrását visszahelyezi a megismerő szubjektumba, megszünteti az áthidalhatatlan szakadékot, mely a külső szemléletek és a belső értelem között húzódik. Mindezen túl a differenciálok elméletének bevezetésével leváltja a kondicionális modellt egy genetikus modellre. Lévéen, hogy a szemléleteink differenciálok sokaságából állnak össze, mely differenciálok pusztán prezentációk, és reprezentálhatatlanságuk révén szigorúan

⁸¹ A leibnizi filozófiában egy szubsztancia fogalma tulajdonképpen a szubsztancia összes attribútumát (melyekbe a viszonyok is beletartoznak) tartalmazza. Ahogy arra Deleuze a Leibniz-szemináriumai során rámutat, az én fogalmam (és mindenki másé) még azt az eseményt is tartalmazza, mely során Cézár átlépett a Rubikonon, hiszen Cézár tette számos olyan eseményt idézett elő, melyek kauzális kapcsolata addig a pillanatig vezet, melyben én éppen ezt a dolgot írom. Ahhoz tehát, hogy egy szubsztancia fogalmával a maga teljességében rendelkezünk, egy végtelen analízisre képes elmére lenne szükségünk, hiszen egyedül a szubsztancia fogalmának végtelen elemzésével lennénk képesek a fogalom összes attribútumának felderítésére.

⁸² Voss: *i. m.* 69. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁸³ Ennek a törekvésnek remek példája a fenséges kanti tana, mely egyes értelmezők szerint azt a folyamatot írja le, amely során az elme fakultásainak diszkordáns viszonyából előáll ezek harmóniája, mely Kantnál elengedhetetlen feltétele a megismerésnek. Egy ilyen értelmezést lásd Deleuze: *i. m.* 271–276.

fogalmi természetűek, semmiféle akadálya nincs annak, hogy az értelem *a priori* fogalmaival, azaz a kategóriákkal szintetizáljuk őket – sem a heterogenitás, sem az *a priori* és *a posteriori* természetek között húzódó szakadék nem probléma többé. Maimon megoldása tehát megnyitja az utat a transzcendentális filozófiának egy teljesen új alakzata felé, mely a kondicionális struktúrát genetikus struktúrára, az összes *lehetséges* tapasztalat lehetőségfeltételeit pedig az összes *valós* tapasztalat lehetőségfeltételeire cseréli. A transzcendentális filozófiának azt a fajtáját, mely nem az összes lehetséges, hanem az összes valós tapasztalat lehetőségfeltételeit kívánja feltérképezni, Gilles Deleuze – akit jelen dolgozat írója Maimon valódi és egyetlen szellemi örökösének tart – *transzcendentális empirizmusnak* nevezi. Maimon tehát már a transzcendentális idealizmus bölcsője mellett lefekteti a transzcendentális empirizmus alapjait, melyet olyan filozófusok kultiválnak majd, mint Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, William James, illetve természetesen Gilles Deleuze. Azok számára, akik olvasták Deleuze főművét, a *Difference and Repetition*,⁸⁴ nem kérdés, hogy Maimon filozófiája az egyik legfontosabb forrása a műnek. Jelen dolgozat határai sajnos eddig terjedtek, így ezt a gondolataimat nem tudom érvekkel alátámasztani, de a kedves olvasó figyelmébe ajánlom az *Esszét*, illetve a *Difference and Repetitiont*, így maga is felfedezheti a transzcendentális filozófiának ezt a meglehetősen furcsának tűnő, de mégis rendkívül érdekes fajtáját.

Versions of Transcendental Philosophy: A Critique of Immanuel Kant by Salomon Maimon

Keywords: transcendental philosophy, transcendental empiricism, Immanuel Kant, Salomon Maimon, transcendental aesthetics, theory of differentials

In this paper I want to outline some aspects of Salomon Maimon's critique of Kant, to examine them and compare them with Kant's original ideas. I do this with a view to contributing to the otherwise old but still topical problem of whether there can be a non-Kantian version of transcendental philosophy that replaces purely conditional premises of possibility with genetic ones, thereby examining the premises of possibility not of all possible experiences but of all real experiences, without rejecting the basic idea of the transcendental turn in the Kantian sense. The hypothesis of my paper is that Maimon attempted to construct just such a philosophy in his major work, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*. "Versuch" originally means experiment, test: it is in this work that Maimon "tries his luck" in the field of transcendental philosophy. I have tried to highlight certain stages of this complex journey.

⁸⁴ Lásd Gilles Deleuze: *Difference and repetition*. Transl. Paul Patton. Columbia University Press, 1994.

Láng Márk

Hogyan gondolkodjunk a valóságról?

Hegel és Schelling vitája a modális kategóriák természetéről

Bevezető

A következőkben a kései Schelling Hegel valóságfogalmára gyakorolt kritikáját szeretném bemutatni. E kritikának az alapjai már a *Szabadság-tanulmány* idején megfogalmazódtak, de kidolgozott formát csak Schelling 1827-es müncheni, majd később az 1841-es berlini előadásai során kaptak. Az előadásokból a hegeli rendszer gyökeres aláásásának szándéka olvasható ki, mely szerint a filozófia azzal, hogy a Léte fogalmi természetüként tételezte, kizárta a személyt, a szabadságot és a valóságos Istent a rendszeréből. Tanulmányom egy részproblémát vizsgál, amely Schelling berlini előadásai során hatástörténetileg a legtermékenyebben érintette hallgatóit, és amely doktori kutatásomnak is fontos elemét képezi.

Az első részben Hegel Abszolútum-fogalmán keresztül szeretném megvizsgálni a modális kategóriák problémáját, a második részben pedig az erre az álláspontra adott schellingi választ. Nem kísérlek meg választ adni arra a kérdésre, hogy az érett hegeli gondolkodásban mi felel meg az Abszolútum fogalmának (abszolút tudás, abszolút eszme, abszolút szellem), hanem arra, hogy megvizsgáljam egyik elengedhetetlen mozzanatát, a modális kategóriákat. Előadásom második részében azt a schellingi álláspontot szeretném rekonstruálni, amely a hegeli valóság-fogalom abszolút formájának kritikáján keresztül felmutat egy olyan újszerű utat, amely kijelölte a 19. századi gondolkodók sorának a csapásirányát, ugyanis Schelling szerint megragadható a valóságnak egy olyan formája, amely abszolút szabad, s ilyen értelemben szemben áll az abszolút szükségszerűséggel.

A valóság természete Hegel gondolkodásában

Kétségtelen, hogy a modális kategóriák problémáját a német idealizmusban Kant fogalmazta meg megkerülhetetlen érvénnyel. Ahogy a híres példa is szól: nem mindegy, hogy lehetőség szerint vagy valóságosan van száz tallér a zsebünkben.¹ E kijelentés a transzcendentális ideál kérdésével van szoros összefüggésben. A modális kategóriák természete ugyanis csak egy transzcendentális ideál tételezésével válik teljesen nyilvánvalóvá. A transzcendentális ideál nem egy szubsztantív, hanem egy regulatív elv, amely minden konstitúció végső határa.² Kant ezzel a

Láng Márk (1994) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, langmark30@gmail.com

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Bp. 2018. 485–486.

² Ugyanis minden fogalmi meghatározáshoz szükségünk van a gondolati forma mellett szemléleti tartalomra is. Ezen tartalom nélkül nem állítható érvényesen valamiről, hogy létezik, avagy nem. A létige az ítéletben ugyanis a kopa szerepét tölti be, azaz a szintézis formáját adja. A szintézis alapját viszont a tapasztalat vagy a szükségszerűség és

hagyományos ontológiai istenérvet és vele az addigi modális kategóriákról való gondolkodást teljesen átformálta, és visszaszorította érvényességük körét a transzcendentális logika területére. Nem véletlen, hogy maga Hegel is saját álláspontját mint e transzcendentális álláspontnak a meghaladását mutatja be.³

A szellem fenomenológiáját azzal vezeti be, hogy a megismerésfilozófia olyan előfeltevéseit, minthogy a megismerés az egyik oldalon, az Abszolútum a maga elérhetetlen igazságában pedig a másik oldalon áll, el kell vetni a maga bevett fogalmaival együtt, inkluzíve az Abszolútum itt értett fogalmát is.⁴ Ha elvetjük ugyanis az innen és túl meghatározásait, nyilvánvaló válik, hogy az Abszolútum klasszikus értelemben vett felfogása sem tartható. Hegel maga elutasítja, hogy lenne az Abszolútumnak egy olyan alakzata, amely a megjelenések világán túlra mutatna. A világ nem egy olyan fenomén, amely mögött egy másik valóság rejlene, elérhetetlenül a konceptualizáció számára. Ugyanakkor azt sem állítja, hogy létezne valamiféle intellektuális szemlélet, amely a valóságot és magát az Abszolútumot is áttetszővé tenné. Azon az állásponton van, hogy az Abszolútum maga is egy folyamat, amely a totalitás különböző formáiban jelenik meg.

Az Abszolútum meghatározásának a problémájával Hegel *A logika tudományában*⁵ szembesül. Egyes értelmezők szerint az egész művet fel lehet úgy is fogni, mint egy értelmezési kísérletet ennek a fogalomnak a megragadására.⁶ Álláspontja az, hogy az Abszolútum nem határozható meg úgy, mint egy különálló tárgy, hanem csak különböző manifeszt alakjaiban ragadható meg, amelyet *valóságként* nevez meg.⁷ A valóságnak három formameghatározását különíti el.⁸ Az egyik a formális meghatározás, melyben a valóság a lét egzisztencialitása, de a lényeg magánvalósága is. Azaz közvetlenül tartalmazza magánvaló létét vagy lehetőségét. Ez a valóság azonosságának formális meghatározása. Formális lehetőségként említi Hegel, hogy akár a török szultánt is megválaszthatnák pápának. A második, a reális meghatározás, azt jelenti, hogy a dolgot a maga létviszonyai határozzák meg. Pl. a mag, amely a maga aktualitásában, létviszonyainak összességeként már mindig is tartalmazza annak a lehetőségét, hogy belőle virág fejlődjön ki. Ugyanakkor – s ez lenne a harmadik alakzat – az ilyen esetben megvalósuló realitások már mindig is tartalmazzák a szükségszerűség mozzanatát, azaz az abszolút viszonyt: ha valami reálisan lehetséges, az már nem lehet másképp, így az esetlegesség felemelkedik az abszolút szükségszerűségbe. Hegel szerint a *szükségszerűség feltételezi az esetlegességet*, mert csak így ragadható meg intelligibilisen mint valóság és lehetőség közötti oscilláció.

Hegel álláspontját Gabriel Markus például a világ kettős aspektusával magyarázza. A bonni filozófus szerint ebben az esetben a Világ áll az egyik oldalon, a másikon a képzetek, amelyeket

általánosság képezi. Ugyanakkor az ítélet szükségszerűsége és általánossága egy ítéletben még nem fog kezeskedni az ítélet szubjektumának léteről avagy nemléteről. Az a tény pl., hogy a geometriai formák szükségszerűek és általánosak, azaz gondolati realitással rendelkeznek, nem bizonyítja, hogy valóságosan is létezniük kell. – Vö. uo.

³ Hegel kritikája a kanti paralogizmusokkal kapcsolatos nézeteire irányul. Szerinte Kant egyszer a lét felől, egyszer a gondolkodás felől közelíti meg a tiszta ész transzcendentális ideálját. Ezt a kettősséget viszont meg lehet haladni. – Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. A logika.* (Ford. Szemere Samu.) Bp. 1979. 109 skk.

⁴ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* (Ford. Szemere Samu.) Bp. 1979. 48–49.

⁵ G. W. F. Hegel: *A logika tudomány I–II.* (Ford. Szemere Samu.) Bp. 1979.

⁶ Gabriel Markus: *Transcendental Ontology. Essay in German Idealism.* Continuum, 2011. 106.

⁷ Vö. G. W. F. Hegel: *A logika tudománya I.* 150.

⁸ Vö. G. W. F. Hegel: *A logika tudománya II.* 150–163.

a világról alkotunk. A világot mint tényeket és a tényekre való hivatkozásokat nevezi Hegel – Markus szerint – valóságnak. A valósággal szemben a lehetőség tartománya áll, azaz minden aktualitáson belüli létrejövésnek az összessége. Tehát itt egyszerre két valóság tételeződik: az egyik kontingens, ahol valóban létrejövésről beszélünk, amelyben ez a fent említett oszcilláció játszódik le lehetséges és valóságos között, a másik fogalmi szükségszerűséget hordoz magában, mint a Világ, amely terében ezek az események bekövetkeznek. Markus szerint Hegel arra akar rávilágítani, hogy a reflexiónak már van egy előzetes tere, a „Világ”, amely mintegy nem előfeltételezi azokat a partikuláris meghatározottságokat, amelyeket a lehetőség és valóság oszcillációja hoz létre, és ebben a tekintetben megmaradnak esetleges fenoméneknek; ugyanakkor azt szükségszerűnek tartja, hogy a megkülönböztetések tere meg legyen különböztetve, még ha annak tartalmi meghatározottságai nem is szükségszerűek. Tehát Markus szerint Hegel amellet érvel, hogy az ebben a logikai térben végbemenő oszcilláció maga a szükségszerűség.⁹

A hegeli végkövetkeztetés tehát az, hogy a gondolati és a tárgyi tartalomnak a modalitások legmagasabb fokán meg kell felelniük egymásnak. Ezzel áll összefüggésben a jogfilozófiájának híres formulája is: „Ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos az ésszerű”.¹⁰ Minden létrejövés ugyanis Hegel szerint, az Ész szempontjából, a már mindig is szükségszerű megvalósulásnak az igényével jelenik meg, amennyiben felismerjük, hogy szabad mozgás nem lehetséges másképp, csak ha már minden modalitás játékban van. Az abszolút szükségszerűség tehát az a lét, amely magára vonatkozik. Vagyis: „Éppen annyira egyszerű közvetlenség vagy tiszta Lét, egyszerű magára irányuló reflexió vagy tiszta lényeg: az abszolút szükségszerűség az, hogy a kettő ugyanaz”.¹¹ Ami azt jelenti, hogy a gondolkodás képes aktuálisan kifejezni a lehetőségek összességét.¹² Vagyis mondhatnánk úgy is, hogy minden lehetőség már mindig is a világhoz tartozik. Ez az abszolút szükségszerűség tehát magának az Abszolútumnak a reflexiója. Más szavakkal, az abszolút reflexió a tiszta immanencia, vagyis nincs semmi, amit ne tudnánk konceptuális eszközeinkkel megragadni.

Az el-nem-gondolható lét mint új kezdet

Ahogy már említettem, Schelling kései filozófiájából a saját korában legnagyobb hatásának Hegel valóságfogalmának a kritikája bizonyult. Röviden, a gondolat, amely a legtöbb ifjú hegelianusnál is megjelenik, úgy foglalható össze, hogy miközben a hegeli filozófia úgy értelmezte magát, mint ami a valóságot ragadja meg, aközben a gondolat absztrakt birodalmában ragadt, és abba a hitbe ringatta magát, hogy a valóságról filozofál, de a logikában valóban csak logikát művel, és nem ontológiát, ahogyan ő azt előfeltételezte.¹³

Schelling meglátásában a hegeli filozófia alapvető problémája, hogy a Kant által is már elvitatott isteni megismerést tulajdonítja az Észnek. Miért teheti ezt? Azért, mert számára „a

⁹ Vö. Markus: *i. m.* 102.

¹⁰ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp. 1971. 22.

¹¹ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya II.* 161.

¹² Vö. Nahum Brown: *Hegel's Actuality Chapter of the Science of Logic*. London, 2019. 78.

¹³ Vö. Fehér M. István: *A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere*. = Szegedy-Maszák M.–Hajdu P. (szerk.): *Romantika: világbkép, művészet, irodalom*. Bp. 2001. 120.

fogalom Isten” – írja. A fogalom Hegel gondolkodásában maga a teremtő, mozgása az általános és abszolút tevékenység. „A fogalom a szabad, mint magáért-való szubsztanciális hatalom és totalitás.”¹⁴ Ugyanakkor Schelling szerint Hegel logikájában konzisztensen viszi végbe azt a megfordítást, hogy a gondolkodás helyett a fogalmat teszi meg eredendő elvnek, ennyiben pedig az okot felcseréli az okozattal.¹⁵ Teszi ezt azért, mert amikor a fogalmat visszavezeti legüresebb és legszegényebb formájára, a tiszta létre, egyúttal a tudomány értelmében már anticipálja az egészet, a totalitást. Ebben a kulcsmozzanat a hegeli logika azon előfeltevése, hogy „csak az egész az igaz”, így nem lehet igaz a fogalom azon formája, amely a totalitásban rejlő dialektikus folyamaton belül csak egy részizgásnak felel meg. Amikor azonban a folyamat végén a fogalom az összes meghatározást felveszi magába, minden addig esetleges részmozzanatot szükségszerűnek ítél meg. Schelling végkövetkeztetése az, hogy a hegeli filozófiában „Isten nem szabad a világtól, hanem megterhelt vele”.¹⁶ Filozófiájának ezért kulcsfontosságú kérdésévé válik az *esetlegesség* elsőbbiségének a bizonyítása. Egy olyan esetlegességé, amelyet nem vesz fel magába már megjelenésekor az abszolút mozgás.¹⁷

A két filozófus eltérő gondolkodói álláspontját Schelling fogalmazta meg talán a legvilágosabban. Místerint, amíg Hegelnek a rendszer fenntartásához előfeltételek sorára van szüksége, amelyek csak a végén nyerik el igazolásukat, addig neki – Schellingnek – egyetlen előfeltevése van – az Abszolútum.¹⁸ Ezt az előfeltevést viszont egy teljesen más filozófiai álláspontból kellett kiviteleznie, melynek középpontjában a korábbi írásaiban „intellektuális szemlélet”-nek nevezett található. Ezen nem a prekantiánus értelemben vett intellektuális szemléletet értette, hanem a fichtei értelemben felfogottnak egy továbbfejlesztett változatát. Kései írásaiban erre már úgy hivatkozott, mint *a priori empirizmus*.¹⁹ Ezen elképzelés szerint „van olyan empirizmus, amely nem von kétségbe minden általános fogalmat, és nem korlátozódik arra, ami érzékelhető”.²⁰ Példának okáért azt mondja: a szabadon akaró és cselekvő intelligencia nem tartozik az érzékelhető birodalmába, mégis csak empirikusan ismerhető meg. Lényegében a priori empirizmus alatt Schelling egy olyan filozófiai beállítódást ért, amely a racionális filozófiával szemben nem a gondolkodásból indul ki, hanem a létből, nem az ideálisból, hanem a reálisból, azaz nem a fogalomból, hanem a tapasztalat összességéből, ennek alapját pedig a létező létének önmagába vetett bizonyosságából meríti, amely minden gondolati aktust megelőzve, feltételként létezik a gondolat egyáltalában való megjelenéséhez.

E két kiindulópont értelmében két filozófiai álláspontot különböztet meg. Míg *a negatív filozófia* az értelem tartalmainak tiszta, racionális, apriorisztikus kifejtése, addig *a pozitív filozófia* felismeri, hogy ez a logikai szükségszerűség csak a tartalmak közötti összefüggésekre vonatkozik, nem pedig létükre, amely esetleges marad. A pozitív filozófia *a posteriori* megismerés, amely az esetleges lét megértésére törekszik, és a negatív filozófiával ellentétben képes megragadni a szabadságot és a személyiséget.

¹⁴ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. A logika*. 255.

¹⁵ Vö. F. W. J. Schelling: *Az újabb filozófia történetéről: Hegel*. (Ford. Seress L. Attila.) = *Magyar Filozófiai Szemle* (1990), 1–2. szám. 94–96.

¹⁶ Uo. 110.

¹⁷ Vö. F. W. J. Schelling: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. (Ford. Mazgon Máté.) Bp. 2019. 189.

¹⁸ Vö. F. W. J. Schelling: *Filozófia és vallás*. Máriabesnyő–Gödöllő, 16.

¹⁹ Vö. F. W. J. Schelling: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. 158.

²⁰ Uo. 155.

A schellingi filozófia kiindulópontja tehát az az előfeltevés, mely szerint az „Ész eksztatikus a Létben”.²¹ Az a felfogás ugyanis, amelyik az Észet a Lét elé helyezi csak a priori tudomány lehet, ami azt jelenti, hogy megmarad az absztraktumok szintjén. Azaz Schelling szerint a filozófiának a Léttel kell kezdődnie, aminek az itt elmondottak szempontjából két fontos következménye van.²² A Lét, amely a pozitív filozófia kezdete, egyrésztől kizár magából minden potencialitást mint olyat, mely a gondolkodásból ered, másrésztől a Lét, amellyel a filozófiának kezdődnie kell, a tiszta egzisztáló, azaz a létet nem lehet neki attributíve tulajdonítani, mivel mint egzisztáló tiszta *quid* (hogyan), amelynek a fogalma nem tartalmaz *quodot* (mit). A filozófiának ezt a merőben új princípiumát nevezi *előre-el-nem-gondolható létek* (*unvordenkliches Sein*).²³

Ennek a meghatározásnak az oka, hogy Schelling szerint az igaz princípium nem lehet a létet megelőző potencia. „A pozitív filozófia kezdete tehát a lét, amely sosem volt potencia, hanem mindig *actu*”²⁴ – írja. Eredeti dolognak ugyanis csak azokat a létezőket lehet nevezni, amelyek lehetőségét csak a valóságuk által tudjuk belátni, és éppen erre irányul a filozófia eredeti szemlélete is, ahogyan azt Platónra hivatkozva megfogalmazza: „A filozófus szenvedélye a csodálkozás”.²⁵ De senki nem nevezne olyasmit eredetinek, amit egy már meglévő fogalom alapján hoznak létre. A központi kérdés az lesz tehát, hogy hogyan jön létre egyáltalán, ami létrejön. Mert maga Schelling is belátja, hogy utólag semmi sem gátolja meg, és a tiszta létező természete sem mond ellent annak, hogy ami létrejön, utólag más legyen, mint ami el-nem-gondolható lét voltában.

A létrejövés problémája kapcsán egyértelműen Hegellel száll vitába. Mégpedig azzal a belátásával, hogy a reflexió abszolút: ez Hegel szerint a megkésett szükségszerűség struktúrájából következik, és magával vonja, hogy a valóságba fogalmilag teljesen be lehet hatolni, mert minden jelenség úgy tárható fel, mint amit az Abszolútum, mint szükségszerűt, felvesz magába. Ezzel szemben Schelling ragaszkodik ahhoz az intuícióhoz, hogy van valami, valami ismeretlen, amit a reflexió elvileg nem tud legyőzni. Schelling szerint is *a posteriori* a létezőről valóban csak az olvasható le, hogy szükségszerűen létezik, amennyiben a maga ténylegességében fennáll. Ezen a ponton bevezet egy különbséget a *természete szerint szükségszerű* és az *esetlegesen szükségszerű egzisztálás* között.²⁶ A legvilágosabban talán egy, a *Stuttgarti magánelőadásokból*²⁷ használt fogalompárral ragadható meg ez a kettősség. Azt mondhatnánk, hogy ideális értelemben, azaz a létezés értelmében a létrejövés szükségszerű, amennyiben a létező önnön létrejövésére reflektálva azt *a priori* szükségszerűnek tapasztalja, amennyiben „már azelőtt *actu* egzisztál, hogy ismerné magát”,²⁸ léte ugyanakkor esetleges reálisan, azaz a Lét értelmében, mivel még Isten léte is önnön fogalmát önmagától megelőző, mint el-nem-gondolható lét. Így pedig az *actu* és nem a fogalom értelmében vett egzisztálásról úgy beszélhetünk, amelyik ebben az összevetésben „lenni tudó, de csak utólag!”²⁹ Mondhatnánk, hogy Schelling bizonyos aspektusból egyetért Hegellel,

²¹ Uo. 174.

²² Vö. uo.

²³ Vö. uo. 180.

²⁴ Uo. 179.

²⁵ Uo. 181.

²⁶ Vö. uo. 189.

²⁷ Vö. F. W. J. Schelling: *Stuttgarti magánelőadások*. (Ford. Weiss János.) Máriabesnyő–Gödöllő, 2007. 34.

²⁸ F. W. J. Schelling: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. 189.

²⁹ Uo. 187.

amennyiben elfogadja a negatív filozófiának azt az álláspontját, hogy a Világ, vagyis valóság és a hozzá tartozó lehetőségek totalitása szükségszerűnek tételeződik a reflexió számára.³⁰ De csak utólagosan. Viszont elválnak útjaik, abban a kérdésben, hogy mivel kell kezdődnie a gondolkodásnak. Ugyanis szükségszerűség ebben a folyamatban utólagos szükségszerűség, s maga a kezdet nem egy előfeltételezett Abszolútum reflexiója, hanem a kezdet maga is esetleges, egy olyan Lét, amely a gondolkodás számára megragadhatatlan. Azaz Schelling célja ezzel az, hogy ha ki tudja mutatni az egzisztálásban az esetlegeset, akkor egyúttal az is bizonyosságot nyer *a posteriori*, hogy az *előre-el-nem-gondolható lét*ből létrejövő valóság alapja nem valamiféle lehetőségek totalitásából következő s ilyen értelemben szükségszerű folyamat eredménye, hanem a Lét rendjében esetleges státusszal bír, és ennyiben *egy szabadon ható ok*ból ered.

Konklúzió

Annak ellenére, hogy elméleteik közös szálon futnak, Schelling és Hegel útjai a kezdeti állapotról szóló beszámolóik során döntő pillanatban elválnak. Hegel azt feltételezi, hogy maga ez az állapot, amelyet a Lét névvel illet, leírható a reflexió előfeltevésével, mivel számára ez a fogalom nem más, mint maga a tiszta immanencia. Ezért van minden a Létben, és ahogyan bármilyen, ami a Léttől mégis különbözne, immanens, abban az értelemben, hogy elvileg megismerhető. Hegel szerint nincs semmi, amit ne tudnánk konceptuális erőforrásainkkal feldolgozni.

Ezzel szemben az *előre-el-nem-gondolható-lét* az Ész fakticitására alapul. Ez abból a tényből fakad, hogy Schelling szerint ez nem egyéb, mint a megkülönböztetés pusztá dimenziója, valóban szükségszerű előfeltevés, de csak egy esetlegesen szükséges előfeltevés, mivel csak *post actum* vagy *a posteriori* igazolódik. Valaminek a tételezése önmagában nem szükségszerű. És ez a tételezés önmagában nem érinti az *előre-el-nem-gondolható létet*. Schelling szerint nem léteznek modalitások tételezés nélkül, mert a modalitások csak a lét tételezésének viszonyösszefüggéseiben merülnek fel. Az előfeltevés szükségessége ezért csak a feltevésünk esetlegességétől determinált.

How to Think about Actuality? Hegel and Schelling's Debate on the Nature of Modal Categories

Keywords: modal categories, possibility, actuality, necessity, becoming, unthinkable Being

Through the interpretation of modal categories, in my study I would like to examine the late Schelling's opposition to Hegel. One of the most fundamental criticisms of Schelling, who lectured on The philosophy of Revelation in 1841, was formulated against the Hegelian concept of actuality, more precisely against the interpretation of the necessary form of actuality. In the following, I will focus on the question of what the transition from negative to positive philosophy means for Schelling, and what consequences can be derived from looking at actuality in the Hegelian sense. For Schelling, it is clear that the transition from the reflective philosophy becomes possible through the development of the concept of unthinkable being, which must entail a new definition of modal categories. Grasping the resulting new totality means a new form of the Absolute, which at the same time implies a correct understanding of Christianity as well. However, we must not be deceived by the mythological-religious language of the late Schelling. Although the ultimate goal of his late philosophy is found in supporting the good news of the Gospel, the whole question still rests on the ontological problem of becoming.

³⁰ Vö. Markus, *i. m.* 133.

Szilágyi Botond

Államkapitalizmus, államszocializmus – egy vita margójára

A marxista történetelméletek alapvető sajátossága, hogy mihelyt a termelési módot a történeti periodizáció leginkább releváns szempontjaként rögzítik, a termelési mód és a történeti korszak megnevezése összecsúszik. Így a feudalizmus egyszerre termelési mód és korszak, ahogyan a kapitalizmus is. A problémát az jelenti, hogy egy látszólag egyértelmű (abban az értelemben, hogy egy tárgyra vonatkozó) kérdés: „mi jellemzi a kapitalista társadalmat?” két oldalról is megközelíthető. Egyrészt a termelési mód szűken értett fogalma szerint; másrészt általánosabb, össz-társadalmi jelenségek aggregált fogalmi megragadása szerint, melyek azt a korszakot jellemzik, amelyet a domináns termelési módra való tekintettel körülhatároltunk. Jelen írásban azt kívánom bemutatni, hogyan jelenik meg ez a dilemma az ún. létezett szocializmusokat érintő vitában.

A fenti megfogalmazással nem azt akarom mondani, hogy a termelési módot indokolt mérőben gazdasági fogalomnak tekinteni, ami miatt filozófiai érdeklődésre csak egyfajta interdiszciplináris illendőség keretein belül tarthat igényt – a magántulajdon éppenséggel a jog szférájába, s ezzel „a felépítményhez” tartozik. És nem is akarom szembeállítani a termelési mód és a történelmi korszak kettősét. A probléma épp azért áll fenn, mert a marxizmus számára a periodizáció során döntő szempont a termelési mód; vagyis épp azért, mert a marxista (vagy marxianus) vizsgálatban a kettő lényegileg összefügg.

Az összefüggés révén a két sík kölcsönösen módosítja egymást: a termelési mód sajátosságai a korszakra jellemzőként, a korszak sajátosságai a termelési módra jellemzőként jelennek meg. E két sík szétválasztása elvontan értelmetlen, és az, hogy valóban két megközelítésről van szó, csak a konkrét felé való elmozdulással mutatkozik meg; ezért rá is térek a létezett szocializmus természetéről folyó vita felvázolására.

Államkapitalizmus vagy államszocializmus?

A létezett szocializmus összeomlása 1989–1990-ben kétségkívül a modern történelem legjelentősebb töréspontjai közé tartozik. Az ökumenikus értelemben vett baloldalon ez az összeomlás, ahogy maguknak a szovjet típusú társadalmaknak a megítélése is, vita tárgyát képezi. Mi omlott össze? Minek lett vége? Két ellentétes álláspont körvonalazódik (egy harmadik lehetőség mellett, melyet a következő részben fogok bemutatni): az államkapitalizmus és az államszocializmus tézisei.

Az államkapitalizmus-tézis az 1917-ben kezdődött szovjet kísérlettel majdnem egyidős, azonban a történeti bemutatásra itt nincs terem. A magyar olvasó számára az említett álláspont

Szilágyi Botond (1997) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, botond.szilagyi@ubbcluj.ro

legismertebb képviselője alighanem Tamás Gáspár Miklós, nagyrészt az ő elemzéseire fogok támaszkodni.

Tamás szerint a létezett szocializmus a kapitalista modernitás egy fajtája. A szocialista rezsimek tulajdonképpen a feudalizmust számolták fel a kelet-közép-európai országokban, illetve a túlnyomórészt mezőgazdasági termeléssel elfoglalt népeiséget az ipari munka világába helyezte át. Ezek a rendszerek olyan társadalmakat hoztak létre, amilyeneket a fejlett kapitalista világban találhatunk. A létezett szocializmus világát áthatotta az áru, az érték, a munka és a pénz kategóriája – amelyek úm. a kapitalizmus alapvető kategoriális mátrixához tartoznak.¹ Tamás provokatív állítása szerint: „A kapitalizmust itt szocialisták csinálták”.² Mi több: megtisztították a terepet a vegytiszta kapitalizmus előtt, azzal, hogy felszámolták a rendi társadalmat.³

Az államszocializmus-tézis ezzel szemben a létezett szocializmus történeti sajátosságára hívja fel a figyelmet, mindenekelőtt a tőkés magántulajdon hiányára – legtöbbször inkább: a polgári magántulajdon hiányára –, illetve a piaci és tervezés közötti különbségre. A létezett szocializmus nem lehetett kapitalizmus, egyrészt mivel nem léteztek kapitalisták; másrészt mivel a piac spontán és irracionális allokációs mechanizmusai helyett a nyersanyagok, erőforrások és fogyasztói javak gondos tervezés alapján történő elosztása érvényesül. Tehát egyrészt a létezett szocializmus osztályszerkezete nem egyezik a kapitalizmus osztályszerkezetével;⁴ másrészt a szocialista tervgazdálkodás a kapitalizmus immanens szempontjain kívüli szempontrendszer által vezéreltetik. Ehhez további fontos adalékok azok a sajátosságok, amelyek például Magyarországon vagy Jugoszláviában érvényesültek, jelesül a tervalku és a munkás-önigazgatás.

Lényeges szempontot nyújt az átmenet problémaköre: az államszocializmus-tézis védelmezői a létezett szocializmusok átmenetjellegét is tételezik. Az államszocializmus nem tekinthető kommunizmusnak (kényszer, állam, kizsákmányolás, osztályok stb. nélküli társadalomnak), még szocializmusnak sem, hisz ez a munkásosztály uralmát jelentené, mely szempontjából nélkülözhetetlenek bizonyos demokratikus mechanizmusok, amelyek a termelés mikroszkopikus szintjétől a makroszkopikusig terjednek – erről sem lehetett szó –, de az „állam-” prefixummal ellátva mégis jelöli azt a világtörténelmi tendenciát, amely ebbe az irányba mutatott, illetve azt az alternatívát, amelyet a kapitalista világregszeren belül jelentett.⁵

Wiener György ezt a formációt nyers kommunizmusnak nevezi,⁶ a *Párizsi kéziratok* alapján, ahol Marx azt az ívet írja le, amelyet a kommunizmus bejár, és amely az elidegenült társadalom kialakulási fázisainak tükörképe – melyet nézetem szerint fogalmi történéseként, semmint empirikus történelmi kategóriákként érdemes tekinteni. A nyerskommunizmus eszerint a magántulajdon átruházása a közösség elidegenült szervére, az államra s ezáltal a proletárlét általánosítása a társadalomban. Idetartozik, hogy Marx a nyerskommunizmus fogalmába foglalja a nőközösség,

¹ Vö. Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis*. Bp. 2021. 73.

² Uo. 107.

³ Vö. uo. 109–110.

⁴ Vö. Wiener György: *A szocializmus világtörténelmi feltételei*. = *Eszmélet*. 130. Eszmélet Alapítvány, Bp. 2021. 26–60. 49.

⁵ Vö. Krausz Tamás: *A szocializmusvita jelenlegi állásáról*. = Krausz Tamás–Szigeti Péter szerk.: *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulmányok*. Bp. 2007. 120–144 (132–134). Lásd még: Krausz Tamás: *TGM Antitézise*. = *Eszmélet*. 130. Eszmélet Alapítvány, Bp. 2021. 78–90. „A történelemben ilyen társadalom először jött létre és létezett sok évtizeden át, mint alternatív »világregszere« a tőkés világregszeren belül.” – Uo. 87.

⁶ Wiener György: *A nyers kommunizmus tulajdonformája és politikai rendszere*. = Krausz–Szigeti: *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulmányok*. 76–93.

valamint a nők és férfiak közötti általános-személytelenített viszonyulást, ami a létezett szocializmusban nem érvényesült – ezek a társadalmak is a modern családmodellre ösztönöztek.

Szigeti Péter a politikai szocializmus megnevezést alkalmazza. Mivel a termelés/elosztás folyamatai nem mennek végbe maguktól szocialista módon (mivel hagyományos marxista terminusokban: a termelőerők nem elég fejlettek, és nem felelnek meg a „magasabbrendű” termelési módnak), ezért a folyamatos és aktív kontroll nélkülözhetetlennek tetszik annak érdekében, hogy ne alakuljanak ki spontán módon a kapitalizmus mechanizmusai. Ennél is fontosabb, hogy ezekben a társadalmakban „nem a piac, hanem a politika integrál.”⁷ Ez felértékeli a politikai szervezetek és az állampolgárok közötti viszony problematikáját, s ebből adódóan Szigeti a magyarországi politikai szocializmus demokratizálási lehetőségét keresi a tervalku mentén – igaz, utólag és egy végső soron technokratikus-korporatív keretrendszerben (ami a tervalku intézményére is jellemző volt).

Visszatérve az államkapitalizmus-tézisre. Tamás Gáspár Miklós az *Eszmélet* folyóiratban jelentette meg *Egyszerű és nagyszerű kapitalizmus* c. írását, amelyben a fent említett sajátosságokat kifejti. A szöveg, mint arra válaszában Krausz Tamás is utalt,⁸ a korábban megjelent *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulságok* kötettel is vitatkozik. Lényeges, hogy Tamás nem vitatja a fentebb említett „szocialista” jellegzetességeket, „pusztán” azt állítja, hogy a létezett szocializmus egalitarizmusa és igazságossági kritériumrendszere a felvilágosodásnak és a polgári modernitásnak nevezett politikai-világtörténelmi projekt részei.⁹ Ami a tervgazdaságot illeti, Tamás ezt nem tekinti döntő különbségnek – noha kitér jellegzetességeire, leginkább a Párt történelmi önképének taglalásakor.

Tamás szerint a létezett szocializmus a – nevezzük így – rövid 20. század négy, egymással versengő államkapitalizmusai egyike volt csupán. Mellette beszélhetünk a fasiszta-náci államkapitalizmusról, a nyugat-európai jóléti államkapitalizmusról és az amerikai New Deal-típusú államkapitalizmusról.¹⁰ Mindegyikben hatalmas szerep jutott az államnak a gazdasági-társadalmi élet megszervezésében, noha természetesen a létezett szocialista rendszerek mentek a legmesszebb. Fontos megemlíteni, hogy a Krausz és Szigeti szerkesztette *Államszocializmus* kötetben ehhez nagyon hasonló álláspontot képvisel Ana Bazac, aki a sztálinizmust a 20. század kapitalizmusa „egyik izotópjának” tekinti, „amely a kapitalizmus történetének része”.¹¹

Krausz válaszában a leggyakrabban használt érv Tamás diagnózisának „túláltalánosító” jellege. Ami Krausz szerint kimarad, az a Lenin, illetve Sztálin neve által fémjelzett periódusok megkülönböztetése, ezek mellett pedig a későbbi reformtörekvések. A korszakolás ezek szerint elnagyolt, és ezért tévesztjük szem elől a létezett szocializmus történelmi értelemben vett máságát.¹² Ana Bazac említett meghatározásában is az kivetnivaló, hogy a létezett szocializmust

⁷ Szigeti Péter: *Államszocialista kísérletek – történelmi tanulságok*. = Krausz–Szigeti: *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulságok*. 13–52.

⁸ Lásd Krausz Tamás: *Vita TGM tézisével. Miről szól a „nagyszerű kapitalizmus” elmélete?* http://www.eszmelet.hu/krausz_tamas-vita-tgm-tezisevel-mirol-szol-a-nagyszeru-kap/ (Utolsó hozzáférés: 2022. 09. 01.).

⁹ Vö. Tamás Gáspár Miklós: *i. m.* 101–102.

¹⁰ Vö. uo. 91, 98–99.

¹¹ Ana Bazac: *Gondolatok az államszocializmusról*. = Krausz–Szigeti: *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulságok*. 101–121. (109.) „A sztálinista állami tulajdon időben egybeesett a nyugati államkapitalizmussal, mivel ott az első világháborút követően a monopolista magánkapitalizmus ellentmondásait időlegesen a piaci viszonyokba való állami beavatkozással igyekeztek orvosolni.” – Uo. 107.

¹² Vö.: Krausz Tamás: *Vita TGM tézisével. Miről szól a „nagyszerű kapitalizmus” elmélete?*

leegyszerűsítően sztálinizmusnak nevezi, „nem tesz különbséget az államszocializmus különböző szakaszai és formaváltozatai, fejlődési etapjai között”.¹³ Ebben minden bizonnyal nagy szerepe van a romániai és magyarországi történelmi tapasztalatok széttartásának a rezsim elviselhetlensége tekintetében.

Kézhez álló lenne megjegyezni, hogy Krausz és az *Eszmélet* folyóirat belső körébe tartozó gondolkodók egyfajta ellenpropagandát folytatnak a szocialista projektet szőröstül-bőröstül, árnyalatokra és gyökeres különbségekre tekintet nélkül lejárató ideológiákkal szemben. Ez igaz ugyan, és bizonyos pontig méltányos eljárás is. De végső soron az államkapitalizmus-tézis védelmezői is a szocialista projektet kívánják elméleti eszközökkel megmenteni. Ahogy Michael Löwy írja: „Nem lehet meghalni a megszületés előtt”.¹⁴ Mivel a létezett szocializmusok nem voltak szocializmusok – még az átmenetet sem képviselték –, ezért az 1989–90-es összeomlás nem jelenti a kapitalizmus emancipatorikus megszüntetésének legalább elvi lehetőségét. Ebből a szempontból kétes érvényű Krausz meglátása, miszerint a kapitalizmus és a létezett szocializmus az államkapitalizmus általi „összemosásának” a célja a kapitalizmus jogaiba állítása – a szocializmus elvégre csak ügyetlenül kivitelezett kapitalizmus.¹⁵

Amiben végső soron nem értenek egyet a vitapartnerek, az a korszakolás szempontjából releváns nézőpont. Itt szükséges egy rövid kitérőt tennem: a korszakolás problémája azért jelentős ebben a vitában, mert a kommunizmus politikája összekapcsolódik egy új történelmi korszak elhozatalának igényével – ezt a messianisztikus vonást, mint már annyian megjegyezték, magán hordozza a marxizmus hagyománya. Így egyáltalán nem mellékes, hogy a kapitalizmusból kivezető utak egyikének legalább lehetőségét képviselte-e a létezett szocializmus, még ha nyomokban is.

Azonban ez a kérdés rögvest a termelési mód/történelmi korszak kettőshöz küld. Az államkapitalizmus-tézis szerint a kapitalista modernitást épp a létezett szocializmusok valósították meg Kelet-Európában, Kelet-Ázsiában és az egykori gyarmatokon. Az államszocializmus-tézis felismeri a hasonlóságokat, de a termelési mód szűken vett fogalmára emlékeztet, és a polgári magántulajdon felszámolását, illetve a történelmi folyamat tudatos irányításának szándékát mutatják fel: ezzel kivíva a létezett szocializmusnak legalább az átmenet az átmenetbe-státuszát.

Így egyfelől a „túláltalánosítás” másfelől a „túlfinomítás” elméleti gesztusaival találjuk szembe magunkat. A probléma az, hogy azok a fogalmak, amelyek segítségével a marxista hagyomány megragadja a termelési mód mibenlétét, nem segítenek. Hiszen pontosan ezen fogalmak tartalma lesz a vita tárgya. A magántulajdon az államszocializmus-tézis felől tőkés magántulajdonként jelent, abban az értelemben, hogy kapitalista személyek birtokolják és rendelkeznek vele; az államkapitalizmus-tézis felől viszont a magántulajdon azt a fogalmi viszonyt fejezi ki, amelyben a proletárok állnak a termelési eszközökkel – vagyis a termelők és termelési eszközök közötti elválasztást. Tehát „az ún. »szocialista állami tulajdon« a munkások szempontjából (és ez a lényegi aspektus) fogalmilag nem különbözik a »tőkés magántulajdontól«, és ennyiben jogos a kapitalizmus történetén belüliként tárgyalni a létezett szocializmust.

¹³ Krausz Tamás: *A szocializmusvita jelenlegi állásáról*. 127.

¹⁴ Michael Löwy: *A kommunizmus halála? Négy tézis a „létező szocializmus” válságáról*. = Krausz Tamás szerk.: *Antikapitalista baloldal*. Bp. 2016. 23–27. (23.); Vagy Tamás Gáspár Miklós már idézett írásában: „A szocializmus nem bukott meg, mert soha meg sem kísérelték.” – *I. m.* 108.

¹⁵ Krausz Tamás: *A szocializmusvita jelenlegi állásáról*. 129.

Így az államszocializmus-tézis felől Tütő Lászlóval azt mondhatnánk, hogy „[s]zámos hasonlóság ellenére a kapitalizmus fogalmai nem alkalmasak (nem elégségesek) a »létező szocializmus« működésének megmagyarázására, lefedésére”.¹⁶ Az államkapitalizmus-tézis felől viszont maga a létezett szocializmus sajátosságai nem elégségesek ahhoz, hogy egy, a kapitalizmustól különböző vagy abból kivezető korszak(ra utaló) nevet kiérdemelje.

Ez a feloldhatatlan szembenállás követi azt a cezúrát, amelyet Robert Kurz az ezoterikus és exoterikus (vagy munkásmozgalmi) marxizmus között megvon. Kurz szerint már Marxnál két külön irányvonal fedezhető fel: a marxizmus alapítója egyszerre volt a modernitás teoretikusa, aki az áruterelés kategoriális büvkörén belül maradt, és a modernitás kíméletlen kritikusa, aki kimutatta ezen kategóriák radikális történetiségét.¹⁷

A munkásmozgalom, amely jobb bérekért, jobb munkaviszonyokért, radikális esetekben a munkafolyamat ellenőrzéséért küzdött, az előbbi, exoterikus hagyományhoz tartozik, hiszen nem az áru, az érték, a pénz és a munka megszüntetéséért harcolt. Ennek a modernista-felvilágosodáspárti projektnek része a munkásmozgalmi marxizmus, amely hasonlóan „konzervatív” – abban az értelemben, hogy meg kívánja őrizni a kapitalista modernitás kategoriális mátrixát –, noha azért, hogy az osztályharcot helyezi középpontba, egyszersmind forradalmi is. Maga a stádiumelmélet is idesorolható: a kapitalizmust el kell érni, mert a szocializmushoz szükség van azokra a termelőerőkre, amelyeket a kapitalizmusban lehet kifejleszteni: ez a feltételezett fokozatos egymásra épülése a korszakos vívmányoknak épp a törés problematikáját üti ki.

Az ezoterikus marxizmus ezzel szemben a kapitalizmus mélystruktúráját tekinti mérvadónak: az érték, munka, áru, pénz kategóriáit. Ez a hagyomány, mely Marx, Lukács és Debord neveivel fémjelzett, nem az osztályharc, hanem az árufetisizmus felől értelmezi a kapitalizmust – és antikapitalizmusként csak olyasvalamit ismer el, ami ezt a fogalmi locust célozza meg. Kiemelten fontos ebből a szempontból a munka bírálata és következeképp a munkáslét megszüntetésének követelménye, illetve az áruterelő társadalom modernista tendenciáinak elutasítása – beleértve a felzárkózó modernitás szocialista vonulatait is. Az osztályok ebből a perspektívából epifenoménként jelennek meg: a mélyen ható osztályadalmi létmód leképződéseiként.

Így nem csoda, hogy az ezoterikus marxizmus alapjain az államkapitalizmus-tézis tűnik tarthatónak – a kapitalizmus az a nemfogalom, amelyhez a létezett szocializmus tartozik, mint egy különös aleset. Történeti értelemben a létezett szocializmus mindig már a kapitalista modernitás horizontján belül rekedt. Az exoterikus marxizmus felől nézve azonban az államszocializmus-tézis vállalhatóbb: hiszen egyáltalán nem csekély eredmény az, hogy a tőkésosztályokat elűzték, sem az, hogy bármily problémás módon, de a munkásosztály szempontjából hozta meg az állampárt/pártállam a társadalmi-gazdasági és kulturális-politikai döntéseket. A dolgot az csorbítja, hogy ezeket a döntéseket a munkásosztály helyett hozták – innen érthető Szigeti Péter kísérletének jelentősége, amikor egy közös egyeztetésen alapuló nem polgári demokrácia kialakításának a lehetőségét latolgatja: lett volna mit megmenteni.

¹⁶ Tütő László: *Kapitalizmus volt-e a „létező szocializmus”? = Eszmélet.* 130. Bp. 2021. 9–25. (25.)

¹⁷ A problémakomplexumot összefoglaló és a létezett szocializmus problémájára vonatkozó kiváló esszéje: Robert Kurz: *Marx 2000.* <https://libcom.org/article/marx-2000-robert-kurz>. (Utolsó hozzáférés: 2022. 09. 01.) A témához magyarul ld.: Balázs Gábor–Losonczi Márk: *Az érték, az áru, a munka – és ellenségei.* = Marosán Bence Péter szerk.: *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 2016. 38–46. Illetve, különösen a német értékkritikai iskolához szellemileg igen közel álló Moische Postone munkásságáról: Szigeti Attila: *Értékkritika.* = Antall Attila, Földes György, Kiss Viktor szerk.: *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák.* Bp. 2018. 116–139.

Bár ez a vázlat semmiképp sem meríti ki azt a gazdag és izgalmas vitát, amely a két álláspont között zajlik, reményeim szerint rámutat arra, hogy mélyen gyökerező elméleti elköteleződésekből fakad a szembenállás – és ennyiben a két álláspont „kibékülésében” aligha lehet bízni. Az egyeztetés elvileg ugyan lehetséges: az államkapitalizmus mint a kapitalizmus globális periodizációjának fogalma megengedi a létezett szocializmusok differenciált vizsgálatát (erre Tamás Gáspár Miklós az *Antikommunizmus ma c.* írásában vállalkozik).¹⁸ Azonban ebben az álláspontban mindig megmarad az ezoterikus marxizmus által hangsúlyozott mélystruktúra jelentősége, ami miatt a létezett szocializmusok a legnagyobb jóindulat mellett sem tekinthetők átmenetnek.

A következő részben szeretném röviden felvázolni a szinkretikus társadalom téziséét, amely az államkapitalizmus és államszocializmus mellett egy harmadik utat jelentheti – s ennyiben a reménytelen vita meghaladásának lehetőségével kecsegtet, bár mint megkísérlem megmutatni, ugyanazok a problémák merülnek fel ebben az esetben is.

Szinkrétiztézis

Bár a magyar nyelven folyó államszocializmus-vitában is megjelenik a kevert társadalom gondolata, mégis inkább Pavel Câmpeanu klasszikus munkája, a *Societatea Sincretică* mentén mutatnám be a „harmadik útban” rejlő lehetőségeket. Főképp azért, mert Câmpeanu írásáról méltatlanul kevés szó esik magyar nyelvterületen – noha az alábbi vázlatos áttekintés nem jelent semmiképp „törlesztést” –, ám emellett azért is, mert elemzése letisztult, precíz, és nézetem szerint demonstrálja a kevert jellegű társadalom gondolatának szellemi horderejét.

Câmpeanu írása az Amerikai Egyesült Államokban jelent meg 1980-ban Felipe Garcia Casals álnéven. Az alig százoldalas kézirat több ezer oldalnyi jegyzet sűrített változata, tézisekben való összefoglalása, amely a cenzúra és a kicsempészés praktikus megszorításai miatt volt szükséges. Câmpeanu eljárása történeti, noha ennek a *Szinkretikus társadalom* inkább fogalmi kivonatát adja, egy későbbi háromkötetes munkájában sorra veszi a szovjet forradalom sajátosságait, a sztálinizmus fejleményeit és a posztsztálini helyzetet is, ahol a szinkretikus társadalom alakulását a konkrét történeti helyzet viszonylatában magyarázza.

Câmpeanu alapállítása a következő: a szovjet forradalom sajátosságai, jelesül, hogy egy feudális társadalomban zajlott le, egy szocialista igénnyel fellépő forradalmi erő vitte véghez, ugyanakkor kikerülhetetlenül az iparosítás követelményének kellett, hogy eleget tegyen – nos ezen sajátosságok folytán a kialakult társadalmak nem tekinthetőek ideáltípusok egységesnek, hanem ötvöződnek bennük prekapitalista, kapitalista és szocialista elemek. Ez a sajátos ötvözet pedig egyedülálló történeti jelenség.

Alex Cistelean (Iacaniánus beütésű) Câmpeanu-elemzésében a következőképp összegzi a szinkretikus társadalom tézisének különbözőségét az előbbi részben tárgyalt álláspontoktól: „Câmpeanu szintagmájában a sztálinista formációk komplexitását többé nem lehet egy nemfogalom alá rendelni (szocializmus vagy kapitalizmus) amely kissé kitűnik egy *diferencia specificával*

¹⁸ Későbbi írásaiban Tamás receptívnek bizonyult a kritikára: „nem szabad a »valóságosan létező szocializmust« [...] minden további nélkül csak államkapitalizmusnak nevezni és tartani, mert a reálszoc az államkapitalizmus tág fogalmának nagyon sajátos esete” – Tamás Gáspár Miklós: *i. m.* 297.

(állam-), hanem egy három külön irányba mutató szemantikai szórással van dolgunk (szocializmus, kapitalizmus, prekapitalizmus) amelyek közül egyik sem rendeli maga alá a többieket, még ha megoszlásuk egyenlőtlen és különböző annak a szintnek a függvényében, amelyről beszélünk (úm. politikai, társadalmi, gazdasági).¹⁹

A történeti periodizáció problematikája tehát itt is jelen van. A szinkrétiztézis szerint a sztálinista formációk (Ana Bazachoz hasonlóan Câmpeanu is ezzel a kifejezéssel él, sőt, a reformkísérleteket meddő próbálkozásoknak találja, amelyek a sztálinizmus zsákutcájából nem tudtak kiutat találni)²⁰ történetileg egyedülállóak, különösek – anomáliák. Valamilyen kapitalizmus vagy szocializmus fogalmával nem lehet megragadni azt a sajátos egyveleget, amelyet ezek a társadalmak képviseltek.

Câmpeanu a sztálinista társadalmak szinkrétizmusát antikapitalista szinkrétizmusként jellemezte, mely a kapitalizmus tagadásának sajátos módja, „ennek rendszerszintű (sistemic) homogenitásának tagadása által, amely a kapitalizmus *sine qua non*-ja”.²¹ A sztálinista társadalmak ezért nem is írhatóak le igazán rendszerként: működésük nem egységes logika alapján történik. A sztálinizmus a leninizmus „anticipatív forradalma” által teremtett ellentmondásos helyzetre adott válasz (ez a helyzet a termelőerők és a termelési viszonyok közötti feszültség), noha nem az egyetlen lehetséges válasz.

Ami a szinkrétizmust magát illeti, a három elem a következőképp oszlik meg: szocialista jegyeként azonosítható az ellenséges/ellentett osztály hiánya, a magánprofitot és munkanélküliséget generáló kizsákmányolás hiánya, népjóléti intézkedések és a munkásszármazással járó előnyök. Kapitalista jellegzetességnek tekinthető a munkaerő eladásának kényszere, a kommerciális fogyasztás, a termelőeszközöktől való elválasztottság, illetve a bérmunkaforma. Végül pedig prekapitalista meghatározottság a termelés és fogyasztás megoszlásának kényszer általi kijelölése, a szerződéses módosíthatatlan jellege, a személyes hűség szerepe az előrelépésben, stb.²²

A sztálinizmus egyik specifikuma az, hogy az „anticipatív forradalom” által kitermelt ellentmondásos helyzet elemeit nem feloldja, hanem befagyasztja: „stabilitást ad a koraérett szocializmus által generált szinkrétizmusnak”.²³ Emiatt lesz szükség a vezető személyre, aki ezen elemek összetartásának biztosítója. A „tervutasításos gazdaság” abból az önkényes autoritásból fakad, amely szükséges ehhez az összetartáshoz – ezért nem lehetséges a „koraérett szocializmus” demokratizálása Câmpeanu szerint.²⁴

Câmpeanu elméletének egyik szembeötlő hibája a kapitalizmus homogenitásának szembeállítás a sztálinista formációk szinkrétizmusával – a kapitalizmusban éppúgy megjelennek „nem kapitalista” elemek, például a jobbgyság viszonyai.²⁵ Alex Cistelean említett tanulmányában a következő megszorítással menti meg a szembeállítást: a kapitalizmust konstituáló „nonhomogenitás” esetében „a heterogén elemek mégis alárendelődnek egy tipikusan kapitalista

¹⁹ Alex Cistelean: *Pavel Câmpeanu*. = Alex Cistelean–Andrei State (ed.): *Plante Exotice. Teoria și practica marxștilor români*. Cluj-Napoca, 2015. 289–357. (317.)

²⁰ Vö. Felipe Garcia Casals (Pavel Câmpeanu): *Societatea sincretică. 1980*. Iași, 2002. 105–106.

²¹ Uo. 108.

²² Vö. uo. 99–100.

²³ Uo. 46.

²⁴ Vö. uo. 145.

²⁵ Vö. Andrei State: *Constantin Dobrogeanu-Gherea*. = Alex Cistelean–Andrei State (ed.): *Plante exotice. Teoria și practica marxștilor români*. 9–41.

tendenciának és megszorításoknak”, míg a sztálinista formációk esetében „nem léteznek egyetlen egységesítő vagy egységesíthető tendencia sem a heterogén elemeket illetően”.²⁶

Ebben az esetben azonban felmerül a kérdés: mi alapján ítéljük a szinkretikus elemeket külön töről fakadónak a sztálinizmus esetében, de a kapitalizmusból származónak egyébként? Mit tekintünk annak a történeti tendenciának, amelyet kapitalizmusnak nevezünk, és ami miatt Szaúd-Arábia nem szinkretikus, hanem kortárs kapitalista társadalomnak minősül? A kapitalizmus egyik alapvető történeti jellegzetessége – egyedülálló történeti dinamikája – Moishe Postone szerint az „idő mozgása az időben”, vagyis a munkaerő-kifejtés adott időintervallumának mind termékenyebbé tétele.²⁷ Ebből a szempontból pedig a sztálinista típusú „eredeti felhalmozás” (a termelőerők fejlesztése) történeti értelemben ehhez a dinamikához tartozik – és fontos megjegyezni, hogy Câmpeanu szerint más *dinamika* nemigen jellemző a sztálinizmusra, amely sokkal inkább statikus, egyfajta tehetetlenségi erő uralkodik rajta, ami az „anticipatív forradalomtól” örökölt szinkretikus elemek befagyasztására szolgál. A neosztálinizmus jelensége is ehhez a tehetetlenségi erőhöz kapcsolódik (ld. Románia).²⁸

*

Egy elméleti lehetőséget eddig nem említettünk: ez a tendencia fogalmában rejlő lehetőség. Ahelyett, hogy (fogalmilag) statikus kategóriákkal ragadjuk meg a létezett szocializmusokat (államkapitalizmus, államszocializmus, szinkretikus társadalom), rámutathatunk tendenciákra, amelyek különböznek a kapitalizmus tendenciáitól. Lukács 1968-as Lenin-írása erre az elméleti lehetőségre hívja fel a figyelmet: „Leninnek eleve az volt az egyik fő szándéka a megoszlás elméletével, hogy segítsen megvalósítani a jelennek ezt az uralmát a múlt fölött [amely a polgári társadalom szerkezetével ellentétes, ott ugyanis a múlt uralkodik a jelen felett – pl. alkotmány – Sz. B.]. Ezért volt, hogy már a hadikommunizmus idején is szeretetteljes, de egyben kritikai figyelemmel követett minden társadalmi megmozdulást, amelyben felfedezte ennek a jövőnek a csiráit”.²⁹

A jövő csirái – nos ezek lennének a szocialistának nevezhető tendenciák. Elismerve azt, hogy a létezett szocializmusok nem haladták meg a kapitalizmust, mégis fellelhetünk olyan tendenciákat, amelyek ebbe az irányba mutatnak. Azonban ez a lehetőség újból beleütközik a fentiekben említett elméleti/korszakolási cezúrába: amennyiben a modern árutertermelés kategóriái megmaradnak, nem beszélhetünk a kapitalizmus megszűntetésének lehetőségével kecsegtető tendenciákról.³⁰

A szinkrízistézis mint harmadik lehetőség, azonkívül, hogy az átfogó történeti horizont kapitalista jellegére vonatkozó érvnek kitett, egy másik oldalról érkező cáfolata a szocialista tendenciák tételezésének. Câmpeanu szerint ugyanis a sztálinista formációk épp hogy nem képviseltek tendenciát (az iparosítást leszámítva, mely e formációkon belül a társadalmi viszonyoktól függetlenül jelenik meg) – történetileg tekintve a szó szigorú értelmében zsákcát jelentenek, egy szinkronikus aszinkronitás ellentmondásos állapotában tobzódást.

Az államszocializmus-tézis a maga során azzal védekezhethet, hogy a történelmi folyamatok során az átmeneti periódusok sosem világosak, és az, hogy a létezett szocializmus nem vezetett

²⁶ Alex Cistelean: *Pavel Câmpeanu*. 321.

²⁷ Vö. Moishe Postone: *History and Heteronomy. Selected Essays*. Tokyo, 2009. 42.

²⁸ Vö. Felipe Garcia Casals (Pavel Câmpeanu): *Societatea sincretică*. 1980. 84.

²⁹ Lukács György: *Lenin és az átmeneti korszak kérdései*. = *Uő: Lenin*. Bp. 1970.

³⁰ Vö. Tamás Gáspár Miklós: *i. m.* 296.

szocialista társadalomhoz, történeti tény ugyan, de nem tekinthető a létezett szocializmus szükségyszerű következményének (vagy következménynélküliségének). Ami az államszocializmus-tézis védelmezői között meghatározó tapasztalat: 1989 mint vereség. A vereség nem azt jelenti, hogy a létezett szocializmust ezek a szerzők ne gondolnák kudarcnak; inkább azt, hogy nem zárták ki a változás lehetőségét. Ezt a lehetőséget a létezett szocializmusok bukása eltörölte, illetve a szocialista jelleg (lehetőségének) elvitatása pedig a jövőre való tekintettel blokkolja.

Következtetés helyett: az elméleti döntés kikerülhetetlensége

Jelen írás vázlatos áttekintést nyújtott csupán a létezett szocializmusok természetét illető vitáról a tág értelemben vett marxista hagyományon belül – annak is recensebb magyar fejleményeiről. Amit megkísértem demonstrálni az az, hogy a vitában álló szempontok nem teszik lehetővé a szembenállás feloldását. Pavel Câmpeanu elmélete mint harmadik lehetőség ugyan rendkívül izgalmas, és a valamikor létező szocialista rendszerek megismeréséhez elkerülhetetlen, de nem haladja meg azokat a dilemmákat, amelyeket az államszocializmus-államkapitalizmus opozíció felszínre hoz.

Ezek a dilemmák nézetem szerint az elméleti döntés elkerülhetetlenségére utalnak. Először a periodizáció kérdésével kapcsolatosan: a periodizáció egy meghatározott értelemben önkényes. Nekünk magunknak kell eldöntenünk, hogy milyen szempontok alapján kívánunk közelíteni a történelmi valósághoz – azt, hogy mi is az, amit keresünk. A periodizáció ennyiben önkényes. Ezenkívül azonban igazodnia kell a „tárgy” változásaihoz. A periodizáció ugyanakkor többszintű, ami ismét a perspektívához utal. A kapitalizmus egészének vagy egy alperiódusának szempontját tartom relevánsnak. Ezt ismét tudatosítanunk kell, és utána ismét a választott szempontok szerint követni a változásokat, rezzenéseket. Bármennyire lényeges szempont az, hogy a történelmi folyamat maga jelzi a választvonalakat, amennyiben lelkiismeretesen tanulmányozzuk, nem küszöbölhetjük ki a döntést: hogy pontosan melyik történelemtől is kívánunk beszélni. Ebben a döntésben támaszkodni lehet például a politikai ítéletalkotásra. A fontos nézetem szerint inkább az, hogy ez a döntés explicitté legyen téve: hogy tudjuk mit akarunk.

A másik döntés jelen tanulmány tárgyához közelebbi, sajátosan a marxizmust érinti, amelyet átszel az ezoterikus/exoterikus választvonal. Ez a modernista és a modernitást modernista alapokon (a kritika segítségével) meghaladó két álláspontot is jelent, amelyek kizárni látszanak egymást. Tudatos döntés tárgyává kell tenni, hogy melyik paradigmát használjuk, és miért – nem kizárva az alkalmi eklekticizmus lehetőségét.

State Capitalism, State Socialism – Considerations on a Debate

Keywords: actually existing socialism, state capitalism, state socialism, periodization, Marxism

This text concerns itself with two influential Marxist interpretations of actually existing socialism – the thesis of state capitalism, and that of state socialism – mainly from the perspective of the philosophy of history, with special heed given to the problem of periodization. I tried to show that the two theses have theoretical commitments that are improbable to be reconciled – these commitments are then connected to the distinction between esoteric and exoteric Marxism. In a brief detour I consider a third option: the thesis of the syncretic society, in the end arguing for the irreducibility of theoretical choice.

Kísérlet a kép körül Egy gondolat kísérlet

Gondlatkísérletek. Így nevezi H.-G. Gadamer a heideggeri elgondolásokat *A műalkotás eredetének* előszavában.¹ Kiemeli, hogy megdöbbentő újszerűsége fogalmiságában rejlik, tehát a kísérlet tétje az, hogy miképp lehetséges – ha egyáltalán lehetséges – új megnevezéseket bevonni az elkopott létfogalmak mellé, és további probléma, hogy ez mennyiben jelentheti a nézőpont felfrissülését. A műalkotás válik a kutatás középponti kérdésévé. Heidegger a létkérdés megújítása során azt a fajta gondolkodást kerüli meg, mely bináris opozíciókra építve (anyag-forma, szubjektum-objektum, tartalom-forma stb.) beszél a valóságról. A hagyományos metafizikát az eredet kérdéséhez visszalépve kívánta meghaladni.² Ez az oka, hogy felteszi a műalkotások eredetének kérdését, melynek során azok lényegére, „lényegének származására”³ tér ki. A tanulmány tehát nem egy adott kezdeti, temporális pont körülírására vállalkozik, hanem a kijelölt téma mélységi feltárására irányul. A műalkotások eredete ebben a vonatkozásában az emberi lét kérdésének válik részévé, hisz arra a következtetésre jut, hogy abban a lét „meg tud nyíltni”.⁴ A lét előlépése a műalkotásban nem egyezik meg a természettudományos megismerés módszereinek eredményeivel, a kísérleti tudományok természetével, hanem egy ettől különböző létmegértést határoz meg a mű számára. Tehát maga a kísérlet is újszerű arcát mutatja. Annak érdekében, hogy a mű önálló és sajátos működését elhatárolja, Heidegger a dolog és az eszköz fogalmának a viszonylatába állítja a jelenséget. Így a dolog dologisága és az eszköz eszközszerűsége a műalkotás felől kerül meghatározásra.

A létezők három neve, a mű, az eszköz és a dolog osztoznak bizonyos vonásokban, ugyanakkor egy-egy jól elkülöníthető terület jelölhető ki számukra. Heidegger ezekkel az elhatárolásokkal foglalkozik, az eltérések és közös vonások megállapításával. A módszere a kör dinamikájával szemléltethető: a résztől az egészig, az egésztől a részig halad. Már rögtön az elején: a műalkotás eredete a művész tevékenysége, a művészt a mű teszi mesterré, végül mindkettő egy harmadik által lesz az, ami; ez a művészet, de a művészet csak a művek által nyilvánul meg.⁵ Az összeütközések és egymásból következők logikáját követve új és új összefüggések buknak elő, ennek köszönhető, hogy lehetséges egymástól igencsak különböző létezők összehasonlítása vagy egyazon viszonyrendszerbe helyezése. Nem az a kérdés, hogy az eszköz, a dolog és a műalkotás ugyanazok-e, hisz egyértelmű a különbözőségük, hanem a lényeg az, hogy ez az

Rancz Mónika (1996) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, rancz.monika@gmail.com

¹ Vö. Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. (Ford. Bacsó Béla.) Bp. 1988. 13.

² Vö. Loboczký János: *A műalkotás „A létben való gyarapodás”. A művészet „valósága” három XX. századi művészeti-filozófiájában*. Bp. 1998. 40.

³ M. Heidegger: *i. m.* 33.

⁴ Loboczký J.: *i. m.* 41.

⁵ Vö. M. Heidegger: *i. m.* 33.

eltérés mit jelent az egyes létezőre nézve, mit tudhatunk meg abból, ha látjuk, mi az, ami már nem az a létező. A gondolatmenetet a negativitás logikája szervezi.

Jelen tanulmány szintén egy gondolkísérlet megvalósítására törekszik, mely kétszeresen is érintkezésben van a heideggerivel. Egyrészt a hermeneutikai kör fogja vezetni a gondolatmenetet, melyből szükségszerűen következik, hogy egymástól való távolságokat és közelségeket ír le egy adott rendszerezési elv alapján, ahogy a felvetésben résztvevők kölcsönösen meghatározzák egymást. Másrészt a kutatás követi a műalkotás – eszköz – dolog hármass felosztását, csakhogy azokon egy szűkítést alkalmaz, és azt konkrét példák alapján ragadja meg. A beemelt három kísérleti elem itt is, ahogy azt korábban láthattuk, nem azért kerül be a vizsgálatba, hogy feltáruljon az egymástól való különbözőségük. A cél az, hogy a körök ismétlődő bejárásával, mintha csak fémet, pengét élesítenénk, kiélezzük a kérdést.

A kutatás kiindulási pontját a heideggeri hármass felosztás jelenti, annak alkalmazása a következőképp írható le: a festmény kategóriájára szűkül a műalkotás, a vizsgálatba az eszközök közül a reklámkép mint sajátos jel kerül be, míg a tükörkép lép be dologként. Az egyes elemek kiválasztása a közös képi alapra vezethető vissza. A képiség három különböző megnyilvánulása egy olyan fundamentumra vezethető vissza, mely lehetővé teszi, hogy azokról egyazon viszonyrendszerben beszéljünk, ugyanakkor ez nem feltételezi azt, hogy a létezők egésze beleférjen egyik-másik kategóriába. A felsorolt példák összetartozása nem valamiféle szükségszerűségből adódik, ugyanakkor összevetésük nem is céltalan. A kérdést egy esztétikai és képhermeneutikai probléma vezeti be: a festmények, melyek a képi jelenségek egyikét jelentik, milyen önálló jelenléttel rendelkeznek, milyenek, mint magukban állók. Ennek értelmében a tükör tükörszerűsége és a reklámkép sajátos jel mivolta a festmények szempontjából kerül elgondolásra.

A képi alapot az ikonikus differencia, a lét és a megjelenés sajátosan képi összefüggése biztosítja. Gottfried Boehm az ontológiai differenciát alapul véve alkotja meg a fogalmat, melyet a képi létező meghatározójának tart. Bár a gondolkodó kifejezetten a vizuális műalkotások esetében elemzi a differenciát,⁶ az kiterjeszhető a képi jelenségek széles körére. A lét és megjelenés elválaszthatatlanul összetartozik egymással a képen. Ez azt jelenti egyrészt, hogy a felületen látható nem választható le attól, ahogyan megjelenik, egy részlet megváltozásával a kép mint kép átalakul, és többé nem *ugyanaz* a kép. Másrészt ez a nyelvi kifejezés nehézségét vonja maga után, ezért nevezi Boehm a kép nyelvét némának, de tartja ugyanakkor ezt a hallgatagságot ikonikusan sűrűnek és az értelemgenezis forrásának.⁷

A tükrözött, a reklámképbe foglalt és a festett fában közös, hogy nincs más alakjuk, más formájuk, más létük, mint ahogy az a nézés pillanatában feltárul. Létük megmutatkozásukban van, abban forr össze, hogy az egyik a másikba vált. A látás az ebben a felnyílásban való részvételt jelenti. Az állandó átváltás okozta mozgás, izzás azonban mindhárom példánk esetében másképp jelenik meg. Az ikonikus differencia arra is mutat, hogy a képek miképp képesek létrehozni értelmet, értve ez alatt azt, hogy egyrészt sajátos *logoszukat* miképp értelmezzük, másrészt, hogy miképp vihetjük át azt az írott és beszélt nyelv médiumába (avagy miképp beszélhetünk róluk). Ahogy arra Bacsó Béla rámutat, „nem az a kérdés, hogy mi az értelme a képnek, hanem az, hogy miként képesek *a képek értelmet létrehozni*”.⁸

⁶ Vö. Gottfried Boehm: *A kép hermeneutikájához.* = *Athenaeum.* Kép – Képiség. I(1993)4. 87–111.

⁷ Vö. G. Boehm: *i. m.* 98.

⁸ Bacsó Béla: *A kép-tudomány margójára.* = *Studia Litteraria.* 52 (1–2). 14.

Világok és mítoszok

A platóni barlang hasonlatban az árnyak játéka a képek hatalmának, hatásának és erejének jelzője. A kép képes eltakarni vagy helyettesíteni a valóst, sőt akár meg is babonázhat, hogy azt higgyük, a mutatott, a helyettesítő a reális. Félelemmel tölti el az embert ez a hatalom, mely az *Államban* az ideák megismeréséhez nem vezetheti el.⁹ Horst Bredekamp arra mutat rá, hogy ez a képkritika értelmezhető „visszajára fordított tiszteletnek”,¹⁰ vagyis annak értékelésének, hogy a kép egy olyan dimenziót nyit meg, melyet még a ráció sem uralhat. A *Kratüloszban* azonban a képi lét egy másik aspektusával találkozhatunk. Szókratész a szavak eredetének feltársa során abba a kérdésbe ütközik, hogy azok milyen utánzást végezhetnek, amennyiben a dolgok természetét fejezik ki. A kép hasonlatával szemlélteti ezt a működést: a festő nem megkettőzi a tárgyat, amelyet vászonra visz, ha így tenne, nem mű lenne az eredmény, hanem csak két ugyanolyan identitású dolog. Azt a következtetést vonja le, hogy a műalkotás a dolgok lényegét utánozza.¹¹ A platóni életmű, jegyzi meg Bredekamp, két pólus között ingázik a képekkel kapcsolatosan: a képek egyrészt az igazság eltakarását jelentik, másrészt a gondolkodás sikerességének előfeltételei. „A két véglet mögött az a mélyen gyökerező félelem lappang, hogy a képben olyan szférával találkozunk, melyet a filozófus már nem tud ellenőrzése alatt tartani.”¹²

A képek erejének fékezhetetlen voltáról W. J. T. Mitchell is beszél. Egy interjúban arra a kérdésre, hogy a reklámképek hatása alól kivonhatjuk-e magunkat, nemlegesen válaszol.¹³ A racionális felfejtés, a manipuláció belátása vagy a képkritika sem állhat ellen a megjelenő befolyásának. Egy gyakorlott szem azonban mégis egyfajta védelmet jelent, csakis a képeken (nem gondolatokon vagy kritikán) edzett látó képes az ellenállás adott formáira. Mitchell a képeknek egy szélesebb jelenéskört jelöl ki, mint ahogy azokról eddig szó volt. Megállapítja, hogy a társadalmi viszonyok képszerűen képződnek; a Másikkal való érintkezés alapvetően képek által történik, vagyis az egy természetes, megkerülhetetlen része a világunknak. Ugyanakkor a vizuális kultúráról beszélve ehhez hozzáteszi, hogy az „előfeltételezi, hogy a látás kulturális konstrukció, és ugyanakkor azt is, hogy a kultúra vizuálisan konstruált”.¹⁴

Képekről, az emberi lét kontextusában, elképesztően sokféleképpen beszélhetünk. A vizuális képek birodalma csak egyike a lehetségeseknek, de azok közül mégis a legkézenfekvőbb vizsgálatuk, ha a művészi képek után eredünk. Azonban az eredet feltáráshoz túl kell lépnünk a képektől való félelmen és a hatásesztétika következtetésein, hisz ez a megkapó és felhívó jelleg épp a reklámkép lényegét alkotja. Üzenetről, tartalomról, tudott és tudatlan hatásról beszélhetünk mindkét esetben (mintha csak valamit elrejtettek volna azokban, amit utólag a képek szemlélője vehet elő), mégis a reklámkép az, mely egy bizonyos értelemben a hatás kiváltásának szándékával jön létre, s így mintha valaminek az árnyaként működne.

⁹ Platón: *Állam*. Bp. 2018. 597e (489).

¹⁰ Horst Bredekamp: *Képaktus*. Bp. 2020. 44.

¹¹ Ld. Platón: *Kratülosz*. = Uő.: *Összes művei*. Első kötet. Bp. 1984.

¹² H. Bredekamp: *i. m.* 45.

¹³ *A képek politikája, élete és halála. W.J.T. Mitchelltel beszélget Horváth Gyöngyvér és Szauter Dóra.* = *Balkon*, Vol 11., No. 11–12. 2–7.

¹⁴ Uo. 7.

A reklámképek kétszintes kommunikációt üznek. Egyrészt figyelmet követelnek, van bennük egy felhívó mozzanat. Másrészt elfordítanak maguktól, valami olyanra irányítanak, ami nem jelenik meg az érzékek számára a reklámkép terében. A reklámkép lényege szerint jel: hogy minek a jele, arra a későbbiekben utalok, első ízben térjünk ki arra, hogyan működik. A hagyományos jelháromszög egy összefüggés három elem között: a helyettesítő, a jeltárgy és az interpretáns között (ez utóbbit meg kell különböztetnünk az értelmező szubjektumtól, lévén hogy nem egy személyre utal, hanem arra a gondolatra, képzetre, másik jelre stb., amely értelmezi a jelet). Ch. S. Peirce megfogalmazásában a „jel vagy helyettesítő (representamen) az, ami valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít”.¹⁵ Ennek a hármas minimumkövetelménynek¹⁶ kell megfelelnie a reklámképnek, hogy jel lehessen. Egyrészt szükséges, hogy jelként fogjuk fel, és önmagához jelként viszonyuljon. A reklámkép esetében a jelszerűség és a képiség együttállásáról beszélhetünk, hiszen ami rajta a helyettesítő szerepét tölti be, az elsősorban képileg rögzült, egy látható és értelmezhető rész, mely általában egyértelműen elkülönül más jelektől, képektől (mint ahogy jelen kutatásban is elhatároljuk a festményektől). Továbbá az interpretáns és a jeltárgy megléte szükségszerű; ha hiányoznak, nem működhet a reklám mint reklám, hiszen akkor annak nincs értelmezhető része, vagy nem szól senkihez. Az, amit a kép bevon a terébe, amit az utalás részévé tesz, olyannyira evidens a legtöbb esetben, hogy világosan, összetéveszthetetlenül megjelenik (például márkajelzéseként, névként vagy a termék képeként), szemben azzal, ahogy a kultúra más tereiben tiltás vagy korlátozás alá esik nyílt megmutatása (lásd a filmekre vonatkozó termékmegjelenési szabályozások). A reklámkép tehát a jeltárgy világa, mely abban nyílik meg. A jelháromszög azonban tovább bővül, ha a fentiekben felvetett hatást is hozzáadjuk a működéséhez. Manipulációt szokás kiáltani, ha arról van szó, hogy a reklámok szándékolatlan irányítani igyekeznek figyelmünket, szokásainkat, a fogyasztói szükségleteket stb. A legtöbb reklámkép azért mégsem vállalkozhat ilyen szerepre, azonban, ami általánosan jellemző, és a gyanúra is magyarázattal szolgálhat, az a reklámkép sajátos jelszerűsége. A klasszikus jelháromszöghöz képest itt két új elemmel bővül ki a szemiózis: a jeltárgyhoz és az interpretánsához egy második tárgy és értelmező csatlakozik. Ez a „duplafenekűség” lesz az, ami a bizalmatlanságra okot ad, hiszen a reklámkép sajátos módon a második szintet elrejtí, míg az elsőt előtérbe tolja. A jel úgy mutatja magát, mintha kizárólag a termékről szólna, mintha mindenkihez fordulna, mintha pusztán arra hívna fel, hogy emeljük le a terméket a polcra. A jó reklámot azonban épp az teszi, hogy a szakemberek alaposan végezték el a célközönség kutatását és bemérését, hogy a világ, melybe a termék kerül, kimunkált, és valami másról beszél, mint a vásárlásra való ösztönzésről. Ebben a sajátos jelben a nyilvánvalót árnyékként követi valami, ami rejtett.

A jel jelszerűsége abban áll, hogy egy másikhoz irányít, míg ebben a mutatóban feloldódik. A reklámkép valaminek eszköze, a használat során elhasználódik. Hogyan viselkedik ehhez képest a műalkotás, a festmény? A művészi alkotások lényegét a heideggeri és a gadameri elgondolások nyomán szintén egyfajta mutató jellemzi. Heidegger beszél arról, hogy a mű állandó nyitottságként létezik, egy világot tár fel, mutatja magát, ugyanakkor a földszerszerűségén nyugszik, mely elrejtettséggel van jelen. A műalkotásban az igazság megtörténe megy végbe. A történelem a világ és a föld egymással folytatott vitájára vonatkozik, míg az igazságot

¹⁵ Ch. S. Peirce: *A jelek felosztása*. = Horányi Özséb, Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*. Bp. 1975. 22.

¹⁶ Vö. Veress Károly: *Filozófiai szemiotika*. Kvár 1999. 60.

Heidegger az el-nem-rejtettségeként határozza meg. A műalkotásban nem helyesen kell valamit ábrázolni, hanem a mű saját működése jogán¹⁷ teszi el-nem-rejtetté a létezőt.

Gadamer a műalkotások létmódját megmutatózásként tételezi. A művészi kép nem lehet az esztétikai szemlélés pusztá tárgya, amelyhez mintegy kívülről közeledik a befogadó. A festmény azáltal alkot világot – ellentétben a reklámképpel, melynek nincs ilyen értelemben valóságképző ereje –, hogy eseményné válik: egy olyan történésbe kapcsolja be a szemlélőt (Heidegger kifejezésével a megőrzőt), hogy „benné jut a lét értelmes-látható megjelenéshez”.¹⁸ A mű látszás, egy eszmének a látszása. Ez nem egy ideára vonatkozik, és nem is egy képen kívüli utalásra. A kép megtörténeése közben a szemlélő elvonatkoztat a mindennapitól, felfüggesztődik a megszokott látás. Világképződés megy végbe. Boehm találó gondolatait elemezve ezt Bacsó Béla fejti ki: „megjelenésében állandóan magára, mint képre utal vissza, hogy önmagán és önmaga által valamit láthatóvá tegyen, ami semminek nem felel meg a képen túl”.¹⁹ Míg a festmény önmagára mutat, és önálló világgént áll elő, addig a reklámkép valami után következik. Judith Williamson²⁰ hívja fel a figyelmet ezzel összefüggésben arra, hogy a reklámképek nem feltétlenül a reklámozott terméket jelölik, hanem egy nagyobb történetet, melynek viszont része a termék. Ezt mítosznak nevezi.

A reklámképben a megmutatózó egy referenciális alappal rendelkezik, mely egy elvághatatlan függést jelent. A mítosz elemei önkényesen úgy kerülnek kiválogatásra, hogy a nagy narratívát erősítsék. A „duplafenekűség” ebben a tekintetben is érvényesül: nem a termék maga kerül a fókuszba, hanem egy olyan „világ”, mely a terméknek és a fogyasztóinak lett kitalálva, ami mindezeknek otthonos.²¹ A reklámkép mítoszalkotása nem a valósat tartja fénybe, mert önkényesen választja ki a maga elemeit, nem azok természetét veszi figyelembe. Bár saját szabályokat működtet, mint ahogy az a művészet játékában látható, azok korlátozó jellegűek a tárgyra nézve, amennyiben szelektíven, nem a teljesség igényével áthatva mutatják azt. Ugyanezen oknál fogva nemcsak valós, hanem valóság vagy világ sem lehet, hiszen a megalakuló nem válhat önálló képződménnyé, nem változhat át, mert egy szoros függőséggel rendelkezik. Ez a mítosz magja. A festmények identitását ebben az értelemben szabadság jellemzi, melyet nem foghatunk fel a szubjektívizmus csapongásaként. A kötődések a képződés során és csakis akkor alakulnak ki, sosem függetlenül a szemlélőtől, de nem az ő egyedüli forrásából. Ő inkább az elragadott, mint az irányító. Tehát igazolnunk kell Plátón félelmét: a művészi kép valóban elragad, magával sodor, és nem hagyja, hogy szemet hunyjunk a valósága fölött.

Látványalkalom és a pusztá látvány

Plátón *Államában* nem szán helyet a festők munkájának. A művészet egyenlő a veszéllyel. Ezalól nincs kivétel, még akkor sem, ha Szókratész saját bevallása szerint tisztelettel viseltet a nagy Homérosz iránt. A szigorú ítélet szerint a művészek az utánzás mesterei, akik mindent

¹⁷ Heidegger a művész és a befogadó szubjektumától független működést határoz meg a mű számára. Az elutasítás a filozófus azon törekvéséhez csatlakozik, hogy a hagyományos metafizika szubjektum-központúságát felfüggeszse saját elgondolásaiban. Ehhez ld.: Bacsó Béla: *Művészet és világgép*. = *Jelenkor* 2004, 47:(5) 525–531

¹⁸ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatá*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Bp. 1984. 112.

¹⁹ Bacsó B.: *i. m.* 14.

²⁰ Vö. Judith Williamson: *Reklámmunka* (Részlet). = Blaskó Ágnes, Margitházi Beja (szerk.): *Vizuális kommunikáció. Szöveggyűjtemény*. Bp. 2010. 130–146.

²¹ Erre a példákát lásd: Judith Williamson: *i. m.* 131–136.

képesek lemásolni. Hihetünk annak a mesternek, aki azt mondja, hogy *bármire* képes? Dehogy. Az képes bármi utánzatát létrehozni, aki egy egyszerű tükröt ragad magához. A felületen létrejövő kép azonban pusztán tűnő látszat, a dolgok valóját meg nem közelíti. A festő maga is hasonlóan végzi munkáját. Az okfejtés szerint a művész, ha „nem azt alkotja meg, ami *valóban* létezik, akkor nem a *létezőt* alkotja meg, hanem olyasmit, ami *olyan mint* a létező, de nem *létező*”.²² Platón árulást, csalást, szemfényvesztést kiált. A festmények abban érnek össze a tükrökkel, hogy valamit, ami eleve (az alkotás és befogadás előtt) nincs bennük adva, mégis bevonnak terükbe, vagyis a megmutatkozás jelensége teremti az összefüggést.

A festmények és tükörképek közötti párhuzamot Gadamer is felállítja az *Igazság és mód-szerben*.²³ A szerző azért beszél a kettő összefüggéséről, hogy szemléltesse a megmutatkozás és a megmutató ontológiai egységét, ugyanis ebben rejlik a kép és a képmás különbségének lényege. A képmás mint eszköz az utalási funkcióban, az eredetire való vonatkozásában eltűnik (az igazolványkép például akkor láthatja el feladatát, ha felismerhető az azt birtokló személy, és nem akkor, ha azzal hívja fel a figyelmet, hogy egy előnyös fotó). A képet épp az tűnteti ki a képmással szemben, hogy esetében nem érvényesül az önmegszüntetés mozzanata. Ennek az az oka, hogy a megmutató nem szorítja háttérbe a megmutatást, hanem azokat az egymáshoz való hozzátartozás jellemzi. Ezt a struktúrát érthetjük meg a tükröződés működésén keresztül. Gadamer egy érzékletes példát hoz fel: egy kastély tükröződik egy tóban, mely fordítva azt is jelenti, hogy a tóban visszaverődik a kastély képe. A tükörviszonyban a tükrözött és tükröződő léte egymás mellé helyeződik úgy, hogy az egyiknek nincs a másik nélkül értelme (a tükröződő kép a tóban a kastély nélkül nem jöhet létre, ahogy a kastély nem lehet tükrözött, ha nincs tó, amely visszaverje képét). Ez a szoros egymáshoz való tartozás az, amely mindkettő létét meghatározza, ugyanakkor nem két különálló entitásról van szó, hanem ugyanannak a megkettőződéséről. A tükör működésében válik világossá, hogy ugyanannak a látványnak a kétszeres megjelenésével kell számolnunk. A tükörben lévő képnek nincs saját önállósága a kastélyhoz képest, hisz az ugyanannak a képe, ezért mondja Gadamer, hogy „olyan, mint valami megkettőzés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”.²⁴ A kettő viszonya a szemlélődés összefüggésként alakul ki. A festmények esetében ugyanezen struktúra működésének lehetünk tanúi; a gondolkodó a meg-nem-különböztetést jelöli ki a képtapasztalat középpontjában, mely a megmutató és a megmutatás kettősségének egysége. A tükörkép és a festmények metszetében ráleltünk arra, ami alapvetően eltávolítja azokat a reklámképektől. Utóbbiban jelen van egy intenció, mely eszköz-jellegűvé teszi azt, és előidézi, hogy ne magára a képre mint képre figyeljünk, hanem a mögötte vagy benne rejlő funkcióra. Így a reklámképek sosem lehetnek egyben művészeti alkotások, a két kategóriának nincs közös halmaza.

A megegyezést a tükörképek és a festmények között ezen a ponton azonban túl kell lépniük. A tükör vizsgálatával nem merítettük ki a probléma feltárását, ugyanis a festmények mégis magukban rejtenek egy differenciát, melyet esztétikai megkülönböztetésnek nevez Gadamer, és ezzel a művészi kép leképezéstől való távolságát jelöli ki. Egy festményen nem az tolaakszik előtérbe, hogy valamit, ami rajta kívüli, le tud utánozni és a szemlélőnek megmutatni. A képben a megmutatás a fontos, az, ahogy a megmutatottat már mindig is világához tartozóként, sajátágosan

²² Platón: *Állam.* 597a (486.)

²³ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 109–110.

²⁴ H.-G. Gadamer: *i. m.* 323.

mutatja, ahogy máshol az nem látható. Nem másol, hanem létrehoz, ebben az értelemben pedig a megmutatott mindig a megmutatáson keresztül van. A tükörben törékeny látszat fogad, melynek nincs valósága, önálló léte, így ez a differencia nem épül bele, függőjévé válik a tükrözöttnek. A festmény viszont úgy létezik, hogy független mindattól, ami változás végbemegy körülötte, léte kizárólag abban van, hogy megmutatkozik, kinyílása világának megképződése, mely nem követi a rajta kívülit – és ebben az előlépésben előhoz valamit, ami „a puszta látványban mint látványban így nem volt benne”.²⁵ A művészi képet a megmutatkozásban az jellemzi, hogy ami láthatóvá válik, azt értelmes egészként mutatja, s így létgyarapodáshoz segíti. Mond valamit a maga nyelvén, ami a tükrözöttben vagy a képmásban nem lenne benne. Heidegger a kép által létrehozott többletjelentést a műalkotás centrumába helyezi, az alapra ráépülő tulajdonképpennek nevezi.²⁶ A dologi alapzat az, amin elsősorban és feltétlenül átlép a mű; az csak a műhöz való tartozásában, átváltozottként, puszta dologiságát elvesztettként jelenik meg. Ugyanez a dologiság a tükör esetében a látvány létrejöttét idézi elő, a tárgyat konstituáló anyagok adottságai, összeszereltségének módja határozza meg a képet.

A festmény a falon lógó dolog. Bár nem csak az, léte kötött ehhez: nem képzelhetünk el olyan művet, amely semmiféle anyagból nem áll, csak puszta gondolat. A képzeletbeli múzeumba is olyan művek kerülnek, melyek léte valamilyen módon hozzátapad megjelenésükhöz, jelenlétükhöz. Boehm ehhez adja hozzá, hogy „túlmutatnak faktikus jelenvaló létükön”.²⁷ Újra egyet kell értenünk Platónnal: egy festményen nem a létező jelenik meg, de valami hozzá köti, létrejön egy „olyan, mintha”-jelleg (legyen figuratív vagy nonfiguratív a kép, esetenként egy tavat, máskor egy vonalat nevezhetek így meg). Boehm találóan állapítja meg a kettősségről: „életre hívni valaminek a kifejezését, értelmét és formáit, és pedig az anyagban (fában, kőben, papírban, vászonban, színben stb.), ez bizonyosan az emberi nem egyik mélységes titka”.²⁸ A festő életet ad, műve az érzéki és értelmi metszetében áll, mely önmagában állón egy összetett világgként bomlik ki – mely nem képezhető le egyértelműen a beszélt vagy írt nyelv által, ahogy maga sem leképezés. Jáger-Péter Mónika meggyőzően érvel kutatásában amellet, hogy a képi tapasztalatban az értelmi és érzéki együttállása a hozzátartozás struktúrája szerint szerveződik.²⁹ Kimutatja, hogy az érzéki már mindig is átvődött a szellemivel, az értelmi pedig látszatként van jelen, tulajdonképpen nincs különállóságuk. Ezt nevezi Boehm érzéki értelemnek. A kép az értelmi látszása, melyben a látható és a nem látható egyaránt összefonódik. Ugyanerről beszél Gadamer is a korábban idézett előszóban, amikor úgy fogalmaz, hogy „... a műalkotás léte a magáról tudó gondolat elgondolt eszméje, melynek érzéki megjelenése képezi a műalkotást”.³⁰ Míg a tükörkép a tükrözött és tükröző együttállása, a festmény a látható és a láthatatlan kettős egységeként lép elő.

Maurice Merleau-Pontynál is azt követhetjük végig, hogy a látható kérdése szorosan összefonódik a láthatatlannal. Két szempontot emelhetünk ki ezzel kapcsolatosan, melyeket a következő idézet vezet be: „... a látható sajátja az, hogy a szó szoros értelmében van egy láthatatlan

²⁵ H.-G. Gadamer: *i. m.* 110.

²⁶ Vö. M. Heidegger: *i. m.* 37.

²⁷ Gottfried Boehm: *A képleírás. A kép és a nyelv határaitól.* = Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 1. Képelemzés.* Bp. 1998. 26.

²⁸ G. Boehm: *i. m.* 26.

²⁹ Vö. Jáger-Péter Mónika: *Érzékelés és értelemképződés a műalkotás tapasztalatában.* Kvár, 2021.

³⁰ M. Heidegger: *i. m.* 22.

bélése”³¹ – írja Merleau-Ponty. A „láthatatlan bélés” kérdését első lépésben értelmezhetjük a perspektíva problémájának. A látható sosem totalitásában tárul fel a szemlélő számára, abban mindig van olyan, ami nem látható: a dolgok másik oldala, ami nem látszik onnan, ahol az adott dolog áll. Egy festmény azonban olyant is feltárhat, ami nem látható egyetlen szemszögből, a láthatóságot azontúl is ki tudja fejezni, és ami talán még ennél is fontosabb: az is érzékelhető általa, milyen a másik nézőpontja, hogyan néz ki a világ, ha más tekint rá.

Merleau-Ponty a festmények esetében a látható és láthatatlan játékát egy további aspektusban ragadja meg. Azt állítja, a művészi kép megformálásának logikáját egyfajta negativitás alapozza meg. A képen az egyik elem eltakarja a másikat, ami miatt függőben marad egy nem látható rész. Mégis épp ez a nem-látható teszi világossá azt, hogy milyen elrendezésben állnak a tárgyak egymáshoz képest. A nem-látható, a nem-alak, az egymást kizáró terek, az ellentétes színek adják meg a látható identitását. Boehm a képi nyelv sajátjának látja ezt a szerveződést. Az értelem, mely a felület láthatóságában nyílik meg, nem a részek összességéként áll össze, és a képek „olvasását” nem a jelek egymás után következésének ritmusa alakítja. A szimultaneitás fogalmával ragadhatjuk meg azt a sajátosságot, hogy a képen az egyes csak az egész horizontjában mutatkozik és értelmezhető, ahogy az egész nem összességként, hanem a rendszer különböző részeinek együttes mozgásaként fogható fel. Ez az egyidejűség az értelem olyan bőségét idézi elő, mely kimeríthetetlen és teljessége kifejezhetetlen. A művészi képet nem lehet *leírni*, csak együtt látni vele – a mindig újként képződő látványban lehet részt venni. A felületen az állandó változást az modulálja, ahogy a határok, az alak és nem-alak, meghatározottságok és színelületek átjátszanak egymásba. Nem rideg elkülönülésekről van szó, hanem a képi elemek összjátékáról, ahogy „a saját nyelvét az összes belső forma egységformáiból és azok divergens jelentéseiből állítja össze”.³² Az elemek kapcsolódásának és kontrasztjának viszonyát Boehm egy Cézanne-kép azon részletével magyarázza, amelyben ugyanaz a felület egyszerre három vonatkozásban szolgáltat értelmet (egy fa volumene, az ég tükröződése, egy alak kontúrja). A festmény megjelenését az átmenetek jellemzik, ahogy ezek a különálló tartalmak nem széttartanak, hanem a szemlélésben állandó átváltásban léteznek. Ezekből a mozgásokból szikrázik fel a láthatatlan, egy olyanfajta feszültségként, mely véglegesen nem szabadítható ki a képkeretből. Ebben az értelemben a festmény látványalkalom, mely a tükröspuzta látványjellegétől különbözve határozható meg ekként.

Képi kísérletek

A képi létre vonatkozó következtetésekhez érdemes csatlakoztatnunk néhány példát, olyanfajta illusztrációt, mely megvilágítja a különbözőségek és hasonlóságok fent vázolt összefüggéseit. Terjedelmes műértelmezésekre jelen tanulmány keretében nem vállalkozhatunk, így olyan problémacentrikus olvasatok megfogalmazása tűnt érdemlegesnek, melyek folytatnak vagy kibontanak egy-egy előzőekben elkezdett gondolatot.

A művészi kép és a reklámkép kapcsán felmerül egy egyértelmű kihívás. A korábbiakban felvetődött, de függőben maradt az a kérdés, hogy a két eltérő képi lét között az összeférhetlenség

³¹ Maurice Merleau-Ponty: *A szem és szellem*. = Bacsó Béla szerk.: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Bp. 2002. 27.

³² G. Boehm: *A kép hermeneutikájához*. i. m. 106.

teljes, vagy esetleg találhatunk olyan példát, mely mindkét kategóriába egyszerre beleillik. Kísérletként fogalmazzuk meg ezt a kérdést, hogy a kép maga beszéljen. A bevont alany egy plakáthirdetés lesz, mely 1898-ban jelent meg Párizs utcáin. A plakát műfaja kivételes a felvétel szempontjából, mert két, egymással megütköző princípiummal rendelkezik: egyrészt utal valamire, felhívja a figyelmet egy rajta kívül állóra, mégis magánál tartja a szemlélőt, nem merül ki funkciójában. A jó plakátot találékonyság jellemzi, kreatív abban az értelemben, hogy valami játékoság látható rajta, ugyanakkor ki is nyílnak ezen jelleget meghaladóan. A plakát számára lehetőség, hogy a művet mint művet mutassa – ebben a megfogalmazásban találhatunk egy előretékinőt következtetést: a plakát a potencialitását akkor teljesítheti be, ha megszűnik önmaga lenni, és valami mássá válik. Mi ennek a feltétele? A következő példában ennek a megvilágítására törekszünk.

A morva származású Alphonse Mucha számos színházi plakáttal ajándékozta meg az azokban egyébként is bővelkedő francia fővárost; a többiek közül kiténik a maga sajátosnak és újszerűnek ható stílusával. Sarah Bernhardt művésznő népszerűsége megerősítésére igyekezett kiaknázni a reklámozásban rejlő lehetőségeket, így Muchát és más művészeket bízott meg a plakátjai kidolgozásával. A plakátok az imázsépítés részei lettek, melyek sikeressége egyaránt jövedelmezőnek bizonyult a színésznőnek és a grafikai művészeknek.³³ A képek feltűnésének köszönhetően Mucha neve ismertté vált Párizs-szerte, és új felkérések találták meg. Többek között a cigarettapapírgyártó Job keresi fel, és a megrendelésnek 1896-ban és 1898-ban eleget is tesz. Összetett kérdés, hogy milyen szerepe van egy alkotás keletkezéstörténetének vagy a művészi *oeuvre*-ben elfoglalt helyének a műértelmezés során, melyet akár tanulmányok sorában lehetne kifejteni. A jelenleg elemzettek kontextusában a kérdés a következőképp tevődik fel: a műalkotás múltjának az az oka, hogy művész alkotta, vagy a múltján kívüli vonatkozása (reklámozás céljára való használata) határozza meg és egyúttal felülírja azt? Heidegger a műalkotás eredetét a művészen látja, de ebben nem állapodik meg, és további, egymásba forduló szakaszokat jelöl meg a lényeges keresésében. Az alkotások, következtethetjük, egy viszonyrendszer részei, amely nem rögzíti le létüket és értelmezésüket (változhat az olvasatuk, de idővel akár elnyerhetik a műalkotás státuszt vagy elveszthetik azt). A válasz tehát mindkét feltételezésre nemleges: nem elégséges kitétel, hogy művész alkossa a művet, ugyanakkor célszerű használata sem zárja el végérvényesen attól, hogy mű voltát felvegye. Mindebből arra a képlékeny megállapításra jutunk, hogy mű az, amit műalkotásként fognak fel és „használnak” – ezt a folyamatot Heidegger a megőrzők fogalmával illeti. Ha az alkotást műként őrzik meg, csak akkor nyílnak meg és léptetheti elő a létezőt az elnem-rejtettségbe, „akkor is, sőt éppen akkor, ha csak vár a megőrzőkre, és megszerzi és kivárja a megőrzők betérését igazságába”.³⁴

Az 1898-as litográfia nem kopott el használatában, sőt utólag besorolhatóvá vált a művészet egyik korszakába, az art nouveau-ba, míg eszközléte időközben teljesen megszűnt, ennek ellenére (vagy épp ezért) érdemes megkérdeznünk arról, mit mond a reklámképek lényegéről. A kép szervezőelve az ismétlés: a márkajelzés köszön vissza a tapétaszerű háttérben, a mintegy keretként szolgáló feliratban, a központi női alak ruhájának tűzőjében és a megjelenő termék,

³³ Mucha színházi plakátjainak részletesebb leírása megtalálható: Ilkó Krisztina: *Alphonse Mucha színházi plakátjai Párizsban.* = *Magyar Grafika.* Elérhető: https://mgonline.hu/szakdolgozatok/2009_ELTE_diakkonferencia/honlap/ilkokrisztina.pdf (Utóljára megtekintve: 2022. 10. 07.)

³⁴ M. Heidegger: *i. m.* 104.

a cigarettapapír külső felületén. Első pillantásra talán kevésbé nyilvánvaló, de egy további reprodukció figyelhető meg abban, ahogy az alak testtartása, szögletes vonalai és felvett pozíciója rombuszt formáz, ha képzeletben összekötjük a végpontjait (a fej csúcsa, derék és térd kiszögellése, lábfej), az visszahangozza a névben rombuszként írt „o” formáját. A marketingkommunikáció azóta bevett fogását láthatjuk működésbe jönni, mely az emlékezetre és ezáltal a(z akár tudattalan) felismerhetőségre alapoz. A képi világ a Job feliratot ismétli újra és újra, mintha minden elem egy eltérő megfogalmazása lenne ugyanannak. A nő, a háttér, a megrajzolt betűk mind vizuális létezők, képi elemek, melyek egy szöveg leképezésévé válnak. A reklámképen egy különös együttállás figyelhető meg a képi és a nyelvi között: a vizuális létezők különböző módon, de ugyanazt a szót jelenítik meg, míg a leírtak képi jellegre tesznek szert (lásd ezt abban, ahogy a háttérben a Job felirat egy absztrakt mintává alakul át, mintha csak egy tapéta ismétlődő formája lenne). Az írás képpé, a kép írássá válik.

Az írás világában a gravitáció hatástalan marad a testekre. A női alak nem támaszkodik szilárd talajra, és nem is felugrás közben látható, könnyedén belebegi a Job által kijelölt kört. A hosszú, fekete hajzuhatag (amely újfent visszaadja a cigarettapapír fekete dobozát) körüllegi az alakot, mintha annak súlytalan mozgásától függetlenül úszna a légüres térben. A haj könnyed mozgása, kecses vonalai mintha épp úgy terjengenek, mint a cigaretta füstje, mindkettő körülöleli az arcot, és annak pillantását, mely egyetlen, a képen belül elhelyezkedő pontra irányul: a cigarettára. A kortárs illem szintén könnyelmű, sőt talán egyenesen helytelen cselekedetnek tartotta a nők nyilvános helyiségekben való cigarettázását, ahogy a haj szabadon hagyását is. Nyilván ettől nem független Mucha döntése a nő megjelenítését illetően. A mindent átható lebegés, az anyagok könnyedsége, a légiesség és súlytalanság miatt a reklámkép a szabadság képzetével hozható kapcsolatba. A nő szabadon cselekszik, alakja olyan, mintha szabadesésben lenne, míg körülötte szabadon lebeg ruhájának széle és az azt szegélyező, szinte egyneműnek tűnő haj és cigarettafüst. A szabadság képzele hatja át a Jobot visszhangzó világot, mely épp olyan könnyed, mint a cigarettapapír. A reklámkép tehát a termék egy minőségét ragadja meg, és kapcsolatba helyezi egy olyan képzetrel, mellyel nincs egyébként viszonyban, semmiféle egyenes következésben, hanem az tulajdonképpen a reklám működése közben jön létre.

Mucha plakátjának azt a megközelítését választottuk, melyből a reklámképek néhány jellegzetes formája bukkant elő. A mű megjelenése óta eltelt időben a reklámkommunikáció szintén megtalált néhányat ezek közül, és ráépítette saját nyelvét. A Mucha-mű így egy korai megfogalmazása a figyelemfelkeltés azóta kiforrott technikáinak, s műként képes meg is nyilvánulni erről. A második példában hasonlóan kézenfekvőnek tűnik a választás. René Magritte *A tiltott másolás (La reproduction interdite)* című alkotásának bevonását nem is kell részletesebben megmagyarázni, minthogy a kép uralkodó eleme egy tükör. Tükör a festményen, a festmény egy tükör. A műalkotás tükrözi a valóságot, szoktuk mondani. Mit jelent ez? Milyen tükör a kép, ha az egyáltalában? A korábbiakban ezt a különbséget a látványalkalom és a pusztá látvány fogalomkettősében igyekeztünk megragadni, melyhez Magritte képe, úgy tűnik, mintha csak illusztráció lenne. Pontosabban felhasználhatjuk illusztrációként, ezzel megszüntetve lényegét, mert a kép műalkotásléte épp abban él, hogy nem hagyja magát egyetlen jelentésbe bezárni. Most mégis tegyünk egy kísérletet arra, hogy ebből a képből ismerjünk fel valamit a képi tükröződéstről.

Magritte tükre torz, de nem abban az értelemben, ahogy egy hétköznapi tükör esetében az elő szokott állni. Láthatóan alkalmatlan célja betöltésére, mert a felület a várakozással ellentétben nem mutatja a beletekintő személy arcát. A festő a megrendelőhöz, Edward James

költőhöz címzett levelében portrénak nevezi az 1937-ben frissen elkészült alkotást,³⁵ mely meghatározással szintén alapvető gondok merülnek fel. Az arckép arc nélküli: a képen látunk egy háttal álló alakot, mely tükörbeli megjelenésében ugyancsak hátat fordít a szemlélőnek. Magritte reálisnak tűnő formákkal és arányokkal operáló, részletező és tiszta stílusa miatt talán még jelentősebb kontúrt kap a képen azzal egy időben jelentkező zavar. A portré nem portré, a tükör nem tükör, mégis olyan, *mintha az lenne*. A minthajleg egy olyan működésre mutat rá, melyben Boehm (illetve előtte Konrad Friedler és Max Imdahl is) egy különbséget ismer fel, és a konstatáló észlelés, valamint a magát megvalósító látás egymással szembenálló fogalmával írja le. A műalkotás ellehetetleníti a habitualizálódott látás reflexszerűségét, azt, ahogy a mindennapokban a körülvevő világot konstatáljuk, s egy másfajta látásra ösztönöz, mely magát valósítja meg, amennyiben „igen kevésbé tartja magát dologi tényállásokhoz, ellenben szabad vizuális lehetőségeket bont ki az adotton”.³⁶ Látni egy festményt nem egy cselekvés pusztá végrehajtása, nem a képi elemek számbavétele, hanem egy összefüggésbe lépés: azt jelenti, hogy felkérést kaptunk a közös alkotásra. Ebben az értelemben a tükörbe belenézhetek, míg a festett tükör vissza nézhet rám. Magritte két alakjának egyikén sem látható egyéniségre utaló vonás, nem ismerhetem fel, mint Edward James vagy valaki más portréját (melynek csak egyik oka az arc láthatatlansága, a semlegességet biztosítja az öltözet, hajviselet átlagos volta, más megkülönböztető jegy hiánya, stb.). A festmény a mindennapitól eltérő módon képez identitást, míg a képen megjelenő két egymással teljesen megegyező figura nyelvileg alig megnevezhető és megkülönböztethető. A képen lévő szubjektumok mégis különállók, elfordulnak a szemlélőtől, mely ellehetetleníti, hogy felismerhető legyen valami képen kívüli, egy történelmi alak vagy a festészeti hagyományban élő ábrázat. *A tiltott másolás* figurái egyéniiek, mégis semlegesek arctalanságukban, egymást reprodukálják úgy, hogy kizárólag a festmény ismétlődő ritmusában lépnek elő, egyszerre rejtőzködnek és fedődnek fel. Míg a pusztá látvány konstatálható és jegyei alapján felismerhető, a látványalkalom voltaképp konstruál és a – gadameri értelemben vett – újrafelismerésben részesít, vagyis a tétje az, hogy „mennyire tudjuk benne magunkat és valami mást újrafelismereni”.³⁷

A festő a láthatóságot láthatósággá alakítja, voltaképp hermeneutikai feladatot végez: tevékenysége értelmezhető fordításként. Max Raphael a folyamatot négy lépcsőben írja le: 1. a látható anyagokat (a valós dolgok materiáit) és a láthatatlanokét (lelki és életfolyamatok) egyaránt festékbe, színbe, vonalba váltja át, 2. az ábrázolás anyagából a felidézés anyagát alkotja meg, 3. a színfoltokat egyenként helyi értékkel látja el, amelyet azért tehet, mert azok a többi színfolthoz viszonyulnak, és ugyanakkor különböznek, 4. a színfolt három funkciójára (ábrázolás, felidézés, kompozícióteremtés) alapozva rész-egész viszonyokat hoz létre.³⁸ A festmények alkotójának több, egymásba épülő fordítási műveletet kell elvégeznie, hogy a kép létrejöhsen, melyben a természeti minta épp úgy nem kerül bele, mint a lefordítandó szöveg idegen nyelvű szavai. A lényegek mázolója nem másol vagy reprodukál a tükör módján. A Magritte-festmény, miközben egyértelműen egy megkettőződést mutat, arra figyelmeztet címében, hogy tilos a másolás, a

³⁵ Vö. Orosz István: *Könyv a tükörben*. = *Magyar Művészet* 2018/1. Szerk. Kulin Ferenc. Elérhető: http://www.magyar-muveszet.hu/upload/userfiles/2/publications/202001/pdf/MM2018_1belivek_02_orosz.pdf (Utoljára megtekintve: 2022.10.08.) 19.

³⁶ G. Boehm: *Képleírás*. 23.

³⁷ H.-G. Gadamer: *i. m.* 95.

³⁸ Vö. Max Raphael: *A műalkotás és a természeti minta*. = *Athenaeum. Kép – Képiség*. I(1993)4. 48–49.

reprodukció. Úgy tűnik, cím és mű ellentmond egymásnak, épp úgy, ahogy az alak és a mellette, a tükör előtt, fekvő könyv visszképe is különböző; utóbbi úgy tükröződik, ahogy az elvárható lenne egy könyvtől. Kép és szó ütköztetése a Magritte-életmű visszatérő problematikája (hogy csak egy példát említsünk, a *Mágikus tükör* című mű szintén a tükröződéssel játszik, a festményen a tükör visszaverő felületének szokott helyén egy felirat olvasható: emberi test), mellyel kapcsolatban az eddig felvetettek kontextusában arra kell felhívunk a figyelmet, hogy akárcsak a Mucha-kép esetében, újra előállt a szövegszerűnek a kérdése pusztán annak okán, hogy bekerült a képi felületre. A festmény a felmutatottat egyben el is rejti, kérdésként és felhívásként fogalmazza meg, amit magában tart, s így képtelen egyszerűen leírni vagy lemásolni valami rajta kívül. A mű kivételes lehetősége a kérdésnek, s ami a terébe bekerül, azt ebben a fordításban és átváltozásban tartja, hogy a szemlélő ne konstatálhassa, hanem megvalósítsa azt a látásban. A pusztá látvány nem tartogatja magában a kérdést, a tükör csak akkor rejt el valamit, ha torz, míg a festmény épp ellenkezőleg, ha nem kelti a szokatlant, akkor a keret kiürült.

A fenti két műértelmezés jó okot szolgáltatott egy-egy kitérőre a képi kérdések körül, ugyanakkor meg is kívánják haladni illusztratív jellegüket azáltal, hogy igazolásként szolgálnak, amellet érvelnek, hogy a festmények átjárhatóságot, átláthatóságot teremtenek. A művek aszerint nyíltak ki, hogy milyen kérdést fogalmaztunk meg velük szemben, s maguk is kérdésekkel válaszolnak. Gadamer az első sorokban már idézett bevezetőjéhez fordulhatunk újra, hogy ezt összefoglalhassuk, mely szerint „az, ami a műalkotásban igazolásra lel, az az egyáltalában vett lét lényegét érinti”.³⁹ Önmagában már az kísérlet, ha ezzel a felhívással fordulunk a képi létezőhöz. Kísérlet, melyet nem laboratóriumban, steril körülmények között végzünk, hanem a lét átláthatatlanságában. A műalkotások azt ajánlják fel, hogy a létet ebben a sűrűségében, elrejtettségében lássuk – felhívások arra, hogy belenézünk a tükörbe, és újra csak hátulról lássuk magunk.

Experiment around the Image

Keywords: painting, advertisement image, mirror image, hermeneutic circle, work of art, tool, thing, world, myth, vision, spectacle

To be able to approach the artistic image, we have to envision it as the origin of a circle. It moves in the space which is intrinsically designated and still, it shows itself without changing its essence. It is surrounded by other types of spheres which define each other by mutually drawing borders; they become surfaces that exclude each other. The common image base makes it possible that the circle of paintings is not only comparable in itself but the differences amid other objects and paintings can be grasped. In this study paintings are displayed between advertisement images and mirror images on the same wall surface so that their accents can be described. The purpose of this study is not only to point out the obvious which is that the previously mentioned are not identical. We are striving to get closer to the essence of image based works of art through a pendulum-style motion of zooming in and out.

³⁹ M. Heidegger: *i. m.* 26.

Háborgó képzelet

A kanti dinamikailag fenséges és a képi absztrakció jellemzői William Turner festészetében

Bevezető

Jelen tanulmányban William Turner festészetében vizsgálom a képi absztrakció és a kanti dinamikailag fenséges megjelenését. Véleményem szerint Turner festészetében a fenséges esztétikai minősége ugyanúgy fellelhető, ahogyan a majdani absztrakt festészet vonásai. James William Pattison, a 18. század második felében és a 20. század elején élő és alkotó amerikai festőművész egyenesen kijelenti, hogy „Turnert a fény- és színhatások keresése végül kaotikusnak tűnő zűrzavarba vezette. Festményei absztrakciók voltak, az ilyen absztrakciók pedig a művészet dicsőségére válnak és valóban jelentenek valamit”.¹ Turner alkotásai azonban nem egyik pillanatról a másikra jutottak el ebbe a „kaotikusnak tűnő zűrzavarba”: képeinek figuratív elemei fokozatosan rendelődték alá a színnek és a fénynek – melyek festészetének tulajdonképpeni témái.

Az absztrakció fogalmának meghatározásához egy kanti megoldást hívok segítségül. Azért tartom célszerűnek Immanuel Kant felől közelíteni Turner műveihez, mert a nevezett gondolkodó a vizsgált korszak legjelentősebb esztétikai szerzője, emellett a kanti esztétika hasznosnak bizonyulhat az absztrakt művészeti motívumok megértésében is, továbbá Kantnak általában a modern művészet is sokat köszönhet.² 1770-es székfoglaló értekezésében Kant különbséget tesz az elvontság két formája között: meghatározása szerint egyrészt beszélhetünk valamiről *valamit* elvonatkoztatva, másrészt elvonatkozathatunk *valamitől* is – ez utóbbi esetben szükségünk van egy empirikus tapasztalatra ahhoz, hogy elvonatkozathassunk tőle.³ Turner festészete esetében absztrakció alatt az utóbbi fogalmat értem, hiszen a festőnek is szüksége volt empirikus alapra ahhoz, hogy műveit létrehozza; ezt az alapot pedig a természetben találta meg, de ugyanígy a befogadó is „csak” egy alapot kap, ha Turner képeit szemléli.

Ugyancsak Kant tesz különbséget *Az ítélőerő kritikájában* matematikailag és dinamikailag fenséges között. Míg előbbit elsősorban a mérhetetlen nagysághoz, addig utóbbit a mérhetetlen erőhöz köti. Kant úgy fogalmaz, a természet akkor tekinthető dinamikailag fenségesnek, „(...) ha

Mikáczó Alexandra (1998) – doktorandus, Debreceni Egyetem, Humán Tudományok Doktori Iskola, Debrecen, mikaczo.alexandra@gmail.com

¹ James William Pattison: *Turner and Constable*. = *Fine Arts Journal* XXIV(1913). 5. szám. 685. Saját fordítás.

² Horváth Gizella: *A „fogalom nélküli” szép és a művészet modern paradigmája*. = „... amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Szerk. Tánczos Péter–Varga Rita. Bp. 2016. 273.

³ Immanuel Kant: *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Székfoglaló értekezés. 1770*. = *Uő: Prekritikai írások*. Bp. 2003. 532–533.

az esztétikai ítéletben olyan hatalomként jelenítjük meg, amely nem képes hatalmasságként felettünk állni”.⁴ Ebben az esetben a természet félelmet keltőként jelenik meg, ugyanakkor mi magunk nem félünk tőle, hiszen ha valóban félnénk attól, amit látunk, nem tudnánk esztétikailag ítélni felőle. A dinamikailag fenséges esetében tehát szükség van arra, hogy a természet félelmet keltsen bennünk, de egyúttal arra is, hogy mi magunk biztonságban legyünk, vagyis el tudjunk tőle határolódni. Nem maga a félelem fenséges tehát, hanem az, hogy mi magunk rájövünk arra, hogy elménket ez a veszély sem képes legyőzni.⁵

Variációk fenségesre – Turner és Friedrich

Bár Kant a fenségest elsősorban a természetben vizsgálja, elmélete, úgy gondolom, a művészetre is alkalmazható, amennyiben a művészet a természetet annak erőteljes dinamikájában jeleníti meg; ebben az esetben ugyanis tulajdonképpen lényegtelené válik, hogy a szemlélet tárgya egy műalkotás vagy a természet, a lényeg az esztétikai tapasztalat lesz, amelyet már az ítéelő elméjében kell keresni. Emellett, ha Kant nyomán elfogadjuk azt, hogy a művész (zseni) a természethez hasonló módon alkot vagy teremt, akkor „nem nehéz elképzelni, hogy alkotásai is olyan integritással rendelkeznek, mint a természet alkotta élőlények”.⁶ Ezenfelül fontos azt is szem előtt tartanunk, hogy Kantnál általában a természeti leírások a művészethez, azon belül is az építőművészethez kötődnek.⁷ Turner festészete a fentebb említettekre véleményem szerint megfelelő például szolgál, annál is inkább, mert a festő – szembefordulva a tradíciókkal – „újrafogalmazza természet és művészet viszonyát”.⁸ Turner számos képén elevenedik meg a természet, azonban egészen másként, mint például Constable vagy Friedrich képein, Turner ugyanis a természetet a maga mozgalmasságában igyekezett megragadni. 1810-ben készült *Lavina Graubündenben (A lavina romba dönt egy kunyhót)* című képén (amit gyakran Philip James de Loutherbourg 1803-ban készült *Lavina az Alpokban* című képével rokonítanak)⁹ a természet mint romboló erő jelenik meg. A hegyről lezúduló lavina mérhetetlen pusztítást végez, maga alá temetve az emberi kéz által épített kunyhót is – ezzel mintegy jelképezve a természet hatalmát az ember felett. Érdeemes ezt a festményt összehasonlítani Turner kortársa, Caspar David Friedrich *Jeges tenger (1823–1824)* című képével. Friedrich alkotásán is megjelenik a természet roppant hatalma, mely magasán az ember felett áll – erre utal a képen látható hajóroncs is, mely eltöprel a magasra tornyosuló monumentális jégtáblák mellett. Friedrich munkája a maga tekintélyes nyugalomban mutatja be a természetet – ezt a nyugodtságot erősíti a kompozíció statikussága is. Friedrich számos munkájához hasonlóan a horizont egy határozott vízszintes vonallal van jelezve; ezt a vonalat vélhetően a festő azzal a fejes vonalzóval húzta, amely egyedüli díszítőelemként függött műterme falán, és amelynek használatával általában

⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003. 173.

⁵ Uo. 174–175.

⁶ Horváth i. m. 278.

⁷ Antal Éva: *A keretbe zárt kolosszus. A kanti fenséges Derrida Parergonjában.* = „... amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Szerk. Tanczos Péter–Varga Rita. Bp. 2016. 226.

⁸ Michael Bockemühl: *J. M. W. Turner – 1775-1851. A fény és a szín világa*. Bp. 2006. 6.

⁹ Uo. 13.

előre megtervezte képeit.¹⁰ Bár a festő a tenger habjainak megfestésére is nagy gondot fordított, a festmény mégis egy kimerevített pillanatot ábrázol, a mozgásnak nincs nyoma a képen. A horizontális tájolás mellett a képtér közepén magasló jégtáblák is csak erősítik a fent említett stabilitást. Turner festményén egészen mást látunk: a kép minden elemével arra törekszik, hogy felkeltse a mozgás illúzióját. Az átlós kompozíció önmagában is dinamikusabb teszi a képet, ezt pedig csak fokozza a formák „zárttságának” feloldása, amelynek révén a lezúduló lavina, a magával sodort nagy méretű sziklák, a kidöntött fák, de a háttérben látható sötét viharfelhők is mind mozgásban maradnak, ezzel mintegy ellentmondva a táblaképek statikusságának. A pillanat drámaiságát támasztja alá az erőteljes fény-árnyék kontraszt is, amely által a tekintet a kép központi témájára, a lavinára irányul. Az aprócska kunyhó eltörpül a lavina és a hatalmas szikla alatt, amely a következő pillanatban porrá zúzza. Turner éppen azt a pillanatot ragadta meg, amikor a lavina eléri a kunyhót; a felfordulásban pedig nehéz felismerni, vajon fatörzsek vagy már a kunyhó darabjai repkednek a levegőben, annál is inkább, mert a kunyhó még áll – de feltehetően egy szempillantás múlva már nem fog állni. Míg Friedrich képe egy nyugodt, katasztrófa utáni pillanatot ragad meg, addig Turner a témául szolgáló esemény egyik legmozgalmasabb momentumát állítja a középpontba. Friedrich művén a hatalmas jégtáblák, amelyek a természet – és átvitt értelemben Isten – hatalmát hirdetik, s amelyek mellett a – feltételezhetően nagy méretű – hajóroncs eltörpülni látszik, képesek előidézni azt az ellentmondásos érzést, amit Kant matematikai fenségesnek nevez. Turner képén ellenben a természet annak dinamikájában, erejét demonstrálva jelenik meg, így véleményem szerint e mű a dinamikai fenségeshez köthető. Turner a katasztrófa pillanatát igyekszik megragadni – Kant pedig olyan természeti példákat említ a dinamikailag fenségessele kapcsolatban, mint egy vulkán kitörése vagy a viharos tenger.¹¹



1. kép. William Turner: *Lavina Graubündenben (A lavina romba dönt egy kunyhót)* (1810)¹²

¹⁰ Földényi László: *Caspar David Friedrich*. Bp. 1986. 18.

¹¹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 174.

¹² Forrás: Michael Bockemühl: *J. M. W. Turner – 1775-1851. A fény és a szín világa*. Bp. 2006. 15.



2. kép. Caspar David Friedrich: *Jeges tenger* (1823–1824)¹³

Michael Bockemühl Turner festészetéről írt könyvében Wiltonra hivatkozva kifejti, hogy Turner korai munkáira hatottak Edmund Burke gondolatai a szépről és az emelkedetről. Bockemühl úgy fogalmaz, hogy ennek alapján „(...) a tájképfestészet feladata, hogy a végtelenre, a lenyűgözőre, a heroikusra összpontosítson, a meghódíthatlan, idegen természetre, amelynek láttán az ember félelmet és csodálatot érez, röviden: a lényegre. De Turner idején az Academyn William Gilpin metszetkészítő író és nézetei is érvényben maradtak, aki a tájkép értékét a »pittoreszk«-ben vélte felismerni. Burke elmélete szerint a szép jellegzetes jegye a »simaság«, vele ellentétben Gilpin a »nyers« festőiségét hirdeti».¹⁴ Bár Bockemühl ezen a helyen elsősorban a burke-i széppel von párhuzamot, említi az emelkedettet is (amit ő itt mintegy a szép felfokozásaként értelmez), amelyhez talán közelebb áll az a „nyers” festőiség, amit Gilpin hirdetett. Kantra is hatnak Burke nézetei a fenségesről, ugyanakkor Kant megpróbálja semlegesíteni a Burke-re jellemző fiziológiai megközelítéseket; mind a szépet, mind a fenségest illetően. Kant szerint a szép és a fenséges is az ész fogalmai, így sohasem a szemlélet tárgyában, hanem az ítélő elméjében kell őket keresni. Míg Burke a széphez az öröm, a fenségeshez pedig a fájdalmat követő gyönyör – vagyis valamiféle felfokozott öröm – érzését társítja,¹⁵ addig Kant a széphez a pozitív öröm, a fenségeshez pedig a negatív öröm érzését köti,¹⁶ így a fenséges kanti felfogásában is jelen van valamiféle ellentmondásosság. A Gilpin-féle „nyers” festőiség pedig Turner művészetében tetten érhető, hiszen képein – különösen alkotói periódusa második felében készült képein – a

¹³ Forrás: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Sea_of_Ice#/media/File:Caspar_David_Friedrich_-_Das_Eismeer_-_Hamburger_Kunsthalle_-_02.jpg [2022.04.19.]

¹⁴ Bockemühl: *i. m.* 11.

¹⁵ Lásd pl. Edmund Burke: *Filozófiai vizsgálódás a szépről és a fenségesről való ideáink eredetét illetően*. Bp. 2008. 44–45, 48–49, 60–61, 150.

¹⁶ Kant: *i. m.* 156–157.

hangsúly a színre, a fényre és a mozgás megragadására helyeződik, s ezek minél érzékletesebb ábrázolása végett a festő egyszerű lendületes ecsetvonásokkal fest, másrészt a konkrétabb figuratív elemeket egyre inkább háttérbe szorítja, sőt gyakran szinte teljes egészében el is tünteti.

Úton a modernség felé

A formák körvonalainak felbomlása megfigyelhető Turner korábban már vizsgált *Lavina Graubündenben* (*A lavina romba dönt egy kunyhót*) című festményén is, de jó példa rá a festő 1812-ben készült *Hóvihar: Hannibál seregével átkel az Alpokon* című képe is. Bár Turnernek látzólag egy történelmi jelenet ábrázolására esett a választása, a festmény tulajdonképpeni témája mégsem Hannibál és serege, hanem a hóvihar. A festmény maga nagy méretű, 146 centiméter magas és 237,5 centiméter széles vászonra készült, mégis a vándorló sereg a hordozófelület alsó szélére lett száműzve, a képfelület többi részét pedig a vihar foglalja el, a hangsúly tehát ez utóbbi ábrázolásán, illetve a fények és a színek játékán van. A sötét felleg vészjóslóan takarja el a Napot, a háttérben magasodó hegy és a felhők határai egybemosódnak a kaotikus zűrzavarban. Turner valószínűleg azért tette olyan gyakran a vihart festészetének témájává, mert a szélsőséges időjárási jelenségek leképezése alkalmat adott neki a különleges fény- és színhatások tanulmányozására, valamint a téma lehetőséget kínált minden egyéb, a mondanivaló szempontjából lényegtelen elem száműzésére a kompozícióból. Ezért is történhetett meg az, hogy a fiatal Turnernek a mester cím elérése céljából az akadémiának benyújtott műveit negatívan bírálták: „Elismerték ugyan a természet megfigyelésében megnyilvánuló tehetségének haladó jellegét, de kifogásolták, hogy inkább a szenzációs, mint a pontos ábrázolásra törekszik, az előtér nagyon vázlatos, »pacás«, a víz a kő hatását kelti, a képeknek »kevés közül van a természethez«, túlságosan »művészetből vannak összerakva«”.¹⁷ Turner valóban a „szenzációs” ábrázolásra törekszik: hatni akar a befogadóra, mert képein a természet elsöprő erejét akarja láttatni, ezért lesz kompozícióinak fontos szervezőelve a mozgalmasság, amelyet egy egyébként statikus táblaképen csakis a körvonalak feloldásával, elmosásával, vagyis a „pontosság” feláldozásával képes elérni. Mai szemmel nézve ironikus, hogy a művészeti akadémia éppen a művészi jelleget kérte számon a festőn, az pedig különösen visszás, hogy a bírálók elismerik Turner tehetségét a természet megfigyelésére vonatkozóan, ugyanakkor műveiben mégis nehezen találják meg a természetet – holott Turner számos alkalommal, mintegy megelőzve az impresszionistákat, éppen a természetet megfigyelő ember pillanatnyi benyomásait igyekszik megragadni. A *Hóvihar: Hannibál seregével átkel az Alpokon* című olajfestményen is megfigyelhető ez az eltolódás, vagyis a szakítás az akadémista festészet szabályaival.

Érdeemes röviden kitérnünk Turner akvarellképeire is. Az akvarellt még Turner korában sem tekintették önmagában is megálló művészeti technikának, ehelyett csupán a vázlatkészítés eszköze volt. Turner alkotói munkásságában ugyanakkor e vázlatoknak is nagy szerep jutott. Bockemühl azon az állásponton van, hogy a festő „(...) az érzékeltetett, a töredékes vonzerejét csak saját vázlatainak szabadságában fedezte fel”.¹⁸ Ezt a felfedezést pedig olajfestményei témájává tette. Turner vízfestményein is feltűnnek a különféle szélsőséges időjárási körülmények

¹⁷ Bockemühl: *i. m.* 17.

¹⁸ Bockemühl: *i. m.* 31.

vagy éppen katasztrófák. 1826 és 1830 körül készült *Égő hajó (?)* című akvarelljén első ránézésre csak festékfoltokat látunk; a hajó körvonalai feloldódva válnak eggyé a tűzzel, a füsttel, a lemenő nappal és a tengerrel – mindezt azonban inkább érezzük, mint látjuk. A pontos ábrázolás, vagyis a formák lehatárolása és a részletek aprólékos kidolgozása helyett Turner néhány jól elhelyezett festékfolttal utal a lángoló hajóra és annak környezetére. Ha a kép címét és az alkotót nem ismernénk, hihetnénk a művet egy modern, absztrakt alkotásnak is.



3. kép. William Turner: *Hóvihar: Hannibál seregével átkel az Alpokon* (1812)¹⁹



4. kép. William Turner: *Égő hajó (?)* (1826–1830 körül)²⁰

¹⁹ Forrás:

https://en.wikipedia.org/wiki/Snow_Storm:_Hannibal_and_his_Army_Crossing_the_Alps#/media/File:Joseph_Mallord_William_Turner_081.jpg [2022.07.17.]

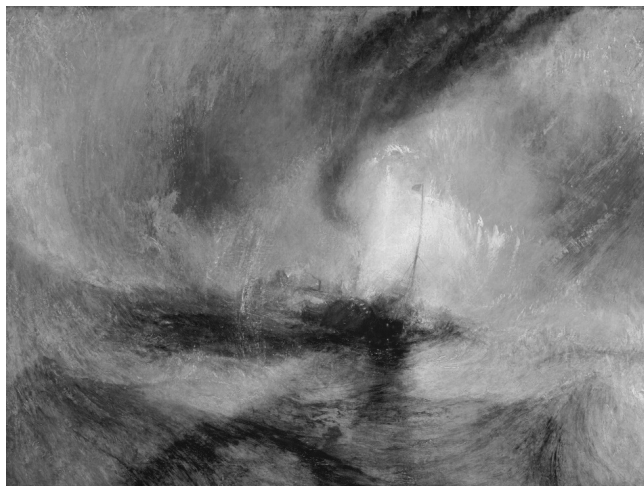
²⁰ Forrás: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ec/Turner-Brennendes_Schiff-1830.jpg [2022.07.17.]

Turner 1842-ben készítette el *Hóvihar – egy gőzös jelt ad a kikötő bejáratánál, és a víz mélységét méri. A festő ott volt ezen a viharos éjszakán, amikor az Ariel kifutott Harwichból* című olajfestményét, ami egy remek például szolgálhat arra, hogyan jelenik meg az absztrakcióra való törekvés és a dinamikai fenséges a festő munkáiban. Turner a látvány megragadásáért egészen messzire képes volt elmenni – átvitt és szó szerinti értelemben is. Ahogyan ő fogalmaz: „Nem azért festettem, hogy megértsék, hanem hogy megmutassam: miféle színjáték ez. A matrózokkal az árbóchoz kötettem magam, hogy megfigyelhessem. Négy órán keresztül voltam odaerősítve, és azt hittem, nem élem túl, de meg akartam örökíteni, annak árán is, ha nem élem túl”.²¹ A festő tehát saját életét kockára téve figyelte meg a természet tomboló erejét, és ezt a tapasztalatot igyekezett meg leképezni a festményen, ez azonban lehetetlen lett volna, ha a festő az alkotás során akadémista eszközökhöz nyúl. Turner saját szándékát egészen konkrétan fejezi ki: nem azért festette a képet, hogy a befogadó megértse azt, hanem a színek és fények kavalkádját, vagyis a vizuális hatást akarta megmutatni. A festményen a magasra törő hullámokon hánykolódó hajó csak jelzésszerűen jelenik meg, a kép fő témája ismét a természet tomboló ereje. A viharban a tenger és a felhők megkülönböztethetetlenül egybemosódnak egymással, mintegy egyetlen kavargó örvényt alkotva. Turner a természet mindent elsöprő erejét mutatja fel a lendületesen vászonra vitt festékfoltokkal. A képen minden egyes ecsetvonás a statikusság ellenében hat, így a szemlélő szinte beleszédül a látványba, ha rátekin, és ő maga is a festő mellett érezheti magát a viharos tenger hullámain hánykolódó hajón. Turner saját tapasztalatát vitte fel a vászonra, a mű a természet megfigyelése nyomán keletkezett, a vihar pusztító erejét azonban a festő csakis a formák feloldásával érzékeltethette, így eltávolodott a figuratív ábrázolástól, a formák elhatárolásától vagy „lezárásától”. Ezen az alkotáson „a táj feloldódik a festék anyagában, és elsősorban a színek lüktető örvényei keltik a viharos tenger képzetét. Egy olyan egyensúly kezd itt megmutatkozni, amelyben a valóságábrázolás az autonóm festészet felé billen, és az autonóm színezés a táj impressziójává sűrűsödik”.²² Az autonóm festészet felé vezető úton a tájképfestészet kulcsfontosságú szerepet tölt be. Werner Hoffmann *A modern művészet alapjai* című könyvében rámutat arra, hogy a tájképfestészet területén mérhetetlenül több lehetőség kínálkozik a szín- és formabeli improvizációra, mint a heroikus alakok ábrázolásában, „mely ideális és megváltoztathatatlan formai értékek megtestesítésére törekszik. Így a pontos formai doctus – mondhatnánk ezt a festészet paletta-aspektusának is – feloldása és fellazítása a XVIII.-tól a XIX. századig mindenekelőtt a fény- és tájfestőre marad, vagyis arra a képi műfajra, amely a megfoghatatlan, a határtalan és a változékony megörökítésére törekszik”.²³ Turner festészete erre remek példa, hiszen a festő valóban kihasználja a festészet adta lehetőségeket, és merev formák helyett az örvénylő ecsetvonások „káoszán” keresztül ragadja meg a természet elsöprő erejét. Ezért is lehet azt feltételezni, hogy képei nagyobb hatást gyakorolnak a maguk oldottságában a befogadóra, mintha Turner ugyanezeket a témákat akadémikus módszerrel festette volna meg. A háborgó tenger kaotikus látványa – ahol a tekintet nem is igazán talál nyugvópontot vagy kapaszkodót – nyugtalanító; és ezáltal alkalmassá válik arra is, hogy félelmet keltsen a szemlélőben, és kiváltsa benne a fenséges esztétikai tapasztalatát.

²¹ Bockemühl: *i. m.* 69.

²² Dietmar Elger: *Absztrakt művészet*. Szerk. Uta Grosenick. Bp. 2009. 8.

²³ Werner Hofmann: *A modern művészet alapjai. Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Bp. 1974. 141–142.



5. kép. William Turner: *Hóvihar. Egy gőzös jelt ad a kikötő bejáratánál, és a víz mélységét méri. A festő ott volt ezen a viharos éjszakán, amikor az Ariel kifutott Harwichból (1842)*²⁴

Turner 1843-ban készült *Fény és szín (Goethe tana) – az Özönvíz utáni reggel – Mózes a teremtés könyvét írja* című képén ellentmondás figyelhető meg: az özönvíz utáni reggelt a festő lendületes kompozícióban ragadja meg – hasonlóképpen, ahogy a festmény párja, az *Árnyék és sötétség – az Özönvíz estéje* című műve esetében is teszi –, holott az özönvíz utáni reggelhez valószínűleg sokan inkább valamiféle harmonikus, nyugodt kompozíciót társítanának, mintegy ellenpontozva az özönvíz estéjét. Turner ehelyett a témát szintén dinamikusán, mintegy örvényszerűen ábrázolja, a mindent elborító víz és az ég ezen a munkán is egybemosódik, a jelzesszerű alakok pedig alig kivehetőek: Mózes látszólag az égen lebeg, alatta egy kígyó alakja, a vászon közepére helyezett hegyen és a kép jobb alsó sarkában halcsontvázak jelennek meg, alsó felében pedig hömpölygő emberáradatot láthatunk. Nem is igazán lehet eldönteni, hogy ezek az alakok a vízben vagy éppen a fényben úsznak. A színek bár üdőbbek, mint Turner korábban vizsgált művein, mégis valamiféle nyugtalanságot keltenek, mintegy támogatva a zaklatott kompozíciót. Vasile Nicolescu Turnerről írt tanulmányában azt írja, a festő „legtöbb magyarázóját meghökkenti a sárgái keltette impressziók sokfélesége, melyek végül is mindig valami rejtelmesen, ám annál megrázóbban érzékeltetett félelemre utalnak”.²⁵ Ez a félelem, mely nem közvetlenül jelenik meg, rokonítható a fenséges fogalmával. Meglehet, hogy Turner sárgái valóban valamiféle bizonytalanságra, félelemre utalnak, ugyanakkor a színek vizsgálata során azt is szem előtt kell tartani, hogy azok az eredeti állapotukhoz képest napjainkra valamelyest tompábbak és sötétebbek lettek.²⁶ Ettől függetlenül azonban a befogadó a képre pillantva mindenképpen érez valamiféle nyugtalanságot, amely a festő körkörös, lendületes ecsetvonásaiból és a bizonytalanul kivehető, egymásba mosódó

²⁴ London, The Tate Gallery. Forrás: <https://journals.openedition.org/caliban/docannexe/image/676/img-10.jpg> [2022.04.19.]

²⁵ Vasile Nicolescu: *Turner, avagy a fény dramaturgiája*. = *Korunk* XXXIII(1974). 7. szám. 838.

²⁶ Bockemühl: *i. m.* 88.

alakokból egyaránt fakadhat. Turner mintha kihúzná a szemlélő lába alól a talajt: olyan pozícióból tekintünk a műre, mintha mi magunk is az örvénylő embertömeeggel együtt sodródnánk, és lábunk alatt nem lenne szilárd talaj. Végző soron a festő ezen a munkán is a mozgás, a fény és a színek hatásait helyezi előtérbe, ennek érdekében pedig elszakad a realiztikus ábrázolástól.



6. kép. William Turner: *Fény és szín (Goethe tana) – az Özönvíz utáni reggel – Mózes a teremtés könyvét írja* (1843)²⁷

Turneri törekvések napjaink képzőművészetében

Az ábrázolás „pontosságának” feloldásával, az ecsetvonások kiszabadításával a forma alkotta keretből Turner kijelölte az utat az impresszionizmus és a modern művészet felé. A modern és posztmodern festészetben az ecsetvonásoknak vagy éppen a festék szabad folyásának különösen nagy szerepe lesz – gondoljunk például Karl Otto Götz vagy Jackson Pollock művészetére. Götz monumentális munkáinak középpontjában a lendületes ecsetvonások állnak, míg Pollock az ecsettel sohasem ért a vászonhoz, csupán csorgatta, fröcskölte a festéket a hordozóra. A továbbiakban Götz munkásságában igyekszem felmutatni röviden a dinamikailag fenséges vonásait. Nem gondolom, hogy Turner festészete direkt módon hatást gyakorolt volna Götzre, ugyanakkor véleményem szerint többek között Turner alkotói tevékenysége is hozzájárult ahhoz, hogy kibontakozhasson az a festészeti irányvonal, amit Götz képviselt.

Götz munkáiban kulcsszerep jut a festői gesztusnak; az ecsettel lendületesen vászonra vitt festék lesz az, ami megalkotja képei struktúráját. A festő maga így nyilatkozott: „A gyorsaság

²⁷ London, The Tate Gallery. Forrás: https://en.wikipedia.org/wiki/Light_and_Colour_%28Goethe%27s_Theory%29_%E2%80%93_The_Morning_after_the_Deluge_%E2%80%93_Moses_Writing_the_Book_of_Genesis#/media/File:Unmatinapresledeluge.jpg [2022.07.20.]

szükségszerű összetevő volt számomra, hogy minimálisra csökkentsem a tudatos irányítást. A gyorsaság változékony formákat, részleteket és textúrákat (árnyékokat és freccsentéseket) eredményezett, amelyeket lassúbb, irányítottabb festéssel nem tudtam volna elérni”.²⁸ A festő lent látható, 1990-ben készült *Torden* című festményén is az ecsetvonások dinamikája lesz az, ami nyugtalanságot idéz elő a befogadóban. A drámai hatást csak fokozza az, hogy az alkotó nem használ színeket. A kép bár nonfiguratív, a lendületes ecsetvonások egy vihar képzetét hívhatják elő a szemlélőben – ezt erősíti a horizontális tájolás, amely révén a mű egy tájkép érzetét kelti, de ezt támaszthatja alá a címválasztás is: a dán *torden* szó mennydörgést jelent. A nagy méretű (220x330 cm-es) festmény előtt állva a befogadó – Turner korábban vizsgált munkáihoz hasonlóan – szinte beleszédül a látványba. A tekintet ezen a művön sem talál nyugvópontot. A látvány első pillantásra kaotikusnak tűnik, hiszen minden egyes vonás a mozdulatlanság ellenében hat, ugyanakkor mégsem beszélhetünk totális rendezetlenségről, hiszen a képen húzódnak olyan kompozíciós vonalak, amelyek vezetik a tekintetet. Götznek tehát nem sikerült teljesen kiiktatnia a „tudatos irányítást”, bár valószínűleg ez nem is állt szándékában, hiszen a totális káoszban a befogadó és a művész sem lenne képes eligazodni. Bár nem egy természeti jelenséggel vagy annak figuratív leképezésével találkozunk, ha a festményre tekintünk, mégis átélhetjük azt az esztétikai tapasztalatot, amit Kant dinamikailag fenségesnek nevez. A határozott gesztusokkal vászonra vitt sötét vonások a nyugtalanság és a félelem érzetét keltik fel bennünk; ez a félelemérzet azonban nem azért alakul ki, mert közvetlen veszélyben vagyunk, hiszen csupán egy műalkotást szemlélünk. Kant úgy fogalmaz, hogy „(...) egy tárgyat félelmetesnek tekinthetünk anélkül is, hogy félnénk tőle, nevezetesen, ha oly módon ítéljük meg, hogy pusztán elgondoljuk azt az esetet, hogy ellent akarnánk állni neki, de minden ellenállás teljesen hiábavaló volna”.²⁹ Ebben az esetben képesek vagyunk esztétikailag ítélni az adott tárgyról, hiszen nem vagyunk közvetlen veszélyben, ellenben, ha valóban félnénk tőle, ítélni sem tudnánk felőle.



7. kép. Karl Otto Götz: *Torden* (1990)³⁰

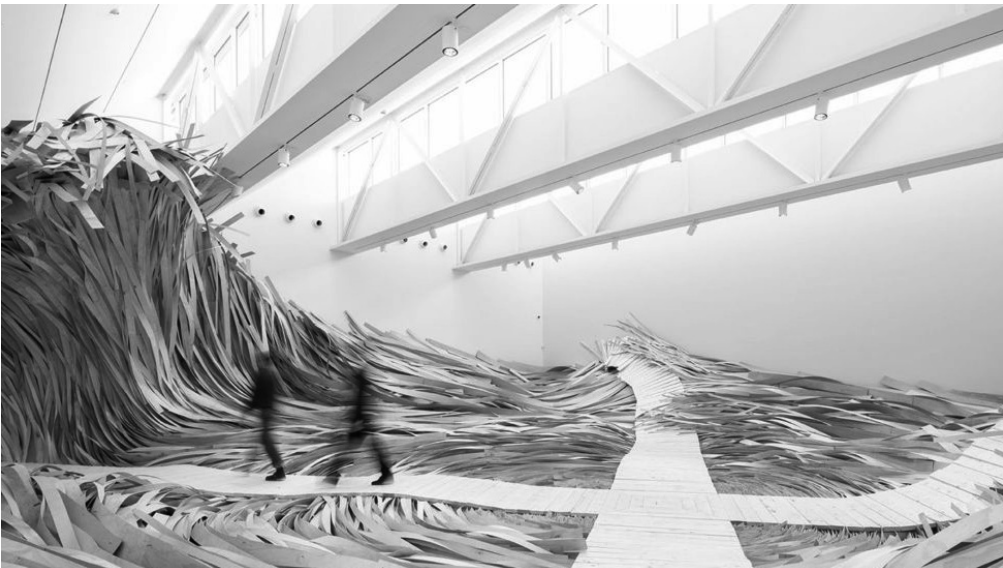
²⁸ Elger: *i. m.* 62.

²⁹ Kant: *i. m.* 173.

³⁰ Duisburg, MKM Museum Küppersmühle für Moderne Kunst/Sammlung Ströher.

Forrás: <https://ko-goetz.de/werke/1960-1969/> [2022.07.15.]

A dinamikai fenségést azonban nem csak a táblaképek világában fedezhetjük fel, számos olyan alkotást találhatunk például az installációs művészet területén is, amely hasonló hatást gyakorol a szemlélőre. Ilyen például a Wade Kavanaugh és Stephen B. Nguyen *Hubris, Atë, Nemesis* című projektje, amelynek a Center for Maine Contemporary Art adott otthont. A két művész a kiállítóterben egy hatalmas, hullámokat vető tengert formázott meg falemezekből, melyeket néhány „ösvényen” keresztül járhatott be a befogadó. Néhány helyen ezeket az ösvényeket is elsodorta, megszüntette az áradat. A vékony falemezek vonalai felerősítik a mozgás illúzióját, annak ellenére, hogy az installáció maga statikus. Az installáció címe az ókori görög tragédiák cselekményének mozgatóira utal: a hübriszre vagy gögre, az atéra vagyis a vak ostobaságra és végül az ezek miatt bekövetkező nemezisre mint végzetre, az istenek büntetésére, ami megnyilvánulhat akár egy természeti csapás képében is, mely képes semmissé tenni az embert és annak minden törekvését – erre utalhat az is, hogy néhány helyen az ösvényeket mint ember alkotta pallókat is elsodorja az ár. Kant ugyanezt az elsöprő erőt találja meg a természetben: a dinamikailag fenségést többek között a háborgó óceánban, a tűzhányók kitorésében és a tomboló viharban fedezi fel.³¹ De ugyanezt az elemi erőt igyekszik megragadni Turner is számos munkájában, ahogyan azt a korábban vizsgált alkotások is mutatják.



8. kép. Wade Kavanaugh és Stephen B. Nguyen: *Hubris, Atë, Nemesis* (2019)³²

³¹ Kant: *i. m.* 174.

³² Maine, Center for Maine Contemporary Art.

Forrás: <https://www.thisiscolossal.com/2019/07/hubris-ate-nemesis/> [2022.07.17.]

5. Összegzés

A fenti két kortárs művészeti példa pusztán illusztrációként szolgált ahhoz, hogy felismerhesük, Turner alkotói törekvéseinek hatása hogyan nyilvánul meg napjaink vizuális művészetében. Vasile Nicolescu fent említett tanulmányában azt írja, a festő utolsó korszakának munkáin a fény „(...) felszívja lényünket a végtelen térbe. S miközben egyre elvontabb látomásokat jelenít meg és egyre inkább feloldja a formákat, hogy egyre többet fejezhessen ki – a fény felszabadításáért küzdő festő önmagát szabadítja fel és emeli a megdicsőülés titkos, már szinte láthatatlan magaslatára”.³³ Turner a formák feloldásával valóban egyre többet lesz képes kifejezni, és az akadémizmustól elszakadva egyike lesz azoknak a művészeknek, akik megnyitják az utat az autonóm festészet felé. A korábban vizsgált festmények alapján látható, hogy a festő munkáin a kanti dinamikailag fenséges és a képi absztrakció vonásai is felfedezhetőek. Az oldott ecsetkezelést alkalmazó, a színeket és a fényt minden más téma elé helyező festő, aki alkotásain a természet mindent elsöprő erejét is képes megjeleníteni, az absztrakt művészet kialakulásának is egyik fontos mérföldköve.

Raging Imagination – Characteristics of the Kantian Dynamic Sublime and the Visual Abstraction in the Paintings of William Turner

Keywords: Immanuel Kant, William Turner, sublime, abstraction, visual art

In my paper, I examine the characteristics of Kant's dynamic sublime and the visual abstraction in the artworks of William Turner. According to my research, the English painter's oeuvre contributed to the development of modern art, since the disintegration and dissolution of the contours and the forms can already be observed in his pictures, a technique which Turner generally used to express the overwhelming power of nature and the various phenomena of colour and light. Kant is the most significant author of the examined era and his writings are also useful in order to understand the abstract artistic motifs, so I consider it appropriate to construe Turner's artworks in the light of Kantian aesthetics.

³³ Nicolescu: *i. m.* 840.

Kerekes Erzsébet

Gyermekfilozófiai beszélgetések az igazságosságról és igazságról

2015-ben Kolozsvár európai ifjúsági főváros volt. Akkor született városi szinten (a polgármesteri hivatal, bankok, szponzorok támogatásával) a *Comm'on Cluj* kezdeményezés, a város – fiatalokat bevonó – nagy projektje, és 2016-ban is folytatták megújított költségvetéssel: pályázatot hirdettek gyermekeknek és fiataloknak szóló rendezvények, programok megszervezésére-lebonyolítására, a városi lakosság online szavazatai alapján. 161 pályázó projektből a *Gyermekfilozófia Klub* 9. helyezést ért el 526 szavazattal. Az önkormányzat 50 projektet támogattott, melyek között a mi projektünket viszonylag kevés – inkább anyagi költségekre, didaktikai eszközökre fordítható – összeggel, de jelentős reklámozási lehetőségek biztosításával. Azóta a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Kara és az Octavian Goga Kolozs Megyei Könyvtár között létrejött partnerségi szerződés alapján Kolozsváron több megyei könyvtári fiókban is sor kerül havi rendszerességgel román, angol és magyar nyelvű gyermekfilozófiai klubfoglalkozásokra a Filozófiai Intézetekben tanító oktatók és doktoranduszok bevonásával.¹

A klub vezető csapata a BBTE-n szerveződött, Mihaela Frunză egyetemi docens és több más oktató szakmai irányításával, fiatal doktoranduszok részvételével. A tagok között élénk szakmai kommunikáció zajlik, saját képzésük szempontjából is fontosnak vélik felvállalni a publikus projekteket. A magyar nyelvű foglalkozások vezetője Kerekes Erzsébet (jelen cikk szerzője), aki négy helyszínen irányított és irányít klubokat. Ezeken a közös tevékenységeken leginkább 6–15 éves gyerekek vesznek részt, ahol életkoruk szempontjából releváns filozófiai fogalmakat elemznek megfelelő szinten, mint bátorság, identitás, igazságosság, igazság stb. A klub keretében nonformális módszereket használunk; ilyenek a történetek elemzése, szerepjátékok, kisfilmek megtekintése, csoportos beszélgetések. A hirdetés szövege utal arra, hogy a gyermekfilozófia Nyugaton igen népszerű, és segíti a gyerekek iskolai teljesítményének javulását is. A csoporton

Kerekes Erzsébet (1977) – filozófus, egyetemi adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, erzsebet.kerekes@ubbcluj.ro

¹ Módszertani szempontból a gyermekfilozófiai klubok Matthew Lipman *Gyermekfilozófia* oktatási programjára, annak továbbgondolásaira támaszkodnak. A Gyermekfilozófia programot Matthew Lipman (1922–2010) amerikai logika és filozófia szakos professzor indította el az 1960-as évek végén *Philosophy for Children* (PFC) címen. Ez egy olyan oktatási-nevelési program, melynek fő célja a kritikai gondolkodás kialakítása, a *kérdés* kultúrájának ösztönzése a *válasz* kultúrájával szemben. A világ több mint 35 országában alkalmazzák. Kolozsváron tartalmi vonatkozásban kiindulópontként elsősorban Thomas Wartenberg 2009-es műve szolgált. (Thomas E. Wartenberg: *Big Ideas for Little Kids. Teaching Philosophy through Children's Literature*. Rowman&Littlefield Education, Lanham-New York-Toronto-Plymouth/UK, 2009). A könyv négy fejezetet tartalmaz: ezekben konkrét könyvek/történetek feldolgozási javaslatait; velük kapcsolatos módszertani megfontolásokat, a lecke-terv előkészítésének folyamatát mutatja be a szerző; az utolsó fejezet kiegészítő tevékenységeket javasol, valamint könyvészetet. Ld. a témához: Kerekes Erzsébet: *Képz(őd)ésben. Gyermek- és nevelés-filozófiai tanulmányok*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság–Kvár 2016, 115–160. Magyar nyelvű foglalkozásokon Lázár Ervin-szövegeket beszéltünk át, vagy Isabelle Desegher CritiCat-meséi kapcsán elméltünk.

belüli korkülönbség nem bizonyult hátránynak: a nagyobbak bátorították a kicsiket, akik hamar rájöttek arra, hogy bátran elmondhatják, amit gondolnak, és nem lesz semmi baj, ha pl. megváltoztatják menet közben véleményüket. Motiválta őket, hogy rájuk is figyelnek, és a többiek is kíváncsiak az érveikre, s önbizalmuk növekedett az érvelő közeg hatására. Hogy miért könyvtárban kerültek és kerülnek megszervezésre az ilyen rendezvények? A megértő-értelmező, közös, élményszerű olvasást és filozófiai-kritikai gondolkodást szeretnénk ösztönözni nonformális tevékenységek keretében, iskolán kívüli közösségi terekben is. Erre pedig a legalkalmasabbnak a könyvtári környezet bizonyul. A résztvevők online közösséget is alakítottak: gondolatokat, képeket, cikkeket, tanulmányokat, játékokat osztanak meg spontánul. A járvány miatt pedig volt olyan időszak, hogy több hónapig a klubtevékenységek is online zajlottak.

A klub kiemelt alkalmakkor való népszerűsítésére is sor került. Ilyen pl. a németországi, októberi Frederick-naphoz² – egy nap, amely az olvasásról szól – hasonló rendezvénysorozat beindítása, ahol gyermekfilozófiai foglalkozásokat is szerveznek támogató/háttértevékenységként, s ugyancsak jó alkalom erre a Filozófia Nemzetközi Napja novemberben. Természetesen rendszeres foglalkozásokra is folyamatos igény van, legalább havonta egyszer, de gyakran többször is, elsősorban a könyvtárban, de ez nem zárja ki a más helyszíneket (mint botanikus kert, könyvesboltok), és az online lehetőségeket sem.

2022-ben néhány klubtevékenység alkalmával az *igazságosságról*, illetve az *igazságról* olvastunk és beszélgettünk közösen. Az igazságossággal kapcsolatos foglalkozásunk kiindulópontjával Lázár Ervin: *Az igazságtevő nyúl* c. meséjét választottuk. A foglalkozáson 20 gyermek vett részt, hangulatkeltésként játékos versenyszámokkal kezdtünk. Párok jelentkezhetek be a versenyre, kettesével versenyeztek. A terem egyik felétől el kellett jutni a másik feléig úgy lépkedve, hogy az egyik cipőnk sarka mindig a másik cipó orrát érje. A verseny előtt, a jelentkezőket mérlegelve, tippelni lehetett: vajon ki fog nyerni? A párban zajló versenyszámok mentén beszélgethettünk arról, hogy ki mit tapasztalt, gondolt a játék elején, közben és a végén? Születtek meglepetések? Ki nyer? A nagyobb lábú, hosszabb cipőjű? A lány? A fiú? A magasabb? Idősebb? Az ügyesebb, sportosabb? Gyakran nem az a gyerek nyert, akire a legtöbben tippeltek. Volt olyan párosítás is, hogy a legmagasabb, legnagyobb lábmeretű a legkisebb gyerekekkel versenyzett. A csalóknak előlről kellett kezdeniük a versenyszámot.

Énekeltünk is ismert énekeket, olyanokat, amelyekben dió meg nyúl szerepel:

1. „De jó a dió,
fütyül a rigó, vidám dala száll,

² A Frederick-nap Leo Lionni *Frederick* című könyvéhez kapcsolódik. A könyv egy kisegérről szól, aki barátait a hosszú téli éjszakákon, amikor már minden eleségükből kifogytak, versekkel-mesékkal vigasztalja, tavaszt varázsolva ezzel a sötét, hideg télbe. Innen született a Frederick-nap ötlete. Baden-Württembergben minden évben egy borús, októberi napon a felolvasások napfényt varázsolnak a gyerekek lelkébe. A programban – amelyet az osztrák Andersen-nap mintájára 1997 óta évente megrendeznek – az iskolák és az óvodák mellett könyvtárak, pedagógiai főiskolák, könyvesboltok, kiadók és más egyesületek is részt vesznek. A szervezők gondosan, az életkori sajátosságokat figyelembe véve, válogatják az olvasandó könyveket, a felolvasásokhoz játékok, beszélgetések, író-olvasó találkozók is kapcsolódnak. (A minta ebben az esetben is az osztrák Andersen-nap volt, ahol 8-12 könyvet választanak ki, és ezekhez – a könyvkiadók, a könyvtárosok és a pedagógusok közös munkájával – egy közel negyvenoldalas módszertani anyagot készítenek.) – Ld. Pompor Zoltán: *Olvasóvá nevelődés – alulnézetből*. = *Anyanyelv-pedagógia* 2010. 4. szám. (<http://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=293>).

élni, jaj, de jó!”

2. „Hová mégy te, kis nyulacska...”

Ezt követően közösen elolvastuk Lázár Ervin: *Az igazságtevő nyúl* c. meséjéből az első részeket.³

„A Majom éppen a diófán ült, és diót evett. Vidáman köpködté a dióhéjat, dudorászott is, jókedve volt, mert sütött a nap, egyetlen erősebb állat sem járt arra – s végül: evett, hát azt hitte, övé a világ. Aztán meglátott egy hangyát.

– Hm – mondta rátartian –, miféle légyiszok izeg-mozog ott?

– Nem pizok vagyok – mondta sértődötten a Hangya. – Hangya vagyok.

– Az mindegy – mondta a Majom –, tűnj el innen!

– Miért, zavarlak? – csodálkozott a Hangya. – Éntőlem aztán nyugodtan ehetsz itt itélelnapig is.

– Ne feleselj – legyintett nagyképűen a Majom –, mert úgy kupán váglak, hogy!... Milyen napot mondtál az előbb?

– Ítélelnapot.

– No, addig fogsz jajgatni!

– De nekem itt dolgom van – mondta a Hangya. – Nem hagyhatom abba a te szeszélyed miatt a munkám.

A Majom elképedt, fölhúzta a szemöldökét, és mind a két kezét csípőre tette (közben a farkával is kapaszkodott, hogy le ne essen).

– Ezt a szemtelenséget! – kiáltotta. – Ide figyelj, te pötypizok, pizokpötty, vagy hogy is nevezzelek!

– Legjobb lesz, ha tisztességes nevemen nevezek – mondta mérgesen a Hangya. – Ugyanolyan jogom van itt járkálni, mint neked.

A Majom erre már felelni sem tudott, elképedésében egy fél diót leejtett a földre.

– Jogod? Még hogy jogod?

– Éppen olyan állat vagyok, mint te – mondta a Hangya.

A Majom teli torokból nevetni kezdett.

– Ez megőrült – mondta, és körülnézett, kinek mutathatná meg az örült Hangyát. De éppen nem járt arra senki.

– Egyáltalában nem örültem meg – felelte a Hangya –, igenis, éppen olyan állat vagyok, mint te.

– Éppolyan erős? – kérdezte gúnyosan a Majom.

– Éppolyan – mondta a Hangya.

– Éppolyan gyors? – kérdezte a Majom, és a hasát fogta nevetésben.

– Éppolyan! – mondta dühösen a Hangya.

– No, gyere – nevetett a Majom –, akkor versenyezzünk!

– Jó – mondta elszántan a Hangya, és edzőképpen csinált két fekvőtámaszt.

Lementek a fa alá.

– Először versenyt futunk – mondta a Majom. – Látod azt a fát?

³ Lázár Ervin: *Az igazságtevő nyúl*. = Uő: *A Hétfejű Tündér*. Bp. 2016. 9–14.

– Látom – mondta a Hangya.

– Az a cél. Háromra indulunk – mondta a Majom, és számolni kezdett.

Háromra elrohant. Futott a Hangya is, ahogy a lába bírta. Alig került ki öt fűszálat, a Majom már kiabált a másik fától.

– Hol vagy?

– Itt – morogta dühösen a Hangya.

– No látod, bikfic!

– Kerülgetnem kellett a fűszálakat – védekezett a Hangya.

A Majom ettől nevetőgörcsöt kapott.

– Most súlyt emelünk – mondta aztán. – Itt ez a kő, először fölemelem én, aztán te.

Fogta a követ, földobta a levegőbe, még kiáltott is, hogy „hopplá”, elkapta, és letette a földre.

– Most te jössz!

A Hangya nekidurálta magát, nyomni kezdte a vállával a követ, a vér mind a fejébe tódult az erőlködéstől. A kő meg sem mozdult, a Majom vigyorgott.

– No, most fáramászó-versenyt rendezünk – mondta. – Gyere ide a fa alá, háromra indulunk.

A Hangya tenyérrnyit haladt, a Majom már fönt volt a fa csúcán.

– Most megérdemelnéd, hogy eltaposalak, mert szemtelenkedtél – mondta a Majom, amikor lemászott. – Ha még egyszer azt mered mondani, éppen olyan állat vagy, mint én, magadra vess!

A Hangyának vörös lett a füle a szégyentől. A Majom elfordult, keresni kezdte a fél dióját, amit az imént leejtett.

– Hol lehet a fél dióm? – mondta félhangosan.

– Bocsánat – hallatszott ekkor egy hang –, éppen most ettem meg. Nem tudtam, hogy a tied.

– Előlépett a Nyúl, és megemelte a lapulevelet, amit kalap helyett a fején hordott.

A Majom megörült, hogy végre valakinek elmondhatja a történeteket. Még a fél dióval sem törődött. Amikor az elbeszélés végére ért, a Nyúl hitetlenkedve csóválta a fejét.

– Csakugyan legyőzted?

– Talán nem hiszed? – kérdezte sértődötten a Majom.

– Volt versenybíró? – kérdezte válasz helyett a Nyúl.

– Nem volt.

– Akkor nem érvényes – mondta a Nyúl. Ismételjétek meg a versenyt. Én leszek a versenybíró.

– Nekem aztán mindegy – mondta fölényes mosollyal a Majom.”

Itt, a mese közepénél, megálltunk megbeszélni a történet felét. A gyermekeknek kérdéseket kellett megfogalmazniuk, melyekről szavaztunk. A legtöbb szavazatot kapott kérdések, amelyekről beszélgettünk, a következők voltak:

1. Mikor érvényes egy verseny? Miért? (Mégfogalmazódott, hogy szükséges egy részre nem hajló bíró vagy bizottság, zsűri, esetleg nézők, tanúk, kamera. Ha előre leszögezettek a szabályok, a résztvevők előre bejelentkeznek úgy, hogy eleget tesznek bizonyos feltételeknek, pl. egy korosztályba, egy súlycsoportba való tartozás stb.)

2. Igazságos volt a verseny? Miért? (Nem tűnt igazságosnak: a majom mint versenyző állapította meg és irányította a neki kedvező feladatokat, stb.)

3. Milyen igazságtalan versenyekről hallottunk, milyeneket tapasztaltunk vagy képzelhetünk el? (Elhangzott, hogy nem igazságos gyermekeket felnőttekkel matematikából vagy különböző sportágakban versenyeztetni; vagy lányokat fiúkkal bizonyos erőpróbákon versenyeztetni; vagy

kisebbségeket többségekkel a többség anyanyelvéből versenyeztetni, mert a kisebbségek hátrányban vannak/lehetnek, stb. Az sem tisztességes, ha valakit pl. borszíne miatt kizárnak bizonyos versenyekből, vagy hátrányban részesítenek.)

A gyermekek megismerkedtek az *esélyegyenlőség* és *diszkrimináció* fogalmaival is. Tisztáztuk, hogy ez utóbbi olyan megkülönböztető bánásmód (cselekedet, tevékenység, kijelentés, elmulasztott tett, viselkedés), mely az egyén (személy) vagy a csoport esélyegyenlőségére hat. A hatása lehet negatív vagy pozitív, módszere pedig nyílt vagy burkolt.

Utána a résztvevők feladatot kaptak: párban gondolkodniuk kellett arról, hogyan tennék igazságosabbá a versenyt, ha ők lennének a bírók. Ilyen megoldások születtek: pl. a Majmot majmokkal, a Nyulat nyulakkal versenyeztetnék. Vagy pl. 1 m előnyt adtak volna szaladáskor a hangyának.

A végén felolvastuk Lázár Ervin megoldását is:

„– Na, akkor lépjél száz lépést – mondta a Nyúl a Majomnak.

A Majom lelépte a száz lépést, a századiknál földbe szúrt egy száraz gallyat.

– Ott lesz a cél – kiabálta a Nyúl, a Majom bólintott.

– Nem akarok versenyezni – mondta ekkor sírósan a Hangya. – Úgyis legyőz. Mégiscsak különb állat nálam.

– Csönd! A versenyzők nem beszélnek feleslegesen – mondta szigorúan a Nyúl, aztán körülnézett. – Hol vagy?

– Itt – mondta a Hangya egy tökmag árnyékában.

Közben visszaért a Majom.

– Kezdhethük – mondta.

– Várj – intett a Nyúl, és odaszólt a Hangyának: – Lépjél te is száz lépést.

A Hangya lépett százat, éppen az egyik fűszáltól a másikig tartott.

– Ez minek? – kérdezte gyanakodva a Majom.

– Világos, te is száz lépést futsz meg ő is. Mit nem értesz ezen? Az előbb talán nem így csináltátok?

– De nem ám! – mondta harciasan a Hangya.

– Akkor nem volt igazságos – legyintett a Nyúl. – Most viszont száz hangyalépés meg száz majomlépés. Ez igazságos lesz.

A Majom mondani akart valamit, de a Nyúl rászólt:

– Csönd! Én vagyok a versenybíró!

Futottak. A Majom még a táv felét sem tette meg, a Hangya már ott volt a másik fűszálnál.

– Sajnos, lemaradtál – mondta a Majomnak a Nyúl.

A Majom dühöngött.

– Majd a súlyemelés dönt! – ordította.

– Előbb mérlegelünk – mondta a Nyúl.

– Mit csinálunk? – bandzsított a Majom.

– Mérlegelünk – mondta a Nyúl, s egyik fülére ültette a Hangyát, a másikra rátett egy kövecskét.

– Ez fölmérték – magyarázta, s később hozzátette: – Rendben. Éppen egyforma súlyúak.

A Hangya játszva fölemelte a hangyasúlyú kövecskét.

– Most te jössz, te is emelj fel egy követ, aminek akkora a súlya, mint neked – mondta a Nyúl.

– Talán engem is a füledre ültetsz? – gúnyolódott a Majom.
 – Nem – mondta a Nyúl, azzal jól megnézte a Majmot, aztán szemügyre vett egy nagy követ
 –, ezt szemmértékkel csinálom. Ugyanolyan pontos, mint a fülmérték.

A Majom erőlködött, még a szeme is kiguvadt, amíg felemelte a követ.

– A Fülesbagoly kitűnően gyógyítja a sérvet – szemtelenkedett a Hangya.

– Még egy ilyen megjegyzés, és kizárlak a versenyből! – kiabált a Nyúl. A Hangya a nála kétszerte súlyosabb követ is megemelte, a Majom nem tudta. Ordított mérgében:

– Majd a fára mászás!

– Pardon, csak mászás – javította ki a Nyúl, a Majom nem értette. – Ugyanis fára csak te fogsz mászni. Nézzük... – Ezzel nézni kezdte a fát. – Ötször magasabb, mint te – mondta a Majomnak
 –, ez a fűszál meg ötször magasabb a Hangyánál. Tehát ő erre a fűszálra mászik.

A Majom kitűnően mászott, ugyanakkor ért fel a fa csúcására, amikor a Hangya a fűszál tetejére.

– Döntetlen – mondta a Nyúl. – Ebben valamit javítottál. De az összetett versenyt a Hangya nyerte.

A Majom akkor már lent állt a földön, elöntötte a pulykaméreg, fölkapott egy husángot, és elordította magát:

– Megálljatok!

– Futás – vezényelt a Nyúl, gyorsan fölkapta a Hangyát, és elvágatott, ahogy a lába bírta.

Az erdőszélen megálltak, a Nyúl lihegett a fáradságtól, letette a Hangyát. Egymásra nevettek.

– Győztünk – mondta a Nyúl.

És ez igaz is. Győztek!”

A foglalkozás végén beszéltem a gyerekeknek röviden Zénon egyik paradoxonjáról: Akhilleusz és a teknősbéka versenyfutásáról.

2022 őszén több alkalommal is beszélgetések zajlottak az igazságról Isabelle Desegher *CritiCat*-meséi alapján egy újabb *Comm'on Kolozsvár* projekt keretében. Egy detektív cica, CritiCat (a főszereplő) történeteinek és játékaiknak segítségével ösztönöz a kritikai gondolkodásra.

Az első óra elejét játékkal indítottuk: mondjon mindenki magáról két igaz és egy hamis kijelentést vegyes sorrendben. A többieknek ki kellett találniuk, hogy melyik lehet a hamis kijelentés, és érvelni kellett amellet, hogy miért gondolják hamisnak. Pl. „Zita vagyok, 12 éves. Van egy testvérem. Sportegyetemre járok.” (Valójában 12 évesen még nem lehet egyetemista.) Vagy: „Csaba vagyok, van egy kiskutyám. Szeretek zongorázni és lovagolni. Nem szeretem az állatokat.” (Vagy nincs kutyája, vagy nem igaz, hogy nem szereti az állatokat.)

Ezt követően meseolvasás következett. Isabelle Desegher: *Az igazság órája*⁴ c. meséjét olvastuk.

Bár ezer évekig utazott, sós tengereken, magas hegyeken, mély völgyeken, vad mocsarakon át, CritiCat nem találta. Milyen nagyon vágyott rá! A szépségére, kecsességére, tisztaságára, de leginkább tökéletességére! Hiába. Bármilyen irányba ment, bármit is mondtak ez emberek róla,

⁴ Isabelle Desegher: *The Hour of Truth*. = *CritiCat. Philosophy with Children about fake news*. 11–15. https://assets.mediawijs.be/2022-04/kritikat-brochure_en_05.pdf (2022.09.17.) Az angol eredetiből fordította Kerekes Erzsébet.

az Igazságot nem lehetett megtalálni sehol. CritiCat-nek nem sikerült elkapnia. Minden egyes alkalommal, újból és újból, mintha az ujjai között kicsordult volna.

Egy adott pillanatig, amikor sárga szemének tekintete hirtelen megakadt egy fából készült útjelzőn. Ott, a világ végén, egy törekeny jelzőtáblán, ott volt! Fehéren fekete! „Igazság. 365 km.”

A nyíl balra mutatott. CritiCat elkezdett dorombolni. Még az árnyéka is kiegyenesítette a hátát. Elkezdett az Igazságra gondolni. Szépnek találja majd? Nagyszerűnek és elragadónak? Vagy nagyon kicsi? Egy elefántcsonttoronyban talál rá? Mit eszik? És vajon mit csinál egész nap?

365 km után, CritiCat, eléggé meglepődve, egy barlanghoz jutott. Vagy inkább egy nagy, sötét és büzlő lyukhoz. Unalmas és sötét egyedüllet szaga volt. CritiCat bedugta a fejét és bekiáltott: „Hahó? Jó napot?” Visszhang továbbította üzenetét. Semmilyen válasz nem jött. Ránézett az órájára. Eljött az igazság órája. Végre találkozhat vele! És ott volt!

Csakhogy az Igazság nagyon más volt. Csupasz volt, meztelen. Csúnya és öreg. Öregebb volt, mint a legidősebb bükkfa. Több ezer vonal jelölte arcát, görbe volt és torz. Megégett.

„Ez nem lehet igaz!” gondolta CritiCat. De, jaj, ő volt, az Igazság.

Az Igazság intett neki. „Vártalak”, mondta. CritiCat nyelt egyet. „Gyere”, mondta, „és lakjál velem.” CritiCat mintha egy hajlabdát nyelt volna, gondolkodni kezdett és elemezni a dolgokat. Az Igazsághoz vezető út sokáig tartott és nehéz volt. Az Igazság meggyőzőnek tűnt és kíváncsivá tette. Ez volt az egyetlen esélye arra, hogy megismerje az Igazságot, hogy valós természetéről tudakozódjon. Végül, CritiCat úgy döntött, hogy marad, elfogadva a valódi Igazságot.

Az Igazsággal eleinte furcsa volt az élet. Ha őszinte akart lenni magához, egy picit különlegesnek, furcsának tűnt neki. Mint egy pulóver, amelyik nem illik jól rá. Mint egy viszketegség. Főleg az elején. De egy idő után a dolgok rendeződtek. CritiCat megtanult az Igazsággal élni. Megtanulta, hogyan boldoguljon vele. Nap mint nap. Aludjon vele, ébredjen vele, egyen vele. Együtt mosogasson vele, főzzön vele, vásároljon vele. Egy vasárnapon piknikezni mentek a parkba fák alá. Az élet furcsa módon folytatódott, CritiCat kezdte megszeretni az Igazságot. Megszerették egymást. Összeházasodtak és – akár hiszitek, akár nem – még gyerekeik is születtek.

Néha, CritiCat az Igazságot úgy látta, mint egy csúnya öregot, akivel első nap találkozott. Máskor az Igazság úgy tündökölt, ragyogott, mint egy csillag az égen. Azokban a napokban az Igazság szebbnek tűnt, mint amilyen a valóságban volt. Néha csendes volt és úgy tűnt, hogy gondolataiba merül, elmereng. Egy pillanattal később, mintha meg a sok energiától felrobbanna, úgy ugrált a fűben, mint egy újszülött borjú. Nem lehet soha tudni, hogy áll a dolog az igazsággal. Bármilyen irányt vehetnek a dolgok, mindig volt egy meglepetése.

CritiCat egy örökkévalóságot lakott vele. Ez idő alatt sikerült megtanulnia minden tudhatót az Igazságról. És egy napon befejezte az Igazsággal – az meg övele. Elbúcsúztak. Ölelésük egy kicsit hosszabban tartott, mint amire gondoltak. Aztán „Viszont látásra!”-t mondtak, „Minden jót!” és elváltak.

CritiCat elment és amikor már majdnem bevette a sarkot, az Igazság utána kiabált:

„Még valami. Ha mások kérdeznek felőlem, azt fogod mondani, hogy fiatal és szép vagyok?” Aztán eltűnt. S még mielőtt CritiCat válaszolhatott volna, az Igazság szavai ott forogtak és lobogtak a szélben, mint a falevelek.

A beszélgetés alkalmával a következő kérdéseket vizsgáltuk meg:

Létezik valami, ami mindig igaz?
 Megmásítható az igazság?
 Honnan jön az igazság?
 Mikor lehetsz biztos valamiben?
 Mi egy hazugság?
 Mulatságos a hazugság?
 Lehet igaz is egy hazugság?
 Minden ember hazudik?
 Néha jó hazudni?
 Miért hazudnak az emberek?

A témához javasolhatunk még két további gyakorlatot:

1. Az igazság pirulája

Képzeljétek el, hogy létezik egy olyan gyógyszer, amely lehetővé teszi, hogy mások gondolatait elolvashassuk. Bevennétek ezt a gyógyszert?

A gyermekek egy vonalra helyezhetik el álláspontjukat, melynek egyik végénél a „*bevenném*”, másiknál a „*nem venném be*” mondat található.

Bevenném. ----- Nem venném be.

A két legtávolabbi álláspontot képviselő gyermeknek el kell magyaráznia, miként gondolkodott. A többiek érvelhetnek, ha nem értenek egyet. Ha valaki meggondolta magát, elmozdíthatja álláspontját. Valahányszor egy gyermek elmozdul, megkérdezhetjük, miért gondolta meg magát.

2. Kant gyakorlata

Immanuel Kant német filozófus azt állította, hogy nem kell/szabad hazudnunk soha. Egyetlen kivételt sem tolerált ezzel kapcsolatosan – még abban az esetben sem, ha legjobb barátunk életét menthetnénk meg ezzel.

Vizsgáljuk meg a gyermekekkel, hogy fenntartjuk-e ezt a gondolatot/állítást a következő dilemmákból kiindulva:

1. Jázmin csupán két barátját hívhatja meg a születésnapjára, de neki három nagyon jó barátja van. Sok töprengés után arra a döntésre jut, hogy csupán Sárát és Istvánt hívja meg. Nem mondja el Szonjának, hogy bulit rendez.

- Hazudott Jázmin Szonjának? Miért nem?
- Te mit tennél? Elmondanád Szonjának, hogy ő nem meghívott? Miért nem?

2. Sámuel azt mondja Márknak, hogy nem vehet részt a focimeccsen, mert „kövér és nem tud elég gyorsan szaladni”. A tanár felmérgelődik Sámuelre, amikor ezt meghallja. „De hiszen mindig azt mondja, hogy el kell mondanunk az igazságot” – siránkozik Sámuel.

- Mi a véleményetek Sámuel álláspontjáról?
- Mit tennél, ha te lennél Sámuel?
- Mindig el kellene mondanod őszintén azt, amire gondolsz, amit hiszel?

3. Apa megkérdezi, hogy megettem-e az összes édességet, és én azt válaszolom, hogy nem. Később eszembe jut, hogy mégis megettem. Elfelejtettem.

- Hazudtam apának?
- Te mit tennél? Elmondod, hogy tévedtél, vagy nyugodtan maradnál?
- Hallgatni az igazság kapcsán ugyanazt jelenti, mint hazudni?

4. Újságszerkesztőként választanod kellene két cikk leközlése között: egy eléggé fontos, de unalmas cikk (mely az emberek egészségével kapcsolatosan tartalmaz információkat) és egy másik között, mely kis botrányos pletykáról szól a királyi család kapcsán.

- Melyik újságcikket nyomtatnátok ki? Miért?
- Mit gondolsz, mit tenne a szerkesztők zöme? Miért?

Igazság, hazugság, álhír, vélemény...? Naponta találkozunk velük, és próbálunk különbséget tenni közöttük, megérteni őket, mert döntéseink tőlük is függenek (legyünk 8 vagy akár 80 évesek). A Gyermekfilozófia Klubon együtt gondolkodhattunk, nyomozhattunk ezekben a témákban is a detektív cica (Criticat) társaságában. A nyomozás tovább tart, a tevékenységek folytatódnak.

Philosophical Conversations with Children about Justice and Truth

Keywords: philosophy for/with children, critical thinking, justice, injustice, equal opportunities, discrimination, truth, lying

Since 2016, based on a partnership agreement between the Faculty of History and Philosophy of Babeş-Bolyai University and the “Octavian Goga” Cluj County Library, the workshops of the Philosophy Club for children have been held in Romanian, English and Hungarian in several branches of the county library in Cluj-Napoca, under the guidance of professors and PhD students from the Philosophical Departments of the University. We want to encourage, to stimulate common understanding-interpretive reading and critical thinking in non-formal activities, including extracurricular community spaces. In 2022, we read and discussed justice and truth at several club activities.

SZEMLE

A republikanizmusok sokszínűsége

Nagy Ágoston és Pap Milán (szerk.): *Klasszikus és modern republikanizmusok. Eszmetörténeti tanulmányok, Ráció Kiadó, Budapest, 2021, 275 old.*

A Ráció Kiadó gondozásában megjelent kötet, amint azt a szerkesztők által jegyzett előszó is hangsúlyozza, a republikanizmusok sokféleségét kívánja felmutatni szerteágazó, rendkívül sok réteget megmozgató eszmetörténeti perspektívában. A kötet újdonsága, hogy nem a republikanizmus nagy narratíváira (a reneszánszra vagy az amerikai forradalomra) koncentrálnak, hanem első blokkjában a „magyar republikanizmus” előtörténetének egyes epizódjaiba enged betekintést, második blokkjában pedig szélesebb merítést ad az „euroatlanti övezet” republikanizmusainak eszmetörténetéből. A kötet széles látókörét nem csupán a tematikai merítés sokszínűsége, hanem a megközelítésmódok interdiszciplináris jellege is kifejezi: egyes tanulmányok elsődlegesen az irodalomtörténet (Köllő Zsófia: *Republikanizmus és patriotizmus a Nádasdy-Mausoleumban*, Nagy Ágoston: *A „thermidori köztársaság” ünnepkultúrájának tapasztalata Kisfaludy Sándor Naplójában*, Takáts József: *Republikánus norma és verses regény*, Förköli Gábor: *Örökletes monarchia és honpolgári erény. Az államminiszter alakja a 17. századi francia nyelvű népszerűsítő politikai irodalomban*), a történettudomány (Petneházy Gábor: *Filozófusok a kormánynál. A republikanizmus esélyei Erdélyben a Báthory-korszakban*, Miru György: *Republikánus szabadság és demokratikus önkormányzat: Kossuth példája*), a politikatörténet (Vajda Zoltán: *A republikánus erény fogalmának differenciálódása újkori kontextusban. Az antiföderalisták esete az 1787. évi amerikai alkotmánnyal*, Lévai Csaba: *Hogyan biztosítható az erényes köztársaság fennmaradása? A klasszikus republikanizmus, a skót felvilágosodás*

és a fizokratizmus összefonódása Thomas Jefferson gazdaság- és külpolitikai gondolkodásában, Pap Milán: *Posztkommunista republikanizmus? A liberalizmus kiigazításának programja a rendszerváltás utáni Magyarországon*) vagy a politikai filozófia (Demeter M. Attila: *Nacionalizmus és patriotizmus között. Bárány Eötvös József a nemzetiségi kérdéssel*, Balogh László Levente: *A cselekvők köztársasága. Hannah Arendt republikanizmusáról*) felől közelítik meg a témát, de a közös eszmetörténeti orientációnál fogva egyikről sem lehet azt állítani, hogy megmaradna diszciplínája hagyományos keretei között.

Amint a felsorolt címekből is kitűnik, a kötet írásai a szerteágazó történeti anyagban főként olyan republikánus kulcsfogalmakat vesznek górcső alá, mint a patriotizmus, a honpolgári erény, az önkormányzatiság. Egy rövid recenzió keretében felsorolni sem lehet azokat a történeti kontextusokat, amelyekben ezek a fogalmak elemzésre kerülnek, politikaelméleti nézőpontból azonban kiemelhető, hogy több tanulmány osztja a nézetet, miszerint a decentralizáció, az önkormányzatiság elve összekapcsolódik a honpolgári erény kibontakozásával, az ebből létrejövő patriotizmus pedig a szabadság növekedéséhez vezet.

Amint Demeter M. Attila meggyőzően kimutatja, a 19. században Eötvös József már érzékelte, hogy a nemzetiségi probléma az állam túlzott hatalmának, pontosabban a korlátlan népszuverenitásnak a következménye. Demeter értelmezése szerint Eötvös József korai, *A XIX. század uralkodó eszméi* című művében a nacionalizmus meghaladásának programját a nemzeti, hanem községi (municipális) alapon működő

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

önkormányzás elvének alkalmazásában vélte megtalálni. Egyéni szabadságon sem elsősorban az egyéni jogokat vagy azok kiterjesztését, hanem az önkormányzás képességét és lehetőségét értette. Ez pedig egyúttal azt is jelenti, hogy a közösség megalkotását alapvetően nem születési vagy nyelvi alapon, hanem elsődlegesen politikai úton szerveződő folyamatnak tekinti, amely lehetővé teszi a politikai szabadság valós megtapasztalását.

Eötvösnek ez a koncepciója egyrészt a „szabadság kis köreinek” bibói logikáját előlegezi meg, másrészt a magyarországi rendszerváltást követő felvetéseket is, amelyek a republikanizmusban látták a liberalizmus kiigazításának lehetőségét. Tanulmányában Pap Milán arról értekezik, hogy Kende Péter és Tamás Gáspár Miklós a rendszerváltás körüli években a liberalizmus válságát éppen az egyéni magatartás antipolitikaivá válásában látták, vagyis abban, hogy az egész magyar társadalomban felerősödött a politikai részvétel ellenzése. Az említett két szerző korabeli elgondolásai szerint a liberalizmus meghaladása csak akkor válhat lehetségessé, ha az individuális jogokat és szabadságokat sikerül összekapcsolni a közérdekkel, a republikánus szabadság pedig az embernek a közösségi döntésben való részvétele során bontakozhat ki.

Balogh László Levente írása Hannah Arendt gondolkodása kapcsán azt emeli ki, hogy a cselekvés közvetlenül az emberek között zajlik, mégpedig pusztán a beszéd médiumán keresztül, és nem igé-nyel semmilyen egyéb materiális közvetítést. Ennek a cselekvésnek az alapfeltétele a pluralitás, vagyis egy olyan kapcsolatszövet az emberek között, amely aktív módon a nyilvánosságban tud megjelenni. Az arendti politikaelmélet éppen azért nem ringatja magát a hatalommentesség utópikus álmában, mert a hatalmat nem akarati tényezőnek fogja fel, hanem emberek közötti cselekvésnek. Ebben a cselekvésben azonban éppen az emberi szabadság nyilvánul meg, amely a politika elsődleges értelme. A hatalommal nem valaki rendelkezik, hiszen az a másokkal való összefogásban és közös cselekvésben áll, és csak addig létezik, ameddig a csoport összetart. *A res privata* így sohasem létezhet a *res publica* nélkül, a kettő bonyolult kölcsönviszonyban áll egymással, és a hatalom sem egy semleges „dolog”,

amelyet önkényesen ki lehetne sajátítani (hiszen akkor már erőszakká alakulna), hanem „egy konfliktusokkal teli tér, amelyben az eltérő vélemények artikulálódnak”. (233.)

Összességében elmondható, hogy a *Klasszikus és modern republikanizmusok* c. tanulmánygyűjtemény sikeresen teszi többes számba a republikanizmus fogalmát, mégpedig úgy, hogy egyszerre képes felmutatni a republikanizmusok különböző történeti tradíciót és artikulálni azok elméleti kérdéshorizontját. Ahogy Balogh László Levente írja: „A republikanizmusról szóló politikai vitáknak mindig egyszerre van történeti és elméleti dimenziója, amelyek azonban nem légüres térben mozognak, ezért a fogalom, ha nem is reaktív, de mindenképpen reflexív, amely eszmetörténeti és társadalmi folyamatokra egyszerre reflektál, azokat megelőlegezi, illetve követi.” (224.) A kötet ugyanakkor arra a kérdésre is választ ad, hogy miért lehet ma szükség a republikánus tradíciók felelevenítésére. A demokráciák kiüresedésének és a nacionalizmusok újbóli előretörésének korában ugyanis nem hiábavaló annak felidézése, hogy a közjó fogalmának értelmezésére vonatkozó nyilvános viták és az azok elfogadása mentén kialakuló politikai közösségek nélkül a politikai intézmények, legitimáció hiányában, hosszú távon mindig is működésképtelenek maradnak. Az elméleti modellezés terén ugyanakkor a politikai rend liberális felfogásai az individuális jogok és szabadságok abszolutizálásához vezetnek, a kommunitarista elméletek pedig csak a hatalom kisajátításának büvkörében képesek mozogni. Ezekkel szemben a republikánus alternatíva az individuális szabadságok abszolutizálását és a hatalom kisajátításának logikáját szeretné kiiktatni a politika teréből, mégpedig úgy, hogy mindeközben a jogok se csorbuljanak, és a hatalom eszméje se vesszen el. Republikánus perspektívából a mások fejével való gondolkodás a közösségi érzékre vonatkozó képességből fakad, és éppen ebből a jellegéből kifolyólag lesz több a szélsőséges individualizmusnál, és marad kevesebb a kommunitarista felfogások hatalomközpontú normatív igényeinél.

Bakcsi Botond

Egy kötet komplexitásának lehetőségeiről

Szigeti Attila–Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Komplexitás a természetben és a társadalomban. Filozófiai és tudományközi megközelítések*,
Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, 2021, Kolozsvár, 242 old.

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézete *Komplexitás a természetben és a társadalomban* címmel rendezett online konferenciát 2020. október 23-án. A konferencia főszerzői, Szigeti Attila és Ungvári Zrínyi Imre úgy döntöttek, hogy a konferencián elhangzott előadásokból készült tanulmányokat összegyűjtik és publikálják egy tanulmánykötetben, ezzel hozzájárulva a komplexitás kérdéskörének interdiszciplináris tudomány-népszerűsítéséhez. A konferenciával azonos címet viselő kötet képezi jelen recenzió tárgyát, mely elsősorban egy útmutató kíván lenni minden – a komplexitás problémaköre iránt érdeklődő vagy arra nyitott – olvasó számára. Interdiszciplináris jellegéből adódóan bátran ajánlanám a könyvet azoknak az olvasóknak is, akik nem jártasak a filozófiában, hiszen a matematika, a fizika és a közgazdaság-tudomány mellett olyan elméleti és gyakorlati tudásterületek és diszciplínák is képviseltetik magukat a kötetben, mint a területfejlesztés, az ökológia vagy a szociológia.

„A komplex rendszerek olyan alkotórészek hálózatai, amelyek önszerveződő kölcsönhatások során nem lineáris kollektív viselkedéshez, új, a részekre visszavezethetetlen (emergens) jelenségekhez vezetnek.” (7.) Ezzel a gondolattal nyitja meg Szigeti Attila és Ungvári Zrínyi Imre az általuk szerkesztett tanulmánykötet előszavát. Elég lényegre törő nyitány, hiszen a címben szereplő kulcsterminus meghatározására vállalkozik, ráadásul egy másik kulcsterminust is bevezet (*emergencia*), mely ugyan nem szerepel a címben, de a kötetben található legtöbb tanulmány elengedhetetlen elemét képezi. A tanulmány nyitó gondolata a két kulcsfogalom viszonyára is rávilágít: a komplex rendszereket alkotó részek egymáshoz való viszonyulásai olyan, a részekre

magukra visszavezethetetlen jelenségek kialakulását eredményezik, melyeket nem jellemez semmiféle linearitás. Ehhez persze az állítás fordítottját is hozzá kell tennünk: egy adott rendszer komplexitását éppen az határozza meg, hogy a rendszer részei között végbemenő „önszerveződő kölcsönhatások” emergens jelenségeket idéznek elő. A definícióból az is kiderül, hogy a komplex rendszerek sokaságok. Ez persze triviálisnak tűnhet azok számára, akik ismerik a kifejezés etimológiáját, de szerencsére azoknak sem kell szótárt ragadniuk, akik számára ismeretlen a fogalom etimológiája, ugyanis a kötet nyitó tanulmánya éppen egy rövid etimológiai tisztázással indít: a komplexitás alapvetően összetettséget jelent, írja Biró Tamás Sándor, de azt is hozzáteszi, hogy ez az összetettség sokszor speciálisan értendő. Ez utóbbi esetben a komplexitás kialakulása rögzített szabályok mentén történik.

A tanulmánykötetek maguk is sokaságok. Ennyiben jogosan merülhet fel annak kérdése, hogy mennyiben kezelhetőek komplex rendszerekként. Ez persze irreleváns kérdésnek tűnhet, ugyanis alapvetően nem sok múlik a válaszon: egy tanulmánykötet nem a komplexitásának köszönhetően lesz használható vagy használhatatlan, gondolatébresztő vagy felesleges, megvilágító vagy homályos. Ugyanakkor egy olyan kötet esetén, amely a komplexitás témakörét járja körül, jóval relevánsabb a performativitás kérdése. A performatív dimenzió relevanciájának bizonyítása végett nem bocsátkoznék filozófiatörténeti és noológiai értekezésekbe, hiszen ezt a recenzió mint műfaj nem teszi lehetővé, viszont felhívnám a figyelmet arra, hogy a kötet ezen aspektusának relevanciáját maguk a szerkesztők is felismerték, sőt, a kötethez írt *Előszó*ban reflektálnak is rá. „Összegzőképpen röviden szólnunk kell

Ilyés Zalan-György (1999) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, zalan.ilyes@stud.ubbcluj.ro

arról is, hogy milyen mértékben tekinthetők diszciplinárisan is komplexnek, azaz interdiszciplináris szemléletűnek a komplexitásnak szentelt konferencia előadásai”. (14.) Tény, hogy itt a szerkesztők diszciplináris komplexitásról beszélnek, viszont hozzá kell tenni a leíráshoz azt is, hogy az egyes tanulmányok különféle diszciplinákat képviselnek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lehetne a tanulmánytömböket átfogóbb diszciplinák alá rendelni, így redukálván a kötetben megjelenő diszciplinák számát (ezt teszik egyébként a szerkesztők is, amikor három tematikus-diszciplináris egységre osztják a tanulmányokat), de ha a maguk konkrét mivoltában tekintünk a tanulmányokra, akkor világossá válik, hogy mindegyik tanulmány más megközelítésmódot képvisel. Ez különösen a második tematikus egységhez (filozófiai és politika-, illetve társadalomelméleti blokk) tartozó tanulmányok esetén válik érzékletessé, ugyanis a blokkban a fenomenológiai és elmefilozófiai megközelítésektől kezdve a komplexitásfilozófiai értekezéseken és poszthumanista diskurzusokon túl egészen a titkosszolgálati tanulmányokig számos diszciplinával és aldiszciplinával találkozhat az olvasó. Természetesen a másik két blokk (komplexitáselméletek fizikai és matematikai megközelítése és megalapozása, valamint a gazdasági-társadalmi rendszerek és a komplexitáselméletek között húzódó kapcsolódási pontok feltérképezése) sem kevésbé sokszínű, viszont terjedelmi okokból nem tekinthetőek annyira reprezentatívnak, mint az imént említett középső blokk.

Visszatérve a szerkesztők által is feltett kérdéshez, érdemes áttekintenünk a rövid összegzést, mely akár a performativitás kérdésre adott válaszként is olvasható. A szerkesztők megjegyzik, hogy a kötet egyik erőssége éppen a hangsúlyosan interdiszciplináris megközelítésmódjában rejlik, ugyanakkor azt is hozzátesszük, hogy szembe kellett nézniük „azzal a problémával, hogy [...] az előadók csak kivételesen jutnak el saját diszciplináris szemléletüket következően tágító, a problémákat a valódi tudományközi párbeszéd felől tárgyaló szemléletmódig. Ennél is ritkább az a törekvés, hogy az egyes diszciplinák képviselői eleve a tudományköziség talajáról [...]

indítsák specifikus, ám a sajátán túli sajátosságokra is fogékony problémaértelmezéseiket”. (14.) Úgy gondolom, hogy a szerkesztők részéről tanúsított ösztinteség különösen értékelendő, mivel az általuk tett megállapítás alapján igaz: a szemléletmódok sokfélesége elsősorban a kifejezésmódok eltérésein, kontrasztjain alapszik, így az egyes tanulmányok által képviselt szemléletmódok csak kivételesen válnak alkalmassá a másfajta szemléletmódokkal való konstruktív kapcsolatra. Mindemellett fontos megjegyezni, hogy ez a megállapítás – az egyértelmű hiányosságokra való rámutatáson túl – egy rendkívül fontos lehetőségre hívja fel a figyelmet a kötet performativitására illetően. A lehetőség felismeréséhez az emergens folyamatok konstitutív tulajdonságára kell emlékeznie az olvasónak: „az emergencia jelensége nem más, minthogy bizonyos részletek bizonyos folyamatai egy új, a részletekre nem jellemző átfogó tulajdonság (minőség) megjelenéséhez vezetnek”. (55.) A frappáns definíciót immár nem a kötet szerkesztőitől, hanem Paksi Dániel tanulmányából idézem, mely témájából adódóan talán a kötet egyik legfontosabb tanulmánya. Már a cím (*Emergencia és komplexitás: miben más és miben hasonló egy emergens és egy komplex jelenség?*) is jól érzékelteti, hogy miért fontos és érdemes ezzel az írással kezdeni a kötet tanulmányozását: az egyetlen olyan írásként, mely a kötet két kulcsfogalmának meghatározására és viszonyának tisztázására vállalkozik, ugyanis méltán pályázhat erre a fontos pozícióra. Pontosan miben áll tehát az a lehetőség, mely a szerkesztői összegzésben felcsillan? Miért volt fontos felidézni az emergencia konstitutív tulajdonságát? Amennyiben a komplex rendszerek éppen attól komplexek, hogy olyan alkotórészekből állnak, melyek önszerveződő kölcsönhatásai a részekre visszavezethetetlen jelenségek kialakulásához vezetnek, annyiban az egyes tanulmányok erős perspektivikussága és diszciplináris behatároltsága paradox módon éppen olyan feltételeknek bizonyulnak, melyek nélkül nem beszélhetnénk a kötet komplexitásáról.

Az olvasónak nem szabad szem elől tévesztenie, hogy a kötetet alkotó tanulmányok konferencia-előadások alapján íródtak. Kétségtelen, hogy egy

konferencia akkor tekinthető igazán interdiszciplinárisnak, ha az előadók ténylegesen eljutnak egy, a „saját diszciplináris szemléletüket következetesen tágító, a problémákat a valódi tudományköziség talajjáról” elindító szemléletmódhoz, mely „a sajátán túli sajátosságokra is fogékony” problémaértelmezéseket tesz lehetővé. (14.) Ez elsősorban a konferenciának mint specifikus közegnek tudható be, melyet a magas fokú, olykor akár improvizatív verbalitás, valamint az írott jelleg háttérbe szorítása jellemez. A konferenciák logocentrizmusa értelemszerűen a belőlük készült tanulmánykötetekre is kiterjedhet, ahogy az egyébként jelen kötet esetén is megfigyelhető, de fontos belátni, hogy ezek a kötetek alapvetően írott tanulmányokból állnak: nem tekinthetünk el a két médium lényegszerű különbségeitől. Amint ezek a különbségek reflektálttá válnak, a szerkesztők összegzésében megfogalmazottak is elnyerik kettős megítélésüket: míg a konferencia szempontjából valóban megalapozott észrevételeknek tekinthetőek, addig a kötet perspektívájából a performativitás lehetőségének feltételeiként funkcionálnak. A tudományköziség talajáról kiindulva (vagy azt módszeresen megközelítve) elég könnyű lenne eljutni a komplexitás (itt a komplexitásra mint a kötet témájára utalok) ősjelenségéhez, csakhogy ekkor nem nevezhetnénk emergensnek ezt az ősjelenséget, hiszen felcsillanását könnyen visszavezethetnénk azon rendszer alkotórészeire, mely egyébként megjelenésének közegét alkotja. Emellett azt is meg kell jegyezni, hogy bár a tanulmányok imént említett tulajdonságai valóban szükséges feltételei annak, hogy a komplexitás emergens ősjelenségként tűnhessen fel a kötetben mint komplex rendszerben, mégsem mondhatjuk azt, hogy ezek egyben elégséges és genetikusan lehetőségfeltételek lennének. Kérdés, hogy ez utóbbiak miként tárhatóak fel? Szerencsére a kötet tartalmaz egy tanulmányt, mely éppen az emergens jelenségek genezisést tárja fel, egy elég specifikus példán keresztül. Komorjai László tanulmányáról van szó, aki *A tapasztalt idő komplexitása* c. tanulmányban arról próbál számot adni, hogy miként lehet megragadni az „*éppen* kibontakozó értelem képződését”. (93.) Komorjai egy sajátos időfenomenológiai megközelítésmódot választ: Husserl időelemzéséből kiindulva végigköveti azt a folyamatot, mely

során egy radikálisan új, képződésben levő értelem kialakul, majd beágyazódik a tapasztalatfolyamba (fontos megjegyezni, hogy itt csak fenntartásokkal és a megfogalmazás végett beszélhetünk két mozzanatról, hiszen ahogy azt Komorjai is megjegyzi: az „*értelemrögzítés és értelemképződés nem vagy csak diakritikai módon különíthető el egymástól*”) (101.) A tanulmány legfontosabb és legérdekesebb belátását külön kiemelném: a radikális újdonság tapasztalata nem radikális újdonságként épül be a tudatfolyamba, hanem éppen úgy, ahogy minden „hétköznapi” tapasztalat, így „újdonsága óhatatlanul észrevétlen marad”. (109.) Éppen ezért írhatja Komorjai, hogy „az újdonság tapasztalata sohasem előzmények nélkül bukkan fel [...]. A tapasztalat csak egy tudatlanul adott előzményre »támaszkodva«, ahhoz passzív és asszociatív módon visszanyúlva képes retroaktív módon átírni a tudatfolyamban a saját felbukkanásához szükséges protenciákat”. (110.) A radikálisan új tapasztalat képződésének és rögzítésének *passzív és asszociatív* jellegét szeretném kiemelni az imént idézett szövegrészből, hiszen ezek azok az attribútumok, melyek a szóban forgó folyamat emergens mivoltáról árulkodnak. A radikálisan új tapasztalat tehát asszociatív és passzív módon képződik: legelső felbukkanásakor észrevétlenül, azaz nem radikálisan új tapasztalatként ágyazódik be a tapasztalatfolyamba, majd ott – retroaktív módon átírva a saját felbukkanásához szükséges protenciákat – egészen addig észrevétlen marad, mígnem egy új, vele asszociatív kapcsolatba lépő tapasztalat be nem tölti ezeket a protenciákat. Ez a folyamat passzív módon megy végbe, azaz nem függ a tapasztaló szubjektum aktív tudatműködéseitől (ellenkező esetben nem beszélhetnénk emergenciáról). Láthatjuk tehát, hogy a radikálisan új tapasztalat emergens keletkezése azon komplex rendszer alkotóelemeinek az interakcióitól függ, melyben ez a tapasztalat megszületik. Lehet ez a rendszer a tapasztaló szubjektum és a környező világ komplex rendszere, de lehet akár az agy – test – környezet (ld. Szigeti Attila tanulmányát, melynek éppen ezen rendszer elmefilozófia elemzése képezi a tárgyát), vagy az alany – tárgy – kizárt hármasa is (azaz a titok komplex rendszere, melynek topológiai analizisét Losonczi Márk tanulmányában követhetjük végig). Persze nem

szükséges ennyire evidens példákat felsorakoztatni, hiszen ahogy arra a már említett Biró Tamás Sándor, illetve Paksi Dániel is rámutatnak, a madarak röpte, a vastaps, valamint a hó mind olyan emergens jelenségek, melyek komplex rendszereket implikálnak.

Mindezek után közelebb kerültünk ahhoz, hogy megválaszoljuk jelen recenzió fő kérdését: milyen feltételek mellett jelenthető ki a kötetről, hogy maga is komplex rendszer? A szükséges, de nem elégséges feltételeket már ismerjük, illetve az előbbieknél során a genetikus feltételekhez is közelebb kerültünk. Az, hogy a kötet, mindenféle olvasótól függetlenül, önmagában komplex rendszernek tekinthető-e, tárgyaltalan kérdés. Ez elsősorban nem különféle ismeretelméleti elgondolásoknak, hanem azon egyszerű ténynek tudható be, hogy a komplex rendszerek nem izoláltak – folyamatos kapcsolatban állnak a környezetükkel (a külső és belső viszonyának komplex alakzatairól Losoncz Márk tanulmányában olvashatunk). Ennek fényében kell pontosítanunk a kezdeti kérdést: elsősorban nem a kötetnek mint önmagában álló, vagyis izolált rendszernek a komplexitására kell rákérdeznünk, hiszen ez abszurd lenne. A kérdésnek valójában annak a szövevényes hálózatnak a komplexitására kell rákérdeznie, melyet a kötet a környezetével (alkossák ezt olvasók, más kötetek, konferenciák, előadások, dialógusok, szövegek, esetleg különféle gyakorlatok) együtt alkot. A komplexitás ősjelensége pedig csak akkor tud ebben a komplex hálózatban felcsillanni, ha azon

nem kerekedik felül semmiféle transzcendens princípium – a tudományköziség alapjának módszeres keresése pedig éppen egy ilyen princípiumhoz vezetne. Úgy kell tehát ehhez a hálózathoz olvasóként csatlakoznunk, hogy ne romboljuk szét a rendszer immanenciáját: magunknak is a rendszer részévé kell válnunk. Ezen törekvésünkben nagyban segíthet, ha ismerjük azokat a poszthumanista fordulatokat (és az ezekben gyökerező deszubjektívációs technikákat), melyek mindenféle antropológiai (vagy akár ontológiai) excepcionalizmussal és humanizmussal szembe fordulnak (ezeket a fordulatokat járja körül és vizsgálja a komplexitás perspektívájából Horváth Márk és Lovász Ádám tanulmánya). A komplex hálózaton rizomatikusan átvillanó nomád jelek, az alkotórészek között végbemenő különféle passzív asszociációk és kapcsolatok, konjunktív és diszjunktív szintézisek tekinthetők azoknak a genetikus lehetőségfeltételeknek, melyek valamelyest megmagyarázhatják egy emergens jelenség felvillanását. A kötet kísérletező olvasókat kíván: olyan olvasókat, akik nyitottak a deszubjektíváció különféle módozataira, akik nyitottak a térképalkotásra, akik szívesen olvasnának a komplexitás problémakörének különféle aspektusairól úgy, hogy közben gyakorolják is a leírtakat – egyszerűen olyan olvasókat, akik szívesen válnának egy komplex rendszer részévé.

Ilyés Zalán-György

A kultúráról gyakorlati(as) megközelítésben

Az interkulturalitás és a posztkulturalitás határán (Hagyománykritikai és aktuálfilozófiai vizsgálódások).
Szerk. Veress Károly, Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kvár, 2021, 201 old.

Az Egyetemi Műhely Kiadó által 2021-ben megjelentetett *Az interkulturalitás és a posztkulturalitás határán (Hagyománykritikai és aktuálfilozófiai vizsgálódások)* című tanulmánykötet egyaránt változatos témákban és stílusokban. Sokkal inkább támaszkodik

a szerzők empirikus tapasztalataira, mintsem bonyolult fogalmak hosszas definícióira. A tanulmányok többnyire olyan témákkal foglalkoznak, melyek vizsgálata szubjektív tapasztalati síkon is szükség-szerűnek bizonyul.

Vencz Balázs (2001) – egyetemi hallgató, BBTE, Kolozsvár, venczbalazs@gmail.com

Bár a kötet kutatási területekben és témákban a lehető legszerteágazóbb, mégis összefüggő rendszert alkot, melyen keresztül elgondolkodhatunk korunk legfontosabb kérdésein. Az összeválogatott szövegek előnye, hogy nem pusztán a szakképzett, szűk akadémiai kör számára fogyaszthatók, hanem olyan kérdések is felmerülnek bennük, melyek szélesebb társadalmi érdeklődésre is számot tarthatnak. Felbukkannak a kötetben politikai filozófiai, etikai, esztétikai és gazdaságelméleti kérdések, valamint egy beszámolót is elolvashatunk az 56. és 57. Velencei Biennálé politikai-művészeti felhozataláról.

Az első írás *Posztkulturális és disszenszus* címmel Bakcsi Botond tollából származik. A szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy a különböző civilizációk közti eltéréseket csupán kulturális fogalmakon keresztül lehet-e tárgyalni, vagy ez inkább csak a nyugati ember rögeszméje. Azt a kölcsönös meg nem értettséget próbálja új keretbe helyezni, ami a nyugati ember és az iszlám civilizáció között húzódik. Bakcsi Botond nem keres új megoldást erre a kérdésre, hanem csak annak a problematikusságára világít rá, hogy az ehhez hasonló premisszákból való kiindulás nem vezet mélyebb megértéshez, hiszen maga a kultúra fogalma a modern nyugati ember világban való elvesztettségének szimptomája, mint ahogy azt Márkus Györgyre hivatkozva állítja a szerző. Márkus György szavaival élve „az ember ember volta problematikussá vált”. (13.) Ugyanakkor arra a problémára is reflektál, hogy a francia demokráciában (és nem csak!) fontos szerepet betöltő laicitás elve, habár teret ad bizonyos emancipációs törekvéseknek, azoktól, akik nem vettek részt ebben a megállapodásban, elzárja ezt a lehetőséget.

A második tanulmány Láng Márk jegyzi, és a „... gyűlöld azt, akit szeretsz, a szereteten innen és túl” címet viseli. A dolgozat a kierkegaard-i szellemi hagyomány egyik fontos részét, a szeretet fogalmát taglalja, ugyanakkor Adornónak a dán filozófusról alkotott véleményére is reflektál, és S. Žižek kereszténykonceptióját is bemutatja. Ezzel egy időben pedig a szerző arra törekedik, hogy Kierkegaard individualista filozófiájának egy társadalmi-szociális olvasatot adjon. Kierkegaard *A szeretet*

cselekedetei című könyvében meghatároz kétfajta szeretetet, melyeket szembe is helyez egymással. Az egyik a természetes szeretet, a másik pedig az agapé. Ez utóbbit leginkább Ábrahám példáján keresztül sikerül bemutatnia, hiszen az igazi szeretet az Istenben való feltétlen bizalom. Adorno ezt a felfogást mélyen kritizálta, mert a pogányságba és a mitikus világba való visszahullásként fogta fel. Amennyiben mindenkit egyenlő mértékben szeretünk, úgy kell kezelnünk embertársainkat, mint holmi halottakat, és ily módon a többi ember a szubjektum omnipontenciáját hivatott szolgálni. Žižek ezzel szemben a páli kereszténységet kiútnak véli a kapitalizmus ördögi köréből, hiszen az radikalizmusával és az anyagiaság teljes megtagadásával szemben áll minden fennálló renddel.

A harmadik tanulmány szerzője Vincze Csilla, a címe *Személy és egzisztencia*. Talán neki volt a legnehezebb dolga, hiszen egy olyan koncepciót igyekezett bemutatni, melyet elméleti síkon nehéz megvédeni. A felsorakoztatott érvek hallatán hajlamosak vagyunk kételkedni mondván, hogy „honnan tudod?”, és közben nem vesszük észre, hogy az életet nem elképzelni kell, hanem megélni és cselekedni. Vincze Csilla Nicolai Hartmann és Viktor E. Frankl filozófiájának hasonlóságain keresztül keresi a választ arra a kérdésre, hogy mi befolyásolja az emberi döntéshozatalt. Mindkét gondolkodó kapcsán arra a fontos következtetésre jut, hogy az ember a priori szabad, hiszen egyrészt értelmes lény, másrészt pedig erkölcsi szubjektum, aki saját értékekkel rendelkezik. A szerző az ideák világához kapcsolódó hartmanni értékétikát elválaszthatatlannak tartja Frankl azon elképzelésétől, hogy az ember értelmén keresztül formálja saját életét, hiszen megfontolandó kérdés, hogy „lehet-e érték az, amit az egyén nem talál értelmesnek?” (57.)

A kötetben negyedikként megjelent írás Lakatos Istvántól származik, és *A „mérhető” lét keretszerkezete József Attila Téli éjszakájában* címet viseli. Hagyományosnak tekinthető verselemzést olvasunk, ahol a szerző részekre osztja a verset, tematizálja ezeket, magyarázza a motívumokat és szimbólumokat; de ezzel egy időben a magyarázatokhoz segítségül hívja

a heideggeri ontológiát. Mivel a versben felbukkanó archetípusokat a heideggeri filozófiából vett fogalmaknak felelteti meg, többről beszélünk, mint egy verselemzésről, hiszen a József Attila-költeményt a német filozófuson keresztül magyarázza és fordítja. Inkább egy egymásba szövődő oda-vissza játékról van szó, melyet ha megértünk, mélyebb betekintést nyerhetünk mindkét szellemi világba. Legyen a világ bármilyen kietlen, fegyelmezetttségünkön keresztül birtokolhatjuk azt, hiszen az érzelmeinktől való megszabadulásunk folytán jut(hat)unk el a megértéshez, ami jelenthet rezignációt, de egyben az alakításnak is a lehetőségét.

Az ezt követő dolgozatot Kovács Attila írta, és *A fogyasztás szubsztancializmusa és a boldogság ígérete* címen jelent meg. Írásában amellet érvel a szerző, hogy a fogyasztás mint olyan mára megszűnt annak lenni, mint ami a kapitalizmus kezdetén volt. Szimbolikus jelentést kapott, hiszen vágygá változott, és egy kvázi vallásos tevékenység szintjére emelkedett. Elméletének központjában az a körkörös társadalmi cselekvések által kialakított *homo consumericus* áll, mely egyedi jelenség a világtörténelem színpadán. A modernitás előző szakaszaiban a termelés a „normális” igényekhez igazodott, de a posztmodern időszakban, amikor a vágyak teljesen elszabadulnak, az egyes individuumból elvárásai válnak döntővé. Ugyanakkor egy jóléti társadalomban, ahol tömegek számára biztosítottak a szükségesnél sokkal jobb életfeltételek, a cégek életben maradásuk céljából kénytelenek bebeszélteni hiányérzeteket kelteni a kollektív tudattalanban. Ugyanakkor azzal a paradoxális helyzettel kell szembesülnünk, hogy az, ami társadalmunkban szembemegy a hedonizmussal és a konzumerizmussal, valójában pontosan ugyanúgy fogyasztási cikké vált, mint a Coca-Cola vagy a Nike.

A következő tanulmányt – *A társas média és a demokrácia* – Lőrincz-Márton Adél írta. A szerző abból a premisszából indul ki, hogy a 21. században a határok felbomlásával, a már eddig is nagynak számító nemzetállami közösségek is felbomlottak, és polgáraik eltávolodtak egymástól. Ennek

köszönhetően megnőtt a politika iránt érzett kollektív apátia, ami többek között a választásokon való alacsony részvételben nyilvánul meg. Ez a közhangulat Lőrincz-Márton Adél szerint könnyen egypártrendszerek kialakulásához vezethet, mert a közösségek nem büntetik a rossz kormányzást. A szerző szerint az internetben megvan a szükséges potenciál, hogy újraszervezze a széthullott közösségeket, hiszen ebben a virtuális térben az egyén cselekvőként is fellép, nem pusztán megfigyelőként, mint a televízió és a rádió esetében. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy az internet önmagában nem megoldás, hanem inkább lehetőség, amelyet helyesen kell használni annak érdekében, hogy politikai közösségek kovácsolódjanak össze olyan kérdések mentén, melyek széles tömegeket érintenek.

A hetedik írás inkább beszámoló, mintsem tanulmány, hiszen Hausmann Cecília az 56. és 57. Velencei Biennálé alap gondolatát és kiemelkedő alkotásait mutatja be az olvasónak. Ilyen például az Arany Oroszlánt elnyerő Adrian Piper „Everything Will Be Taken away” című alkotása vagy Sammy Balóji légi felvételei a belga kongói (még ma is létező!) szegregációról, mely *Essay on Urban Planning* címet viseli. A szöveg címe *Szuperközösségek és a világ jövődei*, mely a kiállításon megjelent esszékötet (*Supercommunity-Diabolical Togetherness in Contemporary Art*) legfőbb üzenetét viszi tovább. A globalizáció hatására eltörlődtek a kulturális és országhatárok, éppen ezért a földgömb összes pontján az emberek hasonló problémákba ütköznek a mindennapjaikban. Hatalmas háló piciny részei és rabjai vagyunk egyszerre mindannyian, és az egyetlen dolog, amit tehetünk az, hogy megpróbáljuk megérteni az ok-okozati összefüggéseket világunkban. Ebben segítenek számunkra a politikai tartalmú művészeti alkotások, melyek nem pusztán egy társadalmi, történelmi problémáról rántják le a leplet, hanem elvezetnek e jelenségek kialakulásának a megértéséhez is.

A nyolcadik tanulmány *Üdvtörténet és melankólia. Boris Groys a kiállított tárgyról* címen jelent meg Molnár Péter tollából. A dolgozat azt a

fő témát járja körül, hogy Boris Groys milyen két mozzanaton keresztül interpretálja a tárgyakat. Egyrészt Duchamp-ra és Warholra támaszkodva amellel érvel, hogy a fogyasztói társadalomban minden legyártott használati cikk ready-made jelleggel bír, azaz egy művészeti kiállítás részét képezheti. Másrészt pedig a művészeti alkotásokkal (ready-made tárgyak) kapcsolatban mindig felmerül egy utópisztikus perspektíva, amely eddig a jövőre reflektált, de napjainkban már a jelen sötéttségében és pesszimizmusában merül ki. A modern kor az anyag halhatatlanságában (kőrforgás) hisz, éppen ezért ezt akarja megőrizni. A szerző arra is utal, hogy a múzeumból mauzóleum lesz, hiszen a tárgyakon keresztül mintha a múlt emlékét kívánnánk megőrizni a jelen számára. A ready-made művészeti alkotásokban összemósodik a művészet és az ember tere, a művész elveszti kitüntetett pozícióját. Ugyanakkor ez a mozzanat azt is jelenti, hogy a muzeális környezetben az általunk is használt hétköznapi tárgyak olyasmint mutatnak meg magukból, amit alkalmazásuk közben nem.

A kilencedik tanulmányt – *Saját képek* – Fám Erika jegyzi. Wittgensteinből, Jungból és W. T. J. Mitchell neoplatonikus képelméletéből kiindulva a szerző arra kérdez rá, hogy pontosan mik is nevezhetők saját képeknek. Véleménye szerint egy fordított platóni művelet történik a saját képek gyártásakor, hiszen bizonyos empirikus tapasztalatoknak a pszichológiai feldolgozása rejlik bennük. Ezek és nem az ideák teszik lehetővé az általunk megtapasztalható valóság létezését. Fontos megjegyezni, hogy a saját képek horizontálisan és vertikálisan is egymásba szövődnek, hálót alkotnak, amelyet köznyelven tudatnak nevezünk. A saját képek kutatására nincsenek komoly, tudományos ismereteink, de megértésükhöz szükséges a pszichoanalízishez, a filozófiához és saját magunkhoz is fordulnunk. A saját képek életünk végéig „velünk vannak”, folyamatos mozgásban alakulásban léteznek, ahol bizonyos részek elhomályosodnak, míg mások felerősödnek, vagy új tapasztalatokkal bővülnek.

A következő dolgozat *Az „inter” az olvasás tapasztalatában* címet viseli. Ebben a szövegben

Dénes Gabriella, a szerző azt az egyszerre specifikus és általános kérdést járja körül, hogy a kommunikációs színtér milyen lehetőséget kínál az idegenség megtapasztalására az *Új Kelet* cionista kolozsvári napilap olvasása közben.

A hermeneutikai kultúraszemlélet hozadékai című tizenegyedik és egyben utolsó dolgozat szerzője Veress Károly, aki egyúttal a kötet szerkesztője is. A szerző röviden összefoglalja a hermeneutikai kultúraszemlélet előnyeit, és külön reflektál arra a tényre, hogy ez a csupán pár évtizede létező humán szakterület mekkora hatalmas potenciállal rendelkezik a művészetek, a társadalomtudományok és a filozófia számára. Bemutatja és időrendi sorrendbe helyezi azokat az esztétörténeti felfogásokat, melyek megelőzték és lehetővé tették a hermeneutikai kultúraszemléletet. Ugyanakkor szembe is helyezi a kultúra hermeneutikáját a modern, tudományos egzaktuságra törekvő felfogással, hiszen a hermeneutika olyan tapasztalati síkokat szabadít fel bennünk, melyekkel mindig is rendelkezünk, még ha a modernitásra jellemző törekvések háttérbe is szorították azokat. A tanulmány másik fontos gondolata az *interkultúra* fogalmára való utalás, amely új, hermeneutikai megvilágításba helyezi magát az interkulturalitást. Ez egy olyan vizsgálódási pozíciónak a felvételére utal, melyben tudatosíthatjuk magunkban, hogy a multikulturálisá vált közös világunkban abszurditás egy számunkra idegen kultúrát pusztán a sajátunkon keresztül megérteni. A kulturális nyitottság azt igényli, hogy úgy próbáljuk megérteni a *másik* értékeit, ahogy *ő* (ők) látja azokat.

A globalizáció e kitágult térben kérdés, hogy egyáltalán tudunk-e filozófiai problémákat felvetni anélkül, hogy ne érintenénk „a kultúra” fogalmát. Létezik-e kérdés a kultúrán kívül, vagy inkább az a helyzet, hogy mára már ez a hatalmas háló a valóság összes szegmensét befedi? Nem áll módomban e kérdést eldönteni, de jó, ha az olvasó is elgondolkodik rajta, amikor e kötet valamely példányát a kezébe veszi.

Vencz Balázs

Az eklekticizmus szabályszerűségei: Giordano Bruno filozófiája

*Szakács Péter: Giordano Bruno ars poeticája az exaltációban tükrében.
Polis Könyvkiadó–Gondolat Kiadó, Kolozsvár, Budapest, 2020. 480 old.*

Szakács Péter 2020-ban megjelent monográfiája a kései reneszánsz gondolkodásának talán egyik legérdekesebb, ugyanakkor meglehetősen eklektikus, szakmai megítélését illetően is ellentmondásos, megosztó személyiségével foglalkozik. A *Giordano Bruno ars poeticája az exaltációban tükrében* a kolozsvári Polis Könyvkiadó és a budapesti Gondolat Kiadó közös kiadásában jelent meg, alapja pedig a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájában 2017-ben megvédett doktori disszertáció.

A bevezetőt és konklúziókat tartalmazó kezdő és záró részek mellett a könyv három nagy fejezetten keresztül Giordano Bruno életművének központi témáit, gondolkodásának alakulását igyekszik feltárni, valamint nézeteinek eszmetörténeti és diszciplináris besorolására is vállalkozik. Az első fejezet hangsúlyosan Bruno filozófiatörténeti megítélésével foglalkozik, ezen belül a legmarkánsabb, egymásnak ellentmondó szakmai álláspontokat tematizálja, ismertetve ezáltal a mezőnyt, amelybe saját kutatása beágyazódik, s amelyhez viszonyítva saját konklúzióit megfogalmazza. Forrásait illetően a Bruno életét és életművét feltáró legújabb, főleg olasz nyelvű szakirodalomra támaszkodik, bár a kérdés ilyen formában történő megfogalmazása szempontjából központi jelentőségű a historiográfia és eszmetörténet 20. századi kutatójának, Frances A. Yatesnek mind a korábbi, mind pedig a későbbi értelmezésektől radikálisan eltérő álláspontja.

A szövegből ugyanis kiderül, hogy Yates, ámbár nem a filozófia szakterülete felől, de azt a markáns és az őt követő Bruno-recepciót kihívások elé állító álláspontot képviseli, miszerint Brunóra nem filozófusként, illetve tudósként, hanem okkult vallási tanítóként, mágusként, misztikus gondolkodóként kell tekintenünk, s ebből a szempontból tragikus

halálának is teljesen más értelme körvonalazódik, mint amit például a 19. század második felétől kialakuló újhegelianizmus olasz képviselői, Bertrando Spaventa, Benedetto Croce vagy Giovanni Gentile képviseltek. Utóbb említett szerzők Brunót a modernitás tudományos és társadalmi eszméinek előfutáraként tekintették, Szakács Péter viszont nem húzza eléggé alá, hogy ezen álláspontok részben a 19. század végére–20. század elejére jellemző olasz nemzeti filozófia idealizáló törekvései által magyarázhatók, s ezáltal talán túlhangsúlyozzák a nolai gondolkodó filozófiatörténeti jelentőségét. (Spaventa pl. azáltal, hogy a hegeli abszolút szellem anticipálását véli Bruno metafizikájában felfedezni.)

A yatesi értelmezői paradigma a reneszánsz eszmeiségének a hermetizmussal való szoros kapcsolatát kulcsfontosságúnak tekinti Bruno műveinek értelmezése szempontjából, ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy ez a bizonyos szempontból misztifikált, megkonstruált kapcsolat a szóban forgó *Corpus Hermeticum* és *Aszklépiosz* – e nehezen értelmezhető, okkult szövegekörpusz – elhibázott datálásán és filológiai interpretációján alapult, aminek következtében lehetségessé vált a benne kifejtett okkult nézeteknek a keresztény hagyomány felőli értelmezése is. Szakács Péter könyvének első fejezete tehát arra vállalkozik, hogy bemutassa a Giordano Bruno „gondolkodásának filozófiai vagy mágikus jellegével kapcsolatos vitát”, (11.) az ezt követő rész pedig a nolai értelmiségi egzaltációját (a lélek igazsághoz való felemelkedésének, nemesítésének tanát) állítja a vizsgálódás középpontjába, ez lévén ugyanis az a kérdéskör, amelynek szempontjából Bruno gondolkodásában, tematikai és stílusi jegyeinek szerteágazásai, eklekticizmusa ellenére, valamilyen egységet meg lehet ragadni.

Az egzaltációtan központi jelentőségét több szempontból is indokolt hangsúlyozni. Egyrészt amiatt, hogy a filozófiatörténetben az antik görög (kiemelten a platóni) metafizikával kezdődően, az újplatonikus és gnosztikus (beleértve az említett hermetikus szövegtörzset is) tanokon és a korai egyházatyák tanításain át egészen Dante vagy Pico della Mirandola elképzeléseiiig, sokféle megközelítéssel találkozunk. Ez a filozófiatörténeti, komparatív áttekintés válik tulajdonképpen a yatesi elmélet cáfolatának elsődleges eszközévé, rámutatva arra a lényeges aspektusra, hogy akár az ókori, akár a középkori és reneszánsz gondolkodás szempontjából tekintjük (s talán még erőteljesebben igaz ez a manierizmus törekvéseire), értelmetlen a filozófia, a vallás, a misztikum és a tudomány egymással való szembeállítása, teljes mértékű elhatárolása. A szerző a különböző korokban született szövegek összehasonlítása révén rámutat arra, hogy az egzaltációtannak a premodern metafizikai-lélektanfilozófiai hagyományban megvan a megalapozása; ez az eljárás nemcsak Bruno gondolkodásának filozófiai jellegét támasztja alá, hanem abból a szempontból is jelentős, hogy ehhez viszonyítva értelmezhető a brunói dialógusokban megszólaltatott különféle szereplők és alteregók álláspontjai, valamint a nagyfokú teatralitással megkonstruált különböző önarcképei, a túlzást és pátoszt nem nélkülöző öndefiníciós kísérletei és az értelmiségi társadalmi szerepvállalásáról alkotott elképzelése is, amely szervesen kapcsolódik a brunói természetfilozófiában kifejtett végtelen tér és idő fogalmaihoz, s az ezekből következő ciklikus történelmi válság gondolatához.

A lélek igazsághoz való felemelkedésének elgondolásai és a hierarchikus világkoncepciók sorából, amelybe bizonyos elmozdulásokkal a brunói metafizika is elhelyezhető, a kötet részletesen mutatja be a platóni dialógusokban kifejtett Erősz-tant, a hermetikus szövegekben megjelenő pozitív és negatív gnóvizst, végül pedig valamelyest Ficino, részletesebben pedig Pico della Mirandola Erősz-értelmezéseit, kiemelt figyelmet fordítva az említett tanok azon részeire, amelyek a szellemi-anyagi kettősségére, az anyagnak a hierarchiában betöltött

szerepére, a jó-rossz ellentétpár felőli megítélésére reflektálnak. A szerelemtanok részletes elemzésére mindenekelőtt azért van szüksége, mert mindenik implikálja az egzaltáció lehetőségének mozzanatát, másrészt azért is, mert a szerző Bruno mágiával foglalkozó műveit is elemzés tárgyává teszi – ezeknek szempontjából pedig a megszállottság problémája ugyanolyan fontos, mint a különböző létszférák közötti korrespondenciák kérdése.

A második fejezet utolsó része a fent említett teoretikus szempontok szerint elemzi Bruno legfontosabbnak ítélt dialógusait (*Az okról, elvről és egyről, A hősi megszállottságokról*, valamint *A kötetlékekről általánosságban* a részletesen elemzett művek, de utalás történik az életmű egyéb szövegeire is). Végül, némiképp rendhagyó módon az utolsó, harmadik nagy fejezet foglalkozik Giordano Bruno mozgalmas életének különböző állomásaival, társadalmi-politikai körülményeivel, egyházi-dogmatikai hátterével és Bruno személyes kapcsolataival is – mindezt a hősi megszállottságtan és a szerző saját magáról alkotott reprezentációi felől megközelítve. Ez a fejezet eszmetörténetileg sok érdekes információval szolgál, mind a korabeli felekezeti vitákat, mind a politikai-diplomáciai viszonyokat és hatalmi kérdéseket illetően, ugyanakkor Bruno életére, jellemére és máglyahalállal végződő inkvizíciós perére vonatkozó korabeli testimóniumokra is támaszkodik, amelyek olykor meglepő fénybe állítják a gyakran csak felszínesen, egyoldalúan ismert nolai gondolkodó alakját. (Számomra például az itt idézett kortársai és biográfusai tanúsága alapján legmeglepőbb a szakmai és/vagy politikai opportunizmusa, amelynek lehet ugyan az oka az, hogy erőteljes küldetéstudatot táplált magában, meg lévén győződve filozófiai nézeteinek a társadalmi viszonyok-erkölcsök alakulására nézve kedvező hatásáról, de ez mégis egy erkölcsileg kifogásolható magatartás, és némiképpen ellentétben áll a mártírhála révén róla kialakult általános véleménnyel.)

Térjünk még röviden vissza a második fejezetben tematizált elméleti kérdésekhez, amelyek tulajdonképpen a brunói metafizika és természetfilozófia magvát képezik. A platonikus és újplatonikus

hagyománytól (akár racionálisnak, akár Szlezák interpretációja alapján ezoterikusnak tekintjük) eltérően, Szakács Péter kifejtése szerint Bruno fokozatosan lemond a hierarchikus világmodellről, és a létezés láncolata helyett a véges-végtelen ellentétpárra épülő metafizika és kozmológia irányába mozdul el. Ezt alátámasztandó, hadd idézzünk itt egy összefoglaló jellegű, hosszabb részletet: „Először is egymással radikálisan szembehelyezi a végtelent és a végest, az Istenséget és a kozmosz véges tökéletlen individuuumait; utóbbiak Isten abszolút tökéletességének térbeli visszatükröződései. Ezzel a metafizikai hierarchia és a létezők közötti abszolút rangsor eltörlődik, helyét átveszi az említett kétszintű struktúra. Véges és végtelen, Isten és teremtmény között nincs átjárás, nincs közvetítő, a Istenember Krisztus, vagyis a végesbe behelyezett végtelen ontológiailag lehetetlenség. A másik újdonság a világlélek-koncepció átalakítása. A világlélek nem a mindenség egészében lesz jelen, hanem minden részecskében, még hozzá potenciálisan a maga teljességében. Az anyag így élővé válik, mely önmagát formálja. (...) Mivel Isten nagyságának materiális leképezéséhez számtalan létezőre van szükség, melyek közül egyiknek sincs kiemelt ontológiai státusza, a mindenség végtelen és középpont nélküli. Ahogy Kopernikusz kozmológiájával szemben a nap eltávolítódik a középpontból, úgy az embernek sincs kiemelt státusza.” (221–222.)

Az Egy/Istenség, a forma (világlélek) és az anyag relációit illetően az is kiderül, hogy Bruno jól ismerhette az arisztotelészi metafizika fogalmait, de a hagyományos, skolasztikus, arisztotelianus elképzelésektől az ontológiai és kozmológiai kérdésekben eltávolodott. (Itt kell megjegyeznünk, hogy a könyv a reneszánsz filozófia jellegzetességét főleg a platóni hagyomány újjáélesztésében jelöli meg, és úgy tűnik, élesen szembeállítja az arisztotelianus filozófiával, holott már a korai újplatonizmusra, akár csak a reneszánszéra, inkább egyfajta szinkretizmus és szintézisre való törekvés volt jellemző. Bruno elemzett szövegei alapján pl. az sem teljesen világos, hogy az intelligibilis vagy jelöletlen anyag azonos-e a világlélekkel.)

A Bruno által eszközölt módosításokból egyfelől egy panteisztikus univerzum elképzelése következik, a mikrokozmosz a makrokozmosznak tükröződése, másfelől egy sajátos atomizmusról is beszélhetünk, nem utolsósorban az ontológiai uniformizálás révén a humánium szférája a végesség, a relativitás, az esetlegesség dimenziójába kerül, s ennek az igazság megismerését, az egzaltáció fogalmát tekintve is szükség-szerű következményei vannak. Mivel az abszolútum megragadása teljességében lehetetlen, a megismerés és a tudás, amelyről itt szó lehet, mindig relatív, változó, beteljesületlen, folyamatszerű. A (hósi) megszállottság, szellemi kiválóság révén lehetséges lesz ugyan az absztrakció, a világ *sub specie aeternitatis* megragadása, ehhez azonban a partikuláris anyagi (és állandó változásnak alávetett) létezőket kell a kutatás tárgyává tenni, és a folyamat nem ér véget az elmélet megalkotásával, a bölcsnek vissza kell térnie az intelligibilis igazságok magasságából a változó létezők világába, mintegy alkalmazni az általános elveket a természeti és társadalmi jelenségek/folyamatok gyakorlatában, amelyek ezáltal újfent módosulni fognak. A véges emberi mivoltból kifolyólag nem lehetséges tehát a végső, abszolút igazság megismerése, a tökéletesedés útja pedig az elmélet és gyakorlat állandó egymásra vonatkoztatásában ragadható meg: „Az istenség tehát a véges emberi lények számára megközelíthetetlen abszolútum, csak annyit foghatunk fel belőle, amennyit a természet visszatükröz, ezért Bruno figyelme csakis az utóbbira irányul. Mivel azonban a természet is abszolútum – végtelennek kell lennie ahhoz, hogy az istenség nagyságát leképezze –, végül nem is a természet egésze, hanem a partikuláris létezők kerülnek előtérbe – melyek bizonyos értelemben szintén a valóság visszatükröződései. A természet és a változó dolgok világában való tevékenykedés Platónnál, a hermetizmusban és a firenzei neoplatonizmusban is fontos, de főként azért, mert leképezi az intelligibilis világot, megnyitva az utat az oda való felemelkedéshez. Brunónál (...) a prioritási sorrend megváltozik: a felemelkedés történik a praxis kedvéért.” (447–448.) Azt is hozzáteszi, hogy Bruno szerint minden tudományos tevékenységet bizonyos paradigmában való gondolkodásként, bizonyos

homályosan ismert alapelvekre alapozó nézőpontból lehet megragadni.

Ebből a tudáskonceptióból vonja le a szerző a következtetést, hogy Bruno anticipálja a 20. századi tudományfilozófusok gondolkodásának bizonyos elemeit, erre vonatkozóan viszont munkája hiányosságának bizonyul, hogy az említett tudományfilozófia területéről szövegszerű bizonyítékokkal nem szolgál: ezt a konklúzióját csak egyoldalúan támasztja alá. Nemkülönben a brunói emberképpel, az emberi lét relativitásával, esetlegességével, végességével kapcsolatos megállapításokat illetően: elvéve utalás történik itt is a 20. századi egzisztencializmus vagy akár a fundamentálonológia irányába, de a részletesebb összehasonlításra nem kerül sor.

Meggyőzően bebizonyítja viszont, hogy alaptalan Giordano Bruno munkásságát kizárólag misztikus-mágikus jellegűnek tekintenünk, hiszen alaposan kifejett metafizikai premisszái (az Egy-világlélek-anyag hármas alapelv) és természetfilozófiai (végtelen tér és

idő, öntevékeny anyag, középpont nélküli univerzum) elvei alapján levonható a konklúzió, hogy a modern newtoni fizika valamilyen kezdetleges elgondolását képviselte. Sőt, arra is sikeresen rámutat, hogy mindezek fényében lehetséges a brunói mágiatanoknak egy rációelví, a természeti korrespondenciák befolyásolását vagy a mélylélektani és személyiség-lélektani ismeretek szükségességét hangsúlyozó megközelítése. Nem utolsósorban a biográfiai adatok alapos szemléje révén Szakács Péter azt a yatesi tézist is megcáfolja, miszerint Giordano Bruno vallási tanító lett volna; ugyancsak az életrajzi adatok, valamint az életmű társadalmi-politikai mondanivalója, főként a vallás dogmatikus igazsága mellett a filozófiai és tudományos igazságok létjogosultságát hirdető tézisei alapján bebizonyítja, hogy militáns, úttörő szerepe a modernitás szabadságfelfogása és autonómiakonceptiói felől is figyelemre méltó.

Soós Amália

„Principiális kizökkenés”. Regénybe kódolt válságvariációk

*Farkas Szilárd: A válság-motívum Hamvas Béla regényművészetében.
Pannónia Kulturális Egyesület, Kaposvár, 2020. 181 old.*

A Hamvas-életművel kapcsolatban gyakran hangoztatott *zárványlét* fogalma mára talán kezdi érvényét veszteni, hiszen semmiképpen sem mondható, hogy *láthatatlan* lenne az a bizonyos *történet*. Tapasztalhatjuk, hogy az évfordulóktól függetlenül is egyre sokasodnak az események: kerekasztal-beszélgetések, szimpóziumok, színházi adaptációk, az életműkiadás filológiai hiteles kiadása, a Farkas Szilárd által szervezett, évente megrendezésre kerülő kaposvári konferenciák jelzik az életmű eleveenségét. Az utóbbi években ismét megélnéül Hamvas-recepció többféle úton közelít(ett) Hamvas írói világához: jelen van a filozófia felől olvasó, de emellett éppúgy az irodalom tájéka/regiszterei felől is közelítő; Farkas Szilárd – elegyítve a kettőt – teória és irodalom egymásra olvasásában vizsgálódik.

Ez a vizsgálódás ugyanakkor nem marad meg általános szinten, holisztikus magyarázatok keretei között: perspektivikus abban az értelemben, hogy egy választott motívum, illetve szempontsor mentén elemzi Hamvas szépirodalmi műveit. Ez a szempont a *válság* motívikus fellelhetősége (előfordulása) a regényekben. A szerző ily módon a komplexitás és kontinuitás jegyében nem választja el egymástól Hamvas esszéit, értekező írásait és fikciós műveit. A *Teória* részben felvázolt válságproblematikát, annak eredőit, forrásait és hagyományát a második, nagyobb részben, a *Realizálás* címűben az irodalmi művek keresztmetszetében „méri meg”. A válságfilozófiára fókuszáló kutatói attitűd nem előzménytelen: Farkas Szilárd már doktori dolgozatában (ott elsősorban Kierkegaard magyar nyelvű recepciójának vizsgálatán

Kurucz Anikó (1983) – irodalomtörténész, egyetemi adjunktus, Széchenyi István Egyetem, Győr, kuruczkovacsaniko@gmail.com

keresztül), majd második könyvében (*Nihilizmustól a krizeológiáig. Válságértelmezések a XX. századi magyar filozófiában, 2016*) is kiemelten foglalkozott a krízissel.

Koncepciója világos, a kötet felépítése – az előszóban olvasható szerzői intenciónak megfelelően – jól strukturált: az elméleti tisztázást követően Hamvas regényelméletén keresztül jut el a kisregények, illetve a *Karnevál* szövegvilágának válságtematika felőli vizsgálatához.

Érvelését nem feszítik szét az elmaradt kanonizáció okait kereső kritikai megjegyzések, esélylatolgatások, ugyanis bizonyos értelemben evidenciának veszi az életmű szervezőségét, jelenlétét, kutatásra érdemes minőségét; azaz Hamvas Béla munkásságát bizonyításra nem szorulóan a gondolkodás- és irodalomtörténet jelentős korpuszaként értékeli, így nem bocsátkozik hatástörténeti összefüggések megállapításába vagy műfajelméleti fejtegetésekbe sem (például modern és/vagy posztmodern regény-e a *Karnevál*?), tegyük hozzá, e kötetnek nem is ez a célja.

Elsősorban a motivikus összefüggések és tipizálások lajstromba szedéséről, a motívum genealógiájának feltárásáról, regénybeli modellezéséről van szó, s ilyen értelemben nem nyelvi-retorikai vagy narratológiai elemzéssel találkozunk a szövegek célirányos analizisekor. A szerző alapvető elgondolása szerint a hamvasi szövegvilágban mindvégig jelen levő, természetesen korszemlemtől sem független krízisfogékonyság „regényművészetbe kódolt válságtematikát” eredményez. A szépirodalom és esszé kapcsolódásainak és kontaminációjának módjai a Hamvas-recepció visszatérő problémakörei. Baránszky Jób László – a *Karnevál* első, 1985-ös megjelenését követő kritikájában (*Esszéíró regénye. Hamvas Béla: Karnevál = Új írás, 1985/9, 119–122.*) – az esszéíró Hamvas és a regényíró Hamvas „viszonyáról”, a beszédmódok regénybeli arányairól gondolkodva felveti, hogy amit a „regény szerkezeti egésze által” talán nem volt képes közölni a regényíró, azt a *függőnybeszélgetések* esszé-modusa pótolja, azaz a fikció „közléshiányosságait” az esszé tézisei szüntetik meg. Egészében véve azonban úgy összegzi

igen gondolatébresztő írását, hogy Hamvas főműve mégsem pusztán spekulatív illusztrációja esszéinek.

Farkas Szilárd gondolatmenete is tulajdonképpen ezt igazolja. A *válságban levés* gondolata nem korlátozódik a húszas–harmincas évek krizeológiai tevékenységére, recenziók százaira, a válsággal foglalkozó művek terjedelmes bibliográfiájának összeállítására, hanem az alkotás egy másik – szintén adekvát – közegében, az *irodalmiban-nyelviben* is manifesztálódik.

Hamvas már az 1935-ben írt *Prae*-kritikájában a regény hallatlan felszívóképességéről ír (a regény politika, satíra, biológia, misztikum, mozi stb. – mondja Hamvas), majd egy évtizeddel később a szerző által is kiemelten tárgyalt *Regényelméleti fragmentum*ban pedig már az *elregényesedés* folyamatáról, a regény mindenhova begyűrűző hatásairól értekezik. Ezek a hamvasi metareflexiók arról tanúskodnak, hogy a regény a „nyelv egy nemeként” a gondolkodás közege is egyúttal, azaz korántsem eszközszerű, esetleges, bölcséleti szurrogátum. A regény válságműfajként/válságműként való aposztrofálásához hozzátehetjük, hogy Hamvas feltehetően itt a regény időtlen karakterét is hangsúlyozza abban az értelemben, hogy a regény mint *olyan* az „én principiális kizökkenését” *ab ovo* felmutatja. (Még tágabb megközelítésben ez az irodalom létmódjához evidensen hozzátartozik.) Tehát, hogy a válság – a történelmi kataklizmákon túl – egzisztenciális-ontológiai kategória, s éppen ezért – amint meggyőzően érvel elődeire is támaszkodva Farkas Szilárd – az elméleti megalapozásként is olvasható *Regényelméleti fragmentum* felőli közlés – amely a regénynek ezzel az egzisztenciális-ismeretelméleti és nyelvi attribútumával számol – óhatatlanul az egyik legindokoltabb és legkézenfekvőbb értelmezési keretrendszer.

Farkas Szilárd a válság megjelenítésének indirekt módjai közül legfontosabbként az inkognitót határozza meg. Az inkognitót, amely konstruktív funkciójú: a lehetőséget, a variációt jelenti a világ „sokféle kimondásában”. Itt már különösen otthonosan mozog a szerző, hiszen az inkognitotematika felfejtése Kierkegaard-tanulmányaiban is kiténtetett szerepű.

Elsősorban Thiel Katalin írásaival lép párbeszédbe, olykor polemizálva, de alapvetően felhasználva és beépítve saját kutatási irányvonalaita meglátásait. Az inkognitó módusza itt alapvetően az álneves-álarcos szerzősége, illetve Hamvas imaginárius könyvekről szóló recenzióira, valamint a *Karnevál* maszkjaira, azaz inkább alkotásmódszertani és kevésbé prózapoétikai eljárásokra vonatkozik. (Meg lehet említeni, hogy amennyiben az írásra mint a közvetítettség közegére gondolunk, a hang, illetve a narráció számtalan variációja eleve distanciát és nem identikusságot tételez fel; azaz az írásba természeténél fogva kódolva van a „maszkjáték”).

Az életmű széles horizontjából válogatott Farkas Szilárd, így a *Krisis és katarzison, A világválságon,*

a *Modern apokalipszisen*, valamint a *Karneválon*, az *Ördögösökön* és a kisregényeken kívül helyett kapott még *A láthatatlan történet* című esszékötet, illetve a megkerülhetetlen *Óda a XX. századhoz* elemzése is. Ez utóbbiban a Hamvas által kidolgozott karakterológiai jellemzést a szerző termékenyen felhasználta a tipológiai esetek bemutatásakor.

A kötet koherenciáját a gondolati pillérek (hipotézisek) tiszta, logikus megalapozása, illetve a fejezetek közötti bőséges intratextuális utalások adják, részletesen és hitelesen igazolva a kiinduló tézist, hogy a válságmotívum a hamvasi szövegvilág immanens komponense.

Kurucz Anikó

Élet, világ, életvilág, avagy az aszjektív fenomenológia esélyei

Csergő Antal: Az életvilág problémája Husserl, Heidegger és Patočka filozófiájában. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2021. 200 old.

Csergő Antal könyvének címét akár konkrétabb témabetájéoló alcímként is felfoghatnánk, főcímként valamiféle általánosabb, a fenomenológia tágabb tematikai horizontjait sejtető kulcsszavakból összeállított megjelölésre gondolva, amelyekbe az életvilág-problematika beleágyazódik. A szerző mindenestre nem vesztegeti az idejét ilyen tematikai szintézisekkel, írásának címével úgyszólván egyből a tárgyra tér, azzal a megfontolással valószínűleg, hogy az esetenkénti általánosabb vagy akár sajátosabb témavariációk, szempontok és értelmezési irányok a kifejtés során amúgy is megmutatkoznak. Ami a könyv lapjain egyébként meg is történik.

A megnevezett gondolkodók köre, mint jeleztük, fenomenológiai tematikára utal, amit a szerző – „merőleges” címbeli témamegjelöléséből kivilágloán – az *életvilág* talán csak a beavatottak és nem a szélesebb olvasóközönség számára is evidensen fenomenológiai szemantikájú kategóriája mentén szándékozik körüljárni. Mint a fejtegetések során kiderül, az

ezzel a kulcsszóval jelölt témaválasztással a szerző éppenséggel a fenomenológia alapvető kérdéseivel találja szembe magát.

Husserl tudvalevőleg a „vissza a dolgokhoz!” maximában jelöli meg a fenomenológiai filozófia feladatát, kellés formájában rögzítve az általa autentikusnak minősített filozófia tárgyát, ami tehát megítélése szerint ennek számára aktuálisan nem adott, hanem még csak ezután juthat el hozzá, valamiféle visszatérés módján, árán és formájában. Ebben egyúttal az a felismerés is megmutatkozik, hogy a filozófia története során valamiképpen eltávolodott tulajdonképpeni tárgyától (Heidegger ezt létfejtésnek nevezi), amellyel tehát *eredendő* módon valamikor rendelkezett. Kiviláglik ebből ugyanakkor, hogy a filozófia tárgyának autenticitása, az, hogy mivel is foglalkozzon igazából a filozófia, az eredendőséggel kvázi szinonim jelentésben kerül elgondolásra. Nem véletlen, hogy az eredendőség kategóriája a fenomenológiában messzemenően felértékelődik.

Petki Pál (1956) – PhD, filozófianár, Áprily Lajos Főgimnázium, Brassó, palpetki@yahoo.com

Ennek az eredendőségnek a fenomenológia számára kettős vonatkozása van. Az egyik a „dolog” mint egyáltalán megismerési tárgy irányába hangsúlyos, aminek tétje e tárgy ontológiai önmagaságának biztosítása/megőrzése a megismerési aktusban, ami abban a követelményben fejeződik ki, hogy a megismerésnek *magát a dolgot* kell megragadnia. Ezzel összefüggésben értékelhető a Husserl által kidolgozott *fenomenológiai redukció* és az ezzel kapcsolatos *epokhé* kategóriája, amelyek feladata az ontológiailag semleges, előzetes értelmezésektől, esetleges fogalmaktól és véletlenszerű belátásoktól nem alterált *dologhoz* való tudati eljutás biztosítása. A másik vonatkozás ezzel szervesen összefügg, abban az értelemben ti., hogy ebben a felvetésben eredendőségi hierarchia tételeződik a dolgokkal való emberi (elméleti vagy gyakorlati) foglalatosságok különböző módjait illetően, amelyek közül tehát egyesek e koncepció szerint eredendőbb szemléleti alapot biztosítanak ehhez. A szerző elemzéseiben az életvilág kategóriája a fent nevezett gondolkodóknál ebben a vonatkozásban bír kitüntetett fenomenológiai funkcióval. Fejtegetéseinek tulajdonképpeni tétje egyfajta összehasonlító vizsgálódás megvalósítása elsősorban annak kimutatására, hogy a hasonlóságokon és különbségeken túlmenően valamiféle fejlődésvonal is felfedezhető az életvilág kategóriájának fenomenológiai kvalitásait illetően, mégpedig az írás címében rögzített sorrend által megjelölt irányban.

Ennek a tézisnek a háttérben, a könyvben előforduló utalásokból is kivehetően, három tényező is meghúzódik; ezekből egy kimondottan szubjektív jellegű, és a dolgozat dokumentálódási előzetesének kronológiájához tartozik. Saját bevallása szerint ugyanis a szerző a filozófiatörténeti vonalhoz képest fordított utat bejárva találkozik az életvilág problematikájával, Patočkából kiindulóan a husserli és heideggeri elemzésekkel, ily módon már előbbi kritikai észrevételeinek fényében interpretálva a husserli és heideggeri szövegeket. A másik két tényező a filozófiatörténeti objektív oldalhoz tartozik, és az ebben a vonatkozásban értett történetiség formai és tartalmi oldalának összefüggésében rejlik: valamely filozófiai témához kapcsolódó fogalmi apparátus a

filozófiatörténeti mozgás során hermeneutikai kvalitásaiban rendszerint gazdagodik, a szerző megítélésében nem képezvén ezalól kivételt az életvilág kategóriája és az általa jelzett fenomenológiai problémakörhöz kapcsolódó más fogalmak (intencionalitás, fenomenális mező, interszubjektivitás stb.) sem. Ennek megfelelően, a szerző szavaival élve, írásának egyik célkitűzése „[...] az életvilág fogalom és a hozzá kapcsolódó fogalmak filozófiatörténeti kontextusának feltárása, valamint ezek különböző jelentéseinek értelmezése és az egyes szerzők filozófiájában való elhelyezése”. (11.)

Az életvilág fenomenológiailag értett fogalma – a szerző elemzéseiből is kiviláglóan – a fent jelzett kettősséggel bizonyos értelemben analóg módon, szintén egyfajta egységesen kettős jelentést hordoz: egyrészt az ember természetes, mindennapi világát jelenti (nem véletlen, hogy eredetileg, a fenomenológiai problematika kibontakozása filozófiatörténeti előzményéhez számítható pozitivisták szemléletben – amint a szerző is megjegyzi – éppen a „természetes világ” megnevezés volt használatban), másrészt – és ez itt a fontosabb jelentésvonatkozás – azt a világ-szemléletet, a világhoz és a világ dolgaihoz való viszonyulást az azt a módját, amely a mindennapi élet hermeneutikai mentalitására jellemző. Ennek legfontosabb sajátossága a világ létezése tényének magától értetődőségéből következő reflektálatlan elfogadása, ami valójában a tiszta, eredendő, a különböző és ehhez képest szükségképpen utólagos tudományos paradigmák és értelmezések által nem alterált világtapasztalattal azonos. Az ember természetes, leginkább a mindennapiság jelzőjével jellemezhető tevékenységének („életvilágának”) szerves összetevője tehát egyfajta „természetes beállítódás”, mondhatni ennek közegében zajlik, ami által – a szerzőt idézve Husserl kapcsán – „[...] reflektálatlan módon állandóan tudomásunk van a világról, a világ mint horizont állandóan jelen van tudatunk számára, de magát a világot nem tesszük témává”. (9.) Csergő Antal könyvében a fenomenológiai problematika (melynek lényegi vonatkozása, hogy hogyan biztosítható a tiszta, dualizmusoktól mentes fenomenalitás) túlnyomórészt az életvilág

kategóriájának lényegileg az itt jelzett hermeneutikai funkcionalitása mentén kerül elemzésre, ahogyan az az említett gondolkodók vonatkozó vizsgálódásaiban kibontakozik.

Szerkezetileg a könyv négy fejezetre tagolódik, külön szövegtestekként társulva ezekhez a *Bevezetés* és a *Konklúziók*. Előbbi filozófiatörténeti kontextusba helyezi a témát, és tömören vázolja annak lényeges vonatkozásait, kutatás-és elemzésmódszertani megjegyzéseket tartalmaz, ugyanakkor a könyv szerkezeti bemutatását is elvégzi. A konkluzionális rész tulajdonképpen rövidre zárt formában, fejezetről fejezetre haladva megismétli és összefoglalja az elemzések leglényegesebb vonatkozásait. A tulajdonképpeni munka és mondanivaló természetesen a fő szövegtestet képező fejezetekben bontakozik ki, amelyeknek csak jelzésszerű bemutatására vállalkozhatunk.

A könyv első fejezete *Az életvilág fogalom előtörténete* címmel ezt az előtörténetet alapvetően Ernst Mach és főképp Richard Avenarius *természetesvilág*-fogalmával kapcsolatosan, illetve az erre és a témával kapcsolatba hozott descartes-i módszeres kételkedésre vonatkozó husserli kritikai reflexiókkal összefüggésben vázolja. Az elemzések fő mondanivalóját a szerző a természetes világ ideatikus/vizonyulásbeli összetevőjének tekintett természetes beállítódás husserli generáltézisének megfogalmazásával („[...] a természetes beállítódás [...] azon alapul, hogy a világ létét már mindig is előzetesen adottnak találom, csakúgy, mint mindenki más. A természetes beállítódás generáltézise a világban való praktikus tevékenységeink elengedhetetlen alapja, ugyanakkor a tudományok is ennek alapján fejtik ki tevékenységüket”) (41.), illetve a természetes világ és életvilág Husserl által megállapított összefüggése felmutatásával („Az életvilág nem más, mint a természetes világ – a természetes beleélés beállítottságában eleven, fungáló szubjektumok vagyunk más fungáló szubjektumok nyitott körével együtt. Az életvilág minden objektívuma [...] szubjektív adottság, a birtokunk, az enyém, a másiké és egyben általánosan mindenkié.”) (41.) foglalja össze. A fejezet talán legérdekesebb, mély belegondolásra ösztönző epizódja a generáltézis érvényének a descartes-i egyetemes

kételkedés viszonylatában való felvetése és ezzel összefüggésben a husserli epoché legitimitási vonatkozásainak érintése – mindez azonban e helyütt csak rövidre zárt formában, az összefüggések pusztá kijelentésének erejéig történik meg (az adott szövegkörnyezetben különben elégséges módon.) Ez a problematika egyébként az *cogito sum* és az *epoché* összefüggésére redukáltan a következő fejezetben is megjelenik, némiképp bővebb és analitikusabb formában, az utolsó fejezetben pedig az aszubjektív fenomenológia felvetéseire vonatkozó fejtegetések fő argumentatív közegét képezi.

A második fejezet a *Husserl és az életvilág problémája a Válságban* címet viseli, némileg megtévesztő módon, amennyiben a megjelölt írás (teljes címén: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*) mellett az elemzések más Husserl-szövegekre is támaszkodnak (*Karteziánus elmékedések, Logikai vizsgálódások* stb.). A fejezet alapvetően az életvilág statikus és genetikus fogalma husserli megkülönböztetésének hátterét, indokait és finalitását vázolja. A szerző megállapításai szerint utóbbi az életvilág generatív-történeti képződését kifejtő „generatív fenomenológia” megalapozása felé mutat, amelyről Husserl a *Karteziánus elmékedésekben* így nyilatkozik: „A pszichofizikai »világrajövetel« elvezet bennünket a tisztán biológiai-testi egyedfejlődés, illetve a filogenezis problémájához, amelynek párhuzama a lélektani filogenezis. (...) Csakhogy ezzel a fentebb említett generatív problémákat, a születés, a halál, az animalitás nemzedéki összefüggésének kérdéskörét még nem is érintettük, hiszen magasabb dimenziókhöz tartozván az alsóbb szférák hatalmas kifejtő munkáját igénylik, s így még nem válhattak valódi munkaproblémává.” (87.) Ebben a fejezetben az életvilág kategóriájához fűződő fenomenológiai problematika különösképpen a geometria eredetére vonatkozó husserli vizsgálódások bemutatása kapcsán köszön vissza, amelyekben ez a genesisproblematika valójában az összes tudományokra és magára a filozófiára nézve is analóg vonásokat mutat. Az erre vonatkozó elemzések fő mondanivalója (érintve a hagyomány/áthagyományozás kérdéskörét is) az, hogy a tudományos idealizációk alapja egyfajta „első

alapítás”, amely az életvilág természetes beállítódása folytán minden utólagos tudományos/filozófiai értelmezés előtt az „önazonos tárgy” tételezését valósítja meg, amely eredendő értelem a tudományos reflexióban rendszerint a fenomenológiaiulag értett gnoszeológiai negativitás irányába módosul.

A Heideggerre vonatkozó fejezet (Heidegger és az életvilág problémája) az életvilág-problematikát alapvetően a korai írások, illetve a *Lét és idő* vonatkozó vizsgálódásai alapján tárgyalja, elsősorban az egzisztenciális analitikát tartva annak a heideggeri diskurzusnak, amelyben a *jelenvalólet* világban-benne-létének, gond által uralt egzisztenciája sajátos időbeliségének tematizálásával a leginkább azonosítható, egyfajta, az eddigiek értelmében vett életvilág-problematika. Az elemzések kitérnek a husserli fenomenológia heideggeri kritikájára (röviden fogalmazva – és a lényegre tekintve nem, de a súlypontozás és hivatkozási alap tekintetében némiképp eltérve a szerzőtől – ennek fő vonatkozása az, hogy a fenomenológiai eredendőség tekintetében Heidegger nem tartja eléggé radikálisnak a husserli, a tudati intencionalitásra alapozott kiindulópontot, szerinte ugyanis ez mindenekelőtt a létkérdést feltevő egzisztencia, a *jelenvalólet* ontológiai szituációjának tisztázása kell, hogy legyen), illetve Heidegger történetiségkonceptiójára. Ehhez a részhez annyit fűznék hozzá, hogy megítélésünk szerint az írás fő mondanivalója szempontjából talán gyümölcsöző lehetett volna a későbbi írásokban körvonalazódó *tisztás* (*Lichtung*) kategóriájára való hivatkozás, ez ugyanis (értelmezésünk szerint legalábbis) a fenomenológiai eredendőség magasabb fokát képviseli Heidegger gondolkodásában, az egzisztenciális analitikában bemutatott *Dasein*-szituációhoz képest is (ennek a fogalomnak az előzményei egyébként az *Lét és idő*-ben is felbukkannak). Bár az is igaz, hogy az ennek mentén körvonalazódó fenomenológiai problematika lényeges vonásokban különbözik attól, ami az életvilág-fogalommal asszociálható.

A könyv címében is megmutatózó és az előzőek során általunk is jelzett szerzői szándék alapján megítélve, a könyv negyedik, Patočka fenomenológiai nézeteire vonatkozó fejezete („Patočka és

a természetes világ problémája”) hivatott a mondanivaló leglényegesebb részét képezni, egyfajta konkluzív célirányosságnak is eleget téve, igazolandó, hogy az életvilág-problematika mentén elgondolt Husserl–Heidegger–Patočka fenomenológiai vonalban a kontinuitási jegyek mellett kimutatható, hogy a fenomenológia alapfelvetései utóbbi esetében megnyugtatóbb megoldást nyernek. Hogy pontosabban miről van szó, annak rövid összefoglalására a szerző szavait idézzük: „A dolgozat negyedik fejezete azt a folyamatot elemzi, ahogy Patočka fokozatosan, Husserl filozófiájától távolodva, Heidegger egzisztencia elemzéseit, a testiség és az interszubjektivitás, valamint a történelem vonatkozásában megújítva, eljut az életvilág ontológiájához. [...] Husserl transzcendentális filozófiája [...] a szubjektívizmus metafizikájához vezet. A fenomenológiai mező fogalma lehetővé teszi a fenomenológia aszubjektív átalakítását, a tudatra való redukció nélküli transzcendentális epokké újraértelmezését.” (183.) E fejezet (és egyben közvetett módon az egész írás) elemzéseinek téjje tehát annak kimutatása, hogyan és mennyiben sikerül Patočka részéről az aszubjektív fenomenológia megalapozása.

A szerző fejtegetéseiből kiderül, Patočka megítélésében Husserl felfedezi ugyan a megjelenő megjelenésének lehetőségfeltételeként értett fenomenológiai mezőt, azonban szubjektívizálja azt, amennyiben a reflexió konstitúciójának tekinti, abban az értelemben, hogy „[...] számára egyedül a reflexió, azaz az immanens tárgyak észlelése az, ami abszolút és direkt módon képes biztosítani a tárgyak adódását”. (141.) Ennek megfelelően a husserli fenomenológia alapjainál, tematizálatlan módon, végső fokon a karteziánus ontológiai séma munkál, az eredendő fenomenológiai szándék szerinti objektív és ilyen értelemben homogén fenomenális mezőt észrevétlenül az ego–cogito–cogitatum–szubjektumstruktúra váltja fel, amelyben tovább él a descartes-i dualizmus, ugyanis a tárgy, a „cogitatum” egyrészt az idea, másrészt annak tárgya értelmével bír. (Patočka ez irányú kritikája egyébként Heideggerre is vonatkozik, érdekes módon némiképp ellentétes értelemben, amennyiben az egzisztenciális analitikának

a fenomenalításra vonatkozó értelmezéseit éppen azok „objektívizmusa” miatt marasztalja el, azt értve ezen, hogy Heidegger a „megjelenés mint olyan” problémáját igazából csak az általában vett lét vonatkozásában tárgyalja.) Patočka értelmezésében a husserli fenomenológia szubjektívizmusának oka a fenomenális szféra megosztása, ami „[...] azért következett be, mivel nem volt világos, hogyan lehetne a fenomenális szférát valami önállóként elgondolni, s ezért szükségesnek látszott, hogy bizonyos reális mozzanattal támogassuk (»felfogással«, »identikus aktusokkal« stb.)”. (143.) Ezt a szubjektívizmust a szerző bemutatása szerint Patočka az epokhé újraértelmezése révén próbálja kiiktatni, amelynek szándéka szerint lehetővé kell tennie a fenomenális mező önálló módon való értelmezését, elsősorban annak a priori struktúrája megragadása által. Kiderül, hogy ebben a Patočka által azonosítani vélt a priori struktúrában sem iktatódik ki a szubjektívitás dimenziója, amennyiben e struktúra hármasságának (ami megjelenik, azaz a világ mint a megjelenés univerzális totalitása – *akinek a megjelenő megjelenik* –, a megjelenés hogyanja, a létező adódási módja) egyik eleme éppen a szubjektívitás. A szerző sugalmazása szerint a fenomenológiai nóvum abban keresendő, ahogyan itt a világ és a szubjektívitás kategóriája értelmezésre kerül. Ebben a struktúrában a világ a megalapozó momentum, egyfajta fenomenális keret, a megjelenés meg nem jelenő lehetőségfeltétele, a szubjektívitásnak pedig önmagában nincs konstitutív funkciója, amennyiben pusztán adottságként a világhoz hozzátartozó; konstitutív funkciót egyedül a világgal korrelációban tölthet be, fenomenológiai szempontból ugyanis „[...] a szubjektívitás és a világ kölcsönösen feltételezik egymást. [...] A világnak a megjelenéshez szüksége van a szubjektívításra, ám ez utóbbi nem jelenik meg önmagában, hanem csak a világ alapján érthető meg”. (149.)

Természetesen csak messzemenően redukív formában reprodukálhattuk a szerző által bemutatott, az aszubjektív fenomenológia megalapozására vonatkozó argumentációt (mellőzve például a *testiség* tematizálása fenomenológiai hozadékának figyelembevételét vagy az *egzisztenciális mozgások* hasonló

funkciójának említését), amely ebben a formában egyáltalán nem meggyőző. Nem tűnik meggyőzőnek azonban a könyvben megjelenő teljes részletességében sem, amiért természetesen nem a könyv szerzője a felelős, hanem a próbálkozás elvileg, a téma természetéből adódó problematikus volta. Részünkről paradoxális vállalkozásnak tűnik a szubjektívitás kiiktatási kísérlete a fenomén fenomenális állagából, azaz a tiszta, dualizmustól mentes fenomenalítás elméleti megalapozása, tekintve, hogy a *megjelenés* nolens-volens *valaki számára* való megjelenés, azaz megszüntethetetlenül poláris szerkezetű. A legtöbbször, amire ezen a vonalon eljuthatni, ahogyan ezt a fenomenológia eddigi története is tanúsítja, egyfajta egyszerre létmódban való tételzése a világnak és az azt elgondoló „szubjektumnak”, nem megszüntetve, de élet véve ily módon ennek a dualizmusnak. Úgy gondoljuk, a fenti argumentációvázlatból is kitűnik, hogy Patočka sem megy tovább ennél, de ez történik tulajdonképpen a jelenvaló létben-szituáltsága alapvető módozataira vonatkozó egzisztenciális analitikában is. Megítélésünk szerint maga az *életvilág* fogalom szintaktikai és szemantikai genezistörténete is erre utaló jelenségként értelmezhető, az a folyamat ti., ahogyan a mindennapi foglalatosság „természetes beállítódásában” alakilag és jelentésileg eredetileg különálló *élet* és *világ* szótetek formailag és szemantikailag az *életvilág* alakja és jelentésének egységévé állnak össze a fenomenológiai interpretációban: egyrészt mint az élet totalitása, másrészt – és főképp – mint ennek tudatos vagy nem tudatos világhorizontja, és a tudati tényező egyik esetben sem kerülhető meg, utóbbi esetben azért, mivel ennek ténye is csak a reflexióban tárulhat fel. Úgy tűnik egyébként, hogy annak a kategóriának a fenomenológiai jelentésstartalma, amit Patočka a megjelenési mező a priori struktúrája világösszetevőjének tart (a világ mint a megjelenés meg nem jelenő lehetőségfeltétele), közel áll a heideggeri *tisztas* fogalmának szemantikájához.

Maga a szerző egyébként nem foglal állást az aszubjektív fenomenológia megalapozási próbálkozásainak eredményességét illetően, ami feltehetően nem is állt szándékában. A bevezető előzetesében

megfogalmazott és a konkluzionális visszapillantásban újólag megidézett célkitűzéseket megítélésünk szerint maradéktalanul megvalósította, ezek között pedig nem szerepelt/szerepelhetett a fenomenológia sarkalatos problémáinak megoldása, illetőleg az ennek stádiumára vonatkozó valamiféle utolsó szó kimondása. Fejtegetései alaposak, témacentrikusak, részletekbe menőek, összefüggés-meglátásai találóak. A tárgyalásmódot mindvégig a tematikai feszesség, kimért témánál maradás jellemzi, a többnyire lábjegyzetekbe helyezett tematikai leágazások, a fő témával párhuzamosan futó gondolati szálak az elégségesség mértékében vannak jelen, nem teszik túlsúlyfolttá és nehezen követhetővé az argumentációt. A bevezetés tárgyalásmódszertani megjegyzéseiben előrevetített kritikai rekonstrukció módszere, illetőleg a hermeneutikai megközelítés jegyei a diskurzus során lépten-nyomon azonosíthatók. Kritikai megjegyzésként a

nagyobb módszertani tudatosság hiányát hozhatjuk fel, arra gondolva ezzel, hogy a könyv helyenként túlságosan is bemutatójellegűre sikeredett, az elemzett tárgyszöveg és az elemző saját szöveg sok esetben egybemosódik, hiányzik egy, a kettőt időnként elkülöníteni hivatott tárgyalásmódszertani és tematikai metareflexió. Mindezzel együtt az írás komoly, alapos munka benyomását kelti, az irodalomjegyzékből is megítélhetően viszonylag nagy gondolati anyagot mozgat, uralva azt mélységében és szélességében egyaránt. Úgy véljük, az elemzések során az életvilág-tematika mentén feltáruló fenomenológiai problematika a filozófiában kezdők és haladók számára egyaránt tartalmaz elgondolnivalókat.

A könyv az Egyetemi Műhely Kiadó *Doktori Dolgozatok* sorozatának 31. köteteként jelent meg.

Petki Pál

A gondolkodás állandóinak változói

Soós Amália: Hit, erkölcs, kultúra. (A gondolkodás állandói). Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kvár, 2022, 172 old.

Soós Amália *Hit, erkölcs, kultúra (A gondolkodás állandói)* című tanulmánykötete 2022-ben jelent meg az Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában. A kötet a szerző több korábban megjelent tanulmányának, illetve azok átdolgozott változatainak gyűjteménye. A tanulmányokat összeköti az a közös jellemző, hogy különböző korszakok filozófiai eszméinek utóéletét, recepcióját követik nyomon, történelmi, társadalmi és kulturális meghatározottságaikkal összefüggésben vizsgálva azokat. A kötetben található nyolc tanulmány közül vannak szerzői életművekre vagy azon belül egy szűkebb kérdéskörre összpontosító, műértelmezésekből kiinduló, illetve olyan átfogó jellegű filozófiai és filozófiatörténeti szövegek is, amelyek egy-egy tágabb téma főbb aspektusait járják körül. Közös bennük, hogy a vallási, kulturális és erkölcsi szempontokat a filozófiai

gondolkodáshoz való viszonyukban jelenítik meg, a köztük levő kölcsönhatásra összpontosítanak.

Az első két tanulmány összefoglaló és ismeretterjesztő jellegű, Szent Ágoston filozófiájára összpontosít. *A lét és a jó egysége Augustinus filozófiájában* című szöveg központi kérdése, hogy Augustinus szerint mivel magyarázható a rossz eredete és jelenléte a világban, illetve hogyan egyeztethető össze Isten abszolút jóságával. A második szöveg pedig *(A külső és a belső beszéd problémája Augustinus filozófiájában)* az igazság megismerhetőségével és az ige (*verbum*) kérdésével foglalkozik szintén Szent Ágoston nyomán. Mindkét szöveg részleteiben vizsgálja azt, hogy az ágostoni gondolkodás milyen gondolati hagyományba illeszkedik, vagy éppen mivel fordul szembe. A manicheistákkal vitázva, a szabad akaratról (*De libero arbitrio*) és a jó természetéről (*De*

natura boni) szóló tanaiban Szent Ágoston elutasítja a rossz mint önálló princípium létezését. Másfelől, a neoplatonikus hatás nyilvánvaló mind a tanításról és megismerésről, mind a rossz természetéről szóló tanaiban. A rossz mindig egy hiány kifejeződéséként, a jótól és ezáltal a létől, az isteni teljességtől és tökéletességtől való eltávolodásként, fokozati elmozdulásként fogható fel Augustinusnál. Az emberi cselekedetek esetében sem a rossz tulajdonképpeni választásáról beszélhetünk, csupán a jó elhagyásáról, amelyet Szent Ágoston az Istentől ajándékba kapott szabad akarattal magyaráz (22–24.). A megismerés pedig illuminációként képzelhető el, olyan nyelv előtti valósághoz való hozzáférésként, amelyhez a tanulás közelebb juttathat ugyan, de az igazság és a jó megismerése csak Isten kegyelméből történhet. Az addigi neoplatonista és patrisztikus tanításokhoz képest Szent Ágoston új perspektívákkal és problémafelvetésekkel gazdagítja a keresztény filozófiát. Az emanáció tanának szükségszerűsége helyett például inkább az *ex nihilo* teremtés szabadságát, illetve az isteni kegyelmet és bűnbocsánatot hangsúlyozza, (17.) illetve *A Szentháromságról* szóló művében az emberi lélek működését a Szentháromság mintájára elgondolt hármas egységek mentén építi fel apologetikai megfontolásból. (40.)

Az Istenfilozófia, szerelemfilozófia és esztétikai lehetőségek Boccaccio számára (a Dekameron és a Dante dicsérete kapcsán) című tanulmány sokoldalúan és részletekbe menően tárgyalja Boccaccio művészetét, eredeti és árnyalt értelmezését nyújtva a *Dekameron* erotikájának. A *Dekameron* olyan irodalmi mű, amely a szigorúan vallásos, középkori erkölcsi normákat átértelmezve kora reneszánszbeli emberképe felé mozdul el. Soós Amália rávilágít, hogy az erotikával telített történetekben egy premodern személyiségkoncepció van kibontakozóban. A keresztény tanokkal szembefordulva a *Dekameron* istenképe egy kegyelmes, a földi örömek és a testi szerelem iránt elnéző, világi normák szerint rendelkező istent jelenít meg. Megjelenik az individuális ítélet gondolata is, melynek előzményei már Dante *Isteni színjátékában* is felfedezhetők. Eszerint halálakor minden ember egyénileg ítéltetik meg, az istennel

való közvetlen kapcsolata, amely az imádságon és a gyónáson keresztül valósul meg, a szentek vagy más emberek közbenjárásával együtt döntő fontosságú abban, hogy valaki üdvözül-e vagy elkárhozik. (55.)

Nem csak a szereplők és a történetek megformálásában, de Boccaccio művészetfelfogásában is hangsúlyosabbá válik az individuum szerepe. A művész neve és személye többé már nem érdektelen a mű szempontjából, a középkori anonimitás megszűnik, mivel a mű már nem Isten jószágának és kegyelmének a manifesztaumaként értelmeződik. Az alkotás folyamata az isteni teremtés analógiájára gondolható el, így a művész alkotása révén relatíve halhatatlanná válik. (69.) A szemléletváltást olyan apróbb részletek is jelzik, mint például a terek funkciójának a megváltozása. A temető, amely egy vallásos paradigmában a holtak nyugóhelye, itt az élők titkos találkájának színtere lesz. A magánszféra terepe, a ház szintén elsősorban a szerelmi légyotok, a közösség előtt titkolt események színterévé lényegül át. Wolfgang Kemp nyomán Soós Amália rámutat, hogy Boccaccio az elbeszélésben alkalmazza a *trecento* festészetéből átvett keretes szerkezetet, illetve a modellek megjelenítését. (46.) A földi örömekről szóló gyakran mulatságos történeteket – melyeknek szereplői az akkori Firenze tipikus, modellszerű alakjai (papok, nemesek, kereskedők, lovagok, úrhölgyek, rablók, kalózkodok) – a pestis elől vidékre menekülő fiatalok szájába adja a szerző, akik szintén más emberektől hallott történetekként mesélik őket, mintha így rejtőzne fiktív karakterei mögé a szigorú egyházi cenzúra elől.

A kötetben helyet kap az erdélyi filozófiai élet jelentősebb alakjai közül Köteles Sámuel és Csorja Ferenc életműveinek bemutatása is. Az újtordai születésű Köteles Sámuel filozófusi munkássága leginkább a kanti etika újraértelmezése és a magyar filozófiai terminológia létrehozása köré összpontosul. Bár alapvetően kantiánus filozófiát művelt, átvéve a kanti etika és ismeretelmélet fő gondolatait, ezt közel sem dogmatikusan teszi, hisz saját perspektívájával egészíti ki azt, és az erdélyi protestáns polgárság közegére alkalmazza. A tanulmány egyik záró bekezdésében a következőt olvashatjuk: „Köteles

Sámuel minden tekintetben a kanti rendszerfilozófia nyomdokain haladt, mégsem nevezhetjük filozófiai tevékenységét egyszerű imitációnak, hiszen ez egybekapcsolódik egyrészt a nyelvújítás, a filozófiai fogalomalkotás feladatával, a magyar nyelvű filozófia fogalmi alapjainak megteremtésével, másrészt van műveinek egy olyan gyakorlati része is, amelyben az elvek a szűkebb társadalmi realitásokra: az erdélyi polgári életre, valamint az itteni tudományosság helyzetére alkalmaztatnak”. (111.) A szöveg említést tesz arról a népszerűségről is, aminek Köteles az erdélyi közéletben örvendett, pedagógusként és gondolkodóként diákjai elismerően tekintettek rá. Ugyanez viszont kevésbé mondható el Köteles tan széken betöltött helyének örököséről, az illyefalvi születésű Csorja Ferencről, akiről a *Vasárnapi Újság* 1880-as kiadásában azt írják, hogy „Kant vagyis Krug száraz, szellemtelen követője, unottá tette a filozófiát tanítványai előtt”. (113.) Valóban, a kanti filozófia mellett Krug és Hegel eszméit is beépítette gondolkodásába, és bár filozófiai munkássága nem igazán letisztult, és kevésbé eredeti, mint a Kötelesé, a kanti filozófia vallásos alapokra helyezését próbálkozó Csorja szintén említésre méltó alakja az erdélyi filozófiai életnek. E két tanulmányt kiemelt fontosságúnak tartom, hiszen az erdélyi filozófiatörténetbe, egy viszonylag keveset érintett témába nyújtanak betekintést.

A kötetet záró tanulmány címe és témája *Az irodalom mint terápia*. Az irodalomterápia szakpszichológiai megközelítései és definíciói mellett a szövegben filozófiai nézőpont is érvényre jut. Az irodalomolvasást leginkább olyan hermeneutikai tevékenységként érdemes elképzelni, ahol az igazság nem egyik vagy másik oldalon, a szerzőnél vagy az olvasónál van, inkább párbeszédszerű folyamatról van szó, amelyben a szövegrészek értelmezése az olvasó személyes tapasztalatainak beépítésével hoz létre egy szubjektív érvényű igazságot, amely jelentőséggel bír a létrehozója számára. Egy narratíva befogadása mindenképp változást idéz elő, az irodalomolvasás fejlesztheti az önismeretet, az empátiát vagy akár a perspektivikus gondolkodást, úgy, hogy közben szórakoztató tevékenységként

kikapcsol, önfeledtté tesz. Az irodalomból és akár mitológiából vett példák felhívják a figyelmet, hogy a szóban vagy írásban elbeszélte történeteknek már jóval az irodalomterápia mint önálló diszciplína létrejötte előtt is tulajdonítottak gyógyító, terapeutikus hatást. Az ókori Egyiptomban a kígyómarást Rá és Ízisz hasonló témájú történetével gyógyították a papok, (145.) de a *Dekameron* tíz firenzei fiatalja is egymás szórakoztatására és vigasztalására meséli egymásnak a történeteket, amelyek a belső, szellemi szabadság szférájába menekítik őket a bezártság és a járvány elől való menekülés idején. Ráadásul ezeknek a történeteknek nemcsak szórakoztató, de okító szerepük is van. Goethe is azzal a nemes elhatározással veti papírra az ifjú Werther tragikus történetét, hogy a hasonló sorsú fiatalok vigaszt találjanak benne, és tanuljanak belőle. Az utóbbi példával kapcsolatban a szerző felhívja a figyelmet a nem megfelelő szövegértelmezés veszélyeire is a Werther-effektus említésével. A pszichológiában ekképp elhíresült jelenség arra utal, hogy Goethe regénye sajnálatos módon épp az ellenkező hatást érte el: *Az ifjú Werther szenvedései és halála* megjelenése után Európa-szerte számos fiatal követett el a főhőzhöz hasonló öngyilkosságot szerelmi bánatában. Az ember ki van szolgáltatva saját lelkiállapotának, annak keretein belül értelmez, ami néha veszélyes lehet, éppen ezért a szerző arra a következtetésre jut, hogy az irodalom terápiás funkciója szervezett szakmai keretek között pszichológus jelenlétével és irányításával működhet.

A különböző témájú tanulmányok egymás mellé helyezve kidomborítják egy-egy eszme kontextusfüggőségét: az első két szövegben Augustinus tanításainak ismertetése után nyilvánvaló lesz, hogy a keresztény istenkép mennyire újszerű formát és szerepet kap a *Dekameron* erotikus történeteiben. Ugyanakkor a szövegek külön-külön is nyomon követik a gondolatrendszereken belül történő változásokat, a kánontól való eltérésre vagy éppen a kánont ért módosulásokra fókuszálva. A kanti etika például sajátosan értelmeződik újra az erdélyi társadalmi viszonyok közt Köteles Sámuel filozófiájában. A Boccaccióról és Schellingről szóló tanulmányok pedig arra hívják fel a figyelmet, hogy

akár egy szerző gondolkodásán belül is lehetnek jelentős eltérések különböző alkotói korszakok között.

A *Hit, erkölcs, kultúra (A gondolkodás állandói)* című könyv olyan tanulmányokat gyűjt egybe, amelyekben a címben megjelölt témakörök rendszerint újra felbukkannak és egymásra hatnak. A vallási, erkölcsi és kultúrát érintő problémafelvetések valóban állandó tényezői a tanulmányoknak, ugyanakkor mindig új alakot öltve, az őket ért hatások által alakítva, újragondolva tűnnek fel. Úgy gondolom, a szerző leginkább egy adott gondolatrendszer átörökítésére, értelmezésére és befogadási módjaira szándékszik

irányítani az olvasó figyelmét, folyamatában érve tetten a gondolatrendszerek módosulásait. Ezen módosulások vizsgálatának megértése igényel ugyan némi előzetes filozófiatörténeti tudást, ez viszont ne riasszon el senkit. A könyv ugyanis követhető stílusával és letisztult szerkezetével bevezettként, filozófiai étvágygerjesztőként is kitűnően megállja a helyét, melyben a filozófiai szempontok olyan tágabb témakörökbe beleszöve jelennek meg, mint a mitológia, irodalom, művészet vagy akár a szerelem és szabadság.

Eröss Réka

Érvek az együttállások mellett

Jäger-Péter Mónika: Érzékelés és értelemképződés a műalkotás tapasztalatában. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kvár 2021. 190 old.

Az érzékelés tárgyáról beszélés óhatatlanul feltételezi a világ egy *adott* megközelítését, és közvetlenül összefügg számos más olyan kérdéssel, melyek arra vonatkoznak, miképp lépünk kapcsolatba a valósággal, milyen természetű ez a viszony, és hogyan ragadható meg. A biológia vagy a kognitív tudományok hasonlóan rendelkeznek ezzel az alappal, mint a filozófia, mely sokféleképp tette láthatóvá ezt a bázist. Kitért arra, hogy a látást miképp közelíthetjük meg a láthatóság felől, a szemek mechanizmusának megértéséhez miért és hogyan beszéljünk arról, mi az a világ, melyet látni lehet. A legtöbb esetben ugyan nincs szükség az alap részletezésére, mint néma egyetértés csatlakozik a felvetettekhez. A műalkotásokról való gondolkodásban azonban szükségszerűen előtérbe tolakszik az érzékelés által lepatogatott világ és a mű összefüggéseinek keresése. Ebben jól láthatóan két tárgykört különíthetünk el: a mindennapi és a műalkotás érzékelése közötti különbségek és hasonlóságok megnevezése az egyik, melynek külön területét képezi a mű szuverén sajátosságainak, értelmi potenciáljának kibontása, míg a másik a mimetikus mechanizmusok, a valóság

művészi leképezésének lehetőségeire vonatkozik. Mindezeket nem tekinthetjük másodlagos kérdéseknek a műalkotások létmódjának tekintetében. Ha a képek birodalmát vesszük alapul, akkor nem pusztán arra kell gondolnunk, hogy a festő maga kísérletezhet a láthatóság egy sajátos megragadásával, sőt a láthatóság megképzésével, hanem – ettől a törekvéstől el nem választhatóan – mégis önállóan a művészetelmélettel/képelmélettel foglalkozók is elkerülhetetlenül találkoznak az érzékelés és festészet összefüggéseivel. Szinte szimbolikusan tekinthető példa az, ahogy a gondolkodók a perspektíva által felkínált látószög, a nézőpont megrajzoltsága és az emberi látás közötti analógiát vagy épp különbözőséget keresik.

Jäger-Péter Mónika kutatásai során maga sem vonhatja ki saját magát az alap tisztázása alól, ő a megismerés természetéből kiindulva jut el az érzékelés, majd a műalkotások percepciójának vizsgálatához. Kötetté szerkesztett doktori dolgozatában, mely az *Érzékelés és értelemképződés a műalkotás tapasztalatában* címet kapta, egy következetesen levezetett, több szempont által érvényre juttatott

Rancz Mónika (1996) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, rancz.monika@gmail.com

bizonyítást nyújt arra vonatkozóan, hogy a műalkotás tapasztalatát nem más, mint az érzéki és értelmi játéka szervezi. A következtetések felől kitűnik, de a teljes kötetre jellemző a hermeneutikai nézőpont érvényesítése, melyet következetesen alkalmaz szemléletében, fogalomhasználatában és módszertanában. Ezzel együtt mégis interdiszciplináris kutatásról van szó, mely számos nézőpontot felkínál a tárgyat illetően: az érzékelésről a filozófia mellett a biológia, a pszichológia és az antropológia eredményei alapján beszél, míg a művészet megközelítése igényli az esztétika, a képelmélet bevonását is.

A kutatás elsődlegesen a műalkotásokra fókuszál, azok tapasztalatának tárgyalásához csatlakozik az érzékelésről szóló szegmens. A hipotézis arra vonatkozik, hogy a mű mint egészes létező az értelmi és érzéki oldalának kettős összefüggéseiből jön létre, amely a befogadó oldaláról szintén egy duális megközelítést igényel. Az érzékelés ennek okán kerül be a probléma terébe: az értelemmel oppozícióba állítva bizonytalannak, korrigálandónak és akár felülírandónak tűnhet (és tűnt, ahogy az látható a tárgyalat történeti áttekintőben). A kutatás első része a filozófia nézőpontjából indul ki, de felhasználja a tudományos vizsgálódás más területeinek eredményeit, amellel érvel, hogy az érzékelés nem egy általános, uniform tapasztalat, hanem azt meghatározzák és egyénívé teszik egyrészt a szubjektum sajátosságai (nem, kor, kulturális hovatartozás stb.), másrészt a tárgy konkrétumai. Ez azt jelenti, hogy nem pusztán érzéki ingerek összevetéséből adódik számunkra a világ, hanem azok értelmes egészként lépnek elő, mely összefüggés sajátos minden tapasztalási alkalommal. A mindennapokban az érzékelés egy hatásösszefüggésként mutatkozik meg, nem látunk-hallunk, tapintunk általánosan, hanem már eleve valamit mint valamit érzékelünk, melyben a szubjektum a maga fiziológiai felépítésével, kognitív képességeivel, tapasztalati háttérével együtt van jelen. A kép esetére is hasonlóan áll, derül ki a később tárgyalat gadameri koncepcióból, hogy valamiként már a konkrét tapasztalat előtt tételeződik: az adott művet műalkotásként kell felfognom, hogy befogadójává válhassak, és nem tekinthetek képmásként

arra. Az esztétikai látás mégis abban különbözik a mindennapitól, hogy annak során nem az általánosra vonatkoztatjuk a látványt, hanem elidőzünk az adottnál, a partikulárisnál. A művek érzékelése szintén egy egészes létezőhöz való odafordulást jelent. A kép jelentésszerű ábrázolás, mely érzékiileg mutatkozik meg, és az érzékek által percipiálható, a két oldal között a gadameri értelemben vett hozzátartozás struktúrája érvényesül.

A dolgozat második részében a szerző az érzékelés problémájának életét, illetve annak összefüggéseit a műalkotások tapasztalatával a filozófiai gondolkodók munkáinak történetében vizsgálja, mígnem a hermeneutikai megközelítésnél állapodik meg, érvelve annak érvényessége mellett. A kiemelt elméletek egymás után következése egyben a felvetett témák történetét is mutatja: ahogy a koncepciók változtak idővel, az egyik a másikra hatást gyakorolt, és tagadásra vagy folytatásra lelt. Ennek okán a történeti áttekintő egyben olyan fejezetekre is bomlik, melyben egy-egy konkrét probléma kerül kifejtésre: például a miméziszskonceptciók, az értelmi és érzéki megismerés egyensúlyainak kérdései, az esztétika észlelés sajátosságai mind olyan témakörök, melyek időbeli kifejlésük sorrendjében jelennek meg, mégis történeti vonatkozásuktól függetlenül is kapcsolódnak a tárgyhoz. Ebben a részben az érzékelés esztétikai vonatkozásai kerülnek előtérbe: a műalkotás érzékelése, azzal összefüggő önállósága és legitimitása. A művek nem lehetnek a valóság pusztá másolatai, képmások, hisz nem valami után következnek, legyen az egy üzenet, amelyet hordozni kellene, vagy a világ egy adott látványa. Önállósággal rendelkeznek ebben az értelemben, s így képesek arra, hogy megszólítsák az értelmet és az érzéket. Legitimitásuk ebben keresendő. Nem utánzó természetűek, hanem képződmény voltak vezet oda, hogy valamit képesek legyenek megmutatni a valóságról, egy olyan igazságot, mely a művek nélkül nem lenne látható.

Az elméleti kutatást a képi műalkotások létmódjának vizsgálata zárja, melyekben alkalmazásra kerülnek a korábbi következtetések. A kép olyan logoszt birtokol, mely adekvátan nem leképezhető a

beszélt vagy írott nyelv által, vagyis nem következik sem a valóság, sem pedig a szövegek után. Képet látni a megmutatkozásában való részvételt jelenti, a szerző szerint „érzékileg szerveződő értelemmel” rendelkező művek „nem csak értelmünket célozzák meg, hanem sajátos megismeréstípust igényelnek, mindemellett pedig egy olyan sajátos valóságtagtapasztalatot nyújtanak, amelyre csakis a szemlélés, érzékiesség és értelem azonosságának a módján tehetünk szert”. (153.) Az értelem genezise az érzéki és értelmi metszetében áll elő. A képi értelem a befogadóját mondhatni olvasásra invitálja: arra készíti, hogy megtanuljon látni, s ezt a tudást működtetve jusson közel a mű értelméhez. A harmadik rész ennek alapján kapcsolódik korábbiakhoz. Egy applikatív kutatást folytat a szerző, melyben öt alany bevonása által követhető le az, hogy egy festményt miképp olvasnak, és ennek során milyen stratégiákat működtetnek. Az érzéki értelem mozgását figyeljük, amint a képen lévő elemek, határvonalak, kontextusok együttállása kialakítja a befogadói megértést. Az elmélet és gyakorlat a záró részben ér össze, és a probléma színét s fonákját mutatja.

A kötet egy határozott ívet jár be, a szerző a kezdeti feltevésektől indulva, első ízben az érzékelést tekinti át, melyet fokozatosan összefon a műalkotások tapasztalatának vizsgálatával, hogy a következtetéseit végül a képi művek esetében hozza mozgásba és kamatoztassa. A záró részben mintegy összefoglalóként jelentkezik már a kísérleti mozzanat, a műalkotás olvasata. Az egyes fejezetek szintén egy könnyen követhető logika szerint épülnek fel, gyakran a részproblémák esetében is, de a nagyobb szakaszoknál törvényszerűen, jól elkülönített módon megjelenik a bevezetés, tárgyalás és összefoglalás hármasa. A gondolatmenet így egy feszes rendet követ, melyben könnyen navigálhatunk, miközben a hipotézist, illetve annak alállításait nem tévesztjük egy pillanatra sem szem elől. A gondolatmenetbe bevont anyag egy aprólékos szelektáló munka eredményét mutatja, mely azon kérdés elé állította a filozófiatörténetet, hogyan viszonyul a feltevésben foglaltakhoz. Olybá tűnik, mintha egy könnyű szövegből kibomló szálakat követnénk. Az egyik

mentén láthatóvá válik, hogy az egyes diszciplínák milyen következtetéseket szolgáltatnak az érzékelés énszerűsége, a mindennapi látás, hallás, tapintás, szaglás egyéni különbségei számára. A második szál a műalkotások érzékiességének értékelése és az értelemképződés természetének témáin fut végig. A szerző, egymás mellé fésülve ezeket a szálakat, érvelést sző, mely által együttállások, szimultán prezenciák rajzolódnak ki. A tapasztalat szövetében a műalkotás egyszersmind érzéki és értelmi létező, vagyis nem ölt szellemi formát az érzéki, és nincs az érzékiben elrejtve a szellemi morzsa, amelyet kirázhathatunk belőle. A mű megmutatkozása során bomlik ki az értelmi-érzéki szövege, s válik olvashatóvá az érzéki értelem.

A szöveg megírásának egyik kifejtett célja, hogy azokat az értelmezéseket, melyeket a kognitív tudományok, valamint a kémia és a fizika nyújt az érzékelésről egy újabb aspektussal, a hermeneutikai szemlélettel bővítsé, mely adott részletekben egy teljesebb, bővebb, akár adekvátabb szempontot ígér. Felvetődhet azonban a kérdés, hogy az említett tudományos eredmények mennyiben állnak oppozícióban egymással, vagy esetleg inkább egymás folytatásai-ként értelmezhetők, eltérő megközelítésmódjai a lét egy igencsak összetett jelenségének.

A szerzői attitűd annak a törekvésnek az irányába mutat, hogy megszabadítson bizonyos prekonceptióktól, melyek meglétét a történeti áttekintő is bizonyítja. Az érzékelést, állítja a szerző, nem tekinthetjük másodlagosnak a megismerés, főleg a művészi megismerés terében, sőt egy bizonyos értelemben nem tarthatjuk a szellemi ellentétének sem. A művészi tapasztalat horizontjában az értelmi és érzéki nem versenytárs, mely a másíknál előbb vagy biztosabban akar célt érni, hisz azok egymáshoz hozzátartozók, ami azt jelenti, hogy „az egyik elem a másikkal együtt van jelen, s mint ilyen csakis a másikkal együtt létezhet”. (137.) A dolgozat az együttállások melletti részletes érveléssel szolgál, melynek során képessé válik az egymáshoz tartozó struktúrák összetettségének megragadására is.

Rancz Mónika

A fesztiválhangulat mint életesemény

Virginás Péter: Filmfesztivál és tapasztalat. Affektusok, szubjektivitás, kollektivitás. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2021. 200 old..

Virginás Péter *Filmfesztivál és tapasztalat: affektusok, szubjektivitás, kollektivitás* című könyve az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadójánál látott napvilágot 2021-ben. A könyv bővített változata a szerző doktori értekezésének, melyet 2020-ban védett meg a BBTE Filozófia Doktori Iskolájában.

Virginás Péter kutatási témája egy új, kevésbé ismert szakterülethez kapcsolódik, melynek a neve *film festival studies* (filmfesztivál-tudomány). A filmtudomány alágazataként a filmfesztivál-tudomány olyan kérdésekre keresi a választ, mint például melyek a filmfesztivál történelmi gyökerei, hogyan viszonyul a filmfesztivál a filmiparhoz és a tömegkultúrához, hogyan helyezhető el a globalizáció kontextusában, vagy hogyan alakul filmfesztivál és hivatalos kultúrpolitika, illetve más, alternatív kulturális irányzatok, szubkultúrák viszonya. A tudományterületnek kutatói hálózata is van, melynek neve Film Festival Research Network (FFRN), és amelyet 2008-ban alapítottak Marijke de Valck holland és Skadi Loist német filmteoretikusok. A csoport internetes oldalán impozáns bibliográfia található, amely nagy valószínűséggel a szerző munkáját is segíthette.

A könyv tulajdonképpeni tárgya a filmfesztivál eseményének elemzése, melyhez a szerző a fent említett elemzési keretből indul ki. De Virginás kutatásának új mozzanata, hogy filozófiai perspektívából is szemügyre veszi tárgyát. A kultúratudományi elemzés mellett ugyanis fontos hangsúlyt kap a megélés szubjektív mozzanata, azaz hogyan jelenik meg az eseményben részt vevő egyén tapasztalathorizontjában a fesztivál mint olyan élménye. Ennek megfogalmazásához Virginás Péter különböző fenomenológiai megközelítéseket, a deleuze-i filmelméletet vagy az adornói tömegkultúra fogalmát hívja segítségül. Szerkezetét tekintve ezért a kötet két részre különíthető el: előbb ismerteti az alkalmazott filozófiai nézeteket, majd a

második részben tér rá a filmfesztivál konkrét elemzésére. Ugyanakkor a szerző saját tapasztalatait is megjeleníti, melyeket a Kolozsváron évente megrendezett Transilvania Nemzetközi Filmfesztiválon (*Transilvania International Film Festival*, közismert nevén TIFF) szerzett. Sőt, a könyvben utalás történik egy kérdőívre is, amely segítségével szerző a kolozsvári esemény résztvevőin szerette volna mérni a személyes átélés mozzanatait, de amely felmérés végül, mint ahogy egy lábjegyzetből megtudhatjuk, nem valósult meg.

A könyvben legnagyobb hangsúlyt G. Deleuze filmelmélete kapja. Eszerint a gondolkodás nem pusztán kötött kategóriákat applikáló logikai aktus; sokkal inkább több dimenzióban terjedő, „molekuláris” folyamatokról van szó, amelyeknek nincsenek végpontjai, mivel csak mint folyamatok léteznek. A gondolkodás „egységei”, a fogalmak e folyamatokból kicsapódó eredmények, melléktermékek, „kikristályosodások”, semmint a gondolkodás mindenkori alapvetései. Virginás Péter kiemeli, hogy Deleuze mindezt kiterjesztette a filmre: a film gondolkodó automata, amely működésében, vagyis a kép- és hangáradatban magát a gondolkodást testesíti meg, de ugyanakkor megteszteli az egyén pszichológiai valóságát is azáltal, hogy úgynevezett „belső lenyomatoknak”, vagyis az egyén saját emlékeinek, álmainak, fantáziájának engedelmeskedik. Így jönnek létre a filmnézés során a jól ismert deleuze-i mozgás- és időképek mint valóságot konstituáló tapasztalási módozatok: „A sokat idézett deleuze-i jelmondat – az agy a vetítövászon vagy pedig képernyő – a tapasztalás valóságkonstituáló funkcionalitását és a mozi mint filmkép valóságperspektivaként való értelmezését fűzi össze (...), az intellektuális filmművészet mint mozgóképes gondolkodás megjelenésének, gyakorlásának a feltételrendszerére is utal.” (27.) Eszerint tehát a mozi és ennek kiterjesztése, a filmfesztivál a szerző szerint valóságteremtő potenciállal rendelkezik, amely

meghatározhatja, átalakíthatja a részt vevő nézők és részt vevő filmkészítők világlátását, világhoz való viszonyát, és az ízlés differenciálódását, rétegződését hozza létre.

Persze, nem könnyű eldönteni, hogy mit ért itt a szerző „intellektuális filmművészet”. Ha azonban könyv által megidézett szakirodalmat nézzük, abban valóban felfedezhetünk olyan nézeteket, amelyek a filmfesztiválok eseményét elsősorban az úgynevezett szerzői filmekhez, a „esztétikai értékkel” bíró filmekhez kötik, szembeállítva azt a piaci keresletet alapul vevő hollywoodi filmgyártással. Virginás gyakran utal a kritikára, amellyel Adorno illette a kortárs tömegkultúrát. Eszerint a tömegkultúra olyan manipulációs eszköz, amely hamis valóságprezentációkat hoz létre, s mint ilyen cinkosa lesz a mindenkori vizuális propagandának. A fesztiváltudomány szerint azonban Hollywood ellenkultúrája. Hollywood tömegkultúrát és tömeget hoz létre, a filmfesztivál azonban „fesztiváltestet” eredményez, azaz olyan emberek közösségét, akik a filmek által bemutatott igazságok tesznek meg közösséggé: „Tehát míg az ideológiakritikai perspektíva értelmében a populáris vagy tömegmédia kollektív szintű szubjektíváló mechanizmusként működik, a performatív vonatkozásai, azaz előadás-módozataik révén kiemelt művészeti formákkal összefüggésben beszélhetünk a nézőközönség mint de-in-dividuált/de-differenciált, közös test »sokszínűsítéséről«”. (114.)

A modern fesztivál közös testének, amely a szerző szerint rokon a Bahtyin által leírt karnevalisztikus tapasztalattal, lényeges vonása az „itt és most” megélése a fesztivál jelenében. Virginás itt Janet Harbord írásaira hivatkozik, aki szerint a fesztivál ideje azért paradoxális, mert noha egyrészt ciklikus, évente megújuló, másrészt minden évben tartalmaz egyedi, véletlenszerű történeteket is. Bár jelen kötetből nem derül ki teljesen egyértelműen, de talán lényeges lehet már csak a fesztiválvilág árnyaltabb bemutatása céljából megemlíteni, hogy mit is ért Harbord véletlenszerűségén. Véletlenszerűnek tekinthetőek a vetítések utáni nézőalkotó találkozók elhangzó kényelmetlen kérdések, amelyekre senki nem számított, vagy a részt vevő színészek, rendezők olyan váratlan gesztusai mint öltözködésük, kijelentéseik. Ugyanakkor Harbord megemlíti

a korai filmnek azt a később feledésbe merült vonását is, hogy tudniillik emezek „aktualitásfilmek” voltak, azaz egy véletlenszerűen kiválasztott, gyakran banális és nem megrendezett életképet mutattak be, melyekben azonban gyakran történt valami váratlan, a film készítői által nem betervezett esemény, utalva itt a Louis Lumière *Barque sortant du port* (1895) című filmje végén felboruló csónakra.

Virginás Péter könyvében végül kitér a cinefilia jelenségére is. A kifejezés köznapi használatban a mozi iránti vak rajongást jelenti, de a szerző a szakirodalmat idézve megjegyzi, a filmfesztivál-kultúra felől szemlélve a fogalom új értelmet kap. A cinefilia modern értelemben ezek szerint nem más lenne, mint a filmes emlékezés egy sajátos formája, azaz a filmekben látható képi utalások szövevényes világa: „Tehát a filmmel mint eltűnővel, véget érővel kapcsolatos emlékezési aktus az idősíkok összekapcsolásával utal a cinefilia mibenlétére: ha a kortárs filmalkotói gyakorlatok azáltal hangsúlyozzotak, hogy a filmalkotók múlthoz (akár a filmtörténethez) való viszonyulása, illetve múltábrázolásai különböző emlékezési szinteket hoznak létre, a filmgépezet által teremtett, teljes, akár önmagára támasztható fikciós világ mesterkéltisége a műértő, cinefil közönségre számítva fejtheti ki hatását, illetve működhet.” (149.) Létezne tehát egyféle nosztalgia a mozi korábbi státusa iránt, amelyet az új film a klasszikus filmekre való utalások beiktatásával hoz működésbe, illetve hozza vissza ezek jelenlétét. A mai cinefil abban ismerszik meg, hogy felismeri ezeket az utalásokat, és részesül abban az örömben, hogy az értelmezői hálózat része, hogy helye lehet egy utalási tartományban, melyben az idézeteket mindenki érti. Ezért is valósíthatja meg a szerző szerint a filmfesztivál, a modern cinefilek zárandokhelye, a reterritorizációt, időlegesen kivezetve az elidegenedett, nem terekbe szorult modern létezést zsákutcáiból.

A Filmfesztivál és tapasztalat: affektusok, szubjektivitás, kollektivitás című könyvet, illetve a nyilván csak részlegesen áttekintett vonatkozó szakirodalmat olvasva felmerülhet bennünk a kérdés, hogy vajon jogos-e külön tudományterületnek nevezni a filmfesztivál-tudományi kutatásokat. Ugyanígy, inkább marad felvethető kérdés, mint bizonyosság az, hogy

a filmnézés során létrejövő szubjektíválódás és közösséggé formálódás ténye önmagában legitimálhatja-e, hogy a filmfesztiválról mint külön léttapasztalatról beszéljünk, és ne tekintsük-e azt a filmes tapasztalatunk egyik változatának. De ha a filmfesztivál intézményére úgy tekintünk, mint a filmiparral szemben létrejövő alternatív kultúrára, amely maga is azokra a dilemmákra

keresi a választ, amelyeket az ipari és posztindusztriális világ teremtett, akkor joggal mondhatjuk, hogy Virginás Péter kutatásának nagy érdeme, hogy hozzájárult e jelenség plasztikus bemutatásához, s ezáltal jobb megértéséhez.

Molnár Péter

Szálirány ellen fésült történelem

*Tamás Gáspár Miklós: Antitézis. Ford. Sipos Balázs.
Pesti Kalligram, Budapest, 2021, 456 old..*

A magyar kultúrában különösen ritka az, hogy egy filozófiai könyv megjelenését eseménynek nevezhetjük. A Tamás Gáspár Miklós válogatott esszéit tartalmazó *Antitézis* ilyen könyv. Mára a harmadik kiadások kaphatók a boltokban, a könyvet széles érdeklődés és a recepció kezdeti robbanása fogadta – a filozófia kicsit túlnyúlt a szűkebb szakmai keretein, amit tekinthetünk a filozófiai gondolkodásra való társadalmi-kulturális vágy jelének is.

A kötet a szerző azon fontosabb tanulmányaiból áll, amelyeket 2001 és 2020 között publikált különböző, többnyire angol nyelvű folyóiratokban, online felületeken, és amelyek „a fordulat” után, a marxista hagyományon belül születtek. Az angol nyelvű szövegeket Sipos Balázs fordította, aki odafigyelt TGM sajátos stílusára munkája során, illetve egy világos és a kötetet megközelíthetőbbé tevő előszóval, valamint magyarázó jegyzetekkel látta el a szövegeket, felfejtve az utalásokat az avatatlan olvasó előtt. Ez utóbbiak az esszék gördülékeny, de gondos odafigyelést követelő menetét gyakran durván megszakítják (óhatatlanul, a műfajból eredően), ami miatt érdemes jegyzetekkel együtt és nélkülük is elolvasni a szövegeket.

Az *Előszó*ban a következő sommás állítással találkozunk: „Jelen kötet a *Történelem és osztálytudat* megkésett honi megjelenése (1971) óta [...] a legjelentősebb magyar nyelvű hozzájárulás a »nyugati marxizmus« hagyományához.” (10.) Ezt részben a fogadtatás is

igazolja, ám a tartalom annál inkább – példaként utalnék itt az *Etnicizmus a nacionalizmus után: az új európai jobboldal gyökerei*, melynek különösen antiszemitizmus-elemzése bátran összeolvasható *A felvilágosodás dialektikája* vonatkozó fejezetével.

A kötet zömét a *Kommunizmus* című rész teszi ki, amelyben TGM a 20. század munkásmozgalmának történelmi hagyatékára reflektál. Ebben a részben olvasható az *Igazság és osztály* című nagyesszé, amely a kötet egyik legfontosabb írása: a rousseau-i és marxi szocializmus közötti különbségtétel elengedhetetlen azok számára, akik gondolkodni kívánnak a szocializmusról, illetve meg akarják érteni a marxizmus specifikumát.

A kötet második része a pusztán két tanulmányból álló *Fasizmus*, amelyben az említett *Etnicizmus...* írás mellett a posztfasizmus fogalmát kibővítő, azt az automatizáció gazdasági-technológiai fejleményének kontextusában kvalifikáló esszé szerepel. A kötetből hiányzik a 2000-ben online megjelent *A posztfasizmusról*, amelyben TGM az elmúlt évtized fejleményeit kiolvassa az akkori tendenciákból – ezt a szöveget mint az *Antitézis* egy virtuális fejezetét mindenképp érdemes e részhez olvasni. A kortárs politikai horizont reménytelen állapotáról ezekben az írásokban TGM kíméletlen kritikai éllel és a szokásos útvesztőket elkerülve értekezik. Ezek az írások nélkülözhetetlenek a jelenkori történelem megértéséhez.

A két részt közrefogja egy, a kommunizmusról szóló szabad elmélkedés, valamint a *Rapszódia dialektikus prózában* c. rejtélyes és sziporkázó zárlat, amelyben a szerző a német idealizmushoz, kiemelten Hegelhez tér vissza – ennyiben emlékeztetve Terry Pinkard állítására: inkább marxista hegelianusoknak kell lennünk, mint hegelianus marxistáknak. (Noha sem a gondolkodás tárgya, sem az elmélkedés alaphangoltsága nem változik, a *Rapszódia* mégis elűt a kötet többi szövegétől: „anyaga” inkább a filozófia, mint a történelem – és mégis egyszerre mindkettő.)

Az *Antitézis* egyik legizgalmasabb aspektusa az, ahogyan kifejtésre kerül a 20. század történelmének *filozófiai* olvasata a szocializmus története felől. Filozófiai abban az értelemben, hogy a 20. század *értelméről* szól. Ez a filozófiai történetírás két párhuzamos szinten képez narratívát. Az egyik az „empirikus” történelem, a munkásmozgalom, a „reálsoc” (az államkapitalizmus speciális eseteként kezelt, valamikor létező szocializmusok), a jóléti állam és a szocialista mozgalom aufklérista jellemzői, a rendi társadalom és ennek eltörlése stb. Ez sem „egyszerű” történeti beszámoló, hanem a megannyi jelentés-összefüggés módszeres felfejtése – a történelem számlirány ellen fészülése.

Ezzel párhuzamosan fut a másik történet, amelyet a kommunizmus felejtéstörténetének nevezhetnénk. A kommunizmus folyton rejtőző, lappangó ígéretként, nyomként, kísértetként követi végig a szocialista mozgalmak és a Párt 20. századi történetét. A kommunizmus

hol mint a Párt tagjainak hamis tudata – mely mindezzel együtt mégis igazabb, mint a valamikor létező szocializmusok teljesítménye –, hol mint az antikommunizmust motiváló, metafizikai felháborodást kiváltó lenyomat jelenik meg, tűnik el. A kommunizmus felejtéstörténete leköveti azt, ahogyan a kommunizmus mindig különbözőként az empirikus mozgalmaktól, kísérletektől, mégis mint azok legigazabb magja kísér(t)i a történelmünket – soha meg nem valósulóként, és mégis az egyetlen Valósóként, amely „megmarad – változatlanul – külsőnek és idegennek”. (345.)

A kötet zárszava ennek az ezoterikus történetnek fényében kísérteties. A *Rapszódia* első részében a következőt olvassuk: „Az a racionalitás, amely nem külsődleges, hanem hatóokként eleveníti meg a tehetlenségi erőre redukált, az eszes lények közösségében passzivitásnak és tespedésnek nézett rossz állandót (az alátámasztatlan hierarchia mozdulatlan diadalát), démonikusnak tetszik, mintha ördöginek tartanók a fű sarjadását, a röpülést, az erekción, a növekedést, egyszóval mindent, ami fölfelé tart és mozog.” (429.) Ami a korábbi részekben a kommunizmus, az itt a racionalitás, a természetesnek hazudott hierarchia elleni küzdelem – az ész, a gondolkodás, amely megmozgatja a hegyeket. Erre vonatkozik a könyv utolsó sora, mely ironikusan visszautal az ördöginek tetsző racionalításra: „Hegel démoniája hiányzik.” (448.)

Szilágyi Botond

Lábjegyzetek az értelmezés határán

Veress Károly: *Idea és tapasztalat határán. (Lábjegyzeteim Platónhoz).*

Egyetemi Műhely Kiadó; Magyar Filozófiai Társaság, Kolozsvár; Budapest–Szeged 2020. 387 old.

Veress Károly *Idea és tapasztalat határán* c. tanulmánykötete a szerző lejegyzett előadásait tartalmazza, amelyek 2004 és 2019 között hangzottak el az évente megrendezett szegedi *Lábjegyzetek Platónhoz* c. konferenciasorozaton. Ez a tény bizonyos értelemben magyarázza a kötet vaskosságát is:

tizenöt, a szerző bevallása szerint „filozófiai esszé, gondolatkísérlet” található benne, melyeknek témái az erény problémája körül cirkulálnak. A szövegek olyan kérdésekkel foglalkoznak, mint a bűn, barátság, lelkiismeret, gyűlölet, igazságosság, szabadság, felelősség, akarat, ész, hazugság, bizalom, agresszió,

Láng Márk (1994) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, langmark30@gmail.com

emlékezet, az idegen vagy az identitás. A kötet 2020-ban jelent meg az Egyetemi Műhely Kiadó és a Magyar Filozófiai Társaság közös gondozásában.

Veress Károly könyve – az előszó szerint – az erény kérdésének a vezérfonalán értelmezhető. Olyan kérdés, amely persze, mint a filozófia összes nagy témája, végérvényesen soha nem zárható le, de amiből nem is az következik, hogy ne is lehetne ezekre egyáltalán választ találni. Mint ahogy az összes nagy kérdés megválaszolására tett kísérlet, az erény kérdése is inkább több oldalról nyit meg lehetőségeket, mint amennyit elzár előlünk. A kötet másfél évtized kutatói munkáját fogja át, aminek köszönhetően végigkövethetjük a szerző gondolkodói pályájának kibontakozó képét, amely a bűn fogalmának metafizikai-hermeneutikai vizsgálatával kezdődik, és olyan, a jelen korunkban is központi szerepet betöltő kérdésekkel is foglalkozik, mint az interkulturális identitás vagy az idegen tapasztalata.

Ennél klasszikusabb, mégis időszerű témát nehezen választhatott volna a szerző, ugyanis korunknak megvan az a paradox jellege az erénnyel kapcsolatban, hogy amennyire kevés szó esik róla, éppen annyira érezzük, hogy milyen nagy kihívásokat állít elénk. A kötet szándékában, úgy vélem, éppen ennek a kettősségnek a kimutatására tesz kísérletet. Arra akar rámutatni ugyanis, hogy a „hogyan élünk érnyes életet?” klasszikus kérdésre már nem lehet egy kategorikus választ adni, hanem a válasznak mindig valamilyen gyakorlati viszonyuláshoz kell kötődnie. Magyarán ma, ahhoz, hogy az erény megértésének hermeneutikai körébe belépjünk, olyan kérdésekkel kell körülvennünk magunkat, mint: mit jelent a bűn, a barátság, a gyűlölet, a lelkiismeret, szabadság, felelősség vagy akarat.

Ugyanakkor az erény vezérfonala mellett a másik fontos aspektusa a kötetnek, amely miatt a tanulmányok nem viselkednek széttartó egyenesekként – s talán ez a fontosabb elv a kötetben –, az a hermeneutikai módszertani egységesség, amellyel Veress Károly megközelíti témáit. Erre utal a cím is, *Idea és tapasztalat határán*. Mint ahogy azt a szerző a könyv bemutatóján is világossá tette, a hangsúly itt a „határ” kifejezésre tevődik. A Kantra és rajta

keresztül a Platónra visszamenő gondolkodói hagyomány mellett érvelve amellell áll ki, hogy csak az egyik vagy másik irány nem lehet elégséges a kettő viszonyának a megközelítésére. A hermeneutikai szemlélet ugyanis megfordítja ezt a perspektívát, nem választóvonal, hanem általa ész és tapasztalat folyamatos egymásba játsása történik. A hozzátartozás struktúrája, ahogyan nevezni szokták a hermeneutikában, az, ami belülről egységben tartja ezt a történetet. Amelynek feltárása arra utal, hogy a kettő egymás nélkül nemcsak nem gondolható el, hanem egy egységes életfolyamat dimenzióiként egymásról leválasztva nem is lehetségesek. A tapasztalat felől mindig is az észszerűség irányába nyílik meg a horizont, ahol értelemképződés történik, mint ahogy minden eszmei horizont egy tapasztalati értelem-történéshez tartozik. Hiszen hogyan beszélhetnénk például a gyűlölet természetéről, ha nem vizsgálnánk meg azt a maga megnyilvánulásában, például a gyűlöletbeszédben. (vö. 93.) Minden tapasztalat egyéni és konkrét, a hermeneutikai szemlélet a teljes tapasztalatot képes megragadni. Ez a rész és az egész hermeneutikai viszonyának a problémájával szembesíti a szerzőt a tanulmányokban. Résznek és egésznek itt másképp jelenik meg a viszonya, mint ahogy egyfajta rendszerszemlélet vagy egyfajta szummatív egység alapján gondolhatnánk azt el. Nem a résztapasztalatok összeadódásából képződik. Minden tapasztalati mozzanat egy egészként megélt tapasztalat, mivel hermeneutikai szempontból tekintve a tapasztalati mozzanatok mindegyike a maguk egyéni, konkrét módján egészként megélt tapasztalatok. Minden jelentés nyitott teljesség-horizontban nyeri el számunkra az értelmét. Ez adja ugyanis a szerző szerint a hermeneutika kritikai többletét, amely abban áll, hogy „önnön illúzióit is bevonja a (kritikai) reflexióba, ezáltal megvonva a lehetséges kritika határait is”. (348)

Ennek a módszertannak a középpontjában mindig a szituáció konkrétságáról, végességéről és a teljességéről van szó. A hermeneutika nem szolgál valami kész tapasztalati előzetessel, hanem a valós történettel vet számot. Amiben akkor is benne állunk, amikor teoretikus vizsgálódást végzünk. Tehát ezen

vizsgálódások előfeltevése, hogy minden egyéni tapasztalatban az emberi léte tapasztalatot éljük meg a magunk emberi módján, és ezt a két aspektust nem lehet szétválasztani. Bármilyen különválasztás csak absztrakciós munka folyamán érhető el, ami a megismerés igényeit kiszolgálhatja, de korántsem vezet annak megértéséhez, hogy mi történik velünk egy ilyen szituációban. A megértés azt igényli, hogy az absztrakt jelentéstartalmakat az adott szituáció konkrétségében értelmezzük. Enélkül sok mindent leírhatunk, de mindig kérdés marad, hogy meg is értettük-e a szituációt, mivel ebben nemcsak a fogalmaink vannak benne, hanem mi magunk, egzisztenciális értelemben véve.

Ebből a nézőpontból válik középpontivá a reflexió problémája. Ugyanis a hermeneutikai reflexió soha nem egy tárgyi reflexió, nem tárggyá teszi a tapasztalatot. A reflexió is hozzánk tartozik, nem választhatjuk le magunkról. Hermeneutikai értelemben a reflexió egy közelítő-távolító mozgás, amely a hozzánk tartozót, a szubjektív elfogultságainkon túlmenően, a tárgyat a maga objektív igazságában mutatja meg. A hermeneutikai reflexiónak épp az a feladata, hogy ezeket a széttartó aspektusokat egyesítse. Az alkalmazás hermeneutikai fogalma ebben a konstellációban központi szerepet kap. Az alkalmazás részesedési folyamat, amelyben mi magunk vagyunk az hely, ahol ez a történet kifejti a hatását. A konkrét szituációban megy végbe. Azért is írja a szerző az igazságosságról szóló tanulmányában, hogy „az igazságosság normáját mindig a konkrét helyzet vagy viszony függvényében kell kimunkálni”. (125.) Az alkalmazás a konkrétum és az elvi norma közötti köztes helyen található meg. Veress Károly számára tehát kitüntetett figyelmet kap az az egzisztenciális helyzet, amelyet a hermeneutikai szituáció megképez. A hermeneutika ugyanis arra világít rá, hogy egy értelemképződés részeséivé válunk. Ugyanis az egzisztenciális helyzetek más-más összefüggéseket generálnak. Ezek más-más értelmezési irányok, amelyek viszonyában nagyon fontossá válik, hogy soha nem vagyunk kívülállóak, mivel mi is elengedhetlen részeivé válunk az értelemképződésnek. Ahogyan a bűnről szóló tanulmányában is arra mutat rá, hogy az

ősbűn bibliai elbeszélésének megértésében is milyen új értelemdimenziókat nyit meg a szituáció tapasztalati tartalmának a megvilágítása: hogy a tiltásban nem egyszerűen a jó és a rossz kérdéséről van szó, hanem a különbségtevés isteni képességéről, így megnyitva az ember számára a szabadságban élés új lehetőségdimenzióit. (vö. 25–26.)

A szabadság mindig azt jelenti, hogy meg tudunk nyitni valami újat, egy új értelem-összefüggést. Ha az értelmezést arra próbáljuk korlátozni, hogy rögzített értelmeket tárjon fel, akkor nem csak az interpretációt fosztjuk meg a tulajdonképpeni lényegétől, hanem saját magunkat a szabadságunktól. Ahogyan azt a szerző nagyon is plasztikusan megfogalmazza: „az értelmezés szabadságaként megélt emberi egzisztencia a lét nem egy racionális, statikus és tökéletes rend tapasztalataként tárul fel, hanem a lenni-hagyás és az alkotó-teremtő hozzáállás egymásba vetülő képességeinek és lehetőségeinek a választás kockázataitól sem mentes finom játékaként, amelynek mindig továbbhaladó mozgása folytán az igazság és a szabadság egymáshoz tartozására az emberi felelősség folytonosan megújuló horizontjában nyílik rálátás”. (148.)

A szerző több tanulmánya is kibontja és továbbviszi a szabadság problematikáját, és társadalmi kérdéssé fordítja azt át. Tapasztaljuk ugyanis, hogy jelen korunkban az emberiség az értelmezés világgával küzd: a magyarázatok, melyeket a világról létrehozunk, egyre átláthatatlanabbak, tele vannak lábjegyzetelve, melyek az egyszerű megértésre vágyó ember számára túl bonyolultnak tűnnek, és amelyet, ha van egységesítő szempont a válságokra, az „értelmezés válságaként” is nevezhetnénk. Veress Károly szerint azonban ez csak számunkra egy újszerű történet, ez a helyzet mindig előáll, amikor egyetlen hivatalos értelmezést próbálnak a többi értelmezéssel szembeállítani. Ugyanis az abszolutisztikus hatalom mindig az értelmezés szabadsága ellen tör, privilegizálni szeretné. Éppen ebben ad számunkra segítséget a szerző szerint a hermeneutika, amely mindig is annak a megértését, jól értését jelenti, ami velünk történik. Manapság az az alaptapasztalat ugyanis, hogy éppen annak az értése hiányzik, hogy

mi történik világunkban. Információkkal rendelkezünk, de kérdés, hogyan lehet a téveszméket, az ideologikus torzításokat, a rendszerszintű hazugságok gyakorlatát megszüntetni. Ez minden egyes egyén esetében a problémákhoz való odafordulást, nyitottságot, aktivitást, toleranciát és az egymás iránti jóindulatot igényli. Azaz szemléletváltást követel.

Veress Károly könyvében, számomra rendkívül szimpatikus módon, arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a leglényegesebb kérdések nemcsak megválaszolatlanok, hanem lényegük szerint megválaszolatlanok, mert a kategorikus válaszok

megengedhetetlenül általánosítóak. A kérdések megválaszolhatatlanságából számára nem az következik, hogy ezekről a kérdésekről nem érdemes beszélni – ellenkezőleg: éppen ezek a kérdések azok, amelyeket minden időben újra és újra fel kell tenni, másképp nem beszélhetünk igazi megértésről. A megértés ugyanis, ahogyan a szerző is folytonosan nyomatékosítja, nem az időtlen, igaz állítások fellelése, hanem folytonos, meg nem szűnő rákérdezés, változó perspektívákból való bevilágítás a dolgokba.

Láng Márk

Húsz év filozófiai teljesítménye négy kötetben

Fehér M. István: Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020) I, II, III, IV. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2020, 2021. 514, 494, 536, 550 old.

2020-ban és 2021 kora tavaszán négy nagy formátumú, kemény borítójú kötet látott rendre napvilágot a budapesti L'Harmattan Kiadónál, egy sorozat részeként, *Filozófia, történet, értelmezés* címmel. Szerzője a 2021 júniusában hosszas betegség következtében elhunyt Fehér M. István filozófiatörténész, Széchenyi-díjas egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. A kötetsorozat alcíme – *Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)* – konkrétan utal a kiadvány tartalmára. A négy kötet mintegy 2100 oldal terjedelemben gyűjti egybe, rendezi – igen találóan – „tematikus tömbökbe” és teszi közzé a professzor életének utolsó két évtizedében keletkezett nagylélegzetű filozófiai tanulmányait, hangsúlyosan a hermeneutika témakörében. A tanulmánygyűjteményhez írt *Előszó*ban Fehér M. István mindjárt az első sorokban leszögezi, hogy ezzel a kiadvánnyal tulajdonképpen egy két évtizedes szakmai elvárásnak tesz eleget. Ugyanis 2001-ben jelent meg a *Hermeneutikai tanulmányok I.* című kötete, a szerzőnek a filozófiai hermeneutika kifejtésére, megalapozására irányuló addigi tanulmányainak a foglalata, a folytatás ígéretével. A folytatás azonban

az időközben keletkező írások összegyűjtését célzó újbóli nekirugaszkodások, újratervezések, félbehagyások során rendre elmaradt. Időközben a magyarországi, valamint a német, angol, francia, olasz nyelvű szakfolyóiratokban, közös tanulmánykötetekben, konferenciakiadványokban közölt, gondos, körültekintő alaposággal kidolgozott tanulmányok igencsak felgyűltek, s egyre sürgetőbbé vált az egy helyen való újraközlésük. Ezt a célt szolgálták élete utolsó éveiben a szerzőnek a jelen kötetek létrehozására irányuló heroikus szellemi erőfeszítései, a betegséggel dacoló kitartó, fegyelmezett munkálkodása. Nem pusztán a különféle helyeken már publikált tanulmányok összeválogatásáról és kötetbe rendezéséről van szó. Amellett, hogy az összegyűjtött szövegek mindegyike önmagában is mind a módszeres, tudományos kidolgozottság, mind a nyelvi-gondolati megformáltság tekintetében a legmagasabb szintű szakmai igényességgel kimunkált teljesítménynek számít, a négy kötet előállítására a szerző további munkálatok elvégzésére, számos részfeladat megoldására sarkallta. Ezek felölelték a sorozatos koncepciózus rendezési döntések meghozatalát,

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

kiegészítések, betoldások, a problémák sűrűjében eligazító magyarázatok megírását, az olykor akár (több)oldalmi terjedelmű lábjegyzetekbe foglalt hivatkozások, kereszt-hivatkozások kibővítését, kiterjesztését, pontosítását, a négy kötet mindegyikének a végén elhelyezett névmutatók összeállítását, ami egy ilyen volumenű szövegtörzs esetében ugyancsak gígszíki alkotói és szerkesztői vállalkozásnak számít.

A négy kötet összeállítása és szerkesztése során a szerző mindvégig tudatában van – s ennek az *Előszó*ban hangot is ad –, hogy az igencsak szer-teágazó tematikájú és különböző időszakokban, többnyire sajátos alkalmak (konferenciák, szakmai értekezletek, vendéglőadások, kutatási projektek) motivációs horizontjában életre hívott tanulmányok egységes kötetbe rendezésére nincs megnyugtató megoldás. Nyilván, elsőként mindjárt felmerül a sorrend kérdése. A filozófiatörténeti tájlozottság hajlamos a kronologikus sorrend melletti döntést favorizálni. Fehér M. István ehelyett mégis inkább a tematikai súlypontok előnyben részesítését választja, ami lehetővé teszi a tartalmilag hasonló, de keletkezési idejük tekintetében akár távoli írások egyazon tematikus blokkban való elhelyezését. Ez inkább megfelel a hermeneutikai szerkesztési szempontokhoz való igazodásnak, ami egybevág az egyes tanulmányok többnyire hermeneutikai jellegével – de ez korántsem azt jelenti, hogy az egyes tanulmányok kimondottan hermeneutikai kérdésekről szólnak, hanem inkább azt, hogy a kötetek szerkezeti felépítésében, a tanulmányok elrendezésében hermeneutikai szempontok is érvényesülnek –, illetve a szerző azon meggyőződésével, hogy a filozófia szövegei s így a hozzájuk fűződő további elgondolások, értelmezések voltaképpen „hozzászólások”, „közbeszólások” az európai filozófiai hagyomány egészét felölelő nagy, átfogó, mindig nyitott és továbbhaladó beszélgetési folyamathoz. Ennek során a szerző tanulmányai is ahhoz a gadameri meglátáshoz próbálnak illeszkedni, miszerint a résztvevők egyike sem kezdeményezni próbálja a beszélgetést, hanem inkább bekapcsolódni próbál a már mindig is történő filozófiai beszélgetés folyamatába. Annál is inkább, mivel az utólag tanulmányokká formált konferencia-előadások vagy a

kutatási projektek körében szakmai értekezleteken elhangzó előadások jórészt szóbeli beszélgetésekhez is kötődnek, mint ahogy az egyes szövegek az egymásra vonatkozásuk intertextuális közegében életre kelő dialógus textuális partnereiként nyílnak meg egymás irányában, és bírják szóra egymást. Ezt szolgálja a rengeteg lábjegyzet is, amelyek – anélkül, hogy a főszövegek értelmi összefüggéseit befolyásolnák vagy megzavarnák – sokszor kereszt-hivatkozások formájában nyitnak meg kitekintési, kapcsolódási, továbbgondolási utakat más tanulmányok irányába. Egy ilyen egybegyűjtő vállalkozás esetén elkerülhetetlenek a kisebb-nagyobb tematikai átfedések, néha ismétlődések. Előfordul, hogy ugyanaz a kérdéskör két vagy több tanulmányban is tárgyalásra kerül, ám más-más fajsúllyal, esetleg eltérő megközelítésben és kontextusban. Az ilyenyszerű ismétlődések mégsem mechanikusak, mivel ugyanaz a problematika vagy értelemtartalom különböző módon megfogalmazva, más-más oldalról megvilágítva jelenik meg.

Az írások tematikus tömbökbe rendezése azzal a nehézséggel is együtt jár, hogy számos tanulmány esetében nem dönthető el egyértelműen valamely tömbbe való tartozása. Vannak tanulmányok, melyek más tömbökben helyet kapó tanulmányokkal is egymás mellé kerülhetnének, s témája szerint számos írás több blokkba is besorolható lenne. Ugyanis a tematikus blokkok pontos körülhatárolása sem jelent egyszerű kérdést, inkább csak orientatív jellegű lehet. Ezért – amint erre a szerző is rámutat – az egyes kötetekben valamiféle olvasási sorrend vagy kötelezettség sincs előírva. A tanulmányok szabadon is olvashatók. Valamely tanulmány megértése nem feltételezi az előtte levőnek vagy az utána következőnek a beható ismeretét. Az olvasó tehát a négy vaskos kötetben nem egy fejezetre tagolt szisztematikus művel találkozik; a tematikus blokkok – melyek sorszámozása kötetenként nem is különül el, hanem egyik kötetről a másikra halad tovább – nem viselkednek önálló fejezetekként, és bármikor kikerülhetők, átugorhatók, vagy éppenséggel önálló tanulmányozásra kijelölhetők az olvasó érdeklődésének megfelelően. Mégis, a négy kötet áttanulmányozása az olvasóban azt a benyomást keltheti – ha akár

a munka egészére, akár külön-külön csak az egyes tanulmányokra összpontosít –, hogy mindaz, amivel itt találkozunk, egy organikus szemléleti-gondolati egységbe szerveződik, s tematikai tekintetben is ez adja meg a látszólag igencsak változatos kérdéseket tárgyaló tanulmányok értelmi kapcsolathálójának a koherenciáját. Ez az egységesség már nem kimondottan csak az olvasottakra vonatkozik, hanem ugyanolyan mértékben utal a szerző által kifejtett filozófiai munkálkodásra, e teljesítmény nemcsak mennyiségileg kifejezhető arányaira, hanem minőségi megvalósításaira is. Anélkül, hogy az olvasó valamiféle „összegyűjtött műveket” kapna kézbe ezekben a kötetekben, két évtizedet felölelő filozófiai kutató- és alkotótevékenység megkerülhetetlen természetével, egy filozófusi életmű markánsan artikulálódó személyiségjegyeivel és a még rendelkezésre álló élet(idő) horizontjában végbevitt kiteljesítési törekvéseivel találkozunk.

2.

Fehér M. István a modern és jelenkori filozófia körében végzett kutatásai során a német idealizmus, a fenomenológia, az egzisztenciafilozófia, a neomarkizmus, a filozófiai hermeneutika beható vizsgálatával foglalkozott. Kutatási területei felölelték Kant, Schelling és Hegel filozófiájának, a husserli fenomenológiájának, Martin Heidegger, Lukács György, Jean-Paul Sartre filozófiai munkásságának, Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájának, a hozzá kötődő humanista és hermeneutikai hagyománynak, a XX. századi német, francia, olasz filozófiának a kérdésköreit. Érdeklődése kiterjedt a főbb gondolkodási irányokat formáló filozófiai viták lefolyására és eredményeire is. Fogékony volt az interdiszciplináris kutatások iránt, behatóan foglalkozott a filozófia és az irodalomtudomány határterületein felmerülő kérdésekkel, eszmetörténeti vizsgálódásokkal. Szakterületének nemzetközileg elismert kutatója volt, aki élénk szakmai és baráti kapcsolatokat ápolt Heidegger-tanítványokkal, a filozófiai hermeneutikának az idős Gadamer körül csoportosuló képviselőivel. Kutatásai több monográfia megírásához vezettek,

melyek közül kiemelkedik a Martin Heideggerről írt könyve; emellett tanulmánykötetek, konferenciakötetek szerkesztője, számtalan magyar, német, angol, francia, olasz nyelvű tanulmány fűződik a nevéhez; foglalkozott Heidegger- és Gadamer-művek fordításával is. Eredményeit nemzetközi filozófiai konferenciákon, egyetemeken, tudományos társaságokban tartott előadásokon ismertette.

Fehér M. István kreatív, innovatív filozófiatörténész volt, aki nem állt meg a tanulmányozott filozófiai teljesítmények elemző, összegző, szintetizáló bemutatásánál, hanem a nagy elődökben és kortársakban aktív gondolkodásra ösztönző partnerekre talált, s a velük folytatott intenzív filozófiai párbeszéd során a saját filozófiai szemléletén, újszerű meglátásainak, eredeti elgondolásainak a kidolgozásán munkálkodott. Alkotó gondolkodói törekvései a leginkább hermeneutikai horizontban feltáruló humanista hagyomány értékeinek az érvényesítésére, a kortárs tapasztalatokkal folytatott dialógusba való bevonására, a lét és értelem mélyebb összefüggéseinek a feltárására, a szót értés és a hermeneutikai jóindulat esélyeinek a megvilágítására összpontosultak. Figyelmét a filozófiai szkepszis és kritika kérdései, a vita és a dialógus művelésének a feltételei sem kerültk el, különös tekintettel a filozófiai hermeneutika kínálta lehetőségekre, miközben e lehetőségek határait is képes volt felmutatni, mintegy a „hermeneutika keresztjeként”. Szakmai habitusát, emberi hozzáállását kifogástalan felkészültség és hozzáértés, a tudományos értékek feltétlen tisztelete, a filozófiai kutatásai és kollegiális kapcsolatai során tanúsított nyitottság, szerénység és alázat jellemezte.

A fentebbi jellemzés szellemében úgy vélem, mindenképpen érdemes kiemelni, hogy a mostanság szemlézett kötetekbe foglalt tanulmányok magára a szerzőre utalnak hangsúlyosan, őt (re)prezentálják, széles skálán és magas minőségi szinten téve láthatóvá a kutatási érdekeltégeit és területeit, szakmai életútjának a főbb irányait, filozófusi alkatát és beállítódását, kutatói professzionalizmusát és morális arculatát, s mindezek életműszerű kiteljesedését húsz év megfeszített munkája során. Bár a négy kötetbe foglalt írások önmagukban és összességükben nem

alkotnak meg egy életművet – hisz ahhoz Fehér M. István esetében az előző évtizedekben keletkezett számos komoly filozófiai teljesítmény adódik hozzá –, de egy kiforrott életmű meghatározó komponenseire, organikus logikai és szerkezeti architektónikájára, a filozófus-szerző kimeríthetetlen szellemi gazdagságából táplálkozó önkiteljesítő folyamataira kétségtelenül utalnak. Ennek illusztrálására megpróbáljuk vázlatosan áttekinteni a négy kötetet kitevő tanulmányok sokaságát, felvillantva néhány kapcsolódási pontot a bonyolult tartalmi-hálózati összefüggésekben. Nyilván egy ilyen figyelemkeltő(nek szánt) szemlézés értelemszerűen nem képes alkalmas terepet nyújtani a négy terjedelmes kötet részletes tartalmi ismertetéséhez, és átfogó kritikai vizsgálatához. Azzal viszont számot vehetünk, hogy a szerző a maga sajátos gondolkodói módján milyen nagy és aktuális filozófiai problémakörökhöz szól hozzá, milyen filozófiai vitákba kapcsolódik be, hogyan pozicionálja a mindvégig következetesen érvényesített hermeneutikai szemléletet és beállítódást a vizsgált – sokszor nem hermeneutikai természetű vagy fogantatású – filozófiai kérdésekkel kapcsolatban.

3.

A négy kötet összesen 69 (az *Utószóval* együtt 70) írást tartalmaz 16 tematikus tömbbe elrendezve.

Az első kötetben olvasható tanulmányok témakörei tágabb értelemben a filozófia, a filozófiatörténet és a hermeneutika köré szerveződnek. A kötet anyaga három nagy tömbbe szerveződik: *Hermeneutika és...*; *Hermeneutikai fogalmak és problémakörök – a hermeneutika önazonosságára – hermeneutika és fenomenológia; Filozófusok vitái, disputái – hermeneutika és a „vitaelmélet”*. Ezek kapcsán jól kirajzolódnak a Fehér M. Istvánt foglalkoztató kutatási területek és súlypontok. A *Hermeneutika és...* igencsak találó és beszédes „fejezet”-cím, mivel már első rátekintésre is valósággal láttatja, hogy a hermeneutikának milyen szerteágazó kapcsolathálója bontakoztatható ki a filozófia más területei irányába, és milyen filozófiai dimenziói domboríthatók ki ezeknek a kötődési szálaknak a mentén. Olyan kérdéseket

feltéve olvashatunk elmélyült vizsgálódásokat, nyerhetünk megfontolandó érveket, hogy: lehetséges-e valamiféle viszony a hermeneutika és a demokrácia között, rejlik-e a hermeneutikai foglalatosságban a társadalmi együttélést elősegítő közösségépítő erő? Elgondolható-e a tudomány mint közösség, és miként gondolható el a tudomány mint nyelv, a hermeneutika lehetséges nyelvfilozófiai kihatásaira is vonatkoztatva? Miképpen nyílik meg a hermeneutika etikai dimenziója? Miben rejlik a hermeneutika szerves kapcsolata a humanizmussal, a humanista hagyománnyal? Milyen tanulságok nyerhetők a tudomány és/mint beszélgetés összefüggéseinek vizsgálatából a hermeneutikának mint lehetséges filozófiának a létmódjára, a módszerhez való sajátos viszonyára vonatkozólag? És végül – intézményi síkon – miként tárul fel az egyetem és az egyetemi képzés hermeneutikai tartalma? A második tömb írásai mondhatni áttételesen – hangsúlyosan a fenomenológiához való viszonya irányából, két fenomenológiai súlypontú tematika részletező tárgyalása folytán – világítanak meg a hermeneutika önazonosságát hordozó és önértelmezését megjelenítő hermeneutikai fogalmakat és kérdésköröket, mint a „helyes” értelmezés és a megértés feltételeinek tekintett előítéletek kérdését, az előítéletekkel kapcsolatos előítéletek vizsgálatára is kitérve. A harmadik tömbbe foglalt írások nemcsak a legszámosabbak, hanem a legizgalmasabbak is a tekintetben, hogy egy helyen és beszédes intertextuális összefüggéseket felvillantva teszik lehetővé a filozófusok között végbement viták áttekintését és tanulmányozását: mind a kortárs filozófiai élet sok irányba tovagyűrűző vitaeseményeit – a Gadamer–Derrida-vitát, (amely két tanulmányban is helyet kap), a Cassirer és Heidegger közötti davosi vitát, a pozitívizmusvitát, Dilthey és Husserl levélváltását –, mind pedig a filozófiai hagyomány szerves részévé vált, mondhatni klasszikusnak minősülő vitákat – a Fichte–Schelling-vitát, a Schelling–Hegel-vitát, az idealizmus kritikáját a poszthegeliánus filozófiában –, amelyek jelentős hatást fejtettek ki a XIX. századi filozófiai gondolkodásra. Sorra kerülnek szóbeli és írott szövegek útján lefolytatott viták, különféle filozófiai írásokban, művekben, levélváltásokban

tetten érhető szellemi konfrontációk. Fehér M. István e tanulmányaiban nem pusztán a filozófiai viták valamiféle számbavétele és leltározása történik, amit jól igazolnak a hermeneutika és a vitaelmélet viszonyára vonatkozó utalások és fejtegetések, a viták elő- és utótörténetére való kitérések, a viták határai megvonására irányuló törekvések. Különösképpen foglalkoztatják a szerzőt a filozófiai vitákban rejlő hermeneutikai lehetőségek és etikai korlátok, a szót értés feltételei, a kommunikáció problémái, jelesül az a kérdés, hogy képesek-e a különféle filozófiai nézetrendszerek kommunikálni egymással? Úgyszintén nem hagyja figyelmen kívül a vita és a kritika viszonyát sem, számos vonatkozásban pontosítva a lényegi különbségeket és a lehetséges átfedéseket. Mindezek vizsgálata alkalmat nyújt a szerzőnek a saját – hermeneutikai inspirációjú – vitakoncepciójának a körvonalazására is. Az, hogy mennyire központi kérdéskör Fehér M. Istvánnál a vitatéma, az a tény is jelzi, hogy e tematikus tömbbel korántsem merül ki a viták vizsgálata, hanem különféle további összefüggésekben és más tömbökbe beillesztett tanulmányokban ez újból és újból visszatér. Így a második kötetben, az irodalom és filozófia viszonyának tárgyalása során a szerző a Babits–Lukács-vita vizsgálatára is sort kerít, összefüggésben a *Nyugat* c. folyóirat és a filozófia viszonyával, illetve a pozitívizmus, szcientizmus, esztéticizmus beszüremelésével e viszonyok alakításába. A pozitívizmusvita értelmezésére és téziseinek a bővebb kifejtésére pedig a negyedik kötet utolsó tömbjében elhelyezett tanulmányokban kerül sor.

A második kötetben elhelyezett tanulmányok ugyancsak három tömbbe szerveződnek: *Hermeneutika, teológia, vallásfilozófia – érintkezési pontok és elágazások; Filozófia, filológia, hermeneutika, nyelvtudomány – kölcsönös egymásrautaltság; Hermeneutika és irodalom – hermeneutika és esztétika – hermeneutika és humán tudományok*. A tematikus tömbök címei nemcsak a vizsgált témaköröket jelzik, hanem a hermeneutikához való viszonyulásuk módját is azoknak a szellemi területeknek az esetében, amelyek itt kerülnek megvilágításra és tárgyalásra. Az első tömb tanulmányaiban a szerző

számos érintkezési pontot és elágazást tár fel egyrészt a hermeneutika, másrészt a teológia és vallásfilozófia bonyolult összefüggéseiben. A szerző figyelmének a fókuszában itt – a létmegértés és a hit filozófiai összefüggéseire való tekintettel – Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai, illetve – a megismerés és morál viszonylatában – Rorty ironiával és szolidaritással kapcsolatos gondolatai, valamint a Rorty–Sartre–Gadamer-„háromszög” főbb kapcsolódási pontjai állnak. Fontos kutatási kérdéskör a szerző számára a hermeneutika és a filológia, valamint a hermeneutika és a nyelvtudomány viszonya, melynek tekintetében – túl a világosan artikulálható különbségeken – a kölcsönös egymásrautaltságot hangsúlyozza hermeneutikai nézőpontból a második tömbbe foglalt tanulmányokban. Szóba jönnek itt olyan kérdéskörök, mint a szövegkritika, a hatástörténet, interpretáció, a szó, jel, jelentés, illetve a szó szerinti jelentés kérdései, és kifejtésre kerül a strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás, ugyancsak hermeneutikai nézőpontból. A harmadik tematikus tömbbe olyan tanulmányok illeszkednek, melyek a hermeneutikának s tágabb értelemben a filozófiának az irodalomhoz, az esztétikához és a retorikához való viszonyát vizsgálják, tekintettel az irodalmi szöveg és a filozófiai szöveg, a bizonyítás, a retorika, a logika és az érvelés különbségeire és eltérő funkcióira. A referenciapontok ez esetben is Hegel, Heidegger, Gadamer idevágó elgondolásaiban és szöveghehelyeiben találhatóak. A vizsgálódás körét itt a szerző a szóbeliség és írásbeliség viszonyára, valamint a medialitás problémájára is kiterjeszti. Végül – amint erre már utaltunk – egy sajátos eset – a *Nyugat* és a filozófia –, a Babits–Lukács-vita, valamint a fiatal Lukács esztétikai és irodalomelméleti koncepciója vizsgálatának szentelt tanulmányok zárják itt a sort.

Az előzőektől eltérően a harmadik kötet hat tematikus tömbbe sorolt tanulmányokat tartalmaz: *Hermeneutika és a filozófia önértelmezése – a filozófus identitása; Heidegger-értelmezések; Sartre-tanulmányok; Gadamer és a humanista vezérfogalmak; Kant és a kantianizmus; Hermeneutika és filozófiatörténet. Tanulmányok a német idealizmus és a posztidealista filozófia köréből*. Talán ez a tagolás

jelzi a leginkább azokat a nagy kutatási területeket, amelyek kijelölik Fehér M. István szakmai életútjának egy-egy szakaszát jellemző főbb foglalkozási irányokat, s az itt olvasható tanulmányok jól jelzik az ezekhez való ismétlődő visszatéréseket, a már régebben is vizsgált kérdések újabb és újabb koncentrikus körök mentén való bejárását és a feltáruló hermeneutikai összefüggések letisztulását. Ennek megfelelően itt egy helyre kerülnek Fehér M. István késői Heidegger-tanulmányai, hasonlóképpen kapnak helyet egy másik tömbben a késői Sartre-tanulmányok, s ugyanígy kerülnek egymás mellé a Kanttal és a kantianizmussal foglalkozó írások, valamint azok a Gadamerre vonatkozó tanulmányok, amelyek a filozófiai hermeneutikának a humanista vezérfogalmakkal való megalapozását vizsgálják. A kötet első és utolsó tematikus tömbjében a hangsúly a filozófiai hermeneutika és általában a filozófia önértelmezésének az elgondolására, a filozófia és identitás viszonyára, a filozófia és filozófiatörténet összefüggéseire és különbségeire, a filozófusi identitás mibenlétére helyeződik. De addig, amíg a kötet elején levő tanulmányok átfogóbb értelemben és a szerző saját gondolatai fejtegetésének is helyet adva tárgyalják ezeket a kérdéseket, a kötet utolsó tömbjét alkotó tanulmányok a szerzőnek a német idealizmus és a posztidealista filozófia területein született újabb kutatási eredményeit teszik hozzáférhetővé. Itt a hermeneutikai vizsgálódási perspektívába bekerülnek a német filozófiának a Kanttól Hegelig terjedő fontosabb gondolati ívei, a rendszer, szabadság és gondolkodás összefüggései, idealizmus és abszolútum kapcsolata Schelling, Kierkegaard gondolkodásában, a rájuk irányuló heideggeri kritika nézőpontját sem mellőzve, ahhoz, hogy Hegel fenomenológiai programja és a hozzáfűződő gadameri értelmezések kapcsán a gondolatmenet visszakanyarodjon az önmegismerés, az identitás és az idegenségtapasztalat kérdésköreire.

A negyedik kötet három tömbbe szerveződő írásai – *Filozófiatörténeti-hermeneutikai értelmezések, filológia és jelenkor; Lukács, Heidegger, Sartre – útban a hermeneutika felé; A pozitívizmusvita nyomában – útban a hermeneutika felé* – tekinthetők akár

egyfajta összegzésnek, de ugyanakkor ismétlődő és kiteljesítő visszatérésnek is ahhoz a tematikai sokszínűséghez és gazdagsághoz, amely az előző köteteket jellemzi. Az első tömbbe foglalt tíz tanulmányban rendre újból szóba kerülnek olyan alapvető filozófiai fogalmak és kérdések, amelyek a filozófia és történelem, filozófia és filozófiatörténet, filozófia és jelenkor viszonyával kapcsolatos hermeneutikai értelmezések hordozói: emlékezet és felejtés; az intencionalitás (Husserl, Heidegger, Sartre, Lévinas megközelítésében); a narratív identitás (Ricoeur, Tengelyi koncepciói mentén); a hagyomány létmódja; a filozófiatörténet filozófiai felfogása Russellnél; az irodalom filozófiája, illetve filozófia, tudomány, irodalom, valamint hermeneutika, kultúra, medialitás összefüggései; tudomány, filozófia, társadalom kapcsolata a racionalitás nézőpontjából; a karteziánus tudományeszmény hermeneutikai kritikája. A tömb utolsó két tanulmánya olyan mítoszok lebontásával kísérletezik, mint az analitikus és kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés, illetve a filozófiai korkritikához fűződő elvárások és annak alkonya. A második tömbbe foglalt írások újból szembe-tesznek Lukács, Heidegger és Sartre nézeteivel – minden oldalról megvilágítva a Lukács–Sartre-, Heidegger–Lukács-, Sartre–Heidegger-párhuzamok mentén feltárt kölcsönös vonatkozásokat –, s azokkal a gondolati utakkal, melyek tőlük kiindulva a hermeneutika felé bejárhatóknak kínálkoznak. A kötet utolsó tömbjének írásai nemcsak újra veszik a pozitívizmusvita kérdéskörét, ez esetben is a hermeneutika irányába vezető utak megnyitásával kísérletezve, hanem számos adalékkal és kiegészítéssel is szolgálnak a filozófiatörténet és a filozófiai elmélet viszonyának a vizsgálatához a mai viták tükrében.

Utólag a negyedik kötetbe az eredeti kötettervben nem szereplő *Epilógust* is beiktatta a szerző, a kötet sorozat utolsó, azaz XVI. tematikus tömbjeként, *Heidegger és/vagy Gadamer* címmel. Az „és/vagy” beszédesen jelzi, hogy a szerző itt a saját rálátása szerint – mintegy visszatekintő módon, és anélkül, hogy bármelyik irányban is egyoldalúan állást foglalna – összegzi az elvégzett kutatásai tanulságait, még egyszer felmutatva az általa monografikus igénnyel

tanulmányozott két nagy kortárs gondolkodó hermeneutikai orientációiban fellelhető alapvető eltéréseket, és ugyanakkor az egységes és átfogó filozófiai hermeneutikai koncepció kimunkálását elősegítő és megalapozó kapcsolódási pontokat és érintkezési felületeket, számba véve azokat a lehetséges érveket is, amelyek – a nézőpont és megközelítési mód függvényében – ugyanolyan eséllyel szólhatnak a két gondolkodó viszonylatában a különbségtévesztések, illetve a folytonosság tételezése mellett.

Végül szólunk kell a négy kötet anyagát lezáró, a *Világmagyarázat és világertelmezés. Különbségük értelmezhetősége* ugyancsak beszédes címet viselő *Utószóról* is. A szerző itt a világgal való összebékítésre irányuló hegeli, világertelmező filozófiai hagyomány és a marxi XI. Feuerbach-tézis – „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk” – által képviselt világmegváltoztató (egyúttal a filozófiát mint világertelmezést tagadó) filozófiai törekvés – mint a kortárs filozófiai irányzatokban is fellelhető két alapvető filozófiai orientáció – viszonyrendszerében megkísérli tisztázni és rögzíteni az elméleti és gyakorlati filozófiai beállítódást ötvöző hermeneutikai filozófia helyét, szerepkörét a világban, illetve a világhoz való viszonyában. Fehér M. István itt a rá jellemző körülmények alaposan mutatja ki, hogy „az értelmezésnek a marxi tézisben szereplő fogalma olyan vonásokat tartalmaz, amelyek a heideggeri-gadameri hermeneutikától idegenek, számára értelmezhetetlenek, csakúgy, mint a marxi tézis középpontjában álló fő ellentét, mely »világertelmezés« és »világmagyarázat« között áll fenn”. (IV/529.) A hermeneutikai értelmezés-megértés ugyanis „világot konstituál”, tehát a világ megváltoztatása/megváltozása is szükségképpen vele jár. (IV/525.) Fehér M. István kimutatja, hogy az értelmezni – megváltoztatni fogalompár marxi szembeállításában *inkonzisztencia* érhető tetten, mivel – akár a hermeneutikai, akár a nem hermeneutikai értelmezésfogalmakra vonatkoztatjuk – „amit az értelmezés ellen felhoz, maga is értelmezés”. (IV/528.) A marxi Hegel-kritikának ez a (hermeneutikai) kritikája Fehér M. István számára alkalmat kínál arra,

hogy pozitív üzenetet fogalmazzon meg a filozófia (jövőbeni és mindenkori) sorsával kapcsolatban: az effajta inkonzisztencia éppen hogy azt igazolja, „hogy az értelmezéstől – s így a filozófiától – nem tudunk szabadulni”, az „főnixmadárhoz hasonlóan feltámad hamvaiból”; a filozófia kritikájából mindig új filozófia születik; „amit a filozófiával szembeállítunk, maga is filozófiaként lepleződik le”. (IV/528.) A jelzett kontextusban a hermeneutika „demokratizmusát” sem mulasztja el újfent felvillantani: „A hermeneutika olyan filozófia, amely miközben helyet kér magának, helyet ad, vagy helyet teremt, helyet szorít másoknak is.” (IV/528.) S végül, a hermeneutikai kritika a későbbi olvasó számára is tartogat megfontolandó üzenetet. Ugyanis „az emberi lét számos struktúrájára nem is alkalmazható a marxi megkülönböztetés” – hívja fel a figyelmünket Fehér M. István. „Hogy az ember halandó, azt lehet (és bizonyos értelemben kell is) értelmezni, de aligha lehet megváltoztatni”. (IV/529.)

4.

Az előbbieken jelzett üzenetek tartalma a négy kötet egészét áthatja, és minden írásából felénk sugárzik. Ezt észleljük mindvégig a szerzőnek a filozófia történetéhez való viszonyulásában, melyet plasztikus metaforák sokaságával jellemez. Fehér M. István úgy véli, hogy a filozófia története nemcsak ismeretanyagként és tudásforrásként, tanulságok és bölcsességek hordozójaként szolgál számunkra, hanem a filozofálás *gyakorlataként* is. Ezért úgy tekinti, hogy a kötetekben közölt tanulmányainak jó része a filozófia történetében megtett felfedező utazás, melynek során az utazó „útleírásokat”, „úti beszámolókat” készít, s ezekben nem annyira magukat a gondolkodó személyeket veszi számba, hanem inkább azt, hogy miről mit gondolnak, hogyan gondolkodnak, és mit mondanak. Az ilyen utazások lehetőséget kínálnak arra is, hogy a szerző ne (csak) az „otthonról hozottat” fejtse ki, hanem a „helyi adottságokból” próbáljon meríteni. Az ilyen filozófiatörténeti (idő)utazó helyzete és szerepköre a görög theoroszéhoz hasonlatos. A theorosz – aki

egyszerre küldött és vendég – szemlélő résztvevőként megtapasztalja a más városokban zajló eseményeket, hogy az így képződő benyomásait új tapasztalatokként közvetíthesse az otthoniak felé. Beszámolói során nem magából indul ki, hanem a másoknál látottakból, s nem törekszik valamiféle fölényes értékelő szempont alkalmazására, ami a saját világtapasztalatát fölébe helyezné másoknak.

Ugyanakkor a kötetek írásait figyelmesen olvasva azt is megtapasztalhatjuk, hogy Fehér M. István a vizsgált koncepciókhoz és szövegekhez való viszonyában nem marad meg a passzív szemlélődő pozíciójában. Saját bevallása szerint a „szeretetteljes elmélyedés a szövegben” (I/21.) jellemző rá, a „jóindulat hermeneutikájának” a kiterjesztése mások szövegeire és gondolatmeneteire. Ezért vizsgálódásai egyszerre filozófiatörténeti és hermeneutikaiak. Ez leginkább abban mutatkozik meg, hogy a filozófiatörténeti vizsgálódásait, a régebbi korok szövegeivel való találkozásait a hermeneutikai beszélgetés szelleme hatja át, amivel egyszerre jár együtt a beszélgetés lezárhatatlansága és demokratikussága. Egyik résztvevő sem kerekedhet a másik fölé, senki sem sajátíthatja ki egyoldalúan a beszélgetés irányítását, vezetését, melyet a partnerek az igazság igényére való tekintettel folytatnak. Az ilyen beszélgető vizsgálódás velejárója a „horizonttágítás”, a megérintettség, sőt a megváltozás is. Egyszerre nyílik lehetőség benne az értelmezett szerzők lehetséges igazának a mérlegelésére és a saját addigi elvárás, megítélés, tudás felülvizsgálására és megváltoztatására. A megítélés kritériumainak a megvitatása is belefér. A Fehér M. István írásaiban megnyíló filozófiai beszélgetésekből az olvasó sem maradhat ki, a forgalomba hozott hatalmas tudáskészlet, a feltett kérdések, a kibontakoztatott értelmezések őt is bevonják a hermeneutikai folyamatba, saját gondolatok életre keltésére, a párbeszédben való részvétellel ösztöndzik.

A szerző maga is felteszi s egyúttal meg is válaszolja a kérdést, hogy miként *hermeneutikaiak* ezek az írások. Esetükben a hermeneutikaiság többféle ismérve sorakoztatható fel, melyek nem mindig járnak együtt, sőt lehetnek eléggé eltérők is. Ezeket

az írásokat „triviálisan két okból” lehet hermeneutikaiaknak tekinteni: vagy azért, mert a hermeneutika körébe vágó témákról szólnak, vagy azért – s ez a gyakoribb – mert bármilyen más témáról is szóljanak, hermeneutikai megközelítéssel és „eszközökkel” vizsgálódnak. Gyakorta a hermeneutikai téma és a hermeneutikai vizsgálódás valamiféle kombinációja érvényesül. (vö. I/23.) A hermeneutika tekintetében tehát a lehetséges eljárások nyitottak és változatosak. De éppen a hermeneutikaiság az – mutat rá hangsúlyosan Fehér M. István –, ami minden esetben kizárja az „ellenképét”. A hermeneutikai megközelítési mód nem olyasmi, amit másvalami *ellenében* választhatunk és érvényesíthetünk. Semmilyen körülmények között sem minősül hermeneutikainak az olyan hozzáállás, amely egyoldalúan támad vagy védelmez másvalamit. A hermeneutikai nézőponttal összegegyeztetetlen mind a polémia, mind az apológia egyoldalú gyakorlása, mivel egyik magartás sem kellőképpen nyitott és elfogulatlan az igazság irányába, mi több, már eleve eldöntött, készen álló igazságképzetekkel operálnak.

5.

Mindent egybevetve megállapíthatjuk, hogy a L'Harmattan Kiadónál *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)* címmel megjelent, a szerzőnek az utóbbi két évtizedben kifejlesztett munkássága termékeit felölelő négy vaskos kötet a Fehér M. István által végzett munka volumenét, annak a filozófiai hermeneutika tekintetében úttörő jellegét, a modern európai filozófiai hagyomány recepciója terén nyújtott felbecsülhetetlen értékét a kortárs magyar filozófiai életben egyedülálló teljesítményként jeleníti meg.

A szerző az *Előszó*ban egy rátekintés erejéig az „egybegyűjtés”, „összegyűjtés” kifejezések jelentés-tartalmát is játékba hozza, finoman utalva arra, hogy az effajta módszertani és szerkesztési eljárás könnyen keltheti a szerénytelenség és önhiúság benyomását. Viszont a kötetek tartalma és szerkesztése éppen a maga sajátos hermeneutikai módján már önmagáért beszél. Ez az alapos, átfogó, a szemléleti összefüggéseiben

harmonikusan illeszkedő és a részleteiben is jól kidolgozott megvalósítás sokkal inkább magán viseli a hermeneutikai munkálkodásra természetesen jellemző szerénység jegyeit, semmint valamiféle hivalkodó felszíni teljesítményjegyek felsorakoztatásával adna okot a szerénytelenségben való elmarasztalhatóságra.

A szerző ugyanott a (szakmai/filozófiai) érdeklődés felkeltéséhez fűződő reményeinek is hangot ad igen találóan. A négy kötetbe foglalt írások olvashatók együtt, de tanulmányozhatók külön-külön is, aszerint, hogy mikor melyikhez kapcsolódunk a saját munkálkodásaink során. Akár így, akár úgy járunk is el, e köteteket lapozva azt tapasztaljuk, hogy a bennük található írások összességükben és egyedi darabjaikban is megkerülhetetleneknek bizonyulnak annak számára, aki komoly szándékkal adja a fejét a filozófia hermeneutikai jellegű művelésére. Ezek olyan kötetek, amelyek jó, ha kézügyben vannak, valahányszor szükségét érezzük annak, hogy egyik vagy másik bennük levő tanulmányhoz visszatérjünk, akár azért is, hogy szerzőjünkkel újabb filozófiai párbeszédbe bocsátkozzunk. Ilyenkor e kötetek tudományos tartalmának, szellemének és mondanivalójának köszönhetően mi magunk is részesévé válhatunk annak a hatástörténeti folyamatnak, melynek révén ily módon is igazolódni látszik, hogy a tanárként,

kutatóként, a filozófiai hermeneutika legmarkánsabb közép-európai képviselőjeként sokoldalúan tevékenykedő Fehér M. István igazi *iskolateremtő* filozófus volt. Ugyancsak ezt igazolják – a L'Harmattan Kiadónál közzétett négy tekintélyes tanulmánykötet szellemi hozadékának mintegy életszerű leképeződéseként – az irányítása alatt doktoráló tanítványainak és az általa hosszú éveken át irányított Hermeneutikai Kutatócsoport résztvevőinek a szellemi teljesítményei is, akiket manapság a magyarországi filozófiai élet neves képviselőiként tisztelhetünk.

A kötetek egészének a szerző által (is) ajánlott „jóindulatú figyelemmel” történő érdemi tanulmányozása részünkről, az olvasó/befogadó részéről, kétségtelenül hosszú időt, körültekintő és elmélyült szakmai erőfeszítéseket, igazi próbatételt igényel. De ezen az úton építő jellegű találkozásra nyílik alkalom egy olyan filozófiai alkotási folyamattal, melyet a vizsgált filozófiai téma- és kérdéskörök, a feltárt viszonyok és kapcsolathálók volumene, az újra- és továbbgondolásra tett kreatív gondolkodói erőfeszítések és megvalósítási kísérletek révén méltán tekinthetünk magyar nyelvterületen az utóbbi két évtized legjelesebb filozófiai teljesítményének.

Veress Károly

ISSN 1453-0961



9 771453 096100